И. В. ТРЕСКОВ

ФОЛЬКЛОРНЫЕ СВЯЗИ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

НАЛЬЧИК · 1963

КАБАРДИНО-БАЛКАРСКИЙ
НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ

И. В. ТРЕСКОВ

ФОЛЬКЛОРНЫЕ СВЯЗИ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

КАБАРДИНО-БАЛКАРСКОЕ КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
НАЛЬЧИК 1963

8 СФ(С16)
Т664

Ответственный редактор
А. Т. Шорганов

ПРЕДИСЛОВИЕ

В период развернутого коммунистического строительства, когда «...все интенсивнее становится обмен материальными и духовными богатствами между нациями» [1], разработка проблемы фольклорных взаимосвязей народов Кавказа приобретает особое значение.

Исследования в этой области призваны способствовать дальнейшему взаимообогащению и сближению национальных культур, укреплению их интернациональной основы, а значит и формированию единой общечеловеческой культуры коммунизма.

Население Северного Кавказа многонационально по своему составу. А обобщающие труды о плодотворности межнационального общения все еще отсутствуют. В известной мере это объясняется и тем, что длительное время история культуры балкарцев, ингушей, калмыков, карачаевцев и чеченцев вообще не изучалась, так как были ущемлены государственные права этих народов, полностью восстановленные 9 января 1957 года известными указами Президиума Верховного Совета СССР. С тех пор исследователи получили реальную возможность вводить в научный оборот фольклорно-литературные факты всех народов и шаг за шагом воссоздавать правдивую картину объективно действующего процесса взаимосвязей и взаимообогащения культур, вызываемого к жизни экономическим и политическим общением народов.

Именно эти обстоятельства в значительной мере и обусловили выбор данной проблемы для исследования.

Вопросами фольклорных и литературных связей интересовались ученые еще в дореволюционное время. Они обратили особое внимание на общность русско-кавказских фольклорных мотивов (В. Ф. Миллер, Н. С. Трубецкой, Л. Г. Лопатинский и др.) и накопили значительный иллюстративный материал, который, однако, не смогли объяснить материалистически. Фольклорные и литературные сопоставления делались ими, как правило, в отрыве от конкретно-исторических условий, породивших сходные явления.

Одним из серьезных недостатков такого «сравнительного» метода была его односторонность: признавалось только влияние более развитой культуры на менее развитую и многие явления в последней рассматривались лишь как результат «заимствования».

Недостатки методологии и методики исследований некоторых дореволюционных ученых еще более усугублены в работах отдельных современных зарубежных авторов, которые, например, в области теории эпоса (наряду с систематизацией фактического материала и отдельными тонкими наблюдениями над стилем и композицией эпических сказаний, что сделано, прежде всего, под влиянием публикаций советских исследователей), все еще повторяют устаревшие положения мифологической (Ян де Фриз, Рэглан и другие) и исторической (Чэдвики, Вайс и другие) школ.

Модные в сегодняшнем капиталистическом мире «психоаналитические» и некоторые другие теории отрывают фольклор от объективной действительности, ищут его «истоки» в снах, галлюцинациях, сексуальных импульсах, превращают

---

[1] Программа КПСС. Материалы XXII съезда КПСС. Госполитиздат, М., 1961, 405.

его из искусства в коллекцию древних суеверий. Все многообразие мирового фольклора сводится, по существу, к немногим мономифам — снам. Так, под мономиф о странствующем герое искусственно подгоняются Прометей, Фауст, Одиссей, русские ведьмы и многие другие персонажи фольклора и литератур мира (Джозеф Кэмбелл и др.). «Право» влиять признается только за «высшими» нациями и расами. Р. Дорсон [2], например, отрицает самобытность негритянского фольклора, который будто бы сложился под влиянием сказок и верований англичан, но признает воздействие индейцев на «американский дух».

Сравнительное буржуазное литературоведение — современный компаративизм — окончательно зашло в тупик и продолжает давно осужденное передовой наукой бессмысленное жонглирование фольклорно-литературными категориями в полном отрыве от породивших их экономических и политических факторов, в отрыве от конкретной истории народов.

Правда, некоторые буржуазные ученые пытаются найти выход из создавшегося положения.

Так, например, литературовед Рене Веллек [3] довольно критически оценивает результаты современного зарубежного сравнительного литературоведения. Но его ориентация на дальнейший отрыв литературы от идеологии и поиски в первой только общечеловеческого, вненационального мешают ему найти истину.

Прогрессивные фольклористы (Ирвин Силбер, Рассел Эймс и другие) обстоятельно исследуют классовую природу фольклора, который для них прежде всего — искусство, созданное коллективом, но не обязательно анонимное (буржуазные же теоретики считают анонимность неотъемлемым признаком фольклора). (См.: Л. М. Землянова. Современная эстетика в США. Критический очерк. Госполитиздат, М., 1962; Борьба реакционных и прогрессивных сил в современной фольклористике США. СЭ, 1962, 4, 191—197; и др.).

Прогрессивным ученым мира помогают найти дорогу к истине как объективные факты изучаемой ими действительности, так и достижения советской филологической науки.

В своих творческих поисках советские исследователи руководствуются гениальным высказыванием К. Маркса о том, что «всякая нация может и должна учиться у других» [4], и указанием Ф. Энгельса о неприемлемости при рассмотрении исторического взаимодействия недиалектического представления о причине и следствии, как о двух неизменно противостоящих полюсах, когда «...абсолютно упускается из виду взаимодействие» [5].

Исключительно большую помощь исследователю в изучении конкретных явлений культурного обмена оказывает ленинское учение о классовости дореволюционной национальной культуры и диалектическом отношении социалистического государства к культурному наследию человечества [6].

Дальнейшее творческое обогащение марксистско-ленинские идеи получили в партийных решениях и документах по идеологическим вопросам и особенно в исторических материалах XXII съезда КПСС и всесоюзного совещания по вопросам идеологической работы 25—28 декабря 1961 г. [7]

---

[2] *R. Dorson.* A Theory for American Folklore. «Journal of American Folklore», 1959, July — September. Vol. 72, № 285, 209 и др.

[3] Die Krise der vergleichenden Literaturwissenschaft. Von Rene Wellek (Uale University, USA). «Wirkendes Wort». Deutsches Sprachschaffen in Lehre und Leben. Düsseldorf, 1959, 3 (Mai — Juni), 148—155.

[4] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., 2, XXIII. ИМЭЛ при ЦК КПСС. Госполитиздат, М., 1960, 10. («Капитал»).

[5] *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Избранные письма. ИМЭЛ при ЦК КПСС. Госполитиздат, Л., 1953, 463 (Письмо Ф. Мерингу от 14 июля 1893, № 232. У Энгельса идет речь о воздействии на историю идеологических факторов).

[6] *В. И. Ленин.* Полное собр. соч., 5. ИМЭЛ при ЦК КПСС. Госполитиздат, М.—Л., XXV, 1961, 64—72 («К вопросу о национальной политике»); 85—86 («Национальное равноправие»); XXVI. 1961, 106—110 («О национальной гордости великороссов») и другие работы (Речь на III съезде комсомола и др.).

[7] Материалы XXII съезда КПСС. Госполитиздат, М., 1961; XXII съезд КПСС. Стенографический отчет. Госполитиздат, М., 1962, I—III; XXII съезд КПСС и вопросы идеологической работы. Госполитиздат, М., 1962.

В свете этих положений мы и рассмотрим некоторые явления фольклорного и, частично, литературного общения северокавказских народов в прошлом, все время имея в виду коренные количественные и качественные отличия этой общности от послеоктябрьской.

Предлагаемый вниманию читателей труд является результатом длительного изучения культуры народов Кавказа в её взаимоотношениях с фольклором и литературой русского и других народов.

Автору данной работы приходилось первое время заниматься главным образом русско-кабардинскими фольклорно-литературными проблемами как дореволюционного (преимущественно первой половины XIX века), так и советского периодов.

В значительной степени интерес к русско-кабардинским взаимосвязям диктовался тем, что Кабарда одной из первых на Кавказе добровольно вошла в состав России свыше 400 лет назад и это событие имело далеко идущие последствия.

И чем больше накапливалось материалов, чем глубже удавалось вникнуть в их внутреннюю сущность, тем убедительнее выступала диалектическая взаимосвязь этих проблем с подобными проблемами других культур.

В то же время (о чем свидетельствуют наши ранее опубликованные работы), исследуя русско-кабардинские фольклорные и литературные отношения, невольно приходилось всё чаще обращаться и к некоторым другим культурам Кавказа и мира, что вполне закономерно, ибо культуры этих народов находятся в длительном творческом взаимодействии. Игнорирование подобных общественных явлений ведет к искусственному обособлению фольклора и литературы того или иного народа, а значит, искажает объективную картину исторического развития национальных культур.

Вполне осознавая практическую невозможность в одной работе дать исчерпывающий анализ такого сложного процесса, автор, как и прежде, основное внимание уделяет фактам русско-кабардино-балкарским, но, наряду с ними, в большей мере, чем раньше, привлекает для рассмотрения явлений генетических и соответствующих сопоставлений факты культуры других народов (чаще фольклорные), органически связанные с русско-кабардино-балкарскими.

В первую очередь требуют разрешения некоторые проблемы нартского эпоса, антично-кавказских и русско-кавказских фольклорных отношений.

Каждое новое прояснение этих вопросов имеет исключительное значение для правильного понимания многих явлений современности и практических действий по дальнейшему развитию многонациональных культур Советского Союза и для еще большего упрочения дружбы народов.

Ничто, пожалуй, так не воспитывает взаимное уважение народов и не укрепляет их дружбу, как конкретные факты многовекового экономического и, прежде всего, трудового содружества, совместной борьбы с иноземными захватчиками, социальным гнетом, а также факты культурного общения.

Разработка данной проблемы сыграет определенную положительную роль в дальнейшем сближении наций и борьбе с буржуазной идеологией.

«Искусство — один из кратчайших путей, ведущих к сближению самых отдаленных друг от друга народов и стран»,— метко сказал один из старейших советских поэтов [8].

Сходные явления в культурах разных народов некоторые ученые объясняют только стадиальностью развития человеческого общества.

Действительно, одинаковые стадии историко-экономического развития обусловливают появление сходных духовных культурных ценностей даже у тех народов, об историческом общении которых нет никаких данных.

Исследуемые материалы показывают, однако, что, наряду со стадиальными явлениями, известную роль в истории становления и развития культур народов Кавказа играют и явления, порожденные международными взаимосвязями.

С уважением относясь к интересным фольклорно-историческим параллелям (сопоставлениям фольклорно-литературных фактов с событиями истории), лингвистическим построениям и догадкам некоторых исследователей, автор прежде всего стремился видеть в фольклоре и литературе их идейно-художест-

---

[8] *С. Маршак.* Дороги дружбы. ПМ, 1956, 92.

венное своеобразие и то, как именно, какими приемами и средствами они отображают реальную действительность. В своей работе автор старался идти не от фольклора и литературы к жизни, а от жизни — к фольклору и литературе.

Главное внимание обращалось не на внешние, подчас крайне привлекательные для исследователя созвучия и совпадения, а на сходные внутренние закономерности возникновения и бытования исследуемых художественных памятников. Исходными позициями при этом были факты общения в действительной жизни народов.

Именно внутренние процессы, не имеющие, на первый взгляд, ничего общего в сопоставляемых произведениях, свидетельствуют подчас о родственности произведений гораздо убедительнее, нежели иные внешние созвучия и совпадения мотивов и образов.

Для анализа взяты отдельные, наиболее типичные факты, и на их примере прослеживаются в работе некоторые процессы и явления, характерные для конкретных фольклорно-литературных жанров в определенные отрезки времени.

Вначале рассматриваются межкавказские фольклорные отношения, затем, согласно историко-хронологическому принципу, положенному в основу работы,— антично-кавказские. А в заключение исследуются истоки русско-кавказского культурного содружества, как отражения конкретно-исторического, экономического и политического общения этих народов, что крайне важно для выяснения реальных предпосылок и условий последующего добровольного присоединения народов Кавказа к России.

Каждый из названных выше трех видов взаимосвязей вполне может явиться самостоятельной темой для специального труда.

Учитывая, однако, органическое единство исследуемых межнациональных связей, их многовековое переплетение, диалектическую неразрывность, автор считает правомочным их комплексное изучение.

При подготовке работы использованы рукописные источники и книжные фонды архивов и книгохранилищ страны.

Значительная часть материала собрана непосредственно в селениях и городах Северного Кавказа.

Основные положения разрабатываемой проблемы излагались автором в ряде публикаций, а также докладах и сообщениях на научных сессиях и совещаниях [9].

За отдельные замечания по рукописи данного труда автор весьма признателен академику М. П. Алексееву, члену-корреспонденту АН СССР А. М. Астаховой, докторам филологических наук В. И. Абаеву, П. Г. Богатыреву, Б. А. Каррыеву, И. Г. Неупокоевой, В. Я. Проппу, Б. Н. Путилову, А. А. Шарифу, М. Я. Чиковани, зав. сектором-группой по изучению эпоса народов СССР ИМЛИ АН СССР Е. М. Мелетинскому, заслуженному деятелю искусств КБАССР А. Т. Шортанову, кандидатам филологических наук В. М. Гацак, У. Б. Далгат, Б. М. Добровольскому, А. Д. Соймонову и другим товарищам и в их числе сотрудникам архивов и книгохранилищ, в которых работал автор по данной проблеме.

Учитывая, что создание подобной обобщающей работы связано с очень многими трудностями и требует дальнейших исследований в этой области, автор с большой благодарностью примет все адресованные ему дополнительные замечания и пожелания.

---

[9] См. раздел «Источники и литература».

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

МЕЖКАВКАЗСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ СВЯЗИ

Глава первая

К ИСТОРИИ ВОПРОСА

Первым отечественным ученым, заговорившим о северокавказском фольклоре, и в частности об эпосе, был кабардинец Шора Бекмурзович Ногмов, который еще в начале XIX века, сопоставляя данные фольклора кабардинцев с фактами истории адыгов *, дал перечень имен «знаменитых витязей, прославившихся в глубокой древности», и некоторые сведения о них.

Приоритет Ш. Б. Ногмова в этом вопросе мы устанавливаем на основании его рукописного наследства, которое при жизни автора не увидело света. Архивные и другие материалы свидетельствуют о том, что собирать и изучать родной фольклор Ш. Б. Ногмов начал с 1818 г.[1]

Поэтому сообщение другого адыгского автора; Хан-Гирея, о бытовании у соотечественников чрезвычайно любопытных древних песен и преданий «...о знаменитых воинах, известных под именем нартов», которые, по его словам, «...любили странствования, поединки, песни, крепкие напитки, обожали женщин» [2], хотя и опубликовано раньше, но в рукописи появилось, видимо, позже, чем у Ногмова, и не без влияния последнего (имеются предположения об их личном общении еще в Кавказско-горском полуэскадроне).

---

* А д ы г е — самоназвание адыгейцев, кабардинцев, черкесов и некоторых других народов, составлявших в прошлом одно адыгское племя, подобно, например, славянам.

[1] Ш. Б. Ногмов впервые назвал имена нартов в ИАН, написанной в период с 1818 по 1843 год и неоднократно публиковавшейся как частями, так и полностью, начиная с 1847 г. См.: *И. В. Тресков.* Летопись жизни и творчества Ш. Б. Ногмова. УЗКБНИИ, XIV, 1959, 383 и др. (в библиографии НЭ упоминается издание 1893 г.).

[2] *Х. Г.* Черкесские предания (Отрывки из рукописи). РВ, кн. 4, 1841, т. 2, 36.

В числе первых фольклористов Северного Кавказа, помимо указанных выше, были: адыго-кабардино-черкесы Казы-Гирей [3], Адиль-Гирей [4], Кази Атажукин [5], Паго Тамбиев [6], Талиб Кашежев [7], балкарцы Измаил [8] и Сафар [9] Урусбиевы, лак Абдулла Омаров [10], осетины Василий Цораев [11], Георгий Цаголов [12], Джантемир и Гацыр Шанаевы [13], собиратели и исследователи чеченского и ингуш-

---

[3] *Казы-Гирей.* Долина Ажитугай. «Современник», литературный журнал, издаваемый Александром Пушкиным. СПб, 1836, I; Персидский анекдот. Там же, 1836, II, 133—139.

[4] *Султан Адиль-Гирей.* Жена черкеса. КГ, 1847, 15.03; и др.

[5] *К. Атажукин.* Отрывки из поэмы о Сосруко. Тифлис, 1864; Несколько рассказов из Гюлистана, 1864; Кабардинская азбука, 1865; О воздухе и воде (перевод отрывка из указ. соч. Ушинского), 1867 (первые публикации на кабардинском языке с помощью усларовского алфавита, творчески примененного К. Атажукиным к кабардинскому языку. См.: Л. Л. Предисловие. СМОМПК, XII, 1891, II, 1, сноска к с. II.

[6] СМОМПК, XII, 1891; XXI, 1896; XXV, 1898; XXVI, 1899; XXVII, 1900; XXIX, 1901; XXXII, 1903; XXXIV, 1904; XLIV, 1915.

[7] *Т. Кашежев.* Свадебные обряды у кабардинцев. ЭО, 1892, 4 (кн. XV), 147—156; Ханцегуаше — общественное моление об урожае у кабардинцев. ЭО, 1900, 2.

[8] Записанные от И. Урусбиева «нартские песни» опубликованы С. И. Танеевым в заметке «О музыке горских татар», ВЕ, 1886, I (январская книжка).

[9] *С. Урусбиев.* Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области. СМОМПК, I, 1881.

Большой интерес представляет предисловие («Несколько слов от собирателя и переводчика»), в котором Сафар Урусбиев охарактеризовал гегуако как борца за социальную справедливость: «Я одним словом своим из труса делаю храбреца, защитника свободы своего народа; вора превращаю в честного человека. На мои глаза не смеет показаться мошенник; я — противник всего бесчестного, нехорошего» (СМОМПК, I, 1881).

Эта характеристика через А. Н. Веселовского стала известна А. М. Горькому и приводится им в опубликованной впервые в 1909 г. статье «Разрушение личности». Статья написана как своеобразный ответ на вопросы рабочих — участников V съезда РСДРП (с 30 апреля по 19 мая 1907 г. в Лондоне), делегатом которого был А. М. Горький. Название статьи имело и другие варианты: «От Прометея до хулигана» и «Личность и творчество» (*М. Горький.* О литературе. М., 1953, 829).

[10] Абдулла Омаров помогал П. К. Услару в изучении лакского языка и фольклора, в составлении первой «Казикумухской азбуки» (Тифлис, 1865), по которой обучал в открытой в 1866 г. в Казикумухе школе свыше 30 соотечественников, в их числе была и одна женщина. А. Омаров перевел на лакский язык отрывки из «Детского мира и Хрестоматии» К. Д. Ушинского (О воде и воздухе. Отдел II. Из природы.), Тифлис, 1866; создал в 1867 г. учебник по арифметике и опубликовал известные этнографические очерки «Как живут лаки» и «Воспоминания муталима» (ССКГ, I, 1868; II, 1869; III, 1870; IV, 1870); он же — первый собиратель и переводчик на русский язык лакского фольклора (сказки, песни и др.) (ССКГ).

[11] Записанные им и грузинским писателем Даниэлом (в публикации — Даниилом) Чонкадзе (автор «Сурамской крепости») осетинские тексты, в том числе о Батрадзе и Урузмаге, опубликованы на русском языке акад. А. Шифнером в «Записках императорской Академии Наук» за 1868 г. (ЗИАН, XIV, 1—104).

[12] *Г. Цаголов.* Из осетинского народного эпоса. ТВ, 1890, 90, 104; 1891, 32; Край беспросветной нужды (Народная поэзия горцев Терской области). ТВ, 1912, 84; и др.

[13] ССКГ, V, 1871; VII, 1873; IX, 1876 (частично в «Памятниках народного творчества осетин». Орджоникидзе, 1925) (осетинские оригиналы не сохранились); *Д. Шанаев.* Свадьба у северных осетин. ССКГ, IV, 1870.

ского фольклора Чох Ахриев [14], Умалат Лаудаев [15], Башир Далгат [16] и некоторые другие подвижники-одиночки. Они не только записывали и публиковали фольклорные произведения, но и высказывали о фольклоре (преимущественно родном) свои первые суждения, как правило, не сопоставляя его с фольклором других народов.

Из иностранцев первым в этой области оказался Юлиус Клапрот, печатно засвидетельствовавший бытование нартского эпоса осетин: «An diesem Flusse scheint die alte Festung gewesen zu sein, die in den Ossetischen Heldensagen Uarp-pfidar (Festung Uarp) hiess... und von ihrem Helden Bahteras, dem Sohn des Chammiss auf eine wundervolle Art erobert wurde, indem er sich in eine Kanone laden und in die Stadt schiessen liess».[17]*

В творческом содружестве с национальными фольклористами работали русские ученые и писатели, которые с помощью своих разноязычных друзей знакомились с поэтическими жемчужинами Кавказа и, в свою очередь, помогали местным интеллигентам в собирании, публикации текстов и их первоначальном изучении.

Это прежде всего академики А. Шёгрен [18], А. Шифнер [19], В. Миллер [20] и такие трудолюбивые кавказоведы, как А. Берже [21],

---

[14] *Ч. Ахриев.* Из чеченских сказаний. Несколько слов о героях в ингушевских сказаниях. ССКГ, IV, 1870; V, 1871; VII, 1875.

[15] ССКГ, VI, 1872.

[16] ЭО, I, 1911; II, 35—85; и др.

[17] Reise in den Kaukasus... Julius von Klaproth. 1. Halle und Berlin, 1812, 443.

* У этой реки (Уруп — левый приток Кубани.— *И. Т.*) была, видимо, старая крепость, именуемая в осетинском героическом эпосе «Уарп-фидар» (крепость Уарп)..., и которая была чудесным образом завоевана героем Батерасом, сыном Хамица: он велел зарядить собою пушку и выстрелить в город. (В. И. Абаев предполагает, что «известный ориенталист Юлиус Клапрот, давший первые ценные материалы по осетинскому языку», является и «первым ученым, обратившим внимание на существование у осетин национального эпоса». ИСОНИИ, X, I, 1945, 17).

[18] *А. М. Шёгрен.* Материалы лингвистические, этнографическо-фольклорные о народах Северного Кавказа. АН, ф. 94, (фонд Шёгрена) оп. 1, № 267, лл. 1—3 и об. и др.; ЦГИАЛ, ф. 735. оп. 1, д. 482, 1844, л. 7 и др.); Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях. Сборник газеты «Кавказ», 1846, 2-е полугодие; и др.

[19] *А. Шифнер.* Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым. Издал акад. А. Шифнер, «Записки императорской Академии Наук». СПб, XIV, 1868, 4 (приложение), 1—104.

[20] *Вс. Миллер.* Осетинские этюды. М., 1881—1887; I—III. Черты старины в сказаниях и быте осетин. ЖМНП, 1882. CCXXII, август; Кавказские предания о великанах, прикованных к горам. Там же, 1883, № 225; (и *М. Ковалевский*). В горских обществах Кабарды. ВЕ, 1884, 562; (и *Н. Н. Харузин*). Сказки, записанные в ингушском ауле Цори. ЭО, 1888, в. 3; Отголоски иранских сказаний на Кавказе. Там же, 1889, кн. 11; СМОМПК, XII, Тифлис, 1891 (рецензия), ЖМНП, 1891, сентябрь, ч. 227, 204—215; Кавказско-русские параллели. ЭО, 1891, 3, 166—189; 4, 1—20; Заметка «Красавица Елена и богатырь-женщина». СМОМПК, XII, 1891; Кавказские сказания о циклопах. ЭО, 1890, кн. IV, 1; Экскурсы в область русского народного эпоса. I—VIII, М., 1892; О некоторых древних погребальных обрядах на Кавказе. ЭО, 1911, 2; Очерки русской народной словесности, I, М., 1897; и др.

[21] *Ад. Берже.* Краткий биографический очерк Шора-Бекмурзин-Ногмова. ИАН, Тифлис, 1861; А. А. Бестужев в Пятигорске в 1835 г. РС, СПб, XXIX, 1880, 417—422; и др.

В. Пфаф [22], П. Услар [23], Л. Лопатинский [24], И. Попов [25], А. Дьячков-Тарасов [26], М. Ермоленко [27] и многие другие.

Работа по собиранию и публикации фольклора особенно активизировалась после Октября. В Кабардино-Балкарии и Северной Осетии, например, действовали специальные правительственные нартские комитеты. Только после Великой Отечественной войны 1941—1945 гг. кабардинский нартский эпос капитально издавался трижды [28], а осетинский — девять раз [29].

Кавказский нартский эпос отчасти известен зарубежным читателям по публикациям на немецком, французском, чешском и других языках [30].

* * *

Основоположником сравнительного изучения фольклора народов Кавказа был выдающийся русский ученый Всеволод Федорович Миллер (1848—1913) — автор первых капитальных кавказоведческих трудов, которые еще не получили достаточно полной научной оценки.

В. Ф. Миллер — создатель известной в фольклористике русской исторической школы, к которой в конце XIX — начале XX столетия относились с уважением многие ученые мира, нередко становясь ее последователями.

Будучи в какой-то мере определенной реакцией на крайности доходящих до наукообразного шаманства мифологов и форма-

---

[22] *В. Пфаф.* Материалы для древней истории осетин. ССКГ, IV, 1870; Описание путешествия в Южную Осетию, Рачу, Большую Кабарду и Дигорию. Там же, XI, 1872; Путешествие по ущельям Северной Осетии. Там же, I, 1871; и др.

[23] *П. Услар.* Кое-что о словесных произведениях горцев. ССКГ, I, 1868; Древнейшие сказания о Кавказе. ИКОРГО, XII, Тифлис, 1891; О распространении грамотности между горцами. ССКГ, III; и др.

[24] *Л. Лопатинский.* Заметки о народе адыге вообще и кабардинцах в частности. СМОМПК, XII, 1891; Мстислав Тмутараканский и Редедя по сказаниям черкесов, ИБГУ, I, второй полутом (гуманитарные науки), 1921; Заметки и фольклорные публикации во многих томах СМОМПК.

[25] Калмыцкие народные сказки. Элиста, 1961.

[26] *А. Н. Дьячков-Тарасов.* Заметки о Карачае и карачаевцах. СМОМПК, XXV, 1898, I, 49—91; и др.

[27] *М. И. Ермоленко.* Предания, легенды и былое ущелий Кабарды и Балкарии, центральной части Северного Кавказа, 2, Нальчик, 1930; и др.

[28] Сказания о нартах (Кабардинский фольклор). Нальчик, 1945 (каб. яз.); КЭК, Нальчик, 1951 (каб. яз.); КЭ-57; КЭ (нем. яз.), Берлин, 1958.

[29] ОЭ, Дзауджикау, 1948; Нартские сказания. Осетинский эпос. Пер. В. Дынник. Под ред. Н. Тихонова, В. Казина, С. Британева. Гослитиздат. М., 1949; Нарты. Эпос осетинского народа. Изд. подгот. В. И. Абаев (отв. ред.) и др. Послесл. В. И. Абаева и Б. А. Калоева. Комментарии Б. А. Калоева. АН СССР, М., 1957; Осетинские нартские сказания. «Советский писатель», М., 1949; Сказания о нартских богатырях. Осетинский эпос. Пер. и лит. обр. Ю. Либединского. «Советский писатель», М., 1960; и др.

[30] Die Sagen und Lieder des Tscherkessen-Volks,gesammelt vom Kabardiner Schora-Bekmursin-Nogmow..., Leipzig, 1866; G. Dumézil. Légendes sur les Nartes. P., 1930; Loki. P., 1948; Der Blanke Schild kabardinische Heldensagen. Verlag Kultur und Forschritt, Berlin, 1958; и др.

листические «вселенские» сопоставления сюжетов сторонниками теории заимствования, созданная В. Ф. Миллером школа, хотя и занимала ошибочные методологические позиции, но все же обращала внимание исследователей, правда, весьма своеобразно, на факты конкретной истории, этнографии и их связь с фольклором.

Поэтому стремление В. Ф. Миллера и его последователей изучать «историю былин и отражение истории в былинах» явилось, несомненно, шагом вперед по сравнению с предшествующими течениями в фольклористике.

Исследователь в данном случае пытался ответить на вопросы (начиная не от времен доисторических, не снизу, а сверху): «где, когда, на основе каких исторических фактов и под влиянием каких поэтических источников — чужих или своих» — сложилось то или иное фольклорное произведение [31].

В. Ф. Миллер так формулировал свой метод исследования: «Для уяснения истории былины я старался из сопоставления вариантов вывести наиболее архаический ее извод и, исследуя историко-бытовые данные этого извода, определить, по возможности, период его сложения и район его происхождения» [32].

Главным в таком случае становилось сопоставление географических терминов и имен фольклорного произведения с данными истории.

Но, исследуя «историю былин и отражение истории в былинах», В. Ф. Миллер и его последователи упускали из виду, что былина прежде всего — художественное произведение, а потом уже в какой-то степени «исторический источник».

И в этом игнорировании идейно-художественной стороны фольклора, в «отождествлении изображаемого с изображением» [33] серьезная ошибка исторической школы, приведшая затем к отрицанию творческой роли народа в создании фольклора: последний объявлялся сочинением гениальных представителей господствующих классов.

Исследователь же обязан объяснить не только «изображенное» в фольклоре, но и своеобразие самого отображения действительности.

В своих научных изысканиях В. Ф. Миллер и его последователи, как и сторонники мифологической и других идеалистических школ, «...шли не от исторической действительности к былине, как того требует материалистическая наука, а от былины к действительности» [34]. Их интересовали, прежде всего, сюжеты, толковавшиеся притом весьма произвольно. Так, например, в былине о Василии Буслае видели и отражение новгородского ушкуйничества, и пере-

---

[31–32] *Вс. Миллер.* Очерки русской народной словесности. I, М., 1897, IV; V.

[33] *В. И. Чичеров.* Русское народное творчество. МГУ, М., 1959, 95.

[34] *А. Д. Соймонов.* Вопросы изучения классического фольклора в русской науке конца XIX в. «Русский фольклор». Материалы и исследования, IV, ИРЛИ (Пушкинский дом) АН СССР, М.—Л., 1959, 218.

работку западноевропейской легенды о Роберте-Дьяволе, и памфлет на Ивана Грозного.

Несмотря на серьезные ошибки, историческая школа сыграла определенную положительную роль в истории фольклористики и, что особенно важно, активизировала деятельность собирателей, предприняла новые попытки введения в научный оборот произведений устного творчества народов Кавказа.

В. Ф. Миллер первым обратил внимание на общность эпоса народов Кавказа, указал на некоторые совпадения в нартском эпосе и истории (обряд скальпирования у скифов и шуба Сослана из скальпов врагов и т. д.), а также, вслед за Халанским, сопоставил некоторые сходные явления в нартском эпосе и русских былинах.

Попытки В. Ф. Миллера, А. Н. Веселовского и других русских филологов изучать фольклор на базе этнографии и истории следует продолжить на новой марксистско-ленинской методологической основе, отбросив все ошибочное, свойственное дореволюционной науке [35].

Ряд ценных и тонких замечаний о нартском эпосе высказал Б. К. Далгат, который первым из числа дореволюционных местных кавказских фольклористов уделил значительное внимание вопросам возникновения и сравнительного изучения этого памятника культуры.

Б. К. Далгат — скрупулезный собиратель и тонкий исследователь. Он указал, например, на необоснованность отождествления чечено-ингушских орхустойцев с эмегенами кабардинцев и балкарцев и ойгутами осетин: эмегенам и ойгутам соответствуют у ингушей и чеченцев великаны — вамполы. Орхустойцев же (орштохойцев — у Б. К. Далгата) нельзя отделять от нартов. Б. К. Далгат перечисляет орштохойцев: Соска-Солса, Петриж-Хамча, Урузман, Орзми, Оруби, Тахшоко.

Б. К. Далгата очень тревожило невнимание местной современной ему интеллигенции к исчезавшему родному эпосу:

«В последнее время от спячки очнулась осетинская интеллигенция и занялась собиранием нартовских сказаний; кабардинцы же, чеченцы и горцы Кабарды, где богатырский эпос лучше всего сохранился, ничего не предпринимают для спасения погибающего народного эпоса» [36].

Свою работу Б. К. Далгат посвящал В. Ф. Миллеру и, вслед за ним, считал нартский эпос богатством народов Северного Кавказа, возникшим будто бы вначале в степях, а затем «занесенным в основном из Азии кочевниками в горы». Эти же кочевники являлись (по Б. К. Далгату) и «естественным звеном, которое связывало оба богатырские эпоса: северный русский и южный кавказский» [37].

Несмотря на отдельные спорные положения, работа Б. К. Дал-

---

[35] См., например, выступление А. Д. Соймонова на сессии КБНИИ. МС, 62—70.

[36–37] *Б. К. Далгат.* Страничка из Северо-Кавказского богатырского эпоса. ЭО, 1901, 85; 78.

гата не утратила определенного значения и в наши дни. Она интересна как фактическим материалом, так и некоторыми ценными наблюдениями.

Значительный вклад в сравнительное изучение нартского эпоса внес современный французский ученый Жорж Дюмезиль, который собрал кавказские сказания, изданные на русском языке в основном до 1927 года, и опубликовал на французском (полностью и в кратком изложении), разбив на основные (Урузмаг и Сатана, Сосруко, Хамиц и Батрадз) и второстепенные циклы и сопроводив их пятью теоретическими этюдами [38].

Сам Дюмезиль так определяет «главное» для него в нартских сказаниях:

«Если я заинтересовался этими сказаниями, то это меньше всего из-за данных психологического, этнографического, фольклорного порядка, которые они содержат, а из-за мифических тем, которые в них еще очень ярки» [39].

Главных героев эпоса — Батрадза и Сосруко-Сослана Дюмезиль относит к «солнечным» и «молниеносным» мифам (накаленное добела стальное тело Батрадза опускается подобно смерчу с неба на землю, и Сатана омывает его; смерть Сослана от колеса св. Иоанна напоминает обряды защиты от грозы, а также игры индоевропейцев древних верований в честь летнего солнцестояния).

Отмечая общность нартских сказаний и вероятность осетинского происхождения многих из них (в частности, сказаний о Батрадзе) *, Дюмезиль пытается разыскать отрывки забытой древней мифологии, столь же важной для сравнительного исследования древних верований индоевропейцев, как и мифологии Персии и Индии:

«Подобно тому как галльские средневековые романы или ирландские саги, за неимением собственно языческих документов, позволили во многом восстановить кельтские мифы, также и нартские сказания, за неимением древних документов, порой позволяют сквозь естественный туман фольклора обнаружить скифского бога» [40].

Рассуждения Дюмезиля в духе мифологической школы вызывают возражения. Повторенные же миллеровские и дополненные Дюмезилем фольклорно-исторические сопоставления, связанные со скифскими скальпами (отмеченными еще Геродотом), аланской царевной Сатиник (Моисея Хоренского) и некоторые другие интересны и упоминаются В. И. Абаевым, Е. М. Мелетинским и другими советскими учеными.

Работа Ж. Дюмезиля имеет серьезные методологические ошибки в духе старой мифологической школы и дает неполное представление о нартском эпосе: книга готовилась в период, когда

---

[38] *G. Dumézil.* Légendes sur les Nartes. P., 1930. КБНИИ, Р-1291.

[39] *Там же,* 5.

* Осетины, по Дюмезилю,— «последние потомки алан» (а еще древнее — потомки сармато-скифов) — представители «иранцев Европы».

[40] *Там же,* 6.

были частично опубликованы только «Памятники народного творчества осетин» (I, 1925; II, 1927) — об адыго-кабардино-черкесском и других к тому времени вариантах нартиады зарубежные ученые тогда могли судить лишь по немногим сказаниям, увидевшим свет главным образом в дореволюционных изданиях и не всегда подготовленных к печати на должном научном уровне.

Наиболее крупным советским нартоведом является В. И. Абаев [41], который на новой марксистско-ленинской основе продолжил некоторые традиции, уже сложившиеся в фольклористике.

Очень добросовестный и трудолюбивый ученый, В. И. Абаев крайне осторожно подошел к работам В. Ф. Миллера и его предшественников. В самый «расцвет» марризма и крайнего вульгарного социологизма В. И. Абаев твердо и последовательно отстаивал всё лучшее, что было у предшествующих исследователей нартского эпоса, стремясь это лучшее критически освоить, развить, поставить на службу новым задачам, проверить его истинность на живом фольклорном материале. Публикации и исследования В. И. Абаева по осетинскому языку и эпосу известны мировой научной общественности.

В. И. Абаев верит только фактам и только от них идет к соответствующим научным выводам, не боясь уточнять свои взгляды по изучаемым проблемам, если факты требуют этого.

Значительную работу по исследованию проблем эпоса проводит Е. М. Мелетинский, автор ряда публикаций о культурном герое и месте нартских сказаний в истории эпоса [42].

Вопросам генезиса древних форм нартского эпоса уделили определенное внимание В. И. Чичеров (НЭ, 5—21; и др.) и В. Я. Евсеев (НЭ, 219—220).

Немалый вклад в развитие нартоведения внес М. Е. Талпа [43]— автор вступительных статей, комментариев к первому капитальному академическому изданию кабардинского фольклора 1936 г. О достоинствах и недостатках его работ будет сказано во второй части данного исследования.

В области собирания и публикации нартского эпоса, а также его изучения немало сделал А. Т. Шортанов [44], активнейший участник первого академического издания кабардинского фолькло-

---

[41] *В. И. Абаев.* Нартовский эпос. ИСОНИИ, 1945, X, в. 1; Историческое в нартовском эпосе. «Нартовский эпос», Дзауджикау, 1949; Осетинский язык и фольклор, I. М.—Л.; Проблемы нартского эпоса, НЭ, 5—21; и др.

[42] *Е. М. Мелетинский.* Место нартских сказаний в истории эпоса. НЭ, 37—81; Предки Прометея. ВИМК, 1958, 3; и др.

[43] *М. Е. Талпа.* Устное творчество кабардинцев. ЛК, 1935, 12; см. также другие его статьи («Северо-Кавказский большевик», 1935, 12.07; «Социалистическая Кабардино-Балкария», 1935, май; КФ, 1936).

[44] *А. Т. Шортанов.* Кабардинский эпос. КП, 1951, 38, 7.02; Периодизация, отбор и публикация адыго-кабардино-черкесского фольклора. МС, 5—48, 135—136; Театральное искусство Кабардино-Балкарии, Нальчик, 1961; А. Т. Шортанов активно участвовал в подготовке текстов предисловий и комментариев КФ; КЭК; КЭ; КЭ-57.

ра 1936 г. и бессменный руководитель последующих фольклорных экспедиций Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института.

Обычно публикаторы и исследователи кавказского фольклора первичным его звеном считали нартский эпос (см., например, КФ и ААП. В МПА, в разделе «Эскӏ жырла» (старинные или древние песни), помещены «Апсаты», «Эрирей», «Долай», но расположены они после «Нарт жырла» (нартских песен). А. Т. Шортанов ввел в научный оборот понятие «преднартовский цикл», в который включил хохи (здравицы, преимущественно календарной поэзии, связанные с земледелием и животноводством), легенды и сказки тотемического и мифологического происхождения.

Несмотря на ряд возражений, например, А. Налоева (МС, 129), нельзя не согласиться с известной закономерностью включения указанных выше жанров в преднартовский цикл. Донартовский фольклор бытует и у других народов Кавказа и заслуживает специального изучения.

В последние годы ряды фольклористов Северного Кавказа пополнились многими учеными и писателями, которые в своих работах нередко затрагивают в той или иной мере и отдельные вопросы сравнительной филологии (абхазцы: Х. С. Бгажба [45] и Ш. Д. Инал-Ипа [46], адыгейцы: А. М. Гадагатль [47], Д. Костанов [48], Т. М. Керашев [49] и А. О. Хоретлев[50], балкарцы: У. Б. Алиев[51], А. М. Аппаев [52],

---

[45] *Х. С. Бгажба.* Об абхазском героическом эпосе. ВИЭ, 188—199; Абхазские сказки. Составил, обработал и перевел с абхазского Х. С. Бгажба. Сухуми, 1959.

[46] *Ш. Д. Инал-Ипа.* К вопросу о матриархально-родовом строе в Абхазии. ТАНИИ, 1954; Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми, 1954; Об абхазских нартских сказаниях. ТАНИИ, в. 23, 1949, Сухуми; Нартский эпос абхазцев. НЭ, 91—100.

[47] *А. М. Гадагатль.* МС, 84—95; Адыгэ нартхэр. УЗКБНИИ, XVIII, 1961, 101—114.

[48] *Д. Костанов.* Цуг Теучеж. (Критико-биографический очерк о народном поэте и лучшем сказителе советской Адыгеи). Майкоп, 1955; Цуг Алиевич Теучеж (1855—1940) в кн.: Цуг Теучеж. Избранные произведения. «Советский писатель», М., 1956, 99—105.

[49] *Т. Керашев.* Искусство адыге. РГ, 1932, 2—3; Кабардинские сказки: Нальчик, 1947; (и *Аксиров З.*). Тоже. Къэбэрдей-таурыхъхэр (каб. яз.), Нальчик, 1947; Сын медведя Батыр. Адыгейские сказки. Пер. с адыг. и лит. обр. Павла Максимова, Тембота Керашева. Майкоп, 1953; Адыгейские сказания и сказки. Тех же и там же, 1952; Адыгейские сказки. Тех же и там же, 1957; и др.

[50] *А. О. Хоретлев.* Влияние России на просвещение в Адыгее (XIX в. — начало XX в.). Майкоп, 1957.

[51] *У. Б. Алиев.* Вопросы сложного предложения в русском и тюркских языках (на материалах русского, карачаевского, балкарского и киргизского языков). КБНИИ, Нальчик, 1959, ч. 2. Состав компонентов сложного предложения; (и *М. М. Киреев*). Кто сильнее? Балкарская сказка (для начальн. школы), Нальчик, 1959; и др. (У. Б. Алиев — карачаевец, долго работал в КБПИ и КБГУ).

[52] *А. М. Аппаев.* Диалекты балкарского языка в их отношении к балкарскому литературному языку. КБНИИ, Нальчик, 1960.

А. Ю. Бозиев [53], Б. И. Гуртуев [54], К. Ш. Кулиев [55], С. А. Отаров [56], К. С. Отаров [57], А. Х. Соттаев [58], Х. З. Аппаев [59], представители народов Дагестана: У. Б. Далгат [60], С. Ш. Гаджиева [61], Р. Г. Гамзатов [62], А. Агаев [63] и Х. Халилов [64], представители ингушского и чеченского народов: Д. Д. Мальсагов [65] и С. Ч. Эльмурзаев [66]; карачаевцы: Х. О. Лайпанов [67] и Х. И. Суюнчев [68], кабардинцы: А. А. Дадов [69], Х. И. Теунов [70], А. П. Кешоков [71], Б. И. Куашев [72],

---

[53] *А. Ю. Бозиев.* Малкар поэзиясы. Предисловие к АБП. Нальчик, 1959, 5—22; Один из составителей и редакторов АБП; Кязим. Предисловие к книге: Кязим Мечиев. Избранные произведения. Нальчик, 1959, 5—27; (в соавторстве с *Т. Т. Шиковой*). Культура и быт балкарцев в XVIII — начале XX в. В кн.: Очерки истории балкарского народа с древнейших времен до 1917 г. Редколл.: А. В. Фадеев, Т. Х. Кумыков, В. П. Крикунов, Х. И. Хутуев. КБНИИ, Нальчик, 1961, 164—188; О сборе и публикации произведений устного народного творчества балкарского народа. МС, 49—57, 138—139.

[54] *Б. И. Гуртуев.* Один из редакторов АБП.

[55] *К. Ш. Кулиев.* Один из редакторов АБП, избранных произведений Кязима Мечиева; и др.

[56] *С. А. Отаров.* Один из составителей АБП.

[57] *К. С. Отаров.* Один из редакторов АБП.

[58] *А. Х. Соттаев.* Один из составителей АБП, 1959; МС, 1960, 119—126; Балкарские народные сказки. КБНИИ, Нальчик, 1959. Составитель. Предисловие, 3—4; Происхождение балкарцев и карачаевцев по данным языка. МСПБКа, 81—95.

[59] *Х. З. Аппаев* (и *В. Ф. Пипинис*). Место историко-героических песен в балкарском фольклоре. УЗКБНИИ, XVIII, 1961, 63—76.

[60] *У. Б. Далгат.* К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана. НЭ, 154—174; К вопросу о народности эпических сказаний и исторических песен у народов Северного Кавказа. ВИЭ, 200—208; Фольклор и литература народов Дагестана. АН СССР, 1962.

[61] *С. Ш. Гаджиева.* МСБКа, 283—288.

[62] *Расул Гамзатов.* Навстречу современности. ДН, 1959, 12, 196—201; Дочь двух матерей. ЛГ, 1959, 8. 10; Огни Ташкента. «Огонек», 1959, 41,8; и др.

[63] *А. Агаев.* Етим Эмин (1838—1878). Критико-биографический очерк о жизни и творческой деятельности. Махачкала, 1958.

[64] *Х. М. Халилов.* Лакский песенный фольклор (традиционное наследие). Под общ. ред. проф. С. М. Брейтбурга. Институт истории, языка и литературы имени Г. Цадаса Дагестанского филиала АН СССР, Махачкала, 1959; МС, 71—79.

[65] *Д. Д. Мальсагов.* К постановке изучения чечено-ингушского фольклора. РГ, 1929, 4; Чечено-ингушская диалектология и пути развития чечено-ингушского литературного (письменного) языка. Грозный, 1941; О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве». ИЧИНИИ, I, в. 2, языкознание, 1959; и др.

[66] *С. Ч. Эльмурзаев.* МС, 82—83; Народные сказители. ОИЧИЛ, 39—45.

[67] *Х. О. Лайпанов.* К истории карачаевцев и балкарцев. Черкесск, 1957; К вопросу происхождения карачаевцев и балкарцев, МСПБКа, 70—80.

[68] *Х. И. Суюнчев.* МС, 96—98.

[69] *А. А. Дадов.* Ред. кн. «Нартский эпос», Нальчик, 1941; МС, 108—118; и др.

[70] *Х. И. Теунов.* Чудесный самородок. Нальчик, 1947; Литература и писатели Кабарды. Переводы В. Гоффеншефера (его же предисловие) и М. Киреева. «Советский писатель», М., 1958; и др.

[71] *А. П. Кешоков.* Вступительная статья и словарь в книге «Нартский эпос». Литературная обработка Н. Цагова и А. Шогенцукова. Под ред. А. Дадова. Нальчик, 1941 (каб. яз.); и др.

[72] *Б. И. Куашев.* Библиография кабардино-черкесского фольклора. УЗКНИИ, V, 1950.

А. Х. Налоев[73], З. М. Налоев[74], А. Х. Хакуашев[75], Л. Н. Кашежева[76], А. А. Алиева[77], осетины: Б. А. Алборов[78], Х. Н. Ардасенов[79], Н. Г. Джусоев[80], Б. А. Калоев[81], Г. З. Калоев[82], А. А. Хадарцева[83], русские, работающие на Кавказе: П. Г. Акритас[84], П. И. Балтин[85], Д. И. Бычков[86], Н. В. Капиева[87], В. Б. Корзун[88], Г. И. Крав-

---

[73] *А. Х. Налоев.* МС, 129—130; и др.

[74] *З. М. Налоев* (составитель). Из кабардинской народной лирики. Нальчик, 1958; главы «Очерков истории кабардинской литературы» (рукопись); и др.

[75] *А. Хакуашев.* Али Шогенцуков и кабардинское устное народное творчество. СКЛ. 183—200; Али Шогенцуков. Нальчик, 1958.

[76] *Л. Н. Кашежева.* О Талибе Кашежеве. КБП; Кабардинская советская проза. Редактор В. Г. Кузьмин. Нальчик, 1962.

[77] *А. А. Алиева.* Пачев и фольклор. УЗКБНИИ, XVIII, 1961, 77—100.

[78] *Б. А. Алборов.* Осетинские нартские сказания о Созрыко и Гумском человеке. УЗСОГПИ, XXIII, в. 3, 1958, 99—124; МС, 58—61; «Цирихь» осетинских нартских сказаний. ИСОНИИ, XXII, 1 (языкознание), 1960; и др.

[79] *Х. Н. Ардасенов.* Очерк развития осетинской литературы (дооктябрьский период). Орджоникидзе, 1959; Осетинская литература (антолог. всей лит.); Составители: Х. Ардасенов, Т. Епхиев, Д. Мамсуров. Редакторы С. Британев, С. Шервинский. Гослитиздат, М., 1952; Антология осетинской поэзии. Составители: Т. Балаев, А. Гудуев, Д. Дарчиев. Перевод с осетинского под ред. С. Британева и С. Шервинского. Предисловие Х. Ардасенова и С. Марзоева («Осетинская поэзия», 5—12). Гослитиздат, М., 1960; и др.

[80] *Н. Г. Джусоев.* Коста Хетагуров и русская литература. Л., 1953; Тема Кавказа в русской литературе и в творчестве Коста Хетагурова. 1955; Коста Хетагуров. 1958 (составитель). Писатели советской Осетии (в соавторстве с *Ф. Гаглоевым*) био-библиографич. справки), 1957; Сека Гадиев. 1856 — прибл. 21 июня 1915 г. (очерк творчества). 1958; Единение народов, единение литератур. ВЛ, 1962, 6, 55—75; и др.

[81] *Б. А. Калоев.* История записи и публикации нартского эпоса. НЭ, 175—213; Послесловие (в соавторстве с *В. И. Абаевым)* и комментарии в кн: «Нартский эпос осетинского народа». Отв. ред. В. И. Абаев. АН СССР, М., 1957; и др.

[82] *Г. З. Калоев.* Мотивы богоборчества в осетинском эпосе. (автореферат). Дзауджикау, 1952.

[83] *А. А. Хадарцева.* Творческая история «Осетинской лиры». Орджоникидзе, 1955.

[84] *П. Г. Акритас.* МС, 127—128; (и *Е. Л. Стефанеева*). Легенды Кавказа. Нальчик, 1958.

[85] *П. И. Балтин* (и *Л. А. Бекизова*). Литература народов Карачаево-Черкесии. Труды КЧНИИ, в. III (серия филологич.), Черкесск, 1959, 122—172; Из истории карачаевской поэзии Черкесии, КЧНИИ, 1961 (о зачинателе советской карачаевской поэзии Азрете Уртенове и его последователе Дауте Байкулове).

[86] *Д. И. Бычков.* Дружба народов — дружба литератур. Нальчик, 1957; (и *В. Ф. Пипинис*). Балкарские советские писатели. Нальчик, 1958, 118; их же. Кабардинские советские писатели. Нальчик, 1957.

[87] *Н. В. Капиева.* Кавказ в русской поэзии первой пол. XIX в. Литературный Дагестан. Махачкала, 1947, 194—242; Гамзат Цадаса. В кн.: Гамзат Цадаса. Стихотворения и поэмы (подготовка текста Р. Гамзатова, редакция стихотворн. переводов С. Липкина) «Советский писатель», Л., 1958, 5—50; (и *В. Огнев*). Дагестанские лирики. «Советский писатель», Л., 1961, 14—54 (ее же здесь подготовка текста, библиографических справок и примечаний); Сулейман Стальский и книга Эффенди Капиева «Поэт». В сб.: «Сулейман Стальский». Махачкала, 1948, 23—40; Искусство, а не ремесло (о переводах на Сев. Кавказе). ДН, 1959, 12, 209—216; и др.

[88] *В. Б. Корзун.* Коста Хетагуров. «Советский писатель». М., 1957.

ченко [89], М. М. Киреев [90], П. Максимов [91], А. Ф. Назаревич [92] В. Ф. Пипинис [93], Е. Л. Стефанеева [94], представители черкесского народа: Л. А. Бекизова [95], М. М. Сакиев [96], Х. Х. Хапсироков [97] и многие другие (З. П. Кардангушев, Л. А. Линев, Х. Д. Ошаев, А. О. Шогенцуков и др.).

Вполне понятно, что в этих работах еще немало нуждающегося в дальнейшем исследовании и обосновании. И тем не менее именно их авторы — первые пытливые исследователи величественного и крайне сложного поэтического мира, воздвигнутого народной фантазией *.

И все же, как подчеркивалось неоднократно на научных сессиях [98] и в научной прессе, в области теоретического осмысления нартского эпоса и его сравнительного изучения сделано все еще чрезвычайно мало.

«А разве эта же проблема (сравнительного изучения) не стоит перед исследователями эпоса «Кер-Оглы», перед исследователями «Нартов», «Идеге» и т. д.»,— писала, например, недавно А. А. Петросян [99].

Остановимся на вопросах, имеющих принципиальное значение для дальнейшего развития фольклористики.

---

[89] *Г. И. Кравченко.* Коста Хетагуров. Орджоникидзе, 1961.

[90] *М. М. Киреев.* Поэт. В кн. Родное сердце. Нальчик, 1952, 69—92.

[91] *П. Максимов.* Об эпосе и истории нашего края. РГ, 1929, 4; Горские сказки. Ростов н/Д, 1935 (предисловие *А. М. Горького);* (и *Т. М. Керашев).* Пер. и лит. обр. в книгах «Сын медведя Батыр. Адыгейские сказки» (Майкоп, 1953), «Адыгейские сказания и сказки» (Майкоп, 1952) и «Адыгейские сказки» (Майкоп, 1957); и др.

[92] *А. Ф. Назаревич.* Комментарии к кн.: «Сулейман Стальский». Соч. Переводы с лезгинского, под ред. Г. Корабельникова и Н. Тихонова, Гослитиздат, М., 1948, 403—426; О дагестанской поэзии в кн.: «Поэзия народов Дагестана». Редколл.: Г. А. Аликберов, Р. Г. Гамзатов. Н. В. Капиева, С. И. Липкин, Ш. И. Микаилов, Ш. Э. Мурадов, А. Ф. Назаревич, Р. М. Рашидов, К. Д. Султанов, Ю. Р. Хаппалаев. Махачкала, 1954, 5—36; Сулейман Стальский и русская литература. В сб. «Сулейман Стальский». Махачкала, 1948, 9—22 (он же редактор этого сборника); Предисл. к кн. «Из дагестанской народной лирики». Пер. Наума Гребнева, Махачкала, 1956, 3—4; Пословицы и поговорки народов Дагестана. Махачкала, 1958; Наблюдения собирателя, 7—44; и др.

[93] *В. Ф. Пипинис.* См.[59–86].

[94] *Е. Л. Стефанеева.* См. [84].

[95] *Л. А. Бекизова.* См.[85]; Страницы из истории черкесской литературы. Очерки о творчестве Халида Абукова и Абдулаха Охтова. Ссылки на переводы А. Исакова («Ущелье Бэлы») и М. Киреева («Камень Асият», «Цветущая долина» и др.). Черкесск, 1961.

[96] *М. М. Сакиев.* МС, 80—81.

[97] *Х. Х. Хапсироков.* О национальном своеобразии литератур адыгских народов. Черкесск, 1960.

* На имеющих непосредственное отношение к исследуемой проблеме трудах автор останавливается далее.

[98] См., например, МСИМЛИ, МС, МСРААГ, МСЗ.

[99] *А. Петросян.* Изучение народного эпоса. ВЛ, М., 1960, 4, 187.

Глава вторая

ОСНОВНЫЕ ЭПИЧЕСКИЕ УЗЛЫ И ПРОБЛЕМА ИХ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ВЗАИМООБОГАЩЕНИЯ

Зарождение эпоса. По мнению академика А. Н. Веселовского, «эпос зарождается от столкновений народностей» [100] *.

Это положение довольно долго считалось безупречным. Так, например, еще в 1945 г. выдающийся кавказовед В. И. Абаев писал: «Напряженная и полная драматизма борьба, межродовая или межплеменная, с вытекающим из нее культом героизма и военной доблести, является одним из главнейших моментов, порождающих эпическую эпоху в жизни народа» [101].

В. И. Абаев, видимо уже под влиянием данных нартского эпоса, несколько смягчал положение академика А. Н. Веселовского и считал межродовую и межплеменную борьбу не единственным фактором прихода «эпической эпохи», а лишь «одним из главнейших моментов».

Конечно, военные столкновения в эпосе нашли соответствующее отражение, но правомочно ли придавать им столь большое значение, как это делал А. Н. Веселовский?

Автору кажется, неправомочно. И вот почему.

Мотивы борьбы между племенами и народами запечатлены главным образом в эпосе, который оформлялся в более позднее время, в период возникновения государственности, причем и здесь эти мотивы не являются единственными и доминирующими.

Войны и столкновения, которые отразились в древнейших эпических сказаниях, внесены в них позднее, т. е. не в момент зарождения эпоса, а в период его бытования уже как в основном сформировавшегося идейно-художественного явления.

Эпосу же, возникшему, подобно нартскому, на более ранней стадии развития человеческого общества, свойственны преимущественно, мотивы борьбы с враждебными силами природы, с богами и воспевание не столько подвигов ратных, сколько трудовых: добывание огня и первых орудий труда, первых семян растений и т. п.

Весь пафос эпоса североамериканских индейцев, например, который мы знаем прежде всего по «Песне о Гайавате» Генри Лонгфелло в талантливом переводе Ивана Бунина, сосредоточен по существу на героике подчинения человеком чудодейственного растения — маиса (Zea mays), то есть обыкновенной кукурузы, которую мы и ныне эпически называем «королевой полей».

Конечно, «Песнь о Гайавате» (1855) — литературное произведение, но в основе его — фольклор североамериканских индейцев (в стиле поэмы ощутимо влияние карело-финской «Калевалы»):

---

[100] *А. Н. Веселовский.* Историческая поэтика. М., 1940, 476.

* Подчеркивается международный («всегда») характер эпоса: «...он поет о борьбе одного племени с другим, а потому рассказы об этой борьбе одинаково интересны для обеих борющихся сторон» (там же).

[101] *В. И. Абаев.* Нартовский эпос. ИСОНИИ, X, 1, 1945, 9.

сквозь домысел и определенную идейную направленность автора пробивается истинно народная поэтизация человеческого труда.

Весьма любопытен в этом отношении и фольклор ха́дзапи — одного из современных африканских племен, и сейчас еще не знакомого со скотоводством и земледелием и добывающего средства к существованию сбором дикорастущих плодов и кореньев да охотой. Именно добывание плодов («Квадудаа и Мулилва» (ВР, 23—28 и др.), огня («Как хадзапи научились сидеть и как они получили огонь» (ВР, 47—49 и др.), орудий труда и быта («Запреты Ишоко, топор и горшок» (ВР, 41—42 и др.), приручение первых диких животных («Как хадзапи получили собак» (ВР, 50—54) и охота («Как Ишоко научил хадзапи есть черепах и охотиться на страусов» (ВР, 42—44), «Как хадзапи получили от Хайнэ своих коз, овец и коров» (ВР, 49—50), «Как мужчины-хадзапи получили оружие» (ВР, 44—47) и др.), в значительной мере и находят поэтическое отображение в устном творчестве кочующих степных охотников [102].

Очень древние богоборческие мотивы, в известной степени созвучные кавказским, слышатся в сказании «Как Ишоко раздавал «блага» (ВР, 38—39), по которому ха́дзапи не получили ни буйволов, ни ослов, ни овец и коз, ни семян проса и мотыги для обработки земли только потому, что отказались выполнить приказание богоподобного Ишоко (Ишо «солнце», ко (йе) «которое там», «то которое» (ВР, 8) — проглотить его слюну». Он заявил хадзапи: «Так как вы отказались глотать мою слюну, вы всегда будете жить в саванне * и питаться лишь тем, что там есть» (ВР, 39).

Таким образом, мирные «хозяйственные» дела — в центре внимания создателей данного фольклора.

Военным столкновениям здесь отведено третьестепенное место.

Своей высокой поэтичностью фольклор хадзапи подтверждает марксистское положение об известном несоответствии определенных периодов расцвета искусства общему развитию общества, его материальной основы (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., 2, XII, 736).

Это подчеркивает и собиратель этого фольклора профессор д-р Людвиг Коль-Ларсен:

«Как известно, уровень поэтического творчества того или иного народа не определяется степенью развития его материальной культуры. И если мы находим, что произведения тиндига равноценны творениям других, более развитых в культурном отношении племен, а порой могут быть поставлены и выше их, то не в силу свойственной каждому собирателю переоценки своего материала, а на основе подлинной справедливости» (ВР, 22).

Нарты участвуют в богатырских поединках, совершают военные и охотничьи походы, не забывают обид и мстят врагам. Богатыри в детстве подвергаются суровой воинской закалке и т. д.

[102] Волшебный рог. Мифы, легенды и сказки бушменов хадзапи. (По сборникам профессора д-ра Людвига Коль-Ларсена). М., 1962.

* Саванна — тропическая лесостепь с высокими (двухметровыми и выше) жесткими злаковыми травами, экзотическими пальмами, хлебными деревьями, акациями и баобабами, то буйно зеленеющими, то выгорающими и бесплодными.

Но, наряду с этим, очень большое место в нартском, в основном еще «догосударственном», эпосе занимают дела мирные, будничные, повседневные. И создание первого серпа или первого молота поэтизируется не менее, чем, скажем, победа Сосруко над злобным Тотрешем. Поэтому нельзя объяснять зарождение эпоса только столкновениями народов, — необходимо иметь в виду весь комплекс объективных общественно-материальных условий, при которых только и может появиться каждый конкретный эпос на соответствующем этапе развития того или иного народа.

1. ИСТОРИЯ ИЛИ ВЫМЫСЕЛ?

Уже первых исследователей нартского эпоса волновал вопрос: что это — история или вымысел?

К. Гагкаев свою интересную рецензию на ряд изданий осетинского эпоса (В. Абаев, 1939, И. Джанаев, 1941, В. Дынник, 1944; и др.) закончил тем же открытым вопросом: являются ли нартские сказания «легендарными передачами исторических событий, разыгравшихся на Северном Кавказе, или же просто первичными религиозно-мифическими пережитками?» [103].

Об этом же спрашивают нередко в устных беседах и письмах (например, письмо Саламова из Северной Осетии) [104].

Различные ученые отвечали на этот вопрос по-разному.

В. Ф. Миллер, например, устанавливал эпическо-исторические параллели [105]. Напомним о некоторых из них.

Созрыко, победив богатыря Элтагана, снимает с него скальп. Просит сшить из скальпа шубу. Нет воротника — им становится скальп Муккары (Тарыкова сын) [106].

Нечто подобное было, по Геродоту, у скифов (чем больше скальпов на уздечке коня, тем больше почета): «Многие делают себе шубы вроде тулупов наших крестьян, сшивая вместе несколько скальпов» [107].

Почти одинаково «вознаграждение» за подвиги в нартском эпосе и у исторических скифов: почетная чаша вина, которую торжественно преподносят у скифов сразившему неприятеля, а в осетинском эпосе — рассказавшему правдивую историю о совершенном подвиге.

Исходя из того, что слово «великан» у разных народов происходит будто бы от имени давно исчезнувших народов, В. Ф. Миллер связывает наименование осетинских великанов гумирита (ед. ч.— гумир) и уойгута (ед. ч. — уоюг), враждебных осетинским нартам, с наименованием киммерийцев: «едва ли слишком смело предположить, что в осетинских гумерах-великанах сохранилось имя киммерийцев (Cimmirai), которых, заметим кстати,

[103] *К. Гагкаев.* Нартский эпос. СЭ, 1946, 2, 239—242.
[104] ЛА. ПС, 1.
[105] *Вс. Миллер.* Черты старины в сказаниях и быте осетин. ЖМНП, 1882, 8, 191—207.
[106] Осетинские этюды, I, 28 и сл.
[107] *Геродот,* кн. IV, гл. 64; у Вс. Миллера, 197.

по свидетельству Геродота, скифы преследовали через Кавказ в Азию; другой вопрос, конечно, представляет ли это имя такой же отголосок древних преданий, как тулупы из скальпов или богатырские чаши, или оно зашло в эпос, как отголосок книжный, может быть из Грузии» [108]*.

Ученый обратил внимание и на то, что у осетин и скифов сходны и похоронные обряды: отголоски захоронения с умершим его коня и жены, но уже в символическом выражении (например, вместо жены хоронили ее косу).

В. И. Абаев, вслед за В. Ф. Миллером, указывает на совпадение эпического рассказа и сообщения Геродота о почетной чаше и шубе из скальпов, а также приводит новые параллели. Он предполагает, например, что убийство Кафты-Сар-Хуандон-алдара («Главы-Рыб-Владетеля-Пролива») нартом Урызмагом перекликается с историческим убийством босфорского царя Перисада скифом Савмаком в 107 году н. э. Алано-монгольские связи, по мнению В. И. Абаева, отразились и в именах Хамыца, Батрадза и некоторых других персонажей эпоса (например, исторический Чингиз-Хан и чудовище с близким по звучанию именем в осетинском эпосе) [109].

«Имя виднейшего героя эпоса Батрадза,—пишет В. И. Абаев,— восстанавливается в Батыр-ас — «Богатырь осский» и представляет монголо-осетинскую форму того же имени (вернее титула), которое в грузинской летописи дано в виде Ос-Бакатая, «богатырь осский». И в нартских сказаниях и в грузинской летописи находим описание одного и того же события, связанного с именем этого осетинского предводителя: взятия города Гори» [110].

Подобные фольклорно-исторические параллели представляют определенный научный интерес.

При этом следует все время помнить, во-первых, о своеобразии отображения фольклором истории и, во-вторых, о том, что полную картину всех этих взаимоотношений народов в истории и фольклорно-литературном творчестве можно в какой-то мере представить лишь при условии установления подобных фольклорно-литературных параллелей и у других народов Кавказа — создателей и носителей нартского эпоса, а также более широкого понимания этнического термина «аланы» **, как союза ряда племен, и т. д.

Вопрос о степени и достоверности отражения нартским эпосом конкретных исторических событий и лиц крайне сложен. Ведь, в

---

[108] *Вс. Миллер.* Черты старины в сказаниях и быте осетин. ЖМНП, 1882, VIII, 191.

* Подобные примеры сигнализируют, видимо, об определенной роли скифов, киммерийцев и народов Закавказья в оформлении ряда мотивов северокавказской нартиады.— *И. Т.*

[109–110] *В. И. Абаев.* Историческое в нартском эпосе. «Нартский эпос», Дзауджикау, 1949, 45.

** Об аланском происхождении эпоса, ссылаясь на В. И. Абаева, говорит и проф. В. И. Филоненко (ЗЭ-39, 61).

отличие от многих других, более молодых эпосов мира, нартиада весьма «стара» и по времени своего возникновения и, особенно, по эпохам, которые нашли в ней своеобразное художественное воплощение.

Покажем это только на одном примере.

Еще М. Г. Халанский и В. Ф. Миллер, а за ними и современные филологи обратили внимание на созвучие имен главной героини нартского эпоса Сатаней — Шатаны — Сатаны и исторической аланской принцессы Сатиник, ставшей женой армянского царя Арташеса (отзвук реального похода алан I, II вв. н. э. в Армению) и на сходство сказаний и рассказов о них [111].

По Дюмезилю, общность эта в том, что обе они очень привязаны к своим братьям (Урузмагу и безымянному аланскому принцу), обе стремятся своей красотой «покорить» врагов (кабардинского Бадыноко и армянского Арташеса), обе «неверны» мужьям (с осетинским Сафой и армянским Драконидом Аргаваном (Аргамом), обеих берут в жены похищением (черкесский нарт Аргун и армянский царь Арташес).

В. И. Абаев видит сходство не в отдельных мотивах, «а в целой комбинации их, а это говорит о том, что перед нами не случайное совпадение, а две версии одного сюжета: одна аланская, а другая — армянская» [112].

Доводы В. И. Абаева подкрепляются близостью рассказа Моисея Хоренского и осетинского сказания «Последний блац (поход. — *И. Т.*) Урузмага» (поход нартов в чужую страну, пленение брата Сатаны — Сатиник, спасение пленника сестрой (выкуп) [113].

Интересна мысль и о созвучии Батрадзова цикла и рассказов об Артавазде, беспощадно расправившемся со своими врагами — Драконидами и, подобно Батрадзу, являющемуся богоборцем.

В. И. Абаев указывал на существование связи между аланским (нартовским) эпосом и армянскими эпическими сказаниями времен Моисея Хоренского [114].

И действительно, несмотря на национальное своеобразие каждого из этих творений и различия в мотивировках некоторых совпадающих явлений (осетинский Батрадз расправляется с нартами, защищая приемного отца Урузмага, кабардинский Батараз поражает Маруко, мстя ему за вероломное убийство своего отца Химиша и беды нартов, армянский же Артавазд проклят своим отцом и мстит Драконидам по другим мотивам и т. д.),— в них возможны и некоторые созвучия.

Остановимся несколько подробнее на армянских источниках.

Сел мужественный царь Арташес на красивого вороного (коня)
И вынул аркан из красной кожи с золотым кольцом,
И промчался быстрокрылым орлом через реку;

---

[111] *Д. Лавров.* Заметки об Осетии и осетинах. 1883, 189; *Ж. Дюмезиль.* Указ. соч.; *В. И. Абаев.* Указ. соч.

[112–114] ИСОНИИ, X, 1949, 43; 44.

И метнул аркан из красной кожи с золотым кольцом,
И обхватил стан царевны Аланов,
И сильную причинил боль стану нежной царевны,
Быстро промчав ее в свою ставку [115].

Так армянские народные певцы из Гохтны, славившейся в свое время поэтическими талантами, отразили реальный исторический факт: нападение на Армению алан, соединившихся с «горцами» и привлекшими на свою сторону «половину Иверии» [116].

Сражались оба войска доблестно. Когда же аланский царевич попал в плен к Арташесу, царь аланов запросил «мира, обещая дать Арташесу чего он пожелает и заключить с ним вечные клятвенные обещания, чтобы отныне юноши аланские не делали набегов на армянскую страну» [117].

Но Арташес отказался выдать пленного. И тогда на берег «великой реки Кур» выходит сестра плененного царевича и через толмачей повторяет просьбу отца, ибо «...не след... питать вечную вражду между двумя храбрыми народами» [118].

Арташес влюбляется в мудрую красавицу, отдает за нее много золота и красной кожи («аркан из красной кожи с золотым кольцом»), и война завершается богатой свадьбой:

Золотой дождь шел на свадьбе Арташеса.
Жемчужный дождь шел на свадьбе Сатиник [119].

И дочь аланов «стала первою между женами Арташеса и родила ему Артавазда и много других сыновей» [120].

Это как раз тот Артавазд, которого позже народная фантазия прикует к горным скалам, подобно Прометею. Моисей Хоренский считает его «мужем храбрым, самолюбивым и гордым» [121].

Особенно беспощаден был Артавазд к старцу Аргаму и всем Драконидам. Дракониды, видимо, мидяне, оказавшие в свое время большую помощь Арташесу в войне против Еруанда, за что признательный Арташес и приблизил к себе родоначальника армянских мидян.

«Жалует также Аргаму, мужу храброму и знаменитому, обещанное второе место, также венец, усыпанный яхонтами, пару серьг для ушей, красную обувь для одной ноги, право есть золотою ложкою и вилкой и пить из золотых чаш» [122].

Но Аргам имел несчастье возбудить к себе любовь Сатиник. Об этом говорится у Моисея Хоренского дважды и вскользь, как о событии еще свежем в памяти современников историка *.

[115–122] История Армении. Моисея Хоренского. Новый перевод Н. О. Эмина. М., 1893, 99; 98: 96.

* Хоренский начал писать историю в 460 году по предложению юного правителя Армении Саака Багратуни. История же Парфянской династии Аршакидов — от Вахаршака I до Арташеса (Арташира) (2 и 3-я кн.) охватывает период от 150 г. до н. э. до исчезновения этой династии в 433 г. н. э. Этим «История» и завершается, 4-я книга не дошла до нас (в конце 3-й: «окончание истории великой Армении» — 216).

«Деяния последнего Арташеса большей частью известны тебе (обращение М. Хоренского к своему меценату Багратуни.— *И. Т.*) из (песен) випасанов, которые поются в Гохтне: построение города, свойство (Арташеса) с аланами,— рождение (его) потомков,— страстная любовь (царевны) Сатиник к Драконидам, как говорит Басня, т. е. к потомкам Аждахака, занимающим все (пространство) у подошвы Масиса, война с ними и сокрушение их могущества, истребление их и предание огню всех зданий,— зависть сыновей Арташеса, возбужденных друг против друга их женами» [123].

О любви Сатиник (Сартеник) имеется еще одно упоминание в первой книге М. Хоренского, которое разными переводчиками трактуется по-разному. Н. О. Эминым оно передается так:

«В этих песнях поется также, что царица Сартеник горела сильным желанием носить диадему Аргавана и возлежать на подушках его» [124].

Нетерпимость Артавазда к Драконидам, видимо, питалась, наряду со многим другим, и стыдом за эту страсть своей матери к Аргавану (Аргаму).

Как относился объект обожания к своей горячей поклоннице — остается загадкой. Возможно, как Бадыноко к Сатаней?

Во всяком случае, на образе Сатаней — матери нартов, образе, порожденном эпохами крайне отдаленными, судьба исторической Сатиник, видимо, все же не оставила особенно заметного следа.

Но в их поведении, характере, необыкновенной женской красоте, непостоянстве и, главное,— общественной роли мудрых советчиц, словам которых с уважением внимают суровые воины, — немало созвучного.

Установить же генетическую связь подобных созвучий крайне затруднительно, что в известной мере относится и к сопоставлению Сатаней и болгарской Станы. В таких древних и своеобразных поэтических явлениях, как нартский эпос, историческое творчески переосмыслено и своеобразно художественно переработано многими поколениями, смещено во времени и смешано с последующими событиями.

Общеизвестны слова К. Маркса о том, что для греческого искусства арсеналом и почвой была греческая мифология [125].

Конспектируя книгу «Древнее общество» Льюиса Г. Моргана, К. Маркс отмечает, что два первоначальных этнических периода (дикости и низшей ступени варварства) охватывают почти $^4/_5$ всей жизни человечества.

Уже на низшей ступени варварства начинают развиваться такие «высшие свойства человека», как личное достоинство, красноречие, религиозное чувство, прямота, мужество, храбрость, а также их антиподы: жестокость, предательство и фанатизм.

Для религии того времени характерно почитание стихии со смутным представлением о личных божествах и великом духе.

[123–124] История Армении. Моисея Хоренского. 97 (кн. II, гл. 49); 45 (кн. I, гл. 30).

[125] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., XII, 1, 203.

Тогда же появляется первое примитивное стихосложение.

Это время общих домов, а также хлеба из маиса, с такою силою опоэтизированного в бессмертной «Песне о Гайавате» *.

Появляется синдиасмическая семья, начинается конфедерация племен, организованных в фратрии и роды.

Воображение — великий дар, так много содействовавший развитию человечества, именно в этот период начинает создавать «неписаную **литературу мифов, легенд и преданий**, оказывая уже могущественное влияние на человеческий род» [126].

Маркс никогда не отождествлял понятий «мифология» и «религия» и считал второе лишь одним из составных элементов первого.

Мифология, по Марксу,— это вообще все художественное творчество на его ранних доклассовых стадиях развития — творчество еще стихийное, но уже по-своему отображающее таинственные, еще не познанные явления природы и общества:

«Предпосылкою греческого искусства является греческая **мифология**, т. е. **природа и общественные формы**, уже переработанные бессознательно-художественным образом в народной фантазии. Это его материал» [127].

О подобном понимании соотношения эпоса и мифологии свидетельствуют и слова Ф. Энгельса о высшей ступени «варварства» [128]: «...Гомеровский эпос и вся мифология — вот главное наследство, которое греки перенесли из варварства в цивилизацию» [129].

Сторонники же мифологической школы всю эту «бессозна-

---

* Кстати, маис (кукуруза) поэтизируется и в фольклоре народов Кавказа. Так, например, кабардинцы называют ее зерна «богатырскими», нартскими (нартыху) и рассказывают о ней легенды. Одна из них знакома всей стране по публикации в центральной печати.

Легенда столетнего аргуданца Кяцу Инжижокова повествует о большом голоде, свирепствовавшем в старину на берегах реки Аргудана. Гибли целые села. Опустели долины и горы. Казалось, нет спасения. Но «вот однажды со скалистых гор Кавказского хребта спустился в долину юноша. У него были светлые волосы, каких нет ни у одного жителя Кабарды. (Ср. с рассказом Лиуана о приходе на Кавказ русских.— *И. Т.*). Стертые в кровь ноги показывали, что он прошел далекий путь. В руке юноша нес пять желтых зерен неизвестного никому растения. И когда юношу окружили люди, пришелец поклонился им до земли и сказал:

— Сейте эти зерна один год, сейте другой год — и будут ваши бараны самыми жирными, кони самыми выносливыми, а в ваши дома вернется веселье.

Не поверили люди. И только маленький Курджа, сын знаменитого наездника Тембулата, взял зерна и посеял их возле дома. Смеялись сверстники: как, дескать, не стыдно будущему джигиту копаться в земле! Вырастил Курджа диковинные растения, снял початки и на следующий год снова посеял. Увидели люди своими глазами, как жадно поедает скот зерна этого растения. Прав оказался юноша: не по дням, а по часам жирели овцы, ноги лошадей приобрели необычайную быстроту и крепость, коровы давали вдвое больше молока. Прозвали новое растение «нартыху», что означает «богатырское зерно» (КПМ, 1961, 18.02).

[126] Архив Маркса и Энгельса, IX, 45.

[127] *К. Маркс.* К критике политической экономии. Введение. Соч., XII, 1, 1933, 203. (Подч. мной.— *И. Т.*).

[128–129] *Ф. Энгельс.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. Соч., XVI, I, 13.

тельно-художественную» переработку природы и общественных форм сводили по существу к религии. И в этом их главная ошибка.

Это необходимо особо подчеркнуть, ибо и до сегодняшнего дня существует несколько понятий мифологии.

В одном из выступлений В. И. Абаев цитирует известные слова Ф. Энгельса о религии как фантастическом отражении в головах людей повседневно господствующих над ними внешних сил, когда земное принимает форму неземного. Сначала («в начале истории») это касается прежде всего явлений природы (проходящих в дальнейшем «...у различных народов через самые разнообразные и пестрые олицетворения»), а затем, наряду с ними, и явлений общественных, противостоящих человеку и, подобно силам природы, чуждых и первоначально необъяснимых для него, господствующих над ним «с той же кажущейся естественной необходимостью. Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил.

Этот двойственный характер, который впоследствии приобрели образы богов, был причиной возникшей впоследствии путаницы в мифологиях,— причиной, которую проглядела сравнительная мифология, продолжающая односторонне видеть в богах только отражение сил природы» [130].

Отталкиваясь от этих положений, В. И. Абаев делает вывод: «Ошибка мифологической школы заключается, стало быть, не в том, что она занималась мифами, а в том, что она не заметила той грани, когда мифическое переходит в историческое, и продолжала односторонне видеть в богах и героях только отражение сил природы».

В. И. Абаев считает главной задачей современных исследователей «отделить мифологическое от исторического» в нартском эпосе [131].

Но при этом необходимо мифологию рассматривать в широком марксистском понимании — как единый комплекс бессознательно-художественного отражения действительности.

Следовательно, «историческое», в данном случае понимаемое как трудовая и прочая деятельность человека, наряду с фантастическим, религиозным (а не мифологическим в широком смысле этого слова), существовало уже на самых отдаленных этапах развития человеческого общества. И не могло не существовать, поскольку люди не только создавали религию, но и трудились, сражались и т. д.

И не случайно А. М. Горький придавал столь большое значение труду, считая его основой и источником народного творчества.

В этой связи весьма интересны соображения Е. М. Мелетинского о взаимоотношениях эпоса и мифа вообще и, в частности, о соотношении в мифе элементов искусства и религии.

---

[130] *Ф. Энгельс.* Анти-Дюринг. М., 1949, 200.
[131] НЭ, 31.

Повторяя горьковские предположения о том, что древнейшие мифологические образы имели не религиозную, а трудовую основу, являясь своеобразным обобщением трудового опыта древнего человека, и что прототипами для них могли даже явиться выдающиеся мастера труда, Е. М. Мелетинский распространяет это положение и на образы «культурных героев» (в том числе и на Прометея), «... имеющих в известном смысле «дорелигиозный» характер и непосредственно перешедших в древнейшие эпические циклы».

Любопытна мысль Е. М. Мелетинского о том, что мифический культурный герой «...как правило, не объект религиозного культа. Мифы о культурных героях-демиургах, как и другие первобытные мифы — памятники нерасчлененного первобытного фольклора родовой эпохи; они идеологически синкретичны и заключают в неразвернутом еще виде зародыши искусства, религии и донаучных представлений о происхождении и законах природы и общества. Культурный герой может эволюционировать к богу-творцу (тогда первобытный миф превращается в религиозный миф или легенду). Но в большинстве случаев сакрализации культурного героя не происходит, и культурный герой становится народно-эпическим образом, первым литературно-фольклорным персонажем» [132].

Е. М. Мелетинский считает, что «переход от мифического культурного героя к эпическому богатырю отчетливо выражает одна из главнейших фигур нартского эпоса — Сосруко (Сослан). Эпос о Сосруко отличается крайней архаичностью (особенно в адыгской и тем более абхазской версиях)» [133].

Осетинская версия, по мнению Мелетинского, — явление более поздней эпохи. Вместо одного героя — здесь их уже два: Сослан и Сырдон. Последний, будучи своего рода пародией на первого, выражает собою тенденцию к снижению героического в образе. А возможно, как это пояснил нам в личной беседе Е. М. Мелетинский, каждый из них несет одно из начал расчлененного позже, но некогда единого образа.

К. Маркс считал мифологию не только «арсеналом» греческого искусства, но и его «почвой» [134].

Но он же первым отметил и преходящий, «убывающий» характер этой «почвы», ибо «всякая мифология преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, с действительным господством над этими силами природы» [135].

Герои нартского эпоса в известной мере отражают и ранние стадии действительного покорения человеком сил природы.

И в какой степени человек познает и подчиняет природу, а позже — и явления общественной жизни, в такой и в его художественном творчестве будет занимать место мифология (в ее марксистском понимании).

[132–133] *Е. М. Мелетинский.* Предки Прометея (Культурный герой в мифе и эпосе). ВИМК, 1958, 3, 115, 126 и др.

[134–135] *К. Маркс.* Соч., XII, 1, 203.

Эпический же образ, все более обрастая реалистичными художественными подробностями, постепенно освобождается от религиозно-мифологических атрибутов.

Учитывая, что в художественном творчестве народов уже в ранние периоды их существования большую роль играл труд, произведения эпоса с преобладанием в них мотивов беспомощности человека перед явлениями природы, мотивов мифологических в узком смысле слова, т. е. религиозных, не всегда являются показателями древности этих произведений.

Присоединяясь к определению А. Д. Соймоновым подлинного историзма в фольклористике, как раскрытия «конкретно-исторических условий, которые могут показать причины возникновения народного эпоса, как явления, свойственного не только русскому, но и другим народам на определенной стадии их общественно-экономического и культурного развития» [136], считаю целесообразным дополнить эту формулировку положением о взаимодействии эпоса разных народов, стоящих подчас и на разных ступенях общественного развития, взаимодействии, происходящем в основном уже не в момент возникновения эпоса, а гораздо позже, в период последующего его формирования.

Таким образом, нартский эпос является прежде всего художественным коллективным творчеством, в котором отразились и многообразные мифологические мотивы (в широком марксистском понимании) древнейших времен, и определенные исторические события последующих эпох.

2. КОГДА И У КАКИХ НАРОДОВ СКЛАДЫВАЛСЯ НАРТСКИЙ ЭПОС?

Проблемы времени формирования эпоса и его принадлежности органически связаны.

Вначале приведем существующие точки зрения по каждому из этих вопросов, а затем изложим свои взгляды.

Не определив, когда примерно возник эпос, при каких обстоятельствах и какие эпохи отразились в нем,— нельзя правильно представить себе ни межкавказское общение народов, ни древние связи Кавказа с Востоком и Западом.

а) ВРЕМЯ ОФОРМЛЕНИЯ ЭПОСА

По В. И. Абаеву, это длительный период, примерно с VIII—VII вв. до нашей эры по XIII—XIV вв. нашей эры — от «скифской эпохи», когда оформляются «первичные мифологические сюжеты, до монголов, под «влиянием» которых и «был сделан шаг к общей циклизации сказаний», когда «все герои получили общее наимено-

[136] *А. Д. Соймонов.* Русский фольклор. М.—Л., 1959, 218.

вание Нартов», когда «появились имена Хамица и Батраза»... [137]. «XIII—XIV вв. были завершающим этапом в развитии эпоса».... Затем начинается распад и забвение: «Восходящая кривая сменилась нисходящей» [138].

Этой же ориентировочной датировки придерживается и Л. П. Семенов, относящий древнейшие нартские сказания «ко времени поры патриархального родового строя с пережитками матриархата» [139].

По Е. М. Мелетинскому, нартский эпос в основном сложился в первом тысячелетии до нашей эры, «в условиях аланской военной демократии» [140].

А. Т. Шортанов датирует возникновение адыгского нартского эпоса первым тысячелетием до н. э.— периодом «синдомеотским» [141].

По П. Ґ. Акритасу и А. Х. Налоеву, эпос возникает «за десятки тысячелетий до нас» — «в дебрях тысячелетий до нашей эры» [142].

б) ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ ЭПОСА

Еще в прошлом веке известный балкарский фольклорист и деятель просвещения, тогда ученик Владикавказского реального училища С. Урусбиев отмечал, что «...подобные сказания сохранились у всех горских племен, живущих на Кавказе, составляя общее их наследие от времен самой глубокой древности» [143].

Нарты враждовали с одноглазыми великанами эмегенами и одолевали их ловкостью и умом. Девиз нартов: «Ах, если бы нам довелось поголодать и встретиться с затруднениями и опасностями!»

Лучшие исполнители нартских сказаний, по мнению С. Урусбиева,— кабардинские бродячие певцы-гегуоки — «бояны родного племени». Они «...заменяли в свое время письменную литературу» [144]. Если нужно было кого-то воспеть, то каждый гегуоко освещал одну из сторон его жизни. Гегуоки жили и творили в одиночестве, а потом собирались и пели народу.

С. Урусбиев приводит известный разговор муллы с гегуоко [145], использованный позже А. Веселовским, а затем и М. Горьким в качестве примера высокой гражданственности кавказских народных певцов, у которых есть чему поучиться и профессиональным писателям.

В 1881 году В. Ф. Миллер на вопрос, кому из народов Кавказа принадлежит нартский эпос, отвечал так:

«В настоящее время, когда только что начинают обнародовать народные эпические сказания горцев, еще рано ставить вопрос, у которого из этих народов они возникли впервые и в какое время распространились среди других народов. Можно только констати-

---

[137–138] ИСОНИИ, X, 1. Дзауджикау, 1945. 117.
[139–140] НЭ, 82; 37.
[141–142] МС, 11; 127, 129.
[143–145] СМОМПК, I, 1881; II, 1; IV; VII.

ровать факт, что большая часть, например, осетинских сказаний известна кабардинцам и чеченцам и что, за немногими исключениями, имена осетинских нартов носят не осетинский, а кабардинский или иностранный характер. Главные личности осетинских сказаний: Батраз, Урузмаг, Сосруко, Сатана, Хämиц, Амиран, Сырдон, Кілахсärттон, встречающиеся в собранных нами образцах, хорошо известны кабардинцам и балкарцам, а некоторые грузинам» [146].

Сходные моменты имеются, например, в осетинском сказании о борьбе Созрыко с Елтаганом и в кабардинском—о состязании Сосруко с великаном.

Сказания об Амиране из рода Дарезановых, вероятно, зашли к осетинам из Грузии [147].

В. Ф. Миллер в этой работе обвиняет Пфафа в чрезмерном увлечении «осетинской народностью как источником для ранней истории Осетии: прежде следовало бы уяснить, которая из них составляет исключительное достояние осетин».

«С таким же основанием, как д-р Пфаф, пользуется кабардинец Шора-Бекмурзин-Ногмов в своей истории адыхейского народа черкесскими сказаниями о нартах и отыскивает в разных именах богатырей народные воспоминания об исторических лицах, имевших влияние на жизнь адыхского племени. Так, например, в нарте Сосруко (иначе Сосироко или Косирих, осет. Созрvgo) он усматривает имя Кесаря, а в черкесском предании о чудесном рождении Сосруко из камня — отголоски римского предания о рождении Юлия Цезаря (цезарское сечение) *, будто бы занесенного некогда к черкесам».

Приурочивание имен нартов к местности встречается у осетин (под аулом Нар — могила нарта Сослана и т. д.). Но подобное имеется и у кабардинцев и у других народов: при впадении Теберды в Кубань находился замок «Чуана», в котором якобы жил Гиляхсыртан Злоязычный. Близ замка лежит большой камень, называемый камнем нарта Сосруко. По одному из сказаний, Сосруко въехал на этот камень на своей лошади, и она оставила на камне следы копыт. Там же следы собаки и даже... мочи коня Сосруко [148].

Топографических указаний в осетинских преданиях немного: упоминается чаще всего город Тvнтv — Гори, а на севере Қäсäпі будір — Касожская равнина, т. е. нынешняя Кабардинская.

В кабардинских сказаниях нарты выезжают к рекам Тану (Дону) и Индилю (Эдилю, Волге) и как главная гора, известная кабардинцам, упоминается Бештау. Так, нарт Сосруко говорит о своем возрасте: «Когда Бештау был не больше кочки и через Индыль шагали мальчики, я был старик в полной силе» [149].

[146] *Вс. Миллер.* Осетинские этюды, I. Осетинские тексты, М., 1881.

[147] Amiran Daredjaniani, грузинский средневековый роман. См.: акад. Броссе в Bulletin scientifique publé par l'Acad. imper. des sciences de St-Petersb., III, 1838, 7 и сл.

* Кесарево.

[148] СМОМПК, I, 1881, 11, 1 (Урусбиев); и др.

[149] ССКГ, V, II, 50 («Из кабардинских сказаний»).

Об этом же писал Миллер и в статье «Черты старины в сказаниях и быте осетин» [150].

А десятилетием позже В. Ф. Миллер в «Кавказско-русских параллелях» причислял нартские сказания разных народов к единому эпическому циклу, «...который можно назвать северокавказским» [151].

Жорж Дюмезиль считает нартские сказания «туземными и нелитературными» произведениями самобытного народного творчества, возникшего на «высоких берегах» Терека и Кубани и дошедшего до нас «из уст самых старых жителей осетинских, черкесских или татарских аулов, тех селений, где каждый дом имеет свою башню, свою крепостную стену» [152].

Как говорилось выше, Ж. Дюмезиль, не располагая достаточным количеством фольклорных текстов других народов Кавказа, допускал вероятность осетинского происхождения многих нартских сказаний (особенно цикла о Батрадзе).

Однако, даже и на основании далеко не полного фактического материала, Ж. Дюмезиль все же в целом называл нартов, как и В. Ф. Миллер, героями северокавказскими, отдавая при этом предпочтение в создании эпоса черкесам и осетинам [153]. А у них, по мнению Ж. Дюмезиля, заимствовали другие кавказские народы, хотя каждый народ считает нартов своими предками и заставляет их действовать на своей территории: «Татары, позднее пришедшие на горы Кавказа, очевидно, позаимствовали свои нартские легенды особенно у черкесов — и в меньшей степени у осетин. Чеченцы же, наоборот, по-видимому, брали нартов именно у осетин» [154].

Кое-что, по мнению Дюмезиля, в нартскую эпопею попало из Ирана, Греции и России. Он сопоставляет нартские циклы с киевскими, считает Святогора выходцем с Кавказа.

Дюмезиль причисляет Сосруко к образам кабардинским, основываясь на наличии в его имени частицы «ко», свойственной кабардинскому языку.

Отбрасывая всевозможные толкования слова «нарт» как легковесные, сам он пытается (не особенно убедительно) вывести его из древнеарийского корня nrit, nart — плясать, от ведического эпитета Индры, бога, «испепеляющего» молниями демонов, ссылаясь на то, что пляски играли значительную роль в священных ритуалах полуцивилизованных народов.

Едва ли эта этимология удачнее других (например, нар — человек; здесь конечное «т» игнорируется).

В. И. Абаев так отвечает на вопрос о принадлежности эпоса: «Нартовский эпос в своей существенной части — эпос аланского народа. От алан он уже давно был усвоен другими северокавказ-

---

[150] ЖМНП, 8. 1882, 191—207.
[151] ЭО, 1891, X, XI.
[152] *Ж. Дюмезиль.* Указ. соч.
[153–154] СКГА, ф. 6 — 1260, ед. хр. 120, лл. 6—7; 16.

ских народами, где воспринял, в большей или меньшей степени, местные национальные черты» [155].

«И если бы мы пожелали суммарно, в двух словах определить нартовский эпос с точки зрения его происхождения, мы бы сказали так: нартовский эпос — это аланский эпос с монгольскими влияниями» [156].

«Нарты не особый, отличный от осетин исторический народ. Нарты, это — поэтический псевдоним самих создателей эпоса, алан» [157].

То же самое в основном повторяет В. И. Абаев и четыре года спустя:

«Нартский эпос в основе своей является глубоко оригинальным национальным творением осетинского народа, восходящим еще к скифо-сарматскому периоду его истории, т. е. VII—II вв. до нашей эры. К этому заключению приводит как анализ собственных имен и термина «нарт» *, содержащего осетинский показатель множественности «Т», так и разбор сюжетов, сохраняющих отзвуки скифских и сарматских обычаев, описанных Геродотом и другими древними авторами. ...Нарты — это поэтический псевдоним самого осетинского народа. Нартский эпос — это поэтизированная автобиография народа в древнейший, овеянный мифами и легендами, период его истории» [158].

Известная категоричность такого утверждения уже отмечалась в научной литературе, и нет надобности на этом снова останавливаться.

В. И. Абаев в последующих своих выступлениях не настаивал на прежней формулировке, допускал для зарождения и складывания «первоначального ядра» нартского эпоса уже и другие центры.

Так, на совещании по нартскому эпосу народов Кавказа, проведенному Институтом мировой литературы имени А. М. Горького Академии наук СССР и Северо-Осетинским научно-исследовательским институтом в г. Орджоникидзе в октябре 1956 г., В. И. Абаев говорил:

«Насколько неоспоримо, что этот эпос получил у ряда кавказских народов свое самостоятельное развитие и свой национальный облик, настолько же бесспорно и то, что существовал какой-то **центр или центры** **, где зарождалась основа эпического цикла о нартах и вокруг которых шла дальнейшая кристаллизация сказаний. В пользу предположения о существовании таких центров го-

---

[155–157] ИСОНИИ, X, 1945, I, 117; 92; 94.

* По В. И. Абаеву, слово нарт (нартх) состоит из монгольского «нар» (солнце) и «Т» (V) — осетинского суффикса, обозначающего множественное число, и означает «дети солнца». Это слово намного моложе самого эпоса и появляется, когда эпос уже оформился, как слово «богатырь» в русских былинах (там же, 90—91).

[158] *В. И. Абаев.* Историческое в нартском эпосе. Нартский эпос. Дзауджикау, ИСОНИИ, 1949, 42.

** Подчеркнуто мной.— *И. Т.*

ворит прежде всего общность собственных имен и самого термина «нарт» [159].

Таким образом, в 1956 г. В. И. Абаев уже допускал для эпоса существование нескольких генетических центров («какой-то центр или центры»).

В послесловии к НЭОН подчеркивается общекавказский характер нартского эпоса.

«Нартский эпос, созданный в глубокой древности народами Северного Кавказа и формировавшийся в течение многих веков, особенно широко распространен у осетин, кабардинцев и абхазцев. Перед нами, таким образом, весьма редкий случай, когда эпос не ограничен какими-либо национальными рамками, а принадлежит нескольким народам» (729).

Значительный интерес представляет и попытка Е. М. Мелетинского определить место нартских сказаний в истории эпоса [160].

Д. Д. Мальсагов и Х. Д. Ошаев предполагают, что нарт-эрхстойские (орхустойские) сказания чеченцев и ингушей «отражают смутные воспоминания о некоем сильном народе, проживавшем в глубокой древности в центральной части Кавказа или занявшем его». В этих сказаниях, в отличие от осетинских и кабардинских, **нарты** (Соска-Солса с 60 эрхстойцами, Ачмаз, его братья Гермич и Коаш, Хамчий, сын его Батыраз, Нэсер) и **местные богатыри** (Колой-Кант, Кинда, сын Шоа, Пхагал, или Эржи бэри (Черный всадник), Села Пирки, Окари-Кант, Джюэр-Баба (вдова-мать) и др.) противопоставляются друг другу. Однако Соска-Солса и Села Сата (созвучна Шатане (Сатане) осетин и Сатаней, Сатаней-Гуаше адыгов и абхазцев) «часто выступают в сказаниях как местные герои» [161].

Народ относится к нартам двойственно: они могущественны, но коварны («из Солнечного мира» уносят «благодать»). Местные же герои, по мнению исследователей, «всегда отстаивают правое дело».

Чечено-ингушские нартские сказания оставили определенный след в топонимике (ряд мест Ассинского и Шатоевского ущелий, горы Тумсой-лам, Эшкальской котловины связаны с именем Соски-Солсы; холм у селения Экажево носит имя нарта Ачмаза и т. д.).

Авторы отмечают недостаточную изученность родного эпоса: «он плохо изучен и далеко не завершена собирательная работа» [162].

Обычно идет речь о двух основных версиях нартиады: осетинской и адыгейской или абхазско-адыгской. Эпосы других народов рассматриваются как варианты вышеназванных.

Так, по мнению В. И. Абаева, «карачаевские и балкарские вер-

[159–160] НЭ, 35 (подч. мной— *И. Т.*); 37 и др.

[161–162] Очерк истории чечено-ингушской литературы (далее: ОИЧИЛ). Отв. ред. В. Б. Корзун. Чл. редколл.: Б. С. Виноградов, Д. Д. Мальсагов, А.-Х. А. Саламов, М. Д. Чентиева. Грозный, 1963, 22—24.

сии примыкают к осетинским, иногда к адыгейским» [163], а «ингушские и чеченские варианты создавались, по-видимому, под влиянием как осетинских, так и адыгейских» [164*].

Чтобы в какой-то мере приблизиться к решению некоторых из этих вопросов, попытаемся установить в эпосе народов Кавказа его возможные узлы.

Учитывая все своеобразие фольклора как одного из видов искусства и то, что определенные этапы развития искусства иногда могут в известной степени и не соответствовать развитию материальной основы общества, вспомним при этом мудрые слова Маркса:

«Такую же важность, как строение останков костей имеет для изучения организации исчезнувших животных видов, останки средств труда имеют для изучения исчезнувших общественно-экономических формаций. Экономические эпохи различаются не тем, что производится, а тем, как производится, какими средствами труда» [165].

В своем опыте систематизации и анализа главных циклов нартского эпоса автор исходил не от количества известных сказаний того или иного народа, а от их содержания, от того, какие эпохи и в какой мере в них отразились.

Охватить все богатство нартского эпоса — задача очень трудная. Тем более, что эпические сказания балкарцев, карачаевцев, чеченцев, ингушей и ряда других народов еще далеко не полностью собраны и тем более не изучены, а богатейшие фольклорные коллекции кабардинские, осетинские и некоторые другие также ожидают своего дальнейшего пополнения, академической систематизации и публикации. Поэтому наши построения и выводы имеют предварительный характер.

Исходя из диалектического соотношения в эпосе народов Кавказа общего и своеобразного, можно наметить несколько основных эпических узлов, которые расположены не по их сегодняшнему удельному весу в нартиаде, а по алфавиту.

3. АБХАЗО-АДЫГСКИЙ ЭПИЧЕСКИЙ УЗЕЛ

В него входят сказания близких по происхождению и языку иберо-кавказских народов: абхазцев, адыгейцев, кабардинцев, черкесов и других**.

Характерно, что у абхазцев, имеющих больше языковых отличий от одноязычных кабардинцев, черкесов, а также, в известной мере, и адыгейцев, значительнее и отличия в эпосе.

[163–164] НЭ, 34, 35.

* Точнее: адыгских.

[165] *К. Маркс.* Капитал, I, М., 1950, 187.

** См., напр., тексты убыхских нартских сказаний в филологических трудах Ж. Дюмезиля: La langue des Oubykhs. P., 1931 и Contes et Légendes des Oubykhs. P., 1957; и др. Оценку эти работы нашли в обстоятельном «Обзоре трудов Жоржа Дюмезиля по кабардино-черкесской филологии» К. Е. Гагкаева (КБНИИ, РФ).

Очень кратко напомним читателям об этом эпическом узле на примере кабардинского эпоса (имеющего общеадыгский характер), который получил весьма высокую оценку на втором Всесоюзном съезде советских писателей [166].

Нартский эпос кабардинского народа является одним из самобытных эпосов, имеющих общекавказское происхождение, распространение и бытование.

Известное сходство условий материальной жизни на соответствующих стадиях исторического развития, а также многовековое экономическое и культурное содружество кавказских народов неизбежно должны были породить и породили родственность ряда мотивов и образов нартского эпоса.

Вместе с тем у каждого народа эпос своеобразен, оригинален и во многом отличен от соседнего.

Кабардинский нартский эпос зарождается еще в доклассовом обществе. Так, явные черты матриархата прослеживаются в сказаниях об Адиюх, Даханаго, Малечипх и особенно Сатаней. Еще более заметны в нем черты патриархально-родового строя.

Последующие исторические периоды оставили в эпосе свои следы, вследствие чего в нем **в известной мере** нашли весьма своеобразное отражение дореволюционное социальное неравенство и классовая борьба.

Таким образом, здесь налицо не только отзвуки далекого прошлого, но и чувства и думы более близких к нам поколений.

Органически связанный с мифологией, кабардинский эпос в то же время довольно правдиво (наивный реализм) отображает героическую борьбу за утверждение человека на земле, настойчивое и последовательное проникновение его в «тайны» природы и общественных отношений.

С точки зрения создателей эпоса добывание огня бесстрашными Сосруко, Насреном Длиннобородым и Батаразом, выращивание первых зерен проса Тхаголеджем и приручение первых животных Аймышем, выковывание первого серпа всемогущим покровителем железа Тлепшем — такие же славные подвиги, как и победа сыромятных чувяк над сафьяновыми (явное влияние более поздних классовых эпох).

Но первое просо, первый серп, первое сано — «напиток веселья» — поэтизируются в эпосе только в том случае, когда они становятся достоянием «людей земли».

Смел и благороден Сосруко — сын пастуха, рожденный из камня. Ради счастья нартского рода он готов преодолеть любые невзгоды. Он не боится врагов и спрашивает не сколько их, а где они.

---

[166] В содокладе П. Г. Антокольского, М. О. Ауэзова, М. Ф. Рыльского книга «Нарты. Кабардинский эпос» поставлена рядом с «Давидом Сасунским» (переводчики В. Державин, А. Кочетов и С. Шервинский) и другими лучшими, «впервые переведенными на русский язык, впервые вообще открытыми эпосами народов СССР. Все это ...полно света, радости народного труда, любви к родному краю, доблести, высокого строя человеческих чувств и отношений». (ЛГ, 1954, 21.12, 3).

И когда Сатаней, предчувствуя недоброе, советует ему не идти навстречу опасности, он гордо отвечает:

— Жизнь дается нам не навеки. Да и для чего нам вечная жизнь, когда она бесславна? Лучше смерть и вечная слава! [167]

Всю свою жизнь посвящает служению родной земле и суровый аскет Бадыноко. Его любимый девиз: «Мой удел — защита правды».

Беспощадный и суровый с врагами, Бадыноко полон любви к обездоленным и честным. Это он, суровый воин, настойчиво отстаивает в горячем споре шкурку убитой чернобурки, чтобы отнести ее бедным детям на теплые шапки.

Ради счастья простых людей идет в неравный бой с богоподобным Пако доблестный тхамада (вождь) нартов Насрен Длиннобородый. Он требует от Пако вернуть людям похищенный у них огонь: «Мы — земные люди — гибнем без огня». Озлобленный Пако приковывает Насрена к вершине Эльбруса, называемого кабардинцами Ошхамахо — Горою Счастья, и чудовищный орел

Разрывает клювом грудь богатыря,
Пьет он кровь из сердца гордого Насрена...[168]

Бесстрашный Батараз выручает Насрена, одолев орла и даже Смерть:

Но живого нарта не пугает Смерть:
Предал Смерть он смерти,— изрубил старуху,
Застонала глухо и упала Смерть [169].

Никакие опасности не могут остановить нартов в их борьбе за справедливость, за счастье человека на земле. Тяжелая участь Насрена Длиннобородого не останавливает Уазырмеса в его стремлении уничтожить богоравного Пако, отнимающего последнюю пищу у детей «Страны Нартов».

Ничто не страшит и пастуха Япанеса. Он преодолевает самые неимоверные преграды, чтобы добыть счастье. Япанес ищет счастья не для одного себя, а для всех людей, и потому он непобедим:

Только тот достоин счастья,
Кто добудет счастье людям [170].

И в самых на первый взгляд сказочных образах нартского эпоса живет мечта трудового человека о радостной изобильной жизни на земле.

Таким образом, и на адыго-кабардино-черкесский эпос может быть распространено известное высказывание А. М. Горького об адыгейских сказках *:

«Ценность адыгейских сказок увеличивается еще и тем, что в них зло везде побеждено. Это — хорошее свидетельство о здоровье народа» [171].

---

[167] КЭ-51, 127 (пер. С. И. Липкина).

[168–170] КЭ-51, 160 (пер. В. К. Звягинцевой); КЭ-57, 522 (пер. Обрадовича).

* Датируется 21 января 1935 г.

[171] Адыгейские сказки. Пер. и обр. Павла Максимова, Тембота Керашева. Майкоп, 1947, 3.

Создатели нартского эпоса сурово осуждают тех, кто думает только о собственном благополучии. Особенно ярко это прослеживается на судьбе грабителя Псабыды, на могильном кургане которого даже трава не растет весною.

— Тот, кто лежит под этим курганом, любил, видно, только себя, не любил жизни, цветущей вокруг него. Много, видно, горя принес он людям. Потому-то ни одна травинка не взошла на его кургане,— говорит о нем Сосруко [172].

Эпос, созданный задолго до проникновения в кабардинское общество мусульманства, полон радости зримой земной жизни. Эпосу чужд проповедываемый религией аскетизм, отречение от благ земных, ради «потусторонней вечной жизни». Герои нартского эпоса прежде всего стремятся в этой краткой «смертной» жизни совершить бессмертные подвиги, познать тайны природы, поставить их на службу человеку.

Кабардинский народ героически пронес свои творения сквозь многие испытания, не позволил проповедникам мусульманства выжечь светлые свободолюбивые образы из своего сознания.

Хранители нартского эпоса подвергались суровым гонениям, подобно русским скоморохам, сумевшим, однако, с помощью народа уберечь жемчужины устного поэтического творчества от изуверствующей христианской церкви.

В нартском эпосе мы находим многое, осуждаемое исламом. Женщина, например, по исламу и некоторым старым обычаям, пронизанным его духом,— самое низменное и бесправное существо.

— Дом — мир женщины, мир — дом мужчины! — лаконично определяет место женщины и мужчины в жизни устарелая пословица.

А в эпосе женщина — источник света и мудрости, красоты и радости земного бытия.

«Матерью нашей» величают нарты мудрую Сатаней и в трудную минуту обращаются к ней за советом. Именно она учит нартов, как выручить попавшего в плен Уазырмеса, она же помогает Сосруко одолеть злобного Тотреша и т. д.

Такой же мудрой является и старая Уорсар: она подсказывает нартам, как сделать первый серп, чтобы убрать первое просо в нартской «земле».

Не менее мудра и остра на язык маленькая Малечипх, любовь которой к избраннику сердца светлее дня, сильнее смерти.

Чтобы избавиться от нежелательной назойливости женихов, она задает им непосильные задачи. Так, одному из них, нарту Шужею, велит наполнить золотом крохотную сумочку. Много золота всыпал нарт, а сумочка оставалась пустою: она символизирует сердце любимой, а разве можно золотом заменить любовь?

Волшебными свойствами обладают и гордая красавица Бидох, исцеляющая тяжелораненых, оживляющая убитых своим животворным дыханием, и целомудренная Адиюх, разливающая свет

---

[172] КЭ (текст 1951 г. с уточнениями редколлегии КЭ-57), 126.

чудодейственными руками, и величественная Шхацфица, которая ночь для друзей превращает в день, а для врагов день делает ночью.

И, наконец,— Даханаго, олицетворение самого светлого, самого желанного на земле — счастья.

Герои кабардинского эпоса наделены многими положительными чертами. Они борются за интересы народа, но средствами «своего» времени, и поэтому в их поступках немало неэтичного с нашей сегодняшней точки зрения.

Нартский эпос рождался в глубокой древности, народ пронес его сквозь тысячелетия. Поэтому в некоторых сказаниях неизбежны отзвуки суровых нравов старины.

Нартиаду необходимо оценить прежде всего как коллективное творение народного искусства и конкретно-исторически, без социологической вульгаризации, определить, чем были для ее создателей в различные исторические периоды художественно отраженные ею социально-общественные явления (патриотично ли это с позиций создателей эпоса и как это отразилось на их жизни). Вместе с тем нартиада должна получить идейно-художественную оценку и с позиций нашего сегодняшнего дня. И несомненно, что к некоторым положениям эпоса мы должны относиться «критически».

Но все лучшее, что есть в нем, имеет непреходящее художественное и воспитательное значение.

Как известно, кабардинский эпос состоит из сказаний, концентрирующихся вокруг определенных богатырей. Так, в книгу «Нарты. Кабардинский эпос» вошло десять наиболее сохранившихся циклов: о Сосруко, Бадыноко, Ашамезе, Батаразе, Тлепше, Уазырмесе, Малечипх, Куйцуке, Шауее и Даханаго.

Каждому из богатырей, как правило, посвящается серия композиционно законченных сказаний: о его чудесном рождении, подвигах и смерти. Сказания одного и того же цикла бытуют то в стихотворно-песенной, то разговорно-прозаической форме.

Эпический кабардинский стих весьма своеобразен:

— Сосрыкъуэу си къан [173],
Сосрыкъуэу си нэху,
Зи мэIуху дыщафэ,
Афэр зи джанэ куэщI,

Дыгъэр зи пыIэ щыгу,
Ещыгуауэу ** нэшэс... ***

— Сосруко, мой воспитанник [174],
Сосруко, мой свет,
Чей щит золотистый,
Кольчуга чья, вся передняя часть (видимо, защищающая от колен до плеч),
Солнце чье сверх шапки*,
Взлетом (одним) садится (на коня).

---

[173] «Сосрыкъуэрэ Тотрэшрэ». КЭК, 100.

[174] «Сосруко и Тотреш». ПП.

* Солнце всегда стоит над его головой, т. е. его шапка-шлем всегда сверкает на солнце.

** Древнее слово, которое можно истолковать как «одним махом садится», «шлем быстро надевая, садится» и т. д.

*** Слова Сатаней (ее обращение к «нерожденному» сыну).

Кабардинский эпический стих, как правило, имеет тонический размер и своеобразную рифму, реже обычную концевую, чаще «начально-серединно-концевую» (концовка предыдущей строки нередко созвучна началу следующей и середине идущей за ней и т. д.). Кабардинский стих особенно богат внутренними созвучиями.

Проза нартского эпоса характеризуется лаконичностью, простотой, глубокой эмоциональностью. Она органически связана со стихотворными отрывками, посвященными наиболее ярким и волнующим событиям.

Так, например, цикл о Сосруко начинается повествовательными сказаниями о рождении богатыря, о его мече и о коне, о том, как он научил людей готовить божественный напиток — сано. Сказитель как бы вводит слушателей в существо дела, знакомит с биографией героя, его характером, подготавливает аудиторию к чему-то грандиозному. И вот Сосруко появляется на хасе — собрании нартов, где он должен впервые продемонстрировать свою силу, ловкость, ум и победить всех богатырей. И эти героические, песенные деяния как бы сами «просятся» в песню, им уже «тесно» в прозаической форме.

Прозаические и стихотворные периоды чередуются и в последующих сказаниях о Сосруко и других богатырях.

Существует предположение о том, что некогда весь нартский эпос пелся стихами, а затем был частично забыт и забытое теперь пересказывается прозой.

Однако последующее изучение кабардинского фольклора приводит к мысли, что наличие прозаических и стихотворных кусков в одном и том же цикле не может быть объяснено лишь «забвением», хотя оно, безусловно, могло иметь место. Одновременное бытование прозы и стиха, где проза призвана ознакомить слушателей с обстановкой и предысторией героя, а стихи воспеть его наиболее выдающиеся подвиги,— является, как нам кажется, своеобразной формой бытования адыго-кабардино-черкесского эпоса, как и ряда других.

С адыго-кабардино-черкесским эпосом во многом сходна и нартиада абхазского народа.

Она может быть отнесена к числу так называемых «догосударственных» эпосов.

Абхазский эпос весьма древен. Однако, по ряду объективных обстоятельств, его начали записывать и публиковать очень поздно (четыре нартских сказания в книге сказок, изданных в 1940 г. на родном языке, рассматриваются абхазскими фольклористами как первая публикация).

С отдельными сказаниями, переведенными на русский язык С. И. Липкиным, познакомили всесоюзного читателя совсем недавно «Антология абхазской поэзии» (ААП, 19—39), составленный Б. В. Шинкубой сборник «Абхазские сказания» (Сухуми, 1961, 5—89) и журнал «Дружба народов».

В 1962 г. мировая общественность получила первый сводный текст абхазской нартиады (ПНС).

Перед изумленными поклонниками прекрасного раскрылся чудесный поэтический мир.

Конечно, образ рожденного из камня железно-неуязвимого Сасрыквы, который вооружает людей немеркнущим огнем и другими жизненными благами, так же как и образы мудрой и любвеобильной матери нартского рода Сатаней — Гуаши или всемогущего умельца Айнара, правая рука которого — кузнечный молот, левая — щипцы железные, а колени выполняют роль наковальни, — во многом созвучны образам Сослана, Шатаны и Курдалагона героического эпоса осетинского народа, так же как и соответствующим героям адыго-кабардино-черкесского (Сосруко, Сатаней, Тлепш), балкаро-карачаевского (Сосрук, Сатаней, Даует) и некоторых других эпосов Кавказа (чечено-ингушский Соска-Солса, лакский Амир, грузинский Амирани, азербайджанский нарт Уж, Мгер у армян и т. д.).

Наряду с общекавказским, в абхазском эпосе немало своеобразного, специфически национального.

Так, например, только Сасрыква (как Кягуа сванов) ради спасения братьев (замерзающих на «этой голой земле») свершает небывалый в фольклоре «космический» подвиг:

«Он натянул тетиву лука, прицелился в самую яркую из звезд и выпустил стрелу. И сбил, Сасрыква сбил яркую, самую яркую звезду! Она упала на землю, излучая тепло и свет». («Сасрыква сбивает звезду». ПНС, 140—141).

Но тепло звезды не согревает нартов: «Их мог обогреть только земной огонь!» (Там же, 141), и Сасрыква, подобно Сосруко и другим близким ему героям эпосов Кавказа, скачет на своем огнеподобном Бзоу к спящему великану (костер которого сжигает даже камни), также становится пленником великана и одолевает его хитрыми нартскими играми.

Наряду с почти буквальными совпадениями отдельных художественных деталей, в упомянутом абхазском и подобных сказаниях других кавказских народов здесь, как и во многих других эпических циклах, немало моментов «чисто» абхазских, неизвестных эпосу других народов.

Так, среди нартских игр, которые показывает Сасрыква великану, и известное эпосу многих кавказских народов отталкивание лбом громадных камней-булыжников, и встречаемое только в абхазском варианте питье расплавленного железа, как молока, (что созвучно только мотивам чечено-ингушской нартиады).

Почти одними и теми же художественными средствами изображается момент приближения богатыря к спящему великану, владельцу огня.

— Ты садись-ка на мою спину,— говорит Тхожей крепкоуздный своему хозяину Сосруко (в кабардинском эпосе).—Топот моих копыт станет стуком собачьей лапы, а стук собачьей лапы превратится в шорох кошачей лапки («Иныж и Сосруко». КФ, 16).

В абхазском эпосе об этом говорит уже Сасрыква, обращаясь к своему верному другу Бзоу:

— Будь шустрым, как белка, а я стану легким, как пух! («Сасрыква сбивает звезду». ПНС, 141); и т. д. и т. д.

Абхазский эпос, подобно другим данного эпического узла, характеризуется лаконичностью, чрезвычайно экономным использованием художественных средств, особенно когда это касается мужских персонажей.

Так, Сасрыква — всего лишь «истинный нарт», «нарт боевой» (47), «победитель» Гунды (единственной сестры нартов, которая славилась и красотой и силой), нарт Хважарпыс — «герой из героев» или «могучий герой» (180). Вот и все эпитеты богатырей. Истинные достоинства нартов раскрываются в их героических делах.

Для характеристики женских образов народ находит более яркие и щедрые краски.

И если для Гунды, совмещающей в себе лучшие общекавказские качества многих женских эпических образов, народ подобрал только один постоянный эпитет «прекрасная» (179 и др.), то к имени Сатаней, матери нартского рода, не только прикрепляются прочно слова «основа», «опора», «Гуаша» (15 и др.), но и подчеркивается, что она — «золотоногая» (24), за ум и красоту ее величают «Золотой Владычицей» (15), тело ее подобно свежему сыру: оно тугое и белое (15), от нее постоянно исходит чудесный свет, она сверкает «без солнца и без луны» (16) и т. д.

Материалы абхазского эпоса подтверждают правильность высказанного автором в 1956 г. на всесоюзном совещании по нартскому эпосу в г. Орджоникидзе положения о том, что проза данного эпического узла характеризуется лаконичностью, простотой и глубокой эмоциональностью, вопреки утвердившемуся в научной литературе мнению о «поэтической цветистости» данного эпоса.

В абхазской нартиаде также чередуются проза и стихи, но преобладает проза. Некоторые места абхазского эпоса исполняются под аккомпанемент двухструнного смычкового «апхярца», а «Песнь о матери нартов» сопровождается даже танцами.

Абхазский эпос возник, видимо, еще в доклассовом обществе. Абхазские нарты — это только «один род» Сатаней: 99 «законнорожденных» сыновей и одна дочь и один «незаконнорожденный», «добытый» из камня с помощью кузнеца Айнара — Сасрыква; здесь еще столкновения между старшими братьями и младшим на почве того, что он «не от нашего отца», «не нашего рода», и только в том, что его рождение связано в какой-то мере с кузнецом, — первый признак будущего социального конфликта, который уже в более развернутом виде дается в кабардино-черкесском и некоторых других эпосах Кавказа.

И если абхазский эпос в известной мере «наполнен громом сражений» (ПНС, 9), то это следует, видимо, объяснить как влия-

нием более близких к нам исторических эпох, так и утратой ряда древних сказаний в силу долгого невнимания к данному эпосу фольклористов.

4. БАЛКАРО-КАРАЧАЕВСКИЙ ЭПИЧЕСКИЙ УЗЕЛ

Эпос тюркоязычных народов Кавказа — балкарцев и карачаевцев (имеющих общий язык). На близость их фольклора указывает народная поговорка: «Песня создается в Карачае, поется в Баксане, слушается в Чегеме» [175].

К этому же эпическому узлу, с известными оговорками, могут быть отнесены и сказания кумыков и ногайцев — тоже народов тюркоязычных, но уже значительно отличающихся от балкарцев и карачаевцев как по языку, так и по содержанию и форме своего фольклора.

Балкаро-карачаевский нартский эпос так же древен, как и эпос соседних народов Кавказа.

В нем много сходного с кабардинскими, осетинскими и прочими сказаниями, но немало и оригинального.

В отличие от эпоса других кавказских народов, в балкаро-карачаевской нартиаде, например, Сосрук не играет главной роли, как, скажем, осетинский Сослан, адыго-кабардино-черкесский Сосруко или чечено-ингушский Соска-Солса в своих национальных эпосах.

Первое место здесь занимает Орузмек (Ёрюзмек) — он возглавляет почти все походы нартов, он же одолевает Краснобородого Пука и т. д.

Менее ярок здесь и образ Сатаней, хотя среди остальных женских персонажей эпоса — она первая.

Во второй половине XIX века у балкарцев бытовали сказания об Урызмеке (Ёрюзмеке), Сосруке, Шауае, Хмыче, Батрезе, Рачикау, Сибильчи, Гиляхсыртане Злоязычном, Деуете и Алаугане [176].

Таким образом, балкарцы и карачаевцы знали не только сказания о героях, известных под теми же или несколько измененными именами и другим народам Кавказа (о Сосруко, Урызмеке, Шауае, Батрезе), но и сказания о Рачикау, Сибильчи, Алаугане — нартах, неизвестных под такими именами некоторым кавказским народам.

Как показывается ниже на примере Рачикау, деяния этих «неизвестных» нартов в какой-то мере совершают в эпосе других народов герои, носящие иные имена.

Сходные черты в характеристиках и поступках разноименных героев не исключают их национального своеобразия.

Прежде всего общим является само представление о нартах как о легендарных богатырях, обычно носителях лучших качеств идеального героя.

---

[175] *А. Бозиев,* МС, 55.

[176] *С. Урусбиев.* Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области. СМОМПК, I, Тифлис, 1881.

Исследователь осетинского эпоса В. И. Абаев отмечал, что сравнение с нартом — высшая похвала для осетина [177].

То же самое у чеченцев и ингушей (см., например, сообщение исследователя этого эпоса Чоха Ахриева на 54 стр. настоящей работы).

Это же характерно для карачаевцев и балкарцев:

«...название нарт в устах народа стало нарицательным и употребляется как синоним «удалого доброго молодца» [178].

Возвеличение имени нарта наблюдается у кабардинцев и других народов Кавказа.

Эпитет «нартский» прикрепляется не только к герою-человеку, но и ко всему необыкновенному, вызывающему восхищение своей силой, могуществом. Так, целебные минеральные воды кабардинцы называют питьем нартов, богатырским напитком — нарзаном (нартсанэ), кукурузу — богатырским просом — зерном, богатырским хлебом (нартыху); у балкарцев и карачаевцев пословицы именуются богатырским (нартским) словом (нарт сёзле) и т. д.

С. Урусбиев характеризует балкарских нартов как «народ огромного роста и необъятной силы, народ, закаленный в перенесении трудностей и лишений» [179]. Вся их «жизнь» прежде всего — непрерывные поиски опасностей и приключений. Отправляясь на подвиг, они мечтали: «Ах, если бы нам довелось поголодать и встретиться с затруднениями и опасностями!»

«Все, что досталось без особенного труда, не соединялось с опасностями, было им противно; они искали таких приключений, в которых им можно бы было во всю ширь выказать свою удаль и силу» [180].

Главное в характере нартов передано довольно убедительно. Необходимо только иметь в виду, во-первых, что нарты — это не исторические личности, а художественные образы, созданные народом, и, во-вторых, что они проводили свою «жизнь» не столько «в набегах с целью добычи, а также в особых странствованиях, называвшихся джортуулами», как пишет С. Урусбиев, сколько в труде и борьбе с иноземными захватчиками *.

Балкарские нарты постоянно враждуют с эмегенами, великанами-людоедами, и одолевают их не физической силой, а умом и хитростью.

Образы эмегенов олицетворяют все самое отрицательное, чуждое народу: как враждебные ему силы природы, так и враждебные эксплуататорские классы (более поздние наслоения).

Балкаро-карачаевские эмегены очень похожи на адыго-кабардино-черкесских иныжей и т. д.

---

[177] *В. И. Абаев.* Осетинский нартский эпос. ИСОНИИ, X, 194.

[178–180] *С. Урусбиев.* Указ. соч.

* См., кстати, некоторые более близкие к нашему времени дагестанские песни, осуждающие набеги.

Балкаро-карачаевский эпос оригинален по форме. Еще в XIX веке он бытовал преимущественно в песенной форме. Каждому из нартов, как отмечал тогда С. Урусбиев, «посвящена особая песня, мотивы песен довольно однообразны» [181]. У ногайцев подобные произведения также встречаются чаще в форме стихотворной с вкрапленными в песню прозаическими вставками. (С. Ш. Гаджиева и др.).

Небезынтересны в этой связи наблюдения С. И. Танеева над старинным, главным образом музыкальным, фольклором балкарцев, кабардинцев, карачаевцев, осетин.

В Урусбиевском ауле русский композитор записал двадцать песен от «одного из немногих знатоков старых кавказских песен» балкарца Измаила Урусбиева.

Талантливый русский музыкант и любознательный ученый Сергей Иванович Танеев лето 1885 г. (24 дня) провел на Кавказе. Его попутчиками были М. М. Ковалевский и И. И. Иванюков. Несколько дней путешественники жили в Урусбиевском ауле, побывали в Хасауте.

Наблюдения Максима Максимовича Ковалевского над правовыми и семейными отношениями кавказских народов впоследствии вошли в известную его работу «Очерк происхождения и развития семьи и собственности», которую цитирует Ф. Энгельс в своем труде «Происхождение семьи, частной собственности и государства».

Оригиналы музыкальных записей Танеева находятся в доме-музее П. И. Чайковского в Клину.

Среди записанных Танеевым песен имеются трудовые, нартские, обрядовые (свадебные и другие), исторические.

Танеев дает характеристику ладовой стороны музыки кавказских народов.

Придерживаясь мнения Урусбиева, он все записанные песни делит на четыре группы.

В первую группу включены самые древние песни, связанные с трудовыми процессами и охотой. К числу их относятся: «Овсаты-джир», которая поется при отправлении на охоту и заключает в себе обращение к богу зверей с просьбой сделать охоту успешной; «Долай», которую поют, когда сбивают масло; «Ерирей», когда молотят хлеб; «Онай», которая поется женщинами во время ткания» [182].

Во вторую группу вошли «нартские» песни. Танеев перечисляет имена следующих нартов: Урузмак, Шауай, Созырыко, Сибильши, Гильхсетан, Пук, Пугалу-Батырмирза, Хмыч, Рачкау, Ачмис [183]. Эти имена созвучны соответствующим персонажам нартского эпоса многих народов Кавказа.

---

[181] *С. Урусбиев.* Указ. соч.

[182–183] *С. И. Танеев.* О музыке горских татар. В сб. «Памяти С. И. Танеева». Музгиз, М., 1947, 198.

Затем идут старинные исторические песни, воспевающие героев, и новейшие — о любви и сражениях.

Композитор дает краткую, но обстоятельную характеристику своеобразию исполнения песен, особенностям их музыкального строя. При этом отмечает, что в них «ритмические рисунки необыкновенно разнообразны и причудливы» [184].

Любопытна запись С. И. Танеева о танцах:

«По его словам (Урусбиева. — *И. Т.*) горские татары (балкарцы и карачаевцы. — *И. Т.*) имеют один свой танец: «аяк бюкент тепсеу». Прочие танцы заимствованы ими у кабардинцев и называются: «кафа», «сандрак» и «абазех». Последний, видимо, остаток старинного священного танца «течерек тепсеу», исполнявшегося во время жертвоприношений. Его кабардинское название: «тхашхо хажуит».

Танеев отмечал, что еще в те годы осетины знали танец «чоппа», который существовал у кабардинцев и «горских татар» до принятия ими мусульманства и исполнялся, когда молния поражала кого-нибудь (чтобы умилостивить «громовержца»).

Конечно, высказывания Танеева нуждаются в дополнительных уточнениях. И все же они весьма интересны уже тем, что известный русский композитор обратил внимание на родственность некоторых духовных ценностей у различных кавказских народов, имеющих многовековую экономическую и политическую общность, взаимно обогащающих друг друга и в области культуры.

Общность в музыке у многих народов Кавказа отмечал и заслуженный деятель искусств РСФСР и КБАССР композитор Т. К. Шейблер, отдавший много времени и сил записям и изучению кабардинских и балкарских песен:

«В основе почти всех песен лежат народные лады: дорийский, фригийский, миксолидийский, лидийский — общие и кабардинскому и осетинскому народному творчеству. Отличие составляют «кадансы» — окончания» [185].

Балкарская музыка, например, имеет много оригинального и отличается наличием специфической интонационной пентатонической основы, которая обогащалась затем достижениями музыки кабардинцев, осетин, сванов и других народов Кавказа, обогащая их в свою очередь.

Пентатоника наличествует на Кавказе только в музыке балкарцев, карачаевцев и кумыков и роднит их музыку с музыкой шотландцев, китайцев, корейцев, татар, башкир, казахов, якутов, чувашей, монголов.

Пентатоническая система (пять звуков одной высоты в пределах октавы) характерна и для ряда старинных русских песен.

Особенно много общего в музыке и хореографии соседних

---

[184] *С. И. Танеев.* Указ. соч., 199.

[185] МСБК (дальнейшие высказывания Т. К. Шейблера даются по этому источнику).

народов, веками живущих рядом. Так, очень сходны кабардинская «кафа» и осетинский танец «симд» [186].

Сходны, при всем их национальном своеобразии, и некоторые другие музыкальные и хореографические мотивы большинства народов Кавказа.

Некоторые фольклористы (А. Ю. Бозиев и др.) считают, что сейчас балкаро-карачаевский эпос бытует преимущественно в форме прозаической и что дошедшие до наших дней стихотворные фрагменты поются все реже. Сказание же о Сибильчи является и ныне распространенной песней (по содержанию близкой к сказанию о Бедене и служанке Кюлюмхан).

Ясно, что эти наблюдения еще не дают оснований для обобщений. Поэтическая форма балкаро-карачаевского эпоса ждет своих исследователей.

Пока же отметим, что отдельные стихотворные куски данного эпоса и в современном бытовании глубоко музыкальны, имеют четкий ритмический рисунок и, как правило, парные конечные рифмы. Приведем один пример:

Нарт батырла жортуулгъа чыкъдыла,
Ала жолда отсуз, къуусуз къалдыла.
Сосрукъ да ол жыйында болгъанды.
— Бир от алыб келейим,— деб жортханды [187]

Нартские богатыри в поход отправились,
Они в дороге без огня и трута остались.
И Сосрук в том отряде был.
— Добыв огонь, вернусь, — сказав, поскакал [188].

5. ДАГЕСТАНСКИЙ ЭПИЧЕСКИЙ УЗЕЛ

Сюда могут быть отнесены сказания аварцев, даргинцев, лаков и других народов тридцатиязычного Дагестана.

Проблема дагестанского эпоса еще недостаточно разработана. Напомним о новейших точках зрения по этому вопросу.

Так, например, У. Б. Далгат, вслед за Е. И. Крупновым, связывает происхождение и распространение нартского эпоса с кобанской культурой и, поскольку последняя, так же как и «нартские памятники», не обнаружена в горах Дагестана, исключает возможность существования у народов Дагестана самобытного нартского эпоса.

Однако исследователь отмечает бытование у народов Дагестана отдельных нартских сюжетов:

«Отсутствие нартских памятников и предметов кобанской культуры на территории Дагестана, тем не менее, не означает, что в Дагестане не знают некоторых сюжетов, встречаемых и в нартском эпосе. Распространение этих сюжетов территориально шире рас-

---

[186] *К. Коков.* Развивать культурные связи двух братских республик. КБП, 1957, 69, 24. 03.

[187] «Сосрукъ бла Эмеген», МПА, 34.

[188] «Сосрук и Эмеген». ПП.

пространения связываемых с эпосом археологических памятников и локального закрепления эпоса» [189].

Указав на своеобразие бытования здесь этих сюжетов, У. Б. Далгат приходит к выводу, что «нартский эпос создавался за пределами Дагестана».

Решающую роль в формировании нартского эпоса У. Б. Далгат отводит аланам, которых считает потомками древней ветви массагетов (обитателей прикаспийских восточных степей). В начале первого тысячелетия нашей эры аланы появились на Северном Кавказе (в его центральной части). Разгромив хазар, аланы «...вторглись в северную часть Кавказского перешейка, перемешались с местным населением (подч. мной. — *И. Т.*) и с осами (другая родственная осетинам ветвь мидо-персидского племени), с которыми алан связывало общее происхождение» [190]. Далее автор указывает, что самоназвание алан — «ирон», римляне же их называли сарматами.

У. Б. Далгат высказывает предположение, что в появившиеся ко II веку нашей эры крупные племенные образования алан, «возможно, входили разные племена, в том числе и адыгейские, переселившиеся в Кабарду только в XIV веке, т. е. после татарского разгрома» [191].

Исследователь присоединяется к предположению В. Ф. Миллера о том, что первоначально нартский эпос сложился в степях северо-западного Кавказа [192].

Рассуждения У. Б. Далгат весьма интересны. Необходимо только учитывать, что нартский эпос древен: он мог зародиться у местного, доаланского, населения Кавказа еще до появления так называемой кобанской культуры.

О соотношении степных и горно-морских мотивов в нартском эпосе мы говорим ниже, в следующем разделе.

По мнению А. Т. Шортанова, те фольклорные материалы, которыми располагает наука, дают основания предполагать, что нартский эпос в своем целостном виде пришел к дагестанским народам от соседей. Но многие циклы северокавказского нартского эпоса получили свое национальное обрамление почти у всех народов Дагестана и стали самобытными, оказав, в свою очередь, определенное положительное влияние на устное народное творчество соседних племен.

С. Ш. Гаджиева, отмечая как многие сходные явления в развитии адыгов, осетин и народов Дагестана с древнейших времен, так и возможность заимствования дагестанцами некоторых культурных ценностей от осетин и адыгов, пишет, что было бы «неправильным считать нартский эпос народов Дагестана только результатом осетино-адыгейского влияния» [193].

Несмотря на то, что нартские сказания Дагестана еще крайне слабо исследованы, можно уже отметить, что в кумыкских ска-

---

[189–191] НЭ, 174; 160.
[192–194] НЭ, 159; 216.

заниях нарты рисуются богатырским племенем смелых, сильных и честных людей — охотников и скотоводов [194].

Живут кумыкские нарты большими группами (сорок братьев-нартов и одна красавица-сестра и т. д.), вдали от людей, но помогают им и женятся на их девушках. У нартов общее хозяйство, у них групповой брак (жена царя становится женой всех сорока нартов). Героиня сказания о «девушке-луне» — Айкъыз (Ай-кыз) *— воинственная амазонка. Она одолевает целое войско. А затем царевич «смиряет» ее, привязав к стулу ее роскошные косы (ср. с адыгской Даханаго).

Отдельные нарты имеют имена: Максуман, Къожак и др.

Сказания бытуют чаще в форме прозаической, реже — песенной («Ир о Къожаке и Максумане»).

Имеются в Дагестане и нартские памятники, например, «башня семи нартов» в Чарадинском районе, «нартские пещеры» в ауле Конады Цумадинского района и т. п.

Лакские нарты, например,— добрые, смелые люди, приносящие пользу человечеству. Это — простые смертные, но они обладают высокими нравственными качествами [195]. Слово «нарт» у лаков самое почетное.

Аварцам известны нарты добрые и злые. Так, в сказке «Черный нарт» злой («черный») нарт похищает жену Молодца. А добрый нарт («обыкновенный»), имеющий две жизни, одну из них отдает Молодцу. Конь Черного нарта ударом копыта разбивает Молодца на сто кусков и т. д. [196]

Наличие нартских мотивов в дагестанских сказках не является случайностью.

Отдельные эпические сказания народов Дагестана бытуют ныне как сказки, в которых, однако, сохраняются, конечно уже весьма своеобразно, и явно эпические нартские реалии.

Так, в кумыкской сказке «Арслан-хан и Батыр-хан», записанной в ауле Тарки учеником IV класса Т.-Х.-Шуринского реального училища Нуреддином Шамхаловым, встречаем хорошо известные по нартским сказаниям чудодейственное яблоко, излечивающее от бесплодия; двойников-братьев, гибнущих из-за необоснованной ревности к красавице; оживляющую траву.

Сделаем несколько сопоставлений:

В сказке	**В эпосе**
У хана «из некоторого царства, некоторого государства» бесплодная жена. Хан страдает, грустит. Дервиш-людоед предлагает хану:	Нартской земле на славу, Нартам на удивленье Дерево золотое Вырастил бог плодородья:
— Я дам тебе одно яблоко: ты разрежь его на три части. Одну отдай жене, другую лошади, третью собаке. Тогда жена тебе родит двух	Утреннею зарею Яблоко нарождалось, И до заката зрело Яблоко наливное.

* *Ай* — луна, *кыз* — девушка.

[195] МС, 72.

[196] ССКГ II, 1869, 30—35, запись и публикации аварских сказок Айдемира Чиркеевского из Темир-хан-Шуры (1868).

сыновей, лошадь принесет двух жеребят, собака — двух щенков. Через несколько лет ты отдашь мне одного мальчика, одного жеребца и одного щенка [197] (даг.).

Спелый и несравнимый,
Плод из плодов небывалый:
Белый наполовину,
Наполовину — алый.
Солнце пол-яблока утром
Красило красным цветом,
Скрытое от светила
Белым пол-яблока было.
Женщина дочку рожала,
Если в бесплодье съедала
Белую половину;
Женщина сына рожала,
Если в бесплодье съедала
Алую половину [198] (каб.).

В сказке

Батыр-хан и Арслан-хан очень похожи. Жена Арслан-хана хотела лечь в постель, думая, что Батыр-хан ее муж. Но Батыр-хан избил ее кнутом и выгнал из комнаты. Приехал муж, жена плачет, упрекает его за побои. Муж догоняет «обидчика» и убивает его. А затем плачет, признав в нем брата (даг.).

Арслан-хан оживляет убитого брата травинкой и песком (травинку прикладывает к ране, а песок дает нюхать «мертвому»). Этому он научился у бившихся «насмерть» мышей [201] (даг.).

В эпосе

Подобным образом гибнут нартские богатыри — родные братья Асхар и Асхар-таг, из-за недоразумения с красавицей Дзерассой [200] (ос.)

Сосруко оживляет свою возлюбленную — нартскую девушку Жан зеленым листом (листом натирает «мертвую»). Этому Сосруко научился у змей, которые вели смертельную «игру-борьбу» [202] (каб.).

Орзми оживляет возлюбленную волшебной травой (проводит травинкой по руке девушки). Этому он научился у змеи, которая оживила убитую подругу.
(См. сноску 241, чеч.).

Нартами называются у дагестанцев также великаны ленивые и глупые, которыми командуют крохотные, но коварные, злые и умные заячьи всадники, одним волоском «связывающие» любого великана [203] (ср. с кабардинскими испами).

Значительное место в дагестанском нартском эпосе занимают богоборческие «прометеевские» мотивы (см., например, лакское сказание об Амире — стр. 123).

Таковы немногие предварительные суждения и данные об эпосе дагестанцев. Делать какие-либо окончательные выводы

---

[197] Дагестанские сказки. СМОМПК, II, 1882, II, 121 (сообщил учитель Темир-хан-Шуринского реального училища А. Барсов). (Пунктуация наша — *И. Т.*)
[198] Золотое дерево (из цикла сказаний о нарте Уазырмесе), КЭ, 329 (пер. С. Обрадовича).
[199] СМОМПК, II, 127—128.
[200] ОЭ, 1948, 12 и др.
[201] СМОМПК, II, 128.
[202] КФ, 15.
[203] ССКГ, I, 1868, 28.

пока еще рано, учитывая, что изучение эпоса народов Дагестана по существу только еще начинается.

На недостаточную изученность фольклора свыше тридцати языков и наречий Дагестана, помимо С. Ш. Гаджиевой, указывал совсем недавно и Х. М. Халилов, по наблюдениям которого «нартский эпос бытует и в Дагестане» [204].

Не делая окончательных выводов, можно тем не менее высказать и такое предположение, что имеющиеся в сказаниях дагестанцев и других северокавказских народов сходства «людей-великанов», которые, видимо, являлись предшественниками нартов (нарты оживляют их, проезжают на конях через их тазобедренные кости и т. д.), — отголоски более древнего донартского цикла, который также свидетельствует о «соприкосновениях» культур этих народов еще в «донартские» времена и о последующем взаимопроникновении культурных ценностей.

Нартский эпос у дагестанских народов был и есть, но, судя по имеющимся немногим текстам, оказался очень сильно разрушенным ко времени начала записей. О нем можно получить некоторое представление главным образом по сказкам, в которых явственны отдельные эпические образы, ситуации, мотивы.

Сказания народов Дагестана весьма своеобразны. В них, например, нередко отсутствуют подробности жизни героя, все внимание сказителя сосредоточивается на воспевании героических подвигов богатыря. Оригинальна и форма дагестанского эпического стиха. Приведем пример из лакского фольклора:

КIиваивагу аьрал куннин-ку щуна.
ЦIарал ххяллу цаннин — ца щайсса кунна.
Оьттул ятIул хьуна талатаврил ар,
Вирттаврал бакIурдил майдан бувцIуна [205].

Две рати столкнулись, порядки построив,
Как будто на гору упала скала.
Усеялся дол головами героев,
Горячая кровь по земле потекла [206].

Х. М. Халилов отмечает, что для лакского песенного фольклора, в частности для сказания о Парту Патиме, отрывок из которого приводится выше, характерны, в соответствии с его реалистической основой, простота и ясность языка, реалистическая строгость, «кавказская конкретность» стилистических изобразительных средств («как будто на гору упала скала; лаки и монголы бьются будто две огненные горы, Парту Патима уподобляется соколу, а следующие за ней лакские воины — орлиной стае и т. д.).

Интересно построены и стихотворные строфы, как правило, четырехстрочные, а иногда — пятистрочные. Стихи одиннадцатисложные. Рифма преобладает глагольная (рифмуются то все строки строфы (вввв), то две первые и две вторые порознь (ввдд). Не-

[204] МС, 72.
[205] «Парту Патима» — «Дусшиву», 1954, 3, 133.
[206] Перевод С. И. Липкина — ПНД, 54.

редки и «безрифменные» строфы: вместо конечных рифм — внутренние созвучия [207]. Последнее, как известно, свойственно и фольклору адыго-кабардино-черкесов.

6. ОСЕТИНСКИЙ ЭПИЧЕСКИЙ УЗЕЛ

Самобытный эпос ираноязычного осетинского народа Северной и Южной Осетии сохранился относительно полно. Осетинский эпос во многом сходен с адыго-кабардино-черкесским и другими эпосами Кавказа.

Ему посвящены известные труды В. Ф. Миллера, В. И. Абаева, Ж. Дюмезиля и других авторов. Мы не будем их повторять, а сделаем только несколько замечаний, имеющих прежде всего отношение к центральному образу нартского эпоса — Сослану-Сосруко, на анализе которого мы далее останавливаемся более обстоятельно.

В записях Шанаевых, И. Канукова и других собирателей 60—70-х годов XIX века наравне с Сосланом действует и Созырыко.

Так, например, в варианте сказания «Как Созырыко убил богатыря Мукара, сына Пара» [208], именно Созырыко суровой голодной зимой угоняет в богатые степи, на берег моря, нартовские табуны. Он же показывает Мукаре свои игры и одолевает его, заморозив в море, чего, кстати, не может сделать с братом Мукары — Бибыцем (ср. с адыго-кабардино-черкесским Тлебицей).

Созырыко действует также в вариантах сказаний «О снежнобородом Урызмаге, Сосыроко и Сослане» [209], «О нарте Созырыко и маленьком Тотрадзе, сыне Алимбека» [210] и некоторых других.

В записках Михаила Гарданти (дигорское народное творчество) Созырыко не фигурирует. Его функции чаще выполняет Сослан, в чем можно убедиться, сопоставив, скажем, упомянутое выше сказание о Созырыко и Тотрадзе с подобным вариантом у Гарданти «Сослан и сын Тотрадза Алибег» [211].

Кстати, и матерью Сослана здесь является не «княгиня» Сатана, а служанка Ахсина, а отцом — чабан Сосаг-Алдар.

Ахсина выполняет здесь функции вещей Сатаны (в битве с сыном Тотрадза Алимбеком) [212].

По ходу исследования мы часто привлекаем материалы осетинского нартского эпоса. Здесь же, учитывая наличие большой исследовательской литературы по данному эпосу, пожалуй, нет

---

[207] *Х. М. Халилов.* Лакский песенный фольклор. Под общ. ред. проф. С. М. Брейтбурга. Институт истории, языка и литературы им. Г. Цадаса. Махачкала, 1959, 89 и др.

[208–210] Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания, 1, Владикавказ, 1925, 76—81; 17—21; 100—113.

[211] *Там же,* 2. Дигорское народное творчество в записи Михаила Гарданти. Владикавказ, 1927, 12—15.

[212] *Там же,* 1, 76—81.

необходимости подробно останавливаться на всех идейно-сюжетных совпадениях его с эпосами других народов Кавказа.

Приведем лишь одно из новейших высказываний о роли самобытного и весьма своеобразного осетинского нартского эпоса в культурном строительстве наших дней:

«Наследие духовной и материальной культуры народа, даже очень отдаленной от нас во времени, оказывает большое влияние на развитие его культуры в настоящем.

Богатейшее устное народное творчество осетин и по сей день служит для осетинских писателей школой мастерства, выразительности, глубокого показа жизни народа» [213].

Осетинские нартские сказания — «кадаг» по форме близки к прозе, но поются под аккомпанемент струнных инструментов.

Исследователи осетинского эпоса предполагают, что у «кадага» возможен «стихотворный размер и ритм» (НЭОН, 393).

Подтвердить или отвергнуть эту гипотезу поможет нартоведам только всестороннее и глубокое изучение художественной специфики бытующих осетинских сказаний.

7. ЧЕЧЕНО-ИНГУШСКИЙ ЭПИЧЕСКИЙ УЗЕЛ

Эпос ингушского (самоназвание гъалгай — гIалгIай) [214] и чеченского (самоназвание нохи) [215] народов (народностей), вейнахской (нахской) группы иберийско-кавказских языков. Чеченцы и ингуши весьма близки друг другу по культуре и языку.

Не соответствует действительности довольно распространенное мнение о якобы крайней бедности чечено-ингушского нартского эпоса и даже полном его отсутствии.

Уже имеющиеся немногие публикации этого эпоса дают довольно яркое представление о его богатстве и оригинальности. Но еще далеко не все собранные материалы чечено-ингушского фольклора опубликованы. Кроме того, по объективным обстоятельствам многие годы чечено-ингушский фольклор вовсе не собирался и не изучался, поэтому рассуждения о его бедности весьма проблематичны.

В связи с высказанным остановимся на этом эпическом узле несколько подробнее.

Чох Ахриев в небольшой вступительной статье, предпосланной первой его публикации, делил героев всех ингушских «ска-

---

[213] *Г. Джатиев.* Славные традиции. ДН, 1960, 7, 243.

[214] *Д. Д. Мальсагов.* Чечено-ингушская диалектология и пути развития чечено-ингушского литературного (письменного) языка. Грозный, 1941; *Ю. Д. Дешериев.* Указ. соч.; Ингушско-чеченско-русский словарь. Составители И. А. Оздоев, А. Г. Мациев, З. Д. Джамалханов. Редакторы А. А. Саламов, Б. Х. Зязиков, предисловие А. А. Саламова. ЧИНИИИЯЛ. Грозный, 1962. (ГIалгIа — ингуш, ингушка).

[215] Чечено-ингушско-русский словарь. Те же, там же., 1962. (Нохчий — чеченец, чеченка); ГIалгIай. Фольклор (Ингушский фольклор). Грозный, 1958; Нахчийн. Фольклор. (Чеченский фольклор), I, Грозный, 1959.

зок и песен» на враждующих между собою добрых нартов (нярт-тов) и злых орхустойцев. Первые — защитники слабых, борцы за человеческое счастье, вторые — очень сильные физически, но якобы «люди злые, коварные, завистливые» [216] (исключение составляет только Соска-Сосла — «выдающийся из ряда своих соплеменников-орхустойцев своею необыкновенной богатырской силой и прославленный различными победами») [217]. Симпатии сказителей на стороне нартов: «Ингуш, желая выразить посильнее похвалу кому-либо, говорит так: «Нярт вох санна ва из», т. е.: он молодец, как нярт, он добр, как нярт [218].

Орхустойцы погибли, выпив расплавленную медь,— а нарты долго еще существовали, как уверял Чоха Ахриева один сказитель, род которого будто бы «происходил» от нартов, насчитывая уже двадцать колен [219].

По народным сказаниям и песням, число нярто̀в (нартов) неизвестно, а орхустойцев — шестьдесят, и «все они одного происхождения» [220]. Местом действия для тех и других является Галгаевское ущелье в горах, где протекает река Асса, а сами они будто бы постоянно обитают в Санаби, т. е. Осетии (отсюда, видимо, и обосновывалось рядом исследователей осетинское происхождение чеченских сказаний).

Любопытно отношение богатырей к «хозяевам» земли и неба. «Нарты верили в бога и поклонялись ему; орхустойцы, хотя верили в него, но вели борьбу с ним. В наказание за это бог постоянно противодействовал их желаниям и предприятиям» [221] (вместо хлеба родилась трава, свежее мясо превращалось при варке в падаль и т. д.). Убедившись в тщетности своей борьбы со всесильным богом, орхустойцы расплавили красную медь и выпили ее [222].

По другим вариантам, орхустойцы гибнут иначе: сорок орхустойцев были зарезаны сестрой человека, убитого ими (сказание «Лял-Султа») [223], загнаны хитростью Цазика на дно морское («Шестьдесят орхустойцев и Цазик») [224] и т. д.

Вожаком и советчиком орхустойцев считается мифический Батоко-Ширтга, который то уходит на тот свет, то возвращается, «когда ему вздумается». Его обижают орхустойцы, но он в тяжелую минуту все же выручает их.

---

[216] *Ч. Ахриев.* Из чеченских сказаний. Несколько слов о героях в ингушевских сказаниях. СККГ, IV, 1870, II, 1.

[217] *Там же,* 2.

[218] СККГ, IV, II, 1.

[219–224] ССКГ, IV, 1870, II, ч. 2; 14. Ср. с осетинским сказанием «Нартов гибель», о котором идет речь на стр. 155 данной работы, а также с русской былиной «О том, как перевелись богатыри на Руси». На последней, как отмечает акад. Б. А. Рыбаков (Исторический взгляд на русские былины. ИС, 1961, 5, 155), явный налет провиденциализма, обреченности; гибель богатырей объясняется наказанием свыше за «грехи». Подобная былина могла появиться после нашествия Батыя, как народное объяснение временного торжества татар. Сходными историческими обстоятельствами в жизни народов Кавказа порождены сказания о гибели нартов.

Так, в сказании «Орхустойцы и Батоко-Ширтга» последний является бедняком, владельцем единственного маштачка, пасти которого орхустойцы разрешают ему только около дороги [225]. Лошади же орхустойцев пасутся на приволье, но поправляются плохо. А маштачок бедняка разжирел и от придорожной травы. Завистливые орхустойцы обрезали маштачку губы. Батоко-Ширтга не остался в долгу и оттяпал хвосты у лошадей орхустойцев. Вечером орхустойцы решили поиздеваться над Батоко-Ширтгой:

— Смотри-ка, вон впереди всех идет твоя лошадь и смеется чему-то.

— Да, — ответил Батоко, — она смеется над идущими сзади ее вашими лошадьми, похожими на девиц с обрезанными косами [226].

И исчез под землею, опасаясь расправы. Орхустойцы не могли жить без Батоко и снова вызвали его, а затем зло отомстили ему, бросив его сына в котел с мясом (во время тризны по другому покойнику).

Вот за эту обиду и заманил Батоко орхустойцев **(тридцать)**, в том числе и Соска-Солсу, к ведьме-людоедке Горбош (напоминающей карачаево-балкарских эмегенш и адыгских великанш). Но в последний момент он пожалел их и, задав мудреную загадку («Кто больше?»), перессорил Горбош и ее сыновей, которые и порезали друг друга.

Батоко-Ширтге по выполняемой им идейно-художественной роли родствен Цазик. Его также обижают орхустойцы, но он не прощает обид и заставляет их всех **(шестьдесят)** прыгнуть в море, к «матери воды за подарком» — отарой баранты: орхустойцы тонут (см. сказание «Шестьдесят орхустойцев и Цазик») [227].

Образы Батоко-Ширтги и Цазика близки адыго-кабардино-черкесскому Куйцуку, балкаро-карачаевскому Шауэю, осетинскому Сырдону, русскому Иванушке-дурачку, многонациональному Ходже-Насреддину *.

Деление на нартов и орхустойцев кажется несколько условным. Правильнее, видимо, было бы считать их всех нартами, но различать по поступкам, по той конкретной функции, которую они выполняют в чеченском фольклоре.

Продемонстрируем это только на одном примере.

Соска-Солса относится Ч. Ахриевым к орхустойцам, но по характеру совершаемых им подвигов, по связанным с его именем мотивам он во многом созвучен главному герою нартского эпоса народов Кавказа Сосруко — Сосруку — Сослану даже уже своим именем.

[225–226] ССКГ, V, 1871, II, 38—41.

[227] ССКГ, V, 42—46.

* При этом следует иметь в виду, что комические образы осетинского Сырдона и адыго-кабардино-черкесского Куйцука, видимо, выпадают из общей художественной ткани нартского эпоса. Они здесь в известной мере — явление инородное и привнесены, возможно, более поздними эпохами. Это двойники Ходжи Насреддина, вариации его образа.

Соска-Солса также рождается из камня, совершает многие подвиги. Гибнет он, правда, иначе. По одним вариантам, выпив расплавленную медь, а не от жан-шерха или бальсагова колеса. Но даже и здесь есть отдаленное сходство — гибель от металла.

Так же, как и Сосруко, умирающий Соска-Солса обращается к птицам и зверям (в данном случае с просьбой принести воду) и, в зависимости от их отношения к его просьбе, желает им добра или зла.

Он проклинает ворону и волка, которые не исполнили просьбы и ждут его смерти, чтобы полакомиться мертвечиной. Он обещает за убийство вороны один бокал напитка, а за убийство волка — три бокала. Зато он благодарит голубя *, утолившего его жажду, и умирая, гладит его шейку. «Оттого-то будто бы, как говорят ингуши, у голубя шея золотистая и кричит-то он так: «кок Солсан кок», т. е. «голубь Сол-Сана голубь» [228].

Как видно уже из этого примера, Соска-Солса никак не может быть отнесен к числу героев злых и несправедливых, какими будто являются все орхустойцы. Напротив, он справедлив и великодушен, как Сосруко и Сослан.

Он причиняет зло только тем, кто заслужил это. Так, он проклинает жителей аула Накиста, которые не дали ему воды, когда он проезжал мимо.

По приказанию Соска-Солсы его конь ударил копытом землю, и «появился» родник, носивший будто еще в XIX веке имя богатыря.

Этот настойчиво варьируемый мотив о мучимом жаждой путнике и добывании воды весьма характерен для творчества народа, обитавшего в бедных водою, раскаленных солнцем горах и каменистых предгорьях.

Чеченские нартские сказания уже в XIX веке бытовали преимущественно как сказки и легенды. Эпическими в них оставались лишь отдельные элементы.

Любопытна в этом отношении легенда о Колай-Канте, пастухе-богатыре, и орхустойцах, угнавших половину его баранты.

Соска-Солса, узнав от Батоко-Ширтги, что существует богатырь более сильный, чем он сам, решает во что бы то ни стало одолеть его и, по совету опять-таки все того же всеведущего Батоко-Ширтги, подсылает к пастуху в пещеру свою сестру.

Колой-Кант же поклялся никогда не жениться, чтобы не утратить силу. Но на третью ночь он не устоял перед соблазном, и через две недели вход в его пещеру был свободен: обессиленный богатырь уже не смог завалить его громадным камнем.

И Соска-Солса с шестьюдесятью орхустойцами вошел в пещеру богатыря, который спал на коленях у женщины. Его связали веревкой из конского волоса. Проснулся Ко ой-Кант, стал биться —

---

* Голубь в представлении народов Кавказа издавна — «райская птица», олицетворяющая народную мечту о радости и любви на земле. Ср. с абхазским сказанием.

[228] ССКГ, IV, 1870, II, 3.

веревка врезалась в тело, но не порвалась. Незваные гости пировали. И тогда Колой-Кант попросил у них кость любимого козла, поджаренного орхустойцами. Отказали орхустойцы, но сестра Соски исполнила просьбу связанного мужа. «Взявши из рук виновницы своего бессилия кость, Колой-Кант сделал из нее зурну и заиграл на ней жалобным голосом». Услышали братья пастуха — кинулись в погоню и догнали бы орхустойцев, если бы бог во избежание кровопролития «не бросил» между ними бурный Терек. Швырнули они друг в друга камни и разошлись — орхустойцы в Санаби (Осетию. — *И. Т.*), угнав овец как калым за сестру, а Колой-Кант — на вершину горы испытать свою силу после женитьбы.

Сил у Колай-Канта хватило поставить один на другой три громаднейших камня. «С тех пор его никто не трогал и не покушался угнать его баранту» [229].

Идентично этому и сказание из коллекции ЦГЛИА. Оно отличается только деталями. Здесь нет хитрого Батоко и девушку направляет Колой-Канату сам Сеска-Сосла *, когда сумел отодвинуть плиту от пещеры богатыря-овцевода. Дважды Колой-Кант и девушка спят врозь, и, прощаясь, гостеприимный хозяин ей говорит: «Если уходишь, уход твой да будет благополучным, если останешься — сидение твое да будет хорошим» **.

На третью ночь девушка, испуганная угрозой Сески-Сослы убить ее, если она будет «жеманиться», «активизируется» и отказывается лечь «на свою отдельную постель». Начинается постепенное «ослабление» богатыря, он уже не может закрыть вход в свою пещеру богатырской плитой: вначале оставалась щель для кошки, затем — для барана и, наконец, для вооруженного человека в бурке.

«На четвертую ночь Сеска-Сосла со своими **двенадцатью** (подч. мной. — *И. Т.*) бойцами вошел в пещеру, связал спящего с девушкой Колой-Каната, увез его и погнал баранту его». (Там же, л. 95).

Затем следует эпизод с «голенной костью» козла: «он прорезал ногтем в ней лак, мизинцем просверлил пять отверстий и сделал из кости зурну». (Там же, л. 96).

«Плачевные звуки» услышала мать Колой-Каната и послала на помощь остальных сыновей.

«Возвратившись домой, он бросил пещеру и стал жить со своими братьями». («Колой-Канат», Там же, лл. 94—98).

* * *

Другое сказание из этого же фонда ЦГЛИА — более осложненное, с нартскими мотивами, известными другим народам Кавказа.

В качестве советчика нартов здесь выступает «Батоко ширтях,

---

[229] ССКГ, IV, 1870, II, 3.

* Так в архивном оригинале. Видимо, более точная форма, имеющая в своей основе более распространенное «сос» (ср.: Сосруко, Сослан и т. д.).

** ЦГЛИА, ф. 1420, оп. 1, ед. хр. 275, л. 94.

хитрый проныра, сумевший построить себе повозку из меди и опуститься на ней до седьмого дна ада». Сосла называет его «сыном раба чужестранца». (Там же, лл. 75, 76).

Обессиливает богатыря-овцевода, по этому сказанию, подосланная Батокой (за обещанную «десятину всех богатств Колай-Канта» — там же, л. 77) лесная красавица алмас[ы] (одна из ведьм, одетых «лишь своими золотыми волосами» и пожирающих грудных младенцев, — там же), которая связывает богатыря шнурком, сплетенным из ее волос.

Расправляется с вероломными нартами, по этому сказанию, всемогущий бог Сердцеведец, которому грабители отказались принести жертву: «Пусть боги твои будут сыты прежними жертвами, — сказал Сосла. — Мы же не дадим им и дохлого ягненка».

Тогда вступился за Колая Сердцеведец. Грозного владыку громов, Сэли, послал он к нартам, пировавшим в пещере. И смутил Сэли их разум и пищу в котле их обратил в расплавленную красную медь.

«Все нарты вкусили той меди, и умерло из них тотчас пятьдесят девять. Лишь шестидесятый — князь их, могучий Сосла, долго боролся со смертью». (Там же, л. 80).

Сгорая от жажды, он просит воды у птиц и зверей. Черный ворон и волк не принесли, они ждут смерти нарта, чтобы «выклевать очи» и «пожрать сердце» — их проклинает Солса, а «добрый голубь принес ему воды в красном сафьянном чувяке и освежил уста умирающего... Не было уже слов у князя нартов; рукой, которой он брал из котла жидкую медь, он погладил шейку воркующей птицы, и оттого виден теперь на шее голубя отблеск меди...

Так погибло все племя злых нартов, — Эрстхуо и князь их, могучий Солса, стыдившийся жалости, так встретил конец свой.

Со смертью Сослы развязался шнурок, спутывавший руки Колай-Кант[а]». (Там же, л. 81).

(«Как погибли нарты Эрстхуо». ЦГЛИА, ф. 1420, оп. 1, ед. хр. 275, лл. 75—81).

Как видно из краткого пересказа, в этих вариантах и отзвуки нартских походов за ратной славой и добычей (жены и богатства), и элементы полифемовского мифа, и мотивы борьбы матриархальных и патриархальных начал (могущество женщины и стремление принизить, опорочить это могущество *), и возвеличивание чудодейственной силы искусства ** и т. д. и т. п.

И самое, пожалуй, главное в этом сказании — возвеличивание простого труженика, пастуха, народа в целом. Все богатыри орхустойцы, по сравнению с ним, беспомощные малыши. Так в русском эпосе князь Вольга Святославич и даже всемогущий Святогор (его сама мать сыра земля не держит) бессильны перед простым оратаем-мужиком Микулой Селяниновичем, соху которого вся дружи-

---

* Ср. с балкарским сказанием о гибели нарта со свинцовыми ногами.

** Ср. с чудесной свирелью кабардинского Ашамеза.

на «хоробрая» не может выдернуть из земли, бросить «за ракитов куст» [230], а пахарь одной рукой сошку из земли «повыдернул» [231]. Не может Святогор поднять и сумочку малую, которую снял с плеч Микула Селянинович: в сумочке — «тяга земная» и т. д.

Во всех этих сказаниях повседневный труд простого человека поэтизируется, превозносится над ратными и иными подвигами.

И в этом особый интерес подобных произведений устного творчества разных народов.

Чечено-ингушским сказаниям свойственно дерзкое свободолюбие. Они благосклонны к борцам за справедливость и беспощадны к ним же, когда те «перерождаются».

Народ воспевает богатыря Секки — трудолюбивого земледельца и честного семьянина, своеобразного кавказского Микулу Селяниновича (он разминает руками цельную бычью шкуру и разрывает ее в гневе на князя Муцула; когда Секки пахал на паре волов, то «...одной рукой он держал[ся] за соху, другой сеял семена, а к ноге [его] была привязана борона [232]). Он освободил селение от набегов князя Муцула. Но народ безжалостно уничтожает Секки, когда тот сам стал князем и потребовал от каждого дома «по мерке зерна и что все невесты, которые будут выходить замуж на территории Мельхистема, должны будут провести с ним первые трое суток». (ЦГЛИА, ф. 1420, оп. 1, ед. хр. 275, л. 70).

В этом сказании любопытно смешение «исторического» и «сказочного» (князья, «право первой ночи» и волшебная сабля Секки, которая только и может поразить владельца, и т. д.) («Муцул и Секки». (Там же, лл. 69—71).

Подобная участь постигает и нарта Ичархо, когда он не в меру возгордился. Это уже нарт «богатый», который «рабов своих считал сотнями, коней тысячами, а золото мешками». (Там же, л. 72). Богатство Ичархо от необычной силы «его и людей его». Но самое главное богатство Ичархо — дочь Марзина, «красивее солнца». В женихи ей хочет гордый, но справедливый нарт «не хана, не султана», а того, «кто похвалится молодецким делом, невиданным и неслыханным», ибо «не в роде толк, а в человеке».

Написанное об этом «на кусках хорошо выделе[а]нной кожи, ровными, золотыми буквами» привязал Ичархо к своим стрелам и запустил «из своего богатырского лука на все четыре стороны: на Полдень и на Полночь, на Восход солнца и на Закат его». (Там же).

Среди «претендентов» на руку красавицы Марзины победитель Лесного царя и одноглазов «Яджуджа и Меджуджа» («разгромил медные стены, разбил железную гору...», ЦГЛИА, ф. 1420, оп. 1, ед. хр. 275, л. 73), всадник, поднявшийся «на вершину царя гор,

---

[230–231] Былины. Вст. ст., подбор текстов и примечания П. Д. Ухова. Под общ. ред. проф. В. И. Чичерова. МГУ, М., 1957, 238.

[232] ЦГЛИА, ф. 1420, оп. 1, ед. хр. 275, л. 69.

Ледяного великана и увидевший вещую птицу Симург и небесных дев Джинистана».

Но среди них не находит достойного гордый Ичархо. Им оказывается «молодой удалец», которой пришел «с Востока с земли Нахчо» и приложил кинжал к горлу гордого нарта: «Беден был молодец Начх[о] *, но из всего богатства не взял себе ничего, освободил всех рабов Ичархо, роздал им все золото, а сам взял дочь Ичархе[о]». (Там же, л. 74).

([«Не] виданное дело». ЦГЛИА, ф. 1420, оп. 1, ед. хр. 275, лл. 72—74).

* * *

Чечено-ингушское сказание «Лял-Султа» [233] ближе к сказке. Дочь, решившую выйти замуж без ведома отца-царя, сбрасывают в бочонке в воду, и после многих происшествий изгнанная принцесса все же становится женою полюбившегося ей женоненавистника Лял-Султа, который «белее снега». В основе этого сказания — притчи о злых и добрых женщинах, женах.

Варьируется здесь и полифемовский мотив—пастух зажаривает пять гостей-братьев, а шестой спасается, наполовину поджаренный.

«Сказка о Султане» перекликается с кабардинской: жена превращает мужа в собаку и воробья, ударив его волшебной плетью, затем муж превращает жену и ее любовника в ослов, на которых пашет.

Хорошей жене посвящена «Сказка о бедном человеке» [234]. Жена бедняка приглянулась мулле. Служитель аллаха добился соглашения, что он возьмет в доме правоверного то, к чему прикоснется. Разбогатевший бедняк жену отправил на второй этаж, а лестницу сделал переворачивающейся,— падая, мулла ухватился за лестницу, которую ему и вручают вместо желанной красавицы.

Крайне интересно сказание «Черкес Иса и чеченец Иса» [235], записанное Ч. Ахриевым в ауле Карак.

Чеченец Иса возвращает угнанный у черкеса Исы табун из шестидесяти кобылиц, после чего чеченец и черкес стали братьями — «присяжными друзьями».

Ради дружбы они жертвуют всем. У черкеса болеет жена, на полпути он узнает о ее смерти, но не возвращается, так как пообещал в это время быть в гостях у чеченца Исы.

Чеченец Иса помогает добыть вдовцу другую, самую красивую девушку.

Ради спасения друга чеченец Иса соглашается окаменеть, а черкес Иса ради оживления чеченца Исы жертвует своим единственным любимым сыном. Кончается все хорошо. И чеченец и сын черкеса оживают. «С того времени дружба их еще больше укрепилась»,— заключает сказание [236].

---

* Здесь же встречается и форма «Начхо»: «Видно, нет у **Начхо** удальцов славных богатырей, — молвил нарт Ичархо. Не смеют **Начхо** показать мне и лица своего.— Я из **Начхо**, стою перед тобою, гордый нарт Ичархо!»

[233–234] ССКГ. IV, 8—15; 26—31.

[235–236] ССКГ, IV, 1870, II, 15, 20.

Несмотря на своеобразие и оригинальность, это чеченское сказание перекликается с осетинским «Сосруко и Гумский человек», балкарским «Рачикау» и другими, поэтизирующими многовековую дружбу народов Кавказа, России, мира.

Эпизод знакомства черкеса Исы с девушкой напоминает встречу Бадыноко и Сатаней. Черкес Иса джигитует во дворе. Утром «девушка бросила с верхнего этажа кисть винограда и показала свою белую ручку» [237], вечером «девушка бросила ему яблоко и показала ему себя до пояса», на следующее утро «она бросила ему орех и показалась во весь свой рост». Здесь подарки указывают на место будущих свиданий (виноградник, сад и т. д.) *.

Больше «нартского» в последующих публикациях Чоха Ахриева [238]. В одной из них приводится перечень главнейших героев в сказаниях об орхустойцах. Это — Урузмаг, Орзми, Патараз, сын Хамча, Соска-Солса [239]. Сходство этих имен с именами нартов осетин, кабардинцев и других народов Кавказа очевидно.

Содержанием одного из сказаний является дележ убитого на охоте зайца. Решают его отдать тому, «кто сделал что-нибудь удивительное».

Соска-Солса вынул из кармана две пули, ставит их на ладони, появились красавица-девушка и юноша, которые тут же стали потрошить зайца.

Патараз рассказал о том, как вдова ударом плети превратила его в собаку, которая перегрызла волков, напавших на отару, и как затем, овладев чудодейственной плетью, он вернул свой прежний облик, а вдову обратил «в кобылицу шалуха» (лучшая порода кабардинских лошадей).

Кстати, собака очень превозносится, почти обожествляется и в другом сказании, где Батоко-Шертуко оценивает самого Соску-Солсу в «хорошую собаку». Солса вначале обиделся, а затем порадовался, увидев, как старая собака спасла отару, задушив трех волков [240]**.

Орзми рассказывает о смерти возлюбленной и ее воскрешении. С нею он не расстался и в могиле. Убивает змею. Видит, как ее оживляет травинкой другая змея, и сам проводит волшебной тра-

---

[237] ССКГ, IV, 1870, II, 15, 17.

* Ср. с кабардинской Сатаней, обнажающей перед «строптивым» Бадыноко «белоснежные» шею, грудь и бедра в «Песне о Бадыноко», КЭ, 51, 171—172.

[238–240] *Ч. Ахриев.* Ингуши (их предания, верования и поверья). ССКГ, VIII, 1875 1, 2, 1—40; 33.

** Настойчиво повторяемый у народов Кавказа мотив превращения человека в животное отражает древнейшее языческое религиозное мировоззрение, известное в науке под термином антропоморфизма — древнейшего представления о том, что якобы растительный и животный мир, а также стихийные силы природы обладают человеческими свойствами и способны, подобно человеку, мыслить и чувствовать. Особенно частое превращение человека в собаку свидетельствует о том, что собака у предков многих народов Кавказа считалась тотемным животным, как, например, у монголов и осетин — волк.

вой по трупу возлюбленной. Она ожила и сказала: «У меня бок болит, должно быть, я долго лежала!» [241].

Зайца присуждают Орзми.

Чудо, совершенное Соска-Солсой, неизвестно эпосу других народов Кавказа. А рассказы Патараза и Орзми перекликаются с подобными кабардинским, балкарским и другими эпизодами. Большой научный интерес представляет чудесное ингушское сказание о земном изобилии (его мы рассматриваем далее, в связи с кавказско-греческими взаимосвязями).

Это сказание любопытно не только сюжетными совпадениями, но и тем, что говорит в пользу нашего положения: орхустойцы — те же нарты, и нет основания считать их только злыми. Патараз, так же как, например, адыгский Сосруко, желает людям только добра и ради их счастья, ради прихода на землю изобилия («масла-жира земли») готов отдать все, даже собственную жизнь.

Сказание о земном изобилии во многом совпадает с упоминавшимся выше чеченским. Видимо, целесообразно вести речь о едином чечено-ингушском фольклоре.

Орхустойцы — своеобразные рыцари. Они заранее сообщают о своих походах тем, на кого они идут. Так, они извещают живущего за семью горами владельца стад Горджая о своем нападении и не угоняют его стада, пока хозяин, его односельчане и покровительствующие им боги не пускаются в погоню за орхустойцами *. Соска-Солса просит соратников отходить потише, чтобы схватиться с самим богом-громовержцем Соли, которому он основательно намял бока. Отпущенный на свободу бог не решается больше преследовать смельчаков и прекращает «обстрел» их своими молниями. Самого Горджая всемогущий Солса связал, посадил на лошадь лицом к хвосту и пустил в поле [242].

Итак, Соска-Солса еще и богоборец. Он «весьма умный и честный человек; он родился не от обыкновенной женщины, а прямо произошел от бога» [243].

Как и Сосруко, он ударом плети оживляет слепого великана, подобного горе, на коне проезжает через его тазовую кость.

Великан питается камнем. Но для походов имелись волшебные хлебцы. Солса откусывает один раз от такого хлеба и насыщается.

— С этими двумя хлебами мы могли путешествовать четыре месяца,— говорит великан. На это Соска-Солса возражает:— Мы маленькие, а все-таки мне кажется, что этих хлебов мало и на один раз [244]**.

---

[241] ССКГ, VII, 35. Ср. с приведенными выше адыго-дагестанскими сопоставлениями. Кстати, в чечено-ингушском фольклоре упоминается и подобное нартской хасе место (пегат), где собираются... «аульские зеваки». По другому сказанию, самым употребительным оружием являлись во времена вамполож (послегреческие) луки и реже — ружья с фитилями.

* Мотив открытого вызова на бой из славянского фольклора («Иду на вы») весьма характерен и для сказаний Северного Кавказа.

[242–244] ССКГ, VIII, 40; 5; 6.

** Явное противоречие: один кусочек насытил Солсу, а двух хлебов «мало и на один раз». Здесь, видимо, опять-таки варьируется уже известный нам мотив об исчезновении «жира-масла земли».

Великан просит вернуть или зрение, или первоначальное состояние. Солса не может дать ему зрение — и ударом плетки превращает великана в тазовую кость.

Любопытно, что ко «временам» Соски-Солсы приурочивается пребывание на Кавказе греков:

«В одно время с Соска-Солса жили в горах джелты (греки); они были народ трудолюбивый и образованный, хоть не так, как теперь; они были хорошие строители и построили много башен и замков; кроме того, они оставили в разных местах большие клады. Они уехали от нас в какую-то другую страну»[245].

По этому сказанию, ингуши «произошли» от кабардинцев: «кабардинец, бывший в плену у вамполож (мифические существа, среди которых встречались будто бы двуротые, относятся фольклором к периоду «послегреческому»), воротился в Терскую долину, взял с собою кабардинку и, привезши ее в горы, женился на ней. От этого брака произошли горные ингуши»[246].

Конечно, это не более как поэтический вымысел, но сколько в нем уважения к соседнему народу!

Весьма интересно смешение «мифологического» и «исторического» в сказании «Орштохойцы (карабулаки)»[247], о «знаменитых мужах» Чопе, сыне Барата, и Загке, сыне Гарда.

Чопа женат на сказочной лесной женщине, красавице с золотистыми волосами до пят, но убивает «исторического» ногайского князя Баркчапо.

Чопа убивает своего шурина — страшного лесного человека с острым топором на груди* (тот появился ночью, и Чопа не знал, что это брат его жены), за что родной сын (по воле матери — лесной феи) мстит Чопе.

Опять-таки мотивы весьма древние, матриархальные, рядом с реальными элементами горского быта!

Здесь же эпизод о встрече сбежавшего из дому Чопы (испугавшегося мести сына) с лесным чудовищем, готовящимся к битве со своим соперником из-за невесты... ногайской княжны. Чопа будит чудовище, свалив на него громадное дерево. Соперники, лесные люди, убивают друг друга. Ногайская княжна и богатство достаются Чопе, но он не может достать даже до колен невесты и вынужден ее отпустить **.

Умирающий Чопа просит оставить его в пустой комнате. Ночью комната **осветилась:** пришла жена Чопы, лесная фея, с прекрасными дочерьми, чтобы обмыть Чопу и оплакать. Одна женщина все это «видела» и «слышала» и попала под проклятье лесной феи: «Кто слышит наш разговор, да не удовлетворятся души его потомства». От женщины, проклятой лесной феей, и пошли орштохойцы

[245–247] ССКГ, 1, 2, 6, 7; 27—29

* Ср. с чеченским царем зверей, у которого на груди также топор, и подобными образами топорогрудого лесного человека у адыгейцев, кабардинцев, черкесов.

** Ср. с подобными мотивами в фольклоре других народов Кавказа.

(карабулаки): «известно, что они самый беспокойный народ и ничем не удовлетворяются» [248].

Опять-таки очень любопытное переплетение вымысла и реальности — «мифологического» и «исторического».

Чечено-ингушское сказание, приведенное У. Лаудаевым в подтверждение его тезиса о враждебности нартов людям, всем своим поэтическим содержанием опровергает собирателя и свидетельствует о их «человеколюбии», о том, что в представлении создателей чечено-ингушского эпоса нарт — олицетворение добра и справедливости. На этом мы останавливаемся подробнее в следующем разделе, посвященном кавказо-греческим богоборческим мотивам.

Наиболее полно ингушско-чеченский эпос представлен в публикации Б. К. Далгата [249]. В ней приводятся варианты сказаний, записанных четвертью века ранее Чохом Ахриевым (о которых уже говорилось), отмечается усиливающийся процесс их дальнейшего разрушения, забвения. Здесь же впервые публикуются сказания «Как родился Соска-Солса» и «Отчего бог истребил оршхотоев», записанные собирателем от столетнего ингуша Газбыка Газиевича Хабцева-Буржаева.

О новой публикации по чечено-ингушскому фольклору см. на стр. 34. (Эта публикация стала известна автору, когда настоящая книга уже версталась).

Мною уделяется больше внимания чечено-ингушскому эпосу ввиду того, что он далеко еще не собран и крайне слабо изучен. Предварительное же ознакомление с ним свидетельствует о его самобытности и родственности эпосу других народов Кавказа.

8. АЗЕРБАЙДЖАНО-АРМЯНО-ГРУЗИНСКИЙ ЭПИЧЕСКИЙ УЗЕЛ

Азербайджанцам, армянам, грузинам и другим народам Закавказья широко известны сказания о прикованном богоборце (Амиран, Рокапт(пи), Артавазд, Мгер и др.). Это сказания самобытные и оригинальные, но во многом сходные с подобными северокавказскими. Бытуют в Закавказье и другие нартские образы и мотивы (например, нарт азербайджанцев, достающий из моря рыбу и поджаривающий ее на солнце [250]. Проникли они к названным выше народам, видимо, как от их закавказских земляков (абхазцев и южных осетин), так и от северокавказских носителей эпоса. Поэтому целесообразно наметить еще один эпический узел — **азербайджано-армяно-грузинский.**

Эпос этих народов в работе не выделен в особые группы лишь потому, что у каждого из них своя очень богатая и древняя национальная культура, исследование которой не входит в задачу автора. Нартские мотивы в этих культурах, как правило, эпизодичны.

---

[248] ССКГ, VIII, 29.

[249] *Б. К. Далгат.* Страничка из северокавказского богатырского эпоса. ЭО, I, 1901, II, 35—85.

[250] *У. Лаудаев.* Чеченское племя. ССКГ, VI, 1872, 1. 17, 44, 45.

Генеральная же тема нартского эпоса — тема богоборческая — является одной из главных и наиболее ярких и во многих классических циклах устнопоэтического творчества народов Закавказья.

Остановимся несколько подробнее на эпосе армян.

Как отмечает академик И. Орбели, армянский народный героический эпос называют то «Сасна црер» («Неистовые сасунцы», «Сасунские близнецы», «Яростные сасунцы», «Буйные сасунцы», «Храбрые до безумия сасунцы»), то «Джоджанц тун» («Дом великих», «Дом исполинов», «Дом старших», «Дом предков»)[251]. Первые записи армянского эпоса сделаны в 1864 году.

В основе эпоса — подвиг Давида, сына Мгера старшего, внука Санасара и отца Мгера младшего, олицетворявшего устремления армянского народа к освобождению от арабских захватчиков. С тех пор, как армянский народ изгнал арабов, прошло всего около тысячи лет, но «это событие притянуло к себе древние мифы и древние сказания, с обстановкой этого события, с его вехами, с его именами переплелись древнейшие сказания» о столь отдаленных временах, «когда еще не звучало даже слово «армянский», когда еще не звучали и другие, еще более древние названия слившихся в армянском народе племен, потому что не было еще и племен»[252].

Величественная эпопея армянского народа не только глубоко отражает мировоззрение ее создателей, но и позволяет исследователю находить таящиеся в ней «... бесчисленные нити, которые связывают культуру армянского народа со многими другими народами, не только окружавшими армян в их исторической жизни, но и населяющими отдаленнейшие от Армении части мира»[253].

Особенно ярким в армянском эпосе является образ Мгера (сына Давида), в котором народ воплотил свои самые заветные чаяния о полном социальном раскрепощении, тая до подходящей исторической поры — до Октября 1917 г. своего любимого героя в неприступной скале, как в собственном сердце ненависть против угнетателей и уверенность в грядущей победе справедливости[254]. И самые крупные подвиги Давида-отца (победа над Мсра-меликом) меркнут перед величием призвания его сына Мгера, которому «смерти... не дано»[255].

Подобно русскому Святогору, грузинскому Амирану, лакскому Амиру, адыго-кабардино-черкесским Сосруко—Насрену—Батаразу, балкаро-карачаевскому Сосруку, осетинскому Сослану, чечено-ингушскому Соске-Солсе и другим сходным эпическим героям Кавказа и мира, Мгер томится от переполнившей его силы, которую некуда пока ему применить; сама земля уже не выдерживает бо-

---

[251–253] Акад. *Иосиф Орбели.* Армянский народный героический эпос. В кн.: «Давид Сасунский. Армянский народный эпос». Гослитиздат, М., 1957, 5, 7—8.

[254] Ср. с подобными тайными сказами русских рабочих Урала (см. Сборник уральского фольклора, подготовленный П. Бирюковым, а также и «Малахитовую шкатулку» П. Бажова).

[255–256] Давид Сасунский. Армянский народный эпос. Перевод В. В. Державина, А. С. Кочеткова, К. А. Липскерова и С. В. Шервинского. Здесь — В. Кочеткова, 1957, 380, 382.

гатыря, прогибается под ним. Он обращается к могиле матери, а затем отца:

— Ты встань, отец! Ты встань, отец!
Вот — я всех пережил, весь дом схоронил,
По земле я напрасно бродил.
Ты встань, отец, ты встань, отец!
Холодным снегом Сасун покрыт,
По колена в снегу твой сын стоит...[256]

На что отец ему отвечает из-под земли:

— Чем помочь тебе, сын?
Чем помочь тебе, сын?
Бескровны лица у нас,
Свет глаз — давно погас.
Скорпионы и змеи
Надо мной свили гнезда.
Довольно скитаться тебе, мой сын,
Довольно скитаться по свету!
Твое место на Ворон-утесе.
Когда разрушится мир
И воздвигнется вновь*,
Когда перестанет гнуться земля под
конем твоим **
Тогда настанет твой день![257]

Вырвавшись из петли одного ишхана (со словами: «Хлеб и вино! Господь всеблагой! И ты, всевышняя Марута!»), Мгер обращается («с мольбой») к самому богу: «Или вступи со мною в бой, или душу мою возьми!»[258]. Навстречу Мгеру бог высылает «семь ангелов на конях, против которых бессилен богатырский меч-молния ***.

А уж Мгеров конь на земле устоять не мог,
Конь шагнет — увязают ноги в земле.
Ослабела, осела земля,
Не хотела Мгера носить.
Молвил Мгер: — Ай-вах! Все напрасно!
Постарела сама земля,
Не поднять ей коня моего[259].

Спешился богатырь, но «все глубже конь увязал». Впереди утес Ван. Решил Мгер ударить скалу мечом:

Расколется — на мне нет греха,
Не расколется — грех на мне.
Ударил Мгер в скалу мечом,
Пополам раскололась скала.
Мгер и конь Джалали в скалу ушли.
Скала замкнулась, срослась[260].

---

* Ср. с подобным «космическим» мотивом в адыго-кабардино-черкесском фольклоре.

** Ср. с аналогичными мотивами русского (Святогор) и кавказского (Амиран и др.) фольклора.

*** Ср. с «молниями» чечено-ингушского громовержца, всемогущего Соли.

[257–260] Давид Сасунский. 1957, 384; 385.

Два раза в год раздвигается эта скала (в день вардавара и день вознесения):

Лишь камни раздвинутся — Мгер
Сорокадневный путь совершает за час.
Едет он по камням,
На землю ступит — увязнет конь,
Не может шагать, кидается вспять [261].

Однажды, в ночь на вознесение, к Мгеру попал пастух, который спросил сидящего в пещере исполина:

— Когда отсюда выйдешь, Мгер?
Ответил Мгер:
— Коли встану, выйду на свет,—
Не удержит меня земля!
Пока этот мир полон зла,
Пока будет лжива земля,
На земле мне не жить.
Когда разрушится мир и воздвигнется вновь,
Когда будет пшеница как лесной орех,
Как шиповника ягода будет ячмень *,
Тогда придет мой день,—
Отсюда я выйду в тот день! [262]

Сдвинулись камни, но каждую пятницу из утеса доносится ржанье Джалали. Мгер и его верный конь готовы к новым подвигам на обновленной и справедливой земле.

Армянскому эпосу посвящены, помимо упомянутой выше, работы И. Орбели и другие исследования, к которым мы и отсылаем всех более глубоко интересующихся этим изумительным поэтическим народным творением [263].

В средневековом эпосе азербайджанцев и других тюркоязычных народов богоборческие мотивы звучат уже не так явственно и несколько «приземлены». Так, в «Китаби дедем Коркут» ** («Книге о моем деде Коркуте») или «Сказании о деде Коркуте» (по известным двум рукописям XVI века, состоит из введения и двенадцати эпических песен-рассказов, сведенных в одну книгу, видимо, в XIV—XV веках) — народном эпосе, подвергшемся при составлении древнего свода определенному редактированию в феодально-мусульманском духе, мотив прикованного великана приглушенно звучит в образе Богач-хана. Богач-хан по злому наговору сорока джигитов-дружинников пронзен богатырской стрелой своего отца Дерсе-хана и брошен на дно ущелья, возле горы Кавказ, на которой «ни зимой, ни летом не тают снег и лед». На кровь раненого

---

[261] Давид Сасунский, 386.

* Ср. с подобными мотивами изобилия земного в устном творчестве кабардинцев, осетин, балкарцев и других северокавказцев (см. вторую часть данной работы).

[262] *Там же,* 386—387.

[263] См., напр., *А. Абегян.* Об армянском народном эпосе, в сб. «Давид Сасунский», 1939; и др.

** Известна также в Туркмении, Казахстане, Малой Азии.

слетаются вороны и коршуны, готовые клевать его тело. Но их отгоняет или сам богатырь (секирами), или верный жеребенок. Потом приезжает мать Богач-хана с сорока девами, лечит сына горными цветами и материнским молоком [264].

По этому сказанию-песне, связывают Дерсе-хана не боги, а его дружинники-товарищи и не цепями, а веревками и гонят его не на край земли, в Скифию, и не на вершину Ошхамахо, а «в страны многочисленных гяуров». Освобождает узника не греческий Геракл и не адыго-кабардино-черкесские Батараз и Озрек, а проституший обидчика-отца витязь Богач — победитель могущественного быка.

Весьма любопытно, что по своей форме «Китаби дедем Коркут» близок северокавказскому эпосу: в нем также чередуются прозаические и стихотворные места:

«Дерсе-хан пришел в свой дом; громким голосом говорит он своей жене — посмотрим, хан мой, что он говорит:

Приди сюда, счастье моей головы, опора моего жилища;
Ростом подобная прекрасно выросшему кипарису;
Ты, чьи черные волосы обвиваются вокруг лодыжек;
Чьи соединенные брови подобны натянутому луку,
Чьи уста тесны для пары миндалин,
Чьи алые щеки подобны осенним яблокам,
Моя жена, опора дома и рода моего!

Знаешь ли ты, что случилось? Хан Баюндур поднялся и встал со своего места, велел водрузить в одном месте белый шатер, в одном месте красный шатер, в одном месте черный шатер; он говорил: «У кого есть сын, того поместите у белого шатра, у кого есть дочь — у красного шатра, у кого нет ни сына, ни дочери — у черного шатра; разложите под ним черный войлок, поставьте перед ним мясо черного барана; станет есть — пусть ест, не станет — пусть

---

[264] Песнь о Богач-хане, сыне Дерсе-хана. Пер. акад. В. В. Бартольда, выполненный в 1919 г. для изд. «Всемирная литература» (ААНЛ, ф. 68, оп. 1, № 183); «Записки Восточного отделения Русского археологического общества», т. XI, 1899 (оригинал и первый академический перевод, изданный Бартольдом); Деде Коркут. Пер. акад. В. В. Бартольда. Подг. к печати Гамид Араслы и М. Г. Тахмасиб. Институт литературы имени Низами АН Азербайджанской ССР, Баку, 1950, 164—171; Хрестоматия по литературе народов СССР. Составил Л. И. Климович. М., 1959, 9—19. Исследования: *А. Ю. Якубовский* «Китаби Коркуд» и его значение для изучения туркменского общества в эпоху раннего средневековья. «Совет Эдебияты», Ашхабад, 1944, 6, 93—101; *В. М. Жирмунский.* «Китаби Коркут» и огузская эпическая традиция. «Советское востоковедение», 1958, 4, 90—101; *Л. Климович.* Из истории литератур Советского Востока. Гослитиздат, М., 1959, 186 и др.; Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. Пер. акад. В. В. Бартольда. Издание подготовили В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов. Серия «Литературные памятники». Редколлегия: академики В. П. Волгин (председатель), В. В. Виноградов, Н. И. Конрад (зам. председ.), С. Д. Сказкин, М. Н. Тихомиров, члены-корреспонденты И. И. Анисимов, Д. Д. Благой, В. М. Жирмунский, Д. С. Лихачев, профессора А. А. Блистратова, Ю. Г. Оксман, С. Л. Утченко, кандидаты наук Д. В. Ознобишин, О. К. Логинова (уч. секр.) (В прилож. исслед. В. В. Бартольда, А. Ю. Якубовского, В. М. Жирмунского). АН СССР, М.—Л., 1962.

поднимется и уйдет; у кого нет ни сына, ни дочери, того проклял всевышний бог, мы тоже проклинаем его»... [265]

В данной работе неоднократно приводятся параллели из грузинских эпических сказаний об Амирани, которые во многом созвучны как эпосу народов Северного Кавказа, так и мировому фольклору.

Классический эпос грузинского народа «Амираниани» привлекал внимание многих исследователей [266], к трудам некоторых из них автор обращается в отдельных разделах по ходу исследования.

Здесь же нет необходимости подробно характеризовать «Амираниани», учитывая, что это наиболее детально исследованный эпос, хорошо известный всему миру по трудам Ангольма, Абаева, Барамидзе, Блейхштайнера, Вирсаладзе, Глонти, Гюбшмана, Дирра, Джанашия, Ингороква, Кекелидзе, Лэнга, Марра, Меликишвили, Нуцубидзе, Сихарулидзе и многих других ученых.

Самое новое слово о грузинском эпосе сказано Михаилом Ясоновичем Чиковани, капитальный труд которого (на грузинском и русском языках) является своеобразным обобщением почти вековых изысканий многочисленных исследователей «Амираниани».

* * *

Многочисленные факты указывают на близость богоборческо-прометеевских мотивов у народов Кавказа.

Мотив богоборчества стал общим для народов Кавказа, видимо, в силу их духовной родственности, порожденной как сходными условиями материальной жизни (многовековой борьбы с суровой горной природой Кавказа, иноземными захватчиками и «собственными» угнетателями), так и длительным общением, а в известной мере и столкновениями разных религиозных догм.

Целесообразно отметить еще одну особенность. Если многие фольклорные мотивы нередко ограничены определенной национально-религиозной сферой бытования, то мотивы добывания огня, первых семян, орудий труда не знают национально-религиозных граней: они одинаково почитаемы и христианами, и мусульманами, и народами с атрибутами языческого культа, что наталкивает на мысль о зарождении подобных мотивов в фольклоре народов Кавказа раньше их религий.

---

[265] Песнь о Богач-хане.

[266] *Вс. Миллер.* Кавказские предания о великанах, прикованных к горам. ЖМНП, 1883, I; *Г. Церетели.* Кавказские мифы на грузинской почве. «Кавказ», 1892, 74, 83; *А. Хаханашвили.* Очерки по истории грузинской словесности, I и II. М., 1895, 1897; *Г. Потанин.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899; *Е. Б. Вирсаладзе.* Из истории охотничьего эпоса в Грузии. «Краткие сообщения института этнографии АН СССР», XXIX, 1957; ряд исследований М. Я. Чиковани об Амирани (Прикованный Амирани. Тбилиси, 1947 (груз. яз.); Амираниани (груз. эпос), Тбилиси, 1960 (пер. с грузинского на русский Г. Чикваидзе); и др.

* * *

Еще во времена Всеволода Федоровича Миллера шла речь о двух видах нартского эпоса: кабардинском и осетинском.

Затем начались споры о приоритете одного из них.

Эпос остальных народов Кавказа стал считаться производным от этих двух, а иногда и одного (алано-осетинского) центра.

Обосновывалась такая классификация ссылками на малое количество нартских сказаний или даже их полное отсутствие у некоторых народов Кавказа.

Вполне соглашаясь с объективным положением о том, что в наиболее полном виде до наших дней дошел нартский эпос адыго-абхазской группы и осетинский, автор все же считает правомерным выделение и эпоса остальных народов в самостоятельные узлы, так как даже немногие из записанных у этих народов фрагментов свидетельствуют о древности и оригинальности их эпического творчества, которое по ряду обстоятельств еще недостаточно изучено и в большей мере, чем в 1 и 4-м узлах, забыто. Т. е. старая классификация, дошедшая до наших дней, отражает главным образом состояние записей фольклора и дает далеко еще не полную картину его происхождения и бытования.

Последующие сравительные таблицы (I—V) показывают, что такое предположение не так уж далеко от истины. И можно надеяться, что остающиеся пока в таблицах пустоты будут со временем заполнены, как постепенно заполняется таблица Менделеева новыми элементами, существование которых только предполагалось и которые действительно были обнаружены позже.

Из приведенных таблиц видно, что в нартском эпосе нашли поэтическое отображение самые разные стадии истории развития народов Кавказа.

В какой-то мере это напоминает процесс образования, скажем, земной коры, где каждая эпоха в жизни ее отложилась соответствующим геологическим пластом, подчас крайне извилистым, перемешивающимся с другими, исчезающим и все же отыскиваемым вновь.

И подобно тому, как геолог сквозь наслоения последующих эпох и всевозможные смещения все же добирается до интересующих его пластов, устанавливает своеобразие каждого из них, так и исследователь эпоса стремится различать художественные пласты и наслоения разных эпох.

Самым древним мотивом в нартском эпосе является, несомненно, мотив добывания огня.

Нартский эпос, видимо, начал зарождаться на средней ступени варварства, когда люди постигли обработку металлов, исключая железо, но «все еще не могли обходиться без оружия и орудий из камня» [267].

---

[267] *Ф. Энгельс.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, М., 1948, 32, 33.

Таблица 1

ДОБЫВАНИЕ ОГНЯ

В адыго-абхазском	В балкаро-карачаевском	В дагестанском	В осетинском	В чечено-ингушском	В азербайджано-армяно-грузинском
1. Сосруко добывает огонь у Иныжа («Сосрыко» — ССКГ, V, 1971, каб.); «Иныж и Сосруко» — КФ, 15—19, каб.; «Как Сосруко добыл огонь» — КЭ, 76—88; КЭ-57, 78—92, каб. *	**1. Сосрука добывает огонь у Эмегена** («Сосрук» — МЭ — 39, 214 и др., балк.) **2. Сосрука освобождает карачаевский народ от обжоры Эмегена** («Сосрука и Эмеген пятиглавый» — СМОМПК, XXV, 1898, I, 73—75, каб.)	**1. Черный Нарт похищает жену Молодца.** Борьба за ее возвращение, с помощью обыкновенного доброго нарта. («Черный Нарт» — ССКГ, II, 1869, 30—35, ав.).	**1. Сослан гонит голодающий скот на изобильные пастбища сыновей Тара.** («Сослан и сыновья Тара» — ОЭ, 94—111, ос.). **2. Сырдон похищает огонь у нартов** («Поход нартов» — ОЭ, 191 — 203, ос.).	**1. Соска-Солса с орхустойцами добывает стада Горджая,** одолевая при этом самого громовержца Соли с его «молниями». (ССКГ, VIII, 40).	**1. Амиран добывает «солнцеобразную» красавицу Камари.** (Пшавская версия грузинского сказания об Амиране.— «Кавказ», 1893, 244). **2. Бесстрашный и справедливый Кягуа (21-й ребенок Гуаши) спасает замерзающих в походе братьев.** Кягуа сбивает стрелой яркую звезду. Кягуа пытается утащить головешку у спящего великана — дэва, хранителя огня, но попадается и показывает дэву «игры» Кягуа. 21-й сын Гуаши хитростью одолевает великана, хранителя огня, заморозив его в Рице. («Сказание о юноше, который сбивал звезды с неба». Микава. Сказки и легенды. М., 1960, 49—52, св.).

* Подобное в эпосе адыгейцев и черкесов

Таблица II

ДЕРЕВО — ОРУДИЕ И ОРУЖИЕ

В адыго-абхазском	В балкаро-карачаевском	В дагестанском	В осетинском	В чечено-ингушском	В азербайджано-армяно-грузинском
	Иглой величиной с бревно штопает Эмегена * трещины земли. (м. б., игла медная или железная?—*И. Т.*) (Пересказ сказания татар-горцев Пятигорского округа о женитьбе Алаугана — отца Шауая.— СМОМПК, I, 1881, II, 8—10, **балк.**).	У великанов (донартские богатыри) в руках огромные дубины — деревья, а на каждом плече по чинару (ССКГ, VI, 11).		Оружие донартских великанов — дубины, вековые чинары: «Эти великаны жили на земле раньше нартов». («Сказание о Гарбаше». Записал Б. К. Далгат.— ЭО, 1901, IV).	

* Будущая теща Алаугана.

МОГУЩЕСТВО КАМНЯ

В адыго-абхазском	В балкаро-карачаевском	В дагестанском	В осетинском	В чечено-ингушском	Параллели в фольклорах: азербайджано-армяно-грузинском	русском	мировом
1. Рождение Сосруко из камня, на который упало семя пастуха Соса, заглядевшегося на красоту Сатаней *. («Рождение Сосруко» — КФ, 13—14, **каб.**; **ад.**; **чер.**; КЭ — 23—26, **каб.**; **ад.**; **чер.**; КЭ-57, 25—28, **каб.**; **ад.**; **чер.**). **2. Рождение Сасрыквы из камня** (Сатаней и отделенный от нее Кубанью пастух Зартыжв; «Сатаней-Гуаша»,— ААП, 19—24, **аб.**).	**1. Рождение Сосрука из камня,** к которому прислонился чабан Соджук, любовавшийся красотой вещей Сатаной **. («Сосруко» — СМОМПК, I, 1881, **балк.-кар.**).	**1. Оживление песком.** Арслан-хан оживляет убитого брата, прикладывая к ране травинку и давая «мертвому» нюхать песок. («Арслан-хан и Батыр-хан» — сказка — СМОМПК, II, 1882, II, 121, **кумык.**).	**1. Рождение Сослана из камня,** на котором сидел молодой пастух, любовавшийся издали Шатаной. («Рождение Сослана и его закалка»—ОЭ, 73—77; **ос.**).	**1. Рождение Соска-Сослы из камня.** «Одна девушка доила коров; близ того места, где она доила, был синий камень. Молодой человек, любивший эту девушку, сел на этот камень и, глядя на нее, он пришел в возбуждение, отчего с ним произошло что-то, и от этого в камне образовался зародыш Соска-Сосла». («Как родился Соска-Сосла». ЭО, XI—VIII. 35, **и.**— Запись и публикация Б. К. Далгата). **2. Рождение первого из (рода, фамилии) Гадзиевых-Базоркиных** Подобное вышеизложенному происходит с молодым человеком, спавшим на раздвоенном камне и увидевшим во сне любимую девушку. Раздвоенный «камень сомкнулся, и наверху образовалась шишка», которая 9 месяцев увеличивалась и затем треснула — из нее вышел ребенок. («Происхождение Газиевых-Базоркиных» — там же — 35—36, запись и публикация Б. К. Далгата).		**1. Рождение Кремешка-богатыря из камня (кремня).** Старуха нашла камешек-кремешек, на мальчика похожий. Завернула камень в чистую тряпочку и — на теплую печку. А на третий день камешек «заговорил». «Развернула старуха тряпицу, а там вместо кремешка лежит мальчик, да такой крепенький, здоровенький». («Кремешек-богатырь» Русские народные сказки. Сост. А. Нечаев и Н. Рыбакова. М., 1956, 210, **рус.**).	**1. Рождение Агдистиса из земли.** По преданию пессинунтийцев, Зевс во сне оплодотворил землю: родилось двуполое демоническое существо Агдистис. (Рассказ Павзания; Н. С. Трубецкой. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня «земли»). ОЭ, 1908, 3, 88—92; Л. П. Семенов. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре, ИЧИНИИ, I, в. I. История, Грозный, 1959, 197—219 — **фригийское.** (Расцвет Фригии VII—VI вв. до н. э.). **2. Рождение Кибелы из камня** Фригийская и лидийская богиня плодородия земли Кибела, которую позже греки объединили со сходной своей Реей, рождена из камня пограничного горного хребта Адвиз. Зевс не сумел добиться ее любви и пролил свое семя на скалу, из которой и вышло затем названное выше существо Агдистис (там же; рассказ Арнобия). (Объединенная позже Рея (Кибела — Кибеба) — жена Крона и мать Посейдона, Зевса, Гестии, Геры, Деметры).

---

* Женщина Сатаней — белая телом «Мазитха» (Мэзытхьэ) — лесное божество. Его «функции» весьма широки и многообразны. Он не только «тха (бог) лесов» и «низко клонит вершины» дубов, заставляя зверей «в норе содрогаться», но он «белорукий», «знает все», он «всесилен», поэтому перед ним: «Молодая жена неплодная на коленях долго стоит», т. е. он «ведает» не только лесами, но и всем изобилием на земле, всем плодородием. Позже, видимо, в представлениях кабардино-черкесов и адыгейцев происходит «специализация» этих поэтических божеств, и плодородием земли начинает ведать Тхаголедж, а плодородием стад — Аймыш. Еще дальше от первоначальных древних общих адыго-абхазских представлений более «новые» поэтические образы, исторические судьбы которых в течение последних столетий складывались несколько иначе, чем у абхазцев, адыгских народов. Роль покровителя животных, бога скотоводства, подобно адыгскому Аймышу, в абхазских поверьях играл Айтар, а хозяйкой плодородия земли считалась Джаджа. Ее представляли в виде дородной, коренастой женщины, которая ходит по кукурузным полям, заклиная и «определяя» будущий урожай. Если ее «умаслили» хорошими жертвоприношениями, она твердила: «В один локоть, пядень и пять пальцев, в один локоть, пядень и пять пальцев!» А там, где о ней забывали, она говорила: «С пальчик, с пальчик!» или «С мизинчик, с мизинчик!» И именно такой величины к осени «получались» початки. (Ср. с другими легендами о кукурузе). Подобное «происходило» на капустных грядках и т. д. В образе абхазской покровительницы посевов Джаджи ученые отмечают черты греко-римской Цереры и фракийско-египетской Изиды, «великой матери» Сибеллы.

** Прекрасная **княгиня** с «ослепительно белыми руками» (наслоения более позднего времени).

КАМЕНЬ — ИСТОЧНИК СИЛЫ

В адыго-абхазском	В балкаро-карачаевском	В дагестанском	В осетинском	В чечено-ингушском	В азербайджано-армяно-грузинском
Сосруко вырастал за день, сколько другие нартские дети вырастали за месяц: «Матрацем для Сосруко был **камень**, одеялом — небо, **пищей — кремень...**» «Стоило только разгневать маленького Сосруко, как он **начинал искриться**». (КЭ, подстр., **каб.**). У Сосруко не хватает силы выдернуть наковальню Тлепша: Сосруко «сел у очага и стал яростно **грызть кремень**. От кремня летят искры во все стороны, а пламя вырывается в уонжак (дымоход)». После этого смог пошевелить наковальню Тлепша. (Там же). **2. Камень — пища альпов.** Сосруко, собираясь на хасу и предвидя битву, **подкармливает** своего богатырского **коня** порцией камня: Тхожей грызет **тот кремень — огонь искрится** по сторонам. (КЭ, подстр., **каб.**).		**Камень — измеритель силы богатыря.** Амир, под ногами которого земля колебалась, вызывает на состязание в бросании камней самого бога Зала. (Лакское сказание, приведенное на стр. 123). От закалки («скитался по свету», «спал под открытым небом») Амир стал крепким, как «**камень**, сильным, как буйная горная река». (Там же).		**Камень — пища великанов.** Великан **питается обычно камнем**, в походе — особым волшебным хлебом (См. сказание о Соска-Солсе).	

В адыго-абхазском	В балкаро-карачаевском	В дагестанском	В осетинском	В чечено-ингушском	В азербайджано-армяно-грузинском
И тогда воскликнул Батараз бесстрашный: «Наш огонь-отраду я добуду вновь! В том клянусь я серым камнем перед вами. Я найду Тхамаду, я его спасу». («Как Батараз освободил Насрена, прикованного к вершине горы...»— КЭ-57, 300, каб.). Похищенный огонь тхаподобным Пако, нарты, клянусь я честью мужчины, привезу вам. Вырву я нартов Тхамаду из рук Пако, клянусь серым камнем, кому верны мы всегда. («Как Батараз, вызволил Тхамаду нартов», подстр., каб.). «Если ты не расскажешь мне, клянусь серым камнем, я больше не жена тебе». («Батараз и сын Дзамизепша» — КЭ-57, 316, каб.). Приветствие нартов. «Да будешь ты вечно с огнем!» («Меч и конь Сосруко» — КЭ-57, 30, каб.). («Мафохапши» — Да будешь ты вечно с огнем! — Каб. ориг. и подстр.). «Он задул повсюду животворный пламень. Дочиста он выгреб даже угольки». («Как Батараз освободил Насрена, прикованного к вершине горы» — КЭ-57, 298, каб.). «Без огня, без света нас погибель ждет». (Там же). «Наш огонь-отраду я добуду вновь». (Там же, 300). «Да будет вечным наш огонь!» (Там же, 302).		Только огонь делает железо мягким. (АНД, 50, дарг.).	Был серый камень на нартском Нихсе — камень забвения горя. Тот, кто ложился на этот камень, забывал о своем горе. («Безымянный сын Урызмага» — ОЭ-48, 40). «Просящего огня мы не гоним с порога, — сказали они и пригласили его войти в дом». («Поход нартов»— ОЭ-48, 196).		

Таблица IV

МЕДЬ

В адыго-абхазском	В балкаро-карачаевском	В дагестанском	В осетинском	В чечено-ингушском
Семена Тхаголеджа нарты хранят как очень большую драгоценность в самом надежном и прочном «медном закроме» «медного гуэна» (амбара). («Сосруко и Еминеж» — КЭ-51 и 57, то же в оригинале (г'уапл гуэным) и подстр.)	У Гиляхсыртана одна половина черепа из меди. («Рачикау» — СМОМПК, I, 1881). С. Урусбиев писал: «По уверению горцев, медный череп Гиляхсыртана сохраняется до настоящего времени в одной пещере, в Кубанской области». (Там же). Медный крючок рыболова Бедене. (Там же). У Чюэрды, княжившем в «алты-кесек-абаза», кунацкая из меди. (СМОМПК, XXVI, 1898, I). У Орюзмега ноги и бедра из свинца: «ниже пояса был сотворен из свинца». (Там же).	Разбивают ли медь, падает ли медь — звук один. (АНД, 50, дарг.).	Курдалагон выковал из меди новую крышку на рассеченный мечом Сослана череп Челахсартага. («Как Сослан женился на Бедохо» — ОЭ-48, 123).	Нарты пьют расплавленную медь. («Куда девались нарты-орхустойцы» — ЭО, IV, 1901, 42 и др.).

ЖЕЛЕЗО

В адыго-абхазском	В балкаро-карачаевском	В дагестанском	В осетинском	В чечено-ингушском
I. Железное тело Сосруко Из разбитой Тлепшем каменной глыбы выпал «младенец, пылающий жаром». После трехкратного погружения в воду стало «тело Сосруко сталью, твердым, острорежущим металлом» («Рождение Сосруко» — КФ, 14 — **каб.**). Тлепш семь раз закалял ребенка. Его тело сделалось булатным, стало сталью, но бедра, за которые Тлепш держал щипцами, остались не закаленными. («Рождение Сосруко» — КЭ-51 и 57, подстр.— **каб.**). «Сосруко — черный муж! Железный глаз — Сосруко! Наездник лихой!» («Иныж и Сосруко» — КФ, 15). У Сосруко булатный меч. У Сосруко стальное булатное тело) КЭ, подстр. и публ. 1951, 1957).		Жилище Черного Нарта (он могущественнее нартов, великанов): «башня черной стали» за стальным забором (ССКГ, II, 30 — **ав.**) Зал (бог) рассердился на Амира и превратил веревку в железную цепь (лакское сказание об Амире).	Рожденный из камня Сослан закаляется Курдалагоном в пламени, остужается в волчьем молоке. Но сделанная Сырдоном ладья коротка — не вытянуться в ней во весь рост богатырю: «В чистый булат превратилось все тело Сослана, но незакаленными остались его колени» .(ОЭ-48, 77). «Выкуп за невесту будет такой: построишь ты на берегу моря замок, весь из черного железа...» («Сослан в стране мертвых» ОЭ-48, 141). «А мне посчастливилось раз быть возле Сафа, когда он резал железо,— сказал Хамыц.— И я попросил его из обрезков железа сделать мне стрелу». («Кому досталась черная лисица»—ОЭ-48, 370).	

ЖЕЛЕЗО

В адыго-абхазском	В балкаро-карачаевском	В дагестанском	В осетинском	В чечено-ингушском
Иныж глотает раскаленные железные сошники. («Иныж и Сосруко» — КФ, 36, 37). «Стальной ус» Бадыноко — КФ — 36, 38.	Эмеген пятиголовый глотает раскаленную железную палку и выбрасывает остуженной. («Сосрука и Эмеген пятиголовый». СМОМПК, XXV, 1898, I — кар.). Подобное проделывает великанша с накаляемым трое суток ломом. (Мат. и иссл. по балк. диал., — балк.). «Я питаюсь только железом, а если его нет, то нахожу в горах железную руду и грызу ее»,— говорит конь Алаугана. («Алауган» — Мат. и иссл. по балк. диал., балк.).	Нарты-великаны живут в железных башнях, за железным забором со стальными кольями. Верхушки железных башен достают до неба. Эти величественные нартские сооружения богатырская фантазия народа разместила в лесах, в стороне от человеческого жилья. На заборе человечьи головы — эти нарты враждебны людям, хотя и не людоеды. (ССКГ, II, 9—11).	Булатный Ус Батрадза. (СМОМПК, VII, 1889, II, 14—16).	Чечено-ингушские нарты одеты с ног до головы в железную броню. (см. У. Лаудаев).

Таблица V-б

ЖЕЛЕЗО

В адыго-абхазском	В балкаро-карачаевском	В дагестанском	В осетинском	В чечено-ингушском
Нарт Ероко (Ерок'уэ), видимо, Арык'щу раскаляет железо в солнце и кует его кулаком на скале. (См. Прометей — 2 — каб.). «Тяжкое железо давит руки, ноги» («Как Батраз освободил Насрена», КЭ-57, 299). Жаншарх — железное или стальное колесо, поражающее Сосруко у Харама-холма. («Смерть Сосруко» — КФ, 36, 29; и др. издания). Наковальня Тлепша для испытания силы нартов («Меч и конь Сосруко» — КЭ-57, 28). Тонкобровая Сатаней полоскала в реке белье. Она полоскала его там, где обычно чистила кольчуги («Рождение Сосруко», 25). Наковальня Тлепша для испытания сил нартов («Меч и конь Сосруко», 28). Волшебная коса — «...коса упала острием книзу и пошла сама косить». (Там же, 30). Слово нарта крепче стали (Там же, 31).			Железное или стальное колесо, поражающее Сослана на поле Зилахар. («Смерть Сослана» — ОЭ-48, 176 и др. издания).	

Конечно, это было и своеобразным художественным воспоминанием об ушедших, еще более древних временах. Во всяком случае, камень еще остается «всесильным и всемогущим» в наиболее ранних сказаниях народов Кавказа. Он может всё: дать жизнь богатырю и наполнить его мускулы сказочной силой, сердце небывалой отвагой и твердостью, а мозг — ясностью и мудростью.

В эпосе нашли отражение времена весьма отдаленные, начиная со средней ступени варварства, предполагающей уже знакомство и с обработкой металлов, кроме железа [268], что подтверждается довольно частым упоминанием в эпосе **медных амбаров** (по кабардинскому сказанию, нарты хранят семена проса в медном гуане, его разбивает Еминеж) и других медных предметов.

В фольклоре чеченцев и ингушей нарты выпивают расплавленную **медь** [269]. «Медный» мотив явствен и в записанном от Хасана Алиева карачаевском сказании «Чюэрды»: «Выезжали из Кабарды шесть нартов; один выехал от абадзехов... Приехали они к алты-кесек-абаза. Там княжил Чюэрды» [270]. Отец отсутствующего хозяина поместил гостей **в кунацкую из меди.**

По осетинским преданиям, Сосруко рассек череп Челахсартага. Последний отправился к небесному кузнецу Курдалагону, и тот выковал ему **медный череп** (темя) . Челахсартаг чихал, и концы гвоздей для прочности загибались сами.

Балкарский Гилахсыртан Злоязычный отсеченную Рачикау половину черепа заменил **медной,** которая летом накалилась до такой степени, «что Злоязычный Гилахсыртан умер в ужасных мучениях» [271*].

Отец балкарского нарта Рачикау (русский переселенец рыболов Бедене из аула Кинта) постоянно держит в руках **«медный крючок»** [272].

Подобные примеры свидетельствуют о том, что медь в жизни народов Кавказа в свое время играла весьма значительную роль. Племенам этой ступени была свойственна в основном пастушеская жизнь по долинам Евфрата и Ганга, Аму-Дарьи, Сыр-Дарьи, Дона и Днепра [273].

Но главное ядро нартской эпопеи оформилось, видимо, уже на высшей ступени варварства, которая «начинается с плавки железной руды» [274].

В кабардинских сказаниях, например, настойчиво подчеркивается, что тело Сосруко из железа.

Разбил Тлепш камень, и «оттуда выпал младенец, **пылающий жаром,** скатился в подол Сатаней, прожег ее сорочку и упал на

---

[268] *Ф. Энгельс.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, М., 1948, 32, 33.

[269] См. нашу работу в УЗКБНИИ, XVI, 1959, 357.

[270] *А. Н. Дьячков-Тарасов.* Заметки о Карачае и карачаевцах. СМОМПК, XXV, 1898, I, 73—91.

[271–272] СМОМПК, в. 1, отд. II, 27.

* В кабардинском сказании Бадыноко и Сосруко спорят с Джилахстаном из-за дочери последнего — Бадах. Функции Рачикау здесь выполняет Сосруко.

[273–274] *Ф. Энгельс.* Указ. соч.

землю. Тлепш взял младенца щипцами за концы колен и семикратно **погрузил в воду.**

Было тело Сосруко **сталью,** твердым, **остро режущим металлом»** [275].

У Сосруко в зрелом возрасте постоянные эпитеты: «железный глаз» и «булатный» [276].

Сосруко — черный муж!
Железный глаз — Сосруко! [277].

Последнее — «окаменелый» эпитет: так же его называет и Сатаней.

— Он, Сосруко, черный муж, **железный глаз,** чьего оружия спутник — чума, кто не оставляет без мести врага! [278]

В другом месте Сатаней обращается к нему:

— **Стальной** и храбрый наездник [279].

А певец: «Сосруко наш **булатный...»** [280]. Знатные же нарты именуют его иначе:

«Э-эй, Сосруко широколапый, отродье пастуха нартских коров» [281].

Карачаевский Эмеген Пятиголовый глотает раскаленную **железную палку** и выбрасывает ее остуженной [282], так же как в кабардинских сказаниях иныж — **раскаленные сошники** [283], а в балкарском великанша — накаляемый кузнецом в течение трех суток **лом** [284].

Вылетевшая из огромного черного сундука шашка Эмегена Пятиголового рассекает **железный столб** (в том же карачаевском сказании).

Настойчивый мотив железа звучит и в словах сказочного конятарпана. Он заявляет Алаугану:

— **Я питаюсь только железом,** а если его нет, то нахожу в горах **железную руду** и грызу ее [285].

По кабардинскому сказанию, Джилахстан сбит с ног **булатной ладонью** Сосруко. Медный череп Джилахстана здесь уже не упоминается; Бадах уже вышивает платок **золотом** [286].

Культом железа (с глухими отзвуками солнечного культа), видимо, порожден и образ адыго-кабардино-черкесского «жан-шерха» и осетинского «бальсагова колеса» — этого **железного символа смерти.**

Кстати, возможно, как предполагал М. Е. Талпа, в сказании «Смерть Сосруко» явственны отзвуки «... когда-то, несомненно, мощного мотива: «Сосруко—умирающий и воскресающий бог» [287].

[275–279] КФ, 14—16, 27—29.
[280] ПП, 16.
[281] КФ, 29
[282] Сосруко и Эмеген Пятиголовый. СМОМПК, XXV, 1898, I.
[283] КФ, 17.
[284] МЭ.
[285] «Алауган», там же, 77.
[286] «Как Сосруко добыл красавицу Бадах». Указ. соч.
[287] КФ, 580.

Незаконнорожденного Рачикау служанка запрятала в **«ящик железный»** [288] и бросила в Эдиль-реку, чтобы сын попал к отцу.

По осетинским сказаниям, нарты **заставляют закипеть воду в котле без огня,** силою слова.

Что это «был» за котел, нетрудно представить, если только «вспомнить», что в него вмещался... Тарпский глетчер.

Это был общий пивоваренный котел *. А затем стали из-за него нарты ссориться. Ну и решили отдать тому, кто заставит воду кипеть без огня.

Это оказалось по плечу только Батрадзу. Он пытался было уговорить нартов оставить котел в общем пользовании. С Батрадзом не согласились, и он **без огня вскипятил котел** [289].

Тогда же Батрадз завоевал и богатырский ковш, «наполненный зариагами, черепахами и ядовитыми змеями».

«Батрадз взял ковш и приложился к нему губами, все гады набросились на него; но как только они приближались к его губам, Батрадз ударял гадов по очереди **булатным усом,** и они, все в крови, спешили спрятаться на самое дно ковша. Выпив ковш таким образом до дна, он перевернул его перед нартами, надел на голову и также отнес к себе» [290].

В кабардинском эпосе подобные деяния связаны с именем Бадыноко (по одним вариантам он примерно так же орудует «стальным усом» [291], по другим — он выбивает из рук своего отца подготовленный недоброжелателями рог сано с семью змеями и рубит их мечом уже на земле [292].

Приведем первый вариант.

«Заприметил Бадыноко серых змеенышей. **Отрастил он стальные усы,** поднес чашу, придавил **усами стальными** к самому дну тех серых змеенышей. Дико зашипели змееныши. И тут Бадыноко выпил чашу, к великой горести нартов» [293].

У карачаевцев нарт Орюзмег (записано со слов Хасана Алиева, 77 лет): «...до пояса он был человек, как и все, а ниже пояса был сотворен **из свинца.** Ему было предсказано, что он умрет, когда женится: свинцовая часть его тела тогда должна растопиться».

Орюзмег долго избегал женщин, но все же одна волшебница заманила его в буран на огонек. Накормили, напоили героя, а по-

---

[288] СМОМПК, I, 1881, II, 27.

* «Подобный» винокуренный чугунный котел (и родовая башня) и у исторических сванов Шехмырзашералы и балкарцев Шехмырзалары, которые издавна владели им совместно. Когда же сваны пригласили на его дележ балкарцев, то те ответили, что они «свою долю, так же как и свое сердце, навеки оставляют им» (МСПБКа, 148).

[289] «Котел нартов». Из осетинских записей А. Кайтмазова — учителя осетинской Георгиевской школы Кубанской области, Баталпашинского уезда, СМОМПК, VII, 1889, II, 14—16.

[290] СМОМПК, VII, 1889, II, 14—16.

[291] КФ, 38.

[292] КЭ-57.

[293] КФ, 38 (подч. мной — *И. Т.*).

том — хозяйка к нему под бок. Погиб Орюзмег, а женщина завладела его стадами [294].

По азербайджанским преданиям, богатырь (нарт) Уж достает из моря рыбу и **поджаривает ее на самом солнце.**

Пастух (стерегущий ханские стада) так рассказывает о появлении Ужа:

«... по морю шел какой-то человек, которому само море приходилось по колени, голова его упиралась в облака, глаза его были громадны, как колесо огромной арбы...»

«... Уж нагнулся и вытащил из моря огромную рыбу, которую **поднес к солнцу, изжарил и съел»** [295].

Абхазский Абрскил, джигитуя на коне-араше, **высекает шашкой молнии из облаков.** Рыбу же поджаривает на солнце, по абхазским сказаниям, противник Абрскила — великан Адау, который ради забавы топил корабли, дотягиваясь до них длинными руками (обитал великан в горах, на неприступной скале), и даже собирался прыгнуть в море, чтобы выплеснутой водой уничтожить весь род людской [296].

Подобное известно и кабардинскому нартскому эпосу. Нарт Ероко (Ерокъуэ) **раскаляет железо в солнце,** а затем кует его кулаком на скале [297].

Ероко — малоизвестный нарт. Некоторые «данные» о нем сохранились только в «Гармошке Лашин» [298] (как о нарте Арыкъшу).

Герой эпоса часто рождается из раскаленных камня или металла. Он — из железа или из стали, пьет расплавленную медь, живет в домах, изготовленных из металла, хранит зерно в медных амбарах (гуэн), раскаляет этот металл не только в своей нартовской кузнице, но и в самом солнце, придает металлу потребные человеку формы серпов, клещей, медных огромных лагупов-котлов и других орудий труда, а также мечей и панцирей. Идея огненного происхождения героя, несомненно, порождена реальным освоением кавказцами рудного дела, причем на очень ранних этапах человеческой истории. Любопытно в данном случае преобладание пред-

---

[294] СМОМПК, XXV, 1898, 1, 73—91.

[295] *Там же*, XXVI, 1899, II, 17—18.

[296] *Х. Бгажба.* Об абхазском героическом эпосе. ВИЭ, 190.

[297] Об этом рассказывал нам З. М. Налоев, слышавший подобное в детстве от сказителя Тлагодугова.

[298] Насмешливая и чрезмерно разборчивая в женихах девушка Лашин, которую сватают многие нарты, могучему Ероко (Ерокъуэ) посвятила такой «кежбек», который обычно относится к нарту Аракшау (Арыкъшу) в КЭ-51 (каб. яз.) и Ирыхышу в ИАН-58 (каб. яз.):

Нарт Ероко, сильный,
Но недобрый искатель моей души (руки),
Не выйду за тебя:
Домотканого сукна сорок локтей
Не хватает тебе на носки.
Кого я заставлю прясть (ткать)
Тебе на черкеску?

Нартский эпос, Нальчик, 1941, под ред. А. Дадова. Лит. обр. Н. Цагова и А. Шогенцукова. Вст. статья и словарь А. Кешокова. (ПП).

метов, изготовленных из меди, особенно в адыго-кабардино-черкесском, осетинском, карачаево-балкарском, чечено-ингушском и некоторых других эпосах, что в известной степени свидетельствует и о времени их зарождения.

И все подобные сказания во всех вариантах и оттенках, как правило,— своеобразный поэтический гимн металлу, поставленному человеком себе на службу, художественное отображение издревле существующего на Кавказе металлургического дела, талантливое воспевание первых умельцев-мастеров и величественной горной природы с ее таинственными рудными жилами и горячими водами, бьющими из-под вечных льдов, выходящими из самой «преисподней», «крови земли» — нефти и ее горячего дыхания—воспламеняющегося метана и других природных газов. Удивительно ли, что именно здесь зародились чудесные сказания о рожденных из камня и железа, о пылающих телах, закаляемых в кузницах.

Так, например, пылающее тело, как у Сосруко, и у другого фольклорного героя — Машуко(а).

На месте станицы Горячеводской был аул Кардана Гятежева. В его отаре — коза с ведерным удоем. И вдруг у нее пропало молоко. Пастух подследил: ее высасывает грудной ребенок. Он в кустах, под горой, которую позже назовут его именем. Пастух хотел взять ребенка на руки, но «...**тело ребенка, казалось, горит огнем: от него так и пышет жаром!** Пастух попытался еще раз взять ребенка, да только **обжег** себе руки; да и не только руки, он **опалил** себе брови, усы и волосинки на папахе. Недолго думая, он обвязал лицо башлыком, накинул бурку, а чтобы не обжечь рук, он нарвал мокрых лопухов и окутал ими всего ребенка. Тогда только ему удалось его схватить. Но лишь только он взял ребенка на руки, жары как не бывало: **огненная сила ребенка перешла в землю, и из нее потекли горячие источники»** [299].

В «подарок» Кардану Гятежеву и его роду выросший Машуко, уходя, оставляет чашу «неписаной красоты: **блестит чаша, как серебро, а не серебро; горит, как золото, сверкает, как алмаз, а не алмаз!** Взял он ее в руку и говорит: «Храните эту чашу в своем роде: пока она у вас, вы никогда не будете бедствовать» [300].

Существовало поверье, что если к этой волшебной чаше прикоснется человек другого рода, то он станет калекой.

По другому сказанию («Полотенце Сосруко»), благополучие (беркет) приносит полотенце Сосруко, сделанное **из мягкой жести: «нечто в огне не сгорающее».** Когда оно загрязнялось, его **бросали в огонь** для очистки. Этим полотенцем Сосруко «перевязывал» раненый палец.

Кардановы (из селения Кызбурун III) передавали «волшебное» полотенце (уже матерчатое) из поколения в поколение. «Полотенце Сосруко» видел еще в 1924 году М. Е. Талпа. Полотенцем

[299–300] Кабардинские сказания о кавказских вершинах. «Детское чтение», 1895, № 11, 1660; КФ, 581.

ведала очередная старшая невестка, которую называли «хисоу» («хранительница полотенца»). Только она могла к нему прикасаться. В этот момент все женщины вставали. Верили: «пока в доме полотенце будет, из дому не уйдет «беркет»,— до сегодняшнего же дня Кардановы без запаса не были» [301].

По этому сказанию, даже «свои» становились калеками, если только небрежно относились к полотенцу. (В 1916 году будто даже была «парализована» невестка и «исцелена», когда стала опять заботиться о «волшебном» полотенце). Весьма своеобразная легенда!*.

С горой Бештау связывается известный эпизод гибели Сосруко от «колеса» с заостренными стальными зубцами (именуемого в наших изданиях эпоса жан-шерхом — «острым колесом» — *И. Т.*). Преподносится это во всей реальной конкретности. Сказочным остается лишь уязвимость бедра богатыря да колдунья, узнавшая его тайну. Сказание начинается так:

«На склоне пятиглавой Бештау, с южной стороны, есть большая поляна. С целой Кабарды собирались сюда удальцы на скачки, джигитовку и другие потехи, — померяться ловкостью и силой, бегали взапуски, бросали с горы камни, выбивали всадника из седла одним толчком руки, стреляли в цель из лука. Во всех этих играх всегда брал верх над всеми Сосруко, богатырь бескостный**, ловкий, неустрашимый. Товарищи завидовали Сосруко и ненавидели его всею душою, но ничего не могли с ним сделать: побеждал он их не только в играх, но и в бою открытом» [302].

Однажды толкали колесо с вершины Бештау. Кричат, желая погубить богатыря:

«— Ну-ка, Сосруко, подталкивай колесо грудью!

Сосруко сделал и это.

— Подталкивай коленами!

И это он исполнил.

— Подталкивай лбом!

Сосруко и это было нипочем, и колесо очутилось на вершине Бештау» [303].

На следующий день Сосруко бьет колесо бедром и гибнет. Верный конь уносит его к Черному морю, хоронит хозяина, насыпает курган над ним, а сам взвивается в воздух, пропадает бесследно.

Концовка:

---

[301] КФ, 581.

* Участникам экспедиции Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института в 1947 г. показывали в том же селении «волшебное» полотенце. Хранится оно у старшей из фамилии Кардановых и, когда кто-либо произносит имя «Сосруко», все мужчины и женщины рода Кардановых встают. Художник зарисовал это «волшебное» полотенце. Рисунок хранится в фондах института.

** В смысле — стальной, без костей.

[302–304] Кабардинские сказания о кавказских вершинах. Упомян. работа, 1664, 1665.

«Еще и поныне по ту сторону Эльбруса, на берегу Черного моря, возвышается к небу богатырский курган Сосруко» [304].

Таким образом, эпоха, в которую человек овладел железом, нашла своеобразное поэтическое отражение в нартском эпосе, даже в большей мере, нежели предшествовавшая ей «медная» эпоха.

Ф. Энгельс, солидаризируясь с Л. Г. Морганом, считает, что эту «железную» ступень прошли только племена восточного полушария и что она «более богата успехами производства, чем все предыдущие ступени вместе взятые» [305].

К этой ступени относятся греки героической эпохи, италийские племена перед основанием Рима, германцы Тацита, норманны времен викингов (последние беспокоили набегами всю Европу, особенно в IX веке).

К этим двум ступеням могут быть отнесены и племена Кавказа периода зарождения у них нартского эпоса. В эпосе же отразились не столько народные поверья и мифы, сколько реальные трудовые процессы.

О смене же этапов первобытной истории следует судить не по отдельным изобретениям, как это делал Л. Г. Морган, а по общему развитию производительных сил каждой конкретной эпохи.

9. СТЕПЬ, МОРЕ ИЛИ ГОРЫ?

В. Ф. Миллер подчеркивал степное происхождение нартского эпоса:

«...нартский эпос (кабардинцев, горских татар, осетин, чеченцев) сам указывает на свое северное степное происхождение. Отсюда представляется вероятным предположение, что именно степные кочевые тюркские народности играли значительную роль при распространении одних и тех же сказочных сюжетов на Кавказе и в юго-восточной Руси, были посредниками между русскими славянами и северокавказскими народностями» [306].

И в другом месте:

«Многовековое соседство, одинаковый склад жизни, постоянные военные и мирные сношения, — все это распространило одни и те же нартские типы и эпические мотивы на равнине Северного Кавказа, откуда (они) впоследствии и перешли в горы. Вследствие географических условий склад жизни на Северном Кавказе не изменился в течение столетий» [307] *.

Как уже говорилось, дореволюционные ученые больше внимания уделяли изучению осетинского эпоса, и, тем не менее,

---

[305] *Ф. Энгельс.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, М., 1948, 32, 33.

[306] *Вс. Миллер.* Экскурсы в область русского народного эпоса. I, VIII, М, 1892.

[307] *Вс. Миллер.* Черты старины в сказаниях и быте осетин. ЖМНП, 1882, 195.

* «Склад жизни» изменился и на Кавказе, но, вполне понятно, изменился своеобразно. (*И. Т.*)

В. Ф. Миллер, основываясь на немногих ногмовских материалах, отмечал, что «кабардинский эпос сильно повлиял на осетинский, а последний и кабардинский — на сказания балкарцев» [308].

Ценные наблюдения В. И. Абаева о значительности в нартском эпосе степных и морских мотивов, свидетельствующих о древних связях носителей эпоса со степью и морем, дополняют подобные наблюдения В. Миллера, но, в свою очередь, нуждаются в уточнении [309]. Определенное место в эпосе принадлежит и горной терминологии, на что вскользь указывал выдающийся кавказовед профессор Леонид Петрович Семенов [310].

Л. П. Семенов занимался преимущественно осетинским эпосом, и нельзя требовать от него исчерпывающей полноты при освещении этой крайне сложной и обязательно общекавказской проблемы. Но выводы, сделанные проф. Л. П. Семеновым на местном материале, подкрепляются в известной степени и данными эпоса других народов Кавказа.

Точка зрения В. Ф. Миллера и В. И. Абаева о степном происхождении нартского эпоса нашла свое выражение и в новом труде по истории Северо-Осетинской АССР.

Основываясь на «наличии в осетинском эпосе скифских и монгольских мотивов», авторы этой книги устанавливают время жизни, формирования и обогащения нартиады от VII—VI вв. до н. э. до XII—XIV вв. н. э.

В древних ее пластах отразились черты родового строя (деление нартов на три рода: Бората, Ахсартагката и Алагата; родовой коллективизм; общественные работы; кровная месть; клятва кровью и т. д.).

По данным ряда эпических сказаний, «нартское общество» является патриархально-родовым с пережитками матриархальных порядков и институтов. Так, Сатана выступает здесь в роли матери и хозяйки не только «своей» семьи, но и всего племени. В голодный год она раскрывает двери своего дома для всех нуждающихся и кормит их целую неделю.

В эпосе женщина — хранитель и распределитель продуктов питания племени, что как раз характерно для примитивного охотничье-собирательного хозяйства матриархального общества. В эпосе запечатлены пережитки группового брака, тотемизма и других институтов, свойственных матриархату. Еще полнее отражены здесь родово-племенная организация общества и особенно военная демократия (народное собрание — нихас и т. д.).

Нарты — скотоводы и охотники. Ведущее место в их хозяйствовании занимает коневодство. Земледелие — в самом зачаточном состоянии, и плоды его считаются небесными дарами («Дары бо-

---

[308] *Вс. Миллер.* Черты старины..., 195.

[309] *В. И. Абаев.* Историческое в нартском эпосе.

[310] См., например: *Л. П. Семенов.* К вопросу о происхождении осетинского нартского эпоса. ИСОНИИ, XIX, Орджоникидзе, 166—172.

гов Сослану»). Определенную роль в «жизни» нартов играет кузнечное дело (бог-кузнец Курдалагон).

О месте степи в эпосе в «Истории СОАССР» говорится так: «Ареной нартских походов и подвигов почти всегда является степь, очень часто упоминается море, что наилучшим образом согласуется с историческими сведениями о древнем расселении предков осетин, скифов, сарматов и алан в южнорусских и северокавказских степях»[311].

Таким образом, положение о «степном происхождении» нартиады — своеобразное доказательство древнего обитания носителей нартского эпоса, в данном случае предков осетин, в степях Юга России и на побережье Черного и Каспийского морей.

Само это положение не вызывает особых возражений, так как оно соответствует действительности, при условии опять-таки расширения понятия о создателях и носителях нартского эпоса, т. е. включения в раздел «обитателей степей и морепроходцев» и предков многих других народов сегодняшнего Кавказа.

Имеются, например, свидетельства античных и восточных авторов о мореходцах керкетах и зихах — предках адыгов, которые на своих легких лодках «комарах» бесстрашно бороздили морские просторы[312].

Нет оснований обвинять авторов упомянутой книги в неточности. Нет, то, о чем они говорят, в самом деле имело место в истории. Но это только часть общего, а без восстановления всего этого общего картина получается далеко не полной. Но ведь авторы книги писали историю осетинского народа, а не всего Северного Кавказа. Да, действительно, это так. И подобные труды необходимы. Но сама жизнь подсказывает, что наряду с ними не менее необходимы и сводные, общие «узловые» работы по истории, литературе, культуре связанных многовековой общностью народов Кавказа. Это первое.

И второе. Степная обстановка в нартском эпосе занимает определенное место. Но не менее значителен в нем удельный вес морской и горной обстановок. Вспомним сказания ряда кавказских народов о прикованных к горам великанах-богатырях, а также балкарское — о вскормленном ледяной грудью гор нарте Шауэе или адыгские — о солнцерукой Адиюх и окрашенных ее кровью скалах Инджижа (Зеленчука), о хозяйке снеговых вершин, «хранительнице счастья народного» Даханаго и т. д. и т. п.

---

[311] История Северо-Осетинской АССР. Редколл.: проф. С. К. Бушуев (отв. редактор), д. и. н. М. С. Тотоев, д.и.н. А. В. Фадеев, к.и.н. А. Е. Джанаев, к.и.н. М. И. Кустов, к.и.н. Х. Т. Чибиров, АН СССР, М., 1959.

[312] Азовское море называлось Меотидой, видимо, по наименованию предков адыго-касогов — меотов (а может,— этнический термин от топонимического).

Касоги, как сообщает Масуди, также постоянно ходили на лодках с товарами в Требизонд и обратно и жили, видимо, недалеко от Требизонда. Касоги торговали с халифатом и населением западного берега Кавказского перешейка.

Идриси и другие авторы большую роль в торговле с Югом отводили Тмутаракани и Киеву. (Черноморская торговля в древности и в средние века (без автора), СО, 1849, 6, 806).

Приведем несколько примеров соотношения степных, морских и горных реалий в эпических сказаниях кабардинцев.

Аварский Черный нарт, живущий отдельно от людей, обосновался где-то «за широкой степью и за снежными горами» [313], т. е., видимо, на берегу моря, по другую сторону гор (на основании этого У. Б. Далгат предполагает «чужеродную отдаленность местопребывания нартов-великанов») [314].

Чечено-ингушские орхустойцы во главе с Соской-Солсой отправляются из родных мест в поход, в чужую страну, к владельцу изобильного стада Горджаю, который опять-таки живет где-то «за семью горами» [315], и т. д. и т. п.

Эти примеры и, конечно, далеко не полная сопоставительная таблица лишний раз подтверждают положение о «сосуществовании» в нартском эпосе степной, морской и горной обстановок, а следовательно и терминологии, и даже об известном преобладании именно горной и морской обстановок, что убедительно свидетельствует о том, что нартский эпос все же в основном сложился непосредственно на самом Кавказе и в первую очередь связан с конкретными условиями жизни кавказских аборигенов.

Необходимо отметить как очень любопытное явление, что степь в нартском эпосе фигурирует главным образом как нечто «иноземное» по отношению к горному и морскому, являющемуся в сознании создателей и хранителей нартского эпоса своим, родным, обыденным, постоянно их окружающим.

Степь — это страна враждебных нартам чинтов. Именно в «степи полынной», на краю «пустыни», поражает Батараз злобного Маруко (последний, хотя уже и в среде нартов, но, по многим признакам, все же пришелец из степей). В чужую, дальнюю и богатую солнцем и травами долину-степь гонит в бескормицу нартский скот Сослан или Сосруко и бьется там с чужеземцем Мукарой и т. д.

Не свидетельствует ли все это о незакономерности возведения в абсолют степной обстановки в эпосе, как это делали В. Ф. Миллер и его последователи, которые или совсем не замечали в нем горных и морских мотивов, или же упоминали о них крайне редко и глухо, истолковывая их, как «привнесения» уже совсем близких нам эпох!

Кстати, и В. Ф. Миллер в одной из своих статей писал: «В осетинских нартских сказаниях, вследствие многовековой замкнутости осетин в горах, куда они были вытеснены из плоскости..., местом похождения нартов уже являются горы, но вместе с тем часто нарты совершают свои похождения вне нынешних пределов Осетии в Касажской равнине (Ксаджи быдыр), т. е. в Кабардинской низменности...» [316].

---

[313] ССКГ, II.
[314] НЭ, 172.
[315] ССКГ, VIII, 40.
[316] *Вс. Миллер.* Черты старины в сказаниях и быте осетин. ЖМНП, 8, 1882, СПб.

Таблица VI

ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ПРИМЕТЫ АДЫГСКОГО ЭПОСА

Степь	Горы	Море
«...в стране чинтов солнце пекло так сильно, что трескались камни, плавилась земля. Суховей носился по степным просторам, погребая под песком все живое» («Сосруко и Адиюх» — КЭ-57, 125). «Нартам открылась широкая равнина» («Бадыноко и Шужей». Там же, 207). «Они проехали равнину, достигли снежных горных вершин»... (Там же, 208). «Широка, как море, перед ним лежит мертвая пустыня под горячим солнцем». («Как Батараз покарал Маруко». Там же, 297).	«...Тогда конь поскакал по крутым обрывам, по скалистым утесам, по темным ущельям, решил пролететь то горное кольцо, сквозь которое одна ласточка пролетала». («Меч и конь Сосруко», 35). Дорога за семенами проса к Еминежу: «...Семь горных цепей, семьсот рек, где солнце выходит на середину неба, три малых моря и семь больших морей, где солнце касается края неба...» («Как Сосруко вернул нартам семена проса», 66). «Кони, опираясь ногами в эти камни, цепляясь зубами за редкие травинки, медленно поднимались на вершину хребта». («Бадыноко и Шужей», 207). «Много дней и ночей провели всадники в дороге и, перейдя горную цепь, спустились в широкое ущелье». («Нарт Химиш», 286). «Вот он джигитует на горах зубчатых». («Как Батараз покарал Маруко», 292). «Преодолев шесть горных цепей, Батараз въехал в широкую долину». («Как Батараз привез нарта Уазырмеса домой», 304).	«Тогда конь рванулся в то место океана, где сливаются бушующие волны семи морей»... («Меч и конь Сосруко», 35). «— Я пригнал этого коня из междуморья»,— говорил Эминеж девушке о своей душе. («Как Сосруко вернул нартам семена проса», 71). «Табун убежал в море». (Там же, 75). «Так заехал в междуморье, следы коня привели меня к берегу моря: в море они терялись». («Бадыноко и Шужей», 206). «Всадники переправились через море... Они выбрались на сушу. Берег был обрывистый». (Там же, 207). «Долго нес его вороной конь, и наконец перед всадником открылось море». («Детство и юность Батараза», 291). «Словно третье море в крае междуморья, потекла густая вражеская кровь». («Как Батараз покарал Маруко», 291). «Я решил переправиться через море. Сделайте мне лодку». Немало ночей, немало дней плыл он по морю и вот причалил к берегу». («Последний подвиг Уазырмеса», 370).

Таблица VI-а

ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ПРИМЕТЫ ОСЕТИНСКОГО ЭПОСА

Степь	Горы	Море
«Поднялись они на башню и видят: далеко, там, где степь сходится с небом, чернеет что-то». («Последний поход Урызмага», 66).	«Через семь перевалов перебирался Сослан. И вот перед ним восьмой перевал — Гумский перевал». («Сослан и Гумский человек», 90).	«Долго он нес Урызмага. И вот, опустившись посреди моря, далеко от берегов, положил его на одинокую скалу». («Безымянный сын Урызмага» 37).
«И вот однажды выехали они на широкую равнину, где и застала их ночь». («Нарты и череп Уаига», 390).	«Они бродили по горам и лесам и кормились тем, что добывали охотой», («Как Хамыц женился», 227).	«Достигли они берегов моря, направили коней своих вплавь; как рыбы, поплыли их кони и перенесли на другой берег». (Там же, 45).
«Поезжай ты в Таркские тернистые степи, излови там черную лисицу». («Сын Шатаны», 407).	«Уаиг с пестрой бородой появился в нартских горах». («Батрадз и пестробородый Уаиг», 251).	«Сперва Урызмаг вел нартов по берегу Белого моря, потом поднялись они по берегу Черного моря». («Урызмаг и кривой Уаиг», 54).
«Долго ли, коротко ли ехал Уастырджи, но вот попал он в бескрайние широко зеленеющие степи». («Уастырджи и нарт Маргудз Безносый», 465).	«Как лунный свет сияет на горных вершинах, так сияешь на своем коне,— ответили ему матери». («Ацамаз и Алдар мысыра», 343).	«Бросили нарты в море сундук с Урызмагом». («Последний поход Урызмага», 61).
	«Сломалась колыбель, и во все стороны разлетелись части ее. Одна ее боковина ударилась о снеговой хребет,— с того времени горы отделились друг от друга. Другая упала в дальнюю степь, с той поры холмами и оврагами покрылись степи. Третья боковина упала в лесу,— с той поры в лесу появились поляны, четвертая — упала в море, и острова поднялись». («Батрадз и Сослан», 420).	«Долго ли, коротко ли время прошло, достиг он вечнозеленых пастбищ на берегу моря». («Сослан и сыновья Тара», 96).
		«Велела она своим братьям поставить на перепутье семи дорог, меж двух морей железную башню». («Женитьба Батрадза», 294).
		«Долго ли, коротко ли ехал он,— вот на берегу моря догнал, наконец, войско Нашран алдара». («Ацамаз и Алдар мысыра», 344).

ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ПРИМЕТЫ ОСЕТИНСКОГО ЭПОСА

Степь	Горы	Море
	«Взял Ацамаз свирель и пошел на Черную гору». («Ацамаз и красавица Агунта», 352). «Стали тут горы громовыми голосами вторить свирели Ацамаза». (Там же, 354). «В пляс пошли Черная гора с Белой горой, и потрескалась Черная гора, и белым песком растеклась Белая гора». (Там же).	«Три раза ударил Ацамаз коня плетью, прыгнул конь, и море даже копыт его не омочило». («Ацамаз и Алдар масыра», 346). «Держит путь юноша на остров между Черным морем и Белым морем, туда, где собираются все, кто будет состязаться в скачках». («Саууай», 452).

Но по Вс. Миллеру это явление более позднее, главным же, более ранним местом подвигов нартов он считал степи Тана (Дона) и Индыля (Волги).

Вопрос о степном происхождении эпоса неизменно приводит к проблеме тюрко-монгольских «влияний» на эпос кавказцев.

Некоторые исследователи совершенно отрицают такое влияние. Но ведь общение народов Кавказа, так же как и русского, с тюркоязычными и монгольским народами является объективным историческим фактом.

С этим нельзя не считаться. Признавая же объективное существование исторического общения между народами, нельзя отрицать и культурных влияний их друг на друга.

Что это было за общение и какой след оно оставило в культурах этих народов,— вопрос иного порядка.

Но, во всяком случае, никто, пожалуй, сейчас не станет возражать против того, что само слово «богатырь» пришло в русский эпос из монгольского языка...

Тем более вероятны созвучия в фольклоре народов Средней Азии и Кавказа.

Однако, учитывая, что, например, казахский эпос возник в XIV—XVI вв. (по Чокану Валиханову) [317], в эпоху Золотой Орды, не следует ли ряд созвучных русскому и кавказскому эпосам моментов объяснить в какой-то степени как раз обратным влиянием русского и кавказского эпоса на среднеазиатский и в целом на восточный?

Не случайно, видимо, совпадение имен легендарных кузнецов, «хозяев» железа,— карачаево-балкарского Деуета («Рачикау») и казахского Даута. Менее созвучно им имя кабардинского древнего властелина железа и огня Дебеча, который обучал мастерству божественного Тлепша.

Возможность общения этих народов в древности подтверждается фактами истории.

Так, в XIII веке монголы Чингиз-Хана ворвались в Среднюю Азию и подчинили районы Казахстана, в которых жили тогда роды Канлы, Кыпчак и другие. В 1220 году возникло ханство Золотой Орды.

В отрядах кавказцев, азербайджанцев, боровшихся с войсками ханства Хулагу в 1256, и в походах 1297 года иранского шаха Газана на Кавказ, были и кыпчаки (кипчаки), прославившиеся бесстрашием (грузинские источники).

При всей его неповторимости и самобытности, в казахском эпосе имеются и некоторые созвучия эпосу Руси и Кавказа.

Этот вопрос заслуживает более обстоятельного дальнейшего изучения. Пока же отметим очевидный факт преобладания в кавказском эпосе горной и морской обстановок, что свидетельствует о местном происхождении нартской эпопеи.

---

[317] Казахский эпос. Алма-Ата, 1958. К декаде в Москве. Под ред. И. Сельвинского. Вст. статья «О казахском эпосе» — проф. Х. Джумалиева и доц. М. Габдуллина, 11, 15; 25, 27, 36, 37, 152, 153.

Конечно, некоторые из этих горных и морских мотивов могли появиться в более близкое к нам время. Но от многих из них веет эпохами весьма отдаленными и древними — в них отзвуки очень раннего пребывания создателей нартского эпоса на Кавказе.

Глава третья

ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ ФОЛЬКЛОРНОЙ ОБЩНОСТИ НАРОДОВ КАВКАЗА

Количество примеров, свидетельствующих о родственности многих образов и мотивов в нартском эпосе народов Кавказа, можно было бы увеличить. Но и приведенные выше убеждают в существовании очень давней международной общности.

Напомним читателям об отдельных фактах истории, которые в какой-то мере помогут лучше понять существующую близость культур ряда народов. Эта близость обусловливалась как объективными социально-экономическими условиями, так и весьма сложным процессом этногенеза кавказцев и их последующим экономическим и политическим общением.

Как установила в июне 1959 года специальная научная сессия Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института, в образовании, например, балкарского и карачаевского народов приняли самое активное участие и северокавказские, и ираноязычные, и тюркоязычные племена, в том числе, видимо, «черные бóлгары» и особенно «одно из западнокипчакских племен». Карачаевцы и балкарцы — коренные древние жители Кавказа. У них общие с другими горцами исторические судьбы, что и породило определенное сходство их материальной и духовной культуры [318].

Нечто подобное происходило и в Закавказье.

В образовании азербайджанского народа, например, также участвовали и автохтонное население Кавказа, и тюркоязычные (сувары, булгары, чуваши, кипчаки, огузы, половцы), и ираноязычные племена.

При этом следует отметить, что новые этнические потоки не всегда были «послеливневыми, сметающими всё на своем пути».

Без всяких столкновений, мирно обосновались, к примеру, тюркоязычные пришельцы в районе Шамхара. Новые поселенцы совместно с коренными жителями выступали против общих врагов — иноземных завоевателей (арабов в VII в. и т. д.).

Между пришельцами и автохтонным населением веками крепятся тесные экономические и культурные связи, т. е. происходят процессы, не имеющие ничего общего с механическим поглощением одного племени другим.

Основная масса жителей Азербайджана — автохтонное население, подвергшееся более поздней тюркизации (X—XI вв.). Ан-

---

[318] МСБКа, 310.

тропологически же азербайджанцы значительно отличаются от тюркских народов и гораздо ближе к типу кавказскому: к карабахским армянам — в Карабахе, к лезгинам и татам — в Кубинском районе и т. д.

Отражением подобных этнических процессов и последующего экономического и политического общения азербайджанского народа с соседями явилось определенное родство и в их национальных культурах.

Специалисты указывают, например, на общие истоки музыки азербайджанцев и армян — знаменитую в древности гохтненскую музыку и песню.

Общее, характерное для древнего искусства Кавказа, прослеживается и в ковровом орнаменте и росписи сосудов у современных народов Закавказья. Но у каждого из них орнамент вполне оригинален и национально своеобразен.

Эта же общность легко угадывается в отдельных элементах одежды, жилища и т. д. Особенно много сходного, общего, наряду с оригинальным, в устном поэтическом творчестве [319].

Грузинские источники рассказывают о систематическом участии представителей осетинского и некоторых других народов Северного Кавказа (со второй половины первого тысячелетия до н. э.) в грузинских военных выступлениях (в качестве союзников и наемников). Так, еще в III веке до н. э. грузины, по свидетельству Леонтия Мровели (XI в.), добились независимости с помощью эгрисцев и осетин [320].

Об использовании Иберийским государством аланских воинов в борьбе с Парфией, Римом и другими противниками сообщают также древнеримский историк Корнелий Тацит, автор «Истории», «Анналов» и «Германии», а также создатель «Иудейской войны» еврей Иосиф Флавий (37 — ок. 95) [321].

Уже в I веке «...армяне, грузины и осетины стали друзьями и все вместе вели борьбу против врагов» [322].

Авторы новой проблемной работы считают, что «конкретные связи между населением Северного Кавказа и Закавказья существовали уже в энеолитическую эпоху, а истоки этих связей восходят

---

[319] *А. К. Алекперов.* Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. АН АзССР, Баку, 1960, 76, 77.

[320] *Г. Д. Тогошвили.* Из истории грузино-осетинских взаимоотношений с древнейших времен до конца XIX в. (автореферат). АН ГССР, Тбилиси, 1959, 7; Картлис Цховреба. Под ред. проф. С. Г. Каухчишвили, 1, Тбилиси, 1955, 23, 24 (груз. яз.); Сочинение *Хронографа,* Картлис Цховреба, ч. I, под ред. Броссе, СПб, 1848.

[321] *Корнелий Тацит* (ок. 55—ок. 117). Сочинения П. Корнелия Тацита — все, какие сохранились. С латинск. пер. и изд. с предисл. и историч. прил. Александр Клеванов, канд. Моск. ун-та, ч. Т-2, М., 1870, II, 247 и др. (летописей кн. II, гл. 44); см. также: Соч. Корнелия Тацита. Пер. И. Модестова, I—II, СПб; Л. Ф. Пантелеев, 1886—1887; История П. Корнелия Тацита; пер. с латинск. Ф. Поспелова, СПб, 1807.

[322] *Г. Д. Тогошвили.* Указ. соч., 8; Картлис Цховреба, 1, 47. История и восхваление венценосцев. Под ред. проф. К. Кекелидзе. Тбилиси, 1941 (груз. яз.), 1954 (русск. яз.).

и к более ранним временам [323]. Эти связи, как считают исследователи, ширятся «в период расцвета бронзовой культуры в Закавказье»; «Достаточно указать на поразительное единство (при наличии ряда особенностей в деталях) между так называемыми колхидской и кобанской культурами. Вряд ли можно сомневаться в наличии определенного этнического родства между носителями этих культур». (Там же).

В подтверждение приводится факт языковой близости (инфинитивная форма кабардинских глагольных образований и некоторые другие грамматические явления современных абхазо-адыгских языков в прошлом имелись в грузинском языке) и ссылка на грузинского ученого XI века Леонтия Мровели, ставившего «вопрос об единстве происхождения коренных народов Кавказа» (См. Картлис Цховреба. Жизнь Грузии. Изд. С. Г. Каухчишвили. Тбилиси, ч. I (на древнегруз. яз.), 4—6).

Этим в известной мере определяется общность древней культуры кавказцев, вследствие чего нельзя также решить и важнейшие вопросы происхождения и развития нартского эпоса, «... опираясь только на его осетинские, адыго-кабардинские или абхазские варианты». (КЗМ, 34).

Авторы статьи отмечают и такое интересное явление, как переселение с XI века в Грузию многих представителей северокавказских народов, которые, как своеобразно выразились исследователи, «этнически влились в состав грузинского народа», сохранив следы своего этнического «прошлого» только в своих новых фамилиях, таких, как Черкезишвили, Кашакашвили, Лакиашвили, Алания, Джикия и т. д. Выходцем из Кабарды по фамилии Ингороква (Инджороква) был великий грузинский писатель-революционер Эгнате Ниношвили. (КЗМ, 36).

Авторы правильно указывают на большую роль Тбилиси XIX века в культуре народов Северного Кавказа (первые публикации трудов Ш. Б. Ногмова и т. д.).

Общность исторических условий, ближайшее соседство и разносторонние связи породили много сходного в экономике и культуре всех народов Кавказа. Это отметил еще в XVIII веке Арканджело Ламберти: «про аланов и зихов я отдельно ничего не скажу, потому что у них такие же обычаи, как и у их соседей сванов и абхазов». (Арк. Ламберти. Описание Колхиды, называемой ныне Мегрелией. Неаполь, 1654 (на итальянском яз.), 190; КЗМ, 39).

Авторы работы всячески призывают исследователей к совместному изучению этой большой проблемы и горячо приветствуют появление исследований типа статьи В. П. Крикунова «За научную разработку грузино-кабардинских отношений», опубликованной

---

[323] *Н. А. Бердзенишвили, З. В. Анчабадзе.* Назревшие задачи изучения исторических корней дружбы грузинского народа с братскими народами Северного Кавказа. «Краеведческие записки Кабардино-Балкарского краеведческого музея» (в дальнейшем — КЗМ), в. I. Редколлегия: А. С. Кабанов (гл. ред.) Е. М. Додохова, Е. О. Крикунова, А. Н. Парфеник, А. А. Гольдберг. Нальчик, 1961, 33.

в трудах Института истории им. И. А. Джавахишвили АН Грузинской ССР.

О давнем многовековом содружестве народов Кавказа писал и армянский историк Моисей Хоренский (VI—VII вв.).

Византиец Феофан Хронограф (VIII в.) и другие сообщают о давних экономических связях аланских и абхазских купцов.

Экономические связи Северного Кавказа и Закавказья не прекращались даже в самые неблагоприятные периоды истории этих народов. Так, например, и при монгольском нашествии (конец XIII в.) «отправились осетины в город торговать» [324].

Подобные связи оказывали определенное влияние и на культуру народов, способствуя, в частности, взаимному ознакомлению с фольклором друг друга.

Свидетельства о международном общении кавказцев встречаем в «Китабу месалик-илмемалик» (Книга путей царств) арабского писателя начала X века Абу-Исхамака-Ибрагим ибн-Мухаммеда ал-Фарисия ал-Истархия (известного под именем ал-Керхия). Именно у него имеется описание страны Синд — последнего рубежа распространения ислама на Востоке. Дальше, как он пишет, уже живут «неверные» — «кяфиры», не признающие ислама.

Армению, Арран * и Азербайджан он описывает как одну область. Судя по крайне детальному описанию города Бердаа и других мест, видимо, ал-Керхия много путешествовал по Кавказу.

В главе «Хазарское море» он сообщает любопытные подробности о жизни столицы Хазарии — Итиля (этот город, называвшийся еще Хамлиджем и Амулом, был примерно в тех местах, где ныне Астрахань). Для нас представляет определенный интерес свидетельство арабского историка о будничной совместной жизни в одном городе людей разных по вероисповеданию и языку, что, конечно, не могло не сказаться на их быте и культуре:

«Царь их иудейского вероисповедания, и говорят, что свита его числом около 4000 человек. Хазары — мусульмане, христиане и иудеи, и среди них идолопоклонники. Самый малочисленный класс иудеи, а самый большой — мусульмане и христиане, но все-таки царь и приближенные его — иудеи. Большую часть обычаев их составляют обычаи идолопоклонников, и они кланяются до земли друг другу для выражения почтения. А установления их, которыми они отличаются от других народов, основаны на древних обычаях и противоречат религиям мусульманской, иудейской и христианской...

---

[324] *Г. Д. Тогошвили.* Указ. соч., 7 (полностью работа издана на грузинском языке в Южной Осетии); Георгика. Сведения византийских источников о Грузии. Издание и перевод на грузинский язык — проф. С. Г. Каухчишвили, т. IV, ч. 1, Тбилиси, 1949, 108.

* У народов Закавказья (азербайджанцев, армян, урумов и др.) в настоящее время слово «арран» употребляется в значении низменности, используемой в качестве зимних пастбищ (П. Г. Акритас и др.).

При царе семь [325] судей из иудеев, христиан, мусульман и язычников (200—221)».

Жители Итиля питались преимущественно рисом, рыбой и медом (последнее добавлено Якутом.— *И. Т.*). Они торговали со славянами: «...то, что вывозится от них из меду и воску, ввозится к ним из земель Руссов и Болгар; точно так же, как и бобровые шкуры, которые развозятся во все страны, добываются исключительно в реках земель Руссов, Болгар и Киева и не встречаются ни в одной иной стране, насколько я знаю» [326].

Сведения арабских писателей представляют определенный научный интерес.

О взаимоотношениях южных народов в период татаро-монгольского нашествия говорится в летописи арабского ученого Иззедина Абдульхасана Али Эльджезери (Ибнельасйра) (1160—1233):

«Год 617 (=28 марта 1220 — 24 февраля 1221)... О вторжении татар в страны мусульманские [327]. В 617 году татары — да проклянет их аллах! — прибыли в Рею» *, где, как и всюду, «жгли, опустошали, налагали меч на мужчин, женщин и детей» [328].

Захватчики стремились посеять рознь и недоверие и между народами Кавказа.

Так, прибыв «к аланам, народу многочисленному», и, не сумев одолеть их в открытом бою, они пытаются переманить на свою сторону кипчаков, союзников алан:

«Они (аланы) употребили все свое старание, собрали у себя толпу кипчаков и сразились с ними (татарами). Ни одна из обеих сторон не одержала верха над другою. Тогда татары послали кипчакам сказать: «Мы и вы одного рода, а эти аланы не из ваших, так что вам нечего помогать им; вера ваша не похожа на их веру, и мы обещаем вам, что не нападем на вас, а принесем вам денег и одежд сколько хотите, оставьте нас с ними» [329]. Кипчаки согласились на это. И татары разбили порознь и тех и других.

Но это — эпизод. А обычно, даже в самые тяжелые времена, кавказцы жили в мире и дружбе как между собой, так и со своими давнишними соседями, русским и другими народами. Об этом неоднократно говорят и арабские летописцы.

«Потом они взобрались на гору, называемую Судак; [здесь] встретил их правитель этого края в местечке Крым, которое населяют люди разных наций, как-то: кипчаки, русские и аланы», читаем у Ибнабдеззахыра (умер в 1293—72 лет от роду), тоже секретаря египетского султана. О Волге-Итиле он пишет: «Эта река пресноводная, шириною в реку Нил; по ней [ходят] суда рус-

---

[325] Арабский географ XIII в. Якут исправляет эту цифру своего предшественника на «9» (*И. Т.*).

[326] Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане, I. Ал. Истархий. Н. А. Караулова. СМОМПК, XXIX, 1901, I, 1—73 (в XXXI, 1902, Ибн-ал-Факих, ок. 903, из «Книги о странах»—об Азербайджане и Армении).

[327–328] ТЗО, I, 1; 14.

* Иран.

[329–331] ТЗО, 14; 25; 63; 192.

ских (подч. мной.— *И. Т.*), а на берегу ее — местопребывание царя Берке»[330]. (Он часто упоминается в арабских источниках.— *И. Т.*).

Почти буквально то же самое повторяет и Эльмуфаддаль[331], сочинение которого охватывает 658—741 годы гиджры (=1259—1341): «Имя этой земли Крым; обитают ее множество кипчаков, русских и алан».

Татаро-монгольское нашествие нарушило мирную жизнь народов: «слышахом бо, яко многы страны попленища — ясы, обезы, касоги и... множество избиша»[332].

Новые бедствия несли народам Кавказа вторгшиеся в Восточную Европу батыевские полчища: в 1236 году «с войском в страну асов» ворвались воины Субедея, а в 1237 или 1238 орды Менгу-хана и Кидана «пошли походом на черкесов» и убили «государя тамошнего по имени Тукара»[333].

Покоренные ясы, обезы и касоги вместе с русскими юга Древней Руси вошли в состав Золотой Орды, и по мусульманскому Востоку шла о них слава, как о трудолюбивых искусных тружениках (высоко ценился выращиваемый ими хлеб)[334] и бесстрашных воинах. Как свидетельствует на основании рассказов очевидцев Шихабеддин — Абулаббаз Ахмед Ибнфадлалах Эломари[335] (именуемый иногда: Ал-Омари): «У султана этого государства рати Черкесов, Русских и Ясов. Это жители городов благоустроенных, людных, да гор лесистых, плодовитых. У них произрастает посеянный хлеб, струится вымя (т. е. водится молочный скот — примеч. источника), текут реки и добываются плоды. Они (Черкесы, Русские и Ясы — примеч. источника) не в силах сопротивляться султану этих стран и потому (обходятся) с ним как подданные его, хотя у них и есть свои цари»[336].

Эломари приводит многие подробности материальной жизни черкесских, русских и ясских поселений, в которых и «много меду белого цвета, приятного на вкус, лишенного остроты»[337], и где искусно выращивали и виноград, и гранаты, и айву, и яблоки, и груши, и абрикосы, и персики, и орехи, и брюкву, и репу, и капусту и многое другое[338].

Уже в то время существовали тесные экономические и культурные связи между разными народами. Происходил сложный процесс не только экономического и культурного, но этнического взаимопроникновения. Так, Эломари сообщает, например, о смешении кипчаков и татар:

---

[332] Новгородская летопись, 1888, 215.

[333] ТЗО, I, 35 и др.

[334] *Б. Д. Греков* и *А. Ю. Якубовский.* Золотая Орда и ее падение. М.—Л. 1950, 101.

[335] Эломари — секретарь при египетском султане Эльмеликэннасыре Умер в Дамаске 49—52 лет в 749 году гиджры (1 апреля 1343—21 марта 1349 нашего летосчисления).

[336—338] ТЗО, I, 231; 231; 234.

«В древности это государство было страною кипчаков, но когда им завладели татары, то кипчаки сделались их подданными. Потом они (татары) смешались и породнились с ними (кипчаками), и земля одержала верх над природными и расовыми их качествами (татар) и все они стали точно кипчаками, как будто они одного (с ними) рода, оттого что монголы (и татары) поселелись на земле кипчаков, вступали в брак с ними и оставались жить в земле их (кипчаков). Таким образом, долгое пребывание в какой-либо стране и земле заставляет натуру человеческую уподобляться ей и изменять прирожденные черты согласно ее природе...» [339]

Как сообщает Ибн-Батута, кипчаки в то время были якобы христианами [340].

Он же, описывая город Сарай, сообщает: «В нем (живут) разные народы, как-то: монголы — это (настоящие) жители страны и владыки (ее); некоторые из них мусульмане; кипчаки; черкесы; русские и византийцы, которые христиане. Каждый народ живет в своем участке отдельно; там и базары их. Купцы же и чужеземцы из обоих Ираков, из Египта, Сирии и других мест живут в (особом) участке, где стена ограждает имущество купцов» [341].

Много интересного, наряду с выдуманным, фантастичным, имеется и в генуэзских источниках.

Как известно, в XIII—XIV веках Генуя выторговала у Золотой Орды право на создание в Северном Причерноморье своих колоний на месте уже существовавших населенных пунктов. Этим правом Генуя пользовалась до турецкого завоевания 1475 года.

Генуэзские колонии в Анапе, Кафе (Феодосии), Сухуми, Тане, Чембало (Балаклаве) и другие вели бойкую торговлю с Китаем, Персией, Русью. В генуэзских колониях жили и общались представители многих народов. Сюда приходили торговые караваны с разными товарами чуть ли не со всех концов земли. Генуэзцы, в свою очередь, проникали с торговыми и политическими целями в самые отдаленные уголки Кавказа и непосредственно наблюдали там жизнь местного населения, что нашло отражение и в некоторых письменных памятниках.

В одной из наиболее ранних итальянских реляций (1253 год) — Rubruquisá посла Людовика IX к монгольскому императору — упоминается Черкесия.

В рукописи генуэзца Георгия Интереано «О быте и нравах черкесов» (датируется 1504 годом. Венеция), найденной А. Н. Весловским во Флорентийской национальной библиотеке, читаем:

«Народ, известный у итальянцев и греков под именем зиков (Zicche), а у татар и турок—черкесов (Tchiarkassi), сам себя именует адига (Adiga). Он живет между Таной или Доном... вдоль берега моря».

339–341 ТЗО, 231; 234; 235; 279; 306.

Считают черкесы себя христианами *. Детей отдают на воспитание в чужие семьи. Народ мужественный: по льду пробираются через Босфор и т. д. По описанию Георгия Интереано, черкесы пользовались еврейской письменностью:

«У них нет грамоты, да они ея и не употребляют, ни своей, ни чужой; попы служат по-своему, словами и письменами (karatole) греческими, которых сами не понимают. Когда им случается необходимость написать к кому-нибудь, что бывает очень редко, они поручают **это дело евреям,** большей частью еврейскими буквами; но обыкновенно посылают друг к другу нарочных с устною вестью» [342].

Но грамотные среди адыгов встречались, что подтверждается более поздней археологической находкой (около станицы **Чамлынской**) принадлежностей для письма: «серебряный пенал, внутри которого помещена костяная тонкая палочка» [343].

Новые эпиграфические находки опровергают сообщение Интереано и свидетельствуют о наличии у адыго-абхазцев, осетин и других народов Кавказа элементов своей письменности во времена весьма отдаленные (см. сообщение Г. Ф. Турчанинова и др.).

Взаимообогащение в области материального и духовного производства народов Кавказа широко и многообразно. И нередко даже в самом самобытном и традиционном у того или иного народа обнаруживаются элементы и мотивы «чужеродные», но настолько органически вошедшие в это оригинальное, самобытное, что оно уже давно стало национальным.

---

* Проводниками христианства на Северном Кавказе были греки, римляне, грузины и русские.

Рядом с христианством долго «сосуществовали» древние языческие и прочие верования.

В древнем адыгском пантеоне, например, уживалось множество богов (или покровителей). Главным среди них считался Зейкутх (образ которого забыт) — «бог наездничества». Ему приносилась лучшая часть добычи (развешивалось в священной роще оружие и т. д.). В почете были также бог лесов — Мезитх, восседающий на «золотощетинистой свинье» («по велению Мезитха олени сходились на луга и божественные девы доили их»), бог обилия и домашнего благоденствия — Созереш (деревянный обрубок с семью сучьями, на которые крепились зажженные восковые свечи в день внесения идола из амбара в жилой дом. После чествования за «ниспосланный урожай» идол бесцеремонно относился опять в амбар, где он и пылился до очередного «праздника урожая»), бог овцеводства — Емиш (которого наказывали в случае «неудовлетворительного исполнения им своих обязанностей»), княгиня вод — Псакохоаш (в образе красавицы) и т. д.

«Кроме того, каждое урочище, пещера, гора, речка и тому подобное, даже ремесла имели своего духа или покровителя. Кузнецы почитали какого-то Лепша, который делал сабли, рассекавшие целые горы железа» (ЦГАГ, ф. 1087, д. 390, л. 3).

[342] *А. Веселовский.* Несколько географических и этнографических сведений о Древней России из рассказов итальянцев. СПб, 1870 (рассказ генуэзца Георгия о быте и нравах черкесов, 1505 года, в переводе А. Веселовского, 5).

[343] *Н. Каменев.* Попытки археологических разведок в Кубанской области. «Кубанские войсковые ведомости» (газета), 1870, 48. Подробнее об этом см.: *Л. И. Лавров.* Кабардино-адыгейская культура XIII—XV вв. СЭ, 1957, 4, 13—23.

В этом смысле характерен пример орнамента кубачинцев, хотя он и относится к более близкому к нам времени.

Искусство кубачинцев известно далеко за пределами Кавказа, оно общепризнано как самобытное, классическое в своем роде. И тем не менее ему не чужды отдельные элементы «иноземных» стилей.

Так, на орнамент кубачинских умельцев оказали определенное воздействие рисунки восточных тканей Индии и Ирана (иранский рисунок «миндурма» 1944 года Расула Ахмедова из с. Кубачи и др.)

Отражением конкретных исторических связей Кавказа с Россией, особенно с XIX века, несомненно, является так называемый «москóв-накыш», т. е. московский рисунок (изящно изогнутая ветка с обилием цветов, листьев и завитков на стеблях), употребляемый кубачинцами как самостоятельно (например, на оборотной стороне ножен оружия), так и в органическом сочетании с другими рисунками.

Сами дагестанцы некоторые из своих стилей именуют явно «иноземными» терминами: «армянский», «бухарский», «грузинский», «испаган», «иран», «кажар», «житомирский», «осетинский», «черкесский» (например, «черкесский узор» современного кубачинского мастера Саида Магомедова), «чеченский», «чохский» (по названию аварского селения Чох) и т. д.

Тщательно исследовавший это явление Е. М. Шиллинг объясняет хорошее знание кубачинцами, например, иранского искусства как торговыми связями Дагестана с Ираном, так и выполнением дагестанцами специальных иранских заказов [344]. Это положение в известной мере относится и к другим «иноземным» стилям кубачинцев.

Происходило довольно любопытное явление. Чтобы получить «иноземную» работу, кубачинцы должны были отлично знать художественные вкусы заказчиков, т. е. основные мотивы искусства той страны, заказы которой они выполняли. И это обогащало их собственную «палитру».

Но «заимствованное» не копировалось дагестанскими мастерами-художниками, а творчески развивалось, обогащалось элементами дагестанскими.

Смотрели на эти искусные кавказские изделия представители разных народов мира, и то, что им особенно нравилось, они начинали воспроизводить на своих тканях, коврах, ружьях, металлических ножнах, обогащая и развивая по-своему мотивы дагестанские.

Но их искусство не беднело от этого, не теряло своей самобытности, так же как изделия кубачинцев, несмотря на использование стилей других народов, не перестали быть «чисто» кавказскими, самобытными, оригинальными и неповторимыми.

---

[344] *Е. М. Шиллинг.* Кубачинцы и их культура. Историко-этнографические этюды. Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия, VIII. Отв. ред. И. И. Кушнер, АН СССР, М.—Л., 111, 112 и др.

Подобное происходило и в творчестве адыго-кабардино-черкесских, балкаро-карачаевских, осетинских и других кавказских мастеров. Так, например, казахи технику черни или серебро под чернью называют словом — «Кавказ». Газета «Социалистический Казахстан» писала о кокчетавских зергерах, украшающих свои изделия серебром «черный Кавказ» [345].

Подобное наблюдается и в Татарии: «В последнее десятилетие перед революцией, когда большой популярностью стали пользоваться изделия с чернью кавказских ювелиров, такие же изделия стали выпускать казанские и рыбнослободские ювелиры, подражая кавказским образцам...

Эти изделия являлись прямым подражанием Кавказу, но техника черни известна татарским ювелирам с отдаленных времен» [346].

Киргизские ювелиры познакомились с творчеством кавказцев, видимо, довольно рано.

Из письма Мухамеда Салиха Бабаджанова П. Небольсину (опубликовано в 1861 г.) известно, что хан Джар-Гер еще в 1830 г. возил ханшу лечиться на пятигорские горячие ключи. Сопровождающие хана киргизы «почетные и прислуга» (около 70 человек) ознакомились на Кавказе «... с красивым черкесским одеянием, седельными приборами и превосходным оружием. Все это не замедлили киргизы усвоить. Оттуда хан привозил сюда (т. е. в Букеевскую орду, в свою ставку) черкеса с семейством, жена которого обучала здешних ковке черкесского галуна. С этого времени стала появляться у нас серебряная работа под чернью» [347].

Издавна общаются народы Закавказья и Северного Кавказа. Частыми гостями в Балкарии и Карачае были, например, сванские каменщики, искусные строители старинных боевых башен.

Большой интерес представляют грузинские надписи на стенах христианского храма в районе Безенги [348].

Отмечая определенную роль сванских каменщиков в строительстве боевых башен и других сооружений старой Балкарии, ни в коем случае нельзя преуменьшать искусства местных строителей-балкарцев, руками которых воздвигнуты многие боевые башни и кешене — величественные надмогильные склепы, хитроумные мосты над бушующими горными реками и воистину «нартские» дома из громадных цельных бревен, мимо которых проносятся века, не оставляя на них заметных следов.

Любопытна в этом отношении балкарская «Песня о Хучунаеве Жарахмате».

---

[345] *Э. Массанов.* Домашние промыслы и ремесла казахского народа во 2-й пол. XIX — начале XX века. Канд. диссертация, защищенная в Институте этнографии АН СССР в 1958 г.; порекомендовал ее нам Г. Х. Мамбетов.

[346] *Н. И. Воробьев, Е. П. Бусыгин.* Художественные промыслы Татарии. Казань, 1957, 19.

[347] *Бабаджанов Мухамед Салих.* Заметки киргиза о киргизах. СПб, 1861, 22; «Северная пчела», СПб, 1861, № 4; *Массанов.* Указ. сочинение.

[348] *Авр. Фиркович.* Археологические разведки на Кавказе. «Труды восточного отд. Арх. об-ва», III, СПб, 1808, 132.

Чегем элинде кешенеле ишлейсе,	В селении Чегем строишь ты кешене,
Ишлеген кешененг-Темир къазкъжулдузлай.	Построенный тобою кешене подобен северной звезде.
Сен ишде арыгъан дегенни билмеученг,	Ты не знал усталости в работе.
Алай ауруу тийди аслан кибик санынга	Болезнь сковала тебя, сильного, как лев.
Аллах жазыкъсын жанынга...	Да пожалеет тебя бог...

Песня была исполнена стариком после вопроса собирателя: «Как вы думаете, кто построил эти склепы?» К песне старик добавил: «Все кешене построены балкарцами... Хучунаев — это балкарская фамилия, Жарахмат — балкарское имя»[349].

В дореволюционное время рачинцы отдавали своих детей на воспитание жителям Северного Кавказа, особенно карачаевцам, «на самых невыгодных для себя условиях»[350]. За семилетнюю «службу» мальчуган-закавказец получал десятка два коз и весьма счастливый отправлялся домой. Самое главное, что уносил воспитанник от своих новых «родителей»,— это новую дружбу и знание языка и обычаев соседей, что на всю жизнь оставалось его богатством — и экономическим (торговые и другие связи), и культурным (фольклорные новинки и т. д.).

Широко был развит обмен. Сваны и рачинцы приводили в Балкарию лошадей грузинской, в частности мингрельской, породы, возили туда шелк, подковы для лошадей, сушеные фрукты и т. п., а оттуда пригоняли крупный рогатый скот (из Баксанского ущелья через Бечойский перевал и Донгуз-Орун, а в Местиа попадали через Лекзирский перевал).

«Родственные взаимоотношения между имеющими общее происхождение сванскими самхубами и балкарскими тукъумами сказывались, например, во взаимной помощи, оказываемой ими друг другу во время выдачи виры за кровь, в предоставлении убежища преследуемому однородцу, во взаимном участии в погребальных обрядах, в свадебных пиршествах и т. д.»[351].

В прошлом у балкарцев и сванов имелось общее родовое имущество. И уже в наше время сваны Шахмырзашералы просили балкарцев Шахмырзалары приехать в Сванетию и получить свою братскую долю при дележе родовой башни и винокуренного чугунного котла, которые все еще находились в общем пользовании самхуба. Тронутые таким братским вниманием, представители балкарской фамилии Шахмырзалары торжественно заявили, что свою долю, так же как и свое сердце, они навеки оставляют своим закавказским братьям[352].

На давнишние братские взаимоотношения северокавказских и закавказских народов указывают также сходная у балкарцев и сванов топонимика (Учкулан—Уштули, Лашкута—Лашхети

---

[349] С новой записью песни ознакомил автора А. Ю. Бозиев.

[350] *М. З. Кипиани.* От Казбека до Эльбруса. Владикавказ, 1884, 19.

[351–354] *А. И. Робакидзе* и *Р. Л. Харадзе.* Указ. работа, МСБК, 14, 15, 16, 18, МСБКа, 147.

и т. д.) [353], общее название сорта пшеницы, вывезенной, по словам балкарцев, из страны ебзе * (красный цвет муки, клейкость, питательность) — махъар (балк.), махъа (у рачинцев) (в Сванетии так же называют и сорт ячменя) [354] и многое другое.

Какие глубокие последствия в жизни кавказцев имели подобные связи, можно проследить на примере фамилии Кипиани-Соттаевых.

Лет двести назад сваны Кипиани отдали на воспитание за перевал в балкарскую семью Барисбиевых своего мальчика Лявана. Через некоторое время Ляван попадает в другую балкарскую семью, к Абаевым, а затем в кабардинскую—к Атажукиным. Последние наделили Лявана участком земли в Кызыкёз (где потомки Лявана живут и поныне). Ляван женился на балкарке по имени Сотта. После его смерти остались два сына — Чубур и Михаил, которых звали по имени матери «детьми Сотты», откуда и возникла фамилия Соттаевых. Её носители славятся долголетием, физической крепостью **, гармоническим сочетанием в себе элементов культуры балкарской, сванской, кабардинской и русской.

Частыми гостями в Закавказье были аварцы и другие горцы Северного Кавказа. Устанавливались прочные родственные и хозяйственные отношения. Приходилось гостям участвовать и в междоусобных столкновениях грузинских князей. Но главным было — мирное взаимообогащение простых людей труда.

Еще теснее общение народов, живущих веками рядом: кабардинцев и балкарцев, карачаевцев и черкесов и т. д.

Многовековое общение кабардинцев и осетин подтверждается, например, не только данными фольклора, но и многочисленными письменными свидетельствами. Так, по русским летописям, касоги (предки адыгейцев, кабардинцев, черкесов и абхазцев) и ясы (предки осетин) издавна живут по соседству и участвуют в совместном продуктообмене, производственной жизни и походах русских князей, служат при их дворах, обмениваются аманатами (заложниками и воспитанниками), вступают в брачные отношения и т. д.

Это нашло отражение и в памятниках письменности. Так, например, Г. Ф. Турчанинов при дешифровке именной формулы Зеленчукского памятника [355] отмечает, что «в X в. в верховьях р. Зеленчук наряду с осетинами обитали кабардинцы (черкесы)» [356].

---

* Грузии.

** Приехал как-то вечером Чубур на кош, ждет хозяев, а те, видя выделяющийся на синем горизонте огромный темный силуэт гостя, кричат: «Почему с коня не слазишь?» А Чубур давно уже спешился, ждет, когда коня у него примут... Его племянник Ахья (дед Адельгери Соттаева) прожил 130 лет (умер в 1923 г.)

[355–357] *Г. Ф. Турчанинов.* Эпиграфические заметки. VI. Еще о древнеосетинской Зеленчукской надписи. ЭВ, XII, Сб. статей под ред. проф. В. А. Крачковского, 1958, 48—51.

«Лингвистические факты неразрывны с фактами историческими. Зеленчукский памятник, подтверждая этот факт, является косвенным документальным свидетельством творческого участия кабардинской (черкесской) народности в строительстве культурно-исторической жизни Северного Кавказа в первой половине X века н. э.»[357].

В более позднее время, в конце XVIII века, осетинские алдары нередко призывали более сильных кабардинских князей на помощь против «собственных» крестьян и жителей других ущелий. Связи между феодалами Кабарды и Осетии были самые близкие, какие могут быть только между хищниками-эксплуататорами. Об этом говорят исторические документы: «Дюгор, сюрдюгор... с тою Малою Кабардою постоянной имеют мир... и взаимно между собой женятся — дюгоры и сюрдюгоры на кабардинских, а кабардинцы на их дочерях» [358].

Еще основоположник и классик осетинской художественной литературы Коста Хетагуров в статье «Внутренние враги» [359] сурово осуждал представителей осетинской «аристократии» бадилят, которые во время выселения соотечественников на плоскость захватили лучшие земли, сдружились с кабардинскими князьями и до крайности стеснили крестьян Дур-Дура и других осетинских селений.

Об этом же сказал свое мудрое слово осетинский народ:

Мало-помалу баделяты начали богатеть...
Проникали они в Кабарду
И натравливали они кабардинских феодалов,
Не щадя, на дигорцев,
И дарили они им (кабардинским алдарам)
Скот свой, доносили им на дигорцев —
Так кабардинские алдары стали защитой для них.
Вот таким-то образом в алдаров
Превратились баделяты [360].

Простой же народ дружил по-настоящему, искренне, сердечно, как и всегда. Беглые крепостные из Кабарды находили убежище в осетинских селениях, беглые осетины — в кабардинских, а те и другие — в казачьих станицах и русских крепостях (Моздок, Кизляр, Нальчик).

Традиции дружбы кабардинского и осетинского народов, заложенные еще в давнее время, нашли свое отражение в фольклоре, а затем и в литературе.

---

[358] *В. П. Крикунов.* К истории взаимоотношений и дружбы кабардинского и осетинского народов. ИСОНИИ, XVIII, 1956, 4 (Цитирует по ст. Г. А. Кокиева в «Исторических записках», 1938, 2, 191).

[359] *К. Л. Хетагуров.* Собрание сочинений, III, М., 1951, 166 и др.

[360] *В. П. Крикунов.* Указ. соч., 4.

КРАТКИЕ ВЫВОДЫ

1. Письменные источники, начиная с древнейших, а также археологические и другие материалы свидетельствуют о давнем, исчисляемом тысячелетиями, экономическом, политическом и культурном общении народов Кавказа как между собою, так и со многими другими народами мира.

2. Это общение нашло соответствующее своеобразное отражение как в мифологии этих народов (т. е. их неосознанно художественном воспроизведении действительности, когда эта действительность была еще для них полна непознанных тайн), так и в поэтических произведениях более позднего времени, когда человек все больше постигает суть явлений природы и общества и становится их властелином.

3. Именно поэтому в поверьях народов Кавказа, их фольклоре и литературе, наряду со специфически своеобразным и национально-самобытным, много общего, сходного. Общее и сходное объясняется не только отражением проходимых данными народами стадий общественно-экономического развития, но и определенным результатом их многовекового экономического, политического и культурного общения.

4. Главным древнейшим идейно-художественным богатством народов Кавказа является нартский эпос.

5. Почвой и арсеналом нартского эпоса, как и греческого искусства, была мифология, но не в узком смысле этого слова, а в широком марксистском понимании мифологии, как бессознательно-художественной переработки в народной фантазии природы и общественных форм.

6. Нартский эпос порожден не столько «столкновением племен и народностей» (академик А. Н. Веселовский и его последователи), сколько трудовой деятельностью человека на ранних этапах его жизни, его «столкновениями» с враждебными ему силами природы, а затем и общества.

7. Нартский эпос свойственными ему художественными средствами и приемами отображает жизнь народов Кавказа преимущественно от средней ступени варварства до феодализма включительно и складывается в основном на протяжении последних трех тысячелетий (приблизительно VIII—VII века до н. э.— XIV—XVI века н. э.), но в нем явственны отголоски и более ранних и более поздних времен, в нем и мечты его создателей о будущем. Нартский эпос бытует и поныне, не утратив своего познавательного и воспитательного значения.

8. Нартский эпос не является исключительной принадлежностью одного какого-либо народа. Он — создание и достояние многих народов Кавказа. В результате общности своего происхождения и последующего международного культурного обмена в нартском эпосе имеется множество сходных образов, мотивов, положений, наряду с национально-своеобразным и неповторимо специфичным в самобытном эпосе каждого из этих народов.

Дошедшие до наших дней материалы позволяют наметить нижеследующие основные узлы нартиады:

1) абхазо-адыго-кабардино-черкесский;
2) азербайджано-армяно-грузинский;
3) балкаро-карачаево-кумыкско-ногайский;
4) дагестанский;
5) осетинский;
6) чечено-ингушский.

9. Нартский эпос создан на Кавказе, а не заимствован у Востока, как это утверждал академик В. Ф. Миллер и утверждают некоторые современные фольклористы.

10. Указание этих ученых на наличие в нартском эпосе отдельных монгольских слов и восточных мотивов в известной степени соответствует действительности. Но, являясь отражением определенных исторических взаимоотношений с Востоком, они, эти восточные мотивы, не могли существенно «повлиять» на такой глубоко самобытный, высокоидейный и художественно совершенный памятник, как нартский эпос, который сложился в своих главных чертах на тысячелетия ранее встречи коренных кавказцев, скажем, с татаро-монголами. И найденные в нартских сказаниях отдельные монгольские слова «свидетельствуют» о «привозном», восточном характере всего нартского эпоса не больше, чем монгольское слово «богатырь» «свидетельствует» о монгольском происхождении самобытных, подлинно национальных русских былин.

11. Не подтверждают «восточного происхождения» нартского эпоса и обнаруженные в нем В. Ф. Миллером и его последователями так называемые «степные мотивы».

Действительно, степь как место действия отдельных эпических героев упоминается в ряде сказаний. Но, во-первых, степными народами были не только монголы и татары, ими являются в известной мере адыгейцы, кабардинцы, осетины, черкесы и некоторые другие аборигены Кавказа.

И, во-вторых, на что надо обратить внимание: в нартском эпосе, наряду со степной обстановкой, довольно значительное место принадлежит горам и морю. Это указывает на органические связи нартского эпоса с истинно кавказской географической средой, родной средой подлинных его создателей и хранителей.

12. Всё это свидетельствует о весьма давнем культурном содружестве народов Кавказа, самобытности и общности их культуры и закономерности сопоставления ее с культурой классической Греции, Древней Руси и другими древнейшими цивилизациями мира.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

МОТИВЫ БОГОБОРЧЕСТВА НА КАВКАЗЕ И В ГРЕЦИИ

Глава четвертая

К ИСТОРИИ ВОПРОСА

Создатели одной из древнейших культур мира — кавказцы вступали в сложные экономические, политические и культурные взаимосвязи с Востоком и Западом, классическими Грецией и Римом.

Большой интерес в этом отношении представляют кавказо-греческие взаимоотношения, которые мы и проанализируем на примере бытования в народном творчестве прометеево-богоборческих мотивов.

Проблема эта издавна привлекает внимание специалистов. Ей посвящено немало работ. Однако своего полного решения она не получила до сегодняшнего дня.

Все суждения исследователей этой проблемы можно разбить на две основные группы. Одни усматривают в мифе о Прометее явление специфически греческое, другие — сугубо кавказское.

Рассмотрим аргументы некоторых представителей названных направлений.

О культурном влиянии Греции на все народы мира (особенно Европы и Азии) написаны многие тома, и нет необходимости на них подробно останавливаться, так как они общеизвестны.

Действительно, классическая Греция внесла значительный вклад в сокровищницу общечеловеческой культуры. Но является ли это основанием для преуменьшения роли культур древнего Востока и Кавказа и возведения культуры греков в абсолют? В этом следует разобраться более обстоятельно.

Кавказ издавна привлекает внимание экономистов, политиков, деятелей культуры.

Особенно этот интерес усиливается в VIII—VII веках до нашей эры в связи с греческой колонизацией Черноморского побережья.

С тех пор понт (море) «Аксинский» (негостеприимный) стал называться «Эвксинским» (гостеприимным).

Тогда же появляются греческие легенды о золотом руне, аргонавтах и Медее, а Прометей окончательно «приковывается» по велению «всемогущего» Зевса к заоблачным вершинам наших гор.

К тому же времени относятся и первые упоминания о Кавказе античных писателей и ученых.

По Гомеру, Кавказ — это остров «Айа» *, являющийся краем света, где восходит сверкающий Гелиос (солнце) и где «обитает» туманорожденная Эос (богиня утренней зари — будущая римская Аврора). Повелителя этой страны именуют Айетом (Aietes).

Со времени Пиндара, который первый подробно описал поход аргонавтов, Колхиду, лежавшую на берегу понта Эвксинского, стали считать гомеровой страной «Айа». Главная река ее — Фазис (Рион) упоминается впервые у Гесиода.

Определенные сведения о Кавказе встречаются в трудах «отца истории» Геродота [361]. (V в. до н. э.), который объездил часть Кавказа от Фазиса до Киммерийского Босфора (Керченский пролив). Геродот, например, предками колхов считает египтян, отставших от войска царя египетского Сезостриса, прошедшего через Колхиду в 1400 году до н. э.

О Кавказе писали Гиппократ, Ксенофонт, Аристотель и другие [362].

Особого внимания заслуживает Аполлоний Родосский (250—200) (и его «Argonautica»). Он поэт, но данные древних источников воспроизводит без существенных изменений. Именно у него находим описание «похода» аргонавтов в Колхиду, а также некоторые сведения о жизни и обычаях ее населения. Свои описания Аполлоний Родосский подкрепляет преданиями кавказцев. Последнее представляет для нас уже непосредственный интерес, так как свидетельствует о давнем знакомстве иноземцев с устным творчеством народов Кавказа и тем самым открывает нам один из путей проникновения кавказского фольклора в другие страны.

О Кавказе узнали больше в I столетии до н. э., когда римские войска прошли всю полосу земли между двумя морями вслед за царем понтийским Митридатом.

---

* Ср. с тюркоязычным «ай» — луна (в переносном смысле — красавица); хай — самоназвание армян.

[361] *Геродот* (ок. 484—425). История в девяти книгах. Пер. с греческого Ф. Т. Мищенка, с его предисл. и указат., т. 1—2. М.; *А. Г. Кузнецов*, 1885—1886; Греко-персидские войны. Пер. Б.В.З., Киев — Харьков, 1899; Скифия и поход Дария на скифов (кн. IV, гл. 1—144). С введ., примеч. Г. фон Гаазе, преподават. Одесской 2 гимназии, 1—2, Царское Село, 1892.

[362] *К. Ган.* Краткие известия древних писателей о Кавказе. СМОМПК, II, 1882, 1, 18—74; Известия древних и римских писателей о Кавказе. СМОМПК, IV, I, 1—248; Византийские писатели о Лазике и Иберии. (Пер. с латинск. Штриттера). IX, 1890. Весь том, Ксаверио Главани. Описание Черкесии 1724 г. Пер. и примеч. Е. Г. Вейденбаума (XVII, 1893, I, 149—190); Материалы для историко-географ. словаря Кавказа, Е. Вейденбаума (XX, 1894, прилож., 1—38).

Это позволило Страбону [363] (ок. 63 до н. э.— 20 н. э.) несколько подробнее рассказать о Кавказе (сам историк там не был).

О гениохах и махелонах, например, Страбон говорит почти то же, что некоторые авторы писали позже о предках адыгов: жили они в предгорьях, но выходили в моря на легких лодках. В Сванетии, по Страбону, реки несут золотой песок, который ловят мохнатыми шкурами. Отсюда-де, возможно, и предание о золотом руне.

Население Сарматии, располагавшейся якобы на территории, которую ныне занимают Кабардино-Балкария, Черкесия и северная часть Дагестана, проживало будто бы в горах и лесах. С кожаными подушками, снабженными железными остриями (на обуви); местные жители взбирались на ледяные горы.

Родословную этих народов (цигов, керкетов, ахейцев и др.), по соображениям, видимо, политическим, начинали с эллинов, совершивших по преданию «поход» на корабле «Арго», и т. д. и т. п.

Через Кавказ, как сообщает Страбон, проходило два торговых пути:

1. Из Индии к р. Оксусу, оттуда по южному берегу Каспия к Киру, Фазису и далее в приморские города.

2. Из Армении на север — через страну Камбизене, древнюю Иберию, а отсюда к аорсам, предприимчивому народу, перевозившему индийские товары на верблюдах к Азовскому морю в города Танаис и Фанагорию. Дорога через горы была крайне опасна. Караваны заносило снегом. Аорсы имели, по словам Страбона, длинные палки, которыми протыкали завалы и сигналили о себе.

С Кавказа отправляли в Танаис и Фанагорию рабов, а также мед, воск, звериные шкуры, золото, серебро и железо. **Металлы, по словам Страбона и Прокопия, добывались здесь уже с давних времен.** Взамен греки привозили сюда (меновая торговля) вино, одежду и особенно соль.

К упомянутым выше источникам необходимо подходить строго критически, учитывая, что их авторы большей частью писали о Кавказе понаслышке, со слов бывавших там торговцев и воинов. Да и посещая Кавказ лично, как, например, Геродот, они все же из-за незнания или слабого знания кавказских языков и кратковременности пребывания среди их носителей могли дать лишь приблизительные сведения о культуре кавказцев. Надо иметь в виду и определенную политическую тенденцию ряда греческих авторов — стремление оправдать и обосновать греческую колонизацию Черноморского побережья. Отсюда легенды и «научные» теории о генетическом родстве ряда народов Кавказа с аргонавтами (у Страбона, например) и т. п.

Но главное остается в силе — и греки, и римляне, и другие цивилизованные народы издавна знакомы с культурой народов Кавказа.

Еще в V веке н. э. выдающийся историк армянского народа Моисей Хоренский указал на стремление «многих знаменитых му-

[363] *Страбон.* География Страбона в 17 книгах. Пер. с греч. с предисл. и указателем Г. Мищенка. 1879.

жей Греции, посвятивших себя мудрости», переводить на греческий язык письменные памятники кавказцев и других народов из храмовых и царских архивов [364].

Историк подчеркивает, что греческие цари «забирали» на завоеванных территориях не только материальные ценности, но и духовные «плоды мудрости», и называет Птоломея Филадельфа, который «заботился о переводе на греческий язык книг и эпических сказаний всех народов» [365].

Моисей Хоренский не осуждает духовных заимствований греков: «Достойны похвал ученые за любовь свою к мудрости и старание **находить произведения других** (ученых), но достойнее их те, кои, **приняв, почтили научные** их приобретения. Поэтому смело **называю Грецию** матерью или **кормилицей наук**» (подч. мной.— *И. Т.*). И далее: «Изучение ученых творений и сказаний халдеев, ассирян, египтян и гелленов рождает и в нас желание идти по следам этих мудрых мужей, принявших на себя подобные труды» [366].

Уже на основании этих высказываний можно, видимо, считать Моисея Хоренского не только великим и добросовестным летописцем армянского народа, но и, как бы мы сейчас сказали, большим «интернационалистом» и одним из первых стихийных «зачинателей» науки о взаимосвязях культур.

О непосредственном влиянии Востока и особенно Кавказа на греческую культуру говорит и швейцарский француз Фредерик Дюбуа де Монпере, известный путешественник и ученый первой половины XIX века.

В работе, опубликованной в 1839 году, он, между прочим, писал о некотором преувеличении значимости влияния культуры Греции на культуру других народов, что, по его мнению, было следствием созданных самими греками иллюзий о своей родине как первосоздательнице просвещения, науки, цивилизации, всех систем религии.

Отметив, что «эллинисты наших дней» стремятся поддержать такие взгляды, автор пытается доказать, что сами мифы «рассказанные греками», нередко опровергают столь гордые представления.

Труды Гомера, Геродота и другие источники невольно наталкивают на мысль, что сама «Греция получила цивилизацию, в большей или меньшей степени, от тех, кого они (греки.— *И. Т.*) называли варварами», ибо, по мнению автора, колхидцы, тирийцы, троянe и другие народы Востока стояли на более высокой ступени цивилизации, чем современные им греки и другие иноземные «посетители» Кавказа того времени — искатели приключений и воинской добычи.

И не случайно, видимо, многие древние поэты и историки именно Черное море сделали ареной подвигов своих героев, заставляя

[364–366] *М. Хоренский.* История Армении. Книга первая. Родословие великой Армении. Пер. Н. О. Эмина, М., 1893, гл. 2.

последних рваться прежде всего к Востоку, «как источнику цивилизации и богатства» [367].

Автор возражает современникам, которые стремятся место действия Одиссеи (кн. X, XI, XII) перенести на берега Сицилии и Италии. Циклопов и лестригонов, Сциллу и Харибду надо искать, по его мнению, только на Черном море, которое казалось Гомеру краем света. Лестригоны же — это якобы «жители» Крыма — тавры * — морские пираты, что и обозначает это слово по-гречески. Улисс «причаливает» к их берегу, видимо, у Балаклавы.

Остров же Ака, где царствует Цирцея, не что иное, как Колхида, с ее обильными лесами, дворцами и благородными оленями: «Вино здесь так же пленительно, так же душист и свеж мед, как и во времена Гомера, и по-прежнему занимаются вышиванием женщины» [368].

По совету Цирцеи, Улисс плывет к оракулу подземных богов и находит его за «царством» Нептуна, «на краю света», у киммерийцев, где высокие тополя и чахлые ивы, где всегда черные тучи и мрак.

Но, по Геродоту и Страбону, киммерийцы обитали на полуостровах Керчи и Тамани. Именно здесь и обнаружил Улисс один из выходов «ада» (возможно, поток нефти или извержение вулкана).

Легендарные Сцилла и Харибда — это реальные скалы у входа в Босфор и т. д. и т. п.

Любопытна в этой связи и гипотеза Риттера о переселении из Азии еще в доисторические времена Греции индусских священников, оказавших определенное влияние на аборигенов Западной Европы и самой Греции [369].

Соображения Дюбуа не лишены известного интереса. Однако они недостаточно мотивированы и, самое главное, не подкреплены фактами историко-политической, экономической и культурной общности народов.

Более обоснованные предположения о родственности греко-кавказских богоборческих мотивов высказали дореволюционные русские филологи.

«Причина приурочения Прометея к Кавказу должна быть та, что эти места, по мнению греков, были как-нибудь связаны с его мифом»,— писал, например, В. Ф. Миллер [370].

Разобрав в подтверждение своей мысли ряд кавказских сказаний, В. Ф. Миллер приходит к выводу о том, что греки, как и другие народы, «вынесли из Азии» известный почти всему человечеству миф о борьбе «бога света» со «змеем» и о заключении послед-

---

[367] *Фредерик Дюбуа де Монпере.* Путешествие вокруг Кавказа. У черкесов и абхазцев, в Колхиде, в Грузии, в Армении и в Крыму, I. Пер. с франц. Н. А. Данкевич-Пущиной. Отв. ред. А. В. Фадеев. Сухуми, 1937, 12.

* Тавры, видимо,— киммерийцы, осевшие в Крыму после победы над ними скифов (см. об этом в конце части).

[368–369] *Фредерик Дюбуа де Монпере.* Указ. соч.

[370–371] *Вс. Миллер.* Кавказские предания о великанах, прикованных к горам. ЖМНП, ч. CCXXV, 1883, 101.

него под гору. У греков имелись и собственные поверья о нисшествии земного огня с неба. Бог же, «давший» человечеству огонь, со временем, при смене религии (появлении олимпийских богов), превращается в соперника Зевса, а значит — в бунтовщика, непокорного титана, отождествленного с древним Змеем.

Перенесение места наказания греческого богоборца на Кавказ В. Миллер предположительно объясняет не «азиатским происхождением Прометея», а более поздним «знакомством» греков с кавказскими преданиями о прикованном к скале великане, в котором они и увидели «своего Прометея» [371].

Кстати, греки «заставляли» и Геракла «путешествовать» по тем странам, где в местных преданиях находили черты, родственные своему герою, а Платон даже включил в свои сочинения армянское предание о царе Аре.

Проф. А. Н. Веселовский считает Прометея «греко-кавказским мифом» [372].

Указав на весьма длительное и могущественное воздействие этого мифа на человечество (свыше двадцати шести веков со времени первой гесиодовской литературной его обработки), Веселовский называет Прометея одним из немногих избранников человечества, «сочувствие к которым сопутствует мировой истории» *.

Очень давно «греческий миф о нем слился с преданиями народностей Кавказа о скованных титанах-страдальцах». В результате, «кавказская обстановка мучений титана» в подобных сказаниях стала неизбежной и традиционной. И «на почве локализации предания «сблизились» такие крайности человеческого творчества, «как кабардинские, осетинские и другие поверья и народные сказки о прикованном богатыре» и посвященные ему же «просветленные гуманною мыслью и идеализмом» литературные творения Эсхила или Байрона.

Исследователь отмечает «поэтический консерватизм» Кавказа, его умение якобы тысячелетиями «неприкосновенно» хранить и передавать без изменения из поколения в поколение поразившее некогда «народный ум или воображение». Именно такой «поэтический консерватизм» будто бы и свел в мировой литературе «обе эти противоположности, показывая в кавказских сказаниях, чем был в незапамятную пору «первообраз предания», а в новой европейской поэзии — «во что могут превратить эту несложную легендарную основу поэзия и мысль под культурно-историческим влиянием. Амиран, о котором не перестанут вспоминать грузин,

---

[372] *Ал. Веселовский.* Прометей в кавказских легендах и мировой поэзии. В кн.: «Этюды и характеристики». Изд. 3-е, М., 1907, 799.

* Интересен в связи со всем этим и приводимый Ал. Веселовским любопытный комментарий переводчика «Превращений» Овидия — аббата Баньэ.

Пытаясь отыскать историческую основу предания, Баньэ отождествляет Прометея с просвещенным царем скифов, который очень увлекался астрономией и часто наблюдал светила с вершины Кавказа. При этом грустил, что ему приходится так уединяться. Муки одиночества царя скифов и выражаются якобы в символическом образе орла, терзающего его внутренности. *(Ал. Веселовский.* Прометей в кавказских легендах.., 790—791).

абхазец, осетин, и проникнутые идеями девятнадцатого века Прометей и Прометиды стоят на двух концах эволюции мифа, и в то же время они часто современники» [373].

Помимо известных общеметодологических ошибок, суждения этих авторов страдают неправильным отношением к фольклору, который они считают явлением неизменным, а также будто бы чуждым гуманности и поэтичности.

Это делается в угоду литературе, но последняя, впитавшая в себя гуманность и поэтичность фольклора, не нуждается в подобной услуге.

Конечно, фольклор более устойчив, более «консервативен», чем литература, но, как известно, и произведения устного народного творчества, даже самые древние, претерпевают определенные изменения, подвергаются соответствующей социальной трансформации, да и сами сказители являются, как правило, не только пассивными хранителями этих произведений, но и активными редакторами и даже «соавторами» своих предшественников, коллективных создателей народной поэзии.

Когда же заходит речь о степени поэтичности народных сказаний, скажем, о прикованных к горам великанах и образе Прометея в произведениях выдающихся писателей, то мы должны учитывать прежде всего специфику фольклора и литературы, их особенности отображения действительности свойственными им художественными средствами.

Ряд любопытных соображений по интересующей нас проблеме высказал известный кавказовед П. К. Услар.

Этот неутомимый исследователь нашего края называл Кавказ «колыбелью человечества». Не случайно, мол, библейские легенды с Араратом связывают Ноев ковчег, а народная поэтическая фантазия делает Кавказ местом страданий Прометея и т. д.

П. К. Услар [374], как и некоторые другие исследователи, считает, что Прометей вначале страдал не на Кавказе, а посреди безыменных гор, на краю Скифии (см. «Прометей прикованный» Эсхила), а в «Прометее освобожденном» (отрывок) — уже на Кавказе.

Кавказцы показывали грекам и римлянам вершину, к которой был «прикован» Прометей. У разных рассказчиков эта вершина находилась на разных горах. Когда македоняне «открыли» Кавказ в Индии, то и легенда о Прометее переместилась туда же. Так, Диодор Сицилийский описывает скалу Прометея, находящуюся, по его мнению, посреди Индийского Кавказа. Рассказы ученых греков о чужих землях будто бы охотно подхватывали коренные жители этих «чужих земель».

С этим трудно согласиться, так как любой народ принимает в свой «фольклорный фонд» только созвучное его взглядам и художественным вкусам. Кстати, и П. К. Услар пишет: «...есть пово-

---

[373] *Ал. Веселовский.* Прометей в кавказских легендах.., 784—785.

[374] *П. К. Услар.* Древнейшие сказания о Кавказе, ИКОРГО, XII, 1881, 581.

ды думать, что у кавказских туземцев действительно **существовали самостоятельные поверья, которые греки отнесли к своему Прометею** (подч. мной.— *И. Т.*). И теперь еще в разных местах Кавказа указывают горы, к которым будто бы прикованы великаны».

Значителен вклад М. М. Ковалевского в разработку греко-кавказской фольклорной проблемы. Он, например, отмечал черты греко-римского Вулкана у абхазского Шесту, адыгского Тлепша, осетинского Курдалагона [375].

М. М. Ковалевский ведет речь о «греческом и римско-византийском влиянии», хотя здесь же приводит и факты обратного влияния Кавказа на Грецию:

«Известна роль, какую Колхида, т. е. современная нам Грузия, разумея под нею и Мингрелию, играет в героическом эпосе древних эллинов. Сказание о походе аргонавтов и о принесенном ими из Колхиды золотом руне как нельзя лучше доказывает и ранние сношения греков с Кавказом и то представление, какое они имели о его богатствах. Миф о Прометее — этот греческий пересказ наполовину иранской, наполовину кавказской легенды — также говорит о той роли, какую восточное побережье Черного моря играло в судьбах древнегреческого мореходства и торговли» [376].

Связи греческих колонистов и местных кавказских жителей, по мнению М. Ковалевского, были, видимо, довольно отдаленными: оставленные греками описания Кавказа свидетельствуют о весьма поверхностном знакомстве их авторов с действительной жизнью народов Кавказа.

М. М. Ковалевский не был марксистом, но сами жизненные факты наталкивали его на стихийно-материалистические выводы. Кстати, некоторые наблюдения Ковалевского заинтересовали в свое время Ф. Энгельса.

Особую научную ценность представляют суждения М. М. Ковалевского о месте и роли кавказского матриархата в образовании и развитии нартского эпоса народов Кавказа.

Образ Прометея продолжает привлекать внимание зарубежных ученых Востока и Запада.

В работе Изет-Паши на арабском языке под рисунком Прометея дается надпись: «Прометей, носивший пламя огня для человека на вершину гор Кавказа» [377]. И далее говорится о Прометее как о защитнике людей, сосланном на Кавказ. Делается ссылка при этом на старинные священные книги и предания греков.

Среди современных ученых Западной Европы по-прежнему распространены указанные выше две точки зрения на происхождение как мифа о Прометее, так и вообще всей древней культуры.

Из числа сторонников «кавказского приоритета» следует на-

[375–376] *М. Ковалевский.* Закон и обычай на Кавказе. I, М., 1890, 126.

[377] *Изет-Паша Метов.* История Кавказа. Каир, 1940, 58 (подстр. пер. Х. У. Эльбердова).

звать Айтека Намитокова, автора книги «Происхождение черкесов» [378], изданной в Париже в 1939 году.

Повторяя некоторые положения Дюбуа де Монпере, Намитоков выдвигает гипотезу происхождения черкесов от фракийцев, киммерийцев, мидийцев, касситов, которые будто были очень близко связаны с первыми обитателями Средиземноморья и Малой Азии — пелазгами, этрусками и другими. Отсюда-то, мол, и черпали греки всю свою последующую мудрость, особенно в области металлургии, земледелия, животноводства, а также и устного народного творчества. В связи с этим есть основание считать, что образ Прометея возник еще в доэллинистическом мире. Автор соглашается с суждениями своих предшественников о сходстве культуры меотов, синдов и других предков адыго-кабардино-черкесов с культурой шумерийской и хеттской и даже о влияниях первой на вторую.

Не останавливаясь подробно на разборе этого положения, отметим сразу же общетеоретические ошибки Намитокова.

Прежде всего, ложно положение о какой-то «чистой», «неизменной» «белой кавказской расе», обнаруженной якобы на Кавказе антропологами. Марксисты существование таких чистых рас, как известно, отрицают.

Опровергается фактами истории народов Кавказа и другое ошибочное утверждение Намитокова о «небывалом консерватизме» фольклора кавказских народов, его полной неизменности. Точно такое же положение выдвигается в отношении языка и всего уклада жизни кавказцев.

Методологические корни этих ошибочных суждений очевидны.

Определенное место греко-кавказская проблема занимает и в исследованиях ученых стран народной демократии, которые стремятся решать ее уже с позиций марксистско-ленинских.

Автора порадовало, что в новой работе известного венгерского ученого встречаются положения, созвучные его собственным [379]. Ученый прослеживает главным образом влияние Востока на Рим (см. главу «Восточные боги на Западе») и отмечает, что «Вера в свое троянское происхождение побуждала римлян прежде всего к государственному признанию восточных богов. Сивиллины книги во время второй Пунической войны поставили победу римлян в зависимость от принятия малоазиатской богини Ма, или Кибелы *. Этой богине, которую называли Великой Матерью — Magna Mater или «Матерью богов» и которую отождествляли с греческой Реей, женой Крона (у римлян — Сатурн), поклонялись на горе Иде. С разрешения пергамского царя Аттала из Пессинунта был привезен огромный черный камень, с которым и связывали

---

[378] *А. Намитоков.* Происхождение черкесов. Париж, 1939.

[379–381] *Имре Тренчени-Вальдапфель.* Мифология. Пер. с венгерск. Е. Н. Еленской. Ред. и предисл. проф. В. И. Авдиева. Изд. ИЛ, М., 1959, 439 и др.

* Фригийская Кибела сходна с ингушской богиней (см.: *Л. П. Семенов.* Указ. соч.).

присутствие богини. В честь ее был установлен праздник с состязаниями и выстроен храм» [380].

Венгерский ученый приводит слова Муниция Феликса о том, что в римской империи каждый народ почитал своих богов: «Элевсинцы — Цереру, фригийцы — Великую Мать, эпидавряне — Эскулапа, халдеи — Ваала, сирийцы — Астарту, тавры — Диану, галлы — Меркурия. Рим же чтит богов всего мира» [381].

По мнению Тренчени-Вальдапфеля, главными распространителями восточных богов являлись воины-наемники, выходцы с Востока.

Но еще в большей мере это шло, видимо, и от старой греческой традиции — щедро черпать на Востоке и материальное и духовное.

Как уже говорилось, исследователь почти не упоминает о влиянии Востока на Грецию. Это, видимо, не входило в его задачу (главное внимание уделяется Риму). И, открывая книгу стихами 1847 года Шандора Петефи о Прометее *, Тренчени-Вальдапфель называет легенду о Прометее «многотысячелетним древнегреческим преданием» [382].

Однако в ряде других мест работы имеются указания и на греко-восточные культурные связи. Говоря, например, о трансформации представления о грядущем «золотом веке» и «пришествии Мессии» (в последнем — еврейское влияние на римлян через псевдосивиллины книги, написанные греческим гекзаметром), автор отмечает: «Так пополнился новыми восточными элементами миф о золотом веке, заимствованный греками с Востока еще в архаический период. Римляне же по праву считали этот миф греческим преданием, восходящим к Гесиоду» [383] и т. д.

Венгерский ученый, с позиций марксизма-ленинизма, стремится объяснить международное сходство мифов прежде всего стадиальностью развития народов, а затем известное место отводит генетическим праисточникам и взаимосвязям народов (греческий — Зевс, римский — Юпитер, еврейско-библейский — Самсон, месопотамский — Шамаша); отдельные элементы этих «солнечных мифов» — в грузинском сказании об Амирани (потеря волос-«лучей» матерью Амирана (Далией) — смерть для нее. Амиран спасает для мира солнце, обретает зрение, утраченное в утробе злого духа, и возвращает зрение своему приемному отцу Иаману и т. д.)

Именно сходство материальных условий жизни (диалектика морской торговли: или богатство и слава, или гибель) и в рабовладельческой Греции и феодализирующейся Руси породило незави-

---

* Там лежит, как новый Прометей,
С давних пор закованный в кандалы народ;
И клюет его печень коршун,
И окровавлены руки и ноги в цепях.

[382] *Имре Тренчени-Вальдапфель.* Мифология, 17.

[383] *Там же,* 440 (Гесиод считал свой век суровым, «железным»).

симо друг от друга образы Орфея, Амфиона греков и русского мореходца, искусного гусляра Садко.

Родственные же черты греческого Зевса, римского Юпитера, славянского Перуна, германского Тора или Донара, Одина или Вуотана и даже Цио автор склонен предположительно объяснить их общим «индогерманским» (?— *И. Т.*) происхождением [384].

Далее исследователь отмечает и весьма раннее знакомство греков (через финикийцев и хеттов) с месопотамскими мифами. Вероятность их заимствования греками, например, в том, что миф по происхождению индогерманский (? — *И. Т.*) о похищении из сказочной Колхиды огня (руна? — *И. Т.*) в преданиях о Прометее приобрел черты известного кавказского богоборца.

Высказывается и предположение о «путешествии» греческого мифа о Персее в Среднюю Азию дорогой Александра Великого, чтобы, восприняв затем «исторические черты Чингиз-Хана», поддерживать у дореволюционных казахов «...надежду на лучшее будущее легендой о существовавшем в сказочной древности справедливом царствовании, возникшем при чудесных обстоятельствах» [385].

Таким образом, Имре Тренчени-Вальдапфель, хотя и вскользь, но говорит и о греко-кавказских связях, приводя в своей книге грузинское сказание об Амирани и казахское о Чингизе, наряду со сказаниями других древних народов.

Проф. В. И. Авдиев в предисловии к этой книге сообщение автора об Аполлоне (Ἀπόλλων), привлекшем в Дельфы в качестве жрецов критских моряков (греческий историк Диодор также считал, что все боги и мистерии в Грецию пришли с острова Крит), объясняет тем, что Крит издавна являлся своеобразным «...связующим звеном между Грецией и великим восточным миром, который многочисленными и древними культурными взаимодействиями был связан с Элладой и эллинской цивилизацией» (параллели восточным религиям и мифам восточных народов в Элевсинских мистериях, культ Деметры и Диониса, легенды о критском Лабиринте).

Самое ценное в труде венгерского ученого, по мнению автора предисловия,— и сама постановка этих волнующих вопросов и стремление их решить, хотя бы частично, исходя из высказываний основоположников марксизма-ленинизма [386]. С этим, конечно, нельзя не согласиться.

Значительный шаг вперед в решении интересующей нас проблемы сделали советские исследователи.

Так, например, этнограф С. А. Токарев видит прототип греческого мифа о Прометее, приуроченного к Кавказу, в кабардинских, абхазских, осетинских и грузинских сказаниях о прикованных великанах-богоборцах [387].

[384–386] *Имре Тренчени-Вальдапфель.* Мифология, 42; 43—44; 15.
[387] *С. А. Токарев.* Этнография народов СССР. М., 1958, 257.

Эту же точку зрения более осторожно и в популярной форме высказывает известный лермонтовед С. А. Андреев-Кривич [388].

Несколько подробнее остановимся на затянувшемся споре двух исследователей греко-кавказской проблемы, споре, который еще не нашел соответствующей оценки в нашей печати.

Советский литературовед М. Е. Талпа, много сил и времени уделивший публикации и изучению кабардинского фольклора, считал, что прометеевский миф явно кавказского происхождения и в эмбриональной форме, в более древней редакции, дан в кабардинском фольклоре [389].

Это прослеживается, в частности, на двух мотивах сказаний о Сосруко (похищение огня и вечное страдание богатыря), как раз и лежащих будто бы в основе греческого мифа о Прометее [390]. Предание же о прикованном к горе страдальце, по мнению М. Талпы, не связано с похищением огня и бытует самостоятельно, соединяясь с мотивами, весьма родственными мифам о муках Тантала, о циклопах, о живой воде [391].

Против отождествления греческих и кавказских сказаний о прикованном богоборце решительно выступил проф. И. М. Нусинов, утверждавший, что эти легенды возникли на разных социальных базах и **совершенно** (подч. мной — *И. Т.*) самостоятельно и независимо друг от друга [392].

И. М. Нусинов, как он сообщает в своей книге, в самый последний момент, «когда эта работа уже была написана», познакомился со статьей М. Е. Талпы [393], одобрил ее положение о самостоятельном бытовании (вне связи с похищением огня) у кабардинцев рассказа о прикованном к Ошхамахо старике и глубоком отличии его от греческого героя, но решительно отбросил утверждение Талпы о родственности греческого и кабардинского сказаний:

«Характер кабардинского героя, как и отмеченное непереносное, натуральное — «вещное» — значение похищения огня у кабардинцев, еще раз подтверждает, что мифы на Кавказе и в Греции возникли независимо друг от друга» [394].

Основоположником теории кавказского происхождения мифа о Прометее Нусинов считает Вс. Миллера: «Всеволод Миллер делает обзор кавказских преданий о прикованных великанах и приходит к выводу, что из них вырос миф о Прометее. Нам эта гипотеза кажется необоснованной и сомнительной» [395].

---

[388] «Нарты. Кабардинский эпос». Вступительная статья, общая редакция и подготовка текста С. А. Андреева-Кривича. М., 1957, 14—17 и др.

[389] КФ, 77.

[390–391] *М. Талпа.* Устное творчество кабардинцев. ЛК, 1935, 12, 170—171; Указанная статья, в ЛК, 171—172 (подч. мной.— *И. Т.*); см. также другие его статьи («Северокавказский большевик», 1935, 12 июля; «Социалистическая Кабардино-Балкария», 1935, май, КФ, 1936, 77).

[392] См. *И. Нусинов.* Вековые образы. Гослитиздат, М., 1937, 16—25.

[393] ЛК, 1935, № 12.

[394–395] *И. Нусинов.* Указ. соч., 16.

Но у В. Ф. Миллера речь не столько о происхождении или возникновении мифа о Прометее, сколько о причинах географического прикрепления Прометея к Кавказу. В противовес утверждению проф. И. Нусинова, академик Вс. Миллер как раз и говорит о существовании греческого мифа до знакомства греков с кавказскими преданиями:

«...Греки перенесли место наказания своего героя на Кавказ. Но едва ли это объясняется азиатским происхождением Прометея. Нам кажется вероятнее, что географическая подробность, которой притом нет у Гезиода, явилась позднее, когда миф уже сложился, и объясняется тем, что вследствие сношений с Кавказом греки могли услышать предания о прикованном к скале великане и увидеть в последнем своего Прометея» [336].

Из этого никак не следует, что якобы из кавказских преданий «вырос миф о Прометее».

Во всяком случае, взаимоотношения кавказских и греческих легенд о прикованном богоборце академику Вс. Миллеру кажутся более сложными, чем проф. И. Нусинову, который слишком уж категорически утверждает их абсолютную независимость друг от друга.

Конечно, Вс. Миллер, стоявший на ошибочных методологических позициях, не мог правильно объяснить эти взаимоотношения, но сами факты наталкивали его на такое решение, и он, хотя и шел на ощупь, был все же ближе к истине, нежели его более поздний критик.

Так же необоснованно обвинение проф. И. Нусиновым в подобном «смертном» грехе и второго дореволюционного русского ученого проф. А. Н. Веселовского.

При всем уважении к весьма любопытным суждениям проф. И. Нусинова, мы не можем не упрекнуть его в известном упрощении вопроса, недостаточно убедительной аргументации, а подчас и неточности пересказа некоторых положений своих предшественников.

Таковы основные точки зрения на интересующую нас проблему. Какая из них находится ближе к объективной истине, можно установить лишь после тщательного изучения фактического материала — как фольклорно-литературного, так и археолого-этнографического и другого историко-культурного, так как только с помощью новейших достижений смежных наук можно в какой-то степени приблизиться к решению данной фольклорно-литературоведческой проблемы. Мы остановимся главным образом на материале фольклорном.

---

[396] *Вс. Миллер.* Указ. соч., 116.

Глава пятая

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ИСТОКИ

А. М. Горький подчеркивал, что самые глубокие и яркие художественные образы созданы фольклором. Геркулес, Прометей, Микула Селянинович, Святогор, Фауст, Василиса Премудрая и другие бессмертные герои гармонически сочетают в себе лучшие мысли и чувства трудового народа [397].

Устное же народное творчество, как первооснова литературы, «...не только исторически предшествует письменному, индивидуальному, являясь его почвой, но и непрерывно питает литературу на всем ее пути» [398].

Заостряя эту мысль, М. Горький отмечал в одной из своих статей, что величайшие деятели мировой литературы достигали наивысших творческих результатов лишь «когда они черпали вдохновение из источника народной поэзии, безмерно глубокой, неисчислимо разнообразной, сильной и мудрой». И это нисколько не преуменьшает «всемирной славы великих писателей», ибо «...лучшие образцы индивидуального творчества дают нам великолепно отграненные драгоценности, но эти драгоценности были созданы коллективною силою народных масс. Искусство во власти индивидуума, к творчеству способен только коллектив. Зевса создал народ, Фидий воплотил его в мрамор» [399].

Фольклором порожден и бессмертный образ Прометея.

В записанном Вс. Миллером (от Таймураза Хетагурова из Нарского общества) осетинском сказании великан Амиран, у которого глаза «величиной с бычьи хомуты», заключен в пещеру за то, что он не только восстал против самого бога, но и людям не давал покоя. Об этом великан говорит попавшему к нему в пещеру юному охотнику, который должен, не оглядываясь, принести из дому цепь и тем самым помочь великану в его освобождении (цепь поможет великану дотянуться до его меча):

— Я Амиран из рода Дарезанов, я был насильник, не давал покоя людям на земле, спорил с божьими дзуарами (ангелами, духами) и даже бога самого ни во что ставил. Вот ...и стою привязанным. Если подашь... перевязь моего меча, **я тебе великое добро сделаю** [400] (подч. мной.— *И. Т.*).

По грузинским преданиям, Амиран издавна прикован на Ялбузе (Эльбрусе). Его цепь неустанно лижет верный пес. Но когда она становится совсем тонкой, грузинские кузнецы ударяют трижды по наковальне (ежегодно в утро страстного четверга), и цепь

---

[397] *М. Горький.* О литературе. М., 1953, 698.

[398] *Б. Н. Путилов.* О некоторых проблемах фольклоризма. «Вопросы советской литературы». АН СССР, М.—Л., 19, кн. IV, 6.

[399] *М. Горький.* Собр. соч. в 30 томах, т. 24. Гослитиздат, М., 1952, 33—34.

[400] *Вс. Миллер.* Указ. соч., 102—103.

приобретает прежнюю прочность. «Так будет до второго пришествия» [401].

По записи Вс. Миллера, великан Рокапи прикован к громадному чугунному столбу. И когда великан почти вытаскивает столб из земли, прилетает крохотная птичка и садится на столб. Великан бьет молотом по птичке и вгоняет снова столб глубоко в землю. Так повторяется каждый год в «ночь ведьм» (с 14 на 15 августа).

По другому грузинскому варианту (потанинскому), Амиран — крестьянин *, обладающий неимоверной силой**. Он воткнул в землю длинную палку и тех, кто не мог ее вытащить, убивал. Хотел убить и Христа, но тот одним пальцем свалил шест, а Амирана бог заковал за дерзость и жестокость.

Случайно попавших к нему крестьян Амиран принимает ласково, интересуется их жизнью.

— Что это вы запрягаете восемь пар волов в какую-то палочку и ходите по полю? — спрашивает Амиран.

— Это плуг,— ответили крестьяне,— им мы пашем землю и добываем хлеб.

Амиран берет у крестьян кусок хлеба и сильно его сжимает, из хлеба потекла кровь. А из своего хлеба, данного ему будто бы богом, он выдавливает молоко ***.

Затем, как и в других подобных вариантах, Амиран просит принести ему, не оглядываясь, веревку, цепь (в данном случае, «бычевую», употребляемую при запрягании быков в плуг), но крестьянин оглядывается (доняла жена расспросами), и Амиран исчезает. Это предание рассказчики увязывают с горой, расположенной в Джавахетии, которую и называют горой Амирана, так же как Эльбрус и Арарат.

По другому грузинскому варианту [402], Амиран — сын Ростома-богатыря (последний охотился, прицелился в оленя, красавица остановила охотника, стала его женой, родила без него, назвала

---

[401] *Н. Дубровин.* История войны и владычества русских на Кавказе. I, кн. II, 159; *Вс. Миллер.* Указ. соч., 104—105.

* По варианту свана Джанхотели — ученика б. Кутаисского духовного училища, родители Амирана настолько бедны, что не могли даже устроить крестины новорожденному. Это берет на себя Христос. Затем вызов на борьбу самого бога и цепь у железного столба. СМОМПК, XXXII, 1908, III, 141, 144—146.

** По пшавскому варианту («Кавказ», 1893, 244), Иисус Христос своему крестнику Амирану «даровал быстроту с горы скатившегося бревна, тягу горного снежного обвала, силу 12 пар быков и буйволов и походку волка и вместе с тем определил ему *бедноту* (правильнее было бы сказать: бедность, нищету,— подч. мной — *И. Т.*), в детстве и бранную жизнь в возмужалости». А когда, обладая такой силой, он все же не смог поднять даже ногу своего умершего противника, бог «прибавил ему силу трех разбушевавшихся вод и трех горных обвалов».

Никто не мог теперь состязаться с ним в силе, и он вызывает на борьбу своего крестного, за что и приковывается к дереву, охватившему своими разросшимися корнями вселенную.

*** По варианту Джанхотели, это «чудо Амиран, объясняет так:— *Пока я господствовал на земле, вы ели вот какой хлеб,*— сказал Амиран, указывая на свой, а теперь едите вот какой! При этом он указал на их хлеб (подч. мной.— *И. Т.*). (СМОМПК, XXXII, 1908, III).

[402] СМОМПК, II, II, 158—160.

сына, как бог приказал, Амираном). В 12 лет Амиран уже охотился, затем пошел искать отца, расправился с его убийцами, уничтожил двух драконов, что заставляли старика таскать груши своим детенышам — драконятам. Третий дракон проглотил Амирана. Богатырь распорол драконье брюхо — вылез. Поднял руку убитого богатыря, что болталась, взрывая землю. Истребил всех врагов, стал пробовать свою силу на обыкновенных людях, губил христиан. Тогда Иисус Христос явился в образе простого человека и вызвал Амирана на единоборство. Отправились на высокую гору. «Господь взял в руки ремень и, надев его на шею, быстро разорвал на части; то же сделал и Амиран, но ремень его превратился в громадную цепь» — его заперли в железный дом в горе. Далее — о верном псе и ударах кузнеца (по записи А. Джавахова, Гори, 1881).

По сказаниям абхазцев (потанинская запись), Амиран прикован к Эльбрусу, и верный конь грызет его цепь. И когда она уже готова оборваться, женщина в черном прикосновением палки восстанавливает цепь. Цицибаевы, воспитанником которых якобы был Амиран, не смогли добраться до великана, но «слышали» его голос. Великан интересовался, растет ли еще папоротник, встречаются ли рыжеволосые и свисают ли виноградные лозы над горными тропами.

Получив на все эти три вопроса утвердительные ответы, Амиран трижды повторяет: «Это несчастье». Особенно возмущает прикованного богатыря, что люди склоняются под виноградными лозами и тем самым как бы невольно склоняются и перед богом.

По лакскому сказанию, прикованный Амир — очень сильный человек. Когда он шел, земля колебалась под его ногами. Изгнанный из аула за убийство своих братьев (забыл о своей неимоверной силе и сгоряча стукнул их палкой, а удары оказались смертельными), Амир скитается по земле, не зная, к чему приложить свою силу. Скучно богатырю, и он вызывает на борьбу самого бога Зала: кто сильнее в бросании камней. Два раза Амир бросает не хуже Зала. В третий раз бог свалил скалу величиной с аул (в другом варианте — величиной с дом). Амир не смог ее поднять. И тогда он опоясал веревкой камень и себя, но и это не помогло. Зал, обозленный бахвальством богатыря, превратил веревку в железную цепь.

Амир вначале возмущается, а затем оплакивает свое неумение помочь людям. Слезы и пот разъедают железо. Вот-вот Амир разорвет цепи, но мстительный Зал их восстанавливает.

Концовка сказания выражает народное сочувствие богоборцу: «Сынок, до сих пор никто не смог найти это место (где прикован богатырь.— *И. Т.*), если бы ты нашел, помог бы Амиру освободиться [403].

---

[403] Текст этого сказания любезно предоставил в распоряжение автора научный сотрудник Института истории, языка и литературы им. Чадаса Дагестанского филиала Академии наук СССР Халил Махмудович Халилов.

Армяне прикованного великана называют то Артаваздом, то Шидаром, сыном Артавазда, то Мгером *.

В первом случае причиной наказания является высказанное Артаваздом возмущение по поводу того, что при выполнении языческих обрядов слишком много пролилось крови во время погребения его отца Арташеса. За это отец проклял сына, а духи приковали его к Арарату.

Две собаки грызут цепь. Если Артавазд освободится, наступит «конец света». Для укрепления цепи прикованного и стучат кузнецы по наковальне [404] **.

Примерно так же оканчивается и предание о Шидаре.

Моисей Хоренский подтверждает, что после смерти Арташеса и впрямь погибли очень многие и в том числе любимые жены царя, его наложницы и верные слуги, ибо похороны Арташеса, как считает историк, «...были великолепны, не по обычаю варваров, а народов образованных... Вокруг его могилы совершалось много добровольных смертей» (умер после 21 года царствования) (кн. II, гл. 60).

Занявший престол отца бездетный Артавазд выселил из Айрарата всех своих братьев, за исключением Тирана, которого оставил при себе преемником. Вскоре Артавазд отправляется на охоту. Но при переезде через мост города Арташа молодого царя встревожили какие-то виденья, и он «...долго носился на коне без цели, пока наконец не упал в глубокую пропасть и не пропал без следу».

Историк в связи с этим приводит слова гохтненских певцов:

«По случаю смерти Арташеса большая была гибель народу, по языческому обычаю; огорчился, говорят, Артавазд и говорит отцу: «ты ушел и унес с собою всю нашу землю, как же мне царствовать над развалинами?» За это Арташес проклял его, сказав: «если ты поедешь на охоту на свободный Масис (Арарат.— *И. Т.*), тебя захватят каджи (духи.— *И. Т.*), повлекут на свободный Масис, там останешься и света не увидишь более».

Старики рассказывают, что связанный железными цепями Артавазд заключен в какой-то пещере и пытается освободиться, чтобы погубить мир.

По другим преданиям, Артавазда околдовали женщины из рода Аждахака, за что еще Арташес долго и жестоко пытал их. Об этом же и в песнях:

«Драконицы украли младенца Артавазда и дэва положили на его место».

Сам же Хоренский более склоняется к «молве» о том, что Артавазд якобы родился ненормальным и умер в помешательстве. Царствовать стал брат Артавазда — Тиран.

---

* О Мгере упоминалось в I части работы (см. азербайджано-армяно-грузинский фольклорный узел).

[404] История Армении. Моисея Хоренского, пер. Н. Эмина, гл. 62, 130.

** Традиционные удары по наковальне известны, например, в немецком фольклоре (для укрепления цепей Люцифера, который рвется на свободу, чтобы перевернуть мир).

Редактор и комментатор «Истории Армении» Эмин (в примечании 266) пишет, что легенда об Артавазде встречается и в Грузии, приняв в сказании об Амиране характер чисто христианский. «Нет сомнения,— заявляет Эмин,— что она (легенда— *И. Т.*) из Армении перешла в эту страну, где, естественно, подверглась некоторым изменениям» (ссылается на свое исследование армянского эпоса, стр. 41—42 и работы В. Ф. Миллера «Кавказские предания о великанах, прикованных к горам») [405].

Это положение Эмина, несомненно, нуждается в уточнении *.

Известны на Кавказе и другие варианты сказаний о прикованных богоборцах. Еще в прошлом веке многие из этих вариантов бытовали в народе. На это указывают, например, обнаруженные нами недавно в одном из архивов страны «Заметки о преданиях народностей Кавказа» неизвестного автора [406], а также другие рукописные и печатные материалы.

* * *

Несколько подробнее остановимся на прометеевских мотивах в кабардинском фольклоре.

Наиболее распространенным является сказание о прикованном тха-богом к вершине высокой горы могучем одноглазом человеке, который в очень давние времена дерзнул проникнуть между вершинами Эльбруса—Ошхамахо (Горы счастья). Постарел могучий человек, сгорбился. Его длинная борода белее снега Ошхамахо. Орел без жалости разрывает каждый день сердце старика.

«Когда же несчастный ...наклоняется, чтобы испить... из чистого родника, бьющего из скалы, орел, птица хищная, прежде все до капли выпивает. Сила чудесная заключена в той воде: кто ее выпьет, тот будет жить до конца света.

Придет время, Тха, на людей разгневанный, освободит от наказания старика, спустит его с цепи, и тот станет вымещать на людях свои долгие страдания» [407].

Далее в этом варианте говорится о попытке вторгшегося в XVIII веке в Кабарду крымского хана Шагин-Гирея подняться на Ошхамахо. Хан услышал: «Остановись! Не иди далее». «Те слова произнес старик, прикованный к скале, на Ошхамахо» [408].

Энглизы же (англичане.— *И. Т.*) с двумя проводниками поднялись на Ошхамахо. После спуска их спросили о старике, прико-

---

[405] История Армении. М. Хоренского, гл. 62, 130.

* См., например, капитальную работу Михаила Чиковани «Амираниани. Грузинский эпос», Институт истории грузинской литературы им. Ш. Руставели АН Грузинской ССР, Тбилиси, 1960. Пер. с грузинск. Г. Чикваидзе.

[406] ЛА, V, 16.

[407—408] КФ, 90. Впервые на русском языке опубликовано в СМОМПК, XII.

ванном к скале. Энглизы рассмеялись: «Никого не видели. Видели скалу и источник, но воды не пили» [409].

Пить эту воду «нельзя». «Пророк Мухаммед запретил».

В другом кабардинском сказании «Месть Тха» дается более четкое объяснение причины заключения богатыря:

«Дерзнул старик свергнуть владычество Тха, и вот отмщение Тха — вековечные цепи, которыми прикован старик к камню на белой вершине Ошхамахо» [410].

Время от времени старик спрашивает у сторожей:

— Растет ли еще на земле камыш? Плодятся ли еще на земле ягнята? *

Услышав утвердительный ответ, старик начинает рвать на себе оковы. Ему известно, что он освободится только тогда, когда на земле исчезнут и камыш, и ягнята.

«Земля сотрясается от этого. Свирепствует устрашающая людей гроза: стук цепей гремит громом, искры от удара звена о звено блещут молнией, тяжелое дыхание старика бушует на земле ураганом, от стонов его стонут глубины земли, и слезы его льются бурным потоком вниз со снеговых вершин и разливаются шумящей рекой» [411].

Примерно то же и в миллеровском варианте:

«С отчаяния он рвет на себе оковы, и тогда земля дрожит от его движений, цепи его производят гром и молнию, тяжелое дыхание — порывы урагана, стоны — подземный гул, а слезы его—та бурная река, которая с неистовством выбивается из подножия Эльбруса» [412].

Явственно слышатся прометеевские мотивы в третьем кабардинском сказании о борьбе двух богов: «Тха птиц пернатых» и «Тха великого». Несмотря на то, что это сказание подверглось значительно более поздней переработке в связи с присоединением

[409–410] КФ, 90. Имеется в виду восхождение на Эльбрус англичан (Фрешфилда и других) в 1868 г. Надо помнить, что в комментариях КФ данное восхождение на Эльбрус считается «первым» (стр. 591). Это явная ошибка. Впервые Эльбрус штурмовали русские ученые 10 июля 1829 года. Посланные русским правительством академики (Купфер, Ленц, Менетрие и Мейер) и Минеральных Вод архитектор Бернадацци поднялись на Эльбрус до 15 700 футов (2243 саженей), «вершины же оного... достиг только кабардинец Хилар». Так увековечила этот подвиг чугунная доска, отлитая по велению Николая I.

* Совпадение в различных кавказских сказаниях общей темы — плодятся ли на земле ягнята и растет ли камыш — объясняется, видимо, древнейшими верованиями горцев, что душа человека переселяется в одних случаях и главным образом — в животное, а в других случаях — в растение, в частности в камыш. У некоторых народов Кавказа, например у шапсугов, до сих пор существует поверье, что при ветре камыш, наклоняясь и шурша, олицетворяет общение умерших мужских и женских душ. Т. е. перед нами одно из классических проявлений т. н. антропоморфизма, иначе говоря,— древнейшего представления о том, что будто животные, растения и различные явления природы обладают свойствами человека: способностью мыслить и чувствовать.

[411] КФ, 92; см. также: *Владыкин.* Путеводитель и собеседник по Кавказу. М., 1874.

[412] *Вс. Миллер.* Указ. соч., 102.

Кавказа к России, в нем довольно ярко выражена тема древнего богоборчества.

Тха великий хочет наслать на Тха птиц пернатых светловолосых урусов — русских. Тха птиц обращается за помощью к своим джинам (духам), но не вырваться им из преисподней, куда их вверг Тха великий. И тогда начинает бесноваться от бессильной ярости Тха пернатых. «И только заслышат на земле этот стон-вой, умолкнут в испуге все птицы, поникнут увядшие цветы, туманы поползут по ущельям, черные тучи покроют небо, засверкают молнии и загремит гром, от которого сотрясаются скалы.

Тогда Тха великий посылает верных ему джинов, и они разгоняют тучи, небо становится голубым, солнце сверкает, снег на Ошхамахо блестит, цветы оживают» [413].

И хотя в конце сказания говорится о том, что «у кабардинцев было в обычае праздновать день Тха птиц и приносить ему жертвы: стрелы, кинжалы, ножи, необходимое оружие для Тха птиц», и тот, «кто праздновал этот день, верил, что его целый год не возьмет ни шашка, ни пуля», и хотя комментатор книги «Кабардинский фольклор» пишет: «Замечательно, что жертвы приносятся мятежному, а не «главному» богу» [414],— симпатии кабардинского народа и рассказчика явно на стороне Тха великого, несущего людям свет и жизнь.

Кстати, это сказание, видимо, было известно М. Ю. Лермонтову до написания «Спора».

Отдаленным отзвуком прометеевского мифа является и бессмертный орел, которого съела старуха, не оставив ни кусочка орлиного мяса мужу.

— Этот орел на Ошхамахо летал: там есть живая вода. Если бы я его не убил, орел бы жил до конца света. И ты теперь никогда не умрешь. Будешь жить, пока не наступит конец света.

Так сказал охотник своей жене.

Об этом «рассказала» старуха, съевшая орла, прожив на земле после смерти мужа пятьсот пятьдесят лет [415].

Заслуживает определенного внимания и сообщение М. Е. Талпы о том, что в основе приведенного Барановым сказания («Тембот благородный джигит») — осетинские предания об Амиране. Имя птицы Симург («голова человека, крылья орла и когти медведя»), терзающей прикованного, неизвестно кабардинцам. Птица Симург упоминается в «Шах-Намэ». Ермоленко приводит другую легенду об Эльбрусе («явно закавказского происхождения»), связанную с мифом о всемирном потопе и Ное-Нохе: «Раздвоенная вершина Эльбруса произошла оттого, что ковчег вперся в макушку Эльбруса, корабль раздвинул ее на две части». Мотив «живой воды» здесь заменен мотивом «человеческих испражнений», возвращающих зрение слепым.

Ермоленко сообщил и легенду о проклятии Эльбруса Магоме-

[413–415] КФ, 92—94.

том и о последовавшем затем буране, который будто бы и замел обе вершины вечными снегами [416].

Опубликованные другие варианты богоборческого сказания в основном совпадают с вышеприведенными. В них лишь различны отдельные художественные детали. Возьмем для примера вариант, слышанный С. Фарфоровским.

«На снеговой вершине Эльбруса целые тысячелетия лежит громадный камень — скала. На нем сидит старик с длинной до ног бородой. Все тело его сгорбленное, дряхлое, обросло седыми волосами. На руках и ногах выросли длинные ногти, похожие на когти орла. Его прекрасные (? — *И. Т.*) глаза, когда он бодрствует, горят как угли. Его шею давит тяжелая огромная цепь, его руки, ноги и тело скованы цепями. С далекой древности он сидит на скале, прикованным за то, что **хотел свергнуть великого бога (Тха)** (подч. мной.— *И. Т.*) Никто из людей не может видеть страдальца. Все смельчаки погибали. От сильных страданий старик впал в тяжкое оцепенение. Иногда он пробуждается от сна и спрашивает своих сторожей: растет ли на земле камыш и родятся ли ягнята. Великану суждено томиться до тех пор, пока будет расти на земле камыш и родиться будут ягнята. Когда стражи отвечают ему, что еще на земле есть камыш и ягнята, он с отчаянием рвет на себе тяжелые оковы; земля дрожит от его усилий, звук цепей родит гром и молнию в горах, тяжелое дыхание узника несется по ущельям и склонам гор порывистым ураганом, стоны вызывают подземный гул, а из слез образуется быстрый горный ручей, который сбегает к подножью Эльбруса» [417].

С. Фарфоровский высказывает предположение, что это сказание («рассказ») — «тоже измененный миф о Прометее». Судя по другим публикациям, оно — кабардинское, сходный вариант его опубликован в книге «Кабардинский фольклор» под названием «Месть Тха». О нем уже говорилось. Начинается оно так:

«Стоит на белой вершине Ошхамахо огромный круглый камень. На том камне сидит старик. У него длинная белая борода — до самых ног. Тело его обнажено и также покрыто белыми волосами. На руках и ногах длиннейшие ногти. Ну, прямо скажешь — когти орла. Глаза у старика красные и пламенеют, как раскаленные угли», и т. д. [418]

Мотивировка заточения та же, что и в варианте Фарфоровского: «дерзнул старик свергнуть владычество Тха» [419]. Концовка приводилась выше. О наличии этого варианта у Фарфоровского комментатор «Кабардинского фольклора» не говорит и не указывает, кем, когда и от кого был записан публикуемый вариант.

---

[416] КФ, 591.

[417] *С. Ф. Фарфоровский.* Кавказские легенды об Эльбрусе. СМОМПК, XXVIII, Тифлис, 1908, 100. По мотивам этого сказания у Л. Доброумова беллетризированная легенда «Месть Тха» в его сборнике легенд и сказаний о кавказских минеральных водах: «Птица Симург», Пятигорск, 1928, 24—26.

[418—419] КФ. 91.

Вариант этого сказания в основательной литературной переработке напечатан в недавно изданном сборнике легенд. Здесь воспроизводится общеизвестная сюжетная линия сказания, но концовка дается совершенно противоположная традиционным.

«Иногда старик впадает в сон, но потом просыпается и обращается к орлам и джинам, стерегущим его:

— Растет ли на земле трава? Рождаются ли ягнята?

И стражи нарта отвечают:

— И трава растет, и ягнята рождаются.

Вздохнет с облегчением старый нарт и радуется. Обреченный на муки, он передал людям свою могучую силу, свое бессмертное дыхание.

И вечно на земле будет царить весна и расцветать молодая жизнь, потому что Тха никогда не покорит себе смелого нарта.

Ошхамахо — Гора счастья. Так зовут кабардинцы ту гору, где к ледяным вершинам прикован нарт, дарующий людям жизнь и весну» [420].

В «Примечаниях» составители не указывают источники этого сказания, а лишь подчеркивают, что это «широко известный вариант» [421].

Любопытна и приводимая Фарфоровским легенда о вещей серой птице Симург, живущей много тысячелетий на вершине Эльбруса. «Одним своим глазом она видит все прошедшее, другим — все будущее. Когда она на своих огромных крыльях поднимается вверх, земля вздрагивает от могучих взмахов, в горах поднимается буря, а море закипает волнами. Когда с вечноснежного трона Симурга раздаются жалобные стоны, вся природа выражает сочувствие: в лесах умолкают птицы, в полях цветы опускают свои головки, в каменистых ущельях сердито ропщут потоки, и вершина Эльбруса скрывается облаками. Но бывает, когда с вершины горы несутся гармонические райские звуки, тогда яснеет небо и блещет глубокой синевой, на белой вершине Эльбруса бриллиантами горят солнечные лучи, расцветают полевые цветки, щебечут птицы, и весело бегут горные потоки» [422].

Легенда с небольшими изменениями вошла в сборник легенд Л. Доброумова (см. сноску 417), дав ему и название, и большое философское обобщение.

«И вспомнилось мне сказание о птице Симург, что распростерла свои серые крылья над вершинами Эльбруса,— пишет Л. Доброумов.— Вечная, никогда не умирающая птица Симург одним глазом смотрит в прошедшее, а другой вперила в грядущее. Вглядываясь вперед, мощно взмахивает она огромными крыльями, и тогда все на земле бурлит могучим весенним потоком, несутся буйные ветры, закипает море, в грозах и бурях рождается новая жизнь. Глаз же, устремленный в туманную дымку минувшего, ну-

---

[420–421] *П. Акритас, Е. Стефанеева.* Легенды Кавказа. Нальчик, 1958, 72—73 («Нарт на вершине Ошхамахо»).

[422] *С. Ф. Фарфоровский.* Указ. соч., 102.

жен птице Симург для того, чтобы снова и снова, сильней и сильней взмахивать крыльями, двигать буйное половодье жизни к манящим новым берегам.

Неустанны взмахи серых крыльев» [423].

Это сказание — своеобразный поэтический мостик между мифом о провидце Прометее, помнящем все прошедшее и знающем все грядущее, и легендами о величественном, всесильном горном духе, вдохновившем русского поэта М. Ю. Лермонтова на создание бессмертной поэмы о Демоне *.

О прикованном к Ошхамахо богатыре-богоборце рассказывают в Кабардино-Балкарии и сейчас.

В январе 1959 г. собиратель фольклора Хусейн Эльмурзович Иванов из Старого Черека привел, например, несколько интересных фрагментов о Насрене Длиннобородом. Напомним о них.

...Насрен прикован на Ошхамахо. Орел клевал его сердце — поток крови сделал Ошхамахо двуглавым.

Освободил Насрена Озрек — нарт злой и добрый, чтобы жениться на дочери (Кашере Джерасе **) Насрена.

Видит — море у берегов красное, и по белой голове горы кровь течет. Спросил у коня Лео (Лоу) — что это? Лео ответил:

— Беркут клюет Насрена, оттуда течет. Выклевал два глаза, а теперь сердце клюет. Не иди — погибнешь!

Пошел без коня...[424]

Любопытен и второй отрывок:

... После потопа, когда еще не укрепилась земля, Насрен уже был на Ошхамахо. Орел-беркут клевал череп Насрена, кровь текла, размывала гору, потому у нее сейчас две вершины.

Насрена освободил Озрек. Конь у него — петух: привязан к дубу, вся уздечка из шелка.

До вершины Ошхамахо восемь тысяч коляш (коляш — размах двух рук.— *И. Т.*), сам Насрен ростом в одну четверть, а борода у него три четверти [425]***.

Количество примеров можно было бы увеличивать до бесконечности. Ограничимся этим и более обстоятельно рассмотрим отражение прометеевских мотивов в центральном образе нартского эпоса — Сосруко — Сослане — Сосруке.

---

[423] *Л. Доброумов.* Птица Симург. Изд. Терского окр. бюро краеведения, Пятигорск, 41—42.

* В «Демоне» нашли отражение легенды и поверья о злом духе, влюбленном в красивую смертную девушку, что отмечал еще первый биограф поэта П. Висковатов: «Насколько можно судить по произведениям и сохранившимся письмам поэта, он читал сочинения по истории и географии Востока... интересовался древними памятниками Кавказа, народными преданиями и легендами, в том числе легендой о Прометее». (М. Ю. Лермонтов. Литературное наследство, I, М, 1941, 692).

** Сравни с Дзерассой осетинского эпоса (ОЭ, 8 и сл.).

[424] Рассказывал это Хамдохов Таукан Иналукович, 77 лет, колхозник из Старого Черека.

*** Сравни с пушкинским Черномором. Петух же в роли скакуна ведьмы известен абхазскому эпосу.

[425] Иванов — по рассказу его матери, 115-летней Хужи Исхаковны Ивановой, сел. Старый Черек.

1. СОСРУКО, СОСРУК, БАТАРАЗ, КЯГУА И ДР. ДОБЫВАЮТ ОГОНЬ

а) КАБАРДИНСКОЕ СКАЗАНИЕ «ИНЫЖ И СОСРУКО» [426]

Нарты без Сосруко отправляются в путь. Семидневный, семинощный буран. Нарты до полусмерти иззябли. У них нет огня. Догоняет нартов Сосруко. Только у него есть огонь. Он разводит огромный костер. Все бросились к теплу. «Разгневался Сосруко, забросил костер в реку». Просят разжечь огонь снова.

— Уашхо-каном клянусь, у меня нет огня, но я его для вас раздобуду.

Сосруко садится на Тхожея. Сосруко выезжает на Харамахолм. Сосруко видит огонь спящего иныжа. Конь советует нарту:

— Черный муж,
Глаз железный,
Наездник лихой!

Ты садись-ка на мою спину. Топот моих копыт станет стуком собачьей лапы, а стук собачьей лапы превратится в шорох кошачьей лапки. Мы тихонько подползем и стащим одну головню...[427]

Стащили. Семь дней и семь ночей скачут. Искра головни возвращается к иныжу, обжигает его. Он просыпается, не вставая с места, достает похитителя.

Начинается знакомство иныжа с играми Сосруко. Сосруко заманивает иныжа в реку. Иныж вмерзает в лед. Шашкой иныжа Сосруко обезглавливает великана.

«Захватив с собою головню, приехал к нартам.

Нартский отряд замерзал... Сосруко развел костер для тех, кто еще оставался в живых...» [428]

* * *

Мотив добывания огня явствен и в кабардинских сказаниях о Батаразе (в основе — борьба Тхамады (вожака) нартов с тхаподобным (богоподобным) Пако):

> Пако разрушает очаги нартов.
> Дочиста сгребает весь огонь с очагов нартов [429].

И тогда Тхамада успокаивает нартов:

> «Я пойду к самому Пако гневному,
> Я заберу огонь у этого Пако».

---

[426] КФ, 15—19.
[427] КФ, 16.
[428] *Там же*, 19; близкий к этому вариант опубликован в ССКГ, V, 1871, II, 53—56 («Сосрыко» — 1).
[429] ПП.

И направляется к Ошхамахо (Эльбрусу). Разгневанный

Пако берет железную цепь,
Пако связывает нартов Тхамаду,
Пако приковывает к Уашхомахо нартов Тхамаду.
Злодей Пако выпускает кровожадного орла,
Крылья его не размещаются в ущелье,
Ветром крыльев его разгоняются тучи густые,
Налетает он на нартов Тхамаду,
Набрасывается он на обнаженную грудь его,
Разрывает он грудь над сердцем нартов Тхамады,
И высасывает он кровь из сердца нартов Тхамады,
Уже клюет он печень нартов Тхамады.

Опечаленные нарты собираются на хасу, но «никто не рискнул отправиться за нартов Тхамадой», хотя в награду смелому обещана даже дочь Тхамады. Хаса собирает войско. Но оно терпит поражение. Освобождение Тхамады по плечу лишь одному Батаразу.

...В тот же день вновь зажглись огнем ярким очаги нартов,
В тот день нарты собираются,
Открывают они великое санопитие,
И для пастухов нартов в тот день режут баранов,
Храбрые мужи играют на альпах своих в шуратлес,
Батараза наперебой все прославляют,
Сосруко дарит с плеч своих ему кольчугу,
Снова веселятся у оживших очагов...*

Подвиг совершает Батараз бескорыстно.

В варианте же Иванова, как показано выше, Озрек освобождает Насрена, надеясь получить в награду его дочь Кашеру Джерасу.

Подобные богоборческие адыго-кабардино-черкесские сказания очень сходны с балкаро-карачаевскими. Расхождения крайне незначительны: у кабардинцев «богоподобный» грабитель именуется Пако, у балкарцев — Пук. По-разному Урызмек попадает на небо: у кабардинцев — трижды ударив коня плеткой, у балкарцев — выстрелом из пушки (по совету Сатаны, на которой герой потом женится, и т. д.).

Мотив добывания огня не всегда встречается в столь чистом виде (как в предыдущих примерах) и нередко заменяется добыванием солнцеподобной красавицы (Камари ** в грузинском эпосе), залитых солнцем изобильных пастбищ (упоминаемое ниже осетинское сказание «Сослан и сыновья Тара») и т. д.

Объясняется это многими факторами. И одним из них является, видимо, забвение первоначальной роли огня в жизни человека на первых этапах его истории. Огонь все прочнее входит в жизнь человека, становится обычным, обыденным бытовым явлением — и его первоначальное конкретное значение то безгранично расширяется, символизируя, как у греков, наивысшие достижения челове-

* Подстрочник. Дух подлинника в основном передан и публикацией 1957 г. (см. сказание «Как Батараз освободил Насрена, прикованного к вершине горы». КЭ-57).

** Подобной луне (вар.).

ческого разума, то принимает форму других конкретных благ, желанных для человека определенной эпохи.

И мотив огня рассыпается тысячами искр, жар и сверканье которых мы ощущаем и видим в очень многих сюжетах и мотивах нартского эпоса: появление первых орудий труда, мотив чудесного рождения и закалки богатыря (Сосруко, Сослана, Батараза и других) чудесным кузнецом: адыго-кабардино-черкесским Тлепшем, осетинским Курдалагоном, карачаевским и балкарским Деуетом и др.

б) ОСЕТИНСКИЕ СКАЗАНИЯ «СОСЛАН И СЫНОВЬЯ ТАРА» [430] И «ПОХОД НАРТОВ» [431]

В голодную зиму Сослан гонит нартский скот в землю сыновей Тара: «На берегу моря находится она. Круглый год колышутся там густые шелковистые травы, и даже зимой бывают они не ниже колен» [432].

Привольно и солнечно на тех пастбищах. Но однажды увидел Сослан движущуюся тучу, а над ней стаю ворон. Это приближался Мукара — сын Тара. Его и одолевает Сослан хитростью, примерно так же, как кабардинский Сосруко глупого иныжа — хранителя огня. Сослан называет себя нартским пастухом и показывает Мукаре игры Сослана. Ни одна из них не может причинить вреда Мукаре. И только последнее — замораживание в воде — оказывается для него гибельным.

А на его брата Бибыцу и это не действует, и Сослан его одолевает лишь с помощью Шатаны, которая хитростью узнала, где хранятся душа, сила и надежда великана *.

В сказании «Поход нартов» находим отдаленные отзвуки добывания огня. Но переосмыслены они сатирически. Действует здесь комический двойник Сослана — Сырдон **.

«Более именитые» относятся к нему с презрением как к представителю низшего сословия У него нет даже коня, и его по очереди «за седлом у каждого» подвозят «старшие», а он в это время вытаскивает у них огниво и в критический момент, в холодную ночь, они остаются без огня.

Начинаются поиски огня со многими приключениями (герои приклеиваются к скамье людоедов-уаигов, последние собираются

[430–432] ОЭ, 94—111; 191—203.

* Этот мотив созвучен фольклору многих народов — русские сказки о Кащее и т. д.

** Из всех героев нартиады, по всей вероятности, Сырдон (так же как Куйцук, Цазик и им подобные комические персонажи) является одним из «последних» по времени появления, одним из самых молодых по своему «эпическому» возрасту. Сатирическое зарождается, видимо, вместе с имущественным неравенством, ибо до этого не было соответствующего объекта для сатиры. Объект же сатиры — всегда класс имущий, класс эксплуататорский. Это лишний раз подтверждает тезис Горького о трудовом народе как создателе фольклора.

гостями полакомиться). В этих приключениях все же самую положительную роль играет комически «отрицательный» персонаж — Сырдон. Он в известной мере сродни русскому Иванушке-дурачку и всегда оказывается удачливее и умнее всех.

Только находчивость Сырдона спасает его попутчиков, в том числе и Сослана, от верной гибели. (Сырдон говорит уаигам, что нарты пришли к ним не за огнем, а чтобы решить спор: «какое из кузнечных орудий старше...» У великанов началась свалка, во время которой и удалось нартам скрыться).

Кстати, вопрос, поставленный Сырдоном перед уаигами, лишний раз подтверждает, что основным мотивом нартского эпоса является мотив труда.

в) БАЛКАРСКОЕ СКАЗАНИЕ «СОСРУК» [433]

У нартов погасло огниво. Холодно нартам без огня. Огонь в крепости у великана. («Нартланы отлугъу ёчюлгенли, отлары болмагъанлай суукъ къысхант. Бир эмегенни оту болгъанды къалада...»). Кто ходил туда, обратно не возвращался. Нарты ищут смельчака.

«Кто пойдет, сорока быков ноги и челюсти дадим, сорок котлов пива тоже дадим, кто огонь принесет», — сказали. Пошел Сосрук. Унес горящее полено. Но одна искра попала в глаз спящему великану. Вошь или блоха надоедает? — спросил он, пробуждаясь. Засунул Сосрука в подушку и стал там тереть.

— Ай, подожди,— сказал Сосрук,— я пришел в качестве посла!

Потом великан спросил:

— Нарта по имени Сосрук знаешь?

— Да, знаю,— ответил Сосрук,— два года был слугой у него...

Далее следует «знакомство» великана с играми Сосрука (отбивание головой сбрасываемых со скалы камней, превращение в муку десяти арб колючек («потоптать ногами») и, наконец, замораживание в море).

Вмерзший в лед великан хочет хитростью погубить своего победителя. Он советует Сосруку:

— Отрежь и оттащи в сторону мою голову, вынь спинной мозг и суши его до десятого потомства, ни от кого не будешь зависим *.

Но Сосрук не верит врагу.

Сосрук обматывает мозгом великана дерево — дерево разорвано надвое.

Сосрук взял у великана огниво. К этому времени в ауле «нартов половина... погибла».

Сосруку дали обещанные части сорока быков и пиво [434].

---

[433] ЗЭ, 214 и др.

* Яркий пример поэтического выражения в фольклоре самой заветной, самой сокровенной мечты дореволюционного трудового горца — создателя эпоса.

[434] Записано в ауле Булунгу со слов неграмотного балкарца, 70-летнего Махмута Аккызова.

г) КАРАЧАЕВСКОЕ СКАЗАНИЕ «СОСРУКА и ЭМЕГЕН ПЯТИГОЛОВЫЙ»

В этом варианте более ранний мотив добывания огня заменен мотивом борьбы с чудовищем Эмегеном Пятиголовым, который ел так много, что «в один обед всех карачаевцев объедал».

Затем следует борьба Сосруки с Эмегеном, в основном такая, как и в балкарском сказании. Эмеген глотает раскаленную железную палку и выбрасывает из себя. Он же отбрасывает головой камни. Наконец Сосрука замораживает Эмегена в озере. Через пять дней лед затрещал. Сосрука кричит: «Стой! Стой! Я забыл еще одну забаву!» — и заваливает лед соломой. На шестой день Эмеген уже не мог встать. Отрубил Сосрука четыре неговорящие головы Эмегена, а пятую, говорящую, не мог отрубить.

Эмеген просит взять его шашку из огромного черного сундука. Сосрука открыл сундук,— как пуля вылетела шашка и рассекла **железный столб.** Затем этой шашкой Сосрука покончил с Эмегеном. Его спинным мозгом обмотал громадную сосну, и ее (так же как и в балкарском сказании) разорвало на куски.

Так Сосрука освободил карачаевский народ от чудовища Эмегена [435].

д) ЧЕЧЕНО-ИНГУШСКОЕ СКАЗАНИЕ «КУДА ДЕВАЛИСЬ НАРТЫ-ОРХУСТОЙЦЫ»

Элементы прометеевского мифа мы находим и в некоторых чеченских сказаниях. Так, в одном из них говорится: «Нарты, пьющие расплавленную медь, переселились на небо. На западе есть семь блестящих звезд *, это и есть пропавшие нарты». Чечено-ингушские нарты-богатыри не признают власти бога [436]. Они не прочь с ним померяться силой. Так, угоняя несметные стада Горджая, «живущего за семью горами», орхустойцы вызывают на «рыцарский» поединок богатого «владельца стада» и всех его защитников земных и небесных. Соска-Солса, который произошел «прямо от бога» побеждает самого громовержца с его «всемогущими» снарядами-молниями (см. I часть нашей работы).

е) СВАНСКОЕ СКАЗАНИЕ О КЯГУА

Мотив добывания огня здесь звучит довольно явственно **.

Двадцать первый ребенок Гуаши — бесстрашный и справедливый Кягуа — спасает окоченевших в походе братьев. Он сбивает стрелой самую яркую звезду. Не довольствуясь этим, Кягуа пы-

---

[435] Записано от 63-летнего Будуяна Джанкезова из аула Карт-Джюрт.

* Образ звезды «принимает» в дигорском сказании и железный хромой Аксак-Темур. У него железные крылья, позволяющие ему «делать» три оборота вокруг неба. (Памятники народного творчества Осетии, в. 2, 74, 75).

[436] ЭО, IV, 1901, 42.

** В грузинских сказаниях об Амирани мотив добывания огня и света заменен мотивом добывания «солнцеподобной» красавицы Камари (см., например, упоминавшийся выше пшавский вариант, «Кавказ», 1893, 244).

тается еще утащить и головешку у спящего великана-дэва, хранителя огня. Но попадается и, подобно Сосруко, демонстрирует великану «игры» Кягуа: варит сразу сто баранов и все это вливает в рот великану; «расчесывает» ему волосы, сбрасывая на его голову громадные каменные глыбы, и, наконец, замораживает дэва в Рице [437].

Затем Кягуа начинает сеять семена кукурузы и мудрости, **сбивая звезды для людей.** Здесь механически соединено несколько разных сказаний. Явственны отзвуки, например, грузинского, абхазо-адыго-кабардинского, балкаро-карачаевского фольклоров.

Итак, мы рассмотрели один из основных мотивов кавказского нартского эпоса — добывание огня.

2. СОСРУКО, СОСЛАН, КЯГУА И ДР. ДОБЫВАЮТ ПЕРВЫЕ СЕМЕНА КУЛЬТУРНЫХ РАСТЕНИЙ И ОРУДИЯ ТРУДА

Не менее интересен и второй широко распространенный эпический мотив — добывание семян растительных культур.

При этом мы считаем необходимым отметить, что второй мотив сложился позднее и, видимо, является производным от более раннего поэтического мотива — добывания огня.

В фольклоре имеет место и такое явление, когда более архаичный сюжет приспосабливается к новым потребностям времени, наполняется новым содержанием, пока не выработаны новые формы и не приведены в соответствие с новым содержанием.

И когда огонь перестал быть объектом первоочередного внимания, отдельные композиционно-сюжетные формы могли быть использованы для выражения новых устремлений человека — его дальнейшей героической борьбы с непознанной природой (выведение первых культурных растений, приручение животных и т. д.)

Приведем несколько примеров.

а) КАБАРДИНСКОЕ СКАЗАНИЕ «КАК СОСРУКО ВЕРНУЛ СТРАНЕ НАРТОВ СЕМЕНА ПРОСА» [438]

По сохранившемуся кабардинскому сказанию, Сосруко не добывает, а только возвращает нартам семена проса, подаренные самим богом плодородия Тхаголеджем и похищенные Еминежем — «заклятым врагом рода человеческого — чудовищем с телом дракона и лицом великана».

Это было необыкновенное просо. Передавая его нартам, стареющий бог плодородия Тхаголедж так говорил на большой хасе,

---

[437] *Н. Микава.* Сказки и легенды гор. Гослитиздат, М., 1960, 49—52 («Сказание о юноше, который сбивал звезды с неба»).

[438] КЭ-57, 62—78. Текст прозаический, паспорта фольклорных записей № 36, 192.

которая в особо важных случаях «заседала» на священном кургане Хурама:

—... Я старался в меру своих сил, чтобы вы всегда собирали богатый урожай проса. Теперь же я вам оставляю зерно такого проса, какое я развожу. Если ежегодно будете сеять этот сорт, то у вас никогда не будет неурожайного года [439].

И бросил Тхаголеджа «в каждый огромный котел нартов по одному просяному зерну».

Сварили нарты дар Тхаголеджа, и каждый котел доверху наполнился пастой *. Тогда подняли благодарные богатыри заздравную чашу в честь щедрого Тхаголеджа.

Именно эти чудодейственные зерна похитил коварный Еминеж. Похитил, хотя семена находились в неприступном, специально выстроенном для этой цели **медном амбаре** (гуэне) и охранялись по очереди нартами.

Темной ночью подполз Еминеж «... к **медному гуэну** (подч. мной.— *И. Т.*) нартов и, ударив своим хвостом по гуэну, расколол его надвое. Когда он ударил по медному гуэну, осветилась ночь молнией, настолько сильно он ударил своим колючим хвостом. Нарта, охранявшего гуэн, он также убил».

Розыскам похитителя и борьбе Сосруко с ним и посвящено сказание. В этой борьбе активное участие принимает конь Сосруко. Он советует своему брату-коню сбросить с себя коварного Еминежа (что и привело к смерти дракона).

Сосруко возвращает нартам просо.

В честь такого события «танцевали, пили, играли семь дней». А на восьмой — выехали в поле с тхаголеджевым просом.

«Урожай вырос на славу. Небывалый. В честь этого нарты сварили пасту от первого намолота и понесли к Сосруко в огромном **лагупе** **. Сосруко был удостоен чести снять пробу с урожая нового года, что считалось в стране нартов величайшим счастьем» [440].

б) ОСЕТИНСКОЕ СКАЗАНИЕ «ЧЕМ НЕБОЖИТЕЛИ ОДАРИЛИ СОСЛАНА» [441]

Сослан приглашен в качестве прислужника на пиршество богов, и там, на небе, божественный кузнец Курдалагон дарит ему меч и соху, повелитель благородных зверей Афсати дарит людям земным часть своего скота, а повелитель громов Уацилла — хлебные зерна и т. д. Все это делается богами добровольно на пиршестве, устроенном покровителем домашнего очага Сафой.

С уважением отзываются боги о «воспитаннике» небесного Сафы — нарте Сослане из рода Арсатагата:

[439–440] ПП.

* Крутая застывшая пшенная каша.

** Медный котел.

[441] ОЭ, 78—81.

— О, силен большой род Арсатагата, они ничего не боятся, в жажде боя горят синим пламенем.

Тогда покровитель мужчин Уастырджи провозгласил тост за здоровье Сослана.

— Дарю я нарту Сослану свой меч-фаринк,— сказал под конец Уастырджи,— когда-то мне тоже его подарил на таком же пиру небесный кузнец Курдалагон.

И до самого дна выпил Уастырджи большой турий рог.

Такой же заздравный турий рог с черным пивом (в честь Сослана) выпивает и повелитель громов Уацилла и щедро одаряет нартов чудесными «хлебными зернами».

— Весною, как только согреется земля, пусть посеют их на южном склоне, и то, что нужно будет им для еды на целый год, будет произрастать из этих зерен.

Не отстает от других «небожителей» и божественный Курдалагон, который, по словам Сафа, «постоянно кует мечи или **закаляет булатных людей**» (подч. мной.— *И. Т.*), с утра до вечера стучa по наковальне в своей кузнице.

Этот небесный мастеровой готов в дар «для земных людей» изготовить в своей кузнице **соху**, и нарты «весною будут вспахивать ею свои пашни».

Повелитель вод — Донбеттыр советует нартам построить мельницы на его водах:

— Я поручу своим дочерям, чтобы они непрестанно и исправно вертели в воде их колеса. Пусть это будет моим подарком для земных людей [442].

в) СВАНСКОЕ СКАЗАНИЕ О КЯГУА [443]

Известный уже читателю Кягуа, заморозив дэва в Рице, а затем, убедившись, что на свете есть все же богатыри и посильнее его *, стал сеять семена кукурузы и мудрости, сбивая звезды для людей» **.

---

[442] Лит. отдел СОНИИ, фолькл. № 174, п. 58, 160. С новыми осетинскими архивными материалами автора ознакомил проф. Б. А. Алборов и фольклористы СОНИИ, которым он и выражает глубокую благодарность.

[443] Сказки и легенды гор.

* Пахарь прячет Кягуа с конем под глыбу вспаханной земли, а затем отдает своим детям как игрушку. Жена пахаря уносит Кягуа в деревянной миске, из которой он не может выскочить на коне. Силен пахарь, но есть и помогущественнее его: сто пахарей вместились в бараньем черепе, который собака приносит хозяину-пастуху, а тот сбрасывает его с обрыва. «А ведь, наверное, есть человек сильнее этого пастуха?»

** Весьма любопытен повторяющийся в ряде сказаний народов Кавказа мотив богатырского зерна и сбивания звезд — не осколки ли это некогда цельного сказания или даже цикла об освоении человеком первых злаков, цикла, подобного индейской «Гайавате»? (см. об этом в I части).

г) ИНГУШСКОЕ СКАЗАНИЕ «СЕМЬ СЫНОВЕЙ ВЬЮГИ»[444]

В нем говорится о «незапамятных временах», когда землю населяли нарты, сотворенные «всесильным Тга», воздвигнувшим перед этим «лучшее украшение вселенной — снежного великана Бешлам-Корт» — гору Казбек.

Тга создал вначале всего одну пару могущественных людей — великанов. С каждым годом их становилось все больше. «Великаны-богатыри славились неслыханным могуществом, храбростью и гордостью», «хитростью и умом», побеждали всех и даже нартов-людоедов.

Только создавший их Тга внушал им страх и почтение. Каждый день ему приносили в жертву пленника-людоеда, а когда не было добычи, то одного из нартов, по жребию.

Но сам Тга совсем не заботился о своих созданиях. Жил он в хижине из тростника, нежился в свое удовольствие на толстых мягких облаках, потел у солнца и ел досыта барашков, не забывая все же и о ежедневных подношениях нартов.

А нарты воздавали ему хвалу, подпевая старому Созруко, слова которого походили порой «на бред».

Так жили нарты до тех пор, пока один из них не возмутился равнодушием и бессердечностью Тга. Это был сын старого Созруко — Курюко. Он осудил обряд жертвоприношений и не позволил себя сжечь, когда Тга отметил его своим карающим перстом (жребием).

«И вот Курюко вздумал перехитрить великого Тга и доставить людям счастье». Он решил добыть нартскому роду пару «божественных» баранов и несколько стеблей тростника.

До нартов еще Тга создал одноглазых великанов, которых он и сам побаивался. Чтобы умилостивить их, подарил им «нескольких животных из своих многочисленных стад» (истоки полифемовских мотивов!— *И. Т.*), а с нартами он не церемонился. И поэтому недовольство одного из них привело его в еще большую ярость.

Но Курюко настойчив. С помощью сыновей Тга и матери вьюг Химехнинен * (пообещал им в подарок по нартской девушке) нарт Курюко добирается до жилища самого Тга и похищает у него куст тростника и пару барашков, сбрасывая их людям на землю (Ср. с подобными мотивами других народов Кавказа).

Долго бушевал обворованный Тга, возмущаясь тем, что «теперь будет расти тростник на земле и будут на ней плодиться барашки», а нарты сравняются с богом и перестанут ему прислуживать.

За это и приковал он бесстрашного Курюко к угрюмой скале Бешлам-Корта. Туда ежедневно прилетает горный орёл и терзает «великодушное храброе сердце». Так будет до тех пор, пока на земле будут барашки и тростник.

---

[444] *В. Я. Светлов.* Сочинения, II. Колхида. СПб, 198. За указание на эти труды автор очень признателен известному кавказоведу Д. Д. Мальсагову.

* Не влиянием ли «Калевалы» порождено столь необычное для нартского эпоса имя?

А изменники-сыновья превращены богом в семь звезд *.

Многие пытались проникнуть за волнистую черту Бешлам Корта, охраняемую богиней вьюг. Но пугались петушиного ** крика старухи, возвращались ни с чем. Мельчали нарты, вырождались в обыкновенных людей и смиренно приносили жертвы богине вьюг — Химехнинен в Девдоракском ущелье.

Концовка сказания отличается великим человеколюбием и своеобразием. Прикованный страдалец первое время часто спрашивал:

— Есть ли у людей барашки и тростник?

«И убеждаясь, что есть и то и другое, надолго умолкал. Он оброс волосами и бородой, и сделались они белыми, как те снежные поляны, которые его окружали. Толстая цепь удерживает его за шею у скалы. Ногти его отросли в виде могучих корней и слились с кряжами горы; глаза его горят как каленые угли. Жажда мучит его: старуха редко... дает ему талого снега, который не утоляет жажды, а только раздражает ее. И он кричит от этой мучительной жажды». Рядом чистый ручей, но он убегает, как только узник к нему нагнется. И тогда из глаз богатыря падают слезы: из них образуются исцеляющие больных горячие воды.

«Одинокий страдалец вечно будет страдать за свой смелый подвиг, и люди вечно будут благоденствовать.

Вот какие люди, говорят старики-ингуши, жили когда-то на свете и вот почему «нартских людей все любят». (Там же).

3. СОСРУКО, САТАНА (САТАНЕЙ), УРЫЗМАГ ДОБЫВАЮТ ВИНОГРАД И УЧАТ НАРТОВ ИЗГОТОВЛЯТЬ БОЖЕСТВЕННЫЙ НАПИТОК

а) КАБАРДИНСКОЕ СКАЗАНИЕ «БОЖЕСТВЕННОЕ САНО» [445]

На ежегодное пиршество к богу жизни Псатхе приглашен храбрейший и сильнейший из нартов Сосруко. Там, на вершине Ошхамахо, он первым из живущих на земле испробовал чудный и сладостный напиток, «...и сердце человека взыграло и еще более прекрасным показался ему мир» [446] («... взыграло сердце, мир показался ему чудесным» [447]).

Но и в этот момент не забыл богатырь о тех, кто остался на земле.

Узнав, что чудо не в самом напитке, а в ягодах, из которых этот напиток изготовляется, Сосруко сбрасывает с Ошхамахо —

---

* Созвездие Большой Медведицы.

** Ср. с петухом-конем Озрека и ведьм.

[445–446] КЭ-57, 36—39; 37.

[447–448] ПП.

Горы счастья — божественный бочонок с виноградными ягодами на дне.

— Пусть не один человек, а все люди земли вкусят напитка богов! — сказал Сосруко. («Пусть напиток богов узнают люди земли!» [448]).

А бочонок упал на землю и разбился. Крепкое сладостное сано потекло рекой по всей стране нартов. А семена, что были на дне бочонка, едва коснулись земли, сразу же превратились в чудесные гроздья...» [449]

Сосруко объяснил назначение этих гроздей. «Так с помощью Сосруко научились нарты изготовлять божественное сано» [450].

б) ОСЕТИНСКОЕ СКАЗАНИЕ «КАК ПОЯВИЛОСЬ ПИВО» [451]

В осетинском нартском эпосе эти деяния совершают Урызмаг и мудрая Шатана.

Урызмаг принес своей жене — мудрой Шатане птичку, клюнувшую солода и опьяневшую *.

Шатана (Сатана) положила птичку на кучу пшеничных зерен. «И чудо! — сколько сверху ни брала пшеницы, не становилось ее меньше **. А птичка скоро очнулась, запорхала, защебетала и улетела...» [452]

Выслушав Урызмага, Шатана поняла все. «Смолола она солода, сварила его, процедила варево и положила в него крепкую закваску из хмеля. Зашипело, заискрилось варево и покрылось белой пеной. Пили нарты и дивились такому напитку» [453]***.

[448–450] КЭ-57, 38; 39.

* Птичка схватила зерно солода,
Схватила зерно и съела его.
Повалилась птичка на землю,
Катается, с боку на бок переваливается,
Пытается вспорхнуть, да не может. (ПП).

** Сатана положила птичку
На кучу пшеничных зерен.
Сколько ни брала Сатана пшеницы,
Не убывало ее. (ПП).

[451–453] ОЭ, 68—69.

*** Так из чего же варится пиво?
Черное пиво из ячменя варится.
А из чего же тогда
Его закваска делается?
— О том, нарт, Сатану спросите.
На ореховом кусте
Желтый хмель вьется.
И закваской для пива
Желтый хмель бывает.
— Неси-ка нам, Сатана,
Черное пиво!
Подыми чашу, нарт Урызмаг!
Счастливые дни
Принесет нам это черное пиво.
Счастливые песни
Будем петь мы о нем.
(Лит. отдел СОНИИ, фолькл. № 174, п. 58, 152).

* * *

В немногих приведенных нами отрывках Сосруко, Сослан, Сосрук и другие родственные им нарты добывают огонь и в его конкретном значении и в переносном, поэтическом — как символ всех достижений человеческих рук и мысли на первых этапах развития общества. Они же первые добытчики для рода человеческого проса, пива и других жизненных благ.

То есть они делают то же самое, что и Прометей греков. И каждый из них имеет немало оснований отнести и к себе «слова» эсхиловского Прометея:

Божественное пламя я похитил...
И людям стал наставником огонь,
Во всех искусствах помощью великой...
...И первый я поработил ярму
Животных диких; облегчая людям
Тяжелый труд телесный, я запряг
В повозки лошадей...
Кто, как не я, бегущие по морю
Льнокрылые измыслил корабли! [454]

(Перевод *В. О. Нилендера*).

Конечно, у каждого из народов это выражается по-своему. Вместе с тем в этих сказаниях и много общего, вплоть до сходства отдельных деталей. И прометеевские «льнокрылые корабли», по всей вероятности, созвучны таким величайшим подвигам кабардин-

---

[454] В эсхиловском «Прометее прикованном» (или «скованном») местом страданий богоборца является Скифия — «страна далекая». Но, судя по сохранившимся отрывкам из не дошедшей до нас трагедии «Прометей освобожденный», действие разворачивается именно на Кавказе.

Так, в «Тускуланских беседах» Цицерона сохранен отрывок из этой трагедии, в котором Прометей говорит титанам:

Так, одинокий, мучаюсь я здесь
И в смерти лишь конец страданий вижу,
Но, волей Зевса, я далек от смерти.
И с этим злом, веками освященным,
Ужасным, тело свыклося мое;
А из него, от солнечного жара,
Сочатся капли крови постоянно
И на скалы Кавказа упадают.

Да и в основном тексте трагедии, в хоровой песне сочувствия Прометею, упоминается Кавказ. Там говорится, что о Прометее плачут и горцы Кавказа:

Копий железных и пик.
Дикое племя в щетине

Как известно, из созданной Эсхилом трилогии о Прометее («Прометей огненосец» или «Прометей — похититель огня», «Прометей прикованный» и «Прометей освобожденный») полностью сохранился только «Прометей прикованный», несколько отрывков из «Прометея освобожденного» да косвенные указания на существование «Прометея огненосца».

Кстати, принадлежность Эсхилу «Прометея прикованного» (или «скованного») до сих пор подвергается сомнению. Предположение об авторстве Эсхила, выдвинутое впервые Герценом и развитое Велькером, в основном подтверждается дошедшим до нас текстом трагедии (в числе других семи произведений Эсхила), несколькими античными свидетельствами, цитацией отрывка из

ского Сосруко, осетинского Сослана, балкарского Сосрука и других нартов, как добывание первого проса или выращивание первых виноградных лоз.

В этих образах народ, с одной стороны, как бы обобщал и утверждал уже накопленный поколениями трудовой опыт, спасая его от забвения, давая ему крылья бессмертия, а с другой, выражая свое устремление в будущее, воплощал в таких поэтических обобщениях свою мечту о радости и изобилии на земле.

Последнее особенно четко прослеживается в сказаниях о чудодейственном зерне, малая частица которого способна заполнить вкусной и сытной кашей необъятные котлы нартов, о четвертушке бараньего ребра, способной утолить голод могущественнейших из богатырей.

Некоторые исследователи склонны видеть в этом идеализацию прошлого, мечту об ушедшем «золотом веке».

Глубокое заблуждение! Нет, не тоска здесь об ушедшем, а мечта о будущем, светлая мечта «карахалка» — дореволюционного «черного народа», голодного и порабощенного в то время еще не разгаданной природой и еще не свергнутыми угнетателями.

У Эсхила все это воплощено в одном образе, а у народов Кавказа — рассредоточено, развеяно по разным сказаниям.

нее Цицероном и последующей византийской традицией. «Прометей прикованный» входил в школьное чтение и был известен в IX веке патриарху Фотию.

Этим выводам противопоставляются следующие соображения: трагедия отличается от других динамичных пьес Эсхила статичностью, между началом и концом ее — пустота. Эта пьеса требует третьего актера. Эсхил же ввел только второго. Отличается она от других пьес и будто бы чуждыми Эсхилу богоборческими идеями, стихотворной формой (смесь ритмов — ямбические триметры и анапесты) и могла появиться полувеком позже, в период (софистический) крушения почтительного отношения к богам.

Но из множества пьес Эсхила сохранилось только семь, поэтому рискованно судить о целом на основании немногих частностей.

Вопрос этот обстоятельно освещен в специальном сообщении А. Н. Егунова «Атрибуция и атетеза в классической филологии» (О принципах определения авторства в связи с общими проблемами теории и истории литературы. Тезисы докладов и сообщений. Институт русской литературы (Пушкинский дом) Академии наук СССР, Л., 1960, 16—17; *Р. Данилевский.* Обсуждение проблемы атрибуции. «Русская литература». (ИРЛИ АН СССР, Л. 1960, 4, 244), куда автор и отсылает всех интересующихся, выражая одновременно глубокую признательность акад. М. П. Алексееву и А. Н. Егунову за любезное ознакомление его с этой проблемой.

Автор относительно подробно останавливается на таком частном вопросе лишь потому, что он проливает определенный свет на интересующую нас главную проблему — о соотношении в образе Прометея кавказского и греческого начал.

Ведь если грекам времен Эсхила действительно было свойственно такое почтительно-серьезное отношение к богам, то, следовательно, их осуждение, противопоставленне еще недавно почитаемому всемогущему Зевсу мятежного человеколюбца проникало в античную идеологию и художественную практику, видимо, в значительной степени и под влиянием сказаний Кавказа о иарте-богоборце, прикованном к вершинам гор.

Глава шестая

К ВОПРОСУ О «ДВОЙСТВЕННОСТИ» КАВКАЗСКОГО БОГОБОРЦА

Значительный научный интерес представляет вопрос о двойственности образа кавказского богоборца.

Первым попытался решить этот вопрос дореволюционный русский ученый проф. А. Н. Веселовский:

«Резкое властное проявление личности, мятежное сопротивление богам, насилие и вред по отношению к людям, древнейшие атрибуты титана, в котором позднейшие века, напротив, увидели друга человечества, его просветителя и заступника. Наказание такого дерзкого насильника является поэтому вполне заслуженным; попытки его освободиться грозят величайшими бедствиями. Таковы титаны кавказских сказок» [455].

Примерно на той же позиции стоит и известный советский литературовед проф. И. М. Нусинов:

«Тема кавказской легенды остается в кругу вопросов борьбы с социальным злом. Античный миф связывает свою легенду о Прометее с вопросом о борьбе с природой. Прометей восстает против бога, во имя народа. Кавказская легенда создана порабощенным народом, бессильным бороться против своего поработителя. Этот порабощенный народ ждет облегчения своей участи главным образом от милосердного и справедливого бога, который укротит жестокого властелина» [456].

Проф. И. М. Нусинов оговаривается, что встречаются на Кавказе легенды и о прикованном богатыре — борце за народное счастье (приводимая Веселовским со слов проф. С. Е. Сакова рассказанная турецким историком Джевсетом (напеч. Джевета.— *И. Т.*) легенда об узнике Захке, прикованном на Эльбрусе). Но, по мнению И. Нусинова, подобные сказания возникли недавно и «...никак не могли быть первоисточником для мифа о Прометее» [457].

Прикованного кабардинского старика проф. И. Нусинов также считал насильником и носителем зла [458].

Этой же точки зрения придерживался и М. Е. Талпа, который между прочим писал: «Характерно и то, что кабардинский герой — носитель мрачной силы мести — коварства, борец с чудовищами, драконами, в то время как греческий Прометей — светлый освободитель, богоборец» [459]*.

Итак, позиции профессоров А. Веселовского, И. Нусинова и доцента М. Талпы в данном случае совпадают.

---

[455] *Ал. Веселовский.* Указ. соч., 785.

[456—458] *И. Нусинов.* Указ. соч., 24.

[459] *М. Е. Талпа.* Указ. статья в ЛК, 172.

* Кстати, нельзя отрицать определенного воздействия греческих сказаний на кавказские, их взаимного обогащения и «осветления».— *И. Т.*

Исходя из этого, остановимся на разборе более обстоятельного и близкого к нам по времени толкования проф. Нусинова.

Автору кажется, прежде всего, несколько механистическим сделанное проф. И. Нусиновым противопоставление социальной проблемы и борьбы человека с природой.

Конечно, чем древнее сказания, тем ярче в них должна, видимо, найти отображение борьба человека с силами природы, что тем более не дает оснований И. М. Нусинову видеть в античном мифе отражение только этой борьбы, а в кавказских преданиях отражение только социально-классовой борьбы.

Неправильно это по многим причинам. Укажем только некоторые из них.

Прежде всего такое категорическое разделение неправомерно уже только потому, что оно не существует в самой действительности, с момента появления в человеческом обществе хотя бы самых ранних форм социального неравенства. Но и в период развитых классовых взаимоотношений человечество не снимало, не снимает и не снимет (тем более в будущем бесклассовом коммунистическом обществе) проблемы дальнейшего познания непознанных сил природы, «борьбы» с ними, а вернее превращения их из врагов человека в его друзей, которые помогут ему сделать жизнь на земле богаче, ярче и интереснее.

А поскольку такого резкого разграничения не существует в жизни, оно незакономерно и в искусстве, в устном народном творчестве и литературе.

Конечно, в зависимости от степени познания жизни и таланта художника коллективного и индивидуального,— полнота такого отображения жизни фольклором и литературой будет различна. Но основные явления все же найдут свое выражение как в наиболее талантливых памятниках литературы, так и в фольклоре, причем в последнем даже чаще и полнее, так как фольклор является плодом творчества талантливого и крайне требовательного коллектива — трудового народа.

Еще более нелогичным это противопоставление И. М. Нусинова окажется, если предположить, что кавказские предания о богоборце древнее греческих. Тогда, если даже на мгновение стать на позиции проф. Нусинова, именно кавказские сказания, возникшие, по-видимому, еще в бесклассовом обществе, и должны бы как раз остаться не «в кругу вопросов борьбы с социальным злом», которых тогда еще, пожалуй, не было и если были, то только в зачаточных формах, а в «кругу» борьбы с природой, что И. М. Нусинов целиком отдает грекам.

Таким образом, утверждение проф. Нусинова не соответствует объективному положению вещей.

Второе. Даже древнейшие фольклорные произведения, проходя через века, претерпевают определенные изменения, несут на себе «следы» пройденных эпох. Представление И. М. Нусинова о некоем идеально чистом, «первозданном» и «неизменном» фольклоре явно ошибочно.

И, наконец, третье. Созданы ли кавказские легенды народом порабощенным, беспомощным и безвольным, «бессильным бороться против своего поработителя» и уповающим, по мнению проф. Нусинова, только на бога, а поэтому-де ждущего облегчения своей участи главным образом от милосердного и справедливого бога, который укротит жестокого властелина?

Весь свод нартского эпоса народов Кавказа опровергает и это утверждение проф. Нусинова. Напротив, в нартском эпосе с небывалой художественной силой подчеркиваются дух коллективизма, свободолюбивые демократические устремления народов, их героическая борьба со всеми темными силами, враждебными человеку.

Народ, создавший нартиаду, не мог ни духом, ни телом быть «бессильным» и «порабощенным». Это положение уже в известной степени доказано выше, когда рассматривались богоборческие мотивы сказаний народов Кавказа.

Приведем еще несколько сказаний, которые, по всей вероятности, послужили основанием для проф. Нусинова считать кавказского богоборца врагом рода людского — «насильником и носителем зла», наказанным «добрым» по отношению к людям богом, их «настоящим» заступником и благодетелем *.

1. СКАЗАНИЯ ОБ ИЗОБИЛИИ ЗЕМНОМ

а) КАБАРДИНСКОЕ СКАЗАНИЕ «ЕСЛИ СОСРУКО ВЕРНЕТСЯ, ИССЯКНЕТ ОБИЛИЕ ЗЕМНОЕ»

Такого все страшились. «Что же станем делать, если появится этот злой?» — говорил народ.

Воскрес Сосруко. Заехал с друзьями к старушке в гости.

«Стала она готовить гостям обед. Взяла одно зернышко пшена, разбила его на четыре части: лишь четвертую... бросила в огромный котел. Сварилось — не вмещается в огромном котле.

Это пшено осталось от **...сына-хлебопашца.** А котел был сделан... **сыном-кузнецом.**

Старушка взяла вяленую грудинку и вырезала всего одно ребрышко. Ребрышко она разломила и бросила в котел четвертую долю. Сварилось — не вмещается в огромном котле.

Мясо это было оставлено **сыном-пастухом.** Гости ели, пили и все же осталось много несъеденного, невыпитого...» (подч. мной — *И. Т.*) [460]. Гости удивились,— старушка им объяснила, что такое изобилие существовало до воскрешения Сосруко и исчезло с появлением богатыря. Сосруко изумился: «Неужто же я такой губитель?.. А живу на свете!» [461].

Можно ли на основании этого сказания считать Сосруко носителем враждебной людям силы?

---

* Таким, кстати, «добрым» рисуется бог и в приводившемся выше осетинском сказании «Чем небожители одарили Сослана». Но на этом сказании отразилось, видимо, уже более близкое к нашему времени идейное влияние христианской религии.

[460–461] КФ, 32.

Вся внутренняя логика сказания говорит как раз об обратном. Кто-то хочет сделать Сосруко символом опустошения и разрушения. Со слов этих «кого-то» и повествует старушка о «былом изобилии», которое якобы исчезло с воскрешением Сосруко.

Но «злая клевета» приводит богатыря только в изумление. Он ни в чем подобном не повинен.

Ведь во многих других сказаниях (об отдельных из них уже упоминалось выше), как раз Сосруко и добывает для людей первые зерна изобильного проса и первые виноградные лозы. Он же достает для нартов огонь и защищает их от всевозможных чудовищ и бед.

Все это он делает при этом, не щадя себя, постоянно рискуя жизнью (сам он, судя по отдельным сказаниям, видимо, не знает о своем бессмертии: ему известна **неуязвимость его тела,** но ему известна и уязвимость его колен, в некоторых вариантах — бедер, что должно якобы привести его к гибели). Таким его знают все. И таким он знает себя.

И вдруг услышать, что ты, человеколюбец Сосруко, несешь людям зло, что с твоим возвращением на землю исчезает ее «жир-масло»! Как тут не удивиться, не опечалиться! Не остается ничего другого, как растерянно-смущенно и насмешливо-удивленно, совсем так, как это сделал бы и обыкновенный смертный, пожать плечами и воскликнуть:

«Неужто же я такой губитель? А живу на свете!..»

Но, может быть, Сосруко несет несчастья людям независимо от своего желания? Кто-то всесильный и всемогущий, видимо, тха, «приурочивает» как раз к освобождению Сосруко всевозможные беды для людей земли. Но пусть тогда и отвечает за эти беды тот, кто их наслал, то есть тха — «всемогущий бог»! А причем же здесь Сосруко?..

Много еще можно было бы сказать по этому поводу. Но основное уже ясно.

Освобождение Сосруко и исчезновение в связи с этим «жира-масла» земли соединены вне всякой связи, искусственно. И это сделано именно теми, кому был неугоден Сосруко — сын пастуха и защитник народа. Много существует версий о рождении Сосруко и его социальном лице, но все сходятся на одном: отец его — пастух, а мать — мудрая хозяйка рода.

Такова объективная правда, которая живет в самом произведении, несмотря на субъективные устремления более поздних «редакторов» извратить ее, приглушить.

Кстати, и все это сказание, видимо, не более как одна из позднейших вариаций упоминаемого в начале этой статьи мотива о чудодейственном просе Тхаголеджа: бросил Тхаголедж «в каждый огромный котел нартов по одному просяному зерну...», и каждый котел доверху наполнился пастой и т. д.

б) ИНГУШСКОЕ СКАЗАНИЕ ОБ ОРХУСТОЙЦАХ

Кабардинскому сказанию о Сосруко и вдове с чудодейственными зернами проса созвучно ингушское сказание о престарелой вдове, которая щепоткой муки и тремя бычьими ребрами накормила Солсу, Патараза и еще шесть орхустойцев.

Гости удивлены:

— Из трех ребер наполнился котел мясом, а из щепотки наполнилось корыто мукой... Объясни нам причины этого! Нас очень удивляет превращение малого в большое [462].

Вдова отвечает:

— Такая благодать была до рождения Патараз-Хамчи; это ребра быка, зарезанного до рождения Патараза, и мука, смолотая тоже до рождения Патараза. Но когда появился на свет Патараз-Хамча, вся эта благодать пропала.

— Неужели виновник скудости Патараз-Хамча? — спросил Патараз-Хамча вдову. Она не знала его в глаза (в лицо) и ответила: — Да!

«Патараз-Хамча был сильно опечален тем, что появление его на свет есть причина потери благодати для всего человечества». Он решает собственной гибелью отстранить беду от других, но ему нет смерти. От **огня** он только **сильнее накалялся**, а от воды становился еще крепче. Он уходит «на тот свет», но и там его не принимает Ешпор (бог жертв):

— Ты прежде времени пришел сюда!

Тогда Патараз ставит условие:

— Если не принимаешь, то уничтожь скудость, порожденную между людьми через появление мое на свет,— иначе я останусь здесь!

«Припертый к стенке» бог идет на компромисс:

— Я сниму только одну третью * часть скудости, именно: одну часть я оставлю на вершинах гор, другую на кобылицах и третью на женщинах и две части на всем человечестве.

Патараз же должен возвратиться на землю до захода солнца. И Патараз возвращается, когда на вершинах догорало солнце. Отсюда и название вечернего света на горах: «Свет Патараза-Хамчи» [464].

И здесь, как в подобных сказаниях других народов Кавказа, чечено-ингушский Патараз готов отдать всё, даже свою жизнь, людям, которых он жалеет и любит.

О чечено-ингушских нартах пишет и У. Лаудаев, называя их насильниками и угнетателями народа. Отмечая необоснованность такого утверждения, приведем небезынтересные другие высказывания этого автора: «...предание говорит, что они были керестанами, т. е. христианами. Они имели исполинский рост; часто пред-

---

[462—464] ССКГ, VIII, 35; 36.

* Видимо, «снимает» одну шестую скудости.

ставляют их одноокими, одетыми с головы до ног в **железную броню**; вооружение их составляли: щит (галкан или пхуниш), **меч** (тур) и **булава** (чонкур)» [465].

Приведенное У. Лаудаевым сказание опровергает его же оценку нартов, как угнетателей, обидчиков народа.

Речь идет опять-таки о чудодейственной горсти муки и ребрышке сушеной баранины, которыми бедная вдова насыщает семерых нартов. На их удивленный вопрос старуха отвечает:

— До нашествия нартов на Ичкерию страна благоденствовала... С появлением нартов все изменилось... Мясо и мука, вам поданные, сбережены еще с того благодатного времени, когда мы не ведали о нартах [466].

Но это оказывается неожиданной новостью для чеченских нартов, так же как для кабардинского Сосруко:

«Услыша этот рассказ, нарты устыдились за самих себя, устыдились, что они служат карою для народа...» [467]

Т. е. и этих нартов «кто-то» сделал причиной бед народных, помимо их воли. Правда, там есть еще фраза о том, что они устыдились своих «беззаконий», но это, возможно, более позднее дополнение.

Чтобы вернуть на землю изобилие, нарты становятся названными сыновьями угостившей их старухи, сливаются с чеченцами.

По другому варианту, нарты после волшебного обеда вместо браги (нихи) выпили расплавленную медь и погибли [468].

в) ЧЕЧЕНСКОЕ СКАЗАНИЕ ОБ ИЗОБИЛИИ ЗЕМНОМ

В сознании чеченского народа, так же как, например, и кабардинского (см. приведенное ниже сказание о чудесном зерне и бараньем ребре, которыми угощает старуха воскресшего Сосруко), в нартах олицетворяется мечта об изобилии на земле и справедливости.

«Предание гласит, что в былое время, когда жили нярты, земля была до того благодатна, что если сжать ее в кулак, то из нее вытекала капля масла, если сварить одно ребро быка, то можно было бы накормить целое войско; одним словом, во всем проявлялась благодать божья» [469].

Ч. Ахриев относил это к далекому прошлому. На самом же деле в такой форме выражалась народная мечта о лучшем будущем.

г) ЧЕЧЕНО-ИНГУШСКОЕ СКАЗАНИЕ О БАТОКО-ШЕРТУКО (ШИРТГА)

Чечено-ингушский Батоко-Шертуко (Ширтга) полон заботы о других — и даже обидевших его (со временем) прощает.

[465—468] *У. Лаудаев.* Чеченские племя. ССКГ, VI, Тифлис, 1872, 1; 17; 44; 45.

[469] *Ч. Ахриев.* Из чеченских сказаний. Несколько слов о героях в ингушевских сказаниях. ССКГ, IV, 1870, II, 1.

«Известно, что Батоко-Шертуко, выручая орхустойцев во всех их бедствиях, и был главным руководителем во всех их предприятиях» [470].

Как и Сосруко, даже умирая, он думает о людях, о том, что не все еще для них сделал.

«Говорят, что когда Батоко-Шертуко умирал, то сказал:

«Я сожалею, что забыл показать народу благое дело для всего человечества: научить косить с такою же скоростью, с какою сгребается сено, и научить пахать с такою ж скоростью, с какою поле взборанывается». Мы теперь видим, что Батоко-Шертуко говорил правду: теперь русские уже делают так, как говорил Батоко-Шертуко» [471].

Явно прометеевский мотив! Та же самая забота о благе людей, стремление облегчить их труд, сделать сильными и обеспеченными.

Таким образом, и чечено-ингушские сказания свидетельствуют о человеколюбии чечено-ингушских нартов, которые опять-таки ради счастья людского («бедной вдовы» и ей подобных) «становятся» по собственному желанию, по велению собственных «благородных сердец», названными сыновьями угостившей их старухи, сливаются с чеченцами и вместе с ними мечтают «вернуть» изобилие земли.

По другому варианту, после волшебного обеда нарты выпивают вместо браги (нихи) **расплавленную медь** и гибнут, видимо, «отчаявшись» в «тех условиях» сделать землю изобильной и радостной.

В этих бессмертных поэтических образах эпоса — глубочайшая народная мудрость чеченцев и ингушей, осуждающих несправедливость прошлóго и утверждающих надежду на радость и счастье будущего.

Во всех этих сказаниях нарты — друзья людей. Создатели эпоса ждут освобождения и справедливости не от «доброго бога», как это утверждает проф. И. М. Нусинов, а от богоборцев-нартов.

И потому народ относится сочувственно к прикованным великанам и верит в их освобождение, связывая его с самыми различными явлениями.

Так, у адыгов имеется уже упоминавшееся сказание, по которому прикованный великан освободится лишь, «...когда разорвутся на земле все родственные связи» (видимо, сказание является реакцией на распад «большой» семьи).

д) По **грузинским** преданиям, Амиран — крестьянин, убивающий тех, кто не может вытащить воткнутый им шест. Пока это не касалось бога и его близких, «всемогущий» соблюдал нейтралитет, взирал на эти «безобразия» с высоты небес и своего величия равнодушно. Но как только сие стало угрожать его близким — Христу, сразу же Амирана — в цепи.

[470–471] ССКГ, VIII, 1875, 1, 31; 32.

Трактовка сказания явно социальная. Сделана она представителями эксплуататорских классов с несложной моралью:

— Притесняйте друг друга, но не вздумайте поднять руку на власть имущих. Иначе вас постигнет участь Амирана!..

Это очевидная инородная шелуха, и если ее осторожно убрать, так чтобы не поранить художественное ядро, то перед нами во всем блеске и величии проявится истинно народная сущность предания.

Я имею в виду мудрую деталь с хлебом: из крестьянского течет кровь, а из амирановского — молоко.

Симпатии народа явно на стороне Амирана, который как бы предсказывает светлое будущее, при котором хлеб не будет добываться кровью народной.

Эта же двойственность Амирана пронизывает и многие другие варианты грузинского эпоса.

е) Подобное наблюдаем и у **абхазцев.**

Абрскил помогает людям задержать рост папоротника, чтобы последний не заглушил их посевы, и оказывает им другие услуги. Он освободится, по одним вариантам, когда исчезнет папоротник, рыжеволосые и лианы, или же низко опущенные виноградные лозы, (склоняясь перед ними, люди как бы склоняются перед богом), по другим вариантам, — когда «будут уничтожены все колючие растения, сорные травы и злые угнетатели» [472].

ж) Сочувственно относятся к своему богоборцу и **лаки.**

Хотя Амир и убил братьев, но сделал это не умышленно, а забыв на какое-то мгновение о своей неимоверной сказочной силе.

Хотя Амир и не создал для человека конкретных благ, хотя его и считают кичливым, но «все это оттого, что богатырь не знал, к чему приложить свою силу». Потому и вызвал на состязание самого бога. Потому и попал в неволю, потому и заплакал первый раз в жизни, заплакал, сожалея, что он, такой сильный человек, не может отдать свою силу людям. И симпатии народа и здесь полностью на стороне этого «кичливого», но, видимо, очень доброго и беспомощного в своей большой силе человека:

«Сынок, до сих пор никто не смог найти это место (где прикован богатырь — *И. Т.*), если бы нашел, помог бы Амиру освободиться».

з) Также не осуждают особенно своего прикованного богатыря и **армяне.**

И хотя освобождение Артавазда несет свету конец, но прикован-то богатырь к Арарату опять-таки за дела, угодные людям (он осудил отца, вызвавшего своей смертью опустошение родной земли и бессмысленное обрядовое кровопролитие).

И хотя кузнецы, по сказанию, стучат по наковальне, чтобы цепь на великане стала прочнее, весь дух сказания, все его подчас едва уловимые оттенки выдают (по каким-то, по-видимому, весьма веским социальным причинам замаскированные) симпатии народа к

---

[472] *Х. С. Бгажба.* Указ. соч., АН СССР.

«насильнику», как пренебрежительно называет подобных богатырей проф. Нусинов. Еще явственнее любовь армянского народа к богоборцу выражена в приведенных выше отрывках о Мгере.

и) То же самое единство противоположностей и в образе **кабардинского** прометеида.

Эта двойственность в оценке богатыря своеобразно передана в стихотворном зачине прозаического кабардинского сказания «Бой с Тотрешем»:

Нарт Сосруко,
Ночи черной зов,
Наездник черный,
Наездник чудный,
Острые гвозди коню нипочем!
Для зла ты рожден,
Но склонен к добру [473].

Даже в тех вариантах, где с освобождением богатыря связывается исчезновение «жира-масла» земли и доказывается, что освобожденный богатырь «станет вымещать на людях свои долгие страдания» и т. д. и т. п., отношение к этому «извергу» сочувственное.

Это сочувствие выражается в эмоциональной окраске сказаний, в таких постоянных («окаменелых») эпитетах, как **«могучий»** и **«несчастный»**, в таком горделивом объяснении вины прикованного богатыря, как **«наказание за дерзость»**, за то, что **«осмелился»** вызвать на единоборство самого всесильного Тха или же, несмотря на запрет последнего, «осмелился проникнуть в расселину между обеими вершинами», а еще чаще за **бесстрашную** попытку свергнуть владычество самого Тха — всемогущего бога.

И это не случайные выражения, а они повторяются по нескольку раз в одном и том же сказании, перекочевывают из одного варианта в другой.

Невольно возникает мысль: а не был ли по каким-то соображениям, религиозным и другим социально-классовым, наложен запрет, своеобразное табу, на первоначальные поверия и сказания о человеколюбце-богатыре?

И не в обход ли этого запрета предания так излагались сказителями, что внешне будто узник и осуждается, но одновременно вызывает все симпатии слушателей. Важно не только то, ч т о говорят, но и к а к говорят.

Не потому ли из сказания в сказание переходит убеждение в бессмертии прикованного богатыря что даже закопанный в землю он старается помочь людям, хотя бы своими слезами, которые бьют из-под седого Эльбруса чудодейственными целебными ключами, веселыми и чистыми горными потоками, несущими земле радость обновления.

Не потому ли почти во всех преданиях и нередко даже в тех, где к освобождению богатыря приурочиваются всевозможные бе-

[473] КФ, 23 (подч. мной.— *И. Т.*).

ды, вплоть до исчезновения всего живого на земле, все пастухи, охотники, а также такие нарты, как Батараз и Озрек, упорно пытаются дать свободу дерзкому и непреклонному узнику.

2. СКАЗАНИЯ О ГИБЕЛИ НАРТОВ

Особенно четко выражены симпатии народа в сказаниях о гибели нартских богатырей.

Враги одолевают человеколюбца только злою хитростью. Но победа их мнимая. Ибо народ твердо убежден, что богоборец бессмертен. И пусть его зарыли в землю, сбросили в преисподнюю, он все равно не умер. Он вернется, чтобы рассчитаться за все обиды и не столько за свои личные, сколько общенародные.

Именно в его возвращении надежды «карахалка» — простого люда — на торжество справедливости, олицетворение назревающего собственного социально-классового гнева, своей готовности «сравнять на земле все неровное». Приведу несколько примеров.

а) КАБАРДИНСКОЕ СКАЗАНИЕ «СОСРУКО ЖИВ»

Сраженного жан-шерхом еще живого Сосруко нарты закопали в землю. «Но он и под землею вечно живет. Когда наступает весна, Сосруко из глубины говорит:

Там, где небо синеет,
Где земля зеленеет,
Семь дней походить
Я свободно хочу.
Жить хочу,
Чтоб врагам отомстить,
Им вырвать глаза ненавистные,
Сравнять на земле все неровное.
С острым копьем Альбеков Тотреш
На дороге стоит, не пускает.
Задыхаюсь в тоске по старой земле,
Разломать не могу
Землю черную, крепкую землю.
В тоске разрывается сердце!
С острым копьем Альбеков Тотреш
На дороге стоит, не пускает.

И идет разговор, что каждой весной слышится этот стон Сосруко»[474].

Кабардинский вариант в статье «От собирателя» сходен в основном с предыдущим (дан в изложении собирателя), но интересен указанием на крайнюю архаичность образа Сосруко. Так, здесь Сосруко говорит: **«Когда небо еще сгущалось, а земля только что сплотилась, я был уже мужчина в зрелых летах... Когда Бештау был не больше кочки и через Индыл шагали мальчики, я был старик в полной силе»** (подч. мной.— *И. Т.*)[475].

[474–475] КФ, 31.

б) КАБАРДИНСКИЙ ВАРИАНТ «СМЕРТЬ СОСРУКО» [476]

Объединяет варианты, опубликованные в 1936 году («Смерть Сосруко» [477] и «Сосруко жив» [478]), между которыми имеется и сходство и определенные различия.

Отрывок из опубликованного в 1936 году сказания «Звери и птицы» [479] не вошел в публикацию 1957 года. Все звери и птицы отказываются пить кровь раненого богатыря. «А только воробей выпил».

Сосруко сказал:

— К реке подходя, пусть видит — становится вода красною, как моя кровь. Чтобы не мог он напиться, чтобы не мог утолить жажды.

И галка выпила.

— Пусть яйца кладет она ртом, пусть спиною выводит птенцов, — сказал Сосруко.

Сова выпила.

— Пусть не появляется при свете дневном, — сказал Сосруко.

Как все это сказал Сосруко, так и осталось [480]*.

В публикации 1957 года появился мотив о борьбе сыромятных и сафьяновых чувяк за вершину дерева жизни [481] (более поздняя вставка, отражающая классовую борьбу в дореволюционный период). Почти так же, как и в первом варианте (1936 г.), здесь говорится о бессмертии Сосруко и его человеколюбии. Сосруко жив, он тянется к свету.

«И когда он вспоминает землю, которую он так любил, силы его удесятеряются, он рвется наверх, на свет, но не может сквозь подземную толщу пробиться туда, где все растет и обновляется, — и невольно льются слезы из его глаз. Родники, бьющие из подножья Горы счастья,— это горячие слезы Сосруко. Бегут эти родники к людям, и в их влажном шуме слышатся слова:

Лишь земля зазеленеет,
Небосвод заголубеет,
И, шумя, помчатся воды,—
Дайте мне семь дней свободы!
По земле тогда пойду я,
Все, что предо мной виновно,—
Всех врагов я уничтожу,
Все, что на земле неровно,
Силой выпрямлю своею,
В прах неправду я развею!

Это говорит Сосруко, рожденный из камня» [482] **.

---

[476] КЭ-57, 136—147.

[477—480] КФ, 27—31.

* Ср. с абхазскими сказаниями.

[481] КЭ-57, 137.

[482] *Там же,* 146—147. Основные источники: фольклорные записи (паспорта № 11, 15, 19, 24, 87, 206); СМОМПК (Шадыкаевой Варвары); публикация А. П. Кешокова.

** Международный мотив. Ср., например, с датской легендой о Хольгере-Датчанине, закованном в стальные латы и крепко спящем в подвале замка Кроиборг на берегу пролива Эресуни. Прилетающий перед рождеством ангел «докладывает» рыцарю, что его родине не грозит опасность. А если она возникнет, то Хольгер с мечом в руке выйдет из подвала на бой с врагами (ПП, 1961, 102, 22. 12). Этот же мотив и в армянском эпосе (см. выше о Мгере).

в) ОСЕТИНСКОЕ СКАЗАНИЕ «СМЕРТЬ СОСРЫКО» [483]

Сосрыко с родственниками на охоте. Попадается необыкновенно большой белый олень. Сосрыко хотел его убить, а олень превратился в длиннозлатокосую красавицу Агунду, которая говорит: «...Через тебя не вышла замуж, так как же хочешь убить меня?».

Сосрыко не верит, что это Агунда. Она улетает обиженная, пообещав выслать бальсагово колесо, которое и лишает Сосрыко ног. Затем Сосрыко предлагает зверям и птицам свое мясо. **Все отказываются** (в отличие от кабардинского варианта, по которому некоторые соглашаются все же испить кровь богатыря). Каждому из отказавшихся Сосрыко высказывает хорошее пожелание. Ласточке, сообщившей нартам о беде Сосрыко, он пожелал, например: «Так будь же любимицей людей». Сырдон переврал сообщение ласточки, будто бы Сосрыко требует арбы для дичи. За это Сосрыко убил Сырдона». Потом нарты похоронили Сосрыко с **великим прискорбием,** Сырдона же положили у ног его [484].

По другому варианту, Сырдона поставили у ног Сосрыко вместо надгробного камня (цирта) [485].

Прометеевские мотивы в этих шанаевских записях не заметны.

г) ОСЕТИНСКОЕ СКАЗАНИЕ «НАРТОВ ГИБЕЛЬ»

Рассмотрим записи В. И. Абаева. Насколько нам известно, В. И. Абаев одним из первых дал полноценные в научном отношении публикации произведений фольклора народов Северного Кавказа на материале своих соотечественников — осетин. Он не только скрупулезно прокомментировал весь публикуемый материал, но привел необходимые сведения о том, где, когда, от кого и при каких обстоятельствах были произведены записи, что не всегда, к сожалению, делается и в новейших публикациях фольклора народов Кавказа.

Среди десяти произведений, записанных В. И. Абаевым летом 1934 года в Южной Осетии от Илико Ефремовича Маргиева из селения Тли, Джавского района, Ванельского сельсовета, особый интерес представляет сказание «Нартов гибель».

«Бог прислал зэдов к нартам посланцами: «Три (фамилии) нартов, много вас люблю и вам дарую либо **вечную жизнь,** либо **вечную славу,** из двух вам право (выбора)».

Зэдам сказали: «Не нужно нам вечной жизни, пусть дает нам вечную славу» [486].

(Нарты здесь — хлеборобы: на их поле хлеба днем зеленели, а ночью уже созревали. Накануне своей «гибели» нарты пускали стрелы с раздвоенными наконечниками, и что стрела срезала, к утру становилось колосом).

[483–485] ССКГ, 1871, 9—12.

[486] *В. И. Абаев.* Из осетинского эпоса. Отв. ред. акад. И. И. Мещанинов. АН СССР, М.—Л., 1939, 53—54.

В отличие от других вариантов, в этом подчеркивается добровольность отказа нартов от вечной жизни («И копать начал каждый себе могилу, и туда бросаться начали») во имя вечной славы *.

д) ЧЕЧЕНО-ИНГУШСКОЕ СКАЗАНИЕ «ОТЧЕГО БОГ ИСТРЕБИЛ ОРШХОТОЕВ» [487].

Оршхотои стремились к бессмертию (убитых укладывали на волшебный куст, и они оживали). За такую дерзость бог послал на богатырей гибель — голод. В отличие от осетинских нартов, оршхотои стремятся к вечной жизни (записи Б. К. Далгата).

е) **Грузинское сказание об Амиране,** под ногами которого «земля содрогалась» (пшавский вариант, записанный Ф. Разикашвили в Пшавии).

Мотив добычи огня и света заменен здесь добыванием солнцеобразной красавицы Қамари. Не совсем четко выражено и обычное стремление прометеида послужить людям. Но все же и здесь основные усилия богатыря направлены на уничтожение злых дэвов, змееподобных чудовищ, олицетворяющих враждебные простому человеку силы и природы, и общества.

Отношение народа к Амирану опять-таки доброжелательное: даже бог и тот превратил в камень дракона, который собирался «закусить» богатырем.

Влиянием христианского мировоззрения порождена концовка сказания, утверждающая, что Амиран получит свободу только в «последний судный день».

Доносящийся же из скалы «тайный глас» выражает сочувствие народа к прикованному богатырю — защитнику людей от злых дэвов:

Не радуйтесь, демоны!
Еще раз увидите Амирана,
Одетого в броню, со шпагою в руке,
Преследующего и разящего вас
Своею могучею рукою! [488]

Несмотря на значительные отличия и яркое своеобразие, пшавская версия в известной степени созвучна кабардинскому сказанию.

ж) Мотив разящей врагов «праведной» шпаги или шашки встречаем и в **сванском сказании** о кузнеце Дереджани (жившем у по-

---

* По абаевской публикации, Сосруко фигурирует в сказаниях: «Три золотых кубка Сосруко», «Сосруко и Гумский человек», а также упоминается в качестве дружка Ацамаза, сватающего Агунду. (В других сказаниях Агунду сватает сам Сосруко).

[487] *Б. К. Далгат.* Указ. соч. ЭО, I, 1901, II.

[488] *С. Хаханов.* Очерки по истории грузинской словесности. II. 1897, 20, 26, 27; КГ, 1893, 244.

дошвы Ялбуза (Эльбруса), о его возлюбленной, изгнанной жене самого бога (красавица богиня, мать Амира, гибнет, когда ревнивая кузнечиха обрезает ее волшебные косы) и плоде их тайной любви — всемогущем Амиране [489].

По сванскому сказанию, Амирана одолевают черти, которые и подняли его «на вершину Ялбуза», затем бросили в пропасть и привязали **«к железному столбу тяжелою цепью»** [490].

К лежащей напротив шашке тянутся Амиран и его враг — девятиглавый дэв, привязанный к тому же столбу. «Кто из них первый достанет шашку, тот и победит. А достать шашку им удастся только тогда, когда отрастут у них ногти. **Сваны, желая, чтобы у Амирана поскорее выросли ногти** (подч. мной.— *И. Т.*), в течение четырех первых дней каждой недели не обрезают себе ногтей, думая, что в это время отрастают ногти у самого Амирана». Но черти удаляют ногти богатыря.

«Однако рано или поздно Амиран завладеет шашкою, убьет дэва, освободится, и тогда в Сванетии и во всех других христианских странах наступят золотые времена» [491] (подч. мной. — *И. Т.*)

В этом варианте, записанном в селении Маглаки, бывшего Кутаисского уезда, со слов свана Маргиани (рабочего), особенно зримо выражена любовь народа к Амирану и вера в то, что освобождение богатыря принесет людям не горе, а счастье.

Грузинские и сванские сказания об Амиране занимают очень значительное место среди сказаний других народов о прикованных богатырях.

В связи с этим особый интерес приобретают суждения о взаимоотношениях фольклора ряда народов известного специалиста по грузинскому фольклору проф. М. Я. Чиковани:

«Сравнительно-историческое изучение грузинского и иранского эпоса ведет нас к общему источнику. Этим источником является кавказский фольклор» [492] (подч. мной.— *И. Т.*).

з) Мотив наказания за похвальбу силой известен и **русскому эпосу.**

Святогору также не с кем «...силой померяться, а сила-то по жилочкам так живчиком и переливается. Грузно от силушки, как от тяжелого бремени. Вот и говорит Святогор: «Как бы я тяги нашел, так я бы всю землю поднял!».

Как известно, былина оканчивается гибелью богатыря:

«Тяги-то земли он нашел, а бог его и попутал за похвальбу» [493] (подч. мной. — *И. Т.*).

По другому варианту Святогор не может поднять с земли небольшую сумочку, что сбросил с плеч Микула Селянинович, ибо в ней «тяга земная» [494].

[489–491] СМОМПК, XXXII, 1903; III, 1941, 144—146.

[492] Грузинские народные сказки. Тбилиси, 1956, 10, 429—431, 433.

[493] Былины. Подготовка текста, вст. статья и комментарии В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова, т. I. Гослитиздат, М., 1958, 22.

[494] Былины. Гослитиздат, М., 1955, 50. Из былины «Микула и Святогор» (по записи П. Н. Рыбникова от сказителя Л. Богданова). *Рыбников,* I, № 51. Прибавление, 321—322.

Здесь Святогор не гибнет, а узнает, по совету Микулы Селяниновича, от кузнеца свою судьбу и женится на девке из царства Поморского, которая до прихода богатыря тридцать лет пролежала во гноище. Чтобы избежать своей судьбы, Святогор рубит мечом белую грудь девушки. Она превращается в красавицу и становится женой Святогора (сравни с осетинским вариантом Сослан и Агунда).

Тут Святогор-богатырь «дознал», что от судьбины своей никуда не уйдешь [495].

Таким образом, и в русском эпосе отношение к Святогору сочувственное. Даже в первом варианте, оканчивающемся гибелью богатыря, симпатии народа на его стороне. Тем более это ясно выражено во втором варианте, где Святогор щедро вознаграждается красавицей-женой.

Мысль, что прикованный богатырь является другом людей, живет в сказаниях многих народов.

Подобные примеры указывают на известную созвучность греко-кавказских богоборческих мотивов и сочувственное отношение кавказцев к своему герою. При этом надо иметь в виду, что в некоторых вариантах народное сочувствие приглушено как другими фольклорными мотивами (о борьбе с иныжами, драконами и другими чудовищами, олицетворяющими враждебные народу силы природы и общества), так и более поздним «редактированием» богоборческих сказаний господствующими эксплуататорскими классами.

Маркс называл Прометея самым благородным святым и мучеником в философском календаре [496]; рабочего сравнивал с Прометеем.

Любопытно использование образа Прометея Марксом в конкретной политической борьбе: мы имеем в виду рисунок «Прикованный Прометей» (фото с литографии 40-х годов XIX века) — аллегорию на запрещение газеты «Rheinische Zeitung». В образе белки (по-немецки: Eichhorn) дана карикатура на прусского министра Эйххорна, преследовавшего «Rheinische Zeitung» [497].

Прометеевский огонь согревает и многих последующих деятелей культуры разных народов, вплоть до наших дней.

Он заставляет человека думать, искать смысл его пребывания на земле. Каждый класс наполняет данный фольклорный образ собственной идеологией, вкладывает в него свое миропонимание, использует его в своих социальных целях.

«Эгоцентрические скептики и индивидуалистические скорбники», например, как указывал на это еще проф. И. Нусинов, и в полном оптимизма и веры в творческие силы человечества образе Прометея пытаются обнаружить бесперспективность и слабость, свойственную уходящим с исторической сцены эксплуататорским классам, идеологическими оруженосцами которых как раз и яв-

---

[495] Былины, 1955, 52.

[496] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., I, М., 1938, 12.; *К. Маркс*. Капитал. 1955, 651.

[497] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., 1955, между стр. 218 и 219.

ляются названные выше «теоретики». Да, говорят они, человечество овладеет стихиями природы, познает и завоюет космос, в известной мере лучше сможет управлять здоровьем людей и уничтожит социальное зло. «Две основные проблемы Прометея будут до конца разрешены. Но разрешит ли это скорбь отдельного человека»?

Прометею дано предвидеть. От этого главного своего «богатства» он (у Эсхила) освобождает людей, желая им добра: чем знать, что ждет тебя, лучше надеяться на самое лучшее. Прометей «может» предвидеть судьбы мира и человечества, его будущее, время и причины гибели Зевса и последствия этого события. Человек же будто бы свою способность предвидеть направляет прежде всего на познание личной судьбы: «что день грядущий мне готовит?» [498]

Ссылаясь на екклесиастическую скорбную мысль: «больше знаний — больше скорби», индивидуалисты приходят к унылому выводу: даже если человечество и разрешит две первые задачи — овладеет тайнами природы и разрешит социальные противоречия, то оно все равно не избавит отдельного человека от неизбежной смерти, а из этого, мол, следует, что Прометей совершенно напрасно совершил две кражи — у Зевса похитил огонь, а у людей — способность предвидеть.

Отсюда делается вывод о тщетности всяких усилий человечества, что, конечно, на руку эксплуататорским классам и активно используется современными ревизионистами.

Социалистическая культура, выражая передовые устремления строителей нового коммунистического общества, и эту, с точки зрения идеалистов неразрешимую, прометеевскую проблему решает оптимистически.

Если идеалисты считали, что со смертью личности умирает и вселенная, то для строителя коммунизма — счастье личности в счастье коллектива и, наоборот, — несчастье завода, учреждения, страны — это несчастье и каждой отдельной личности. Человек у нас в свое время живет полной творческой жизнью, но он знает, что он строит новое счастливое общество и для будущих поколений.

Доказательством этого могут служить тысячи лучших героев наших книг, такие, как Глеб Чумалов, Левинсон, Штокман, Павел Корчагин, Давыдов, молодогвардейцы и многие, многие другие.

Образ Прометея и особенно идея прометейства — идея освобождения от любых форм социального гнета и рабской зависимости от капризов природы, идея беспредельных дерзаний смелого свободного человека, создателя материальных и духовных благ, его непобедимости даже тогда, когда он распят на скале или заключен в темный сырой каземат, — эта идея гордого творческого гения прошла сквозь столетия. Она согревала и будет согревать людей своим пламенем, зовущим к борьбе за счастье, до тех пор, пока на земле будет существовать человечество.

---

[498] *И. Нусинов.* Указ. соч., 164.

И самое, пожалуй, яркое выражение прометеевская тема нашла в чудесном образе горьковского Данко, впитавшего в себя мудрость и гениальность народа.

Здесь и мотив чудодейственного огня, и страдания героя ради счастья других, и вызов суровым стихийным силам — всё это богоборчески-прометеевское сконцентрировано в пылающем сердце земного «человеческого» героя, до своего последнего дыхания освещающего народу путь к счастью.

И в этом образе — поэтическое отображение прогрессивных сил мира всех времен и, прежде всего, передового отряда рабочего класса — коммунистов, отдающих все для счастья и радости трудового человечества.

Глава седьмая

ИСТОРИЧЕСКАЯ ОСНОВА КАВКАЗО-ГРЕЧЕСКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ ОБЩНОСТИ

Десятки тысяч лет до нашего времени, еще при первобытно-общинном строе, первые художники грубыми каменными орудиями палеолита выбивали на скалах, на своих изделиях из кости или рога изображения животных, несложную вязь орнамента, вытачивали костяные статуэтки обнаженных женщин (последнее является отражением родового строя и культа родоначальниц). Такие статуэтки обнаружены у нас на юге (стоянка Костенки на Дону) и в Сибири (стоянка Мальта под Иркутском). Найдены также изображения первобытных охотников в меховой одежде [499].

Уже в этот начальный период существования общечеловеческого искусства, вернее, в период его зарождения, оно (его истоки) проявляется довольно ярко и на территории Северного Кавказа.

«Развитие производительных сил привело к тому, что в общинах юго-восточной Европы в III—II тысячелетиях до н. э. у родовых вождей начали накапливаться значительные богатства. **В этот период культура достигла наибольшего расцвета в областях, прилегающих с севера к Кавказскому хребту**» [500] (подч. мной. — *И. Т.*).

Весьма любопытны, например, найденные под Майкопом в могиле вождя погребальный балдахин, украшенный изображениями животных (золото), а также серебряная ваза с выгравирован-

---

[499] *В. Д. Блаватский.* Древнейшее искусство Восточной Европы. В кн.: «История русского искусства», I. Под общ. ред. И. Э. Грабаря, чл.-корр. АН СССР В. И. Лазарева и чл.-корр. Академии художеств СССР В. С. Каменева. АН СССР, М., 1953, 11; *А. Окладников.* Новые данные о палеолитическом прошлом Прибайкалья. «Краткие сообщения института истории материальной культуры Академии наук СССР», I.

[500—502] История русского искусства. I. АН СССР, М., 1958, 12—14.

ными на ней горами (видимо, Кавказскими — вид с севера), лесом и медведем (конец III — начало II тысячелетия до н. э.) [501].

Как предполагают специалисты, «майкопская ваза — культовый предмет, принадлежащий вождю, на ней изображена его страна, со всеми основными особенностями ее природы» [502].

Уже в период энеолита (III тысячелетие до н. э.) «крупнейший центр медного производства находился на границе Азии и Европы — на Кавказе. Этот центр имел особенно большое значение потому, что Кавказ был непосредственно связан с передовыми странами тогдашнего мира — с рабовладельческими государствами Передней Азии» [503].

В начале III тысячелетия до н. э. на Кавказе существовала земледельческая культура, связанная в определенной степени с центрами Древнего Востока.

«Культурный подъем и связи с древневосточными центрами через Закавказье * особенно рельефно **выявляются на Северном Кавказе**» [504] (подч. мной.— *И. Т.*)

Так, например, сходство **находок** ** **в курганах у Майкопа** и станицы **Новосвободной** (раскопки начала XX века) с подобными изделиями **древних городов Двуречья: Лагаша** (серебряные вазы и их орнаментация), **Ура** (скульптуры быков и львов, а также розетки и медные топоры), **Киша** (булавки), **Киша** и **древнеиндийского** города **Мохенджо-Даро** (бусы) позволяет датировать северокавказские курганы серединой III тысячелетия до н. э. [505]

Интересны материалы из Нальчикского селища и Долинского поселения.

Среди находок Нальчикского могильника и селища (начало энеолита на Северном Кавказе) — только один **медный предмет. Орудия труда еще каменные.** Изделия из глины весьма примитивные. Видимо, основным занятием для носителей этой культуры было рыболовство и слаборазвитое скотоводство. Данных о состоянии земледелия не обнаружено. Имелись уже, по всей вероятности, связи с Двуречьем и Закавказьем.

Серповидная пластинка — кулон из Нальчикского могильника родственна подобным шумерским, сделанным из агата. К шумерским находкам (например, из города Лагаша) близка и каменная сверленая булава (что дает определенные основания относить эти памятники материальной культуры к еще более отдаленному времени, чем майкопские).

---

* Данное положение нуждается в уточнении.

** Золотые и серебряные майкопские находки с изображением некавказских зверей (львов и пантер) хранятся сейчас в ленинградском Эрмитаже.

503–505 Племена Европы и Азии в период развитого неолита и перехода к веку металла. Разд. 2 — Земледельческие племена Европы (раздел написан С. В. Киселевым и А. П. Окладниковым). См.: Всемирная история, I, под. ред. Ю. П. Францева (отв. редактор), И. М. Дьяконова, Г. Ф. Ильина, С. В. Киселева, В. В. Струве: гл. редактор десятитомника Е. М. Жуков. Госполитиздат, М., 1955, 234—235.

Следов хижин здесь нет,— видимо, жили в легких шалашах [506].

Обитатели же Долинского поселения имели турлучные хижины, занимались мотыжным земледелием (обнаружены мотыги, зернотерки, каменные зазубренные пластинки — лезвия серпов, зерновые ямы у хижин и т. д.), скотоводством, гончарным ремеслом.

Особенно высоко было развито на Северном Кавказе изготовление медных орудий (Майкопский курган и другие): топоры, мотыги, кинжалы, вилы, ножи, корешковые копья, по форме напоминающие изделия Двуречья и острова Крита XXVI—XXIII вв. до н. э.

«Северный Кавказ в середине III тысячелетия до н. э. по темпам развития, безусловно, далеко обогнал другие области материковой Европы» [507].

Многочисленные археологические находки свидетельствуют о тесных древних связях Кавказа с прославленными культурами Египта, Финикии, Греции и других государств Древнего мира.

Существование древних связей Кавказа с Месопотамией и Малой Азией подтверждается и открытой Б. А. Куфтиным в Грузии на Цалке (местность) знаменитой триалетской культурой середины II тысячелетия до н. э. [508]

На общность культур Кавказа и Древнего Востока указывают также многочисленные находки по всему Кавказу «кинжалов переднеазиатского типа», которые выделывались в Иране, Сирии, Ассирии до XI—IX веков до н. э., а в отдельных горных местах Кавказа еще долго сохранялись и после прекращения их изготовления на Востоке.

На Кавказ привозили из Сирии и Византии шелковые, парчовые, льняные ткани (обнаруженные в хасаутских склепах), цветное стекло, резную кость, из Ирана — ковры и художественную бронзу, из Передней Азии и даже Индии — полудрагоценные камни [509].

Первым установленным наукой соединительным звеном между обитателями нашей страны и мировой историей явилось, видимо, как раз то племя, которое жило, по Гомеру, на краю света, где «открылись» Улиссу огненные ворота в царство Аида,— то есть упоминавшиеся Дюбуа киммерийцы (начало I тысячелетия до н. э.).

Киммерийцами называли население Причерноморских степей Украины, Крыма и частично северо-западного Кавказа в доскифский период. Название «киммерийцы» часто встречается в ассирийских, урартских, греческих, персидских, иудейских и других документах того времени.

Так, по ассирийским материалам VIII века до н. э., киммерийцы — сильный, воинственный народ «северного края земли», потрясавший государства Древнего Востока. В греческих и библейских

[506–507] Племена Европы..., 234—235.

[508–509] *Б. А. Куфтин.* Археологические раскопки в Триалети, I. Тбилиси, 1941, 119—135; 81.

источниках исторические деяния киммерийцев приобретают художественную и религиозно-мифологическую окраску [510].

Именно влиянием киммерийской культуры на различные племена Юга России объясняют археологи общность ряда предметов материальной культуры, найденных в самых разнообразных районах нашей страны.

Так, сходные бронзовые топоры — кельты степного киммерийского типа найдены на р. Сочи, в районе Ялты, в Пятигорье, Краснодарском крае и других местах Юга Советского Союза [511].

Киммерийская культура распространялась на территории, ограничиваемой примерно следующей линией: от устья Дуная на нынешние Кишинев, Киев, Харьков, Валуйки, Новочеркасск, затем на Краснодар и Новороссийск [512].

Работами А. А. Иессена и Е. И. Крупнова обоснованы следы киммерийской культуры и на Северном Кавказе [513].

Весьма любопытно сходство захоронения у киммерийцев и носителей кобанской культуры. Так, для древнейших из известных в науке племен, населявших Северное Причерноморье,— киммерийцев, так же как и для «кобанцев», характерны многочисленные скорченные погребения (от эпохи бронзы до первых веков н. э.) в нижних слоях скифских курганов (отдельно и совместно со скифскими захоронениями), а также в Пантикапее, Ольвии, Херсонесе и других греческих колониях.

Киммерийскими, видимо, являются встречающиеся от Прикубанья до Поднепровья каменные погребения (гробницы в форме каменных ящиков хорошо сохранились в горах Крыма).

Свое пребывание на юге киммерийцы увековечили в топонимике (Боспор Киммерийский — Керченский пролив, Киммерийская переправа, Киммерийский вал и т. д.).

В VII веке до н. э. киммерийцы вытесняются скифами из Северного Причерноморья и обосновываются на южном берегу Черного моря, в районе Синопа. Часть из них поселилась в Крыму и называлась таврами.

Таким образом, тавры, видимо, являются остатками кимвров (киммерийцев). Последние же, по Е. И. Крупнову, — аборигены. Не исключена генетическая связь киммерийцев с носителями катакомбной культуры рубежа II—I тысячелетий до н. э., а также родство первых с фракийцами и синдами [514].

А синды, как уже упоминалось выше, являются предками адыгов и нынешних абхазцев, адыгейцев, кабардинцев, черкесов.

---

[510] *Л. А. Ельницкий.* Киммерийцы и киммерийская культура. ВДИ, 1949, 33, 14.

[511] *Е. И. Крупнов.* Киммерийцы на Северном Кавказе (по археологическим данным). «Материалы и исследования по археологии СССР», № 68. Древние племена и народности Кавказа. Отв. редактор Б. Б. Пиотровский. АН СССР, М.—Л., 1958, 176—177.

[512] *В. А. Городцов.* К вопросу о киммерийской культуре. «Труды секции археологии института археологии и искусствознания», М., 45—46.

[513] Указ. соч. А. А. Иессена и Е. И. Крупнова.

[514] БСЭ. Гл. редактор Б. А. Введенский. Второе издание, 1953, XX, 627.

Фракийской теории происхождения адыгов придерживаются некоторые зарубежные ученые.

Советский исследователь В. А. Городцов считает киммерийцев первым историческим народом Восточной Европы [515]. Он напоминает, что О. Шрадер в своем труде об индоевропейцах предполагал предшественниками скифов в русском Черноморье не индоевропейцев, а урало-алтайских киммерийцев. Рогозин относит их к арийцам, а Карамзин, Раулинсон и Миннз — к кимврам (первый — к германцам, последние два — к кельтам). М. И. Ростовцев роднит их с алородийцами («яфетидами»), особенно фракийцами и синтами, обитателями острова Лемноса, и более отдаленными по родству фригийцами, хеттами, халдами и митани, но считает их совсем не родственными ираноязычным племенам скифов и савроматов. По-разному устанавливается и территория их прежнего местожительства до выхода в Северное Причерноморье (Урало-Алтайская область по О. Шрадеру, Средняя Азия — по Раулинсону, Рогозину и Любавскому).

Само название киммерийцев одни производят от финикийского kamar — темный, другие от греческого — «зимние». Евреи произносили их название как «гомер». Ассирийцы и персы смешивали их со скифами и саками (среднеазиатскими скифами) и вообще кочевниками. Греки отождествляли киммерийцев со скифами, но подчеркивали их племенное родство с фракийцами и т. д. [516]

По мнению греческих авторов, а также М. И. Ростовцева, киммерийцы общались с балканскими фракийцами и вместе выступали против враждебных им некоторых народов Малой Азии. М. И. Ростовцев отмечает, что киммерийцы и фракийцы с одинаковым уважением относились к женщинам-амазонкам, активным участницам ратной и политической жизни [517*].

В. А. Городцов провел интересное сравнение основных типов оружия и орудий труда Западной Европы, Кавказа, Черноморья, Средней и Восточной России времени киммерийцев и сменивших их скифов и сарматов в следующих зонах: 1) XI—VIII века, когда киммерийцы жили в области Северного Черноморья; 2) VII—IV века, когда там уже господствуют скифы; и 3) III—I века до н. э., когда на смену господству скифов приходит господство сарматов [518].

В последний период во всех областях Европы наблюдается единство орудий — они из железа.

Западная Европа пользуется лятенскими типами железных кельтов, мечей, кинжалов, копий и других видов оружия и орудий труда. Кавказ же, Северное Черноморье, Средняя и Северная Россия оснащены в это время скифскими типами железных орудий (повсюду встречаются не только совершенно сходные с лятенскими железные кельты, но и (самобытные? — *И. Т.*) проушные же-

---

[515–516] *В. А. Городцов.* Указ. соч., 45—46.

* Иметь в виду при объяснении весьма интересного и противоречивого образа Сатаней, Шатаны в нартском эпосе.

[517–518] *А. В. Городцов.* Указ. соч., 45—46.

лезные топоры с обухом в форме высокого молотка (в Черноморье и восточной Руси). Повсеместное распространение получают копья скифского образца. Железные кривые ножи областей Восточной Европы, как и кельты, сходны с западноевропейскими по форме, а иногда и по размерам.

Но зато наконечники стрел в этот период еще различны — на западе Европы они только железные, а на востоке — скифские — преимущественно бронзовые.

Таким образом, **культуры Западной и Восточной Европы** этого периода по существу «... стоят на **одной ступени развития**»[519] (подч. мной.— *И. Т.*).

Эту же общность устанавливает В. А. Городцов и для средней зоны — повсюду железные орудия вытесняют бронзовые.

Общность культур характерна и для первой (верхней) зоны — «киммерийской» — орудия повсюду сделаны из меди, «более или менее часто переходящей в бронзу».

Появляются уже и первые изделия из железа, в основном мелкие орудия: ножи, плоские топорики.

Находят применение еще и старые каменные орудия: сверленые топоры, кремневые наконечники стрел и т. д. «Последние пережиточные формы наблюдаются во всех культурах Европы, но они тем обильнее, чем севернее область культуры» [520].

Не останавливаясь на детальном описании культур каждой зоны, приведем только отдельные положения В. А. Городцова, имеющие непосредственное отношение к теме настоящего исследования.

«На Кавказе руководящие типы оружия и орудий в общем нисколько не уступают западноевропейским. Среди них мы также видим блестящие формы бронзовых топоров, копий, кинжалов, мечей и др., а наряду с ними первые орудия из железа и последние орудия из камня» [521] (первая зона.— *И. Т.*).

На высоком уровне стоит и культура древних насельников средней полосы России того времени («медно-бронзовая, железная и каменная индустрия» Галича и Мурома (см. об этом в III части этой работы) [522].

Примерно такую же культуру имели в ту первую зону и киммерийцы. Их орудия труда и войны «...действительно не уступают ни западноевропейским, ни кавказским, ни ... средне- и восточнорусским».

Судя по археологическим находкам на бывшей «киммерийской территории», ее обитатели, видимо, интенсивно общались с соседними народами. Из далекой Сибири сюда попал бронзовый минусинского типа кинжал с головками грифонов, обнаруженный в Киеве, с Кавказа проникли топоры кобанской культуры (найденные в б. Харьковской, Полтавской и Киевской губерниях) и уникальный бронзовый пояс южнокавказского (урартского) типа. Типичные узкие кельты (найденные в Полтавской, Киевской и других об-

---

[519–522] *В. А. Городцов.* Указ. соч., 45—46.

ластях Украины) попали к киммерийцам из гальштатской культуры Запада [523].

Предположительно могут быть отнесены к киммерийской культуре и южнорусские памятники, которые сопровождаются керамикой с белой инкрустацией. «Обыкновенно такие памятники относятся исследователями к древнейшим скифским. Но известно, что инкрустированная белой пастой керамика существовала в гальштатской и кавказской культурах в конце II и в начале I тысячелетия до н. э., а это как раз совпадает со временем пребывания киммерийцев в Северном Черноморье; поэтому было бы логичнее приписывать инкрустируемую керамику и сопровождаемые ею другие памятники киммерийцам» [524].

Эти памятники появились здесь ранее предметов греческой и скифской культур [525*].

В. А. Городцов считает киммерийскими названия догреческих городов с окончаниями на *сос, сосс* и *уса* (Кефисос, Кермисос, Одеесос или Одесс (река к западу от Ольвии), а также упоминаемые Гекатеем в Скифии г. Кардесосс, Плинием — Ниосос (Ниосон), Страбоном — Никлос и Офиуса. Эти названия Соболевский относит к доэллинской речи и приписывает со значительной вероятностью киммерийцам [526].

В связи с этим возникают некоторые предварительные предположения о возможном происхождении имени главного героя нартского эпоса. У осетин — это Сослан (публикации 1948 г. (пер. Ю. Либединского), 1949 (перевод В. Дынник, редакция Н. Тихонова, В. Казина, С. Британева и др.) или Сосруко (абаевские записи, ССКГ и т. д.). В чеченском и ингушском эпосе действует Соска-Солса, в балкарском — Сосрук, в кабардинском, помимо Сосруко, упоминается еще и нарт Сосым, в адыгейском, черкесском, шапсугском, убыхском и других адыгских текстах эпоса — Саусырыко, Сосруко, Сосрыква и т. д. Таким образом, в основе имени этого нарта — корень «сос».

Невольно возникает мысль: а не связано ли это в какой-то степени с киммерийским языком, остатки которого сохранились лишь в названиях догреческих городов с окончаниями на **сос**.

Во всяком случае, необходимо лингвистам научно объяснить объективно существующее сходство имен главных персонажей нартского эпоса у многих народов Кавказа (Саусырыко — Сосруко — Созруко — Сосрук — Сослан, Сатаней — Шатана и т. д.).

Интересные поиски в этом направлении ведутся профессором В. И. Абаевым, заслуженным деятелем искусств КБАССР А. Т. Шортановым, ученым и поэтом Адыгеи А. Гадагатлем и другими.

[523–526] *В. А. Городцов.* Указ. соч., 45—46.

* Несколько излишне категорично, на наш взгляд, основное методическое положение исследователя: «...если нам известны находки памятников в области распространения какой-либо культуры, которые по своему времени совпадают со временем последней, то такие памятники принадлежат только этой культуре».

Аскер Гадагатль, например, предложил весьма своеобразное толкование имени тхамады нартов — Насрена-Бороды:

«Если греческое «Прометей» или «Промефей», как известно, означает: «провидец», «тот, кто раньше достигает», «тот, кто раньше узнает», то и адыгское «Нэсрен» («Nesryen») по своей этимологии таково же. А именно: в двухсложном слове «Нэсрен» первая часть «нэс» означает: «достигающий (раньше)», «узнавший (раньше)»; вторая «рен» — «постоянно», «каждый раз», «часто», то есть в целом «Нэсрен» — «тот, кто раньше достигает», «тот, кто раньше узнает»... Следовательно, греческий «Прометей» есть прямой перевод адыгского «Нэсрен» [527].

Аналогичные явления возможны в языках других народов.

Любопытны и археологические параллели А. А. Захарова.

Сопоставляя найденные на Кавказе бронзовые статуэтки с торчащим сзади шипом, «назначение которого неясно», мечи, пять печатей, «по-видимому, с Кавказа», и другие предметы с подобными малоазиатскими образцами, автор высказывает предположение «о связи или общности языков, культур или народов Малой Азии с Закавказьем и лежащими далее к северу областями» [528] еще в доэллинскую эпоху. При этом А. А. Захаров как бы развивает гипотезу Б. В. Фармаковского, который считал ионийскую культуру в основном производным хеттской культуры, «дериватом доэллинского мира восточной половины Средиземного моря...» [529]

Ссылаясь на М. И. Ростовцева, автор отмечает сходство курганов северного берега Черного моря (Мелек Чесменского, Царского, Куль-Обы и др.) с хеттскими курганами Малой Азии. Хеттские мотивы, например, характерны для вещей из раскопок близ Майкопа (1908 г.) [530].

Наблюдается и обратное проникновение кавказской культуры (кобанской) не только на юго-запад и юг Кавказского перешейка [531], но и в Египет. (Имеются в виду бронзовые и серебряные с загнутыми в кольцо концами гривны и круглые булавки, найденные в 1922 г. в Библе при раскопке египетского храма, последний раз перестроенного в Новом царстве около 2000—1700-х годов до нашей эры [532]. Гривн и булавок оказалось одинаковое количество — по сотне. Ни в Египте, ни на Кипре такие гривны не известны. Они характерны только для Кавказа и встречаются в Кобани, а из крученой проволоки — в могилах русской Армении и Талыша.

Но подобные гривны встречаются и в Европе. Вирхов и Вильке предположительно объясняют сходство подобных изделий сред-

---

[527] *Аскер Гадагатль.* Адыгские нарты (рукопись), 63.

[528–529] *А. А. Захаров.* Кавказ, Малая Азия и Эгейский мир. «Труды секции археологов...», II, М., 1928, 33; 40.

[530] *А. А. Захаров.* Скифия и Боспор. Там же, 395. Восточное серебро, CXIX, XXIV, 147.

[531] *А. А. Захаров.* Указ. соч., 40; *А. В. Комаров.* Краткий обзор последних археологических находок в Кавказском крае. «Известия Кавказского общества истории и археологии», II, в. 1, Тифлис, 1882, 1 (бронзовые топорики, найденные у селения Саберио).

[532–534] *А. А. Захаров.* Кавказ, Малая Азия..., 40; 41; 42.

него и нижнего Дуная и Кавказа присутствием **«и тут и там одного народа, именно киммерийцев,** перенесших из Европы на Кавказ свои обычаи и вещи (последних около 1400)». Это сходство изделий порождено, по всей вероятности, и весьма древним металлообменом: оловом рудных гор и медью Кавказа.

Упоминавшиеся же выше гривны могли попасть в Библ не из Европы, а скорее с Кавказа. Сирия и Месопотамия издавна торговали с Кавказом, доказательством чего являются, например, ассирийские мечи в могилах Армении железного века.

На сходство эгейского и кавказского оружия указывал также и Дешелетт [533].

Высказывается предположение, что Библ и Бет-Шан были южными пунктами проникновения хеттско-кавказской культуры. Для уточнения необходимы раскопки как в Закавказье, так и Малой Азии [534].

Коренное население Северного Кавказа пополнялось пришлыми скифами, вследствие чего происходило взаимопроникновение отдельных элементов культур этих народов. Так, например, отмечаются скифские мотивы в самобытных культурах Закавказья VII—VI вв. до нашей эры [535]. То же имело место и на Северном Кавказе. Скифская культура испытавала и обратное влияние культур Древнего Востока и, в частности, урартской.

На Керченском полуострове при раскопках были обнаружены и образцы древнейшей монументальной скульптуры (каменные изваяния мужской и женской фигур), возникшей, видимо, во втором тысячелетии до н. э. у киммерийцев, первых известных поселенцев Юго-Востока, вытесненных в VIII—VII веках скифами [536].

Скифы, как известно, сыграли значительную роль в создании так называемого «звериного стиля», оставившего свой след на рисунках по металлическим изделиям. Изображение животных было крайне условным и переходило нередко в орнамент.

При этом надо иметь в виду, что «звериный стиль» в творчестве аборигенов Кавказа мог создаваться и независимо от скифов: у последних имелись возможности не только внести в стиль кавказцев отдельные свои элементы, но и позаимствовать некоторые мотивы у кавказских народов [537]. Это тем более вероятно, что скифы широко общались с греческими факториями на Черноморском побережье (торговля, взаимный обмен культурными ценностями), а также соседними местными племенами.

«Звериный стиль», видимо, издавна существовал и у других народов Кавказа, независимо от скифского: «... весьма древние образцы «звериного стиля», относящиеся к VII—VI векам до н. э., были также открыты на Кубани и на территории Таманского полуострова, где, согласно свидетельствам древних писателей, обитали **меоты, синды и другие племена»** [538] (подч. мной— *И. Т.*).

---

[535] Всемирная история. I, 1955, 532—533.
[536] История русского искусства. I, 14.
[537] См. работы Фармаковского и др. (статья П. Г. Акритаса в УЗКНИИ, X).
[538] История русского искусства. I, 19.

На Кавказе обнаружены и памятники **античные,** как завезенные сюда из метрополии (например, монументальная статуя IV века до н. э. одного из Спартакидов — правителей Боспора), так и изготовленные на Кавказе, видимо, в греческих факториях (например, портретная статуя из Анапы второй половины II века н. э.); и местные (скифские, сарматские и другие).

Кавказ все больше превращался в своеобразный «мост», по которому, по мнению составителей т. I «Всемирной истории», восточные влияния проникают далеко на Запад. Так, например, типичные бронзовые сосуды Кавказа VI века встречаются при раскопках на весьма обширном пространстве: «... от подошвы Арарата до правого берега Днепра — несколько ниже Киева». Скифский же художественный орнамент на бытовых предметах (так называемый «скифский звериный стиль»), получивший несколько позже также весьма значительное распространение в степях от Черного моря до Монголии, перекликается с искусством горных племен Западного Ирана.

Таким образом, «влияние Древнего Востока, преломленное сквозь призму кавказских традиций, глубоко проникает в это время в культуру скифских степей» [539].

Данное положение нуждается в определенном уточнении; Кавказ — не только «мост», но и очаг древней самобытной высокоразвитой культуры, оказавшей значительное положительное влияние на обе стороны «моста»: и на Запад и на Восток. В связи с этим не меньший интерес представляет для науки и обратное влияние культуры племен Кавказа на население южных степей и более отдаленных народов Востока и Запада. Имеются в виду первые очаги кавказской металлургии, о которой уже вскользь упоминалось.

Этот вопрос глубоко исследован выдающимися советскими археологами [540]. Ниже приводятся лишь некоторые соображения.

Так, например, А. А. Иессен доказывает существование в Прикубанье (конец II и первая половина I тысячелетия до н. э.) местного очага производства медных и отчасти бронзовых изделий [541]. Их обнаружено свыше сотни — например, медные предметы курганов станицы Новосвободной (б. Царской). Медь поступала, видимо, с Верхней Кубани, Лабы, Белой и других месторождений. Однако источники снабжения оловом, которыми пользовались тогда кубанские и колхидские металлурги, для прикубанских были недоступны. Можно предположить, что этот очаг металлургии появился очень рано. По ряду особенностей металлургического инвентаря

---

[539] История русского искусства. I, 19.

[540] *А. А. Иессен, Б. Е. Деген-Ковалевский.* Из истории древней металлургии Кавказа. М.— Л, 1935; *А. А. Иессен.* Прикубанский очаг металлообработки во второй полвине второго и начале первого тысячелетия до н. э. (Доклад в секторе бронзы и раннего железа 28 января 1946 г.) «Краткие сообщения Института истории материальной культуры», в. XVIII, 1947; *Е. И. Крупнов.* Киммерийцы на Северном Кавказе.

[541—544] *А. А. Иессен.* Указ. работа, 19—21.

среднекубанского периода целесообразно различать две территориальные «металлургические» группы — кубанскую и кабардино-осетинскую [542].

А. А. Иессен считает, что Прикубанский очаг металлообработки снабжал своими изделиями Северное Причерноморье. Подтверждение — находки на Дону, Днепре, Херсонщине, куда в те отдаленные времена именно поэтому слабо проникали кобанские бронзовые вещи.

Это относится к позднему медно-бронзовому веку. Но подобное, по-видимому, имело место и в последующее, раннескифское время. «Можно думать,— предполагает А. А. Иессен,— что значительная часть медных и бронзовых изделий, найденных в скифских погребениях Украины, происходит с Кавказа и, в частности, из Прикубанья, где в VI веке до н. э. было развитое производство медных котлов, бронзовых частей конского убора, украшений, наконечников стрел, погребальных наверший и других изделий, при господствующем уже применении железа в качестве материала для изготовления других орудий труда и оружия» [543].

А. А. Иессен эти свои соображения считал в 1946 году «в основном предварительными» [544]. Последующие находки археологов подтвердили их правильность [545], и наше представление о древней культуре народов Кавказа значительно обогатилось.

В Прикубанье в конце второго и в первые века первого тысячелетия уже было довольно развито металлургическое дело (медь, бронза).

Следовательно, «Кавказ, в том числе и Северный, ненамного отставал от уровня культурного развития древних цивилизаций»,— ведь только во второй половине II тысячелетия до н. э. железо получило «право гражданства» в Египте и Малой Азии. Раскопки в Кархемыше, например, показали, что железо было широко распространено в Северной Сирии и в Северо-Западной Месопотамии лишь с XII века до н. э. [546]

В начале I тысячелетия до н. э. в Закавказье образуются урартские провинции, связанные с Урарту — первым и древнейшим рабовладельческим государством, сложившимся частично и на нынешней территория СССР (в Армении).

«Культурное влияние Урарту было особенно сильным в странах, расположенных в северной части Передней Азии и в Закавказье, способствовало их общественному развитию. Через Урарту эти страны воспринимали культуру Древнего Востока. Государство Урарту было также посредником в связях населения Северного Кавказа и скифов Причерноморья со странами Востока» [547].

Необходимо иметь в виду двусторонний характер этого культурного обмена; народы Кавказа не только воспринимали отдель-

---

[545] См. указ. работы Е. И. Крупнова.

[546] *Е. И. Крупнов.* Указ. работа, ВИМК, 1958, 76; *В. И. Авдиев.* История Древнего Востока. М., 1946, 74.

[547—548] *Б. Б. Пиотровский.* Ванское царство (Урарту). Отв. редактор акад. И. А. Орбели. Изд-во восточной литературы, М., 1959, 5.

ные достижения стран Древнего Востока, но, во-первых, эти достижения творчески перерабатывали, делали своими, а во-вторых, в свою очередь обогащали Восток собственными культурными ценностями.

Культурное же наследие урартов «перешло не только к их наследникам армянам, государство которых выросло непосредственно на территории Ванского царства, но и к другим народам Кавказа» [548].

Одними из первых на территории нашей Родины (Таманский полуостров) создали государство и предки ряда северокавказских народов — синды *. Это произошло в V веке до н. э. [549]. Государство существовало около века. Затем оно вошло в состав Боспорского царства, сохраняя, однако, некоторую самостоятельность.

История Синдского государства еще не написана. Имеются лишь первые археологические данные по двум синдским городищам (**Семибратнее** на Таманском полуострове у ст. Вареникова,— его изучали многие археологи, в том числе Н. В. Анфимов в 1938 г., и **Раевское** недалеко от Анапы, между станицами Раевской и Перевальной, исследованное в 1886 и 1888 годах Сизовым) [550].

На основании данных этих раскопок специалисты выдвигают предварительные предположения о том, что в Синдике значительную роль играло рыболовство (то же сообщал Страбон (XI, 24) о меотах), гончарное и другие ремесла. Синды являлись посредниками в торговле между греками и кавказскими племенами.

Синдику знали халды и древние персы. Синды торговали с Урарту [551].

До наших дней дошли синдские монеты с изображением натягивающего лук коленопреклоненного Геракла, а также пшеничного зерна и голов быка и лошади,— последнее весьма ценно и для характеристики хозяйственного уклада одного из первых в нашей стране государств. Кстати, при дальнейшем изучении синдских городищ может оказаться, что в образе Геракла изображались местные герои и эпические богатыри.

В. И. Мошинская и некоторые другие авторы, на наш взгляд, несколько преувеличивают культурное влияние греческих колоний на это государство. Несомненно, влияние это сыграло определенную роль. Но весьма значительным было и обратное воздействие древних кавказских культур на греческую и другие культуры Древнего мира.

Вслед за М. И. Ростовцевым [552] и другими исследователями В. И. Мошинская говорит об «эллинизации синдов», которые легко

---

* Страбон считал их одним из моотийских (меотийских) племен.

[549] *В. И. Мошинская.* О государстве синдов. ВДИ, 1946, 3, 203—208.

[550] *Н. В. Анфимов.* Новые данные к истории Азиатского Босфора. «Советская археология», в. VIII; *Гайдукович.* Боспорское царство; и др.

[551] Акад. *Я. И. Мадандян.* О некоторых проблемах истории древней Армении и Закавказья. Ереван, 1944, 60.

[552] *М. И. Ростовцев.* Скифия и Боспор. Л., 1925. 370—371.

и быстро восприняли греческую культуру, знали греческий язык и письменность, давали своим детям греческие имена, соблюдали греческие обычаи, участвовали в греческих спортивных играх и состязаниях.

Да и «самый процесс возникновения у синдов государства прошел под влиянием греков» [553].

Суждения весьма интересные. Но они могут быть приняты лишь с учетом высказанного выше замечания об обратном влиянии синдо-меотов и других кавказских народов на греков.

Даже далеко еще не полностью исследованные синдские городища дают некоторый материал о существовании уже в ту пору у кавказских народов своей довольно высокой самобытной культуры.

Так, в одном из самых ранних синдских погребений в районе Цукурского лимана рядом с «родосско-милетской» греческой амфорой VI века до н. э. обнаружен и высокохудожественный для того времени образец местной кавказской культуры — «пряжка, исполненная в зверином стиле с геральдически расположенными львицами» [554].

О древней культуре синдо-меотов свидетельствуют и самые последние по времени их открытия археологические находки. Так, совсем недавно экспедиция Ленинградского отделения Института археологии Академии наук СССР и Ростовского краеведческого музея обнаружила у Азовского моря (на хуторе Городище) меотское захоронение родоплеменного вождя V—III вв. до н. э., которое, по мнению начальника экспедиции В. П. Шилова, принадлежит, вероятно, «... меотам — предкам адыго-черкесских племен, населявших около 2500 лет назад восточное побережье Азовского моря» [555].

Среди многих находок особенно любопытен деревянный футляр для хранения лука и стрел (горит). На золотой наружной обкладке горита изображены сцены из жизни Ахиллеса (найдены здесь же и погребения лошадей).

Начальник экспедиции считает, что «археологическая находка имеет огромную научную ценность, поскольку полученные материалы позволяют судить о влиянии античной культуры на соседние племена скифов и меотов. Эти материалы указывают, что меоты вели оживленную торговлю с греческими колониями Причерноморья. Благодаря раскопкам устанавливается, что именно Боспор, а не Фракия или Семиградье является центром высокохудожественного производства многих золотых ювелирных вещей, обнаруженных в курганах южнорусских степей» [556].

Положение в основном правильное, но нуждается в уточнении. Влияние античной культуры «на соседние племена», в данном случае меотов и скифов, опять-таки не было столь односторонним,

---

[553–554] *В. И. Мошинская.* Указ. соч., 207; 205.
[555–556] «Вечерняя Москва», 1960, 29.01.

да и Боспор (т. Шилов повторяет здесь точку зрения Ростовцева), видимо, не был единственным центром древнего высокохудожественного ювелирного дела и т. д.

Во всяком случае, приведенные здесь материалы свидетельствуют о том, что исторические корни как самих нынешних адыгейцев, абхазцев, кабардинцев и черкесов, так и их культуры уходят во времена весьма отдаленные.

Это же положение может быть с полным правом распространено и на культуры их давних соседей — балкарцев, карачаевцев и других народов Кавказа.

Образование этих культур было обусловлено самостоятельным развитием экономики народов Кавказа, связанных с культурами и стран Древнего Востока[557]*.

Небезынтересны данные последних археологических экспедиций. Так, молодой археолог В. А. Кузнецов, охарактеризовав памятники раннего средневековья Кабардино-Балкарии, делает вывод о наличии здесь «самостоятельного локального варианта аланской культуры» и указывает на условность самого термина «аланская», так как «письменные источники I тысячелетия н. э. называют этим именем все население центральной части Северного Кавказа, начиная от верховьев Кубани. С появлением в горах и предгорьях Северного Кавказа сармато-аланских племен, автохтонные кавказские племена начали испытывать сильное культурное влияние со стороны алан, оказались включенными в состав обширного союза племен, возглавляемого аланами, и довольно быстро покрылись общим именем «аланы», что и отражено в источниках. Но, именуясь аланами, эти племена не изменили своей этнической сущности. Они сохранили такой важнейший этнографический признак, как погребальный обряд в каменных подземных склепах и ящиках, являющийся глубоко местным, кавказским. Они продолжали развивать свою культуру, обогащенную многими элементами сармато-аланской культуры».

Описываемые автором древние племена Кавказа не были, по его мнению, «настоящими» аланами, так как для последних характерен другой обряд погребения, а именно — катакомбный (см. канд. дисс. Л. Г. Нечаевой: «Могильник Алхан-Кала и катакомбные погребения сарматского времени на Северном Кавказе»). Древние же кавказские племена (этническое название их пока, по мнению Кузнецова, неизвестно) и «являются местными, кавказскими аборигенами, жившими в близком контакте с пришлым аланским населением».

Сравнивая подземные склепы и керамику Кабардино-Балкарии с синхронными памятниками верховьев Кубани, исследователь устанавливает их близкое сходство, особенно в IV—VI вв. (одна и та же керамика — свидетельство этнической близости). Это отме-

---

[557] *Е. И. Крупнов.* Указ. работа, 76.

* Киммерийские же, а позднее скифские племена, видимо, посредничали в установлении контакта между Кавказом и Древним Востоком.

чал, кстати, и А. А. Иессен применительно к I тысячелетию до н. э. [558]

По мнению В. А. Кузнецова, новый вариант своими истоками уходит в глубь веков и по своему распространению совпадает с локальным вариантом северокавказской культуры II тысячелетия до н. э. и кабардино-пятигорской локальной группой памятников древней культуры I тысячелетия до н. э. Теперь уже, следовательно, можно «поставить вопрос о непрерывном существовании локального варианта материальной культуры на территории Кабардино-Балкарии, начиная с эпохи бронзы вплоть до начала II тысячелетия н. э.» [559].

Как пишет другой автор, «Дальнейшие археологические работы покажут, вероятно, роль северокавказских культур и в становлении каякентско-хорочоевской культуры I тысячелетия до н. э., так как уже сейчас заметно некоторое сходство керамических форм двух названных культур» [560].

Е. И. Крупнов считает установленным (на основе современных археологических, исторических и лингвистических данных), что «с древнейших времен и до VIII—VII веков до н. э., до первого появления на Северном Кавказе ираноязычных элементов (в лице киммерийцев и скифов), на всей территории Северного Кавказа — от Прикубанья до Дагестана — господствовали очень близкие между собой культуры. Носителями этих культур и были, очевидно, родственные между собой племена, принадлежавшие к особой древней языковой группе — к так называемой **«иберо-кавказской»**. Эти племена были отдаленнейшими предками большинства современных народов Северного Кавказа местного кавказского корня. Включение в более или менее однородную кавказскую среду ираноязычных элементов скифов, а позднее сарматов и их культуры привело к ассимиляции населения пришельцами в одних районах края и к победе местного населения над пришлым — в других, а также способствовало изменению древней этно-географической карты Северного Кавказа» [561] (подч. мной. — *И. Т.*)

Отсюда и известное сходство многих культурных ценностей, в том числе образов и мотивов нартского эпоса, у ряда народов Кавказа, каждый из которых имеет свою самобытную культуру.

Некоторые из этих ценностей, о которых речь шла выше, возникли в далекие «догреческие» времена и отражают реальное овладение кавказцами многими тайнами природы, и в том числе искусством плавки металлов, изготовления из меди и железа орудий труда на соответствующих этапах их истории.

---

[558] «Прикубанский очаг металлургии...», МИА СССР, № 23, М.—Л., 1951, 124.

[559] *В. А. Кузнецов.* Локальный вариант аланской культуры на территории Кабардино-Балкарии. УЗКБНИИ, XVI.

[560] *Б. И. Марковин.* О границах и локальных вариантах культур племен Северного Кавказа в эпоху бронзы, УЗКБНИИ, XVI.

[561] *Е. И. Крупнов.* Древняя история и культура Кабарды. ИИМК АН СССР и КБНИИ, М., 1957, 8.

КРАТКИЕ ВЫВОДЫ

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующие предварительные выводы:

1. Установившаяся в науке точка зрения об исключительном приоритете греческой культуры и якобы всегда производной от нее, созданной только под ее влиянием культуре Кавказа не всегда соответствует действительности и требует существенных уточнений и более четкого конкретно-исторического подхода к оценке каждого историко-культурного явления.

2. Образ Прометея и некоторые другие сходные явления культуры, конечно, могли возникать у разных народов и вполне самостоятельно, независимо друг от друга (отражение определенных периодов материальной жизни: борьба с непознанными силами природы и мифологическое объяснение их. Известную роль сыграла здесь идеализация первых героев труда, которые ставили на службу коллективу огонь в прямом смысле слова и «огонь» как символ первых человеческих знаний, первого творческого опыта людей в области материального и духовного производства — первый вызов земного человека богам небесным, а позже, при появлении социального неравенства, и «богоподобным» угнетателям).

Здесь невольно приходит на память известное высказывание Лафарга о том, что: «у самых различных и далеких народов находили схожие песни, сказания и обычаи... Дикари каменного века в Европе придавали своим ножам, топорам и другим кремневым орудиям совершенно ту же форму, что и туземцы Австралии. Невозможно допустить, чтобы это совпадение основывалось на традиции или заимствовании. Тождество сырого материала привело человека и там и тут к одинаковой обработке. Точно так же люди, получившие впечатления одинаковых явлений, передадут их в схожих песнях, сказаниях и обычаях...» [562]

3. Вместе с тем явное сходство ряда конкретных художественных черт в образе Прометея и кавказских богоборцев, упорное приурочивание места страданий Прометея к Кавказу, кавказская обстановка всех событий, связанных с этим мифом, дают основание выдвигать предположение о его кавказском происхождении.

При этом, конечно, надо иметь в виду период первоначального зарождения. Затем вполне закономерно, что греки и другие народы, познакомившись с этим мифом, найдя в нем созвучное своей жизни, своим художественным вкусам, своему духовно-психологическому складу, самым решительным образом трансформировали этот образ и наполнили его своим национальным содержанием, которое опять-таки вместили в постепенно выработанную и тщательно отшлифованную народом свою национальную форму,

---

[562] *П. Лафарг.* Очерки по истории культуры. М., 1926, 53.

то есть сделали его вполне самобытным и оригинальным творением собственной культуры.

4. В отличие от соединенных воедино греческих сказаний о богоборце, в кавказском фольклоре эти мотивы бытуют расчлененно и связаны с разными героями нартского эпоса.

5. В кавказских богоборческих мотивах, наряду с мифологией, значительны отзвуки очень древних трудовых подвигов горцев по выращиванию первых хозяйственных растений, приручению животных, овладению металлоплавильным делом и т. д. Носители прометеевских черт начинают в известной мере овладевать некоторыми еще недавно непокорными им явлениями природы и общественной жизни.

Первоначальная тема огня в эпосе народов Кавказа постепенно заменяется добыванием солнцеликой * невесты, поисками изобильной солнечной страны, огненного коня, жар-птицы и т. д., причем новое содержание до определенного времени вмещается народной фантазией в первоначальные поэтические «огненные формы».

6. Сходство богоборческих образов и мотивов у различных народов Северного Кавказа и Закавказья объясняется, по всей вероятности, не только существованием общего ядра (видимо, киммерийско-скифо-сармато-синдо-алано-славянского, а, возможно, и еще более раннего «иберо-кавказского»), но и многовековыми экономическими, политическими и культурными связями, многовековой жизнью по-соседству и добрососедским материальным и духовным взаимообменом.

7. Длительное время процесс фольклорных влияний рассматривался односторонне, как влияние более богатой греческой мифологии, фольклора и литературы на культуру народов Кавказа.

Необходимо рассматривать этот процесс диалектически, как взаимообогащение, учитывая, что именно кавказские сказания о прикованных к горам великанах возникли еще в так называемый «доэллинский период», то есть раньше, чем у греков.

Сопоставление центральных идейно-сюжетных гнезд греческих сказаний о Прометее и кавказских богоборческих мотивов приводит к мысли о том, что кавказские богоборческие мотивы (Сослан, Сосруко, Сосрук, Соска-Солса, Батараз, Насрен и др.) являются, видимо, более древними, чем греческие.

8. Таким образом, утверждение проф. И. Нусинова и некоторых других литературоведов о якобы полной независимости друг от друга и диаметральной противоположности греческого Прометея и кавказских богоборцев опровергается материалами устного творчества народов Кавказа.

9. Положение профессоров А. Веселовского, И. Нусинова и их последователей о том, что якобы кавказский богоборец — насильник и враг человечества, также нуждается в уточнении.

---

* «Подобной луне» (вар.)

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

РУССКО-КАВКАЗСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ СВЯЗИ

Глава восьмая

К ИСТОРИИ ВОПРОСА

Проблема русско-кавказских фольклорных связей представляет большой научный интерес. Связи эти очень древние. Они не могут быть по-настоящему осмыслены без привлечения материалов смежных наук и, в первую очередь, истории, археологии, этнографии и лингвистики: литературовед и историк культуры вынуждены нередко довольно далеко выходить за общепринятый круг вопросов, которыми они обычно призваны заниматься.

Несомненно, такой подход к решению данной проблемы таит в себе немало опасностей и прежде всего угрозу уйти от главной задачи, подменить ее рассмотрением вопросов второстепенных, имеющих лишь косвенное отношение к ней. Но вместе с тем комплексное изучение предмета раскрывает перед исследователем безграничные возможности и, пожалуй, является наиболее правильным. Из разрозненных высказываний ученых, из данных языка и фольклора, этнографии и археологии вырисовывается исключительно яркая и интересная картина многовекового общения самых разнообразных племен и народностей, их мирной добрососедской жизни, военных столкновений и самых неожиданных этнических смешений, что лишний раз показывает всю фантастичность и лженаучность рассуждений расистов о так называемых абсолютно «чистых» расах, языках и культурах. Это особенно наглядно прослеживается на примере Кавказа, через который пролегали многие торговые пути, проходили несметные полчища всевозможных завоевателей и то «поглощали» какую-то часть аборигенов, то сами оказывались «поглощенными» ими.

* * *

Изучение русско-кавказских фольклорно-литературных и культурных связей до Октября 1917 г. носило случайный характер (работы М. Г. Халанского, В. Ф. Миллера, А. Н. Веселовского и некоторых других).

Наиболее глубокое отражение эти связи получили в классических работах В. Г. Белинского об А. С. Пушкине, М. Ю. Лермонтове, А. А. Бестужеве-Марлинском. В. Г. Белинский первым показал Кавказ как неиссякаемый поэтический родник, светлые струи которого щедро питали классическую русскую литературу.

В советское время значительно усилился интерес к этой проблеме. Появились статьи, сборники материалов, монографии об отражении в русской литературе жизни отдельных народов Кавказа и о русской тематике в творчестве кавказских писателей.

Работы эти имеют исключительно большое значение. Однако они, в силу объективных исторических условий, дают конкретный материал по более позднему времени, главным образом с XVIII—XIX вв.

Древний же период русско-кавказских культурных связей изучен еще слабо.

Известный кавказовед проф. В. И. Абаев активное русское культурное влияние на осетин относит к XVIII веку: «Со второй половины XVIII века возобладал на севере новый культурный фактор, влияние которого стало отныне решающим и отодвинуло на второй план все другие воздействия и влияния. Мы имеем в виду Россию и русскую культуру. Но здесь мы вступаем в новейший период истории осетинского народа, рассмотрение которого не входит уже в задачу настоящей работы»[563].

Очень много сделавший для изучения нартского эпоса и кавказских мотивов в творчестве русских писателей XIX века проф. Л. П. Семенов не успел проанализировать ранние взаимосвязи кавказских культур, но указывал на их большое значение для науки [564].

Факты свидетельствуют о весьма древнем русско-кавказском экономическом и политическом общении, вследствие которого уже в самом фундаменте наших культур заложены общие камни, уже молодые корни нашего «древа жизни» вскармливала сходная почва южнорусских степей, Кавказских гор и приморья, питали общие родники поэтического вдохновения.

Теоретическое и практическое значение исследования этих истоков неоспоримо.

---

[563] *В. И. Абаев.* Осетинский язык и фольклор, I. Отв. ред. акад. И. И. Мещанинов. АН СССР, М.—Л., 1949. 94.

[564] *Л. П. Семенов.* К вопросу об отношении Коста Хетагурова к русской культуре. Орджоникидзе, 1955; и др.

Глава девятая

У ИСТОКОВ ТЕМЫ РУСИ В ФОЛЬКЛОРЕ НАРОДОВ КАВКАЗА

Первые упоминания кавказцев о Руси (русах, росах, русских) следует искать в фольклоре, начиная, видимо, с нартского эпоса (в обрядово-календарной поэзии они пока не обнаружены).

И тут прежде всего обращает на себя внимание балкаро-карачаевское сказание о сыне русского и балкарки или карачаевки нарте Рачикау — лучшем друге кабардинского богатыря Сосруко. В сказании говорится о том, что некогда русский переселенец Бедене пришел к нартам, и те радушно приняли его, выдали за него девушку без «калыма». Бедене поселился в ауле Кинте и занимался рыболовством. Когда он отправлялся на рыбную ловлю, его сопровождали собаки «ы(и)зчи-самырла» (*из* — след, *самырла* — собаки особой породы, по мнению собирателя, вероятно, «водолазы» *). За Бедене тащился всегда обоз в сорок повозок. В руках эпического рыбака постоянно — **медный крючок** **.

Затем идет эпизод о том, как на берегу Эдили ***-реки Бедене овладел Кюлюмхан, служанкой «княгини» Сатаной. Кюлюмхан утаила свой «грех» от «госпожи», а новорожденного спрятала в **железный** ящик и сбросила в Волгу со словами: «Бог, который послал мне тебя, да пошлет тебя к отцу твоему Бедене». Отец как раз в это время рыбачил, поймал железный ящик и отнес ребенка своей бездетной жене. После инсценировки родов мальчика назвали Рачикау. Возмужав, Рачикау отпрашивается у отца «повидаться с другом своим Сосруко и вообще посмотреть свет».

С помощью кабардинского витязя Сосруко Рачикау расправляется с Гиляхсыртаном ****, который обещает ему в жены свою сестру — белозубую Агунду, а затем отказывает и скрывается в крепости.

Рачикау притворился мертвым и много месяцев лежал у крепости в ожидании врага, а когда тот наконец вышел из своего «убежища», отсек ему полчерепа. Пострадавший заклепал голову **медной пластинкой**, которая летом накалилась до такой степени, «что злоязычный Гиляхсыртан умер в ужасных мучениях».

Русское происхождение Рачикау дважды подчеркивает злоязычный Гиляхсыртан.

Богатыри состязались в танцевальном искусстве: Сосруко превратил в песок девять арб, наполненных круглыми речными камнями, а Рачикау — в золу девять арб чигона, колючего кустарника (танцуя босиком). По обычаю и воле нартов, Рачикау пере-

---

* *Изле* — ищи, разыскивай; *излеген* — искавший; *излегс* — искать, *излеуческ* — розыск.

** Здесь и дальше подчеркнуто мной. — *И. Т.*

*** Волги.

**** Нарушен закон сингармонизма (правильнее было бы: Гылахсыртан)

дает продолжение танца (элию) злоязычному Гиляхсыртану, а тот в ответ:

— Пусть лучше я умру, чем приму элию от урожденного русского!

Обиженный Рачикау уезжает. Все нарты возмущены поступком Гиляхсыртана. Пристыженный нартами злоязычный Гиляхсыртан кается:

— Если вы вернете его, то за оскорбление, которое я нанес ему, я выдам за него свою сестру, белозубую Агунду.

Сосруко уговаривает Рачикау вернуться. Но злоязычный наносит ему вторую обиду:

— Лучше провалиться сквозь землю, чем выдать свою сестру за **оруслудан тууган** * **оруслуга** (за русского, рожденного русским).

Сказав это, Гиляхсыртан трусливо прячется в замке Чуана, который, как писал С. Урусбиев, еще в 1879 году «сохранялся» на Кубани.

Имеются указания на «связь» с Русью не только балкаро-карачаевского Рачикау, но и адыгейско-кабардино-черкесского Сосруко. Так, по сообщению Хан-Гирея: «В жизнеописательной песне Сосруко упоминается о стране Урис, что на черкесском языке означает Россия, страна Руссов» **.

Сосруко долго почитался адыгами:

«В честь какого-то Нарта Саусрука (так в архивном оригинале. — *И. Т.*) в зимнее время черкесы задавали пиршества, в гостиный дом относили яства и напитки, а в конюшне, для его буланой лошадки, приготовляли ячмень и сено. Впоследствии, когда стало распространяться в Черкесии магометанство, в гостях, посылаемых Нартом вместо себя, не было недостатка. Магометане, в ночь Саусрука, отправлялись погостить к язычникам и тем сохраняли обычай гостеприимства». (Там же).

Все симпатии балкарского и карачаевского фольклора на стороне **русско-кавказского богатыря** Рачикау. Все нарты относятся к Рачикау с большим уважением и искренне возмущены недостойным поведением злоязычного Гиляхсыртана, оскорбившего гостя, и заставляют злоязычного покаяться.

В осетинском эпосе подобное же случается с Арахдзау, который также оскорблен злым Челахсартагом, сыном Хиза. Здесь много своеобразного. Так, русское происхождение богатыря здесь не оговорено. Сохраняется только намек на какое-то отношение и осетинского героя к рыболовству, чем и попрекает его сын Хиза: «воняет рыбой».

Неоднократно подчеркивается благородство Арахдзау. При дележе охотничьей добычи он отдает Сослану две доли, а себе оставляет одну, хотя вся дичь добыта им лично (Сослану в ту охоту не повезло). Подобная ситуация повторяется в осетинском эпосе и

---

* В оригинале — *туйгал.*

** ЦГАГ, ф. 1087, д. 390, л. 4.

в сказаниях о Гумском человеке, встретившемся на охоте с Сосруко (дележ оленя).[565]

Народы Кавказа поэтизируют могущество богатыря, его неимоверную физическую силу. Так, обиженный невниманием к себе хозяина новой арбы, балкаро-карачаевский Рачикау одним ударом разбивает арбу в щепы [566].

Осетинский нарт Арахдзау ударом плети сбивает заколдованную Шатаной яблоню, плоды которой способны лишать богатыря «веры в себя»[567].

Стрелу Рачикау с трудом поднимают двое слуг вéщей Сатаной (в доме Схуртуковых). Повешенная на **железный гвоздь** стрела ломает его, падает на землю. Богатырскую стрелу может выдержать только **железная палица — гебох** самого Рачикау, воткнутая им же самим в землю [568].

Подобное случается и с оружием осетинского нарта-малыша Арахдзау: «Вот приняли они (нарты — *И. Т.*) его оружие, но на какую вешалку ни повесят, не выдерживает вешалка, обрывается.

— Мое оружие только на мне можно повесить, — сказал Арахдзау и повязал на себя свое оружие»[569].

У Рачикау и аппетит богатырский:

«Сатаной велела сделать из целых четырех мешков муки один хлеб, разделила на четыре части и, положив на круглый... стол, послала к гостю в кунацкую. Трое слуг принесли туда же в огромном тенчеке * питье. Стол поставили перед Рачикау, а тенчек дали ему в руки и сказали: «Это обыденная еда твоего друга Сосруко». Рачикау выпил разом все питье из тенчека, который едва могли поднять трое слуг, и сказал: «Ах, если бы я выпил еще тенчек, то, пожалуй, утолил бы свою жажду». Четыре куска хлеба он съел в четыре приема»[570].

Не отстает в этом отношении от балкаро-карачаевского Рачикау и осетинский нарт Арахдзау, сын Бедзенага, **«гость из дальней страны»**[571]. Нарты боятся этого гостя и по совету Шатаны хотят его споить.

«Вот все семь рядов поднимают здравицы, и со всех семи рядов чаши приходят к нему. Он все выпивает, но сколько ни пьет и сколько ни ест, все же лучше всех исполняет застольный обычай» [572]. Не подействовала на него и поднесенная коварным Челах-сартагом, сыном Хиза, «почетная чаша» — турий рог, — наполненная ронгом — самым крепким из нартских напитков: «До самого дна осушил чашу удалой Арахдзау и, точно волк, до самой

---

[565] Указ. публикация *В. И. Абаева; И. В. Тресков* в МС, 89 и др.; *Б. А. Алборов,* в УЗСОГПИ.

[566] СМОМПК, I.

[567] ОЭ, 441.

[568] СМОМПК, I, 31—32.

[569] ОЭ, 1948, 441.

* Точнее — тепшек.

[570] СМОМПК, I, 32.

[571–753] ОЭ, 1948, 441; 442.

кости оглодал он все мясо с бедра» (почетный кусок — ляжка быка)[573].

Приведем еще несколько примеров, указывающих на общее в сказаниях о Рачикау и Арахдзау.

Осетинский Арахдзау, так же как и балкарский Рачикау, незаконнорожденный. Чтобы скрыть позор, по совету Шатаны, новорожденного укладывают в выдолбленный из чурбана ящик, обитый обручами, и бросают в фурд (большую воду, реку), который и приносит его к бездетному Бедзенагу. В последнем опять-таки «проглядывает» балкаро-карачаевский Бедене (Бёдене).

Затем также следует инсценировка родов неспособной рожать женой Бедзенага (балкарская «каратон»), пиршество по этому поводу, быстрое возмужание малыша, поиски Сослана, первый выезд к пирующим нартам, оскорбление Челахсартага — сына Хиза — и отъезд обиженного Арахдзау, которого Сослан (так же как Сосрук у балкарцев и карачаевцев) уговаривает возвратиться, и невыполнение Челахсартагом обещания о выдаче замуж своей дочери-красавицы Бедох (у балкарцев и карачаевцев — белозубая Агунда — сестра Гиляхсыртана, у адыгейцев, кабардинцев, черкесов — Бадах).

Таким образом, основные действующие лица и сюжетные узлы в осетинском и балкаро-карачаевском сказаниях почти одни и те же.

Но это только в основном. В деталях же много отличного, своеобразного.

Родителями осетинского Арахдзау являются мальчик Нижних нартов и девочка Верхних нартов, не имеющие уже никакого отношения к Бедзенагу, воспитавшему подкидыша (по балкарскому же сказанию, Бедене — отец незаконнорожденного).

Балкарский Бедене еще сказочный рыбак. «В руках он постоянно держал **медный крючок**». Его сопровождают необыкновенные собаки-водолазы, «изчи-самырла». За ним следует всегда обоз «в сорок повозок» Здесь нет еще и намека на использование рыбаком чужого труда.

А осетинский Бедзенаг — уже алдар, владелец земли и стад. На него работают другие: «пастухи пасли у него скот, рыбаки ловили для него белую рыбу».

И даже ящик с ребенком вытаскивают для него из воды рыбаки.

Сосруко и Рачикау услышали друг о друге и стали друзьями. Рачикау выезжает, чтобы повидаться со своим кабардинским другом и «вообще посмотреть на свет».

Осетинский Сослан является здесь, прежде всего, другом осетинского алдара — князя Бедзенага. Арахдзау разыскивает Сослана по совету отца: Сослан должен дать малышу имя. Арахдзау встречает Сослана, удачно охотится три дня, а при дележе дичи две доли отдает Сослану и только одну оставляет себе.

Свое имя Арахдзау «получает» от Сослана. Этой сцены нет в балкарском сказании. Там кратко сказано: «И дано было младенцу имя Рачикау».

Арахдзау вторично встречается с Сосланом уже на нартском пиршестве, где Сослан прислуживает гостям: «Когда подносил Сослан гостю полную чашу, то, держа ее в руках, он в пляске шел по краю стола, снизу доверху проходил он по краю стола, но ни кусочка не падало со стола и ни капли не проливалось из чаши. Так в пляске переходил он с одного края стола на другой».

В балкарском сказании, как уже упоминалось, Сосруко танцует в дружеском состязании с Рачикау и другими нартами, танцует потому, что после питья и еды принято у нартов танцевать. Здесь еще никто никому не прислуживает.

И Рачикау и Арахдзау уезжают с нартовского пиршества, обидевшись на злоязычного Гиляхсыртана — Челахсартага.

В балкарском сказании оскорбленного Рачикау возвращает Сосрук, передавший ему по поручению злоязычного Гиляхсыртана извинение и обещание возместить обиду выдачей за Рачикау сестры обидчика — белозубой Агунды.

В осетинском — Челахсартаг за возвращение обиженного им Арахдзау обещает уже свою дочь красавицу Бедоху, и не Арахдзау, а посыльному — Сослану. И здесь Арахдзау, который ни за какие блага не соглашается вначале возвратиться туда, где его оскорбили, сразу же возвращается, как только узнает, что от него зависит счастье Сослана. Через это деяние героя раскрывается его великодушие и благородство.

Осетинский Челахсартаг, подобно балкарскому Гиляхсыртану, не выполняет своего обещания, но добывание обещанной красавицы уже составляет содержание следующего осетинского сказания («Как Сослан женился на Бедохе»). Помогает Сослану другой герой — младенец из семьи пастуха (видимо, забытый, трансформированный образ Арахдзау или Ашамеза). Ведет же борьбу с Челахсартагом здесь сам Сослан теми же примерно методами, что и Рачикау (прикидывается мертвым, а затем, дождавшись врага, сносит ему полчерепа и т. д.).

Из приведенных выше параллелей очевидна определенная близость балкаро-карачаевского Рачикау и осетинского Арахдзау.

Явственна прежде всего созвучность имен героев, приобретающих у каждого из этих народов своеобразную звуковую окраску, свойственную фонетике тюркоязычных балкарцев и карачаевцев и ираноязычных осетин.

Балкаро-карачаевскому Рачикау и осетинскому Арахдзау созвучен в адыго-кабардино-черкесском эпосе образ нарта Ирихашау [574], Аракшау [575], Аракшу [576], Арыхъшу [577] и т. д. Сказания о нем сохранились в крайне фрагментарном виде. О существовании в давние времена законченного цельного цикла, повествующего об Ирихашау, можно предположить только по нескольким отрывкам и вкрап-

---

[574] ИАН-1861; ИАН-1947, 40; ИАН-1959, 92.
[575] ССКГ, V.
[576] КФ, 15.
[577] ИАН-1958 (каб. яз.), 90.

ленным в другие сказания общим местам, которые, конечно, могли существовать и независимо от данного цикла.

Впервые письменно на бытование этого образа было указано еще полтора века назад Ш. Б. Ногмовым [578].

Так, в III главе своей поэтической «Истории» * писатель, перечисляя «знаменитых витязей», прославившихся в глубокой древности «и сохранившихся в памяти народной», называет и Ирихашау и отводит ему «шестое» место. Если же учесть, что Ногмов называет там не только «витязей», но и «князей» и «вождей», то Ирихашау стоит на «третьем» месте, вслед за Созироко (Сосруко. — *И. Т.*) и Озирмегом (Уазырмесом. — *И. Т.*).[579] Остальные нарты перечисляются после Ирихашау [580]. Это лишний раз свидетельствует о том, что в свое время Ирихашау являлся одним из главных героев кабардинского эпоса:

«Предание сохранило в памяти народной имена князей, вождей и знаменитых витязей, прославившихся в глубокой древности: они суть следующие: 1) **Алиг**, 2) **Лабца**, 3) **Юстин** или **Юстук**, 4) **Созироко**, 5) **Озирмег**, 6) **Ирихашау**, 7) **Канже** и сын его, 8) **Шауе**, 9) **Аша** и сын его, 10) **Ашемез**, 11) **Химаш** и сын его, 12) **Батираз**, 13) **Ольбек** и сын его, 14) **Татараш**, 15) **Насиранжака**, 16) **Жендужака**, 17) **Имис**, 18) **Исим**, 19) **Малх**, 20) **Дао** и сын его, 21) **Баксиен**»[581].

Итак, около 150 лет назад Ирихашау был «третьим» среди кабардинских нартов (если при этом иметь в виду предположения Ш. Б. Ногмова, что «три первых имени, вероятно, означают греческих героев...» Конечно, это предположение нуждается в уточнении, как и то, что «четвертое имя: Созироко или Косирих-Кесаря» [582]).

Около века назад Ирихашау «стоял» уже на «четвертом» месте. Так, по сказанию «Сосруко», застигнутые в пути «семидневной и семиночной» стужей замерзающие нарты спрашивают друг друга: «Эй, Имыс, Сосыш, Жинду-Жаке, **Аракшау**, Озершег, Насранжаке, Ашов сын Ашамаз, Хымышев сын Батираз, Сибильши, Альбеков сын Тотреш, есть ли у кого огонь? [583]* (подч. мной *И. Т.*)

---

[578] *И. В. Тресков.* Летопись жизни и творчества Ш. Б. Ногмова. УЗКБНИИ, XIV, 1959, 387 и др. По рассказам современников, в 1829 году Ш. Б. Ногмов помогал А. С. Пушкину собирать «местные народные предания», а великий русский поэт «исправлял Ногмову переводы песен с адыхейского языка на русский». Вполне возможно, что в это время Ш. Б. Ногмов уже работал над составлением истории родного народа по его поэтическим преданиям и, видимо, были уже написаны первые разделы, где упоминаются и «витязи древности», т. е. нарты.

* Названа она была, судя по дошедшей до наших дней рукописной копии и другим архивным материалам, «Преданиями черкесского народа», что, кстати, довольно точно передано Ад. Берже в немецком издании этой работы: «Die Sagen und Lieder des Tscherkessen-Volks».

[579–582] ИАН-1959, 92.

[583] ССКГ, V, 1871; а также СМОМПК, XII; КФ, 15; и др.

* На четвертом месте он и в варианте «Иныж и Сосруко» — после Имыса, Сосыма и Жинду Бороды: за Аракшау идут Озермес, Батырбеков Хымыш и сын Альбека Тотреш (КФ, 15). Комментаторы этого издания отмечают, что «ряд мотивов нашего сказания перекликается с соответствующими мотивами русского богатырского эпоса» (КФ, 578).

Учитывая, что среди замерзающих нартов нет Сосруко, который займет одно из «первых» мест, Аракшау здесь должен «довольствоваться», видимо, «пятым» местом. Таким образом, Аракшау явно оттесняется на второй план другими нартами и все больше забывается. Поэтому, видимо, он и не удостоился чести быть даже упомянутым в последних русских публикациях [584], хотя и в кабардинском оригинале и его русском подстрочнике Аракшау продолжает твердо стоять на «своем пятом» месте.

Старые нарты после традиционного обращения к Имысу, Сосыму и Жинду-Жаке спрашивают у Аракшау, имя которого здесь приняло форму Арыкшау — «джигит арыка» (не указывает ли это на род занятий его отца-рыболова? — *И. Т.*): «Арыкшау, огонь есть у тебя? — и получают ответ: «Тлепшем клянусь, нет у меня (огня)» [585].

Как ни странно, но именно на «пятом» месте, как мы предполагали, стоит этот богатырь и в «Гармошке Лашин», среди искателей «души» красавицы — женихов (после Аймыша, Тлепша, Бадыноко и Сосруко), где он получает наиболее полную характеристику:

Нарт Аракшу, искатель,
Искатель души моей,
Не сватай меня так часто:
За тебя не пойду я замуж,
Можно до устали локтями мерить,
Но шерсти не хватит тебе на чулки,
Если ж черкеску шить придется,—
Где наберу я столько ткани,
Кто на тебя скроит черкеску? [586]

Красавица и богатырша Лашин — эта завидная невеста, привлекающая многих женихов,— очень остра на язык и беспощадно высмеивает малейший недостаток любого претендента «на ее душу». Причем ее оценки нередко свидетельствуют о том, что эти сказания побывали в «редакторских» руках выразителей княжеской идеологии.

Возможно, именно поэтому пастуху Аймышу — «властелину» животноводства, мастеру сзывать медной трубой баранту, красавица ставит в упрек хлещущий из его глаз жир и т. п.

Кузнец Тлепш — хозяин железа и огня — восхищает ее своим ремеслом, что «золота ярче», но смущает своим потом и грязью, текущими со лба:

Утром я мужа вымыть возьмусь,
А вечером кто ж искупает?

Храбр и мужествен нарт Бадыноко, да плохо, что и в жару не снимает бурку и вечно «бродит бойцом одиноким в степи».

---

[584] КЭ, 76; КЭ 57; 79.
[585] ПП.
[586] КФ, 71, пер. Л. Е. Остроумова.

Слов нет, хорош нарт Сосруко, знающий только оружию цену, да не нравится знатной красавице его происхождение:

Меж коров пастухом ты зачат,
Сатаней порожден ты ведьмой и т. д. и т. п.

И даже нарту Кянжоко, которому Лашин готова отдать все, даже если бы он ее и не сватал, она все же ставит в упрек сварливость его матери.

И только у нарта Аракшау строгая ценительница доблестей богатырских не находит никаких изъянов. Слова же красавицы о громадности богатыря звучат скорее похвалою, невольным восхищением, нежели упреком.

Это лишний раз свидетельствует о значительности образа Аракшау в адыго-кабардино-черкесском эпосе. Поступки Аракшау внушают уважение к нему. И это не позволило над ним посмеяться, найти его «уязвимые места» даже такому беспощадному и остроумному «критику», каким, несомненно, является в кабардинском фольклоре Лашин, — по одним вариантам простая труженица, крестьянка сноха Шаковых, по другим, более поздним, — княгиня. Ее социальная «двойственность» отразилась и на упомянутом варианте «Гармошки Лашин».

По стихотворному сказанию «Гибель Аша», Аракшау (Арыкшу) брат наиболее «старых и почетных» нартов:

Исым, Насранжака (Насран-Борода),
Аша, Арыкшу — все были братья,
А Сатаней нартов была снохой:
Они (эти нарты) единым большим были (жили) родом.
Они (составляли) спаянный род нартов.
Их кольчуги рукава неуязвимы (т. е. они сами неуязвимы).
Кто бы ни напал (на них) — был ими (нартами) сражен
(буквально они разили душу врагов).
Этих нартов героев их (главой) главным предводителем
Аша, говорят, считали [587].

Аракшау действует также и в кабардинском сказании «Насранжаке»[588].

Нарты во главе с «господином нартов — Насранжаке», у которого «золотая борода», отправляются в междуморье (земля, лежащая между двумя морями) за табуном Тлебицы.

Отряд вступает в «пространные степи». Но «злой Индыль» разлился, и никто не может найти брода, кроме чудесного младенца Ашамаза. Вот за этим младенцем «Заочиха старого Аракшау шлют гонцом».

Вторично в этом же сказании Аракшау упоминается среди других нартов, которые отказались искать брода через Индыль,

---

[587] Цикл сказаний об Ашамезе, ПП.; в КФ Аракшау уже не фигурирует (Ашамез, стр. 43).

[588] ССКГ, V; КЭ-57, 242—254 («Песнь об Ашамезе»).

пока не увидели на противоположном берегу белого коня Ашамаза * и т. д. и т. п.

Дальнейшие поиски Аракшау в кабардинском эпосе привели автора к любопытным открытиям, о которых будет сказано дальше, а пока следует обратиться непосредственно к фактам.

Уже само бытование более полно сохранившихся сказаний о Рачикау и Арахдзау, небольших отрывков об Аракшу, а также отведение ему почетного места в сонме нартов делали возможным предположение о существовании более стройных кабардинских сказаний этого цикла. Однако в целом виде их пока обнаружить не удалось, хотя при дальнейших записях такая возможность и не исключена. Но не могли же они исчезнуть бесследно?

Руководствуясь этой мыслью, автор решил проверить, какие же эпизоды адыгейско-кабардино-черкесского эпоса совпадают с поэтической биографией балкаро-карачаевского Рачикау и осетинского Арахдзау и к кому из адыгских нартов они приурочены.

1. РОЖДЕНИЕ БОГАТЫРЯ И ПЕРВЫЕ ЕГО ВОСПИТАТЕЛИ

«Подкидыванию» новорожденных (видимо, помимо матриархально-патриархальных мотивов, и отзвук более позднего аталычества) Рачикау и Арахдзау созвучно в кабардинском эпосе следующее место:

«Срубили нарты большой дуб, выдолбили из него корыто, положили в корыто новорожденного, прискакали к самому глухому ущелью и оставили там ребенка **.

Ночью налетела на глухое ущелье буря, загремел гром, вспыхнула молния, под сильным ветром пошел дождь, и такой обильный, что в ущелье образовалась река, и эта река вынесла корыто с мальчиком в широкую долину» [589]***

Подкинутого мальчика здесь подбирает старуха, что пасла нартских гусей (вместо балкарского рыболова Бедене и рыбаков осетинского Бедзенаг-алдара).

2. ПЕРВЫЙ ВЫЕЗД БОГАТЫРЯ

а) БАЛКАРО-КАРАЧАЕВСКИЙ ЭПОС

Через несколько дней молодой Рачикау подъезжает к тому селению, в котором жил глава нартов Урызмек с женой своей Сатаной. Служанка последней Кюлюмхан, идя за водой, увидела

---

* В «КФ» при сходных обстоятельствах Аракшау уже не упоминается (см. «Нарты в походе», стр. 50—51). Здесь появляется неизвестный по другим сказаниям нарт Волосатый со своей свитой из десяти всадников. Встреченный отрядом Младенец — нарт Ашамез — разводит огонь для замерзающих нартов («вечер темный, ночь черная... без огня замерзаем») и добывает им табун Тлебицы, овладевает бродом через Псыж (Кубань).

** Они вырубили большой дуб, из него выдолбили корыто, вложили туда ребенка и ночью вывезли и бросили в самое глухое ущелье. ПП.

[589] КЭ-57, 144.

*** Течение реки, образовавшейся из дождевой воды, вынесло выдолбленное корыто с мальчиком на плоскость. ПП.

едущего всадника и, вернувшись назад, сказала, обращаясь к Сатаной: «Благодаря вашему величию и силе, я имела возможность видеть много славных наездников, но такого, как сегодня, я никогда не видала: впереди его идет облако, в котором летают звезды и вороны; у него спереди светит солнце, а сзади луна; под лошадью прыгают белые зайцы. Такого чуда я никогда не видала».

Вещая Сатаной, услыхав это, сейчас же догадалась, в чем дело, и сказала служанке: «Я слышала, что Шубадиев (ср. с адыгской формой «Нартпщи Бадинокъуэ» — *И. Т.*) Рачикау считается самым блестящим и лучшим наездником: вероятно, всадник, про которого говоришь ты, и есть он самый, друг нашего Сосруко. То, что тебе показалось облаком, — это пар из ноздрей его лошади; вороны — это комья грязи, летящие вверх из-под копыт его лошади; звезды — это искры, вылетающие из его трубки; светящее впереди солнце — это кюбе *, а луна сзади — такыя **; наконец, зайцы, прыгающие, по-твоему, под лошадью, — не что иное, как широкий шелковый конец его плети» [590].

б) ДАГЕСТАНСКИЙ ЭПОС

Черный Нарт приближается к Молодцу (аварская сказка-сказание).

И увидел Молодец, что «...идет щит черной тучи, догоняющий их, как буря, нагнал их Черный Нарт, сидя верхом на треногом коне; ударил конь Молодца по голове копытом: в сто сторон полетели сто частей его тела»[591].

в) ЧЕЧЕНО-ИНГУШСКИЙ ЭПОС

1. Когда появляется чудовище Гарбаш, то его также окутывает туман. Гарбаш владеет чудесным оселком, которым оживляет мертвых.

2. «Вот несется богатырь с Полуночи. Из-под копыт его коня летят скалы, перед ним вековые деревья до земли от страха преклоняются; от дыхания его — буря, из очей его — молния» (об иноземце) ***.

3. «С Запада мчался удалой всадник. Под ногами коня его земля дрожит, реки из берегов выходят. Горы в пропасти проваливаются».

4. «Вот скачет витязь с полуденной стороны. От блеска его щита люди слепнут, от грома его меча глохнут вой(и)ны, закаленные в битвах. Вихрь гнался за ним, не догнал; высокие горы становились на его пути, — он перелетел через них сок(о)лом».

---

* Панцирь.
** Шлем.
590 СМОМПК, I, 30—31.
591 ССКГ, II. 1869; V, 37; 72.
*** ЦГЛИА, ф. 1420, оп. 1, ед. хр. 275, л. 73.

г) ОСЕТИНСКИЙ ЭПОС

Мальчик Арахдзау приближается к пирующим нартам.

«Вдруг Урызмаг сказал:

— А ведь что-то неспокойно на нашей равнине. Множество лун и солнц заблистало на небе, а ниже стелется туман, стаи птиц густой тучей летят к нам, и глубокая борозда, точно после плуга, пролегла по нашим полям».

Шатана поясняет:

— То, что туманом кажется вам, — это пар изо рта его коня, то, что кажется вам стаями птиц, это из-под копыт его восьминогого коня взлетают комья земли выше головы его, и черным воронам подобны они, то, что множеством лун и солнц кажется вам, — это оружие его так сверкает, что слепнут глаза от этого блеска.

А глубокую борозду оставляет огромный меч этого всадника»[592].

д) КАБАРДИНСКИЙ ЭПОС

Впереди его (коня) сплошной туман,
Сзади его (коня) стаи галок летят,
Над конем шатер высится,
Искры, летящие из ноздрей коня,
Придорожную траву палят.
Собаки-самыры * по обе стороны,
Как резвые кони, несутся,
Два приученных орла
Над его руками парят...[593]

То же в художественном переводе С. И. Липкина (служанка сообщает Сатаней о коне и незнакомом всаднике):

Из ноздрей он мечет пламя,
Наши травы обжигая,
Впереди — туман клубится
Или туча то густая?
Сзади мчится стая галок.
Всадник несется,
К нам приближаясь
И возвышаясь,
Точно шатер.
Справа — борзые,
Слева — борзые.
Сверху большие
Реют орлы[594].

Как видно из этого отрывка, переводчик С. И. Липкин довольно точно передал в данном случае дух и реалии кабардинского оригинала. Это дает основание не пренебрегать подобными переводами и при научных сопоставлениях разноязычных фольклорных текстов.

---

[592] ОЭ, 1948, 439 («Бедзенагов сын, удалой Арахдзау»).

* Ср. с балкаро-карачаевской формой *изчи-самырла*. — *И. Т.*

[593] ПП.

[594] КЭ-57, 178.

3. ИСПЫТАНИЕ БОГАТЫРЯ (САТАНОЙ — ШАТАНОЙ — САТАНЕЙ)

а) У БАЛКАРЦЕВ

Через служанку Кюлюмхан, свою родную мать, Рачикау принимает приглашение вещей Сатаной «утолить голод и жажду». Ее угощение не преследует никаких коварных целей — это обыкновенное гостеприимство [595].

б) У ОСЕТИН

Шатана зазывает Арахдзау с коварными целями, чтобы лишить его «веры в себя», Арахдзау отвергает приглашение:

— Не в обычае у отца моего останавливаться у коварных женщин, тебе подобных [596].

в) У КАБАРДИНЦЕВ

Сатаней зазывает нарта:

В дом Алиджа вступи ты,
Знаменитый воитель.
Здесь обитель веселья... и т. д.[597]

4. ПОИСКИ ДРУГА И ДРУЖЕСКИЕ СОСТЯЗАНИЯ

а) У БАЛКАРЦЕВ

Вести о джигитстве молодого Рачикау разнеслись по всем нартским селениям. Услышал о нем кабардинский витязь Сосруко, живший на плоскости. Ракичау, еще не выезжавшему из родных гор, доводилось немало слышать о геройских подвигах Сосруко, и два богатыря, еще не увидев друг друга, стали друзьями. Они всегда клялись именем друг друга. Сосруко постоянно говорил:

— Да не умрет в горах Рачикау!

Рачикау же:

— Да не умрет на плоскости Сосруко! [598]

При встрече друзья состязаются в пляске, о чем упоминалось выше.

Рачикау еще искусный рассказчик правдивых историй о своих богатырских подвигах. После его рассказа на пиршестве нартов, бочонок «агуна», подтверждая правдивость рассказа, «сам собой» «три раза наполнился, и три раза через край перелилось из него питье».

---

[595] СМОМПК, I, 31.
[596] ОЭ, 441.
[597] КЭ-57, 181 и др.
[598] СМОМПК, I, 30.

б) У ОСЕТИН

Арахдзау разыскивает Сослана (друга своего отца), чтобы получить от него имя. Вначале богатыри состязаются в охотничьем искусстве, а затем на пиршестве — в пляске (но здесь этот мотив приглушен). На первый план выдвигается выдержка Арахдзау — он выпивает все, что ему подносят, но не пьянеет. Отзвук былого танцевального состязания явствен в следующем отрывке:

«Когда подносил Сослан (прислуживает нартам. — *И. Т.*) гостю полную чашу, то, держа ее в руках, он в пляске шел по краю стола..., но ни кусочка не падало со стола и ни капли не проливалось из чаши..., и на зов Сослана быстро вскочил Арахдзау. Обвешанный тяжелым оружием, вскочил он на край стола и направился к сыну Хиза, в ту сторону, где сидели старшие. В искусной пляске шел он к ним, на удивление всему миру была эта пляска» [599].

в) У КАБАРДИНЦЕВ

Сосруко решил сделать (одного нарта) другом своей жизни и передал ему через вестника: «Давай познакомимся, приезжай ко мне в гости, я хочу, чтобы мы стали друзьями». Нарт согласился и назначил день приезда. Встретились в доме Сосруко. Гость, новый друг, попросил привезти девять возов терновника, затем «одел свои **водяные чувяки,** растоптал девять возов терновника и, дунув ветром своего дыхания, разнес их во все стороны». Затем, «вспрыгнув на стол, не качнув стола, не разлив соуса, станцевал вокруг соусницы» [600].

Подобные сопоставления можно было бы значительно умножить. Но и приведенные достаточно говорят сами за себя.

Во всех примерах из кабардинского эпоса умышленно не названо имени интересующего нас героя. По характеру поступков и ряду художественных деталей им должен как будто являться Аракшау, ибо в балкарском и осетинском эпосе сходные действия совершают близкие ему по идее и художественному воплощению Рачикау и Арахдзау.

Но в кабардинском эпосе подобные деяния связываются с именем Бадыноко.

Может быть, это случайные совпадения?

Но не могут же они повторяться столько раз!

А возможно, перед нами свойственное фольклору приурочивание общих «окаменелых» ситуаций и характеристик к разным героям, которое объясняется в известной мере «провалами памяти» сказителей?

Но почему именно к Бадыноко чаще всего приурочиваются поступки Рачикау и Арахдзау и с такой удивительной точностью, почти слово в слово?

---

[599] ОЭ, 442.

[600] КЭ, ПП (КЭ-57, 158 и т. д.).

Трудно ответить и на многие другие вопросы, возникающие при ознакомлении с подобными совпадениями, если считать все это случайностью.

Нет, все же, видимо, мы имеем дело с определенной закономерностью — «отождествлением» этих двух нартов в кабардинском эпосе, постепенным слиянием, соединением в одном художественном образе двух родственных характеров.

Что это не плод досужей фантазии, а объективно существующее явление, подтверждается и другими материалами.

Особенно интересно в этом отношении кабардинское сказание «Гибель Бадыноко», где процесс «слияния образов», еще продолжается.

Здесь помощниками Сосруко по борьбе с иныжем Эльмирзепшем из-за его дочери-невесты выступают одновременно и Бадыноко и Аракшау: «Он сумел поднять против иныжа и Бадыноко и Аракшу»[601].

Сказание, вероятно, очень древнее: функции более «молодых» персонажей нартского эпоса: балкарского злоязычного Гиляхсыртана, осетинского Челахсартага и кабардинского Гылахстена[602] (имя последнего даже отождествляли с родоначальником малокабардинских пши — князей и дореволюционным названием всей Малой Кабарды)[603] здесь еще выполняет Иныж, т. е. дракон, змееподобное коварное существо и т. д.[604]

Поступки персонажей здесь не мотивируются. Крайне скудны и художественные средства.

Можно думать, что это сказание давно уже выпало из общего фольклорного потока и на нем не отразились изменения, характерные для активно бытующих произведений.

Объект «вожделения» Сосруко (обычно белозубая Агунда или красавица Бидох-Бадах) здесь не имеет имени, — известно только, что она дочь Иныжа.

До предела упрощен и эпизод заключительной борьбы Сосруко с Иныжем.

Как и в других подобных сказаниях, Иныж прячется в крепости (каменной), а Сосруко, прикинувшись мертвым, терпеливо ожидает, когда враг выйдет за ворота. Однако, по этому варианту, Иныж так и не выходит из крепости. Не приходится и Тлепшу «чинить» череп Иныжа, — Сосруко убивает Эльмирзепша в его крепости. Иныж поверил в гибель Сосруко и разрешил отвалить от ворот крепости большой абра-камень, — это позволило Сосруко ночью войти в крепость и пустить в ход свой нож «Содрогайся» (ударишь этим ножом раз — враг умирает, ударишь два — оживает: Сосруко ударил один раз).

Бадыноко и Аракшау здесь по существу выполняют одну и ту же функцию (дублируют друг друга), и сказитель, видимо, не

---

[601] КФ, 39 («Гибель Бадыноко»).
[602] КФ, 19 («Похищение Аканды»)
[603] КФ, 628.
[604] КФ, 39—41 («Гибель Бадыноко»).

зная, что с ними делать, до предела сокращает их «пребывание» в этом художественном произведении.

Изготовленными Тлепшем стрелами (которые, достигая цели, раздваиваются *) Иныж поражает и Бадыноко и Аракшу, что лишний раз указывает на единство их сюжетных функций. Один из них явно лишний.

Конечно, кое-что можно объяснить «провалами памяти» сказителя, его меньшей или большей талантливостью и т. д. и т. п. Но очевидным всё же остается главное: в сознании данного сказителя эти два героя уже живут как равнозначные.

Затем, вполне закономерно, один из них окончательно «сливается» со вторым, «растворяется» в нем, уступает ему свое место.

Какой же из этих двух равнозначащих образов появляется раньше и когда примерно происходит само «перемещение?»

Вот тут и приходит на помощь составленный свыше ста лет назад первым писателем и ученым кабардинцев Ш. Б. Ногмовым «реестр» знаменитых витязей, прославившихся в глубокой древности» [605] (см. о нем на стр. 184).

В «реестре», кстати, весьма обстоятельном и подробном, Бадыноко не фигурирует.

Это тем более важно, что в свой список Ш. Б. Ногмов включил имена ныне уже забытых нартов, но в его время еще хранившихся «в памяти народной»[606] (Жендужака, Имис, Исим, Ольбек и сын его и т. д.).

И, конечно, такой добросовестный и скрупулезный ученый, как Ш. Б. Ногмов, никак не мог не включить в свой «реестр» одного из ведущих героев нартского эпоса — Бадыноко, если бы он был широко известен в то время.

Таким образом, можно считать установленным, что еще в начале XIX века нарт Бадыноко не пользовался большой «популярностью» в народе.

Ш. Б. Ногмов до конца жизни (1844) уточнял и дополнял свои рукописи, которые, как известно, при его жизни так и не были опубликованы. Следовательно, и 119 лет назад имя Бадыноко не часто упоминалось народными поэтами-певцами — гегуоко.

На относительно позднее появление имени Бадыноко в кабардинском эпосе указывает и упорно приурочиваемое к его имени слово пши (т. е. князь), которое у большинства сказителей органически сливается с именем богатыря, приобретая форму: «Пши-Бадыноко» или «Нарт пщи Бадынокъуэ».

Возможно, что слово «пши» в более древнее время имело и другое значение, а именно — «старейшина, руководитель», но в применении к Бадыноко оно выступает в своем более позднем социальном значении, т. е. в значении «князь», и является порождением уже феодальной эпохи. Это чувствовал и комментатор «Кабардинского фольклора» М. Е. Талпа, вскользь отметивший, что

---

* Ср. со стрелами осетинских нартов в записанном проф. В. И. Абаевым сказании «Гибель нартов».

[605–606] ИАН-47, 40.

отнесение титула «пши» к Бадыноко (молодой герой) — прием более позднего стиля [607].

Характерно, что М. Е. Талпа, называя здесь Бадыноко «молодым героем», в другом сказании о нем обнаруживает «следы древних ритуалов» (танцы) [608] и остатки мифов о боге-громовике, о забытых культах молнии, некогда сильных в Черкесии (божество Шибле) [609].

Наше предположение о «слиянии» сказаний о «старом» нарте Аракшау и «молодом» Бадыноко несколько объясняет подобные «несоответствия».

Итак, имя Бадыноко молодое, новое в кабардинском эпосе. Каким же образом оно появилось?

В. И. Абаев дает его в таком ряду:

«осет. Бедзенаг, кабард. Пши-Бадиноко, абадз. Штыбатнук, черк. Еше-Батыныk»[610]*.

Действительно, эти имена близки в известной степени по звучанию и внешнему оформлению.

Однако по своему существу, по той идейно-художественной функции, которую их носители выполняют в эпосе, они несколько различны (если иметь в виду отличия осетинского Бедзенага от названных выше адыгских героев, — последние же действительно весьма тождественны).

Единственное, что роднит в данном случае перечисленных В. И. Абаевым персонажей, это указание на их княжеское происхождение, ибо, как известно, если Бадыноко — пши, то Бедзенаг — алдар, т. е. к имени того и другого добавляется слово «князь», владелец богатств.

По-видимому, более закономерен другой «родственный ряд», а именно: балк. Рачикау, осет. Арахшау, кабард. Бадыноко.

Их идейно-художественная близость в нартском эпосе достаточно обоснована выше.

Да и в форме их имен, оказывается, эта идейно-художественная близость нашла свое определенное выражение. Вспомним, что Рачикау — сын **Бедене-рыболова**, Арахдзау — сын **Бедзенага** уже алдара — хозяина **рыбаков** и пастухов. Бадыноко оказывается тоже сыном Бадына, имя которого по форме и звучанию напоминает имена балкаро-карачаевского Бедене и осетинского Бедзенага.

[607–609] КФ, 634; 11; 9.

[610] ИСОНИИ, X, 1, 1945, 8.

* В самый последний момент, когда данная работа уже была написана, автору удалось познакомиться с таблицей А. М. Гадагатля (развернутый большой лист) — «Формы бытования имен эпоса «Нарты» среди народов Кавказа (перечень неполный)». А. М. Гадагатль дает это имя (под № 8) в таком ряду:

Серзэмэмыкъо, Шэбатыныкъо, Бадынокъо, Нарт Шэбатыныкъу — у адыгов (Адыгея, Причерноморская Шапсугия, Кабарда, Черкесия); На-Шбатаква — у абхазцев; Вадан, Бадзанаг — у осетин; Бадинокъо — у балкарцев и карачаевцев; Батоко-Шертуко — у ингушей. (*А. Гадагатль.* Формы бытования имен эпоса «Нарты» среди народов Кавказа (перечень неполный). Таблица.

Частица *ко* (*куа*) в кабардинском языке как раз и выступает здесь в значении «сын»: Бадыно+ко=Бадына * сын, как Сосру+ко=Соса (Сосра) сын и т. д.

Бадын, отец Бадыноко, известен в кабардинском эпосе как мудрый тхамада нартской хасы. Его стремятся извести (отравить, пустив в напиток рога почета семь ядовитых змеенышей) злоязычный Тлебица-коротыш и его сообщники — «недобрые» нарты.

В сознании народа Бадын — справедливый и мужественный богатырь, противостоящий отрицательным персонажам в эпосе.

Кто же такой его сын и как он попал в кавказский эпос?

В эпосе имеются глухие намеки на то, что Бадыноко пришелец, чужеземец. На это в свое время обратил внимание известный исследователь кабардинского фольклора М. Е. Талпа, который писал: «Вместе с тем, Бадыноко — образ какого-то ассимилированного нартами завоевателя, пришедшего с юга, «из-за гор». Одна из позднейших песен говорит о существовании мифов о Бадыноко, прорубившем стену Кавказа мечом. Это является отзвуком каких-то столкновений с Грузией»[611].

Предположение о том, что Бадыноко «завоеватель», как и версия о столкновениях с Грузией, нуждаются в уточнении. Но сама мысль о том, что Бадыноко все же в нартской среде гость, пришелец, заслуживает внимания.

Вспомним, кстати, что осетинский Арахдзау — также «гость из дальней страны» [612], а балкаро-карачаевский Рачикау — сын русского переселенца. Таким же «гостем» является, видимо, и Бадыноко. Сама художественная логика сказаний о Бадыноко подтверждает это.

Несмотря на то, что Бадыноко в сказаниях именуется нартом, он все время противопоставляется нартам. Так, например, во всех вариантах сказания о встрече Бадыноко с Сатаней и нартами слышится приглушенный мотив — Бадыноко в этой «стране нартов» герой новый, ему здесь многое неизвестно, неведомо. Это проглядывает уже в самом зачине сказания:

Нартов пши Бадыноко,
Кынтам заклятый враг,
Снаряжался в дорогу.
Он подпруги подтягивал.
Подтянул подпруги —
И прямо вскачь.
Скачет во всю мочь,
Мчится муж из мужей,
Кружит по вражьим тропам.
На перекрестке семи дорог
Нартский пастух навстречу [613].

Таким образом, Бадыноко едет откуда-то издалека, и дороги («вражьи тропы») в «страну» Сатаней ему плохо известны или

---

* По-кабардински рыболов — бдзэжьеящэ.

[611] КФ, 9; ЛК.

[612] ОЭ, 1948, 441.

[613–615] КФ, 34 («Пши Бадыноко» — в книге «пш»); 34; 35.

даже совсем неизвестны, потому-то он и «кружит» по «тропам», ведущим в этот край.

И вот наконец «на перекрестке семи дорог» (сравним с перекрестком трех дорог в русском эпосе) Бадыноко встречает нартского пастуха. О чем спрашивает его приезжий? А вот о чем:

— Расскажи про нартов, пастух![614]

Старик вначале отмалчивается, а затем рассказывает незнакомцу о Сатаней и о том, где она живет («живет у придорожья»)[615] и какие развлечения найдет у нее путник, если только «привяжет поводья» у ее двора.

Этот же мотив звучит и в «гыбзе (плаче. — *И. Т.*) о Бадыноко».

Там пастух говорит: «Не видел тебя доселе, нарт, но слышал о тебе. Будь гостем»... Бадыноко опять-таки и здесь расспрашивает о дороге к Эдыковым (Алиговым. — *И. Т.*):

«Из Перитии (ад.— *И. Т.*) к Элиговым мчит Бадыноко, но к нам дороги-пути не знает»[616].

По одним вариантам, Сатаней узнает незнакомца, «гадая на фасоли». По другим, он ей уже известен и без гадания, так же как известен и ее сыну Сосруко и другим нартам.

Но это не меняет положения. Во-первых, слух о славе богатыря опережает его самого: Рачикау и Сосруко тоже сдружились и клялись именем друг друга, ни разу не встретясь, не зная друг друга в лицо. А во-вторых, мотив его «известности» мог появиться как результат последующих трансформаций сказания.

Во всяком случае, как подсказывает сама логика развития сюжета и образов, Бадыноко не является «членом» именно **этого нартского рода,** где считается матерью Сатаней. Он представитель **другого рода-племени,** но если даже данные нарты не знали его лично до описываемого, видимо первого, приезда, то они очень много слышали о его подвигах в борьбе с общими врагами — кинтами — и относятся к нему с уважением и некоторой настороженностью.

Не напоминает ли это в какой-то мере взаимоотношений касожских, ясских и славянских дружин в седой древности, когда они и бились друг с другом, и поднимали заздравные чаши в честь совместных побед над общими врагами — хазарами, печенегами и многими другими, поднимали чаши почета и дружбы на совместных свадьбах и общих праздниках по поводу окончания пахоты или уборки урожая!

Кстати, не случайно, скажем, народы Кавказа даже в происхождении некоторых своих витязей усматривают кровное родство с русскими.

Это уже отмечалось на примере Рачикау и частично Арахдзау. В какой-то мере это относится и к Бадыноко, на тождественное с Рачикау рождение которого намекает Сатаней, обозленная невниманием Бадыноко к ее прелестям:

— Эй, эй, ты **зачатый бродягой, шатающимся туда и сюда![617] (не намек ли это на рыболова Бедене-Бадына?).**

616–617 КФ, 41; 37.

Указывалось уже и на возможную близость Бадыноко с Ильей Муромцем, и не в деталях, а прежде всего в общем идейно-художественном плане [618].

Завершая сопоставление адыго-кабардино-черкесского Бадыноко с родственными ему образами в эпосе других народов Кавказа, а также русском, целесообразно еще раз отметить одну из любопытных особенностей этого образа — его «двойственность».

Двойственность образа Бадыноко-Арахшау можно объяснить, видимо, и следующим обстоятельством. По наблюдениям автора, эпос в период своего становления проходит несколько стадий развития. На первой стадии, когда формируются сюжетные линии эпоса, его герои, появляется часто несколько героев одного плана, со сходными характерами, одинаковыми деяниями, даже близкими чертами портрета.

На второй стадии, когда начинается период циклизации эпоса вокруг отдельных «центральных» героев, происходит слияние родственных мотивов и близких друг к другу типажей. Короче говоря, множество героев воплощается в одном собирательном образе, т. е. происходит своеобразная «централизация» героя.

По всей вероятности, то же самое произошло с Аракшау — Бадыноко, и, поскольку они выполняли одну и ту же функцию, Аракшау был со временем «поглощен» Бадыноко. Но эта стадия не завершилась полностью. На это указывает тот факт, что кое-где «близнецы» выступают вместе. Правда, Бадыноко в таких случаях действует с большей функциональной нагрузкой, нежели Аракшау. Можно предположить, что во времена Ногмова завершался процесс «слияния» упомянутых образов.

В заключение следует сказать еще несколько слов и о другой особенности этого выдающегося самобытного героя адыго-кабардино-черкесского эпоса — Бадыноко, о его «чужеземности».

Главным мотивом, подтверждающим, что Бадыноко — «чужестранец», является приглашение матерью нартов Сатаней к себе в дом «пришлого», «чужого» богатыря с целью обессилить его и сделать объектом легкой победы «своих» сыновей-нартов, «своего» нартского рода.

И поэтому, чтобы завлечь «чужеземца», Сатаней, пренебрегая женской «стыдливостью», обнажает перед Бадыноко то плечи, то грудь, то даже бедра, чего она никогда не допускает по отношению к членам своего рода.

Этот мотив еще раз указывает на древнейшую брачную систему, когда члены одного рода не могли вступать в браки между собою, и лишний раз подтверждает происхождение Бадыноко из другого «несатанеевского» нартского рода.

На подобное явление в истории человечества обратил внимание еще Ф. Энгельс. Так, опровергая нелепое представление о том, что «будто бы в начале развития общества женщина была рабыней мужчины, и доказывая, что «женщина у всех дикарей и у всех

[618] См., например: *И. Тресков.* Творческое содружество. Нальчик, 1956, 23 и др.

племен, стоящих на низшей, средней и отчасти также высшей ступени варварства, не только пользуется свободой, но и занимает весьма почетное положение», Энгельс писал, что женщины одного клана брали себе в мужья представителей не своего, а других кланов.

Так, еще при парном браке, по свидетельству Артура Райта, у ирокезов племени сенека «...всегда преобладал один какой-нибудь клан (род — gens), так что женщины брали мужей из других кланов (родов)»... и — «обычно господствовала в доме женская половина; запасы были общими, но горе тому несчастному мужу или любовнику, который был слишком ленив или неловок и не вносил своей доли в общий запас. Сколько бы ни было у него в доме детей и принадлежащего ему имущества, все равно он каждую минуту мог ждать приказания связать свой узел и убираться прочь»[619].

* * *

В связи с вышесказанным небезынтересны для исследователя и объективно существующие в фольклоре славянских и кавказских народов сходства женских образов, в большей или меньшей степени донесшие до наших дней отдаленные отзвуки древних матриархальных отношений и их последовательной смены другими формами семьи, порожденными новыми материально-общественными факторами в истории развития человечества.

На это обратили внимание и дореволюционные ученые М. Г. Халанский, В. Ф. Миллер и др., которые, однако, со своих ошибочных методологических позиций не могли правильно объяснить это явление и сводили его обычно к механическому сопоставлению отдельных сказаний по чисто внешним, нередко случайным признакам.

Так, например, Михаил Георгиевич Халанский устанавливал близость болгарской Станы и осетинской Сатаны.

Стана, жена Коё, прождав девять лет мужа, ушедшего в гайдуки, выходит замуж по настоянию отца за Стояна. На другой день возвращается Коё с друзьями, убивает деверя и мужа Станы, а жене придумывает медленную и мучительную казнь:

Коё си Стана съблече,
Пая със смоля намаза,
Пая на свеща запали,
На дружина да му свети.
Три дня ся яли и пили
Стана им за свеща светила [620]*.

Родственную ситуацию встречаем и в осетинском нартском эпосе. Когда Урызмаг находился в годовом балце — походе, небес-

[619] *Ф. Энгельс.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, М., 1959, 48.

[620] *М. Халанский.* Великорусские былины киевского цикла. Варшава, 1885, 35 и др.

* В данном тексте знак «юс» из-за отсутствия его в типографии заменен буквой «я».

ный кузнец Сафа обольстил Сатану, заинтересовав ее волшебным ножичком. Узнал об этом Урызмаг — покинул дом. Переодевается Сатана, находит беглеца и прельщает его, затем открывает свое имя. Возвращаются домой [621].

Чисто формальный характер подобного сопоставления очевиден.

Подобные эпизоды о длительном ожидании мужей, ушедших воевать или торговать (в зависимости от того, какая эпоха отражена фольклорным произведением), известны всем народам мира, видимо, с самого начала патриархальных отношений (Пенелопа в «Одиссее» и т. д.)

И уже то, что болгарский Коё сжигает жену, девять лет его ожидавшую и вышедшую за другого только по настоянию старших, а Урызмаг даже не упрекает свою «подругу», так быстро и легко «впавшую в грех», свидетельствует, что эти произведения отражают совсем разные эпохи. Осетинское — более раннюю, почти матриархальную, когда этот «грех» еще и не считался «грехом» и когда людям, пожалуй, не было известно и само чувство ревности, а болгарское — уже вполне сложившуюся моногамную семью, в которой муж — единственный хозяин не только всех материальных благ, но и жизни женщины, утратившей свои былые права.

На первый взгляд, сходны здесь мотивы долгого отсутствия «мужей» (военные дела), но сходство это опять-таки чисто внешнее, так как Урызмаг находится в известном нартскому эпосу балце (походе) против сказочных иноземных завоевателей или за плохо охраняемой добычей, а Коё — участник исторической национально-освободительной борьбы славянских партизан (а также венгерских, молдавских и других) с конкретными, а не сказочными турецкими завоевателями.

И если осетинское сказание отражает времена доисторические, то болгарское связано с определенными событиями XVII—XIX веков и т. д. и т. п.

Несмотря на столь существенные отличия, даже и в упомянутых сказаниях чувствуются следы общения народов и культурного обмена между ними как в древние, так и более близкие к нам времена. Особый интерес в этом отношении представляют Тмутаракань (с X—XII вв. и позже), а также «русские и грузинские монастыри (в Византии и Болгарии), которые являлись не только культовыми учреждениями, но и книжными центрами и рассадниками просвещения» [622].

Любопытно и некоторое сходство кабардинского сказания о Лашин и русской былины «Ставер боярин». Имеется в виду определенная близость центральных образов, в которых явственны отзвуки матриархата. Лашин, как известно, славилась необычайной силой и в тяжелый для ее народа момент, переодевшись в

---

[621] ССКГ, V, 17.

[622] *Вано Шадури.* Декабрьская литература и грузинская общественность. Тбилиси, 1958, 14; *И. Трескоз.* Творческое содружество, 1956, 15, 16; и др.

мужской наряд, вышла на борьбу с неприятельскими богатырями и одолела их.

Первому противнику Лашин поломала пальцы, вывихнула предплечья, а затем и самого богатыря перебросила через ограду. Второго — швырнула еще выше, расправилась с ним еще беспощаднее.

Такова и жена Ставера. Когда за похвальбу своим «широким двором», который якобы «не хуже города Киева» [623], Владимир сажает ее мужа «в погребы глубокие» [624], она одевается в мужское платье и отправляется в Киев, называя себя «грозным послом Василием Ивановичем». Жена Ставера показывает свою силу, подобно Лашин:

Первому борцу из плеча руку выдернет,
А другому борцу ногу выломит,
Она третьего хватила поперек хребта,
Ушибла его середи двора [625].

Затем показывает свое искусство в стрельбе из лука:

И берет стрелу каленую —
Та была стрелка булатная;
Вытягала лук за ухо,
Хлеснет по сыру дубу,
Изломала его в черенья ножевые;
Спела тетивка у туга лука,
И Владимир князь окорачь наползался.
И все тут могучие богатыри
Встают, как угорелые... [626]

В отличие от Лашин (в одном варианте — княжны, а в другом — крестьянской дочери Калсиновых — снохи Шаковых, перебрасывающей через забор бугая, который мешает доить буйволицу), жена Ставера еще и искусная шахматистка, в три хода давшая Владимиру «шах да мат, да и под доску», что свидетельствует о высокой культуре древней Руси.

Уже М. Халанский отмечал, что мотивы русских былин о встрече Добрыни с великаншей, поляницей и измене жены Добрыни сходны с сербскими о Марко Королевиче и нартскими сказаниями «татар-горцев Пятигорского округа» (балкарцев и др.), кабардинцев и других «племен» Кавказа *.

И, действительно, сказания о встречах нартов с эмегенами в нартском эпосе занимают значительное место.

Вспомним, к примеру, известное и Халанскому (дает в своем изложении) балкаро-карачаевское сказание о женитьбе стареющего Алаугана на дочери Эмегены. Алауган, как известно, долго не мог найти невесту, и только насмешки односельчан (особенно «допекли» играющие в альчики мальчишки) заставляют «нарта-бобыля» еще раз попытать счастья. Оседлал Алауган своего верного Гемуду — и в путь. Впереди — Эмегена-великанша. Перекинув через плечо свои громадные свисающие «перси», она штопала

623–626 Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым, подготовка текста, статья и комментарии С. К. Шамбинаго, М., 1938, 87—92.

* Ссылается при этом на СМОМПК, I, 1881, II.

трещины земли иглой с бревно, ниткой толщиной с аркан. Бесшумно подошел нарт к Эмегене и, прикоснувшись к свисающему сзади соску, стал её молочным сыном.

Новоявленная «мамаша» заставляет нарта жениться на ее безобразной дочке, которая вначале «мечтала» женихом пообедать. Гемуда отказывается везти двоих: спина его согнулась, а живот провис до земли. Слез с коня Алауган, повел Гемуду с обосновавшейся на лошадиной спине невестой и т. д. Сказание завершается свадьбой и рождением Шауая [627].

Почти так же становится молочным сыном великанши и царевич из аварской сказки: «Теперь ты сын мой, а я твоя мать, — сказала великанша,— если бы ты не прикоснулся к моей груди, то вот что я с тобой бы сделала. С этими словами разорвала она кошку надвое и, сунув в золу, проглотила ее» [628].

М. Халанский подчеркивал, что сходство между русскими и кавказскими сказаниями очевидно и так велико, что появляется стремление установить между ними более близкие отношения, чем просто сравнение [629]. И указывал, например, на то, что женщины русского эпоса — жены Ставера, Дуная, Данилы Ловчанина — значительно отличаются от поляниц-великанш. Первые органически связаны с жизнью русского народа, его историей. Образы же великанш-поляниц — «инородное» явление в русском эпосе, сказания о них фрагментарны и отражают совсем другой, «нерусский порядок отношений», а именно — кавказский — и органически связаны с эпосом народов Кавказа, их историей и окружающей их горной, величественно-могучей природой.

Конечно, исследователь несколько упрощал сложные процессы. Тем не менее вполне возможно, что некоторые образы русского фольклора испытали на себе и определенное воздействие сказаний народов Кавказа, чем, видимо, в известной степени и объясняется, в частности, сходство кавказских и русских великанш. Русские поляницы враждебны богатырям и беспощадны, как и кавказские эмегены:

Ежели богатырь не прилюбится,—
На долонь кладу, другой прижму
И в овсяный блин да ёго сделаю [630].

У них богатырские сила и смелость.

Напомним несколько подробнее об этом любопытном мотиве в русском эпосе.

Добрыня, освободив Забаву Путятичну от змея, возвращается в Киев-град.

---

[627] СМОМПК, I, 1881, II, 8—10; см. также КЭ.

[628] ССКГ, II, 10.

[629] *М. Халанский.* Великорусские былины киевского цикла. Варшава, 1885, 33, 34.

[630] *А. Ф. Гильфердинг.* Онежские былины, 4-е изд., I, 1949, 142 (далее — 141 и др.).

Наезжае он богатыря в чистом поли,—
А сидит богатырь на добром кони,
А сидит богатырь в платьях женскиих.
Говорит Добрыня сын Никитич:
— Е же не богатырь на добром кони,
Есть же поляница знать удалая,
А кака ни тут девица, либо женщина!

Стукнул ее палицей по буйной голове:

А сидит же поляница — не сворохнется,
А назад тут поляница не оглянется.

И только после третьего удара:

На кони сидит же поляница, сворохнуласе
И назад же поляница оглянуласе.
Говорит же поляница да удалая:
— Думала же, русскии комарики покусывают,—
Ажно русскии богатыри пощалкивают! *

И за желты кудри Добрыню да в кожаный мешок (по варианту Киреевского, II, 29 — в карман). Конь поляницы запротестовал (как и Гемуда Алаугана. — *И. Т.*):

— Ай же поляница ты удалая,
Молода Настасья дочь Никулична!
Не могу везти да двух богатырей:
Силою богатырь супротив тебя,
Смелостью богатырь да вдвоём тебя.

Угрозой сделать из него «овсяной блин» заставляет Добрыню идти с ней под венец (Гильфердинг, там же).

Баба Горынинка показывает Добрыне Никитичу, победившему её в бою, и Илье Муромцу свой погреб, в котором злато и серебро. Кавказские эмегены живут в горных пещерах, а в русских сказаниях поляницы называются Бабой Горынинкой, Златогоркой и т. д. (См. об этом ниже).

М. Халанский приводит к кавказскому сказанию интересную аналогию из украинского фольклора — сказание о «лицаре» Буняке, жившем будто бы в урочище «Буняково Замчище» около села Деревичи бывшего Новгород-Волынского уезда. Буняк пожирал по хлопцу в день — и одному очередному мать напекла пирожков на своем молоке. Буняк съел один и: «ну, каже, хлопче, дякуй своей матери, що так мудро вхитрувалася: теперь ти еси вызволенный вид смерти, не можу бо я тебя того лиха заподяти через те, що ти стався мени братом». Ночью хлопец вырезал у спящего Буняка «печенки» и освободил страну от врага [631].

Ссылаясь на материалы Дубровина о черкесах [632] и ингушах [633], М. Халанский отмечает, что такой обычай усыновления существовал на Кавказе, и русским неизвестен (в сказках же баба-яга не пожирает посетителей из «чувства гостеприимства»).

---

* Подч. мной.— *И. Т.*

[631] *Драгоманов.* Малорусские народные предания и рассказы, 224—5; *Халанов*, 35.

[632] Очерк Кавказа и иародов его населяющих. Кн. I, 79, 80.

[633] ССКГ, IX, 79.

В пылу творческого увлечения М. Халанский даже предполагал, что украинское предание о Шелудивом Буняке сложилось под непосредственным влиянием кавказских и, возможно, именно черкесских сказаний.

Матриархальные мотивы возвеличивания женщины, подчеркивания ее главенствующего положения в клане, роде, семье действительно наличествуют в устном творчестве многих народов Северного Кавказа.

Ценные наблюдения в этой области находим у Н. М. Дрягина, применявшего в своих исследованиях карачаевского эпоса критиковавшийся в ряде работ четырехэлементный марровский анализ [634].

Н. М. Дрягин выделяет в кавказском эпосе устойчивый мотив — борьбы амазонок * с нартами, как отражение матриархальных отношений (что было отмечено буквально в тех же выражениях еще дореволюционным грузинским ученым А. С. Хаханашвили).

Записанная Н. Дрягиным от Тохтара Биджиева из Хурзуха карачаевская легенда о красавице Ак-Билег (Белая ручка), в основном совпадает с адыгской об Адиюх. Фигурируют весьма сходные реалии: неприступная башня на берегу реки, полотняный мост, рука, освещающая ночью дорогу мужу, и т. д.

Но, в отличие от девственной адыгской Адиюх, карачаевская Ак-Билег каждую ночь меняла любовников и утром сталкивала их в пропасть.

Подобные мотивы, по всей вероятности, и послужили основой при создании образа «губительницы Тамары».

Н. Дрягиным записана в 1926 году от Шугая Касаева и карачаевская легенда о Кызы-хан (царь-девице) из Джемаатского ущелья.

В осетинском сказании об охоте на золотую лисицу Урызмаг видит пещеру из хрусталя и перламутра, освещенную белизной тела горной аехсины (феи)**, сказочно гостеприимной и обидчивой (превратила Урызмага в кобылу, а затем в пса, когда нарт попытался овладеть феей). По одному варианту, нарт-охотник ударом волшебной плети превращает светящуюся красавицу в ослицу (на которой пять лет нарты по очереди таскают дрова), затем — в кобылицу (от которой пошли лучшие кони «чистого шаулоховского завода») и наконец — в дикую свинью (на которую Урызмаг натравливает своих двенадцать дворняжек). По другому варианту: «я забрал ее и все ее богатство, и вот она-то и есть жена моя Сатана»[635].

---

[634] *Н. М. Дрягин.* Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еменечь в свете яфетической теории. «Яфетический сборник», VI, 18—34.

* Амазонки — по-черкесски еменечь (СККГ, X, 519). Они «обитают» в неприступных башнях — **медных и стеклянных.**

** Девушка шьет ночью при свете своего тела и стен своего дома, когда же она ложилась спать и нечаянно обнажила ногу, то проснувшемуся Урызмагу показалось, что весь дом охвачен «сильным пожаром» (1,18).

[635] Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания. Осетинский научно-исследовательский институт краеведения. Владикавказ. I, 1925, 69; 20.

Ослепительно белые руки Сатаны (Сатаней) далеко видны и вызывают любовное томление у Соджука, Тельмеса, Соса, Зартыжва * и других, как правило, пастухов, отделенных от дивной красавицы бурной горной рекой (безыменной у кабардинцев, Кубанью у абхазцев и т. д.).

Светящееся тело и у лесных цариц — хозяек дичи — в чеченских и мингрельских сказаниях.

Среди разнообразных женских образов кавказского фольклора особый интерес представляют гордые, ни от кого не зависимые аехсины, которых «укрощает» герой, вступая с ними в единоборство, как с поляницами русских былин.

Это эмегены-великанши балкарских сказаний, такие же они примерно и у чеченцев и ингушей. Так, в сказании «Соска-Солса и сторожевой воин в Асиновском ущелье» на «сватовство» нарта следует ответ «красавицы»:

— Нет, ты не годишься мне в мужья... ты для меня настолько еще молод, что, если, сидя на коне, подымешь кверху плеть, то едва достанешь до того места, где у меня раздвигаются ноги **.

Эти слова произносит женщина, после того как ее муж погиб в бою со Сторожевым Воином («наконец, оба пали мертвыми» — вариант [636]), а Сеска-Солса (так в архивном оригинале — *И. Т.*) предложил ей стать его женой): «...Я всем известный Сеска-Солса».

«Солса попробовал и не достал. Так они и разошлись. Женщина вернулась обратно по ущелью, а Солса ушел обратно в горы».

Любопытен и образ Дон-Беттыры — представительницы несметного войска [637].

Сходная с нею тебердинская Кызы-хан (карачаевцев) «управляла» (в специальной башне) целым «девичьим гарнизоном». Их покорил Сосруко и женился на Кызы-хан: от браков нартов и еменечь и пошли якобы нынешние люди (со слов Шугая Касаева).

На Рым (Рум) — горе, что недалеко от Кисловодска, «княжила» Стан, покоренная Буруном или Бургуном — степным богатырем [638] и т. д. и т. п.

Культ женщины-богатырши, ее светящиеся руки, ее могущество — лишнее свидетельство древности кавказских сказаний ***.

Дальнейшее развитие эти общекавказские мотивы получают в

---

* Соджук — отец Сосрука (по сказаниям балкарцев), Тельмес — отец Сослана (по сказаниям осетии), Сос — отец Сосруко (по сказаниям кабардинцев), Зартыжва — отец Сасрыквы (по сказаниям абхазцев).

[635] ЦГЛИА, ф. 1420, оп. 1, ед. хр. 275, л. 93. («Сеска-Солса и Сторожевой Воин»).

** Записано лесничим Ф. И. Горепекиным в ауле Бурсуки от Ахмата Алтемирова. Рукопись используется Н. М. Дрягиным, по его словам, с разрешения собирателя. *Н. М. Дрягин.* Указ. соч. 24. Любопытно замечание Дрягина о модернизации эпоса: в ауле Куркужин еще в 1925 году пели о Сосруко — участнике гражданской войны и рассказывали, что красавицу Ак-Билег соблазнил армянин-духанщик из Тифлиса (20).

[637–638] ССКГ, IX, IV, 43.

*** Такие же всемогущие руки у великана кабардинского эпоса, стерегущего огонь,— у него руки длиной в «семь дней и семь ночей» (*Е. Баранов.* Певец гор и другие легенды Северного Кавказа. М., 1914).

образе кабардинской Даханаго и других могущественных, но несколько уже «приземленных» сказочных женских образах. Их духовными преемницами, видимо, являются сходные в кавказском и русском фольклоре образы девушки или женщины-пелуана, наделенной неимоверной тайной силой и одолевающей в тяжелый для родины час вражеского богатыря *.

Многочисленные факты родственности образов и мотивов в фольклоре русском и кавказском наталкивали уже дореволюционных русских ученых на стихийно-материалистическое объяснение этих явлений.

Исследователи отмечали, что связи Руси с Кавказом во все периоды нашей истории были так живы и постоянны, что apriori можно было ожидать встречи с вопросом об отношении кавказских народных сказаний к русскому народному творчеству. Народы, осевшие на этом этнографическом дне великой Европейской равнины, находились в тесном и долгом общении с югом и востоком Руси. Непременно должны были отразиться в народном творчестве следы их влияния, как отразились они, к примеру, в языке, быте, общем складе русской народности [639].

Позднее запорожское и донское казачество стало своеобразным «естественным проводником кавказских мотивов на Русь». Таким же «проводником», несомненно, является и терское казачество.

Всеволод Миллер склонен был подобные явления объяснять простым заимствованием из ... Азии, чаще Ирана.

Так, сходство сказаний о Святогоре и осетинском Мукаре — князе (сыне) скал В. Миллер объясняет их общим восточным праисточником. Кавказу отводится при этом роль «водопровода», по которому текут сюжеты на Русь [640].

Святогор действительно во многом созвучен кавказским нартам. И, помимо сходства с Мукарой, имеет некоторые общие черты с Сосруко (погружение по колено во время танца — состязание Аракшу-Бадыноко), а также указывает на какое-то отдаленное отношение и к прометеевским мотивам (сравним с образом прикованного великана, виденного Искандером).

М. Халанский [641] в образе русского Святогора также находил много нерусского, книжного (сумочка переметная, смерть):

Святогор был богом данный, не русский
И жил Святогор во земле не русския.
Не ездил он на Святую Русь,
Не носила его да мать сыра земля.

---

* Давнее соседство кабардинцев и балкарцев нашло свое отражение и в сказках этих народов. Так, например, балкарец у Минги-Тау рассказывает сказку «Кара-Атажукин», главным героем которой является кабардинец — сын пастуха. В единоборстве он одолел богатыря тургутов и тем самым спас свой народ от закабаления (ССК, IX, IV, 46). Сказка эта перекликается со сказаниями о кабардинской Лашин и балкарской Лячин.

[639] *М. И. Сухомлинов.* О языкознании в древней России. СПб, 1854, 18—29; Пыпин. Исторический очерк рус. народн. ВЕ, 1884, окт. и др.

[640] *Вс. Миллер.* Экскурсы в область русского народного эпоса. I—VIII, М., 1892, 11.

[641] *М. Халанский.* Указ. соч.

Только одну гору нашел, что могла выдержать его: «Видишь, какой я урод: меня и земля не держит, нашел гору себе и лежу на ней»[642].

Описание Святогора напоминает сказание «о великом муже, которого видев Александр (Македонский. — *И. Т.*) подивился»[643]. Высота того человека 1000 сажен, а ширина 200. Он привязан к горе железными «веревками». Воины Александра Македонского обошли его, но и на четвертый день все его голос слышали [644].

М. Халанский сравнивает русское сказание о Святогоре и «старших» богатырях с нартским о Сосруко и его бое с великаном Тых-фирт Мукарой (сыном скал) на берегу Черного моря, куда он пригнал пастись скот («игры»: стрелы в грудь, камень — лбом, замораживание; голову врага рубит кинжалом Мукары, а его жену-красавицу берет себе в жены)[645]. Имя Мукары — князя (сына) скал, близко к имени **Святогора.** Замороженный Мукара отбрасывает Сосруко, кинувшегося на него с мечом, дуновением «на полдневный путь». И Святогор собирался дохнуть мертвым духом на братца названого, Самсона (? — *И. Т.*), последнему достается меч-кладенец, как Сосруко чудесный кинжал Мукары [646].

Святогор носил свою жену в ларце, а Хамац, женатый на маленькой и безобразной девушке, не жил с ней, а только носил ее в кармане — очень уж она полюбилась ему [647] и т. д., и т. п.

Сходные явления в фольклоре свидетельствуют прежде всего о прохождении кавказцами и русскими в разное время одних и тех же этапов социально-экономического развития, что в какой-то мере и нашло своеобразное художественное отражение в эпосе этих народов, средствами, приемами, свойственными самобытному и оригинальному устному творчеству каждого из них.

Но вместе с тем налицо и взаимный культурный обмен, взаимопроникновение образов, ситуаций, мотивов в фольклоре.

Конечно, образы, скажем, великанш-эмегенш могли возникнуть независимо друг от друга, как отзвуки матриархата в период его разложения, когда жену уже добывали из другого рода.

Но когда эти образы совпадают не только в идейном плане, но и в способах их отображения, когда в деталях сходны не только поступки героев, но даже имена, то это может быть объяснено уже и взаимовлиянием.

Другое дело, в какой мере всё это заимствовано и творчески освоено: взяты ли «на вооружение» образы и сюжеты или же только отдельные детали сказаний одних народов приурочены к уже давно существующим сказаниям других.

Молочное родство и эмегенши-амазонки, например, могли явиться и независимо друг от друга, как отражение матриархата.

---

642 *П. В. Киреевский.* Песни, IV, 2-е изд. 233.
643 *Ф. И. Буслаев.* Хрестоматия. 1341.
644 *Хаханов,* 184; *А. Н. Веселовский,* ЖМНП, 1884, июль, 176.
645 ССКГ, VII, 1—4.
646 *П. В. Киреевский.* Песни, IV, 2-е изд., 283.
647 *Вс. Миллер.* Осетинские этюды, I, 148.

Вместе с тем вполне вероятно, что отзвуки лучше сохранившегося матриархата кавказцев могли быть «услышаны» и на Руси, где матриархат уже забывался.

Вполне вероятно также, что мотив молочного усыновления для русского фольклора был своеобразным повторением давно «пережитого», но все еще смутно родного и близкого: русский народ как бы заново вспоминал свое далекое прошлое, свое «детство».

Приведенные сопоставления наглядно показывают, что проникновение устнопоэтических сюжетов, образов и мотивов в своей общей идейно-художественной основе было издавна диалектично-двусторонним и объективно способствовало как взаимному обогащению культур народов Кавказа и России, так и их дальнейшему экономическому и политическому сближению, являясь в свою очередь порождением этого растущего экономического и политического содружества народов.

Глава десятая

ТЕМА КАВКАЗА В ФОЛЬКЛОРЕ РУССКОГО НАРОДА

Образы могущественных и суровых великанш русского эпоса (Баба Горынинка, поляницы и т. п.), по-видимому, испытали на себе определенное влияние северокавказских сказаний.

То же самое относится к Святогору и некоторым другим образам русского эпоса. Русско-кавказские экономические и политические отношения находили своеобразное преломление в художественной практике народов.

Новгородцам, например, еще в XII веке было известно Хвалынское (Каспийское) море: в былине о Василии Буслаевиче новоторжанин Костя хвалится, что к нему идут три корабля с самоцветными каменьями с Хвалынского моря [648].

Издавна славянам ведомы кавказцы, чаще под собирательным именем касогов, аланов, черкесов и др.

Седла черкасские, шелка «шемаханские» и другие кавказские «приметы» в русских сказаниях также свидетельствуют о проникновении реалий кавказской действительности и отразившего ее фольклора в русское народное творчество. Кавказу и особенно адыго-кабардино-черкесам значительное место отведено и в многочисленных вариантах русской песни о Кострюке.

Остановимся на некоторых наиболее интересных фактах международной культурной общности (им посвящено дальше несколько этюдов), вызывающих до сих пор, как правило, противоречивые оценки и толкования.

---

[648] *С. А. Белокуров*, с. III; *И. Д. Беляев*. О географических сведениях в Древней России. ЗИРГО, VI, 39—40.

* * *

Прежде чем перейти непосредственно к «тмутараканской» проблеме, хотя бы кратко нужно напомнить о новых высказываниях по поводу взаимоотношений летописи и фольклора.

Зарубежный ученый К. Стиф отмечает, что русское летописание, являющееся по своему объему «...одним из самых значительных во всей средневековой европейской летописной литературе» и фазы развития которого теперь достаточно выяснены «благодаря изумительной работе русских историков и филологов» (К. Стиф. Указ. соч., 59), зарождается одновременно с былинами (в XI веке).

Несмотря на то, что летописи и былины зарождаются почти одновременно и соседствуют в течение многих веков, все же, по мнению проф. К. Стифа, они не оказали друг на друга большого влияния, и утверждение Н. А. Полевого (Н. А. Полевой. История русского народа. II. СПб., 1830, 274. Н. А. Полевой вел речь «о ряде поэм, в коих изложена древняя история» и находил обломки этих поэм во многих сообщениях летописи, в том числе и летописном рассказе о походе Мстислава на касогов (267—274) об использовании летописцами эпических песен не совсем обосновано. Это же положение К. Стиф распространяет и на работы Сухомлинова, Бестужева-Рюмина, Ключевского и других авторов, которые придерживались в основном вышеуказанных взглядов Н. А. Полевого, хотя и высказывали их «в более осторожной форме».

На той же «не совсем правильной позиции» стоят, по мнению К. Стифа, и современные ученые, считающие былину одним из источников летописи:

«До сих пор я цитировал историков и литературоведов, писавших до второй мировой войны, но в трудах исследователей послевоенного времени можно найти утверждение, что былина является одним из источников летописи. Так, Д. Лихачев в своей книге **Возникновение русской литературы,** появившейся в 1952 г., говорит: «Ведущий вид устного творчества в XI—XII вв. — исторический эпос... Элементы этого, по-видимому, обширного и высокоразвитого эпоса дошли до нас в древнейшей русской летописи и в позднейших записях XVII—XX вв.» (История русской литературы, т. I, 250). П. Г. Богатырев в своем **Русском народном поэтическом творчестве** (2-е изд., 1956, 34) пишет: «Как особый вид исторического эпоса, былины, должно быть, начинают оформляться в X—XI вв., в период расцвета Киевского государства. Об этом свидетельствуют и остальные былины, отражающие некоторые события и идеологию того времени, и наша ранняя летопись, включившая в себя народные сказания, которые, как можно полагать, являются пересказами народных былин». П. Г. Богатырев называет летопись «начальными записями русского эпоса» (329—30 и 350). То же самое, по мнению К. Стифа, утверждает Д. Чижевский в своей работе **Altrussische Literaturgeschichte,** изданной в 1948 году, говоря, что источниками, которыми мы пользуемся для восстановления тематики древнего эпоса, ... являются чаще всего летописи. В них мы находим большое количество преданий, связанных с древним эпосом.

Далее проф. К. Стиф пытается показать, «... с какой легкостью, чтобы не сказать с каким легкомыслием, источником летописи признается материал эпических песен», и берет под критический обстрел Д. Чижевского, который «... для рассказов о Мстиславе, Рогнеде и смерти Олега принимает песенный источник» [649].

Во всех этих летописных рассказах, по мнению Стифа, исчез «всякий след языкового стиля эпоса», свойственных ему художественно-поэтических средств.

«В том виде, в каком передан здесь рассказ (о смерти Олега. — *И. Т.*), простым, скупым лапидарным языком, он несомненно является продуктом совершенно иного вида творчества и более прав А. И. Стендер-Петерсен, видящий основу этого рассказа не в эпической песне, а в варяжском предании, быть может, византийского происхождения» (Ad. Stender-Petersen. Die Varägersage als Quelle der Altrussischen Chronik. Aarhus, 1934, 176 и сл.).

Так же и с Мстиславом. По мнению К. Стифа, вряд ли летописец взял свою тему из песни. Оба, и летописец и Боян, могли основываться на устном предании, а именно на русском варианте библейского рассказа о Голиафе и Давиде, который часто приурочивался к тому или иному месту, например, не раз к северу. (Ссылается при этом на 156 и сл. стр. упомянутой выше работы Стендера-Петерсена).

Убедительнее было бы, как думает К. Стиф, в данном случае привести «другой русский вариант этого библейского рассказа» — о молодом кожемяке, победителе печенежского великана (ПВЛ, I, под 992 годом, 84—85). (К. Стиф. Указ. работа, 67).

К. Стиф считает, что эпос и летопись начали скрещиваться лишь с XV века:. «первым примером такого скрещивания надо считать отмеченное Вс. Миллером (**Очерки русской народной словесности**, II. 1910, 54) и убедительно подтвержденное Д. Лихачевым (Летописные известия об Александре Поповиче в **Трудах отдела древней русской литературы.** VII, 1949, 17—51) введение былинного героя Алеши Поповича в летопись». Имеется в виду сообщение под 1423 годом о героической гибели на Калке Александра Поповича и 70 других храбрецов. (К. Стиф, 69).

Таким образом, Стиф пришел к выводу, близкому к высказыванию А. И. Никифорова, которого он цитирует в начале статьи: «Но в ряде случаев, где мы довольно уверенно можем говорить о следах народного предания в летописном тексте (например, в рассказах об Олеге, о мести Ольги и пр.), еще нет оснований приравнивать такие предания к былинам» (ИРЛ, I, 249). А. И. Никифоров при этом указывает на одно важное обстоятельство — отсутствие ритмической структуры в корсунской легенде, что якобы и дает возможность «... вести эти подробности рассказа из народного предания, но не из былины» (ИРЛ, I, 249—50).

---

[649] *К. Стиф.* Взаимоотношения между русским летописанием и русским народным эпосом. «Scando-Slavica», tomus IV, MCMLVIII. Munksgaard. Copenhagen, 1958, 64.

Соглашаясь с А. И. Никифоровым, К. Стиф, однако, отмечает, что «чувство ритмики» часто «оказывается обманчивым» и до сих пор не установлено, «... какую прозу следует считать ритмичной». (К. Стиф, 62).

Несмотря на новизну постановки проблемы и ценную систематизацию материала, проф. К. Стифу все же не удалось опровергнуть главное положение советских исследователей о взаимосвязях летописей и былин, взаимосвязях, представляющих собой весьма сложное и диалектически противоречивое явление.

Известные возражения вызывают также тезис о тождественности библейского рассказа о Голиафе и Давиде и сообщения русской летописи от 922 года (последнее квалифицируется как... «русский вариант... библейского рассказа») и некоторые другие высказывания выдающегося зарубежного фольклориста.

* * *

Об отражении фольклором русско-кавказских отношений X—XI веков дают некоторое представление летописные и устнопоэтические творения о Мстиславе и Редеде в так называемый тмутараканский период.

Тмутаракань (Тмуторокань) для фольклориста интересна многим. И прежде всего тем, что именно в ней было продолжено в 1073 году заглохшее к тому времени дело Нестора летописца. Продолжил его монах Никон. Он не только подверг основательной редакции Древнейший летописный свод, но и обогатил его многими новыми записями, в которых имеются сведения о событиях в Тмутаракани. Так, видно, именно Никон дополнил Древнейший свод тмутараканским рассказом о поединке Редеди и Мстислава, а также о дани полян хазарам обоюдоострыми мечами, символизирующими будущее господство их над хазарами (последнее было уже реальностью в годы пребывания Никона в Тмутаракани):

«Никону свойственно было, как видим, широко пользоваться устным преданием, притом не киевским, как в Древнейшем своде, а северо-черноморским. Кроме тмутараканских современных и не современных ему событий, он рассказал и об одном корсунском — о каре, постигшей Ростислава. В этих крымско-тмутараканских связях Никона, имевших, очевидно, какую-то прочную традицию в его монастыре (вспомним корсунские эпизоды в Патерике и в житии Антония), надо искать объяснения той полной перелицовки основной части Древнейшего свода — рассказа о крещении Руси, которой он подвергся или под пером самого Никона, или (как думал Шахматов) под пером его непосредственного продолжателя, тоже монаха Киево-Печерского монастыря. Имеем в виду внесение в летопись так называемой корсунской легенды»[650]: перемещено место крещения Владимира (назвали Корсунь) и время похода на

---

[650] ИРЛ, 1941, 270.

этот город (не в третий год после крещения, как было в Древнейшем своде, а увязано с крещением; и т. д.).

Видимо, Никону были известны предания касогов о Редеде, так как летописец питал большое пристрастие к народной молве, яркому народному слову. Многие места Древнейшего свода Никон основательно обогатил (выражения типа «переклюкала мя еси, Ольго» в устах цезаря, т. е. перехитрила и т. д.). Это наводит на мысль о возможном первоначальном бытовании в адыгском фольклоре сказаний о Редеде и Мстиславе и последующем проникновении их в русскую летопись.

Заслуживает самого серьезного внимания и утверждение о том, что «В первый Киево-Печерский свод Никона вошло несколько сюжетов, которые откликнулись и в героическом эпосе, получившем наибольшее развитие во второй половине XI в.» [651]

В летописи известную героическую характеристику получает Мстислав: «Бе Мстислав дебел теломъ, чермьн лицемь, великома очима, храбр на рати и милостлив и любляше дружину повелику, имения не щадяще, ни пития, ни ядения браняше».

Он очень любит свою пеструю, составленную из русских, касогов, ясов и представителей других кавказских народов дружину. И, глядя на Лиственское поле боя, усеянное трупами северян, составлявших большинство его войска, не может скрыть своей радости по поводу того, что, несмотря на все беды, дружина его все-таки уцелела.

Крупнейший специалист по древнерусской литературе чл.-корр. АН СССР В. П. Адрианова-Перетц считает, что поединок Редеди и Мстислава получил отражение не только в русской летописи и «Слове о полку Игореве», но и в кавказском фольклоре: «помнят о нем и кавказские предания» [652]. Приводится версия, близкая к ногмовской: «через несколько лет после смерти Редеди адыги пошли войной на «Тамтаракай», чтобы отомстить за своего любимого богатыря. По летописи же в промежутке между 1069 и 1185 гг. Тмутаракань была взята половцами» [653].

«Роль Тмутаракани — одного из крупнейших русских центров, непосредственно связанных с Кавказом и Малой Азией, — в истории русского искусства, по-видимому, была чрезвычайно велика. К сожалению, полное исчезновение памятников искусства Тмутараканского княжества не позволяет решить этот вопрос сколько-нибудь определенно» [654].

* * *

Как сообщает русская летопись, в 1022 году тмутараканский князь Мстислав пошел на касогов. Когда оба войска изготовились к битве, касожский князь Редедя сказал: «Чего ради мы будем губить наши дружины? Но сойдемся и сами поборемся. И если одолеешь ты, возьмешь имущество мое, и жену мою, и детей моих, и

---

[651] ИРЛ. 1941, 270.
[652–654] ИРЛ, I, 1941, 270; 32.

землю мою. Если же я одолею, то я возьму всё твое». Мстислав принял вызов Редеди и одолел его, после чего взял всё имущество его, и жену, и детей его, и дань возложил на касогов [655].

Событие это, как известно, нашло отражение в «Слове о полку Игореве».

После рыцарского поединка Редеди и Мстислава устанавливаются довольно прочные дружественные связи между тмутараканцами и касогами. Сыновей касожского богатыря крестили и дали им русские имена (Юрий и Роман). За одного из них (Романа) Мстислав выдал свою дочь и, таким образом, связал себя с касогами родственными узами.

Факт крещения сыновей Редеди не является единичным. Мстислав был страстным «пропагандистом» «новой» религии и всячески «...старался о водворении христианства между покоренными им народами» [656].

Приведенное Ш. Б. Ногмовым в «Истории адыхейского народа» предание по своему содержанию близко к описанию этого события русским летописцем, но в нем имеется и то, чего нет в русской летописи, — повествование о повторном походе касогов на Тмутаракань.

Отзвуки величальной песни о Редеде Ногмов слышит в дошедшем до его дней свадебном припеве: «...не было в адыхейском народе никого, кто бы мог устоять против силы Редеди: Ой Ридадя, о Ридадя махо ореда, о Ридадя махо!, т. е. «Редедя, Редедя многосчастливый Редедя!». Эту песню и ныне поют во время свадьбы, жатвы или сенокоса, когда народ бывает в сборе» [657].

Известный кавказовед Л. Г. Лопатинский в конце XIX века попытался найти в живом бытовании народное сказание, приведенное Ногмовым. Но все его попытки записать сходный вариант в Кармове, родном ауле кабардинского писателя, не увенчались успехом. Не удалось это и сыну Шоры — Ерустаму. В связи с этим Л. Г. Лопатинский писал: «Очень жаль, если она (легенда. — *И. Т.*) уже стерлась в памяти народа или приноровилась к другим событиям, вроде, например, сообщаемого ниже рассказа об единоборстве Бея с татарским пелюаном» [658].

Тем более обрадовало исследователя записанное его учеником кабардинцем Паго Тамбиевым сказание, в какой-то мере напоминающее единоборство Редеди и Мстислава. Это было предание о Лашин, женщине-богатыре, одолевшей двух борцов хана. Его-то и поставил Лопатинский «в связь с рассказом Шоры Ногмова», несмотря даже на то, что вместо русского князя здесь фигурирует татарский хан, а вместо касожского богатыря Редеди — женщина Лашин. «Это нисколько не удивительно, — писал он, — неустойчивость имен в народных сказаниях составляет весьма заметную их

---

[655] ПВЛ, М.—Л, 1950, 299

[656] ЦГА, ф. 1087, д. 399; л. 1

[657] *Ш. Ногмов.* ИАН, 1861, 78.

[658–659] *Л. Г. Лопатинский.* Заметки о народе адыге вообще и кабардинцах в частности. СМОМПК, XII, Тифлис, 1891, XII, 10; 69; 70.

черту. Но не только участь забвения постигает собственные имена, и само событие применяется к изменившимся историческим обстоятельствам» [659]. Поэтому не смутил исследователя даже исход борьбы, совсем не соответствующий летописному.

Конечно, фольклорное произведение подвергается нередко весьма серьезным изменениям в новой социально-исторической обстановке. Однако в данном случае, видимо, налицо все же два разных сказания. Не случайно Ногмов в своей «Истории адыхейского народа» считает эти произведения возникшими независимо друг от друга и посвященными совершенно различным событиям, в правильности чего нетрудно убедиться, сопоставив предания о Редеде (стр. 77—81) и Китай-хане (стр. 61—63). И тем не менее соображения Лопатинского не лишены некоторого интереса *.

Вс. Миллер в 1891 году усомнился в возможности бытования песни о Редеде и самого сказания, так как оно «слишком уж сходно с летописным, где, казалось бы, упоминание великана Редеди, побежденного Мстиславом, едва ли уместно и т. д.** В кабардинской сказке, напечатанной в кабардинских текстах того же выпуска (стр. 60—71), рассказывается о богатырке, победившей борца хана... и в честь ее победы народ кричал: «оу Редаде махо!» (т. е. счастливая Редаде). Так как в сказке не говорится, чтоб Редаде было именем богатырки и так как в свадебном припеве слово Редаде, по-видимому, не имеет этого значения, то является вопрос, вполне ли точен смысл припева (говорю это потому, что по словарю Л. Лопатинского **махо** значит день, а русскому прилагательному «счастливый» соответствуют кабардинские слова совершенно другого корня) *** и в каком отношении находится последний к собственному имени касожского героя, занесенному в нашу летопись» [660].

На тех же позициях стоял и Н. С. Трубецкой, который не только раскритиковал сопоставления Л. Г. Лопатинского, но и поставил под сомнение само ногмовское сказание о Редеде. Он считал, что весь рассказ Ногмова сочинен им самим, а запись Тамбиева «не имеет ничего общего с летописным преданием», имя же Редеди

---

* Заслуживает, например, внимания указание этого неутомимого исследователя кабардинского языка и фольклора на то, что место борьбы богатырей в обоих сказаниях совпадает, а также на то, что в бывшем Екатеринодарском уезде находился аул Тахтамрукой, напоминающий нам Тамтаракай, как, по словам Ногмова, «адыге называли Тмутаракань русских летописей».

** О Ногмове он отзывается отрицательно: «...автор вкратце упоминает об исторических преданиях кабардинцев и их собирателе, просвещенном кабардинце Шора-Бекмурзин-Ногмове, составившем еще в 1843 году (несомненно, под влиянием чтения Карамзина) историю адыгейского народа (весьма сомнительного достоинства), изданную в 1861 году в Тифлисе. Кое-что в истории (sit venia verbi) Ногмова, быть может, действительно взято им из народных преданий, но за точность его изложения весьма мало ручается его патриотическое увлечение и научная неподготовленность к предпринятому им делу» (205).

*** Вс. Миллер неправ.: слово «махо» означает и «день» и «счастье». Синоним же этого слова «пасып» — неадыгского происхождения.

[660] *Вс. Миллер.* СМОМПК, XII, Тифлис, 1891 (рецензия), ЖМНП, 1891, сентябрь, ч. 277, 204—215.

«вставлено самим собирателем для того..., чтобы доставить Лопатинскому текст предания о единоборстве Редеди, которого он так искал», и, таким образом, версия о том, что «черкесы помнят о Редеде, не более, как миф, — результат простого недоразумения: неверного истолкования припева к свадебным песням» [661].

Трубецкого смущает, что народное предание, обычно «умеющее поворачивать исторический факт в пользу любимого народного героя», вдруг допускает его поражение: «...Может быть то и есть объективная историческая истина, но именно удивительная объективность и заставляет подозревать, что автор рассказа хорошо был знаком с русской летописью». «Если бы предание о гибели Редеди от руки иностранца действительно жило у кабардинцев, они не стали бы называть его «многосчастливым», а скорее «несчастным». Во всяком случае, песни о Редеде должны бы оплакивать его и быть печальными, так что на свадьбе они вряд ли были бы уместны» [662]. (В переводе припева Ногмовым упущено слово «ореде» — песня).

Л. Г. Лопатинский уже в послеоктябрьские годы продолжал настаивать на ранее высказанной им точке зрения. Не называя фамилии Трубецкого, он, несомненно, ведет спор с ним и его сторонниками, когда пишет, что он в 1891 году, ввиду совпадения некоторых моментов борьбы богатырей, высказал мнение, что оба сказания почерпнуты из одного и того же источника и относятся к одному и тому же событию и что он и теперь не отказывается от этого мнения, но обращает внимание на то, что «наше сказание стоит дальше от летописного текста, нежели «ногмовское сказание» [663].

Выражая сожаление, что Ногмов не сообщил подлинного черкесского текста или хотя бы русского его перевода, он высказывает твердую уверенность, что «фактическая сторона предания не может быть опорочена» [664].

Л. Г. Лопатинский — серьезный и вдумчивый исследователь. Он всю свою жизнь посвятил изучению Кавказа и особенно много внимания уделил Кабарде и Балкарии. Будучи инспектором Закавказской учительской семинарии, он проводил большую работу по изданию «Сборников материалов для описания местностей и племен Кавказа», ценных обилием фактических сведений. Он изучил историю и народные предания кабардинцев и составил грамматику кабардинского языка.

Все это дает основание относиться к его доводам с большей серьезностью, чем это сделал Н. С. Трубецкой, с такой легкостью отбросивший их в своей довольно интересной, но не до конца убедительной статье.

Однако автор одной из наиболее обстоятельных новых работ,

[661–662] *Н. С. Трубецкой.* Редедя на Кавказе. ЭО, М., 1911, № 1—2, 229—238; 230—231.

[663–664] *Л. Г. Лопатинский.* Мстислав Тмутараканский и Редедя по сказаниям черкесов. ИБГУ, 1921, VI, второй полутом (гуманитарные науки), 202; 200.

посвященных этому вопросу, Г. Ф. Турчанинов, целиком присоединяется к мнению Н. С. Трубецкого и выражает недоумение по поводу того, «что положительная оценка результатов поисков Л. Г. Лопатинского и сообщения Шоры Ногма (Ногмова) находит до сих пор своих сторонников» [665].

Он допускает лишь, что предание о Лашин могло оканчиваться припевом из свадебной песни и «наличие его в варианте Тамбиева отнюдь не является, как полагал Н. С. Трубецкой, произведением самого Тамбиева» [666].

Так как точки зрения Трубецкого, Турчанинова и некоторых других исследователей этой проблемы в основном совпадают, остановимся на отдельных положениях первого из них.

Прежде всего следует опровергнуть мнение о том, что записанные Ногмовым предания о поединке Редеди с Мстиславом якобы являются уникальными и давно исчезнувшими из кабардинского фольклорного репертуара.

Как утверждает участник и руководитель многих фольклорных экспедиций советского времени, организованных Кабардино-Балкарским научно-исследовательским институтом, А. Т. Шортанов, и до наших дней дошли сказания о связи имени касожского богатыря с кабардинским свадебным припевом.

В одном из селений А. Т. Шортанову удалось, по его сообщению, записать любопытный текст, в котором Редедя — не князь, а простолюдин, искусный борец, до встречи с Мстиславом не знавший поражений [667].

Кстати, и в приводимом Г. Ф. Турчаниновым тексте о Лашин (вариант Н. А. Цагова) имеется созвучная записи А. Т. Шортанова концовка «(с) того времени Лашин (в) стране всей очень необычайно известной став (стала); о ней рассказы в свадебное время собиравшиеся рассказывают, чтобы ее имя сохранить (оставить), чтобы сделанное (приятное) постановление не ломая (не нарушая) идет (остается)» [668].

Но перейдем к доводам Трубецкого.

Первое и главное положение Трубецкого о «пристрастности» народных преданий, искажающих якобы объективную истину в интересах возвеличивания «своих», на наш взгляд, ошибочно по существу.

Кабардинцы, как и их предки, издавна дружат с русским народом, и естественно, что для их фольклорного репертуара характерны произведения о дружбе обоих народов, о взаимной помощи и поддержке в борьбе с общими врагами. Такими являются приведенные Ногмовым произведения, а также и не записанные им, но бытующие в народе (сказания о мудром Лиуане и др.)

[665–666] *Г. Ф. Турчанинов.* Летописный Редедя и черкесское «Редадэ». УЗКНИИ, II, Нальчик, 1947, 245; 246.

[667] По сообщению А. Т. Шортанова, это записано им в нескольких сходных вариантах. В некоторых из них фигурирует «семь стариков-мудрецов» и думают они семь дней и семь ночей.

[668] УЗКНИИ, II, 258.

Конечно, складывали и песни, подобные той, которую цитирует Трубецкой (о 15 и 5000 воинах), но они не являлись основным содержанием данного фольклора, как это пытались представить Трубецкой и его последователи, и не отражали общего настроения кабардинского народа, который, как подчеркивает Ногмов, уже во время Грозного «более всего был обрадован союзом и покровительством России» [669].

Неубедительно положение Трубецкого и о том, что потерпевший поражение Редедя не мог называться «многосчастливым». Ведь Ногмов довольно ясно и четко говорит о том, что «многосчастливым» Редедю называли до поединка с Мстиславом за то, что ему всю жизнь сопутствовала удача. А, как известно, в силу художественной специфики фольклора эпитеты сохраняют в нем необычайную устойчивость. И данный герою эпитет остается за ним навсегда, хотя бы он был логически неуместен.

Это оправдано не только особенностями поэтики устного народного творчества, но и народной мудростью — представлением о том, что все проходит, все находится в движении и на смену старому герою приходят молодые, нередко более сильные, и быть побежденным ими не позор, а суровая неизбежность. Почему же тогда лишать героя завоеванного всеми делами его жизни почетного наименования? Оно сохраняется в сознании народном, как и память о самом герое и его подвигах.

Однако, подвергая сомнению некоторые положения статьи Трубецкого, ни в коей мере нельзя принижать ее научного значения. Так, автор высказывает заслуживающую внимания гипотезу о родственности свадебного припева типа «уоредэ», «уореддед» в черкесских и русских песнях.

Ссылаясь на А. В. Маркова (ЭО, 1896, 345 и сл.), Н. С. Трубецкой пишет: «...факты, приводимые им, имеют для нас особый интерес. Во-первых, оказывается, что русские песни с этим припевом являются большею частью свадебными. Вспомним, что у черкесов припев «оуреддед» встречается также исключительно в песнях этой категории». Этот припев в русских свадебных песнях имеет несколько звуковых вариаций, приведенных в той же работе Маркова; так, наряду с «у-Редеди» встречается «ой-редиди», «уряди», «ойреди» и «ойряди лаладу».

«Таким образом, — делает он вывод, — мы имеем в русских песнях формы, точно соответствующие обоим видам черкесского припева: русск. ойредиди-уредеди — черк. уореддедэ — «песня песней»; русск. ойреди, ойряди, уряди — черк. уоредэ — «песня». Это сопоставление делает для нас несомненным тот факт, что эти русские и черкесские припевы имеют друг с другом самую тесную связь»[670]. Хотя и с рядом оговорок, Трубецкой все же пытается объяснить это исторически сложившейся давней общностью двух народов, причем считает, что проникновение припевов шло к рус-

---

[669] *Ш. Ногмов.* Указ. соч., 108.
[670–671] *Н. С. Трубецкой.* Указ. работа, 235, 236.

ским от черкесов через казаков, издавна находившихся в «интимных» отношениях со своими соседями. Автор затрудняется датировать эту «интимность»: «...Во всяком случае, это случилось уже довольно давно, так как интересующий нас припев в начале прошлого столетия уже успел дойти до Сибири, — а ведь припев к свадебной песне должен, очевидно, распространяться очень медленно, так как ему приходится бороться с консерватизмом свадебных традиций»[671].

Судя по этому высказыванию, Трубецкой был весьма вдумчивым и осторожным исследователем. Обнаружив сходство припевов в русских и кабардинских свадебных песнях, он определил одну из существенных причин, породивших такое сходство.

И, действительно, кабардино-черкесы и терские казаки издавна общались между собою и часто вступали в брачные связи. На свадьбах, конечно, распевались песни с этим припевом, который легко можно было перенять.

А. В. Марков выдвигал похожее объяснение родственности свадебных припевов, относя их проникновение на Русь ко времени женитьбы Ивана Грозного на кабардинке Кученей (после крещения — Марии). Излагая его точку зрения, Трубецкой пишет, что именно «на этой свадьбе, на которой присутствовало так много черкесских гостей, могли раздаваться черкесские свадебные песни с характерным припевом «уоредэ, уоредэ, уореддэ махо». Для москвичей это была новинка, и весьма возможно, что с этого времени припев «уореддэ» вошел в моду и на русских свадьбах»[672].

Осторожный Трубецкой, который ранее сам пришел к аналогичному выводу, слегка возражает Маркову, считая, что на черкесских свадьбах этот припев поют поезжане жениха, а потому-де не могли его исполнять поезжане невесты — Марии Темрюковны; да если бы и исполняли, то русский народ не воспринял бы черкесский припев, так как якобы к этой свадьбе относился отрицательно. Возражения не особенно убедительные. Версия об отрицательном отношении народа к женитьбе царя на Марии Темрюковне, возникшая на основании ряда вариантов сказания-песни о Кострюке, нуждается в известном уточнении *. Сам Трубецкой в конце статьи делает оговорку: «Впрочем, я не считаю эти соображения особенно вескими»[673].

Таким образом, несмотря на ошибки в трактовке специфики фольклора, Трубецкой сделал и ряд ценных наблюдений, которые целесообразно сопоставить с новейшими данными фольклористики, чтобы прийти к более глубоким и обоснованным выводам.

О близости кабардинского свадебного припева к русскому писал позднее и Л. Г. Лопатинский [674].

В связи с этим излишне категоричным представляется комментарий к «Повести временных лет», где сказано: «В исследовательскую литературу проникло мнение о том, что воспоминания о еди-

---

* Что автор и пытается сделать в следующем разделе этой работы.

[672–673] *Н. С. Трубецкой.* Указ. работа, 237, 238.

[674] ИБГУ, VI, 1921, 203.

ноборстве Редеди и Мстислава сохранились в современном фольклоре северокавказских народов... (дальше идет ссылка на работы Л. Г. Лопатинского. — *И. Т.*). Однако, как указал еще Н. С. Трубецкой..., мнение это является плодом чистого недоразумения. Об этом вновь напомнил Г. Турчанинов»[675].

В свете приведенных выше соображений следует признать, что данный вопрос еще рано считать окончательно решенным.

Во времена Ногмова бытовало, видимо, упоминаемое им сказание, но чем дальше, тем меньше его помнили, а до наших дней дошли лишь немногие фрагменты. Во всяком случае нет веских оснований брать под сомнение достоверность известного Ногмову варианта.

Георгий Вернадский и Джамбулат Дзанти в 1956 году в Ричмонде (США) опубликовали новый текст, по которому Редедя — осетинский Iгу Dada [676].

В. И. Абаев считает это фальсификацией и доказывает, что публикация не имеет ничего общего с осетинским фольклором и всей системой народного осетинского языка [677].

В. И. Абаев указывает на отсутствие сказаний об этом поединке у осетин и присоединяется к точке зрения Трубецкого — Турчанинова, считая так же, как и они, что «...слово «редадэ» не является собственным именем», что «...Редедя» оказался «неразысканным», а Ногмов, утверждая обратное, «вполне возможно... находился в данном случае под влиянием русской летописи, с которой он мог познакомиться по изданию 1824 года»[678].

Не останавливаясь сейчас подробно на соображениях А. В. Маркова, самого Н. С. Трубецкого и ряда других исследователей о родственности свадебного припева «уоредэ, уореддед» в черкесских и русских песнях и попытках объяснить ее фактами давнего общения этих народов, особенно в XVI веке (экономические взаимосвязи терских казаков и горцев, веками проживающих по-соседству; женитьба Ивана Грозного на Марии Темрюковне; частые браки горско-терско-казачьи и т. д.), целесообразно указать на записанное заслуж. деятелем искусств республики, фольклористом А. Т. Шортановым сказание о двенадцати старцах-мудрецах, увековечивающих имя Редеди в свадебной песне:

«...Дожди размоют землю. Время разрушит камень. А свадебная песня будет жить, пока на земле будут хотя бы один мужчина и одна женщина.

В день, когда невесту вводят в дом жениха, пусть запоют «О, Редедя махо!»[679].

---

[675] ПВЛ, М.—Л., 1950, II, 369—370.

[676] *Vernadski G.* and *D. Dsanti.* The Ossetian tale of Iry Dada and Mstislav. «Journal of Amerikan Folklore», Richmond, 1956, July — Sept., vol. 69, № 273, p. 216—235.

[677] *В. И. Абаев.* Неудачная подделка. «Известия АН СССР», отд. лит. и языка, т. XVII, в. 1, 1958, 72—74 (в данном случае 73).

[678] *В. И. Абаев.* Указ. соч., 73.

[679] Записано от Милу Кумыкова, 1872 г. рождения, из Лескена, Лескенского района; умер в 1948 г.

Конечно, можно поспорить, что́ в данном случае мы имеем: имя Редедя, или же припев уэредедэ (уэредадэ), но любопытен имеющий место в адыгском фольклоре сам прием увековечивания отдельных исторических личностей вплетением их имен в свадебную песню.

С «Оури-дада» возвращают домой обреченного было на смерть старика после того, как молодые научились ценить мудрость старости: «Вот отсюда-то и пошла кабардинская песня: «Оури-дада», оттого, что пожелали привезти с этой песнью старика, окружив его большим почетом»[680].

Кстати, комментатор этого сказания М. Е. Талпа не соглашается с точкой зрения Ш. Б. Ногмова на происхождение припева и дает ему свое объяснение.

«Оури-дада — один из легендарных древнейших судей у адыгов (см. рассказ «Уори и Жабаги»). С таким именем связан свадебный припев: «Оури-дада-махо» (Оури-дед счастливый). Однако Оури-дада — судья, позднейший носитель имени, ранее присущего, видимо, какому-то забытому мифическому существу, патриархальному покровителю плодородия людского и, как его обрядовой формы, брака. Ш. Ногмов неправильно, на основании одной фонетической близости, объясняет происхождение припева от имени Ридады (Редеди) — богатыря. Наша мысль подтверждается словами самого Ногмова: в его время песня пелась не только на свадьбе, но и во время «жатвы или сенокоса». В таком же значении — песни изобилия, плодородия, триумфа — принимается в некоторых фольклорных текстах»[681].

М. Е. Талпа, хотя и приглушенно, но опять-таки высказывает мысль об использовании данного припева для возвеличения в прошлом богов, а затем — историко-легендарных личностей.

Так, в более близкое к нам время по фольклорному сказанию было обессмерчено имя справедливого судьи — Уори-дады, который многое сделал для кабардинского народа и перед смертью обратился к соотечественникам со следующими словами:

— В знак вашей любви ко мне прошу вас — вставьте в песню, какую вы поете, мое имя: Уори-дада.

Народ охотно выполнил эту просьбу. И вот с той поры и поют в песне: «Уори-дада». С той поры вставлены эти слова.

Когда приводят в дом сноху, поют: «Золотые украшения на рукавах тех длинных, а рукава те длинные — из шелка светлого» и добавляют: «Уори-дада! Уори-дада! — Уори-дада блаженный!..»[682]

Об этом же говорится и в любезно предоставленной нам заслуженным деятелем искусств КБАССР Зарамуком Патуровичем Кардангушевым новой фольклорной записи:

«...Уори кабардинцам много хороших дел делал, поэтому, чтобы сохранить его имя навечно, Жабаги его спросил:

---

[680] «Советы отца» из цикла «Как и почему перестали убивать стариков». КФ, 110.

[681–682] КФ, 633; 356.

— После Вашей смерти курган или памятник воздвигнуть?

Уори ответил:

— Нет. Все они исчезнут со временем. Лучше песню про меня сложите, чтобы имя мое было в ней, чтоб дела мои в ней были, чтоб говорилось в ней «О счастливый день Уоредады!» После смерти такую песню сложили. Так я слышал...»[683].

Третий вариант этого сказания сообщен народным поэтом, заслуженным деятелем искусств республикиАмирханом Асхадовичем Хавпачевым (22 августа 1957 г.) в селении Қахун. Называется этот вариант «Уэрийрэ Рэдидрэ я хъыбар» (т. е. «Сказание про Уори и Радид»).

Событие относится ко времени борьбы адыгов с татаро-монголами. По совету Уори-дады, своих жен, стариков и детей адыги укрыли под Эльбрусом, а сами вступили в битву. «...За один день пятьсот всадников через Дон переносил Родид, младший брат Уори. Победили. На пиру князь Болотоков через мальчика преподнес Уори бокал почета. Уори ответил:

— Раз я на счастье пришел к вам, как вы говорите, то не забывайте меня. Уори-дада — счастье — говорите. Песню сложите и пойте во время свадьбы. Обо мне и об этой горе (где, видимо, одержали победу. — *И. Т.*). Так и сделали».

А затем повествуется о появившихся в тех местах русских и рыцарском поединке русского богатыря (имя его неизвестно. — *И. Т.*) и Родида.

«Когда умирал, все подбежали. «Имя мое от Уори не отделяйте. Об этом единственно прошу», — сказав, умер. Русский взял его детей на воспитание. И решили «... быть в дружбе, на страх врагам. Вот так они впервые встретились и после разошлись, и кабардинцы заняли местность около Чегема трех рвов» *.

Из приведенных примеров видно, что свадебный припев неоднократно связывается с разными лицами, имена которых по тем или иным причинам считается нужным сохранить от забвения (Лашин, Оури-Дада, Редедя).

Таким образом, русско-кабардинские исторические связи X—XI веков нашли своеобразный отзвук и в устном творчестве этих народов.

* * *

В русском фольклоре определенное отражение получили и русско-кавказские отношения XVI века.

Особый интерес представляет в этом плане песня о Кострюке. Она хорошо известна русскому народу и привлекала внимание многих исследователей. Здесь остановимся только на моментах, имеющих непосредственное отношение к разрабатываемой проблеме (отражение взаимоотношений народов, национальное и социальное в песне и т. д.)

---

[683] Записано З. П. Кардангушевым от Малиля Эльмесова из селения Кызбурун II.

* Рукопись на кабардинском языке с подстрочным переводом в ЛА. К, 5.

Почти сто лет назад Петр Вейнберг отметил, что песнями об Иване Грозном «начинается в русской словесности» период песен «строго» исторических, «...в которых и основа и подробности тесно связаны с действительною историею, разнясь от этой последней только частностями, настолько, насколько разнится от научно-исторического изложения художественное воспроизведение исторического факта».

Исследователь пытался установить связь между периодами «героическим» и «историческим» в народном творчестве, подчеркивая, что «русская былина, несмотря на свою чисто мифическую основу и не менее мифические подробности, не может быть резко отделена от исторической песни», ибо, по его мнению, многие эпические герои «действительно существовали», а многие былинные события «действительно совершались, если не в таком виде, какой придает им фантазия автора — народа, то все-таки с некоторым сходством в известных подробностях» (указывал на попытки Л. Майкова в «Былинах Владимирова цикла» (стр. 23—29) «хотя с некоторыми натяжками» сблизить «указания былин с летописными свидетельствами»).

Песню о Кострюке он считал наиболее близкой былинам «...по своему легендарному, а в иных местах и мифическому характеру» и различал в ней два разных эпизода («женитьба Ивана Грозного» и «единоборство Кастрюка» (так у Вейнберга), которые, хотя «почти везде рассказываются нераздельно один от другого», но «тем не менее, каждый из них может быть изложен как отдельное целое». В силу свойственных мифологической школе неверных методологических позиций, П. Вейнберг не мог правильно решить эти вопросы, хотя сам исследуемый материал и наталкивал его на отдельные интересные мысли. Так, например, глубоко ошибочно, вслед за Костомаровым, отыскивая в русском народном творчестве «монархическое начало» и определяя в окончательных выводах характер песен об Иване Грозном как «монархически-демократический», он все же отмечал, как бы мы сейчас сказали, коллективность народного творчества (автор песен — народ), его объективность (как воспеваемое «лежало на сердце народа» — 158).

Проф. С. К. Шамбинаго в специальном исследовании, посвященном русским историческим песням XVI века, отмечал, на основании фольклорных публикаций П. В. Киреевского, П. Н. Рыбникова, А. Ф. Гильфердинга, А. В. Маркова, Н. Е. Ончукова, А. Д. Григорьева и некоторых других, что «песни, героем которых является Кострюк или Мастрюк (Мамстрюк) Темрюкович (Темгрюкович), принадлежат к распространеннейшим остаткам старинной поэзии и записаны в пределах от Белого до Каспийского морей. Значительное количество вариантов найдено в украйнах северной и казацкой, и в Сибири». (С. Шамбинаго. Песни-памфлеты XVI в. «Записки императорского Московского археологического институ-

---

684 *Петр Вейнберг.* Русские народные песни об Иване Васильевиче Грозном. Варшава. 1872; 2-е изд, СПб, 1908, 7—8; 19—20.

та», т. XXVIII, М., 1913 (1—266), 25; Песни времени царя Ивана Грозного. Сергеев Посад, 1914, I (посвященное памяти В. Ф. Миллера переиздание предыдущей публикации. Большое «Вступление» заменено коротким «Предисловием» и добавлен раздел «Песня о спасении Никитой Романовичем царского сына» (252—303). Далее ссылки делаются на монографию).

Бытование этой песни в столь разных географических, исторических и бытовых условиях и привело, по мнению С. Шамбинаго, к забвению первоначального основного текста (о царской женитьбе): «...взамен забытой идеи песни выдвинулся легче запоминаемый внешний эффект... — эпизод борьбы пришельца с русскими удальцами» (Там же, 1). Исследователь вел речь уже о двух различных песнях, видимо, подвергшихся позднее «процессу контаминации» (там же, 4): contaminatio (лат.) — соприкосновение. Появление нового в результате скрещивания двух однородных форм (в нашем понимании).

«Я предлагаю — песни, где рассказывается о женитьбе царя Ивана Васильевича Грозного на Марье Темрюковне и о борьбе царского шурина Мастрюка Темрюковича, назвать **Песней о царской женитьбе,** а песню, где совершенно отсутствует мотив женитьбы, описывается приход крымцев и бой Кострюка с русскими удальцами, — **Песней об отбитом наезде.** По своей основной композиции... обе эти песни ничего общего между собою не имеют». (Там же, 5).

При суждении же «о контаминированных песнях о Кострюке-Мастрюке следует, по мнению С. Шамбинаго, считать основной композицией песню о царской женитьбе». (Там же, 97).

Излишняя категоричность этого утверждения в некоторой мере определялась методологическими позициями исследователя, разделявшего в это время и известное положение акад. А. Н. Веселовского о том, что сказитель обычно «...не сочиняет, а только путает»[685].

Капитальное исследование С. Шамбинаго будоражило творческую мысль фольклористов, наталкивало их на дальнейшее изучение русских исторических песен.

Непосредственным откликом на эту работу явились, например, известные своими сильными и слабыми сторонами статьи акад. Вс. Миллера (критический отзыв в ВЕ, 1913, V и «О некоторых песенных отголосках событий царствования Ивана Грозного» в ЖМНП, 1913, VII) и проф. Б. М. Соколова («Шурин Грозного, удалой борец Мамстрюк Темгрюкович» в ЖМНП, 1913, VII).

Исторические песни русского народа издавна привлекают внимание и зарубежных авторов (начиная, видимо, с Ричарда Джемса).

Из новейших публикаций представляет особый интерес работа Карла Стифа, изданная в Копенгагене и имеющая непосредственное отношение к затрагиваемой нами проблеме [686].

---

[685] *А. Н. Веселовский.* Сравнительная мифология и её метод (о книге Анджело де Губернатиса «Zoological Mythology»). ВЕ, 1873, X.

[686] Studies in the russian historical Song by Carl Stief. Kobenhavn. Rosenkilde and Bagger. 1953.

Исследователь, например, предполагает, что песня об Анастасии Романовне не является самостоятельной (отклик на смерть царицы), как думали С. К. Шамбинаго, Б. М. Соколов и другие, а органически связана с темой Кострюка как предыстория второй женитьбы Ивана Грозного.

К. Стиф первым ввел в сферу филологического изучения давно уже известную историкам песню об Анастасии Романовне. Публикация судебного документа в «Записках Московского археологического института» (т. XIV, «Слово и дело государевы», I, 1911) и статья Л. В. Черепнина («Смута» и историография XVII века») в 14 томе «Исторических записок» помогли ему восстановить содержание песни, за исполнение которой певец попал даже под следствие. В работе К. Стифа много нового и своеобразного. Русские исторические песни он делит на лирические, эпические, новые, казачьи и анекдотные.

На слабость подобной классификации указал В. Я. Пропп [687], в ее основе одновременно и признаки жанровые (лирические песни и другие), и хронологические (новые), и социальной принадлежности (казачьи), что ведет к нарушению принципа исторического развития.

В очерках Стифа содержится большой, нередко совершенно новый, тщательно прокомментированный фольклорный и исторический материал, приводящий нередко исследователя к любопытным открытиям (уточняет, например, что бессоновский вариант песни о смерти Отрепьева найден в бумагах Калайдовича и относится к концу XVII в.; обстоятельно освещает историю рукописи Ричарда Джемса и т. д.).

Обилие вариантов песни позволяет Стифу проследить ее эволюцию. Так, он устанавливает, что песня о Скопине-Шуйском возникла вначале как прямой отклик на гибель конкретной исторической личности, а затем утратила свой первоначальный «исторический характер», присоединилась к былине и в конце концов «из песни о политическом убийстве «превратилась» в песню об убийстве из мести любовного характера».

В «Очерках» К. Стифа имеются и существенные неточности. Отказываясь в принципе от идейного анализа текстов, песню о взятии Казани, например, он считает «простым анекдотом» об остроумном ответе пушкаря Грозному (подобно анекдотам о Петре и солдате), попытку же В. И. Чичерова обнаружить в песне отображение «исторических сил» классифицирует как модернизацию; в Ермаке видит завоевателя Сибири и т. д.

Филологическую науку значительно обогатили новые работы советских ученых, в той или иной мере затрагивающие и проблему данной песни.

Так, В. И. Чичеров, упоминая об образе Ивана Грозного в рус-

---

[687] *В. Я. Пропп.* Studies in the russian historical Song, by Carl Stief. Kobenhavn. 1953, 274 стр. (Карл Стиф. Очерки русской исторической песни). Русский фольклор. Материалы и исследования. II. АН СССР. М.-Л., 1957, 350—352.

ском народном песенном творчестве, отмечал особенности двух известных редакций песни о Кострюке.

В первой идет речь о женитьбе русского царя на кабардинке Марии Темрюковне, похвальбе (будто бы на **этом свадебном пиру**) брата Марии — Кострюка и его поражении в кулачном бою на Красной площади (последний эпизод не подкрепляется историческими фактами).

Вторая редакция, в известной мере совпадая с первой, существенно от нее отличается. Тема сватовства и женитьбы царя здесь отбрасывается, и на первый план выдвигается кулачный бой на Красной площади, квалифицируемый как «единоборство русского доброго молодца с врагом-насильником, грозящим в случае своей победы все царство попленить, головней покатить, царя в полон взять»[688]. Песенный образ Марии Темрюковны здесь уже не связан со своим историческим прототипом (действует крымская царица, купава татарская), а в центре внимания певцов, вместо женитьбы царя,— набег крымских татар на Московское государство (тема эта порождена исторической борьбой русских с иноземными завоевателями).

В. И. Чичеров отмечает близость песни о Кострюке (второй редакции) русским былинам и преемственность поэтических форм русского фольклора. И хотя в песне вместо былинного Киева — реальная Москва XVI века, а вместо поединка богатыря с чудовищем или единоборства воина с тьма-тьмой врагов — всего лишь потешная кулачная схватка, все же, по мнению В. И. Чичерова, «исход кулачного боя должен решить, быть или не быть Руси свободной».

Перекличка отдельных «словесных формул» в былинах и исторических песнях — явление вполне закономерное, свидетельствующее о творческой преемственности жанром исторической песни поэтических «завоеваний» былевого эпоса и продолжении их в новых условиях, ради новых идейно-художественных целей. Но является ли это основанием для столь далеко идущего отождествления образов «завоевателей» Руси с Кострюком, царевым шурином? Он и борьбу-то ведь затеял не ради «завоевания» Руси, а чтобы и знатного родича потешить и дать выход силушке неуемной богатырской, что по жилочкам перекатывается *.

В ряде вариантов песни (о Кострюке) русский народ с уважением отмечает смелость «молодого черкашенина», его силу, которая ищет выхода, как и у русского богатыря Святогора. В созна-

---

[688] *В. И. Чичеров.* Русские исторические песни. В сб. «Исторические песни». «Советский писатель», Л., 1956, 24.

Составитель приводит в этом сборнике вариант, взятый у Рыбникова (II, № 157) и характерный «для позднейших переработок песни, превращающих ее из песни о женитьбе царя в песню о набеге крымских татар на Москву» (ИП XIII—XVI, 363).

* Не наличествуют ли, кстати, в образе Кострюка отдельные «приземленные», сниженные черты былинного Святогора (силушка неуемная, что по жилушкам перекатывается, не находя достойного применения, похвальба этой силою и т. д.), учитывая, что и сам образ Святогора во многом «кавказский».

нии народа он не захватчик, не насильник и борьбу затевает не ради закабаления соперника или тех, кого тот представляет, а просто из удали молодецкой, что созвучно и так понятно и неуемной молодецкой «душе» русского народа.

Создатели песен о Кострюке обычно отличают «черкашенина» от «татаровей поганых», которых он убивает «видимо-невидимо» или «много», или более определенно — «пятьдесят» и т. д., только задев «ножкой за скамеечку», когда вскакивает «из-за дубова стола этот млад Кострюк — молодой чемерюковиц».

Следовательно, опять-таки народ не отождествляет его с противниками русской земли.

Кострюк получает в русском эпосе и своеобразную социальную трактовку. Именно через его поступки народ выражает свое пренебрежение, свою ненависть и к «чужой» и к «собственной» социальной верхушке, приравниваемой здесь к «татаровьям поганым»:

Этот млад Кострюк,
Молодой чемерюковиц
Скочил из-за дубова стола,
Задел ножкой за скамеечку:
Пятьдесят-то татар он убил,
И пятьдесят он бояр погубил...[689]

Бояре ненавистны народу, как и наизлейшие иноземные враги земли русской. И только простому русскому человеку, на первый взгляд маленькому и незаметному, по плечу меряться силой с удалым черкашенином:

Один Сенюшка маленький,
Другой Васенька невелик тоже был (166).[690]

Другой русский борец — Потанюшка тоже

Ростом маленькой,
Собой был худенькой,
Сам был хорошенькой, горбатенькой (261)[691]

В этом нет ничего обидного для Кострюка. Напротив, народ как бы признает его своим. Это-де не «татарин поганый» и не иноземный или русский боярин, кровопийца и трус, а настоящий богатырь, с которым не зазорно побороться простому русскому человеку — истинному богатырю.

И создатели этой песни не очень куражатся, что именно их богатырь (как часто бывает в фольклоре) одолел витязя другого народа. Напротив, победа умаляется тем, что побежденный с таким трудом «молодой черкашенин» оказывается по некоторым вариантам песни переодетой в мужское... «красной девицей»*.

---

[689] *А. Ф. Гильфердинг.* Онежские былины. II, 607, № 166.

[690–691] *Там же,* III, 375, № 261.

* Тут узнали все люди, уведали, что ходила девчонка мущиною. (Там же, 375. № 261; сказитель Иван Михайлович Лядков (Кропачев) из Кенозера. Записано А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. на Севере).

* * *

Раздел о Кострюке написан в 1957 году, в нем не отражены работы последних лет. Автор счел своим долгом по возможности устранить этот пробел. Это тем более необходимо, что новые работы являются значительным шагом вперед как по тщательности исследования большого фактического фольклорного материала, так и по своим теоретическим обобщениям и выводам.

За последние годы увидели свет сборники текстов и исследования, имеющие прямое отношение и к песне о Кострюке.

Определенное место она заняла в скрупулезно подготовленном под редакцией чл.-корр. АН СССР Д. С. Лихачева академическом издании выдающегося памятника русской культуры — «Древних российских стихотворений, собранных Киршею Даниловым» (КД — по нашему списку сокращений).

Наиболее полное представление о жизни этой песни дает книга «Исторические песни XIII—XVI веков» (ИП XIII—XVI), любовно и с большим знанием дела подготовленная Б. Н. Путиловым и Б. М. Добровольским в серии «Памятники русского фольклора».

Составители, с помощью М. Я. Мельц, Г. Г. Шаповаловой, С. И. Минц, К. В. Чистова и других энтузиастов, впервые в таком масштабе объединили наиболее ценные песенные варианты, рассредоточенные по самым разнообразным публикациям XVIII—XX веков и редким рукописям многих книгохранилищ и архивов Советского Союза, сопроводили тексты обстоятельными исследовательскими статьями, комментариями и комментированными нотными записями.

Положенные в основу этого сборника принципы, видимо, будут творчески применяться и обогащаться во многих будущих фольклорных публикациях СССР и мира (определенное орфографическое и пунктуационное «осовременивание» устарелых форм и синтаксических конструкций, сохранение наиболее характерных диалектных особенностей и т. п.).

Песенные тексты группируются здесь по принципу историко-тематическому.

О «женственности» богатыря сообщается сказителем как бы в форме пояснения, своеобразного «комментария» к исполненному произведению:

А был добрый молодец,
Стала красная девица (Там же, 310, № 575). (№ 310, записано А. Ф. Гильфердингом от 65-летнего Николая Михайловича Шевцова из Моши).

Кострюк был «поляница». (Там же, II, 89).

Ай вы, борцы молодцы,
Да московски ухватчики,
Она какой борец, какой молодец,
Она красная девушка
(слова «Марьи Добрюковны»).
(Там же, 604, № 317, записано А. Ф. Гильфердингом от 70-летнего крестьянина Ивана Ивановича Куринова).

В подобных превращениях, видимо, и отзвук адыго-кабардино-черкесских сказаний о богатырше Лашин и ей подобных.

Упомянутые произведения о Кострюке А. Ф. Гильфердинг, кстати, называет «былинами». Не лучше ли их именовать сказаниями-песнями?

Песня о Кострюке представлена в сборнике вариантами 109—199 и группируется по двум «основным версиям сюжета»: «Исторической» (тексты 109—170) и «Эпической» (173—191), а также, третьей, как бы мы ее назвали, — «Промежуточной» (192—199).

И если «некоторые подробности» в «Исторической» версии «вполне отчетливо связываются с действительными событиями, имевшими место в годы царствования Ивана Грозного» (ИП XIII—XVI, 641), то «Эпическая» версия «настолько отличается от версии «Исторической», что вполне законно рассматривать ее как самостоятельную песню, сюжет которой лишь в определенных отношениях сходен (а иногда и прямо совпадает) с сюжетом «Исторической» версии песни о Кострюке» (там же, 642). В «Эпической» версии борьба уже носит «...не потешный, а весьма серьезный характер...» (там же), что, конечно, очень близко к выводам С. К. Шамбинаго, о которых упоминалось выше.

Комментатор ИП XII—XVI проф. Б. Н. Путилов напоминает здесь о возражениях по этому вопросу Вс. Миллера и других, которые «...считали, что вначале сложилась песня в том виде, как она представлена — по нашей классификации — «Исторической» версией, а затем она была переработана под влиянием событий 1571 и 1572 годов в песню — согласно нашей классификации «Эпической» версии (ИП XIII—XVI, 643).

«Вопрос о взаимоотношениях двух основных версий сюжета, «Исторической» и «Эпической», — отмечает проф. Б. Н. Путилов, — остается до сих пор не разрешенным» (там же).

Песне о Кострюке уделено много места в новой монографии Б. Н. Путилова. Автор выступает против С. Шамбинаго («Песни времени царя Ивана Грозного», 49—50 и др.), который пытался отыскать праядро песни, не считаясь с художественной логикой произведения, что и привело Шамбинаго к ошибочным выводам, будто «Кострюк» — памфлет на царицу Марию Темрюковну и косвенно «намеренно затушеванный» выпад против Грозного.

По Путилову, существует две версии «Кострюка»: **историческая** (пародийная) и **эпическая** (приближающаяся к былевому эпосу).

Кострюк и его сестра в обеих версиях, по мнению Б. Н. Путилова, — «это та сила, которую татары намерены противопоставить русской силе»[692] и победа которой «может не ограничиться сферой чести, она грозит перейти в сферу политики». Кострюк мечтает о возрождении дани, о подчинении Москвы, о взятии в плен царя, о разорении Русской земли. Зловещий образ татарского ига встает в песне за угрозами Кострюка:

Еще как московских борцов побору
Всю Москву за себя возьму,
А царя Ивана Васильевича в полон полоню и т. д.

(Рыбн., II, № 185)[693].

[692—694] *Б. Н. Путилов.* Указ. соч., 147, 148.

Исследователь отмечает, что: «Весь этот эпизод с угрозами Кострюка не может, однако, восприниматься серьезно. Кострюк в данной версии лишен каких бы то ни было черт грозного татарского нахвальщика, его угрозы представляют собой не что иное, как пародию на былинные угрозы»[694], Кострюк «чаще всего представляет этот поединок как потеху» *.

«Кострюк» возник как живой, непосредственный отклик на полный и окончательный крах татарского ига»[695],— пишет проф. Б. Н. Путилов. Отсюда и пародирование героического эпоса, который, однако, не отрицается этим пародированием, а наоборот, его художественные приемы используются для решения новых идейных задач. Отсюда и близость мелодий песни к скоморошьим. И поэтому вполне закономерен смех, который вызывался одним упоминанием об этой песне у Кривополеновой и других сказителей.

«Пародируя эпос, «Кострюк» в то же время развивает в форме «шутовой старины» его патриотические идеи. В былинах главным художественным началом был высокий героический пафос: пафосом «Кострюка» является смех над поверженным врагом (? — *И. Т.*), смех приобретает здесь силу политического оружия. «Кострюк» — это художественный памятник эпохи, когда народ наш смеялся, расставаясь навсегда со своим тяжелым прошлым, и смеялся во весь голос»[696].

Исследователь подчеркивает очевидность вымышленности сюжета «Кострюка» как в целом, так и в наиболее существенных его эпизодах. Сюжет данного произведения «совершенно отчетливо соотносится с традиционной художественной системой эпоса». Но «...вымышленный пародийный сюжет, однако, полностью вырастает на почве действительности, отображая определенную эпоху русской истории в народном восприятии»[697].

Автор приходит к выводу, что «Кострюк» — это не искажение истории и не памфлет на нее, это определенная концепция истории, получившая своеобразное художественное воплощение. Конкретно-исторические реалии не составляют ни основы, ни сюжетной канвы этой концепции. Напротив, они сами полностью подчинены ей, они полностью растворены в эпически-условном движении — движении сюжета. Исторические реалии в песне имеют значение не сами по себе, не как объект художественного осмысления или

---

* Рукопашная борьба в «Кострюке» — это лишь потеха, «один из видов спорта». В былинах же она, как правило, — битва не на жизнь, а на смерть, и только в том случае, когда борются «свои», например, Илья и Добрыня, Добрыня и Дунай, поединок кончается бескровно. (Не свидетельствует ли это в известной мере о том, что русский народ и Кострюка считает своим, почти русским?— *И. Т.*)

Как отмечает Б. Н. Путилов, борьба всегда, даже в тех случаях, когда она рисуется в формах гротесковых, трактуется как событие, исполненное драматизма. (Рыбн. I, № 62; Гильф. II, № 145, III, № 218; Григ. I, № 170, III, № 300). По характеру борьбы ближе к сказаниям-песням о Кострюке отдельные варианты былин «Королевичи из Крякова», «Добрыня и Василий Казимирович», «Бой Добрыни с Ильей Муромцем» (153—154).

[695–697] *Б. Н. Путилов.* Указ. соч., 157, 159.

воспевания, но лишь в той степени, в какой они способны подвергнуться переплавке в соответствии с основным поэтическим замыслом. Поэтому «Кострюк» никогда не создавался как песня «О царской женитьбе» или «Об удалом борце Мамстрюке Темрюковиче»; «Кострюк» вообще не создавался как песня о каком-нибудь определенном факте. (Но не уход ли это от реальной почвы искусства? — *И. Т.*). Соотношение факта и вымысла в «Кострюке» — той же природы и того же характера, что и в былинах» [698].

Песня о Кострюке обстоятельно исследована В. К. Соколовой, которая отмечает ее особое положение в цикле песен о Грозном. По мнению исследователя, здесь весьма своеобразно переплетаются темы женитьбы царя и борьбы с татарами. По своим же поэтическим приемам песня о Кострюке тяготеет к былинам, хотя «...эпические приемы в ней получают новое, порою пародийное звучание». (В. К. Соколова. Русские историч. песни XVI—XVIII вв. АН СССР, М., 1960, 37, 38). В эту работу вошли с известными изменениями и более ранние публикации автора: Русские исторические песни XVI в. В кн.: «Славянский фольклор». Материалы и исследования по исторической народной поэзии славян. «Труды института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая» (в дальнейшем — ТИЭ). Новая серия. Том XIII. Отв. ред. В. К. Соколова и В. И. Чичеров. АН СССР. М., 1951, 45—60 и др.; Русские исторические песни XVI—XVIII вв. ТИЭ, XI, АН СССР. М., 1960, 37—48 и др.).

Исследователь отмечает и такую очень важную особенность данной песни, как слияние в ней внешнеполитического конфликта с социальным, её антибоярскую направленность.

Интересна мысль В. К. Соколовой о вероятности возникновения этой песни не в крестьянской среде, а посадской — городской, что также следует учитывать при решении вопроса об отношении всего русского народа к Темрюковичам и второму браку Грозного.

Поднимаемый же В. К. Соколовой вопрос о «переходе» Темрюка на сторону крымцев «в опасный для русских момент» нуждается в существенных фактических уточнениях.

С работами Соколовой, по ряду объективных обстоятельств, автору удалось познакомиться совсем недавно, и весьма отрадно было узнать о совпадении некоторых наших взглядов на данный вопрос, к которым мы пришли независимо друг от друга на основании анализа фактического материала.

Как положительное явление в современной фольклористике, следует отметить и выпуск в свет библиографического указателя по русской народной песне, охватывающего песенные тексты и исследования более чем за двухсотлетний период (1735—1945 гг.). Профессор В. М. Сидельников впервые с такой масштабностью дал библиографическую сводку русского песенного творчества за столь длительный период, вооружив тем самым исследователей необходимыми в их дальнейшей работе данными. (В. М. Сидельников.

---

[698] *Б. Н. Путилов.* Там же.

Русская народная песня. Библиографический указатель 1735—1945 гг. Предисловие, составление и указатель имен В. М. Сидельникова. Отв. ред. И. В. Шамориков. Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР. АН СССР, М., 1962).

* * *

О соотношении исторического и художественного в песне о Кострюке существуют две точки зрения.

Профессора С. К. Шамбинаго (указ. соч.) и Б. М. Соколов («Шурин Грозного удалой борец Мамстрюк Темгрюкович», ЖМНП, 1913, кн. VII) в основе песни видели конкретный исторический факт — поединок одного из Темрюковичей и москвича.

О том же говорит и член-корр. АН СССР А. М. Астахова («Северные исторические песни». Петрозаводск. Подготовка текста, статьи и примеч. А. М. Астаховой (1947, 56), указывая одновременно на обобщающий характер этого образа. Другие исследователи видят здесь прежде всего явление художественное, которое могло и не иметь указанной выше конкретной исторической первоосновы. Так, например, В. К. Соколова пишет: «На вопрос о том, боролся ли с кем-нибудь в Москве Темрюкович, не представляется существенным. Исторического Темрюковича в песне нет, и эпизод борьбы дается в ней не как конкретный факт, а как художественное обобщение» (Указ. соч., 39).

Нам кажется, что следует иметь в виду двусторонность данного явления. Конечно, перед нами художественное обобщение, но в основе его лежат конкретные исторические факты, творчески переосмысленные народом в его художественной практике.

«Следы истории» явны в этом поэтическом творении русского народа. Например, в подавляющем большинстве вариантов песни, как правило, вторая жена Грозного — иноземка — носит имя конкретной исторической личности — кабардинки Марии Темрюковны, с которой самодержец «всеа Руси» действительно сочетался законным браком 21 августа 1561 года *. Изменениям это имя подвергается очень незначительным, к тому же весьма редко.

Так, у Киреевского встречаем Василису Темрюковну, Катерину Темрюковну и Марию Дими-Юрьевну (IV, 163, 167, 169, 170), у Рыбникова Марью Демрюковну (II, 221).

Несомненным отзвуком кавказского «черкасско-пятигорского» происхождения Марии Темрюковны являются и бытующие в отдельных вариантах песни имена Пятигорки, Златогорки, Семигорки, Латыгорки, Святогорки, Салыгорки, которые носит волшеб-

---

* «Первая царица Настасия Романовна Юрьева. Вторая царица Мария Темрюковна Черкасова Пятигорских» («О царицах царя Ивана Васильевича» из «елагинской смеси», известной Карамзину. Отчет Имп. публ. б-ки за 1867 г., стр. 91. Рукопись XVII века; С. Шамбинаго. Песни времени царя Ивана Грозного, 35).

«В лето 7069 августа 21 обрачился царь вторичьно на Марии Феодоровне Черкасской Горской, и съ туги нравныя и зело лютые терпи умре сентября 1-го лета 7078». (Выписка из хронографа «О браках царя Иоанна Васильевича» Имп. публ. б-ки, О. XVII, 17); С. Шамбинаго, 35.

ное существо, восходящее к образу «бабы-горынинки», вторая часть наименования которой сближалась С. Шамбинаго с формой Терека-«горыновича» (37).

Вс. Миллер при анализе песен о бое Ильи Муромца с сыном предполагал, что «на образование имени Семигорки могло бы повлиять имя «Пятигорки», под которым была в свое время известна в народе нелюбимая им вторая жена Ивана Грозного, Марья Темрюковна, Черкасская княжна, из Пятигорья, причем число пять заменилось эпическим семь» (В. Ф. Миллер. Очерки русской народной словесности. II, 177).

Мнение о нелюбви народа к Марии нуждается в уточнении. Действительно, существуют отдельные высказывания современников о властном и суровом характере Марии Темрюковны, оказавшей будто бы даже «воздействие» на государственную деятельность Грозного и создание им опричины и т. д.

Несомненно, Мария Темрюковна за почти десятилетний период супружества не могла не оказать определенного влияния на своего царственного мужа. Но бесспорно и то, что определяющим в деятельности Грозного, немало сделавшего для дальнейшего внутреннего укрепления централизованного русского монархического государства и упрочения его международных позиций, являлись, прежде всего, объективно действующие социально-экономические факторы того времени.

И если судить о Марии Темрюковне не по отдельным отзывам, нередко возникавшим, видимо, в оппозиционной ей среде, а по делам самого Грозного, то надо прямо сказать, что за десятилетие (1561—1570) их супружества Россия возмужала и далеко шагнула на Запад и Восток, укрепив связи со многими народами мира.

Именно в эти годы продолжалась напряженная Ливонская война, завершившаяся несколько позже уничтожением агрессивного немецкого Ливонского ордена. В условиях складывания поместно-дворянского строя и закрепощения крестьянства оформилась в 1565 году опричина из мелкого служивого люда — верный меч в руках самодержца против местничества бояр, удельных князей, непокорных «единому царю» крупных феодалов и их приспешников.

Мария Темрюковна для русского народа прежде всего жена Ивана Грозного, и ее величание «царицей благовернаю» (обычная словесная формула в КД (34, 78 и т. д.) и других вариантах) является, на наш взгляд, искренним, серьезным в ряде вариантов выражением к ней части того же уважения, что предназначалось и самому Ивану IV, царю «вольному», царю «Грозному». И стремление некоторых исследователей уловить в этой словесной формуле только иронию, насмешку по отношению к Марии как иноземке далеко не во всех случаях оправдано. Конечно, в некоторых вариантах, видимо, возможен насмешливый тон по отношению к ней и не как иноземке, а как к царице вообще.

Имя песенного Кострюка также весьма устойчиво. Оно принимает формы: Кострюк (ИП XIII—XVI, № 111, 131 и др.), Кострюк-

Мастрюк сын Демрюков (ИП XIII—XVI, № 110, 128 и др.); Кострюк-Мастрюк Темрюкович (ИП XIII—XVI, № 115, 145 и др.) и т. д.

В большинстве вариантов Кострюк, брат Марии Темрюковны, — удалой борец, ищущий достойного «партнера», чтобы дать выход своей силе богатырской и притом потешить царя русского и его молодую жену.

Особенно ярко это выражено в наиболее добротном варианте Кирши Данилова:

75. Ему вера поборотися есть
У царя в каменной Москве,
Хочет царя потешити
Со царицею благоверною
Марьею Темрюковною... (КД, 34).

Мастрюк Темрюкович ищет супротивника по своей силе необъятной, богатырской:

71. Изошол он семь городов,
Поборол он семьдесят борцов
И по себе борца не нашел. (Там же).

И совсем инородным, случайно сюда занесенным из других народных творений, созданных по иным поводам, кажется здесь единожды вскользь оброненное:

80. Он хочет Москву загонять,
Сильно царство Московское.

Больше эта формула в данном варианте не встречается, хотя предыдущее повторяется «соперником» Темрюка, шурином Грозного по первой жене Никитой Романовичем, при «докладе» царю:

85. А и гой еси, царь-государь,
Царь Иван Васильевич!
Все князи-бояра,
Могучие богатыри
Пьют-едят, потешаются.

90. На великих на радостях,
Один не пьет, не ест
Твой царский гость дорогой,
Мастрюк Темрюкович,
Молодой черкашенин:

95. У себя он на уме держит,
Вера поборотися есть,
Твое царское величество потешити
Со царицею благоверною. (КД, 34).

При этом надо иметь в виду, что исторический Кострюк приезжал в Москву один только раз за военной помощью для своего отца 17 июня 1565 года и в сентябре того же года с русской ратью выехал на Кавказ: «И отпустил (царь) в Черкасы с Мастрюком

князем по отца его челобитью рать свою на черкасских князей, которые им не послушны, на кабардейских князей ...» (Б. М. Соколов. Шурин Грозного удалой борец Мамстрюк Темгрюкович, ЖМНП, 1913, VII. На 29 стр. см. источники).

(У Марии Темрюковны было три брата: Доманука (Беберюк?), Мамстрюк и Салтанкул).

Прообразом же песенного Кострюка является другой брат Марии Темрюковны — Салтанкул, который действительно долго жил в Москве, получил здесь при крещении имя Михаил и взаимоотношения которого с Иваном Грозным носят сложный и противоречивый характер (то царь слишком жаловал своего шурина, то подвергал опале) и оборвались, как известно (примерно через год после смерти Марии), они трагически. (Имя Михаила занесено в Синодик Грозного).

Михаил Темрюкович получал от Ивана Грозного нередко денежные и иные подарки, выполнял ответственные государственные поручения: он передает, например, от имени царя митрополиту Макарию сообщение о взятии Полоцка и крест серебряный позолоченный с каменьями, он же по царскому слову беспощадно расправляется с провинившимся (видимо проворовавшимся) казначеем Хозяем Тютиным и всей его семьей. Но и сам попадал нередко в немилость. (См. приводимое С. Шамбинаго на стр. 41 и др. сообщение Гваньини (из его Moscoviae descriptio) о драке возниц Грозного и Михаила и реакции царя: его стрельцы повесили на воротах шуринова двора трех лучших слуг, тела которых было запрещено снимать целых две недели; и т. д.).

Одну из сторон этих взаимоотношений отмечает комментатор КД: «Некоторые исследователи предполагают, что в образе Мастрюка выведен второй брат Марии — Михаил, который жил в Москве и подвергался постоянным насмешкам и издевательствам со стороны царя; он был казнен в 1571 году». (КД, 598). О том же говорится и в ИП XIII—XVI: «У Марии было два брата — Мамстрюк и Михаил»... и т. д. (ИП XIII—XVI, 641).

Более подробно о взаимоотношениях Руси XVI века с Кавказом говорится далее.

Песня о Кострюке прежде всего — шуточно-развлекательное произведение, что сказалось и на поэтической форме и характере бытования. Она, например, «...исполнялась в составе свадебного обряда, народных обрядовых представлений, игр и т. д. Такое использование песни объясняется, по-видимому, отношением к ней как к песне шуточного содержания, песне-сатире, песне-скоморошине» (ИП XIII—XVI, 643).

См. наблюдения собирателей над обрядово-игровым исполнением «Кострюка» (ЭО, 1904, 3, 40—41; Н. Ончуков. Три варианта песни о Кострюке. Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского, изданный ко дню 70-летия его рождения. Под ред. В. Н. Перетца, Л., 1928, 424, 425).

Это же подтверждается и другими свидетельствами.

«Теперь ее невозможно услышать, пели прежде на свадьбах.

Она поется часто, с припевами вроде «Ой лё, али лё, али лё, али лё, али, лёли, али лё).

(Примечание собирателя. Архив ГО, ф. XXVII, оп. 1, № 23, песня № 9; зап. А. П. Чесноковым в слободе г. Малоархангельска Орловской губ. в 1903 году; ИП XIII—XVI, № 168 («Ах, тара-тара-тара-тара-тара»), 651.

«Если невесту долго не выводят из-за занавеси, то дружка для развлечения зрителей «наговаривает» этот рассказ о Кострюке. Хотя наговор не поется, но стихотворный склад проглядывает еще ярко». (По замечанию собирателя Валентина Серебрянникова. Записан этот наговор от крестьянина с. Пихтовка (Елеси тож) Оханского у. Пермской губ. Александра Ивановича Лебедева, который заучил этот наговор у катальщика-владимирца. Материалы по изучению Пермского края, 67—68 (Миллер, № 63); ИП XIII—XVI, 145 («Во времена было старопрежние»), 649.

«Кострюка никогда не пели, а всегда исполняли скороговоркой» (Утверждение исполнителя И. А. Ломтева. Астахова, Былины, № 209; зап. от И. А. Ломтева, 51 г., в д. Карпова Гора на Пинеге в 1927 г.; ИП XIII—XVI, 122, «В годы то было прежние»), 646.

Но известны и другие формы ее бытования. Так, например, в сборнике А. М. Листопадова фрагмент сюжета о Кострюке встречается уже в составе былины «Садко на море» (Листопадов, 1949, ч. I, № 43; зап. от О. Е. Напалкова, 39 л., М. А. Конева, 35 л., Б. А. Бурнашева, 33 л. и др. в ст. Есауловской (ныне — Разинской) на Дону в 1905 году; ИП XIII—XVI, № 193, «Ай, кто бы, кто бы то дознал, дознал»), 653.

Все эти крупные теоретические вопросы заслуживают специальной разработки, и нет надобности здесь на них останавливаться.

Рассмотрим лишь кратко проблему социально-классовых мотивов в сказании-песне о Кострюке.

Во многих вариантах этого произведения татары и бояре (которых давит молодой черкашенин, вскакивая со скамьи при известии о появлении своего «супротивника» — русского борца) являются «приданым» невесты *.

Кострюк-ат кинулся:
Он все столы повалил
И все придано подавил.
Он (Грозный.— *И. Т.*) и много приданого берет —

Двести татаринов.
Полтораста бояринов
И семьсот донских казаков,
Что ни лучших добрых молодцев

и т. д., и т. п.

---

* Кстати, и приданое имеет не столько «национальный», сколько «южно-географический» характер.

По другим вариантам, бояре и князья, которых давит «удалой черкашенин», уже не приданое Марии Темрюковны, а окружающая русского царя русская социальная верхушка — почетные гости на царском пиру.

Так, в песне № 136 приданым невесты являются уже другие ценности:

...Как женился православный царь,
Православный царь Иван Васильевич.
Да и брал же он много приданого,
Коробам с добром счету не было,
Злату-серебру весу не было,
(Крупну жемчугу меры не было,
На придачу молоду жену) [699].

Бояре же здесь местные, русские, близкие Грозному:

Вот и гости к царю съехалися,
Все князья-бояре, люди ратные,
Да боярских детей до полутораста,
Да посадских людей четыреста.
Одного гостя нет как нет —
Удальца-бойца, славна витязя
(Самого князя Черкасского)
Мамстрюка ли Ермолаича...[700] и т. д.

Выскакивая на борьбу с «крестьянским сыном», Мамстрюк «давит» уже знатных царевых гостей:

Закипел сердцем Черкасский князь,
Во гневу из-за стола выскочил,
На бегу за стол зацепил,
Девяносто скамей повалил,
Полтораста гостей подавил...[701]

Вариант весьма своеобразен: в нем, после обычной концовки, появляется и второй брат Марии, который и «восстанавливает» честь своего брата-князя, «побежденного» сыном крестьянским:

...И сцепилися они за ворот,
И возилися вплоть до вечера:
Одолел крестьянина млад княгинин брат,
Разорвал его тело синее
Разбросал-разметал по широку двору,
По широку двору псам на съедение [702]

Вариант этот, видимо, более поздний и социально более острый.

В песне № 137 Грозный в приданое берет «семь сел со присёлочками, деревеньки с придеревеньками, города-то с пригородочками» [703].

---

[699] ИП XIII—XVI, 201, № 136 («Кострюк»), 6—12.
[700] *Там же,* 13—20.
[701—707] ИП XIII—XVI, 202 («Кострюк»), 60—65; 95—100; 203, № 137, 19—21; 204; 86—89; 206, № 138, 54—56; 209, № 140, 48; 211, № 144, 73.

Кострюк здесь «давит» гостей «вообще»:

Молодой Кострюк к нему кинулся,
Удалой Демрюк к нему бросился,
Он и триста скамей повалил,
Трое тысячей народу подавил [704].

По варианту КД Кострюк зашиб триста гостей:

Повалил он тридцать столов
Да прибил триста гостей:
Живы да не годны,
На карачках ползают
По палате белокаменной... (158—162).

Приданым здесь является «золота казна», а три ста́ татаринов, четыре ста́ бухариков, пять сот черкашенинов и любимый шурин Мастрюк Темрюкович, молодой черкашенин, по этому варианту взяты Грозным «в провожатые» за невестой, своего же «поезду» у царя было полторы тысячи:

Князи-бо́яра, могучие бога́тыри,
Пять со́т донских казаков,
Что н[и] лучших добрых молодцов. (20—22).

А всего стало «царскова поезду» на обратном пути «без малова три тысячи» (43). Когда же царь «пир навеселе повел», то пилиели, потешалися

И все ли князи-бо́яра,
Могучие богатыри
И гости званыя,
Пять сот донских казаков. (56—59).

Зрителями поединка уже были не «все» князи-бо́яра:

И смотрят их борьбу князи-бояра
И могучие богатыри,
Пять сот донских казаков (185—187)

Определеннее социальное лицо «задавленных» рвущимся на борьбу «молодым черкашенином» в 138 варианте:

Как стал вставать Кострюк-Мострюк,
Полтораста скамей свалил,
А триста господ задавил [705].

По третьей группе вариантов, которые мы условно назовем «смешанными», Кострюк, вскакивая, «давит» то просто «полтретьяста людей»[706], то «полтретьяста князей»[707] (хотя в последнем варианте «князья» к приданому невесты не причисляются) и т. д.

Во всяком случае, народ, и называя «ушибленных» привозными татарами и боярами, в глубине души, видимо, подразумевал и своих собственных «татар» — бояр-угнетателей. Тем более это проявляется в вариантах, приведенных выше.

Рассмотрев сконцентрированный в новом сборнике (ИП XIII—XVI) богатейший песенный материал, взятый составителями из

самых разнообразных, преимущественно дореволюционных публикаций (в числе которых и та, по которой приводились примеры выше, — работа А. Ф. Гильфердинга) и скрупулезно, любовно подготовленный к печати, автор лишний раз убедился в правильности своих предварительных суждений по данной проблеме, дальнейшая, более обстоятельная разработка которой — дело будущего.

Вместе с тем новые публикации текстов русских исторических песен и монографическое исследование их позволяют дополнить предварительные выводы нижеследующим:

1. Произведения о Кострюке-Мастрюке в русском фольклоре составляют, видимо, своеобразный «переходный» жанр от былины к песне, в них причудливо переплелись элементы обоих жанров, в связи с чем целесообразно, пожалуй, выделить их в особую группу, условно назвав «сказаниями-песнями».

2. Поскольку в сказаниях-песнях в самом разгаре процесс новообразования жанра, вполне закономерны в них отдельные старые былевые традиционные словесные формулы, подчас и не соответствующие уже новому их песенному содержанию и не несущие на себе смысловой нагрузки, вытекающей из существа данного песенного сюжета.

Этим и можно, видимо, объяснить появление в сказаниях-песнях угроз Тугарина и Идолища поганого («На долонь посажу, другой придавлю, от тебя мокрый блин будет...»), идущих от известных персонажей былин и не имеющих непосредственного отношения к Кострюку.

«Инородными» в данном произведении, проникшими сюда из былинно-сказочного поэтического арсенала выглядят также волшебное превращение Марии Темрюковны в сороку, улетающую из Москвы (финал одного из вариантов Киреевского, VI, 109), ее волшебные рубашки «красна золота», предназначенные в подарок пасынкам (там же, 120), её необычная «подавляющая» царя сила, заставляющая его «сохнуть»: «не могу поляницей удалой владеть: руку-ногу закинет на меня жена — не могу духу перевести» жалуется царь дядьке (там же), так же как и необычная «былинная» сила Кострюка («пятьсот борцов поборол и пятьсот городов за себя побрал» — вариант Рыбникова, II, 222) и его «неподходящие» для данной песенной потешно-шутливой ситуации «эпически-серьезные» посулы: «запереть всю каменну Москву», «на ладонь посадить, другой рукой раздавить» и т. п.

Подобные «строгие» эпические формулы явно «не соответствуют» всему характеру этой песни, в своей основе игровой, скоморошье-развлекательной, плясовой.

Вполне понятно, что на основании этих традиционных формул, занимающих определенное место в складывающемся новом жанре (до тех пор, пока не выработаются и новые формы, соответствующие новому содержанию), нельзя получить полное и правильное представление о характере некоторых персонажей данного жанра.

3. Все же, видимо, перед нами не две самостоятельные песни, как это предполагали проф. С. К. Шамбинаго и его последователи,

а одна, наиболее полно представленная в варианте Кирши Данилова.

Поход крымских ханов на Москву в 1571—72 годах и другие события русской истории, несомненно, отразились на данной песне (сказании-песне), не уничтожив все же ее основы, даже в вариантах, подвергшихся значительным изменениям.

4. Необходимо отметить и еще одну принципиальную особенность ряда вариантов, которую не всегда учитывают исследователи, — это постоянное, даже в деталях, подчеркивание сказителями, народом величия, могущества Москвы — не только внешнего, международного, но и внутреннего, так остро ощущаемого в то время московским людом, всем народом русским, на глазах которого падали одно за другим удельные русские княжества и крепло, росло вбиравшее их в себя единое централизованное русское государство.

Этим, видимо, и порождены строки КД, 71—73:

Изошел он (Кострюк. — *И. Т.*) семь городов.
Поборол он семьдесят борцов
И по себе борца не нашел.

И то, что не под силу другим русским городам, по плечу граду стольному, «белокаменной» Москве.

При этом надо иметь в виду, что «снижение» супротивников Кострюка — дело более позднее, а в более ранних вариантах с ним борются бывалые наипервейшие молодцы:

«...Мы борцы в Москве похваленые,
Молодцы поученые, славные!» (КД, 120—121).

5. Возникшие в более позднее время, в условиях ранней русской государственности и обостряющейся классовой борьбы трудового народа России и Кавказа со своими угнетателями боярами и князьями, сказания-песни о Кострюке не могли не отразить этой главной черты своего времени. И, действительно, ненависть трудового народа, создателя сказаний-песен, к своим социальным врагам нашла весьма яркое выражение хотя бы уже в том, что «молодой черкашенин», только задев ногой лавку, насмерть валит десятки «бояр» да «татаревей поганыих». Уже одно то, что бояре ставятся здесь в один ряд с недавними иноземными угнетателями русского народа — татаро-монголами и так безжалостно и легко уничтожаются, говорит о многом.

Таким образом, сказания-песни о Кострюке должны рассматриваться не только в плане национальном, но прежде всего в плане социально-классовом.

* * *

Учитывая, что, например, сказания-песни о Кострюке бытовали главным образом на Севере, т. е. там, где о Кавказе существовало довольно смутное представление, вполне понятны и объяснимы (как одна из причин) некоторые «неточности» (например, наименование Марии Темрюковны то «царицей крымской», то «литовской» и т. д.).

Возникшие же у южного русского населения фольклорные произведения о русско-кавказских отношениях более четко выражают уважение и симпатии к своим многовековым соседям и землякам.

В подтверждение приведем несколько свежих примеров творческого освоения русским населением сказаний своих соседей — народов Кавказа, в частности кабардинцев и балкарцев.

Совсем недавно автору удалось записать в Баксане (где дома русских отделены от домов кабардинцев только проезжей дорогой, плетнем или забором) кабардинские и балкарские сказания в русском бытовании.

Кирилл Абрамович Кузюменко, 1885 года рождения, потомственный кавказец, рассказал, например, «как пришли кабардинцы на Кавказ».

«...Это было не вчера и не позавчера, не при твоем отце, не при моем. Наши прадеды нашим дедам про то рассказывали.

Жили на свете киряне и попали к ним два кабардинца. Затоварищували они с царем кирян. Вот один кабардинец и говорит: «Хочу жениться». Царь не возражает: «Можно, только надо подыскать себе под стать».

Парень был красивый, бойкий и жену взял себе такую. И живут около царя. Вот царь и говорит: «Давай заключим договор, Казбулат, все что ни попросим друг у друга — отдавать, не жалеючи». Подписали договор. Царь и говорит: «Отдай жену!» «Ладно, с ней посоветуюсь». Проходит день-другой, царь спрашивает: «Посоветовался?» «Да что уж там — раз подписал договор», — отвечает Казбулат. А сам молчит, грустный ходит. Жена замечать это стала, допытывается, а он только вздыхает. Наконец царь потребовал ее к себе. Признался Казбулат, что договор такой подписал. Жена заплакала, но пошла к царю. Казбулат живет по-соседски, живет бобылем. Вот жена его повстречала и говорит: «Слушай, ведь он от тебя жену потребовал? Потребовал. Ты отдал? Отдал. Законная она тебе была? Законная! Дорогая? Дорогая! А ты теперь потребуй у него Кавказ. Родной он ему, дорогой, а пусть отдает».

Сказал Казбулат царю. Тот согласился. Куда денешься — раз подпись, и уехал с женой. «А ты,— говорит,— завоевывай мой народ!»

Киряне ушли в горы и там в пещерах стали жить. Забыли о них люди и узнали, что есть в горах жители, по щепкам, что плыли по реке сверху. «Откуда вы?» — спросили кирян, а те только одно отвечают: «Бельмесим», т. е. не знаем.

Слышал об этом в молодости от кабардинца из селения Кишпек» [708].

Конечно, это сказание далеко от действительной истории. Но оно напоминает своими отдельными деталями известные кабардинские предания о приобретении земли Кабардой у царя франгов («Царь

---

[708] ЛА, 1, 4.

франгов и Кабарда». КФ, 149—153. Ср. с библейской историей Сарры, отдающейся фараону и царю герарскому для спасения мужа — Авраама) и кожевенным мастером евреем Куденетом у своего тестя Кабарды («Как Куденетов стал пши». КФ, 153—155. Ср. с «добыванием» земли Дидоной у нумидийского царя по «Энеиде» Виргилия).

Подобные отзвуки кабардинских сказаний слышны и в других произведениях южнорусского фольклора. Приведем, например, сказание о женщине-богатырше.

«...В каждом кабардинском селении был князь, и селения назывались по фамилии князей: Атажукино — ныне 1-й Кызбурун, Наурзоково — ныне 2-й Кызбурун, Тамбиево — 3-й Кызбурун, Кучмазукино — Старая Крепость и т. д.

А произошли они так. Взял русский князь на воспитание кабардинских ребятишек, всяким их языкам обучал, а потом посадил по селениям за начальников *.

Вот эти самые кабардинские князья большую власть имели над своим народом. Каждый князь хотел или грабежом, или хитростями, или мудростями заграбастать побольше земли. Теперича, князь Тахтамышев выбирает себе где-то силача, объявляет князю Кызбуруна Тамбиеву:

— Иду на тебя. Если нет у тебя против моего борца, то землю отбираю твою!

В селении Тамбиева была одна невестка по имени Кишпек. Пошла она доить буйволиц, а те не стоят. Оглянулась Кишпек — никого не видно, хвать буйволицу за ногу и — через плетень... (Старик-свекор это и заметь...).

А тут как раз нашествие. Старик и расскажи о своей снохе князю. Стали ее уговаривать. Она поначалу отказывалась, стеснялась, а потом согласилась. Князь обрадовался:

— Есть борец и у меня!

И началась дунэль.

Кишпек в мужской одежде, а силач над нею посмеивается.

А она попробовала пояс и говорит:

— Перемени — не выдержит.

Переменил. И так три раза.

---

* Сказание, видимо, зародилось на основе института аманатства, который имел широкое распространение на Кавказе.

Так, например, русские дворянские роды Леутовых, Кочкаровых, Бековичей-Черкасских и некоторые другие произошли от кабардинских аманатов, взятых в разное время с Кавказа на Русь.

Это художественное явление также отражает и более поздний период, так называемый «кодзоковский», когда во время Кавказской войны русские офицеры усыновляли мальчиков-горцев, забирали их в столицу и давали им нередко блестящее образование, как это случилось с известным в истории России и Кавказа Лукманом Бекмурзиным Кодзоковым (Он же Дмитрий Степанович), который окончил Московский университет, общался с М. Ю. Лермонтовым и другими выдающимися людьми России.

Несмотря на смешение эпох и событий, сказание представляет значительный интерес.

— Ну, теперь пойдет,— говорит.

Потянули жеребки: кому первому кидать. Повезло богатырю тахтамышеву. Попробовал кинуть и с места не стронул. И так три раза.

— Ну теперь,— говорит Кишпек,— прощайся с белым светом и князем своим Тахтамышевым.

Подняла и р-раз об землю — из силача и душа вон. Боролись у реки. С тех пор ее Кишпеком называют» [709].

И в этом сказании, бытующем у русских, несомненно, первоисточник кабардинский и балкарский.

Русские узнавали фольклор своих соседей не только в пересказе на русском языке, но и в оригинале.

Вышеприведенное кабардино-балкарское сказание в русском бытовании представляет особый интерес и лишний раз подтверждает вероятность положительного влияния кавказских сказаний и песен о женщине-богатырше, победительнице татаро-монгольского пелуана, на некоторые сюжеты русского фольклора и, в частности, на отдельные варианты песни о Кострюке.

* * *

Закономерность сопоставления русского и кавказского эпосов до последнего времени подвергается сомнению, что нашло свое отражение и на фольклорной сессии Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института в марте 1959 г. [710]

Главный аргумент противников сопоставления: нартский эпос явление очень древнее [711], а русские былины весьма молоды [712].

Мы имели уже возможность указать на несостоятельность этих аргументов [713].

Мнение о том, что русский героический эпос сложился не ранее X—XI веков, то-есть главным образом в период Киевской Руси, и что его реальной исторической основой является только действительность Руси X—XV веков, опровергается материалом самих русских былин, в которых довольно ярко отражены и более ранние периоды жизни предков русского народа. Конечно, реальные события Киевской Руси нашли в русских былинах своеобразное художественное отображение и заняли в русском фольклоре, безусловно, очень большое место. Однако несомненно и то, что русские имели эпос задолго до образования Киевского государства. На киевскую эпоху падает уже его расцвет.

Установить особенности этого раннего периода, по которому материалов почти не сохранилось, помогают эпосы других народов, и в частности народов Кавказа, которые проходили те же стадии раз-

---

[709] ЛА, 1, 8, 9, 12.

[710] МС, 19 и др.

[711] МС (выступления А. Х. Налоева и др.).

[712] Ряд исследователей считает, что они отразили действительность только Киевской Руси.

[713] *И. В. Тресков.* МС, 99, 138 и др.

вития, что и русские, но в силу ряда обстоятельств сумели лучше донести до наших дней материалы и тех отдаленных эпох, ибо «эпос живой, еще поющийся и даже развивающийся в устной народной традиции... может служить ключом к пониманию эпоса античного и западноевропейского, дошедшего до нас только в классических письменных памятниках в большей или меньшей степени литературно обработанных» [714].

Давние связи предков славянских и кавказских народов не могли не оставить определенного следа на их устном творчестве, его содержании и форме, особенно в ранние периоды его бытования *.

В. Я. Пропп в своем недавнем докладе на Международном конгрессе славистов обосновал, «...учитывая работу предыдущих поколений русских и зарубежных ученых, а также современных разысканий», наличие в становлении и развитии несметных эпических богатств русского народа следующих семи основных этапов:

I. Восточнославянский эпос эпохи первобытно-общинного строя.

II. Эпос от образования Киевского государства до татаро-монгольского нашествия (от X до середины XIII в.).

III. Цикл былин о татарском иге (от середины XIII до середины XVI в.).

IV. Эпос эпохи образования и развития централизованного Русского государства (от середины XVI в. примерно до середины XVII в.).

V. Последующий этап стабилизации эпоса и приостановки в его развитии (от середины XVII в. до середины XIX в.).

VI. Этап усиливающегося отмирания эпоса в эпоху капитализма от крестьянской реформы до Великой Октябрьской социалистической революции.

VII. Эпос в советскую эпоху как фактор социалистической культуры [715].

Говоря о древности русского эпоса, небезынтересно, например, отметить, что в докиевском русском эпосе существовала форма прозаическая и смешанная,— затем она уступила место стиху **.

Песня эпическая, старая, характеризовалась множеством звеньев повествования, где каждое новое звено начиналось с отъезда героя и кончалось его возвращением. «Многогеройности современного русского эпоса предшествовала одногеройность» [716].

---

[714] *В. М. Жирмунский.* Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М., 1958, 3.

* Ср. высказывания об антской культуре Ш. Б. Ногмова в ИАН и акад. Б. А. Рыбакова в ИС, 1961, 5 и 6.

[715] *В. Я. Пропп.* Основные этапы развития русского героического эпоса (оттиск), 310.

** Это имеет место и в более близких к нашему времени жанрах творчества славян. Так, возникшее под непосредственным воздействием русской песни о «сынке» Степане Разине украинское фольклорное произведение о казаке Герасиме также имеет форму песенно-прозаическую. (П. И. Охрименко. О взаимосвязях народно-песенного творчества восточных славян. СЭ, 1962 , 1, 17; «Киевская старина», XI, 1882, 245—247).

[716] *В. Я. Пропп.* Русский героический эпос. Л., ЛГУ, 1955, 155.

(При этом надо иметь в виду и своеобразный процесс «централизации» эпических героев со сходными сюжетными «функциями», о котором уже говорилось).

Русский эпос, подобно кавказскому, весьма древен:

«Во времена языческой древности у русских, как и у всех славян, существовала уже поэзия народная... Только во времена бедствий родной земли вспомнил он (русский народ.— *И. Т.*) минувшую славу и обратился к разработке старинных преданий, оставшихся, конечно, еще от времен норманнов (? — *И. Т.*). Тут он начал организовывать разбросанные сказания, перепутал лица, местности и эпохи и целый трехсотлетний период сгруппировал около лица одного Владимира, бывшего ему памятнее других. Возбуждалась любовь к этим песням, конечно, горьким чувством при взгляде на современный порядок вещей» [717].

Глава одиннадцатая

У ИСТОКОВ РУССКО-КАВКАЗСКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ТЕМЫ

Впервые русская тема прочно входит в литературу народов Кавказа в XII веке. Мы имеем в виду прежде всего основной поэтический труд великого Низами (1141—1203): «Искендер-намэ» (книга о деяниях Александра Македонского). В первой части поэмы — сказание «О походе русов против г. Бердаа».

Автор счел уместным в данной работе, посвященной фольклорным проблемам, коротко остановиться и на вышеназванном литературном памятнике в связи с тем, что в нем широко и творчески смело использованы фольклорные произведения многих народов и впервые для того времени так полно сказано о русах.

Низами жил в XII веке (время Тамары и Руставели) в мусульманской Ганже (Елисаветполе), недалеко от р. Куры, рядом с христианской Грузией. Ганжа явилась родиной многих славных поэтов [718].

В 1189 году Низами приступил к созданию главного своего творения — «Искендер-намэ» или книги о деяниях Македонского.

В первой части этой поэмы идет речь о русах. Низами, возможно, имел в виду и предания о походах русов в X веке (в 943 или 944) против Табаристана и Бердаа (у арабских писателей Абдульфеда, Масуди и особенно Ибн-Фосслана — русы спустились на ладьях по Волге до Каспия, потом по Куре дошли до Бердаа).

Низами рассказывает, что Александр, сын Филиппа, покорив почти всю вселенную, только и думает о «благоденствии» в своих владениях. Вдруг — весть о вторжении огромного войска русов,

---

[717] *Н. А. Добролюбов.* Собрание сочинений в 3 т., т. I, 1950, 228.

[718] *Н. И. Гулак.* О знаменитом персидском (?!—*И. Т.*) поэте Низами Гаджийском и его поэме «Поход руссов против Бердаа». СМОМПК, XXVI, 1899, I. 116—126. (У Е. Э. Бертельса — «Искандар-нама»).

аланов, буртасов, хазар и варягов. Они, словно грозная туча с ливнем и градом, обрушились на Дербент и соседние прикаспийские города. Захватили Бердаа и увезли его царицу — Нушабэ. Низами добавляет, что русы до этого побывали в Греции (Руме) и Армении.

Александр обещает вернуть Нушабэ. Выступает из своей столицы — Вавилона с греками, иранцами, харасанцами и китайцами. Перешли реку Джагун (Аму-Дарью), а за нею кипчакские красавицы с открытыми лицами — и войско онемело. Александр просит кипчаков надеть на красавиц покрывала, но те не соглашаются. Тогда полководец велел изваять (высечь) из камня женскую фигуру в покрывале, чтобы ей подражали. Александр поспешил выбраться из кипчакских степей и стал лагерем напротив стана русов. Князь русов — Кинтал свое девятисоттысячное войско разделил на семь полков и принял бой. Неделю бились славно. Из русских богатырей Низами упоминает Кинтала, Джударэ и Терта (несравненный витязь), из алан — богатыря Феридже.

На восьмой день Александр освободил царицу Нушабэ и вернул ей престол в Бердаа. Отпустил Александр и князя Кинтала, обложив его данью.

О русах Низами отзывается с уважением, неоднократно подчеркивая их могущество и высокую культуру:

С той стороны виднелись красные лица русов,
Пылая словно огонь в храме огнепоклонников... (4—5)

Одежда их — ткани шелковые и парчовые, красные и желтые,
Сам бог надел такое украшение,

Головные уборы их украшены золотом и жемчугом,
Шлемы и копья изукрашены золотом, жемчугом и яхонтами и т. д.

Низами не придерживается хронологической точности в описании походов Искендера. Так, например, Искендер побывал в Египте после победы над персами (Дарием) в 334 году до н. э. у реки Граник и в 333 — у Исса, а по Низами — до этих побед. По Низами, Сократ живет в одно время с его героем, а на самом деле первый умер за 43 года до рождения второго, и т. д.

Ни в исторических хрониках, ни в полных вымысла «Александриях» нет ни слова о посещении (двукратном!) Александром Македонским Закавказья и битве с русами. Этот вопрос с начала XIX века привлекает внимание многих исследователей, которые неоднократно публиковали соответствующие места поэмы (в подлиннике и переводе), пытались найти в них зерна ушедшей истории (Ф. Шармуа и Л. Шпицнагель, Ф. Эрдман, Б. Дорн, Д. Ознобишин (Делибюрадер), Н. Гулак, М. Тебеньков, А. Крымский и другие. Один из них пришел к выводу, что «поэма Низами, несмотря на множество вымыслов, заключает много исторического» [719]. Как отметил советский литературовед Л. Климович, «...и сейчас этот вывод в основ-

---

[719] *А. Григорьев.* О древних походах руссов на Востоке. ЖМНП, СПб, 1835, февраль, 277.

ном остается в силе» [720]. Вместе с тем Л. Климович видит в связывании Искендера с русами историческую несообразность, так как в те времена в Закавказье якобы русов не знали и похода в названные Низами в этих главах местности исторический Александр не совершал. В фантастическом же рассказе Низами о русах, их воинской доблести и мужестве нашли, видимо, художественное отражение события более позднее.

Выше уже говорилось, что русы издавна бывали в странах по обоим берегам Каспийского моря. Ходили они сюда по торговым делам и в военные походы. На последнее вынуждало русов более всего хищничество Хазарского каганата, в течение длительного времени нарушавшего спокойствие на юге и на юго-востоке. Надо было сохранять второй великий водный путь — по Волге, связывающий Восточную Европу с Прикаспием и Средней Азией, в связи с чем и был предпринят поход 943—944 годов на Бердаа. После разгрома Святославом в 965 году Хазарского каганата русские суда, торговые и военные, продолжали ходить по Волге и в XII веке «вплоть до кавказских берегов» [721]. В 1175 году, например, ширваншах Ахситан, в союзе с грузинами, у Баку одолел служивший эмиру дербентскому русский флот из 70 кораблей [722].

У Низами много анахронизмов, и все же в его художественных творениях гораздо больше исторического, чем считалось до сих пор.

Ведь русы-славяне известны Кавказу издавна. О древности их культуры свидетельствует появление в XII веке «Слова о полку Игореве» — этого зрелого плода художественного гения — синтеза творческих усилий предшествующих поколений.

Таким образом, картины, нарисованные волшебной кистью великого художника Низами, отражают определенные события действительной жизни, но отражают крайне своеобразно. И было бы по меньшей мере странным искать точные соответствия между тем, что было, и тем, как это воспроизведено поэтом. Да, действительно русы

...всю Дербентскую заняли высь
И до моря по рекам... добрались [723].

Почти так было и в действительности. Но... между реальными событиями и их художественным хронологическим приурочиванием — века.

Александр Македонский (по-азербайджански, по-персидски, по-арабски — Искендер) жил в 356—323 гг. до н. э., а русы побывали в Закавказье в X веке н. э.

---

[720] *Л. Климович.* Низами, 1953, 749.

[721] *Б. Д. Греков* и *А. Ю. Якубовский.* Золотая Орда и ее падение, 25.

[722] *Б. Д. Греков.* Киевская Русь. М., 1949, 429.

[723] *Низами.* Искендер-намэ. Перевод Константина Липскерова. Редакция В. В. Казина и Л. И. Климовича. Послесловие и комментарии Л. И. Климовича. Гослитиздат, М., 1953, 354.

Все последующие стихотворные отрывки из Низами даются по этому изданию в блестящем поэтическом переводе К. Липскерова. В скобках указаны страницы данного издания.

Сгущены художником краски и при обрисовке взятия русами города:

Опрокинута, смята, разбита Берда,
От богатого города нет и следа. (354).

На самом же деле, как свидетельствуют исторические документы, русы относились к побежденным этого города несколько иначе: «объявили там о пощаде и вели себя хорошо (с жителями)» [724].

Но зато поэту удалось в какой-то мере, хотя и крайне своеобразно, передать словами обращающегося за помощью к Искендеру правителя Абхазии Дувала определенное отношение, прежде всего современных Низами народов, к могуществу Древней Руси:

Коль не двинешь войска ты навстречу врагу,
Лишь к творцу я воззвать о защите смогу.
Рум с Арменией вместе в короткое время
Может ввергнуть в беду это смелое племя.
Если к кладу дорогу сыскали они,
Поспешат они дальше. Наступят их дни,
Города завоюют и целые страны:
Лишь на битвы способны их грозные станы,
Не умеют они расстилать скатертей,
Но о смелости их много слышим вестей...
Покоривши наш край, в своем беге угрюмом,
Завладеют они Хорасаном и Румом! (354—355).

Совместные боевые походы славянских дружин, ясов, касогов и других горцев (объединяемых термином «аланы») в X и последующих веках, по летописи, а фактически, возможно, и намного ранее также находят своеобразное отображение у Низами.

Поэт с уважением, хотя по поставленным перед ним художественным задачам — это племена враждебные любимому образу его поэмы — идеальному царю, властителю Искендеру, рисует сказочную силу и героизм представителей этих народов.

«Все невзгоды сносить — дело стойкого руса» (365) (слова предводителя всех русов Кинтала).

«Смелых русов страшиться...?» (Искендер). (368.)

«Рум, узнавший, что рус мощен, зорок, непрост» (371) (авторская речь).

С таким же уважением и восхищением относится автор и к народам Кавказа.

Краснолицые **русы** сверкали. Они
Так сверкали, как магов сверкают огни.
Хозранийцы — направо, **буртасов** же слева
Ясно слышались возгласы, полные гнева.
Были с крыльев **исуйцы**: предвестьем беды
Замыкали все войско **аланов** ряды.
Посреди встали **русы**: сурова их дума:
Им, как видно, не любо владычество Рума!
(Авторская речь. Подч. мной.— *И. Т.*).

---

[724] *В. В. Бартольд.* Арабские известия о русах. «Советское востоковедение», т. I, М.—Л., 1940, 32.

В изображении единоборства лучших витязей много сказочного, былинно-нартского.

И раскрылись все поры качнувшихся гор,
И всем телом дрожал весь окрестный простор.
И от выкриков **русов**, от криков погони,
Заартачившись, дыбились румские кони (374).

Или:

С края русов на бой,— знать, пришел его час,—
В лисьей шапке помчался могучий **буртас.**
Всем казалось: гора поскакала на вихре.
Чародейство! Гора восседала на вихре! (374).

Эпической выглядит победа **Кинтала-руса** над **гилянским** вождем Зеривандом, «по-нартски» бьются в поэме **абхазец** Дувал и **алан** Ферендже, **армянин** Шарве, **витязь русов** Джерем, от которого «стало тяжко земле» * и т. д.

Совсем уже сказочно-былинными являются образы **румийского** всех побеждающего «Неизвестного всадника», амазонки-рабыни Нистандаржихан и особенно **неведомого существа русов:**

По разрытой земле тяжело он сновал,
Каждым шагом в земле темный делал провал.
Шел он с палкой железной, большой, крючковатой.
Мог он горы свалить этой палкой подъятой...

Загребал он воителей, что мурашей,
И немало свернул подвернувшихся шей.
Рвал он головы, ноги — привычнее дела,
Знать, не ведал, а в этом — достиг он предела...
Столько храбрых румийцев нашло свой конец,
Что не стало в их стане отважных сердец. (375).

Только самому Искендеру удается его заарканить.

Невольно вспоминается детство Васьки Буслая, Ашамеза и др. Этот безымянный богатырь ходит в шубе потрепанной, на цепи, с рогом на лбу. Судя по тому, как его обрадовал подарок Искендера — отара овец, этот неведомый витязь — степняк, овцевод, а палка его крючковатая, видимо, не что иное, как герлыга чабана **.

Несмотря на сказочность многих образов и ситуаций, в поэме немало реалистических деталей, здесь, например, **хорошо показаны изделия искусных мастеров разных народов:** изумительной прочности и красок шлемы — прекрасные булатные **творения Китая** (384), **индийские мечи** (380) и т. д.

Низами полон любви к людям; и высшая для него радость — их мирная хорошая жизнь. Потому-то его идеальный Искендер мечтает всё время о тихой умной жизни, оделяет всех богатыми дарами, **дружески пирует со своими вчерашними противниками.**

---

* Ср. с образом Святогора.

** Богатырь с рогом на лбу, возможно, одна из вариаций известного многим народам Кавказа сказочного образа лесного человека с топором на груди.

Шаха русов позвал вождь всех воинских сил
И на месте почетном его усадил.
Вдел он в ухо Кинтала серьгу. «Миновала,—
Он сказал, — наша распря; ценю я Кинтала».
Пленных всех он избавить велел от оков
И, призвав, одарил: был всегда он таков.
В одиночку ли тешиться счастьем и миром! *(422).

Таким хотелось поэту видеть правителя и таким он его вылепил, искусно перемешав, если сказать в его восточном стиле, песок жизни с цементом своего воображения, вымысла.

На наличие в поэме Низами этнографически-исторического материала указывает С. П. Толстов.

Так, рассказ о походе Александра Македонского для защиты царицы («амазонок») Нушабэ имеет исторические параллели — рассказ Арриана о хорезмийском царе Фарасмане, предлагавшем Александру в Самарканде военный союз против своих соседей колхов и амазонок (Арриан, IV, 15, 4); в более поздних античных источниках — Александра уже навещает царица амазонок, вступает с ним в брачный союз, и завязывается романтическая история, перекликающаяся с отношениями Александра и Нушабэ (Павел Орозий и др.; Латышев. Scythica et Caucasica. 1, 3, 909, и др.) [725]. Царица амазонок и царица Андалусии (Испания), Кайдафе у Фирдоуси. С. П. Толстов предполагает у них общий первоисточник [726].

Кипчакские женщины с открытыми лицами — это модернизированные позже амазонки — степные воительницы Псевдо-Каллисфена.

И семикратная битва с русами у Низами не так уж фантастична, как это считает Л. И. Климович и ряд других исследователей.

С. П. Толстов предполагает, что Низами имел в виду реальную битву Искендера со скифами на Яксарте [727], а именно аорсами или аланами (по китайской транскрипции) — наименования слились затем в одно: «роксоланы», т. е. предки славян.

По С. П. Толстову, неоправданными являются попытки ряда исследователей безоговорочно отвергнуть свидетельство библии о народе **рош**, который ещё в VIII веке до н. э., вместе с другими северными племенами, вторгся в Переднюю Азию из понтокаспийских стран.

«Историческое сложение того древнего политического и экономического комплекса, с которым связано широкое распространение имени **роксов**, и завязывание узлов политических связей Средней Азии и Восточной Европы уходят к тому отдаленному времени, когда протоиндоевропейские племена циркумпонтокаспийского ареала говорили на языках, близких к **фрако-фригийским** (подчеркнуто мной.— *И. Т.*) и занимавших, по-видимому, промежуточное положение между иллирийскими языками на западе и скифскими

---

* Здесь и выше подчеркнуто мной.— *И. Т.*

[725–726] *С. П. Толстов.* Из предистории Руси. СЭ, Сборник статей, VI—VII, 1947, 41.

[727] СЭ, Сб. VI—VII, 1947, 42.

и индо-иранскими на востоке. Основными компонентами этого комплекса племен были фракийцы на западе, фригийцы и армяне на юге, массагеты на востоке и киммерийцы на севере, к кругу которых, несомненно, должны быть отнесены и рош библии» [728].

В VIII—VII вв. до н. э. эти народы испытывают на себе влияние пришедших с востока саков или скифов ираноязычных, которые, в свою очередь, подвергаются влиянию местных племен с древней культурой. Глубоко ошибочно в связи с этим мнение о существовании сплошного иранского этнического массива во всей Скифии. «Древний киммерийско-массагетский этноним **рос, рокс** становится одним из основных этнонимов сармато-аланских племен» [729] (подчеркн. автором).

Все это вместе взятое подает мысль о необходимости искать корни славяно-кавказских связей в довольно-таки отдаленных временах.

В итоге рассмотрения отрывка из поэмы Низами следует отметить, что величайший поэт древности показывает русских и союзных им представителей народов Кавказа весьма доброжелательно, несмотря на то, что они являются противоборствующей силой для его любимого героя — Александра Македонского.

Это объясняется не только гениальностью и гуманностью Низами, но и тем, что он наследовал и творчески продолжил уже установившиеся до него в фольклоре и литературе древние традиции уважительного отношения к народам Руси и Кавказа.

С такой же любовью вылепил Низами и образ Насринуш [730] — русской княжны в поэме «Семь красавиц», рядом с другими «жемчужинами красоты» — девами Индии, Китая, Греции, Рума и других стран Древнего Мира.

Розовощекая славянская царевна «цветом сходна с пламенем, как вода — нежна».

Из сказки, рассказанной шаху Бахраму славянской царевной, встает величественный образ славянской девушки, красивой и мудрой, которая

...в любой науке столь была сильна,
Столь искушена, что в мире книжки одной
Не осталось, не прочтенной девой молодой [731].

Живет она в замке неприступном:

Из гранита и железа — замка сторожа
Высились, мечи в ладонях кованых держа.

Никто не мог долго проникнуть в ее башню-крепость на скале:

Ведь она в любой науке сведущей была.
Чудеса умом крылатым совершать могла.
Тайну всех светил небесных, мудрая, прочла.
И на тайну тайн арканом мысль ее легла.

[728–729] СЭ, Сб. ст. VI—VII, 1947, 44; 45.

[730–733] *Низами.* Гянджеви. Семь красавиц. Перевод с персидского В. Державина. Ред., вступит. статья и прим. М. Н. Османова. Гослитиздат, М., 1959, 94; 239—240; 245; 247. (См. также бакинские издания (пер. Ивлева).

Многие пытались овладеть красавицей, но гибли. И только благородный юноша «хитроумный и прекрасный, смелый, полный сил» проникает в башню славянской красавицы, разгадывает все ее тайны и загадки и становится мужем мудрой княжны.

Победу ему удалось одержать по той самой причине, что и кабардинскому Япанесу, одолевающему такую же неприступную и всесильную кавказскую красавицу Даханаго:

Обуздал свои желанья, в помыслах велик,
И о горе и позоре мира вопль воздвиг.
Объявил: «Не для себя путь пробить хочу,
Я за кровь ста тысяч храбрых отомстить хочу.
Или головы живущих сразу излечу
От безумья, иль своею жизнью заплачу!»[732]

Храброго юношу поддерживают все простые люди-горожане. Они дают клятву, что если шах не выдаст свою дочь-красавицу за победителя-смельчака, то

«Шаха мы убьем и бросим шахский труп в пыли,
А тебя поставим шахом всей земли.
Ибо шах жестокосердный нас мечом казнил.
Ты ж от злого наважденья нас освободил».[733]

Общепризнано, что Низами очень интересовался фольклором. Так не от нартских ли сказаний Северного Кавказа и русского фольклора подобные мотивы в его бессмертной поэме?

* * *

В это же примерно время (конец XII — начало XIII века) впервые зазвучала тема русского народа и в грузинской литературе.

Так, чудесные напевы руставелиевского витязя милы всему живому. Они пробуждают и дремлющую природу, даже камни

С негой мления... встали из воды...
Песню грустную качали волны, тихие, как сны.

Удивительно ли, что

. . . . . И индийцы, персияне,
Руссы, франки, египтяне, — все пришли на зов певца[734].

О русских упоминает и Григол Чахрухадзе:

Шел до Итила *, даль не смутила,
Всюду он принят, славно детище,
Берегом узким ** выбрался к русским,
С Черного моря дуло ветрище[735].

---

[734] *Шота Руставели.* Витязь в тигровой шкуре. 1937, 185 (перевод К. Бальмонта).

* Волга.

** «Через Хазарию» в грузинском тексте. Летопись дружбы грузинского и русского народов с древних времен до наших дней. Составители В. Шадури (первая часть), Г. Бебутов (вторая часть). Редколлегия: И. Абашидзе, Г. Джибладзе, В. Жгенти, М. Златкин, Д. Стуруа. Тбилиси, 1961, II, 477.

[735] *Григол Чахрухадзе.* Тамариани. 1942, 135 (пер. Ш. Нуцубидзе).

Здесь же говорится о хатайцах, гуннах, китайцах, Индостане.

Приведенные выше факты свидетельствуют о том, что народам Кавказа издавна ведомы росы (русы), к которым кавказцы и тогда уже относились с уважением.

* * *

Первые упоминания о Кавказе и его жителях встречаем в русских летописных сводах XII века, в частности в «Повести временных лет». Более ранние не сохранились, хотя, как предполагает крупнейший специалист по древнерусской литературе акад. Н. К. Гудзий, древнейшие летописные своды возникли, видимо, еще в первой половине XI века [736].

Летописи являются одной из первоначальных, крайне своеобразных форм художественной литературы. Точнее это, как сказал историк К. Н. Бестужев-Рюмин о «Повести временных лет», архив, «...в котором хранятся следы погибших для нас произведений первоначальной нашей литературы» [737]. (То же примерно можно сказать и об «Истории адыгейского народа» Ш. Б. Ногмова и некоторых других первых произведениях кавказских авторов).

Подобные произведения для нас в данном случае интересны обилием в них фольклорных материалов, да и сами эти первоначальные зародыши будущих национальных литератур еще мало чем отличаются по существу от фольклорных произведений, на базе которых они преимущественно тогда и складывались.

Уже в самом начале русских летописных сводов, где еще идет речь о временах «мифологических» (в числе стран, доставшихся Афету-Яфету при разделе земли между тремя сыновьями Ноя—Симом, Хамом и Афетом — после библейского потопа), упоминаются: **Арменья Малая** (западная часть страны между Понтийскими горами и реками Галисом и Евфратом) и **Великая** (восточная, граничила с Ассирией и Ираном), **Колхисъ** (Колхида), **Воспорий** (Босфор Киммерийский, или Пантикапей, у Керченского пролива), **Мидия, Саръмати и Меоти** (Меотида у Азовского моря) [738].

Это и есть первое свидетельство русской письменной литературы о Кавказе *. Как бы оно ни было лаконично, оно крайне важно для истории русско-кавказских отношений, ибо показывает, что Кавказ издавна известен славянам.

Самым ранним словом о Кавказе является сообщение об обрах, которое дается в летописи без даты, чем подчеркивается древность и известная легендарность событий. Здесь повествуется о бесчинствах пришедших в VI веке из Средней Азии в Европу об-

---

[736–737] Хрестоматия по древней русской литературе. Составил Н. К. Гудзий. 6 (исправл.). М., 1955, 3.

[738] ПВЛ (по Лаврентьевской летописи 1377 г.), I, 9—10; II, 208—210.

* Упоминающиеся здесь **Кавкаисинские горы,** рекше Угорьски — не Кавказские, а Карпаты (так они именовались еще и в XIII веке,— см. 1226 год Ипатьевской летописи). Наши же Кавказские горы древним росам были известны под именем Ясских гор.

ров (впервые упоминаются в 558 г.), которые воевали со славянами и, видимо, грузинами-обезами («Въ си же времена быша и обри, иже ходиша на Ираклия царя и мало его не яша» [739]) и отличались крайней жестокостью («... аще поехати будяще обърину, не дадяше въпрячи коня ни вола, но веляще въпрячи 3 ли, 4 ли, 5 ли женъ в телегу и повести обърена») [740]*, за что и были полностью «истреблены» богом («Быша, бо объре, теломъ велици и умомъ горди, и богъ потреби я́, и помроша вси, и не остася ни единъ обринъ. И есть притъча в Руси и до сего дне: погибоша аки обре, их же несть племени ни наследъка» [741].

Эта притча крайне интересна смешением реального и сказочного. Обры действительно бесчинствовали на Руси и на Кавказе в VI веке, о чем писал в «Истории адыхейского народа» и Ш. Б. Ногмов и приводил известное адыго-кабардино-черкесское предание (о Байкановом коне).

Ираклий — реальное лицо. Он царствовал с 610 по 641 гг. и много воевал с персами. Адыгскому сказанию также свойственно подобное же смешение сказочного и реального.

Отсюда и соответствующая художественная форма этих преданий: суровая лаконичность, скупость в использовании изобразительных средств и величественная песенная эпичность, известная книжность языка рядом с сочными выражениями разговорной речи, ставшими со временем афоризмами («погибоша аки обре» и др.).

Сведения об обрах, как и многое другое, заимствованы летописцем из византийской Хроники XI века Георгия Амартола [742].

Примерно к XI веку относится проникновение в Европу «Повести о Варлааме и Иоасафе», что объясняется оживлением международного литературного обмена в период крестовых походов [743].

Переводы делались, как правило, греческой версии с латинского. Русский же перевод сделан непосредственно с греческого оригинала. Но отдельные притчи этой повести были уже известны русским по более ранним переводам, как болгарскому, так, видимо, и грузинскому. Последние для нас представляют особый интерес, как одно из свидетельств о давних русско-кавказских культурных отношениях.

«Можно предположить, что биография Будды в Египте или Сирии, где особенно развито было монашество отшельнического типа, была обработана христианским писателем-аскетом. Язык этого оригинала будущих вариантов повести неизвестен. От него пошли две версии: пехлевийская (VI—VII вв.), с ее арабским переводом (VIII в.) и еврейской обработкой этого перевода, и христианизированная грузинская (VIII в.), которая в начале XI в. была переведена Ефимием Афонским на греческий язык [744].

Грузинская версия, именуемая «Мудрость Балавара», видимо,

739–741 ПВЛ, 1959, I, 14.

* Здесь и в последующих старинных текстах буква «ять» из-за отсутствия этого знака в типографии заменена буквой «е».

742 *В. М. Истрин.* Хроника Георгия Амартола. I, II гр., 1920 и др.

743–744 ИРЛ, 1, 164.

переведена с сирийского языка при начале христианизации Грузии (в VIII—X вв.) для популяризации христианского вероучения.

В то время в Палестине и Сирии существовали грузинские монастыри *. В индийском оригинале речь идет о том, как индийский царь стремится изолировать сына от горестей земной жизни (чтобы он не стал лицом духовным) и как его сын узнает эти горести и покидает все ради проповеди «святого» учения.

Во времена общения грузин и русских в Афонском монастыре «Балавар» преобразился в Варлаама (в XI в. там жили два подвижника с такими именами). Биографическая канва Будды соответственно видоизменялась — «огрузинивалась» и «русифицировалась», обогатилась нравоучительными притчами, мораль одной из которых русский поэт А. Н. Майков лаконично сформулировал в сказке «Три правды»:

Плачь, не плачь — что было, не воротишь.
Не тянись за тем, что не под силу,
И не верь чужим словам и толкам.

Еще в XVII веке эта повесть подвергалась поэтической обработке ряда русских стихотворцев, в том числе и Симеона Полоцкого. Ее мотивы заинтересовали и русских художников, что нашло свое выражение в росписи новгородской Софии и лицевых списках XIV—XVI вв., а также московском издании повести 1680 г., украшенной гравюрами Афанасия Трухменского, выполненными по рисункам известного царского живописца Симона Ушакова [745].

«Позволительно думать, что именно через соседившую Тмутаракани часть Грузии — Абхазию — шло то интенсивное влияние грузинского искусства, следы которого предположительно устанавливаются в архитектуре Киева и Чернигова, в живописи Новгорода, в орнаменте некоторых рукописей. Время существования русского княжества в Тмутаракани совпадает с расцветом строительного искусства в Грузии и Армении (X—XII вв.). Близко отражающий некоторые строительные приемы грузинской архитектуры, черниговский собор был построен Мстиславом Храбрым тьмутараканским почти непосредственно вслед за тмутараканским собором (1022) и, возможно, одной и той же тмутараканской артелью строителей». (Там же, 16).

Кавказ нашел отражение и в других произведениях древнерусской литературы.

Так, «Слово и дивна повесть о девице Иверского царя дщери Динары царицы» (о войне Тамары с персами) рассказывается, например, Иваном Грозным в 1552 году для поднятия духа своего воинства при осаде Казани: «Слышаете, говорил он, иногда божию бывшую великую милость и пречистые богородицы помощь, яко премудрая и мужеумная царица Иверская сотвори и колику победу

---

* См., например, новые сообщения грузинских ученых и писателей о розысках в тех местах портрета Шота Руствели (Руставели).

[745] ИРЛ, 16.

показа на безбожных персех» (далее краткое содержание самой «дивна повести»). «История о Казанском царстве» возникла в середине 60-х годов XVI века. «История», весьма популярная в старой русской литературе, только до нас донесена более чем 230 списками. Было же их в обращении в XVI—XVII вв. значительно больше [746].

Мотивы русско-кавказского общения слышны и в повестях о Вавилонском царстве, по которым греческий Василий посылает за знаками высшей земной власти «...трехъ благочестивыхъ мужей: первого христіянского роду, именемъ Юрия, второго греченина Иякова, третіего обежанина Исавла словянина» [747].

В этих произведениях обосновывалась преемственность Византией всемирно-исторической царской власти. Попадают они в Россию, видимо, в конце XV века, когда Москва начинает претендовать на роль «третьего Рима». В повести, отрывок из которой мы привели выше, появляются уже рядом с греком русский и обежанин (абхазец, грузин), как отражение соответствующих взаимоотношений этих народов того времени, что подкрепляется еще и такой характерной деталью. После преодоления многих трудностей посланцы на третий день «достигли» Вавилона, но вокруг города свернулся громадный «змій», а через него лестница, на которой... «написано три писма: первое греческимъ языкомъ, второе обежанскимъ языкомъ, третіе словянскимъ и россійскимъ языкомъ. А написано глаголетъ сице: греческимъ: «коего человека богъ принесетъ, пойди к лествице»; се же обежанскимъ языкомъ глаголетъ: «полези на лествицу сію безъ боязни чрезъ великаго змія»; и по словенски глаголетъ: «да пойди и по другой лествице во градъ и до самыя тоя церкви, не убояся» [748].

Сколько благородного уважения к другим народам в этом отрывке! Свою русскую надпись повествователь ставит на последнее место из уважения к грекам и обезам, подчеркивая, видимо, этим и древность и богатство культуры своих друзей.

* * *

Тема Кавказа издревле занимает почетное место в русском поэтическом творчестве, так же как и тема Руси в творчестве народов Кавказа.

Русский народ, веками близко соприкасавшийся со своими давними друзьями-кавказцами, не только щедро обогащал их материальную и духовную культуру, но и охотно перенимал многое в области экономики и культуры у своих друзей, так же как это делали кавказцы.

---

[746] *С. А. Белокуров)* с. X; ПСРЛ. XIX, СПб, 1903 (редакция Г. З. Кунцевича); Казанская история. М.—Л., 1954 (публикация Г. Н. Моисеевой).

[747–748] Посланіе отъ Лва, царя греческаго, во святомъ крещеніи Василія, иже послалъ въ Вавилонъ градъ посланники своя испытати и възяти тамо знаменіе у святыхъ трехъ отроковъ — Ананія, и Азарія, и Мисаила. Памятники старинной русской литературы, изданные Г. Кушелевым-Безбородко, II

Следовательно, истоки сегодняшнего совершенно нового по качеству коммунистического содружества братских народов Советского Союза своими корнями уходят в многовековые почвенные пласты истории, обильно орошенные и удобренные потом и кровью наших предков, сцементированные марксистско-ленинскими идеями, и потому-то нет такой силы, которая бы смогла нас разъединить, подсечь корни нашего братства.

Глава двенадцатая

ИСТОРИЧЕСКАЯ ОСНОВА РУССКО-КАВКАЗСКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ ОБЩНОСТИ

Истоки славянской культуры прослеживаются на рубеже неолита и ранней бронзы, т. е. в III—II тысячелетиях до нашей эры [749]. Имеется в виду трипольская культура Поднепровья и Поднестровья, впитавшая в себя, наряду со многим другим (прежде всего, она выразила свое время, свою эпоху), и определенные элементы местных дотрипольских ранненеолитических культур Дунайско-Днепровского бассейна, а также и среднеевропейской раннеземледельческой культуры («линейно-ленточной керамики»).

Трипольская культура в доскифский период — одна из наиболее развитых в Европе того времени. Она не только обогащалась духовными ценностями Средиземноморья и Малой Азии, стоявшими уже в IV—III тысячелетиях на очень большой высоте, но оказывала с III тысячелетия и определенное влияние на них. В подобных взаимоотношениях находилась, видимо, она и с культурой древних племен Причерноморья.

Наследниками и продолжателями трипольской культуры явились скифы.

Культуру древних насельников Средней России характеризуют культуры **галическая** (обследованные стоянки на берегах озер вблизи Галича и Чухломы, которые относились Тальченом к **III тысячелетию до н. э.**, а Городцов датирует их X—VIII веками до н. э.) и **муромская** (изученные В. И. Городцовым могильники XI—X веков до н. э. около деревни Волосовой), которым известны также «медно-бронзовая, железная и каменная индустрия» [750].

Заслуживает определенного внимания и свидетельство библии о народе рош, который в VIII веке до н. э. вместе с другими северными племенами вторгся в Переднюю Азию из понтокаспийских стран [751].

Во II—I вв. до н. э. и I—II вв. н. э. оформляются первые славян-

---

[749] *Т. С. Пассек.* Древнейшее население Днепровского бассейна. СЭ, Сборник статей, VI—VII, 37 и др.

[750] *В. А. Городцов.* К вопросу о киммерийской культуре. «Труды секции археологии...», 49.

[751] *С. П. Толстов.* Из предистории Руси. СЭ. Сб. статей, VI, VII, 1947, 42.

ские племена (в период т. н. культуры «полей погребальных урн»). Это, прежде всего, венеды или венеты [752].

Первые письменные известия о них датируются I—II веками н. э. (Плиний старший (23—79), Публий Корнелий Тацит (около 55—120) и Птоломей Клавдий (II в.— 178) [753].

К весьма отдаленному времени относится и начало русско-кавказского общения:

«Наличие в северянских курганах памятников материальной культуры, несомненно, северокавказского происхождения или во всяком случае копирующих северокавказские вещи, является не чем-то случайным, позднейшим, связанным хотя бы с наличием в XI веке касогов-черкесов (адыге) в составе дружины черниговотмутараканского князя Мстислава, а течением, шедшим из этнических глубин, результатом культурно-исторических традиций, укрепляющихся, быть может, уже в исторические времена и путем миграции» [754].

Экономические, политические и культурные связи между русами и касогами (адыго-кабардино-черкесскими племенами), например, более определенно прослеживаются с VI—VII вв.

Г. Ф. Турчанинов попытался расшифровать некоторые эпиграфические памятники, найденные в разное время на Северном Кавказе, кабардинские надписи которых сделаны буквами то греческого, то славяно-русского алфавита [755].

Одну из таких надписей он относит к VI—VII векам нашей эры.

Особый интерес представляет прегрaдненский памятник первой половины XI века с адыгской надписью, выполненной славяно-русскими буквами. Этот памятник дает основания предполагать, что уже тогда предки нынешних адыгейцев, кабардинцев, черкесов пользовались «и греческим алфавитом и славяно-русским и что христианство среди них распространяли и греко-византийская церковь и церковь русская» [756].

Предположения вполне правдоподобные. К ним присоединяются и другие специалисты.

Так, например, В. В. Мавродин, ссылаясь на указанную выше работу, соглашается с тем, что «Русская культура из Тмутаракани распространилась в землях народов Северного Кавказа. Надпись русскими буквами на кабардинском языке, вырезанная на каменном кресте у села Преградского Ставропольского края и датируемая 1041 г., говорит о распространении христианства среди кабар-

---

[752] *В. В. Мавродин.* О складывании великорусской народности и русской нации.

[753] СЭ, 1947, 4, 86; *Н. С. Державин.* Славяне в древности. М., 1945, 7.

[754] *В. В. Мавродин.* Славяно-русское население Нижнего Дона и Северного Кавказа в X—XIV вв. УЗЛГПИ им. А. И. Герцена, XI, Л., 1938, 232—233 (со ссылками на Н. Я. Марра и Иловайского).

[755–756] *Г. Ф. Турчанинов.* Письменные памятники средневековой Кабарды. КП, 1946, 169; Эпиграфические заметки. ИОЛЯ, 1947, VI, в. 6. 509—520; там же, 1948, VII, в. I, 77—81; 80.

динцев в XI веке и об использовании кабардинцами русского алфавита»[757].

Начало проникновения славяно-русской письменности к предкам кабардинцев, балкарцев и других народов Кавказа следует отнести ко времени, когда устанавливаются прочные экономические и политические связи «русов» с горцами.

При этом необходимо отметить довольно высокую культуру древних русов и их глубокий интерес к жизни других народов.

Древние русы славились и знанием «иноземных» языков. Князь Всеволод Ярославич (годы княжения 1078—1093) владел, например, пятью языками. Об этом осталось свидетельство его сына Владимира Мономаха, который в своем «Поученье» писал:

«Еґоже умеючи, того не забывайте доброго, а егоже не умеючи, а тому ся учите, якоже бо отець мой, дома седя, изумеяше 5 языкъ, в то бо честь есть от инех земль» [758].

Издатель «Поучения» Мономаха граф Мусин-Пушкин полагал, что эти языки были: «1) греческий, по причине торговых и религиозных сношений с греками, из коих многие жили в Киеве домами; 2) латинский, по причине всеобщего его в то время употребления, почему многие князи русские ему обучались, 3) немецкий, потому что много немцев было в русской службе; 4) венгерский, по соседству и частому сношению и 5) половецкий, по ближайшему соседству и непрерывному сношению; если же не эти языки, то или болгарский (болгар волжских), казарский или торческий, ясский, касожский и обезский или же польский, литовский, карельский, финский» и т. д.[759].

Карамзин склоняется к первой догадке Мусина-Пушкина, ограничивая иностранные языки четырьмя: «вероятно, греческий, скандинавский, половецкий и венгерский, кроме русского» [760].

Европа XI века не знала ничего подобного и еще в XVI и XVII веках считала такую образованность достойной изумления, что и отразилось, например, в предании о немецком императоре Карле IV, владевшем, как и Всеволод Ярославич, пятью языками [761].

Политические и торговые сношения Древней Руси с многочисленными соседями предполагали письменное и живое устное общение между ними, например, объяснение Претича с князем печенежским * или касожского Редеди с Мстиславом **.

---

[757] Очерки истории СССР. Период феодализма IX—XV вв. Под ред. акад. Б. Д. Грекова, докт. историч. наук Л. В. Черепнина, канд. историч. наук В. Т. Пашуто, ч. I, АН СССР. М., 1953, 406.

[758] ПСРЛ, I, 102; из летописи по Лаврентьевскому списку. Изд. 3-е Археографической комиссии, СПб, 1897.

[759] Духовная великого князя Владимира. СПб, 1792, 27, 28.

[760] *Н. М. Карамзин.* История государства Российского. II, примеч. 233.

[761] *М. И. Сухомлинов.* О языкознании в Древней России. СПб, 1854, 25.

* На вопрос: «А ты князь ли еси?» Претичь отвечал: «азъ есмь мужь его, и пришелъ есмь в сторожех, по мне идетъ полкъ со княземъ безъ числа множьство». Рече князь Печенежьский к Претичю: «буди ми другъ»; он же рече: «тако створю». И подаста руки меж собою и поменялись дарами.

** Об этом говорилось выше.

Как известно, в основе этих преданий факты конкретной истории. Так, печенеги действительно безуспешно осаждали Киев в 968 году, и один из русских отроков прошел с уздою сквозь неприятельский стан: «бе бо умея печенежски и мняхуть и своего»[762].

Мирное общение народов * еще больше способствовало познанию языков друг друга.

* * *

В довольно отдаленные времена начинаются регулярные торговые связи славян с народами Юга. Напомним об одном из древних торговых путей.

Русы шли «ко Царюграду» на судах ** «**Немогарды, столицы** Российского князя Сфендослава, сына Ингорева», а также Милиниски (Смоленска), Телиюцы (Любеча), Чернигоги (Чернигова) и Вусеграда (Вышеграда). Местом сбора являлся Киев, прозванный «Самтавасом», от которого плыли «... до Витечевы, «некоего крепкого места, которое **росам платило дань** и лежало при оной реке». Передохнув несколько дней, спускались к днепровским порогам, название первого из которых (Ессупи) на российском и славянском языке обозначало «не спать»[763].

Пороги были труднопреодолимыми, и росы в особо опасных местах суда и товары тащили волоком или несли на плечах[764]. У Крарийского перевоза, «где корсуняне, возвращаясь из России, и печенеги, едучи в Корсунь, переезжали», их ждали новые опасности: «...к оному месту приходили печенеги и чинили нападение на россиян»[765].

Как сообщает Константин Порфирородный, из Киева русы спускались к Черному морю, обогнув Таврический полуостров, где были уже значительные торговые города — Херсонь (Корсунь), Судак (Сурож) и Керчь. Из Азовского моря поднимались в Дон, а оттуда волоком втягивались в Волгу, открывавшую им свободный путь и в Итиль, и в Булгар. Об этом пути и говорит Константин Багрянородный: «Вверх по Днепру живут росы, которые по этой реке ходят в Черное море, а этим морем, через Меотиду (Азовское море), в Черную (Волжскую) Булгарию, Грецию, Хазарию и Сюрию». Упоминаемая здесь Сюрия не есть азиатская Сирия, а финская Сю-

---

[762] ИРЛ, 1, 28 и 63.

* В XVII столетии при Российском посольском приказе «действовало», например, уже 70 специально подобранных толмачей, знающих языки многих народов мира. (М. И. Сухомлинов. Указ. соч. I, 102).

** Корабельный лес готовили на горах зимою подчиненные росам кривитяне, лензаняне и «прочие славянские отродия». Они и продавали построенные ими корабли «россиянам, которые брали токмо одне ладьи, а весла, уключины и другие снасти делали сами из старых судов».

[763] *М. Погодин.* Древняя русская торговля. МНП. XLVIII, 1845, 11, отд. II, 81—132 (Стриттера — Известия виз. историков, III, 34). Цитирует греческого писателя X века, императора Константина Багрянородного, о торговле росов и тяжелом пути из Киева в Константинополь (описание до 955 г.) (Подч. мной.— *И. Т.*).

[764–765] *М. Погодин.* Указ. соч., 82—83.

рия Syria, синоним Перми, куда руссы могли ходить через Булгар или же Ширван, в котором они побывали в 912—913 годах, и близ берегов которого один остров с X в. сохранил в память их посещения название русского [766]. Арабские источники и русские летописи Черное море называли Русским.

В договорах, заключенных с Олегом и Игорем, имелись статьи о том, чтобы князья запрещали торговым людям «творить пакости в селех»[767].

Несмотря на «пакости», творимые отдельными алчными князьями и их дружинами «хоробрыми», крепли и ширились международные торговые и прочие экономические связи, объективно способствовавшие ознакомлению народов друг с другом, их взаимному культурному обмену.

Причерноморский город Требизонд в X веке, например, славился своею ярмаркою, на которую стекались купцы мусульманские, греческие, армянские, черкесские и другие. Черкесы, или адыге, называемые у арабов кешек, а в русских летописях касогами, издревле известны были удальством и искусством в мореходстве. Масуди описывает красоту их женщин и говорит как о богатстве народа, так и о том, что они постоянно ходили на лодках с товарами в Требизонд и обратно, почему он и полагал, что они, верно, живут недалеко от Требизонда.

Через касогов, следовательно, принимали участие в торговле халифата и западные берега Кавказского перешейка. Идриси, писатель XII века, но пользовавшийся очень древними источниками, говорит положительно о торговой важности Матархи, или Тмутаракана, куда съезжались купцы из дальних стран.

Уже с половины IX века Киев превращается в мощный торговый город, с выходом на юг и на север через землю кривичей к западным купцам. Киев становится богаче и оживленнее самого Константинополя, чему Киев обязан как собственной торговле с Грецией и мусульманским Востоком, так и своему местоположению (главное складочное место на торговом пути, шедшем от берегов Балтийского к Черному морю) [768].

Имеются данные о многократных посещениях русами Закавказья. Сведений о более ранних походах на Кавказ не сохранилось, хотя вероятность их вполне реальна.

Дорн в своем труде «Каспий» (1875) установил следующие четыре посещения древними русами южного побережья Каспийского моря:

1. Между 864 и 884 гг. посещение Абескуна в юго-восточном углу Каспия (около Гюмюш-теке).
2. В 909—1001 гг.— на 16 судах того же берега.
3. Вероятно, в 913 г.— Сарна в Мазандеране и Ширвана.

[766–767] (Без автора). Черноморская торговля в древности и в средние века. «Северное обозрение», 1849, № 6, 806 (см. примеч. к стр. 336), том II.

[768] *Савельев.* Мухаммеданская нумизматика в отношении к Русской истории, т. I, стр. CXXXVII и след.

4. В 943—44 гг. — по Куре до города Бердаа [769].

В. Ф. Минорский, работа которого здесь используется, открыл новый документ, вернее более точно прочел рукопись Истории Баб аль-абваб (Дербента — по Л. И. Лаврову), в которой самое раннее упоминание о русских датируется лишь 987 годом н. э. (поход на 18 судах). Одно разгрузилось, и воины погибли. 17 ушли на юг в Ширван. Эти события не нарушили связей эмира Маймуна ибн-Ахмеда с русами, которые окружали его в качестве гулямов — телохранителей.

Следующее упоминание о русах относится к 1030 году. На 38 судах пришли они в Ширван, у Баку произошло сражение. Русы победили и поднялись по Куре. Сын Фадля Муса, который вел осаду Байлокана (главный город в нынешней Мильской степи), прибег к помощи их и взял этот город. «Русы были щедро вознаграждены и через Рум (т. е. византийскую территорию) отправились восвояси. Очевидно, русы пересекли все Закавказье и по Черному морю вернулись, быть может, в Тмутаракань (у входа в Азовское море) [770].

Двумя годами позже, в 1032 году, русы побывали в Ширване, но на обратном пути отряд их был разгромлен дербентским эмиром Мансур ибн-Маймуном. Возможно, русы действовали вместе с северокавказскими аланами, так как на следующий год снова пытались идти на Дербент уже совместно, но потерпели неудачу [771].

Русы, как уже подчеркивалось выше, не только совершали походы на юг, но и вступали в сложные деловые отношения с его обитателями.

У русов устанавливались дружественные связи с кавказскими народами. Это было невыгодно хазарам, и они всячески старались поссорить славян с кавказцами, совершали грабительские походы на Русь, «держали в порабощении некоторые из славянских земель, имевших широко развитые земледелие и ремесла» [772].

Славянская земля Тмутаракань (Тмуторокань — см.: «Слово» 394 и др.; ПВЛ, 528 и др.), именуемая в византийских источниках Таматархой), сыграла особенно значительную роль в установлении и укреплении связей Руси с Кавказом; передала свой богатый культурный опыт касогам (предкам кабардинцев), ясам (предкам осетин), обезам (предкам абхазцев) и другим южным народам.

Расположенная на Таманском полуострове, в устье Кубани, Тмутаракань вела оживленную торговлю. Как сообщает арабский историк IX века Ибн-Хордабде, тмутараканские купцы пригоняли верблюдов со своими товарами даже в Багдад [773].

Предки кабардинцев, осетин, адыгейцев, черкесов и других кавказцев были тесно связаны с Тмутараканью — этой отдаленной от Новгорода и Киева юго-восточной славянской землей, через ко-

---

[769–771] *В. Ф. Минорский.* Русь в Закавказье. (Будапешт, 1954—1955?). Выражаю благодарность Л. И. Лаврову за предоставление в мое распоряжение только что полученного им оттиска указанной статьи от ее автора.—*И. Т.*

[772] Очерки истории СССР, ч. I, 83.

[773] *В. О. Ключевский.* Курс русской истории. М., 1903, в. I, 148.

торую проходил важный торговый путь в северные степи, а оттуда не только в Закавказье, но и в Заволжье, Среднюю Азию, Сибирь, Индию и Китай.

Русские проживали на Таманском полуострове, когда там и не существовало еще Тмутараканского княжества. И уже тогда они общались с Киевом и Черниговом, а через Азовское и Черное моря торговали с греками, сбывая им хлеб, скот, рыбу, мед, воск, металлы, янтарь в обмен на вино, масло, украшения, ткани, глиняную посуду и тому подобные товары.

Когда Таматарха (Матарха) стала русским княжеством, связи между славянами и другими народами расширились и укрепились.

Окончательно закрепились славяне в Тмутаракани после победоносного похода Святослава на хазар в 965 г.[774]

Победа Святослава ликвидировала воздвигнутые хазарами искусственные перегородки, отделявшие длительное время Тмутаракань от остальной Руси и ряда соседних племен. Создались более благоприятные условия для усиления влияния русской культуры на население Северного Кавказа, а последнего на русскую культуру.

Культура Тмутаракани была довольно развитой. Об этом свидетельствуют обнаруженные археологами на Таманском городище образцы славянской керамики, стеклянные браслеты, четкие и изящные надписи, фундаменты каменных зданий, плиты александрийского гранита из-под Киева и т. п.[775]

Существовали там русские церкви и монастыри. Вполне закономерно, что «русская культура из Тмутаракани распространилась в землях народов Северного Кавказа»[776].

Кстати, и «обещанный» Мстиславом во время поединка с Редедей каменный храм «во имя святой богоматери», как предполагают некоторые исследователи, был действительно сооружен в Тмутаракани, но погиб во время одного из землетрясений, которые часто случались в тех краях. Сохранилась же там лишь ветхая деревянная церквушка, построенная уже в 1793 году. (ЦГАГ, ф. 1087, д. 389. л. 1).

Тмутаракань имела большое экономическое и стратегическое значение для славян как опорный пункт на Северном Кавказе и в Приазовье, и за этот пункт шла напряженная борьба.

---

[774] «В год 6473 пошел Святослав на хазар. Услышав же хазары вышли навстречу во главе со своим князем Каганом и сошли биться, и в битве одолел Святослав хазар и город их Белую Веж взял». Белая Вежа — Саркел — это главная хазарская крепость, которая стояла на том месте, где сейчас расположена станица Цымлянская, вернее, рядом с нею. Дружины Святослава затем дошли до столицы Хазарии — Итиля и взяли ее. ПВЛ, М.—Л., 1950, 244. См. там же; *М. Л. Артамонов.* Средневековые поселения на Нижнем Дону. По материалам Северо-Кавказской экспедиции, Л., 1935, 118; Саркел и некоторые другие укрепления Хазарии. «Сов. археология», 1940, № 4, 130—167; Новые раскопки Саркела — Белой Вежи, ВИ, 1949; № 10 и др.

[775] *П. И. Ляпушкин.* Славяно-русские поселения IX—XII ст. на Дону и Тамани по археологическим памятникам. «Материалы и исследования по археологии СССР», № 6, М.—Л., 1941, 208—212.

[776] Очерки истории СССР, 1953, 406.

Как сообщает Д. С. Лихачев, в XI веке Тмутаракань «была тесно связана с Черниговским княжеством, управлялась черниговскими князьями. Вот почему Игорь Святославич рассматривал Тмуторокань как отчину черниговских князей и конечною целью своего похода ставил возвращение Тмуторокани из-под владычества половцев, которыми она была отторгнута от Руси во второй половине XI в.» [777].

Русских и кавказцев в Тмутаракани сближали не столько ратные дела, сколько дела торговые, хозяйственные, культурные. И даже после ратных столкновений нередко наши предки мирно пировали, роднились.

Касоги и другие кавказские племена не только платили тмутараканским князьям определенную дань, о чем сообщает русская летопись под 1066 годом: «Ростиславу сущую Тмутаракани и емлющую дань у касогъ и у инех странъ» [778], но и вели с русскими оживленную торговлю, заимствовали у них многое из их быта и культуры, вместе с русскими ходили в военные походы против иноземцев, а также участвовали в княжеских междоусобицах. Об одном из таких походов сообщает летопись под 1022 годом: «пойде Мстислав с козары и с косаги на великого князя Ярослава».

Поход был удачным и позволил Мстиславу, одолевшему перед этим Редедю и усыновившему его детей, укрепиться в Чернигове (там Мстислав и умер в 1036 году).

Участвовали касоги в походах киевских дружин: все больше знакомились с бытом и культурой киевлян, многое переносили в свой быт, в свою культуру, обогащая, в свою очередь, материально и духовно своих друзей.

С образованием Тмутараканского княжества элементы русской культуры, быта, жизни, даже мелодии песен стали более интенсивно проникать в кавказскую среду.

Да, действительно были военные походы, но вместе с ними шли песни, танцы, рассказы, которыми народы обогащали друг друга.

«В Тмутаракани мы можем видеть разные национальности. Были тут греки, которые составляли торговую часть населения, главным образом. Затем славяне, поселившиеся здесь в глубокой древности. Вслед за ними на Таманском полуострове обосновались готы тетракситы, появившиеся здесь в III в., за ними сюда явились гунны, затем хазары. Но преобладали славяне» [779].

В Тмутаракани были поселенцы и из ясов (алан) и касогов, служивших вместе с хазарами в дружине Мстислава Ярославича в 1024 году [780].

---

[777] Слово о полку Игореве. Ред. В. П. Адриановой-Перетц, АН СССР, М.—Л., 1950, 394.

[778] ПВЛ — 50, 11.

[779] *П. Голубовский.* Печенеги, тюрки, половцы до нашествия татар. История южнорусских степей IX—XIII вв. Киев. 1884, 183—186.

[780] Ипатьевская летопись, 102—103.

В житии св. мученика Або упоминается принц Карталинский, ушедший на север к хазарам.

Ссылаясь на греческого историка Атталиота, заявившего, что по Дунаю «лежит много больших городов, население которых принадлежит к различным языкам и что этим городам пришедшие сюда раньше скифы (кочевники) «придают скифский образ жизни», известный исследователь русского прошлого П. Голубовский считает, что подобное имело место и в Тмутаракани [781].

Происходило здесь и смешение обычаев. Вот описание населения Тмутаракани венгерским монахом, побывавшим там в 1237 году:

«Ея владетель (dux) и население называют себя христианами, имея книги и священников греческих. Говорят, что князь имеет сто жен; все мужчины бреют головы, а бороды растят умеренно, за исключением благородных, которые в знак своего благородства над левым ухом оставляют немного волос, причем вся остальная голова его обрита»*[782].

Святослав еще в X веке носил локон на бритой голове, но и он заимствовал этот обычай у половцев и других кочевников, как и их военный образ жизни для успешной борьбы с ними же:

«Воз по себе не возяше, ни котла, ни мяс варя, но потонку изрезав конину или зверину, или говядину, на угълех испек, ядяше, ни шатра имяше, но подъклад постилаше, а седло в головах; такоже и прочии вои его вси бяху» (Ипат. летоп., стр. 41).

Татары, застав русское население в степях, присоединили его к своим полчищам, и оно (бродники, например) уже на Калке билось против русских.

Бродники — это, видимо, остатки русских, которые, заимствовав многое от тюрков, не перестали все же быть славянами. Именно из бродников и берладников, по мнению П. Голубовского, образовалось казачество. Сам термин они заимствовали у тюрков: «казак»— страж [783] передовой дневной и ночной, «передовые бойцы веры христианской».

Но, помня о том, что в их жилах течет кровь разных народов, впитав в себя разные культуры, они, как позже и запорожцы, отличались необычайной терпимостью к любым народам и принимали в свою общину людей всех национальностей, лишь бы явившийся объявился христианином [784].

Удивительно ли, что в экономике и культуре этих народов так много родственного!

Исследователь церковных памятников Кавказа, например, отмечал, что несколько позже «русские появлялись, конечно, и в самой Грузии, ибо при осмотре мною древних храмов ея, я находил на стенах некоторых из них надписи, вырезанные славянским алфави-

[781] *П. Голубовский.* Указ. соч., 186—187.

[782] *Fejer.* Codex diplomaticus Hungariae ecclesiastical et civilis. v. IV, ps. II, p. 51—52.

* Ср. с подобной «прической» у запорожцев и кабардинцев.

[783] Codex Cumanicus, 118.

[784] *П. Голубовский.* Указ. соч., 211.

том, и имею основание полагать, что мы найдем в них и относящиеся к той же эпохе фрески работы русских художников» [785].

Как свидетельствуют найденные фрески и их славянские приписки, русские иконописцы были частыми гостями Грузии, куда прибывали для росписи грузинских храмов, особенно в XVI веке [786].

Имеются данные и об обратном художественном влиянии Кавказа на Русь. Так, например, черниговский храм, заложенный Мстиславом, имеет ярко выраженный абхазский церковно-архитектурный стиль, что дает основание предполагать участие в его строительстве кавказских мастеров.

* * *

Несколько слов о русско-половецких отношениях.

Се бо готьскыя красныя девы
Въспеша на брезе синему морю:
Звоня рускыимъ златомъ,
Поютъ время Бусово,
Лелѣют месть Шароканю [787].

Это место «Слова о полку Игореве» в свое время обратило на себя внимание Карла Маркса: «Выходит, что Геты или Готы праздновали победу тюркских половцев над русскими» [788].

Речь, видимо, идет о готах не крымских, а тмутараканских, их девы обрадованы не столько доставшимся им от половцев, конечно, не бесплатно, «русским золотом», сколько ликвидированной опасностью, так как Игорь, видимо, намеревался сразиться не только с половцами, но и с готами, ибо его «поход был предпринят не в Крым, а на Дон, Лукоморье, на Тмутаракань [789].

А почему готские девы воспевают «время Бусово?»

Бус (Бос — Боус — Бооз) — князь антов (предков восточных славян), разгромленный в 375 году н. э. готским королем Винитаром. Этот король жестоко расправился с побежденными (приказал распять на кресте Боза, его сыновей и семьдесят знатных антов) [790].

А что за «месть Шароканю» лелеют готские девы?

---

[785] Акты русского на св. Афоне монастыря. Киев. 1873, 98—111; А. В. Горский. О сношениях русской церкви с святогорскими обителями до XVIII в. в «Прибавлениях к творениям св. отцов», 1948, т. VI; Речь Д. З. Бакрадзе при открытии церковного древлехранилища в Тифлисе при Сионском соборе 15 июля 1888 г. «Пастырь», 1888, № 14—15, 8—10.

[786] *А. В. Горский.* О сношениях русской церкви с святогорскими обителями до XVIII в., 1948, т. VI.

[787] Слово о полку Игореве. Под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц, АН СССР, М.—Л. 1950, 20.

[788] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. XXII, 122.

[789] *В. В. Мавродин.* Очерки истории левобережной Украины, Л., 1940, 267 («Слово», указ. изд. 430).

[790] *О. Огоньковский.* «Слово о полку Игореве» — потичний памятник руськоі письменности XII в. У Львові, 1876; Слово, 1950, 430.

Имеется в виду позорное поражение Шарукана — деда Кончака в битве с дружинами Владимира Мономаха в 1106 году. Та же участь постигла и Отрока (отца Кончака), которого Мономах «загнал на Кавказ за Железные Ворота» [791].

После победы над Игорем Кончак мечтает о походе на Русь и расплате за ратное бесчестие деда и отца.

Несмотря на распри князей и ханов, их стремление пограбить и соседние и свои собственные народы, простые люди, общаясь, лучше узнавали друг друга, перенимали один у другого более прогрессивные приемы хозяйствования, отдельные элементы культуры. Письменные документы прошлого по общеизвестным причинам почти не отражают этого главного в общении народов. Но мы обязаны об этом всегда помнить.

В действительной же жизни того времени многое способствовало довольно-таки тесному общению славян и половцев *.

Исторический Игорь Святославич до своего похода на половцев был в большой дружбе с ними. Именно половцы (кипчаки) помогали Игорю в его междоусобной борьбе с другими русскими княжествами. И первым и вернейшим другом его в те годы был именно хан Кончак. И когда в 1180 году русско-половецкие дружины Игоря были наголову разбиты у Добольска русскими дружинами Рюрика Ростиславича Киевского, то «... Игорь Святославич вскочил в ладью сам-друг со своим будущим злейшим врагом, а теперешним союзником, ханом Кончаком, и успел уплыть от преследования киевского князя на Городец к Чернигову»[792].

И вполне резонно Ипатьевская летопись (под 1180 г.) считает это событие поражением половцев: «И тако поможеть богъ Руси и возвратишася во свояси и приемше от бога на поганыя победу»[793].

Мы не будем сейчас останавливаться на причинах, заставивших Игоря отказаться от союза с половцами и с такой поспешностью, «не сдержав юности», не дождавшись других князей русских, поднять в 1185 году меч на своих вчерашних соратников.

Возможно, поступками Игоря руководили патриотические чувства, стремление побыстрее оправдать себя в глазах других русских князей, которые, видимо, считали его все же отступником и не очень ему доверяли (особенно после 1184 года, победного похода на половцев русских князей во главе со Святославом Всеволодовичем, похода, в котором Игорь не принял участия. Поход начался весной, и гололедица будто бы задержала конницу Игоря, но это могло быть истолковано как нежелание Игоря сражаться со своим вчерашним другом — Кончаком), а может, были и какие-либо другие причины.

---

[791] *Д. С. Лихачев.* Комментарий исторический и географический. Слово, 1950, 431.

* Приняли определенное участие в этногенезе балкарцев, карачаевцев, кумыков и других тюркоязычных народов Кавказа.

[792–793] *Д. С. Лихачев.* Слово, 1950, 242.

Во всяком случае, подобные факты свидетельствуют о наличии довольно-таки прочных связей между русскими и кипчаками.

А самого Игоря это характеризует, как крайне беспокойного, неистового, увлекающегося человека, способного ошибаться и поправлять ошибки.

Приведем ряд исторических фактов о содружестве этих народов:

Русские князья старались дружить с половцами «золотом и родством».

В 1094 году Святополк Изяславич Киевский женился на дочери Тугорхана, но тесть-половец все же напал на Переяславль в 1096 г.[794].

С целью предотвратить набеги половцев на Русь женились сыновья Владимира Мономаха и Олега Святославича на дочерях половецких ханов, но и это не спасло Русь от набегов.

Браки совершались и с целью иметь сторонников среди половцев, которые использовались русскими князьями в их междоусобной борьбе.

В 1117 году Мономах женил сына Андрея на дочери Турк-хана [795].

В 1205 году Всеволод Суздальский сосватал для своего сына Ярослава дочь половецкого хана Юрия Кончаковича [796], хотя Всеволоду набеги половцев и не угрожали.

В 1187 году Владимир Игоревич возвратился из половецкого плена с женой — дочерью знаменитого Кончака. На Руси вторично сыграли свадьбу. Вернулся «сам-третий».

Святослав Владимирович имел отчимом половецкого хана Башкорда. Оказывается, его мать после смерти первого мужа увлеклась степным красавцем и бежала к нему в кочевье [797], и т. д. и т. п.

Подобные браки нередко заключались между русами и кавказцами.

Так, например, в 1116 году князь Ярополк «приведе с собою ясы и полони себе ясыню» [798], т. е. осетинку; как сообщает Бутков, ее звали Еленой и была она красавицей. О красоте ее говорится в Ипатьевской летописи:

«Тогда же Ярополк приведе себе жену, красну велми, яського князя дщерь, полонив» [799].

Киевский князь Изяслав, сын известного Мстислава, победителя касожского богатыря Редеди, также высватал себе в жены дочь абхазского царя, с которой венчался в Киеве, о чем летопись говорит под 1153 годом:

«Женился Изяслав другой женою, привед ее из обез».

---

794 Ипатьевская летопись, 157.
795 Никоновская летопись, II, 53.
796 Воскресенская летопись, I, 112; Никоновская летопись, II, 292.
797 *П. Голубовский.* Указ. соч., 254.
798 Лаврентьевская летопись, ПСРЛ, I, 128.
799 ПСРЛ, СПб, 1843, II, 8.

Белокуров считает, что это дочь грузинского царя Дмитрия, царствовавшего в 1125—1154 годы *.

По другим источникам, женой Изяслава Волынского (сына Мстислава Тмутараканского и внука Владимира Мономаха) была «абазинская княжна, без сомнения христианка». Ее встречали русские с большим почетом:

«Когда приближалась она к пределам русским, то навстречу к ней в 1154 году выезжал сын Изяслава, нарочно посланный отцом, и сопровождал ее с честью от порогов Днепровских до Киева».[800]

А в 1171 году, когда дочь грузинского царя Георгия III, юная Тамара, наследовала престол, местные вельможи рекомендовали ей в мужья Георгия Суздальского — сына выдающегося государственного деятеля Андрея Боголюбского. И хотя Георгий был изгнан родным дядей Всеволодом из своего удела и даже находился некоторое время в заточении в Савальте, откуда бежал, тифлисская знать была убеждена, что «сей юноша, знаменитый родом, умом и хитростью, достоин быть супругом их царицы».

Первым это предложил тифлисский вельможа Абдуласан (Карамзин; ЦГАГ, ф. 1087, д. 399; 2; здесь же: «Одобрили Ушмель Абдусланову...»).

Русские и половецкие князья вступали в родственные брачные связи, которые, безусловно, преследовали прежде всего военно-политические цели, но объективно они способствовали культурному сближению народов. В «разнонациональные» браки вступали и простые труженики, но летописец не мог и не считал, видимо, нужным увековечивать это, почему и остались их имена неизвестными.

Вся эта «брачная система» порождала определенную близость культур, способствовала их взаимному обогащению.

Дело в том, что по древним традициям ввод невесты в дом жениха предопределял приезд и долгое проживание в доме жениха многочисленной свиты родичей и земляков невесты, взаимный показ своего песенного и хореографического искусства, что несомненно способствовало ознакомлению с языком и фольклором друг друга.

Женитьба кабардинских князей на иностранках, например, по мнению исследователей, даже породила обычай довольно длительного первоначального нахождения новобрачной в чужом доме («почетного ворка»), где она знакомилась «с семейными и общественными обязанностями нового своего звания», чтобы молодая иностранка не могла бы «...навлечь на себя укор народа за несоблюдение малейших условий быта племени». (ЦГАГ, ф. 1087, д. 388, л. I).

Но это лишь одно из первоначальных следствий «брачной системы». А затем в продолжение многих лет она закрепляла между

---

* О женитьбе русских князей на горянках летопись упоминает и под 6690 годом: «Князь Киевский Святослав Всеволодич оженил 2 сыни, за Глеба поя Рюриковну, а за Мстислава ясыню... быть же брак велик» (ПСРЛ, II, 125). О женитьбе Изяслава см. в ПСРЛ, I, 146, IX, 198, XXIV, 77.

[800] ЦГАГ., ф. 1087, ед. хр. 399, л. 2.

породнившимися народами экономические, военные, политические связи, постоянную и длительную взаимную поддержку и выручку.

Это особенно наглядно на примере более позднего периода — женитьбе самодержца «всеа Руси» Ивана Грозного в 1561 году на дочери кабардинского князя Темрюка — Кученей (после крещения — Марии).

Акт этот имел большое политическое значение для укрепления позиции Русского государства на Кавказе, а также и для активизации общения простых тружеников Кавказа и России.

Существует предположение о том, что Кученей «находилась в Москве с братом» своим в аманатах» (ЦГАГ, ф. 1087, д. 399, л. 3).

Но ближе к истине, видимо, все же сообщение летописи. Так, из дополнения к Никоновской летописи известно, что «кабардинского княже Темрюкова * Айдаровича дочь княжна Кученей **» приехала «к Москве из Пятигорских Черкас» с послами царя и своим братом и другими родственниками в 1561 году. «А встречал княжну на Волге Иванъ Ондреевичь Бутурлинъ» и с нею ехал до Москвы, где «...и поставили княжну въ городе въ старомъ у Ризъположенских воротъ на Игнатьеве дворе Вешнякова. Того же лета... царь и великій князь Иван Васильевичь всеа Русіи княжне черкасской велел быти на своемъ дворе, смотрел её и полюбилъ. Того же лета, июля в 6 день» Кученей крестили и дали имя Марии. 21 августа Грозный «...женился вторымъ бракомъ, а взялъ за себя кабардинского из Черкасъ Темгрюка князя Айдаровича дочь...»

Это событие упрочило позиции Темрюка на Кавказе: «А которые черкасскіе князи Темгрюку-князю были непослушны, и те, заслыша царское жалованіе к Темгрюку-князю, что царь и великій князь Темгрюка-князя пожаловалъ, дочерь его взялъ за себя, и они Темгрюку-князю учали быти послушны и дани ему учали давати и во всей учинилися в Темгрюкове княжой воле».

Свое «расположение» к Темрюку Грозный выразил весомо и зримо: «А велел государь Григорью Плещееву с стрельцы и с казаки жити у Темгрюка и слушати его во всем и от всех его недругов беречи и в войну ходити с его людьми вместе, куды его Темгрюк-князь учнет посылати».

Этот брак, являясь и актом политическим, способствовал, в известной мере, укреплению позиций Русского государства на Кавказе. Грозный неоднократно посылает на Кавказ к Темрюку для защиты кабардинцев и других кавказских народов от турок и их агентов войска, деньги, оружие, различные товары и т. п., а в 1568 году «по Темгрюкову челобитью послалъ царь и великій князь для городового дела князя Ондрея княже Семенова сына Бабичева да Петра Протасьева со многими людьми, да и наряд, пушки и пищали с ними в Черкасы послалъ, а велел на Терке-реке Темгрюку-князю по его челобитью город поставити» «для бережения» Темрюка «от недругов его» [801].

* Так в ПСРЛ!

** По другим источникам — Гошаней.

[801] ПСРЛ, XIII, 333, 344, 366, 405.

Многие кабардинцы побывали тогда в Москве. Некоторые из них там остались жить, другие вернулись обратно, переняв многое из русской культуры того времени. Об одном из них пишет Ногмов: кабардинец Иван, возвратившись на родину, рассказывал так много неслыханного и чудесного, что его стали считать колдуном и о нем помнили еще в ногмовские времена [802].

Принято говорить о подобных браках, имея в виду только социальную верхушку и русских и кавказских народов. Это неверно. Еще ближе друг к другу были простые труженики. Нередко русские крестьяне брали в жены горянок, а горцы — русских девушек. В XVI веке, например, когда на Кавказе образуется казачество, обычным бытовым явлением сделалась женитьба казака на кабардинке, кумычке и т. д.

Это дало основание даже для специального доклада в Антропологическом обществе Петербургского университета, где между прочим подчеркивалось, что тогдашнее казачье население Терской области не представляло собой какой-либо однородной племенной группы. Оно крайне разнообразно даже в отдельных округах. В состав его вошли разнообразные элементы.

«Вследствие недостатка русских женщин, казаки брали себе жен у кабардинцев, кумыков из ближайших своих соседей. Эти браки составляли в стародавние времена самое заурядное явление, и путем смешения образовался особый могучий тип гребенского казака и казачки. Поразительная физическая красота и крепость этого типа общеизвестны. В течение более чем 300-летней жизни среди различных кавказских племен происходила постепенная метизация»,— так несколько своеобразно выразился докладчик.

«Сплошь и рядом среди казаков попадается тип красавца-горца» [803].

Этой же точки зрения придерживался и историк терского казачества И. Попко: «Гребенская женщина во множестве случаев местного горского происхождения. Она сообщала гребенцу живые черты южного аборигена, а сама заимствовала от него рост и мускульную силу и мужественный характер русской женщины» [804].

Об этом же писал и декабрист Бестужев-Марлинский: «Казаки отличаются от горцев только небритою головою: оружие, одежда, сбруя, ухватка, все горское... Почти все говорят по-татарски, водят с горцами дружбу, даже родство по похищенным взаимно женам» [805].

Конечно, дело не только в женитьбе русского на кабардинке или кабардинца на русской. Основа дружбы народов, прежде всего, в общности их материальных и духовных интересов, что нашло свое выражение в заимствованиях кабардинцами у русских более совер-

---

[802] ИАН, Тифлис, 1861, 80—81.

[803] ТВ, 1892, 124.

[804] «Терские казаки с стародавних времен». Историч. очерк. Соч. Ивана Попко, вып. I, СПб, 1880, 114.

[805] *А. А. Бестужев-Марлинский.* Избр. повести, ГИХЛ, Л., 1937, 201.

шенных приемов земледелия, новых орудий труда, предметов домашнего обихода.

Многое, очень многое из области производства материальных благ заимствовали кавказцы у русских, это весьма благотворно отражалось на дальнейшем развитии их экономики и культуры. Русский народ, в свою очередь, с уважением и вниманием относился ко всему лучшему, что имелось в экономике и культуре его друзей.

Народы Кавказа, как известно, не только трудолюбивые земледельцы и скотоводы, но и искусные мастеровые. Издавна на Кавказе и за его пределами славились, например, изготовленные в Кабарде бурки и черкески, седла и конская упряжь, кинжалы и сабли, боевые луки, стрелы, панцири, шлемы и прочее «черкасское» оружие и снаряжение.

Своего оружия в Кабарде и Балкарии не хватало, и его ввозили, преимущественно из России, особенно пищали «огненного боя».

Но одновременно, как подчеркивает Е. Н. Кушева, знаток истории Кавказа XVI—XVII веков, на Руси весьма высоко ценилось искусство кабардинских мастеров «панцырного и сабельного дела» и во время русско-польской войны из-за Украины специально приглашали в Москву через Астрахань «черкас пансырного дела самых добрых мастеров да булатного сабельного дела сварщиков самых добрых мастеров», а в Астрахани организовывали обучение этому искусству местных «робят» и посланных из Москвы «литовских» (Е. Н. Кушева предполагает, что белорусских) «робят». (См. Акты исторические, т. IV, № 147, 155).

Кабардинцы одними из первых среди народов Кавказа предпринимают решительные попытки к более тесному сближению с Россией. Это объясняется как внутренними, так и внешними причинами. В Кабарде раньше, чем у соседних народностей Кавказа, начали складываться феодальные отношения, быстрее шло классовое расслоение. Конечно, в Кабарде феодализм был менее развитым, чем в России, но он был более зрелым, нежели у других горцев.

Через Кабарду проходили международные торговые пути. Сравнительно недалеко от Кабарды находилось подвластное Турции Крымское ханство, которое постоянно тревожило Кабарду опустошительными набегами.

Кабардинскому народу грозило полное физическое уничтожение. Только в присоединении к России было спасение. Русское же государство беспокоила не только судьба жителей кавказских гор, которые Иван Грозный называл «великими черкасскими горами» и сожалел, что грузины и черкесы «обидимы от поганых», но и безопасность южных окраин Московского государства.

Поэтому Иван Грозный благосклонно встретил послов пятигорских черкесов, которые явились в 1552 году в Москву с просьбой принять их в русское подданство и защитить от крымского хана. Прежде чем удовлетворить эту просьбу, Иван Грозный послал в Кабарду своего представителя Андрея Щепотева, поручив ему на месте проверить, выражает ли заявление послов мнение и волю народа, их пославшего.

Целый год там пробыл посол русского царя и, вернувшись, имел все основания подтвердить искренность просьбы кабардинцев, которые «всей землей» присягнули на верность Москве: «Быть им неотступными от царя и великого князя и служити им вовеки, как им государь повелит». И в 1557 году кабардинцы добровольно присоединились к России.

Иван Грозный взял кабардинцев под свое покровительство: «хощет их беречь как возможно», и приказал гребенским казакам охранять кабардинскую землю.

Вместе с тем русский царь обязал кабардинцев исполнять все его поручения, и в том числе ежегодно поставлять для русской армии по тысяче аргамаков (строевых коней), а в случае войны направлять в помощь русским войскам 20000 своих джигитов-воинов.

Русские совместно с другими дружественными им в то время народами укрощали иноземных захватчиков в Ливонской и других войнах. Так, например, в 1552 году при осаде Казани в войсках Ивана Грозного находилось «служащих русскому царству... черкасов 10 000 и мордвы 10 000 и яряг и ляхов 10 000...» [806].

В 1557 году, помогая русским войскам, «черкасы пятигорские взяли два города, Темрюк да Томан» [807], а в 1558 году «разгневался царь и великий князь Иван Васильевич на ливонские немцы и послал на них рать свою, царя Шихалая, и воевод своих со множеством воинства, князей и детей боярских, и черкасы пятигорские *, и татары, и черемиса...» [808]. У Юрьева произошла битва, в которой участвовали «многие черкасы и дети боярские», которые «немець побили наголову и побивали их по самый город» [809]. Иван Грозный посылал свои войска на помощь кабардинцам в их борьбе с крымскими ханами [810].

Мария Темрюковна была женой русского царя с 1561 по 1569 год [811].

Ее отец и братья — лучшие друзья России и непримиримые враги Крымского ханства и татаро-турецких захватчиков.

В доказательство приведем несколько документов.

«1570 июля 30.

...Июля в 30 день Офонасью и Федору и Ивану и Никифору сказал Петр Ибаков да Собаня Ре||занов да Ногай Сеундюков да Бигилдей Разгозин. Приехал деи из Черкас Алди-Гирей царевич, а воевал деи черкасы Баазытцкие. И Темрюк деи князь з детьми Баязытцким черкасом приходил помогати, и был деи Темрюку-князю со царевичем бой, и Темрюк деи князь з бою съехал ранен, а дву

---

[806] История о Казанском царстве (Казанский летописец), ПСРЛ, XIX, 114.

[807] ПСРЛ, XIII, I пол., 277.

* Под «черкасами пятигорскими» в те времена нередко подразумевали не только адыгов, но и другие народы Северного Кавказа.

[808–809] ПСРЛ, XIII, ч. 289.

[810] ПСРЛ, XXI, I пол., 672 и др.

[811] *Т. Х. Кумыков.* Тезисы, УЗКБНИИ, XIV, 1957, 459.

сынов Темрюковых Мамстрюка да Беберюка царевич Алди-Гирей на бою взял и привел с собою ко царю в Крым» [812*].

Известие о ранении Темрюка — одно из последних известий о нем в русских документах (в ИАН — это битва на Ахупсе, 110 — 111 стр.). Другое сообщение Ногмова — «по выздоровлении своем князь Темрюк спешит на помощь русскому царю, и тот щедро наградил кабардинцев» —не находит подтверждения в русских документах. В 70-е годы XVI века не было похода русских войск к Азовскому морю, тем более с участием Ивана Грозного [813**].

Этим событиям в книге уделяется сравнительно большое внимание в связи с тем, что добровольное присоединение Кабарды к России в 1557 году (и связанные с ним последующие исторические явления) было величайшим эпохальным событием не только в жизни кабардинцев, балкарцев, осетин, ингушей, чеченцев и других народов Северного Кавказа, но и предопределило исторические пути дальнейшего развития всех народов Закавказья, а также международные позиции Русского централизованного государства как на Востоке, так и во всем мире.

Хорошо об этом совсем недавно снова напомнил Н. А. Смирнов: «Это политическое событие, равно как и вхождение в состав России черкесов, значительно укрепило позиции Русского государства на Северном Кавказе и, несомненно, сыграло огромную роль в сближении его со всеми народами Закавказья. Одним из результатов политического сближения и было развитие русско-грузинских культурных взаимоотношений» [814].

В последующие века усиливается интерес к Кавказу.

В письменных свидетельствах все чаще встречаются упоминания о русско-кавказских отношениях.

Любопытны, например, отдельные наблюдения довольно известного в XVII веке немецкого ученого Адама Олеария (1600—1671), побывавшего в Московии в качестве участника голштинского посольства 1636—39 и 1641 годов. Он между прочим отмечал: «Черкесы же теперь заметно мягче и ласковее, может быть, потому, что они живут среди русских христиан и ежедневно с ними общаются.

---

* О ранении Темрюка и о взятии в плен крымским царевичем Алди-Гиреем двух сыновей Темрюка Мамстрюка да Беберюка (статейный список русского посла в Крым А. Ф. Нагова, март 1569—20 августа 1570), фонд: Сношения России с Крымом, кн. 13, лл. 242—286 об.

** В этой книге (т. I) еще несколько ссылок на Ногмова, спор с ним. Во II томе Ногмов не упоминается (в указателе).

[812–813] Кабардино-русские отношения в XVI—XVIII вв. Документы и материалы в 2-х томах, т. I. XVI—XVII. Редакторы: Т. Х. Кумыков, Е. Н. Кушева. Составители: Н. Ф. Демидова, Е. Н Кушева, А. М. Персов. КБНИИ, Главное архивное управление МВД СССР, ЦГА древних актов СССР, АН СССР, М., 1957, 22—23, 395; фонд: Сношения России с Крымом, кн. 13, лл. 283, об., 285—285 об., 396.

[814] *Н. А. Смирнов.* История Грузии. Кн. I с древн. времен до конца XIX в. Учебное пособие (груз. яз.) под ред. А. Апакидзе, Н. Бердзенишвили (гл. ред.), Г. Меликишвили, Ш. Месхие, П. Ратиани, Г. Читая, Г. Хачапуридзе. Тбилиси, 1958. Рецензия. ВИ, 1961, 10, 144—153.

Язык их общий с другими татарами и почти все умеют говорить по-русски» [815].

Почти дословно последнее повторяет и другой немец, секретарь шведского посольства в России Кемпфер Энгельберт (1651—1716).

Конечно, сообщение об общности черкесского языка и татарского ошибочно, но утверждение этих путешественников о знании черкесами русского языка вполне правдоподобно. Да и первая ошибка в известной мере условна, если учесть, что «черкесами» в то время иностранцы называли и другие народы Кавказа.

Ценно свидетельство французского коммерсанта Жавенье (1605—1689) о высокоразвитых у черкесов садоводстве и овцеводстве, высоком качестве шерсти, «которая так же хороша, как и получаемая в Испании, так что московиты приходят и закупают ее для выделки войлока» [816].

Поскольку карачаевцы и балкарцы издавна живут рядом с адыгами, осетинами, грузинами, то свидетельства русских летописей о давних связях восточных славян с касогами, ясами и обезами, несомненно, распространяются и на них, хотя русский летописец и не упоминает их, возможно, по неумению своему различать многочисленные народы Кавказа, а возможно, и по каким-либо другим причинам.

Издавна здесь находили гостеприимный прием беглые, спасавшиеся от преследования государства, помещика, князя, ненасытных кровников и т. д.

Особенно участились такие побеги во время кавказской войны XIX века.

Русские солдаты переходили к горцам по двум причинам: во-первых, из-за невыносимо тяжелой военной службы, незаслуженных оскорблений и зуботычин офицеров и, во-вторых, в надежде получить освобождение от крепостной зависимости, так как тем, кто самостоятельно выбирался из горского плена, была Ермоловым обещана именно такая щедрая награда.

Но обстоятельства нередко складывались так, что попавшие к горцам оттуда уже не возвращались.

Горцы крайне высоко ценили искусство русских мастеров по дереву, железу, их осведомленность в элементарной медицине и т. п. И поэтому всячески старались оставлять русских у себя, уговаривали принять мусульманство и нередко отдавали им бесплатно в жены своих девушек, как это художественно отображается в упоминавшемся выше сказании о легендарном нарте Бёдене и очень убедительно описывается реальным пленником Торнау (последний, правда, ведет речь о кабардинцах, но подобное имело место у балкарцев и других народов Кавказа и особенно у чеченцев и ингу-

---

[815] *Олеарий Адам.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб, 1906, кн. VI, гл. 20.

[816] *Жавенье.* Шесть путешествий в Турцию, Персию, Индию в течение сорока лет... Гаага, 1718, т. I и II (Повеств. ист. по черк. и кабард. XIII—XVIII вв. Собр. и ком. Е. С. Зевакин, РКБ, № 252).

шей, сохранявших очень долго наиболее демократический для дореволюционного Кавказа общественный уклад).

Охотно принимали в свою среду пришельцев, например, карачаевцы. Так, только среди карауздендев имелось 26 родов, создателями которых, судя по их фамилиям, были пришедшие сюда представители других народов. В их числе 7 русских, 6 сванов, 4 абхазца, 3 кабардинца и по одному сыну абазинского, армянского, балкарского, калмыцкого и ногайского народов [817].

И разве могло подобное явление пройти бесследно для культуры карачаевцев?

Не случайно же коренные кавказцы носят такие чисто русские фамилии, как Иванов, Семенов, Урусов, Урусканов, Казаков и им подобные.

Издавна живут по-соседски горцы Северного Кавказа с терскими, кубанскими и донскими казаками, веками взаимообогащаясь в области экономики и культуры.

Все эти и многие другие подобные им исторические факты свидетельствуют о длительном русско-кавказском содружестве и убедительно показывают, что многие родственные явления в фольклоре русского народа и народов Кавказа порождены не только объективно существующим сходством проходимых материально-общественных фаз исторического развития у разных народов, но в значительной мере и многовековыми экономическими, политическими и культурными взаимосвязями.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Свое исследование автор ограничил относительно небольшим, но наименее изученным периодом в истории фольклорных связей народов Кавказа. В его распоряжении оказался обильный и интересный материал, который позволил сделать выводы, имеющие определенное теоретическое и практическое значение.

Эти выводы изложены в соответствующих разделах работы. Не считая целесообразным повторяться, напомним, однако, читателю только о некоторых общих положениях.

1. Социалистическая культура советских национальных республик и областей Северного Кавказа своими истоками уходит в весьма отдаленные времена и, являясь у каждого народа оригинальной и самобытной, несомненно, испытала на себе определенное воздействие культур соседних народов, повлияв, в свою очередь, на них.

Без учета этого объективно существующего явления трудно правильно понять и объяснить многие факты сходства культур этих народов в наше время, предопределить их дальнейшее развитие в направлении все более тесного сближения, а также решить практичес-

---

[817] *Дьячков-Тарасов.* Социальные формации Карачая и их современная экономическая мощность. ЗГИ, т. 2, 1929, 136.

ки такие проблемы, как создание единых для ряда народов алфавитов, учебников, капитальных исследовательских трудов и т. д.

2. Процесс взаимного обогащения национальных культур, как правило, имел творческий характер: «инородные» элементы воспринимались только в том случае, когда они порождались сходными условиями материальной жизни народов и были созвучны духовным запросам народа на определенном этапе его развития. Воспринятые «инородные» элементы творчески перерабатывались, приобретали соответствующие национальные признаки и оставались в данной культуре только в том случае, когда начинали жить по ее законам.

Все навязанное искусственно не прививалось и отмирало.

3. Наиболее ярким примером древнейшего международного коллективного творчества является нартский эпос, в создании, дальнейшем творческом обогащении и хранении которого принимали участие многие народы Кавказа, в связи с чем явно неправомочны любые попытки считать это коллективное богатство достоянием одного или нескольких народов, как это пытались делать до последнего времени отдельные исследователи.

Возникая первоначально у многих народов Кавказа самостоятельно и подчас независимо друг от друга как художественно-поэтическое отражение сходных стадий исторического развития и родственности условий материальной жизни, нартский эпос, в силу многовекового общения народов Кавказа и их все более тесного экономического, политического и культурного сближения, приобретал сходные черты, становился общим достоянием многих народов Кавказа, их главным нетленным художественным богатством дооктябрьской эпохи.

4. Являясь классическим образцом художественного творчества народов Кавказа, нартский эпос оказал значительное влияние на все последующее художественно-поэтическое развитие кавказских народов, на формирование их художественного мышления.

5. Сравнительное изучение нартского эпоса имеет исключительно большое научно-политическое значение: оно помогает установить в эпосе каждого народа его национальное своеобразие и имеющиеся в нем интернациональные моменты, общие для народов Северного Кавказа, порожденные многовековой экономической и политической близостью этих народов.

Нартский эпос, однако, нуждается не только в дальнейшем сравнительном изучении, но и в глубоком исследовании всех национальных версий, главным образом художественной специфики каждой из них.

Особого внимания заслуживает проблема современного бытования эпоса и его практического использования в культурном строительстве наших дней.

6. Коллективное художественное творение кавказских народов — нартский эпос — оказал определенное воздействие на фольклор и литературу классической Греции, в частности, на формирование образа Прометея, испытав на себе, в свою очередь, благотворное влияние культуры греческого и других народов мира.

7. Марксистско-ленинское литературоведение не отрицает научной значимости сравнительного изучения сходных явлений. Но при этом обязательно предполагает диалектический подход к ним — необходимость аналитического исследования не только признаков объективно существующего сходства, но и их социально-исторического и национального своеобразия (работы В. И. Абаева, В. П. Адриановой-Перетц, М. П. Алексеева, И. И. Анисимова, А. М. Астаховой, Н. П. Беркова, П. Г. Богатырева, Д. Д. Благого, У. Б. Далгат, В. М. Жирмунского, К. Л. Зелинского, Б. А. Каррыева, Н .И. Конрада, Д. С. Лихачева, Г. И. Ломидзе, Е. М. Мелетинского, И. Г. Неупокоевой, А. И. Никифорова, А. А. Петросян, В. Я. Проппа, Б. Н. Путилова, Р. М. Самарина, В. М. Сидельникова, В.К. Соколовой, М. И. Фетисова, В. И. Чичерова, М. Я. Чиковани, В. С. Шадури, А. А. Шарифа и других).

8. Наиболее целесообразно придерживаться двух видов сравнения сходных явлений в исследуемых в этой работе конкретных пластах фольклора:

а) **историко-типологического** (сюда входят как явления, родственные по происхождению, так и возникшие независимо друг от друга) как отражения определенных социально-экономических стадий в развитии народов;

б) **историко-культурного** (сюда входят как сходства, родственные по возникновению с приобретенными затем отличиями, своеобразием, отдельные «окаменевшие», почти не претерпевшие существенных изменений моменты, так и различные по происхождению, но сходные явления, возникшие в результате позднейших взаимовлияний) как отражения конкретно-исторического, экономического, политического и культурного общения данных народов, как отражения общности исторических судеб народов на определенных этапах развития.

При подобном сравнительном изучении сходных фактов культуры разных народов подчас нелегко отделить историко-типологические явления от историко-культурных.

Конечно, между этими явлениями нет какой-то непреодолимой стены или бездонной пропасти. В явлениях историко-типологических могут иметь место элементы явлений историко-культурных и наоборот.

9. Сопоставляя сходные факты культуры, в данном случае эпоса, необходимо четко различать:

а) **межкавказскую родственность** (Сосруко — Сосрук — Сослан — Соска; Сатаней — Шатана и другие), в которой налицо прежде всего явления историко-культурные;

б) **русско-кавказскую родственность** (Илья Муромец — Бадыноко — Рачикау — Сослан; Лашин — Лячин — жена Ставера и другие), в которой причудливо переплетались явления историко-типологические и историко-культурные;

в) **международную родственность** (Прометей — Амирани — Амиран — Рокапи — Шидар — Артавазд — Абрскил — Батрадз — Насрен — Сосруко — Сосрук — Сасрыква — Сослан — Сырдон

и т. д.), в которой, наряду с преобладающими историко-типологическими явлениями, возможны и явления историко-культурные.

10. Наиболее плодотворными оказались многовековые русско-кавказские культурные и фольклорно-литературные связи, взаимно обогатившие эти народы еще в древности и все более ширящиеся и крепнущие, на качественно новой основе, в наше советское время.

Весьма важным историческим событием, способствовавшим углублению и расширению русско-кавказских культурных взаимосвязей, явилось добровольное присоединение Кабарды к России в 1557 году, положившее начало вхождению в состав России и других народов Кавказа.

Происшедшее свыше четырех веков назад знаменательное историческое событие явилось эпохальным не только в жизни аварцев, адыгейцев, балкарцев, кабардинцев, кумыков, карачаевцев, лаков, осетин, ингушей, черкесов, чеченцев и других народов Северного Кавказа, но предопределило исторические пути дальнейшего развития народов Закавказья и упрочило международные позиции Русского централизованного государства как на Востоке, так и во всем мире.

С тех пор все больше углублялось и ширилось плодотворное русско-кавказское культурное общение.

Полный расцвет добрососедских культурных и фольклорно-литературных взаимосвязей кавказских народов стал возможен только после Великой Октябрьской социалистической революции, когда, наконец, были созданы самые благоприятные реальные экономические и политические условия для безграничного развития культуры каждого народа.

11. Фольклор органически связан со многими другими видами искусства. Происходит сложный процесс взаимопроникновения мотивов разных форм народного творчества, с одной стороны, и народного творчества в целом и профессиональных литератур, живописи, музыки, театра — с другой.

Изучение этого сложного и вечно живого процесса, все более углубляющегося и ширящегося, ломающего национальные и административные преграды, значительно обогащает наши представления о совершенно новых сторонах жизни отдельных фольклорных произведений и в известной мере помогает в практическом культурном строительстве.

В этом убеждают нас изыскания В. Н. Щепкина, У. А. Гуральника, П. Г. Богатырева и других исследователей данной проблемы.

Так, например, проф. П. Г. Богатырев, исследовав отображение словацкого народного героя Яношека фольклором и народным изобразительным искусством (живопись на стекле), считает весьма важным сравнительное изучение отдельных видов народного художественного творчества: сравнение выражения одной определенной темы в фольклоре (в сказке, песне, пословице, народной драме и т. д.), с одной стороны, с ее выражением в народном искусстве, музыке или танце, с другой стороны. Интересно также проследить

влияние фольклора на профессиональное и полупрофессиональное изобразительное искусство (См. стр. 314).

12. Общие задачи коммунистического строительства в нашей стране всё больше сближают социалистические нации и народности, а это неизбежно предопределяет и самое интенсивное сближение социалистических культур.

Народы Кавказа, как и все народы Советского Союза, создали ранее не известную истории человечества, необычайно богатую и многогранную передовую социалистическую культуру, щедро внося творческий вклад в общесоюзную сокровищницу, тем самым взаимно обогащая свои самобытные культуры.

Этот чудодейственный процесс получил четкое отражение в новой Программе Коммунистической партии Советского Союза, отметившей усиление идейного единства наций и народностей, сближение их культур.

На основе глубокого обобщения исторического опыта развития социалистических наций установлено, «что национальные формы не окостеневают, а видоизменяются, совершенствуются и сближаются между собой, освобождаясь от всего устарелого, противоречащего новым условиям жизни. Развивается общая для всех советских наций интернациональная культура. Культурная сокровищница каждой нации все больше обогащается творениями, приобретающими интернациональный характер» [818].

Происходящий процесс сближения национальных культур Кавказа и всего Советского Союза всё больше будет активизироваться, способствуя полному выражению всех имеющихся в потенции творческих возможностей каждого народа. Коммунистическая партия Советского Союза придает решающее значение развитию социалистического содержания культур народов СССР и всемерно содействует их дальнейшему взаимообогащению и сближению, укреплению их интернациональной основы и тем самым формированию будущей единой общечеловеческой культуры коммунистического общества. Поддерживая прогрессивные традиции каждого народа, делая их достоянием всех советских людей, партия всемерно развивает «новые, единые для всех наций революционные традиции строителей коммунизма» [819].

[818–819] ПМ, 1961, 307, 2. II.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

I. Сокращения библиографические

ААН (ААНЛ) — Архив Академии наук СССР

ААП — Антология абхазской поэзии. Редколлегия: Х. С. Бгажба, Г. Д. Гулиа, А. Д. Деев, С. И. Липкин, Б. В. Шинкуба. Предисловие Х. Бгажбы и К. Зелинского. Гослитиздат. М., 1958.

АКП — Антология кабардинской поэзии. Составлена КБНИИ и СП КБАССР. Редколлегия: А. П. Кешоков, М. М. Кареев, С. И. Липкин, Х. И. Теунов, А. О. Шогенцуков, А. Т. Шортанов. Гослитиздат. М., 1957.

ВДИ — «Вестник древней истории», М.

ВЕ — «Вестник Европы», М. (изд. М. Каченовским) (1802—1830 по 24 номера в год). VIII—59/I. VIII—58/117.

ВЕ — «Вестник Европы», Пг. (1866—1918) журн. науки, политики, литер., основ. М. М. Стасюлевичем) (по 24 номера в год).

ВЛ — «Вопросы литературы», М.

ВИМК — «Вестник истории мировой культуры», М.

ВИ — «Вопросы истории», М.

ВИЭ — Вопросы изучения эпоса народов СССР. Редколлегия: И. С. Брагинский, А. А. Петросян, В. И. Чичеров. ИМЛИ АН СССР. АН СССР. М., 1958.

ВР—Волшебный рог, Мифы, легенды и сказки бушменов хадзапи. (По сборникам профессора д-ра Людвига Коль-Ларсена «Das Elefantenspiel» и «Das Zauberhorn» из фольк.-этногр. серии ГДР «Das Gesicht der Völker»). Собраны проф. Л. Коль-Ларсеном в этнографической экспедиции в Восточной Африке. Его же: «От собирателя фольклора тиндига (или хадзапи)». Перевод с немецкого и предисловие Г. Пермякова. Ответ. редактор Д. Ольдерогге. Институт народов Азии АН СССР. Изд-во восточной литературы. М., 1962.

ДН — «Дружба народов», М.

ДС — Доклады на юбилейной сессии, посвященной 40-летию Великого Октября. Гл. ред. К. Н. Керефов. Члены редколлегии: А. М. Аппаев, Н. М. Квитинский, В. П. Крикунов, В. Ф. Пипинис. КБГУ. Нальчик, 1958.

ЖМНП — «Журнал Министерства народного просвещения», СПб, 1834—1905, ч. I—362, по 12 номеров в год, 1906—1917 (новая серия), ч. 1—72 и 197—200/I.

ЗВ — «Закавказский вестник» (газета), Тифлис (дореволюц.)

ЗГИ — «Записки Горского научно-исследовательского института». Ростов-на-Дону.

ЗИРГО — «Записки императорского русского географического общества». СПб (дореволюц.).

ЗКОРГО — «Записки Кавказского отделения русского географического общества» (дореволюц.).

ЗЭ-39 — Записи экспедиции КБНИИ, 1939. См. недавнюю публикацию: Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору. Подг. к печати профессорами В. И. Филоненко, В. П. Сухотиным и доцентом А. М. Аппаевым. Под ред. А. Ю. Бозиева. КБНИИ. Нальчик, 1962.

ИАН-1861 — История адыхейского народа, составленная по преданиям кабардинцев Шора-Бекмурзин-Ногмовым. Подготовлена к печати Ад. Берже. Тифлис, 1861.

ИАН-1893 — История адыхейского народа, составленная по преданиям кабардин-

цев Шора-Бекмурзин-Ногмовым, подготовленная к печати Ерустамом-Шора-Бекмурзин-Ногмовым. Пятигорск, 1893.

ИАН-1947 — Ш. Б. Ногмов. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. Издание 5-е. Введением, примечаниями и указателями снабдил проф. Г. А. Кокиев. Ответ. редактор А. Бичоев. Нальчик, 1947.

ИАН-1958 — Нэгумэ Ш. Б. Адыгэ народым и тхыдэ. Вступительные статьи И. В. Трескова и Б. А. Гарданова. Комментарии Б. А. Гарданова и Т. Х. Кумыкова. Указатели К. Балкарова. Перевод на кабардинский язык З. П. Кардангушева. Редактор кабардинского текста К. Ш. Балкаров. Нальчик, 1958.

ИАН-1959 — Ш. Б. Ногмов. История адыгейского народа. Под редакцией Б. А. Гарданова, Т. Х. Кумыкова, И. В. Трескова, Нальчик, 1959.

ИБГУ — «Известия Бакинского государственного университета». Баку, 1921.

ИОЛЯ — «Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка». М.

ИГОИМК — «Известия Грозненского областного института и музея краеведения» (изм. назв.: «Известий Чечено-Ингушского республиканского краеведческого музея»), 1948—1955 (1 вып. в год), XXIV, 129/17, 28.

ИКОРГО — «Известия Кавказского отдела Русского географического общества», 1872—1917, нерегулярно. XXIV 199/18, 19 (в «Прометее» I — «Записки»... Тифлис, 1881).

ИП — Исторические песни. (Библиотека поэта, основанная М. Горьким. Малая серия. Редакционная коллегия: В. Г. Базанов, А. Г. Дементьев, В. П. Друзин, В. Н. Орлов, А. А. Прокофьев, В. М. Саянов, А. К. Тарасенков, А. Т. Твардовский, Н.С.Тихонов, С. П. Щипачев). Вступительная статья, подготовка текстов и примечания В. И. Чичерова. Редактор В. Я. Пропп. «Советский писатель», Л., 1956.

ИП-XIII—XVI — Исторические песни XIII—XVI веков. Издание подготовили Б. Н. Путилов, Б. М. Добровольский. Отв. ред. Б. Н. Путилов. ИРЛИ (Пушкинский дом) АН СССР. В серии «Памятники русского фольклора», гл. ред. А. М. Астахова, В. Г. Базанов, Б. Н. Путилов). АН СССР. М.—Л., 1960.

ИРЛ — История русской литературы. Главная редакция: П. И. Лебедев-Полянский (пред.); А. С. Орлов, А. Н. Толстой, М. А. Шолохов, Н. К. Пиксанов, Г. А. Гуковский, В. А. Десницкий, В. Я. Кирпотин, Л. А. Плоткин. 1. Литература XI — нач. XIII в., редакторы тома А. С. Орлов, В. П. Адрианова-Перетц, Н. К. Гудзий. ИРЛИ (Пушкинский дом) АН СССР. М.—Л. 1941.

ИСОНИИ — «Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института», Орджоникидзе (1925) XX 106/27, XX 105/51.

ИЧИНИИ—«Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы», Грозный.

КБР — Кабардино-Балкарская АССР. Гл. ред. К. Н. Керефов. Члены редколл.: Г. П. Дьяченко, А. С. Кабанов, Е. П. Маслов, И. В. Тресков, К. И. Савельев. КБНИИ. Нальчик, 1957.

КБП (КП) — «Кабардино-Балкарская правда», Нальчик, 1931, нерегулярно; XIII 25/74, XIII 26/71, «Кабардинская правда» (КП).

КГ — «Кавказ» (газета) Тифлис (дореволюц.).

КД — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. (в серии «Литературные памятники». Редколлегия: В. П. Волгин (пред.), В. В. Виноградов, Н. И. Конрад (зам. пред.), И. А. Орбели, М. Н. Тихомиров, С. Д. Сказкин, И. И. Анисимов, Д. Д. Благой, В. М. Жирмунский, Д. С. Лихачев, А. А. Елистратова, С. Л. Утченко, Д. В. Ознобишин). Издание подготовили А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. В приложении статьи Б. Н. Путилова, Б. М. Добровольского, А. П. Евгеньевой. Комментарии А. П. Евгеньевой и Б. Н. Путилова. Указатели М. Я. Мельц. Словарь А. П. Евгеньевой. Ответ. ред. чл.-корр. АН СССР Д. С. Лихачев. ОЛЯ АН СССР. АН СССР. М.—Л., 1958.

(1-е изд.—ред. А. Ф. Якубович. М., 1804) первый в истории фольклористики печатный сборник «подлинных записей русских былин и исторических песен» (КД, 514); 2-е — подготовлено К. Ф. Калайдовичем, под наблюд. А. Ф. Малиновского. М., 1818; и др.; предшествующее КД подготовлено С. К. Шамбинаго. М., 1938 (6-е изд.).

КПМ — «Комсомольская правда», М.

КС — «Кавказский сборник», Тифлис, 1876—1912, 1 том в год, XXIV 118/15, 16.

КУС — «Кубанский сборник». Труды Кубанского областного статистического комитета, Изд. под ред. А. С. Собриевского. Екатеринодар, XXIV, 14/21 (конец XIX в.).

КЭ — Нарты. Кабардинский эпос. Перевод В. Звягинцевой, С. Липкина, С. Обрадовича, М. Петровых и В. Потаповой. Консультант Б. Куашев. Редакторы С. Липкин и С. Обрадович. Гослитиздат. М., 1951.

КЭК — Нартхэр. Къэбэрдей эпос. Редакционнэ коллегиер: Джырандокъуэ У., Елберд Хь., Фочыщ1э А., Щоджэнц1ык1у А., Шортэн А. Тхылъыр зыгъэхьэзырар Къэбэрдей АССР-м и Министрхэм я Советым деж щы1э Къэбэрдей научнэ- исследовательскэ институтырщ. Къэбэрдей государственнэ тхылъ тедзап1э, Н., 1951.

КЭ-57 — Нарты. Кабардинский эпос. Переводчики те же, что и в КЭ. Редакционная коллегия: К. Н. Керефов, С. И. Липкин, И. В. Тресков, А. Т. Шортанов. Гослитиздат, М., 1957.

КФ — Кабардинский фольклор. Вступительная статья, комментарии и словарь М. Е. Талпы. Редакция Ю. М. Соколова. Общая редакция Г. И. Бройдо. Academia. М.—Л., 1936.

ЛА — Личный архив.

ЛГ — «Литературная газета», М.

ЛК — «Литературный критик», М.

МЖ — «Москвитянин», М. (дореволюц.)

МПА — Малкъар поэзияны антологиясы. Хазырлагъанла: А. Бозиев, С. Отаров, А. Соттаев. Редколлегия: А. Бозиев, Б. Гуртуев, К. Кулиев, К. Отаров. Къабарты-малкъар илмуизлем институт. Нальчик, 1959. (В др. случ. — АБП).

МСИМЛИ — Материалы московской дискуссии по литературным взаимосвязям (см. стр. 289).

МСРААГ — Материалы тбилисской сессии по литературным связям (см. стр. 299).

МСЗ — Материалы ереванской конференции по литературным связям (см. стр. 299).

МС — Материалы научной сессии Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института по проблеме периодизации, отбора и публикации адыгейского, кабардинского, черкесского, балкарского и карачаевского фольклора (26—28 марта 1959 г.). Редактор И. Тресков. КБНИИ, Нальчик, 1960.

МСПБК — Материалы научной сессии Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института по проблеме происхождения балкарского и карачаевского народов (22—26 июня 1959 г.). КБНИИ. Стенограмма. (В др. случ.— МСБК).

МСПБКа—МСПБК, подготовленные к печати секретариатом сессии: И. В. Тресковым (руководитель секретариата), Е. М. Алентьевой, Т. Х. Куашевой, И. М. Некрасовой, Р. М. Тхашоковой, Е. Т. Хакуашевым, М. М. Цораевым, КБНИИ, Нальчик, 1960.

МЭ — Материалы экспедиции КБНИИ 1939 года.

НЭ — Нартский эпос. Материалы совещания 19—20 октября 1956 г. Редакция: В. И. Абаев, Г. З. Калоев, В. И. Чичеров. Орджоникидзе. 1957.

НЭОН — Нарты. Эпос осетинского народа. (в серии «Литературные памятники». Редколлегия: В. П. Волгин (пред.), В. В. Виноградов, М. Н. Тихомиров, Д. Д. Благой, Н. И. Конрад (зам. пред.), Д. С. Лихачев, С. Д. Сказкин, И. И. Анисимов, С. Л. Утченко, Д. В. Ознобишин). Издание подготовили: В. И. Абаев, Н. Г. Джусоев, Р. А. Ивнев и Б. А. Калоев. Послесловие В. И. Абаева и Б. А. Калоева. Комментарии Б. А. Калоева. Отв. ред. В. И. Абаев. ОЛЯ АН СССР и Юго-Осетинский научно-исследовательский институт АН Грузинской ССР. АН СССР. М., 1957.

ОШ — «1уащхьэмахуэ», литературно-художественный и общественно-политический журнал на кабардинском языке. Отв. ред. А. К. Шомахов. Редколлегия: А. У. Гяургиев, А. П. Кешоков, М. Г. Сокуров (отв. секретарь), Х. И. Теунов, М. Х. Шекихачев. Нальчик, 1961.

ОЭ — Осетинские нартские сказания. Перевод Ю. Либединского. Ред. комиссия нартского комитета Х. Ардасенов, С. Бритаев, проф. Л. П. Семенов. Лит. ред. П. Скосырев. Худож. М. Туганов и Н. Мухина. Дзауджикау, 1948.

ПВЛ-50 — Повесть временных лет (В серии «Литературные памятники»). Подготовка текста Д. С. Лихачева. Перевод Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. Под

редакцией чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. I, II, АН СССР. М.—Л., 1950.

ПМ — «Правда». Орган ЦК КПСС. М.

ПНД — Поэзия народов Дагестана. Даггиз, Махачкала, 1954.

ПНС — Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос. Подготовка текста Ш. Д. Инал-Ипа, К. С. Шакрыла, Б. В. Шинкубы. Вступительная статья Ш. Д. Инал-Ипа. Перевод с абхазского: Г. Гулиа (проза), С. Липкин (стихи). Оформление худ. А. Белюкина. Редакт. Л. Осипова. Гослитиздат. М., 1962.

ПП — подстрочный перевод.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей, тома I—XXV, 1841—1949.

РВ — «Русский вестник» СПб (дореволюц.).

РГ — «Революция и горец», Ростов н/Д.

РМ — «Русская мысль» (дореволюц.).

РС — «Русская старина», СПб (дореволюц.).

СКГА — Ставропольский краевой государственный архив.

СКЛ — Сборник статей о кабардинской литературе. Редактор М. Г. Сокуров. Нальчик, 1957.

«Слово» — Слово о полку Игореве.
(В серии «Литературные памятники» АН СССР). Подготовка текста к печати Д. С. Лихачева. Первое издание (1800 г.), Екатерининская копия. Переводы Д. С. Лихачева (ритмический и объяснительный), В. А. Жуковского, И. Козлова, А. Н. Майкова, И. А. Новикова, В. И. Стеллецкого и Н. А. Заболоцкого. В Приложении исследовательские статьи Д. С. Лихачева, В. П. Адриановой-Перетц и Н. Н. Воронина. Разночтения и примечания В. А. Жуковского и др. Комментарии археографический, исторический и географический Д. С. Лихачева. Указатели именной и географический.
Под редакцией чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц.
(Под общей редакцией Комиссии АН СССР по изданию научно-популярной литературы и серии «Итоги и проблемы современной науки». Пред. Комиссии акад. С. И. Вавилов, зам. пред. чл.-корр. АН СССР П. Ф. Юдин). АН СССР. М.—Л., 1950.

СМОМПК — «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа». 1881—1929, вып. 1—46 (чаще 1 вып. в год). И-105/53 И-200/306. ЦСБ, НЧЗ № 3.

СО — «Северное обозрение». СПб (доревол.).

ССКГ — «Сборник сведений о кавказских горцах». 1868—81 (всего вышло 10 выпусков, (XXIV 68) 14, 15.

СЭ — «Советская этнография» (1931) М.—Л., 4 раза в год.

ТАНИИ — «Труды Абхазского НИИ языка, литературы и истории». Сухуми.

ТВ — «Терские ведомости», Владикавказ (дореволюц.).

ТЗО — Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. В. Тизенгаузена. I. Извлечения из сочинений арабских. СПб, 1884 (Т. 24/576) П.М.— Л., 1941.

ТКЧНИИ — «Труды Карачаево-Черкесского научно-исследовательского института». Черкесск.

УЗЛГПИ — «Ученые записки Ленинградского государственного пединститута им. А. И. Герцена». Л.

УЗСОГПИ — «Ученые записки Северо-Осетинского государственного педагогического института». Орджоникидзе.

УЗКБНИИ — «Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института», Нальчик (1946) (до 1956 г. УЗКНИИ).

УЗКБГУ — «Ученые записки Кабардино-Балкарского государственного университета», Нальчик (ранее УЗКБГПИ).

ЦГИАЛ — Центральный государственный исторический архив (в Ленинграде)

ЦГАГ — Центральный государственный исторический архив Грузинской ССР.

ЦГАКБ — Центральный государственный архив КБАССР.

ЦГЛИА — Центральный государственный архив литературы и искусства СССР.

ЭО — «Этнографическое обозрение» (1889—1916) М., 4 раза в год, VI, 6/I; 18/4.

ЭВ — «Эпиграфика Востока», М.—Л., (1947—) (1 том в год). Я 309/232, 234. НЧЗ № 3.

II. Сокращения этнические

аб.— абхазский
ав.— аварский
ад.— адыгейский
балк.— балкарский
даг.— дагестанский
дарг.— даргинский
инг.— ингушский
каб.— кабардинский
кар.— карачаевский
ос.— осетинский
св.— сванский
чеч.— чеченский
чер.— черкесский

III. Тома, отделы, страницы печатных работ определяются их расположением в ссылках (например: В. И. Ленин. Соч., 4, XX, 8=В. И. Ленин. Сочинения, издание 4-е, том XX, стр. 8; или: СМОМПК, II, 1882, I, 18=«Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», выпуск второй, 1882, отдел первый, стр. 18.

Названия периодических изданий окавычены. В списке сокращений дореволюционные газеты и журналы имеют отметку: («дореволюц.») или же выходные данные. Наиболее редкие издания снабжаются шифрами Государственной библиотеки им. В. И. Ленина или Гос. биб-ки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.

В архивных материалах неразборчивые места или явно ошибочные (орфографически, пунктуационно) исправляются (авторские поправки и предположения даются в скобках).

В целях «облегчения» громоздкого аппарата сносок некоторые ссылки на архивные документы и публикации даются в самом тексте с выделением их скобками.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

К. Маркс. Капитал. I, I. Госполитиздат, М., 1950, 7; 187.

К. Маркс и *Ф. Энгельс.* Соч., I, М., 1955, между 218 и 219.

К. Маркс и *Ф. Энгельс.* Соч., IX, 1933, 410, 534, 540, 548, 555, 556, 575, 587, 590, 611; XXI, XXII, XXIII.

Ф. Энгельс. Письмо Ф. Мерингу от 14. 07. 1893, № 232. *К. Маркс. Ф. Энгельс.* Избранные письма. ИМЭЛ при ЦК ВКП(б). Госполитиздат, М., 1947, 464—465.

Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства (в связи с исследованиями Л. Г. Моргана). ИМЭЛ при ЦК ВКП(б). Госполитиздат, М., 1948.

Ф. Энгельс. Письмо Марксу от 23 мая 1851 года. Переписка Маркса и Энгельса. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., XXI, М.—Л., 1929.

В. И. Ленин. Партийная организация и партийная литература. Соч., 4, X, 26—31.

В. И. Ленин. Письмо Инессе Арманд от 30 ноября 1916 г. из Цюриха. Соч., 4, XXXV, 200.

В. И. Ленин Критические заметки по национальному вопросу. Соч., 4, XX, 1—34.

В. И. Ленин. О праве наций на самоопределение. Соч., 4, XX, 365—424.

В. И. Ленин. Задачи союзов молодежи (Речь на III Всероссийском съезде РКСМ 2—10. 1920). Соч., 4, XXI, 262.

XXII съезд Коммунистической партии Советского Союза. Стенографический отчет. 17—31. 10. 1961. I—III, Госполитиздат, М., 1962, III, 314.

* * *

Абаев В. И. Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний. Текст, перевод, комментарии. Приложение: ритмика осетинской речи. Отв. ред. акад. И. И. Мещанинов. АН СССР, М.—Л., 1939.

Абаев В. И. Нартовский эпос. ИСОНИИ, X, 1945, I, 1—115.

Абаев В. И. Историческое в нартском эпосе. Сб. статей: «Нартский эпос». Дзауджикау, 1949.

Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. Отв. ред. И. И. Мещанинов, АН СССР, М.—Л., 1949.

Абаев В. И. Неудачная подделка. ИОЛЯ, XVII, в. I, 1958, 72—74.

Абаев М. Балкария. Исторический очерк. «Мусульманин», Париж. 1911, 14—17.

Абадзехские былины. ЗКОИРГО, 1902, кн. XXII, в. 4. Записал и перевел на русский язык А. Н. Дьячков-Тарасов.

Абрамов Я. Кавказские горцы. Изд. Общ. изучения Адыгейской области, Краснодар, 1927.

Абхазские сказания. Составитель Б. В. Шинкуба. Пер. с абхазского С. И. Липкина. Сухуми, 1961.

Агаев А. Етим Эмин (1838—1878). Критико-биографич. очерк о жизни и творческой деятельности. Махачкала, 1958.

Агаев А. О национальном эгоизме и национальных чувствах. «Литература и жизнь», 1961, 17. 11.

Адиль-Гирей Султан. Жена черкеса (сцена из черкесской жизни). КГ, 1847, 11.

Адыгейские тексты. СМОМПК, XXV, 1898. Записи П. И. Тамбиева на адыгейском языке с подстрочным переводом и комментариями.

Адыгейские сказания и сказки. Лит. обработка П. Максимова. Ростов н/Д, 1937.

Адыгские (черкесские) тексты П. Тамбиева. СМОМПК, XXI, 1896, П., 153—328. (Заметка Л. Л. Объяснительный словарь Л. Л. Грамматические заметки Л. Л.); XXV, 1898, III, 1—92; и др.

Адыгейские сказки. Перевод и обработка Павла Максимова, Тембота Керашева. Иллюстрации худож. А. Глуховцева. Майкоп, 1947.

Азизян А. К. Торжество ленинской национальной политики в СССР. (По материалам теоретической конференции в г. Ташкенте). Май 1962 г. ВИ, 1962, XI, 101—123.

Акты, собранные Кавказскою Археографическою комиссиею. Архив канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, XII, Тифлис, 1904.

Акты русского на св. Афоне монастыря. Киев, 1873, 98—111; *А. В. Горский.* О сношениях русской церкви с святогорскими обителями до XVIII в. в «Прибавлениях к творениям св. отцов», 1948, т. VI.

Алексеева Е. П., Калмыков И. Х., Невская В. П. Добровольное присоединение Черкесии к России (к 400-летнему юбилею). Под ред. Э. А. Джанибекова. КЧНИИИЯЛ, Черкесск, 1957.

Акритас П. Г. (и *Стефанеева Е. Л.*). Легенды Кавказа. Нальчик, 1958.

Алборов Б. А. Термин «Хатиагау» — осетинский термин. «Сборник научно-исследовательского общества этнографии, языка и литературы при Горском педагогическом институте», т. I. Владикавказ, 1927.

Алборов Б. А. Осетинские нартские сказания о Созрыко и Гумском человеке. (К вопросу о происхождении слова «Гумаг»). УЗСОГПИ им. К. Л. Хетагурова, XXIII, в. 3, 1958, 99—124.

Алейников М. Карачаевские сказания. СМОМПК, III, 1883.

Алекперов А. К. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Изд. АН АзССР, Баку, 1960 (первая публикация).

Алиев И. О первых племенных союзах на территории Азербайджана. Баку, 1959 (Работа посвящается акад. В. В. Струве).

Алиев Умар. Карахалк. Очерк исторического развития горцев Северного Кавказа. Ростов н/Д, 1927.

Алиев Умар. Карачай. Историко-этнографический и культурно-экономический очерк, Ростов н/Д, 1927.

Алиев Умар. Карачаево-балкарская грамматика. Кисловодск, 1929.

Алиев У. Б. Малкъар тильни грамматика. Кесек I и II, Нальчик, 1939.

Алиев У. Б. Кто больше? Балкарская сказка. Газ. «Социалистическая Кабардино-Балкария», 1941, № 115.

Алиев У. Б. (и *Киреев М. М.*) Кто сильнее? Балкарская сказка (для начальн. школы), Нальчик, 1959.

Алиев У. Б. Вопросы сложного предложения в русском и тюркских языках (на материалах русского, карачаевского, балкарского и киргизского языков), ч. 2. Состав компонентов сложного предложения. КБНИИ, Нальчик, 1959.

Алиева А. А. Пачев и фольклор. УЗКБНИИ, XVIII, 1961, 77—100.

Андреев-Кривич С. А. Кабардино-черкесский фольклор в творчестве Лермонтова. УЗКНИИ, 1946, I, 241—281.

Андреев-Кривич С. А. Книги о Шоре Ногмове. КП, 1948, 3.

Андреев-Кривич С. А. Пушкин и Ногмов. СЭ, 1948, 3, 110—113.

Андреев-Кривич С. А. Кабардино-черкесский фольклор в творчестве Лермонтова. Под общ. ред. проф. Н. Л. Бродского. Редколлегия: А. С. Кабанов, И. В. Тресков. Нальчик, 1949.

Андреев-Кривич С. А. Лермонтов. Вопросы творчества и биографии. Ред. И. В. Шамориков. Изд-во АН СССР, М., 1954.

Андроников И. Лермонтов. Ред. Е. Книпович. М., 1951.

Андроников И. Запись в альбоме Лермонтова. ДН, 1960, 5, 200—203.

Андроников И. Книга о замечательном кабардинце. КБП, 1962, 206, 12.10.

Анисимов И. И. Новые задачи литературоведения. ВЛ, 1962, II, 3—20.

Антокольский П. Г., Ауэзов М. О., Рыльский М. Ф. Художественные переводы литератур народов СССР. Содоклад на Втором всесоюзном съезде советских писателей. ЛГ, 1954, 154, 21.12.

Антология абхазской поэзии. Редколлегия: Х. С. Бгажба, Г. Д. Гулиа, А. Д. Деев, С. И. Липкин, Б. В. Шинкуба. Предисловие Х. Бгажбы и К. Зелинского. Художник А. Белюкин. Антология составлена СП Абхазской АССР и Абхазским институтом языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа АН Грузинской ССР.

Антология азербайджанской поэзии. Материалы подготовили С. Беглярбекова, Али Велиев, Азиз Шариф и многие другие. Переводы с азербайджанского А. Адалис, М. Алигер, П. Антокольского, Н. Асеева, В. Державина, Е. Долматовского, В. Луговского и др. Вст. статья, комментарии и биографические справки написаны Г. Араслы, М. Арифом и М. Рафили. Под ред. В. А. Луговского и Самеда Вургуна. Гослитиздат, М., 1939.

Антология грузинской поэзии. Переводы с грузинского П. Антокольского, К. Арсеневой, А. Ахматовой, А. Гатова, Н. Гребнева, Г. Дарахвелидзе, В. Державина, Е. Долматовского, Е. Евтушенко, В. Звягинцевой, Н. Заболоцкого, С. Липкина, К. Липскерова, А. Межирова, С. Обрадовича, А. Ойслендера, С. Олендера, Б. Пастернака, М. Петровых, В. Рождественского, А. Тарковского, Н. Тихонова, Н. Чуковского, С. Шервинского и других. Предисловие М. Чиковани, К. Кекелидзе, Г. Натрошвили (I раздел), Г. Маргвелашвили (II раздел). Редколлегия: И. Абашидзе, К. Симонов, Н. Тихонов, С. Чиковани. Редакторы: Н. Заболоцкий и А. Межиров. Худож. В. Максин и Н. Мухин. Гослитиздат, М., 1958.

Антология осетинской поэзии. Составители Т. Балаев, А. Гудуев, Д. Дарчиев. Перевод с осетинского под ред. С. Британева и С. Шервинского. Предисловие Х. Ардасенова и С. Марзоева («Осетинская поэзия», 5—12). Гослитиздат, М., 1960.

Антология кабардинской поэзии. Составлена КБНИИ и СП КБАССР. Редколлегия: А. Кешоков, М. М. Кареев, С. И. Липкин, Х. И. Теунов, А. О. Шогенцуков, А. Т. Шортанов. Гослитиздат, М., 1957.

Анчабадзе З. В. Из истории средневековой Абхазии (VI—XVII вв). Сухуми, 1959.

Аппаев А. М. Диалекты балкарского языка в их отношении к балкарскому литературному языку. КБНИИ, Нальчик, 1960.

Аппаев Х. З., В. Ф. Пипинис. Место историко-героических песен в балкарском фольклоре. УЗКБНИИ, XVIII, 1961, 63—76.

Апорин Э. Амазонки на Кавказе. (Сказание и предание). «Кавказский вестник» (газета), Тифлис, 1901, 12; 1902, 1—5.

Ардасенов Х. Н. Очерк развития осетинской литературы. (Дооктябрьский период). Орджоникидзе, 1959.

Артамонов М. И. Средневековые поселения на Нижнем Дону. Л., 1935.

Артамонов М. И. Саркел и некоторые другие укрепления Хазарии. «Сов. археология», 1940, 6.

Артамонов М. И. Новые раскопки Саркела — Белой Вежи. ВИ, 1949, № 10, 138—143.

Аршаруни А. М., Гайкуни С. Г. По Ингушетии. Очерки. «Молодая гвардия», М., 1931.

Архив Раевских. (Издан П. М. Раевским, редакц. и примеч. Б. Л. Модзалевского), т. I. СПб, 1908.

Астахова А. М. Северные исторические песни. Подготовка текста, статьи и прим. Петрозаводск, 1947.

Астахова А. М. Русский былевой эпос на Севере. Петрозаводск, 1948.

Астахова А. М. Былины Севера. Вст. ст. и комм. М.—Л., т. I, 1938, т. II, 1951; и др.

Астахова А. М. Народные сказки о богатырях русского эпоса. ИРЛИ (Пушкинский дом) АН СССР. АН СССР, М.—Л., 1962.

Атаев Д. М., Шейхов Н. Б., Крупнов Е. И. Древняя история Кавказа (рецензия). ВИ, 1962, 3, 140—142.

Атажукин К. Отрывки из народной поэмы о Сосруко и рассказы, переведенные на кабардинский язык Кази Атажукиным. Тифлис, 1864.

Ахриев Ч. Несколько слов о героях в ингушевских сказаниях. ССКГ, IV, I, 1870, II, I.

Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья). ССКГ, VIII, 1875, I, 2—1—40 (XXIV 68 (15).

Ачемез (старинное карачаевское сказание). Пер. С. Карачаева. 1939.

Багрий А. В. Народная словесность Кавказа. Баку, 1826.

Багрий А. В. Материалы по библиографии Кавказа. «Изв. вост. фак. Азер. госуниверситета», Баку, 1928, 1—3.

Багрий А. В. (редактор). Фольклор Азербайджана и прилегающих стран, т. I, Баку, 1930, 303; т. II, Баку, 1930; т. III, Баку, 1930.

Базанов В. Очерки декабристской литературы. Гослитиздат, М., 1953.

Байкулланы Д. Джырла бла таурухла. Микоян-Шахар, 1940.

Бакрадзе Д. З. Речь при открытии церковного древнехранилища в Тифлисе при Сионском соборе 15 июля 1888 г. «Пастырь», 1888, № 14—15.

Балавариани (Мудрость Балавара). Пер. с грузинского Бидзины Абуладзе Предисловие и редакция проф. И. В. Абуладзе. Худож. Ладо Гудиашвили. Институт рукописей им. К. С. Кекелидзе АН Грузинской ССР. «Заря Востока», Тбилиси, 1962.

Балтин П. И., Бекизова Л. А. Литература народов Карачаево-Черкесии. «Труды КЧНИИ», в. III (серия филол.), Черкесск, 1959, 122—172.

Балтин П. И. Из истории карачаевской поэзии Черкесии. КЧНИИ, 1961.

Баранов Е. Поездка в Урусбиевское общество горских татар. ТВ, 1891, № 55, 56.

Баранов Е. Сказки горских татар. СМОМПК, XXIII, 1897.

Баранов Е. Кабардинские легенды. Пятигорск, 1911.

Баранов Е. Тембот. Кабардинская сказка. М., 1913.

Баранов Е. Певец гор и другие легенды Северного Кавказа. Рисунки А. П. Апсита. Изд. Д. П. Ефимова, М., 1914.

Бартенев П. И. Пушкин в южной России. Изд. «Русского архива», М., 1914.

Бартольд В. В. Арабские известия о русах. «Советское востоковедение», т. I, М.—Л., 1940, 15—50.

Баскаков Н. А. Классификация тюркских языков. «Труды Института языкознания АН СССР», I. М., 1952.

Батин М. А. Павел Петрович Бажов. 1879—1950. Свердловск, 1959.

Бгажба Х. С. Об абхазском героическом эпосе. «Труды Абхазского научно-исслед. института языка, литературы и истории», в. 26, Сухуми, 1955.

Бгажба Х. С. Об абхазском героическом эпосе. «Вопросы изучения эпоса народов СССР». Редколлегия: И. С. Брагинский, А. А. Петросян, В. И. Чичеров. ИМЛИ АН СССР, М., 1958 (в дальнейшем: ВИЭ), 188—199.

Безъязычный Б. И. Кавказ в жизни и творчестве А. П. Полежаева. ИГОНИИМК, в. 2—3, Грозный, 1950, 76—111.

Бекизова Л. А., Балтин П. И. Литература народов Карачаево-Черкесии. ТКЧНИИ, III, Черкесск, 1959, 122—172.

Бекизова Л. А. Страницы из истории черкесской литературы. Черкесск, 1961.

Белодед И. К. Русский язык — язык межнационального общения народов СССР. Отв. ред. к. ф. н. Г. П. Ижакевич. Институт языкознания им. А. А. Потебни АН Украинской ССР. АН УССР, Киев, 1962.

Белокуров С. А. Сношения России с Кавказом. Материалы, извлеченные из Московского главного архива Министерства иностранных дел, в 1, 1573—1613. М., 1889.

Бербеков Х. М. Образование и развитие кабардинской социалистической нации. Нальчик, 1958.

Берже А. Краткий обзор горских племен на Кавказе. «Кавказский календарь» на 1857 г. Тифлис, 1857.

Берже А. Этнографическое обозрение Кавказа. Труды III съезда ориенталистов в СПб, 1876, т. I, СПб, 1879—80.

Берже А. А. А. Бестужев в Пятигорске в 1835 г. РС, 1880, XXIX, 417—422.

Бердзенишвили Н. А., Анчабадзе З. В. Назревшие задачи изучения исторических корней дружбы грузинского народа с братскими народами Северного Кавказа. Краеведческие записки Кабардино-Балкарского краеведческого музея, в. 1.

Редколлегия: А. С. Кабанов (гл. ред.), Е. М. Додохова, Е. О. Крикунова, А. Н. Парфеник, А. А. Гольдберг. Нальчик, 1961, 32—42.

Берикетов Х. Г. Ленин и народы Кавказа. Нальчик, 1961.

Берков П. Н. Ленин, Маркс и Энгельс как библиографы-рецензенты. В кн.: *А. Г. Фомин.* Путеводитель по библиографии Маркса, Энгельса и Ленина. Л., 1934, 94—122.

Берков П. Н. Мировое значение русской классической и советской литературы. Л., 1950.

Берков П. Н. История русской журналистики XVIII в. АН СССР, М.—Л., 1952.

Берков П. Н. Русская народная драма XVII—XX веков. Текст пьес и описания представлений. М., 1953.

Берков П. Н. Введение в технику литературоведческого исследования. Учпедгиз, Л.

Берков П. Н. Русско-польские литературные связи в XVIII в. АН СССР, М., 1958, 63.

Берков П. Н. Международное сотрудничество славистов и вопросы организации славяноведческой библиографии. АН СССР, М., 1958, 32 и др.

Бертельс Е. Э. Избранные труды. Низами и Физули. Редколлегия: акад. Н. И. Конрад, акад. ТССР А. М. Мирзоев, И. С. Брагинский, д. ф. н. проф. А. Н. Болдырев, кандидаты ф. н. Г. Ю. Алиев (секр.) и А. Е. Бертельс. Отв. ред. Г. Араслы. Институт народов Азии АН СССР. Изд-во восточной литературы, М., 1962.

Бестужев-Марлинский А. А. Избранные повести, ГИХЛ, Л., 1937.

Бегичев К. К. Пушкин на Кавказе. Тифлис, 1899 (4).

Биктмухаметов Р. Обновление перспективы. ВЛ, 1963, 1, 56—72.

Благой Д. Д. Творческий путь Пушкина. АН СССР, М.—Л., 1950.

Благой Д. Д. Вопросы построения истории русской литературы. ИОЛЯ, 1954, т. XIII, в. 5, 401—413.

Блаватский В. Д. Искусство Северного Причерноморья античной эпохи. Изд. Гос. музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, М., 1947.

Блаватский В. Д. Древнейшее искусство Восточной Европы. В кн.: История русского искусства, т. I. Под общ. ред. акад. И. Э. Грабаря, члена-корр. Академии наук СССР В. И. Лазарева и члена-корр. Академии художеств СССР В. С. Кеменева. АН СССР, М., 1953.

Богатырев П. Г. Чешский кукольный театр и русский народный театр. «Опояз», Берлин — Петербург, 1923.

Богатырев П. Г. (общая редакция). Русское народное поэтическое творчество. М., 1954.

Богатырев П. Г. Некоторые задачи сравнительного изучения эпоса славянских народов. (IV международный съезд славистов). АН СССР, М., 1958.

Богатырев П. Г. (общая редакция). Эпос славянских народов. Хрестоматия. Учпедгиз, М., 1959.

Богатырев П. Г. Формула невозможного в славянском фольклоре. В кн.: Славянский филологический сборник. Посвящается V международному съезду славистов. Редколлегия Л. Г. Бараг (отв. ред.), Л. М. Васильев (зам. отв. ред.), А. Н. Мирославская, В. Г. Прокшин, С. Ф. Юльметьева. Башкирский государственный университет им. 40-летия Октября, Уфа 1962, 347—364.

Богатырев П. Г. О языке славянских народных песен в его отношении к диалектной речи. «Вопросы языкознания», 1962, III, 75—86.

Богданова М. И., Добрынин М., Зелинский К. За глубокое изучение литератур народов СССР. «Известия Советов депутатов трудящихся СССР», 1954, 105 (5 мая).

Бозиев А. Ю. Кязим. Предисловие в кн.: Кязим Мечиев. Избранные произведения. Нальчик, 1959, 5—27.

Бозиев А. Ю. (в соавторстве с *Т. Т. Шиковой*). Культура и быт балкарцев в XVIII — начале XX в. В кн. Очерки истории балкарского народа с древнейших времен до 1917 г. Редколлегия: А. В. Фадеев, Т. Х. Кумыков, В. П. Крикунов, Х. И. Хутуев. КБНИИ. Нальчик, 1961, 164—188.

Боровков А. Карачаево-балкарский язык. «Яфетический сборник», VII, Ленинград, 1932.

Броневский С. М. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, I—II. М., 1823.

Брюсов В. Избранные сочинения. В 2 томах. II. Переводы, статьи, подготовка текста переводов и примечания А. А. Ильинского. Подготовка текста статей и примечания Н. С. Ашукина. Гослитиздат, М., 1955 (переводы народной поэзии Армении и произведений О. Туманяна, А. Исаакяна и др.).

Б С Э. Главный редактор Б. А. Введенский. Второе издание, 1953, т. 20, 627; и др.

Булашев Г. О. А. С. Пушкин на юге России. Киев, 1899.

Бурнашев. Описание горских народов. Курск, 1794 (18, 31, 4, 39). 20. На первом листе: «Краткое описание о кабардинских народах».

[*Бутков П. Г.*]. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год [академика] П. Г. Буткова. I—III. СПб, 1809.

Бушмин А. С. О научном и общественном авторитете литературоведения. «Русская литература», ИРЛИ (Пушкинский дом) АН СССР, Л., 1962, I, 3—14.

Бушуев С. К. Из истории русско-кабардинских отношений. Нальчик, 1956.

Былины, русский героический эпос. Вст. ст., ред. и примеч. Н. П. Андреева, «Советский писатель», Л., 1938.

Былины. Гослитиздат, М., 1955.

Былины. Вст. ст., подбор текстов и примеч. П. Д. Ухова. Под общ. ред. проф. В. И. Чичерова. МГУ, М., 1957.

Былины. Вст. ст., подготовка текста и примеч. Б. Н. Путилова. «Советский писатель», Л., 1957.

Былины. Подготовка текста, вст. статья и комментарии В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова. I—II. Гослитиздат, М., 1958.

Бычков Д. И. Дружба народов — дружба литератур. Нальчик, 1957.

Вейнберг Петр. Русские народные песни об Иване Васильевиче Грозном. 1-е изд. Варшава, 1872; 2-е изд., СПб, 1908.

Ванеев З. Н. Из истории родового строя Юго-Осетии. Изд. АН Грузинской ССР, Тбилиси, 1955.

Ванети З. Общество нартов. «Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института», в. 2, 1935.

Ванети З. Индивидуализм и коллективизм в родовом быту. «Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института», в. 2, 1926.

Васильев В. А. Л. Н. Толстой в Пятигорске. «Ставропольский альманах», Ставрополь, 1948, № 4, 330—335.

Вейденбаум Е. Кавказские амазонки. «Знание», 1872, № 3—10.

Взаимосвязи и взаимодействие национальных литератур. Материалы дискуссии 11—15 января 1960 г. Редколлегия: И. И. Анисимов, Н. И. Конрад, Г. И. Ломидзе, И. Г. Неупокоева. Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР, М., 1961.

Взаимосвязи литератур Востока и Запада. Статьи *И. С. Брагинского, А. А. Старикова, З. Г. Османовой* и др. Отв. ред. И. С. Брагинский. ИМЛИ АН СССР. Изд-во вост. литературы, М., 1961.

Виноградов Б. С. К истории борьбы за реалистическое изображение Кавказа в русской литературе 40-х гг. XIX в. «Известия Грозненского областного краеведческого музея», в. 7—8. Грозный, 1956, 81—102.

Виноградов В. В. XXII съезд КПСС и задачи филологической науки. ИОЛЯ, т. XXI, 1962, в. I, 3—13.

Владыкин М. Путеводитель и собеседник в путешествии по Кавказу. В 2-х ч., I, М., 1885.

Волшебный рог. Мифы, легенды и сказки бушменов хадзапи. Собр. проф. Л. Коль-Ларсеном. Его же вст. ст. Перевод с немецкого и предис. Г. Пермякова. Отв. ред. Ольдерогге. Институт народов Азии АН СССР. Изд-во вост. литературы, М., 1962.

Вопросы изучения эпоса народов СССР. Редколлегия: И. С. Брагинский, А. А. Петросян, В. И. Чичеров. Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР. АН СССР, М., 1958.

Вопросы описательных грамматик языков Северного Кавказа и Дагестана. Материалы объединенной научной сессии Института языкознания АН СССР и Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института. Выступления и доклады (по ходу сессии): *А. Н. Ахохова, Ю. Д. Дешериева, М. И. Исаева,*

М. А. Кумахова, С. М. Хайдакова, Т. Х. Куашевой, Б. М. Карданова, А. М. Аппаева, Б. А. Серебренникова, Б. Х. Балкарова, Г. В. Рогава, Х. У. Эльбердова, К. Т. Мамрешева, Г. Б. Муркелинского, А. К. Шагирова, М. Л. Абитова, А. М. Гукемуха, У. С. Зекоха, С. Е. Крючкова, Арн С. Чикобава, С. Г. Бархударова, Э. В. Севортяна, А. Ю. Бозиева, Н. З. Гаджиевой, У. Б. Алиева, А. Х. Соттаева, Н. А. Баскакова, И. Х. Урусбиева, М. З. Вагаповой, К. Е. Гагкаева, М. Л. Апажева, К. Ш. Кулиева, М. А. Кульбаева. Сообщение о выступлениях Б. А. Алборова, С. О. Шахмурзаева, Х. Б. Уянаева, А. З. и А. М. Малкандуевых, М. М. Цораева, А. Ж. Будаева, М. Ч. Шаваевой и др. Редколлегия: К. Т. Мамрешев (гл. редактор), А. Ю. Бозиев, М. А. Кумахов, Нальчик, 1963.

Воронин И. Полежаев А. Критико-биографический очерк. Гослитиздат, М. 1954.

Воскресенский Е. Кавказ по сочинениям Пушкина и Лермонтова. Изд. 2-е, М., 1898.

Всесоюзное совещание по вопросам изучения эпоса народов СССР. ИОЛЯ, М., 1954, т. XIII, в. 5, 483—488.

Вязигин А. Памятник первобытной религии на Северном Кавказе — древнее осетинское святилище «Реком». Результаты археологической экспедиции проф. А. Е. Миллера. РГ, 1929, № 5/7/.

Гагкаев К. Нартовский эпос (рецензия). СЭ, 1946, 2.

Гадз Д-в. Суд над Сырдоном. «Казбек» (газета), 1900, 726.

Гаджиева С. Ш. Каякентские кумыки. «Кавказский этнографический сборник», II. АН СССР, М., 1958—6—90.

Гамзатов Р. Г. Дочь двух матерей. ЛГ, 1959, 8.10.

Ган К. Ф. По долинам Терека, Уруха и Арадона. СМОМПК, XXV, 1898.

Ган К. Ф. Известия древних греческих и римских писателей о Кавказе. СМОМПК. I, Тифлис, 1884, в. 4,1—248.

Его же (перевод с латинского текста Штриттера). Византийские писатели о Лазике и Иберии. IX, 1890. Весь том. Ксаверио Главани. Описание Черкесии, 1724 г. Пер. и примеч. Е. Г. Вейденбаума (XVII, 1893, I, 149—190). Материалы для историко-географ. словаря Кавказа, Е. Вейденбаума (XX, 1894, прилож. 1—38).

Гарданов Б. А. Абаев В. Нартский эпос. СЭ, 1947, 2.

Гаркави А. Я. Крымский полуостров до монгольского нашествия в арабской литературе. «Труды Казанского арх. съезда», т. II, отд. VII. Казань, 1891.

Гатиев В. Суеверия и предрассудки у осетин. ССКГ, 1876, в. 10.

Гатуев А. Христианство у осетин. ТВ, 1891, 14, 15, 19, 27, 32, 34, 36, 42, 46, 47, 48, 51.

Гезиод. Творения Гезиода Аскрейского. Пер. с греческого Алексей Очинский. СПб, 1830; 105—106 в переводе В. В. Вересаева (соч., т. 3, М., 1948, 324).

Георгика. Сведения византийских источников о Грузии. Издание и перевод на грузинский язык — проф. С. Г. Каухчишвили, т. IV, ч. I, Тбилиси, 1949.

Гераков Г. Путевые записки по многим российским губерниям. 1820. СПб, 1828.

Геродот (ок. 484—425). История в девяти книгах. Пер. с греческого Ф. П. Мищенка, с его предисл. и указат., т. 1—2. М., 1885—1886; *Его же.* Греко-персидские войны Пер. Б. В. Э., Киев — Харьков, 1899; *Его же.* Скифия и поход Дария на скифов, кн. IV, гл. 1—144. С введ., примеч. Г. фон Гаазе, преподават. Одесской 2 гимназии, ч. 1—2, Царское Село, 1892.

Гизетти А. Л. Библиографический указатель (печатан. на русском языке сочин. и статья о военных действиях русских войск на Кавказе (СПб, 1901, VI).

Гильденштедт И. Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа. Из путешествия через Россию по Кавказским горам в 1770—73 гг. АН, СПб, 1809.

Гиреев Д. Лермонтов в Пятигорске. Пятигорск, 1947.

Гиреев Д. Белинский и Лермонтов. Пятигорск, 1948.

Гоголь С. Аулы художников. РГ, 1936, 10.

Голенищев-Кутузов И. Н. Проблемы влияния и национального своеобразия в славянских литературах эпохи Ренессанса. Материалы к дискуссии... ИМЛИ АН СССР, М., 1960.

Голубовский П. Печенеги, тюрки, половцы до нашествия татар. История южнорусских степей IX—XIII вв. Киев, 1884.

Городцов В. А. К вопросу о киммерийской культуре. «Труды секции археологии института археологии и искусствознания», ГАИМОН, II, М., 1928, 46—53.

Городецкий С. Ацамаз и Агунда. «Вольный горец» (газета), 1920, 24.

Горский А. В. О сношениях русской церкви с святогорскими обителями до XVIII в., т. VI, 1948.

Горький А. М. О литературе. Литературно-критические статьи. «Советский писатель», М., 1953.

Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая Орда и ее падение. М.—Л., 1950.

Греков Б. Д. Киевская Русь. Учпедгиз, М., 1949.

Грибоедов А. С. Соч. ГИХЛ, М., 1953.

Григорьев А. О древних походах руссов на Востоке. ЖМНП, СПб, 1835, февраль.

Григорян Г. А. О некоторых чертах армянского героического эпоса «Давид Сасунский». ВИЭ, 168—175.

Грузинские народные сказки. Тбилиси, 1956, 10, 429—431, 433.

Гудзий Н. К. Сравнительное изучение литератур в русской дореволюционной и советской науке. Тезисы. ИМЛИ АН СССР, М., 1960.

Гулак Н. И. О знаменитом персидском (? — *И. Т.*) поэте Низами Гаджийском и его поэме «Поход руссов против Бердаа». СМОМПК, XXVI, 1899, I, 116—126.

Гусев В. Так ли решается теоретическая проблема? «Русская литература», 1962, 3, 240—242.

Гусев В. Е. Марксизм и русская фольклористика конца XIX — нач. XX века. ИРЛИ (Пушкинский дом) АН СССР, АН СССР, М.—Л., 1961.

Гусев Н. Н. Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1828 по 1855 год. АН СССР, М., 1954.

Давид Сасунский. Армянский народный эпос. Перевод В. В. Державина, А. С. Кочеткова, К. А. Липскерова и С. В. Шервинского. Предисловие акад. Иосифа Орбели. Гравюры худ. А. Д. Гончарова, М. И. Пикова, Н. В. Фаворского. Гослитиздат, М., 1957.

Дагестан в русской литературе. I. Дореволюционный период. II. Советский период. Составл., вст. ст. и комм. Уздиат Далгат и Бориса Кирдана. Махачкала, 1960.

Давлетов К., Гацак В. О происхождении народного героического эпоса. «Русская литература», ИРЛИ (Пушкинский дом) АН СССР, Л., 1962, 2, 76—86.

Давлетов К., Гацак В. О реплике В. Е. Гусева. Там же, 4, 242—243.

Дагестанская народная лирика. В переводах Наума Гребнева. Ред. Д. Голубков. Гослитиздат, М., 1957.

Дагестанские народные сказки. Составл. и подготовка текстов Н. Капиевой. Детгиз, М., 1957.

Далгат Б. К. Страничка из северокавказского богатырского эпоса. ЭО, I, 1901, II, 35—85.

Далгат Башир. Материалы по обычному праву ингушей. Ингушский научно-исследовательский институт краеведения. Владикавказ, 1929.

Далгат-Чавтараева У. Б. Совещание по вопросам изучения эпоса народов СССР. СЭ, 1955, I, 181.

Далгат У. Б. К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана. НЭ, 154—174.

Далгат У. Б. К вопросу о народности эпических сказаний и исторических песен у народов Северного Кавказа. ВИЭ, 200—208.

Далгат У. Б. Л. Н. Толстой и Дагестан. Махачкала, 1960, 189.

Далгат У. Б. Фольклор и литература народов Дагестана. Отв. ред. В. М. Сидельников. Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР. Изд-во вост. литературы, М., 1962.

Данилевский Н. Кавказ и его горские жители в нынешнем их положении. М., 1846.

Деген-Ковалевский Б. Е. Обзор литературы по этнографии и археологии Кавказа за три года. СЭ, 1936, 4—5.

Державин Н. С., академик. Славяне в древности. АН СССР, М., 1945.

«Детское чтение», 1895, II, 1660; КФ, 581.

Дешериев Ю. Д. Бацбийский язык, М., 1953.

Дешериев Ю. Д. Развитие младописьменных языков народов СССР. М., 1958.

Дешериев Ю. Д. СССР — великое многонациональное государство. В кн.:

Младописьменные языки народов СССР. Отв. редакторы д. ф. н. Е. Н. Бокарев и Ю. Д. Дешериев. Изд. АН СССР, М.—Л., 1959.

Дешериев Ю. Д. Фонетика чеченского языка. Грозный, 1960.

Джатиев Г. Славные традиции. ДН, 1960, 7, 243.

Джанашев И. В. Сказания о нартах. Орджоникидзе, 1941.

Джанашия Н. Абхазский культ и быт. «Христианский Восток», М., 1917, т. I, в. 3.

Джусоев Н. Г. Коста Хетагуров и русская литература. ИРЛИ (Пушкинский дом) АН СССР, Л., 1953 (автореферат).

Джусойты Н. Коста Хетагуров. 1958.

Джусойты Н. Единение народов, единение литератур. ВЛ, 1962, 6, 56—75.

Дзагуров Г. А. Указатель статей по кавказоведению, вошедших в газету «Терские ведомости» с 1883 по 1916 г. «Известия Горск. педагогич. инст.», в. I, Владикавказ, 1923.

Дигорские сказания. По записи дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева с переводом и примечаниями Вс. Миллера, «Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков», в. XI, М., 1902, (имеются и нартские сказания на дигорском наречии осетинского языка).

Дирр А. Божество охоты и охотничий язык у кавказцев. СМОМПК, XIV, 1915.

Добролюбов Н. А. Полное собрание сочинений в шести томах, под общ. ред. П. И. Лебедева-Полянского, ГИХЛ, М., 1934—1939, I—675, лит. критика (редакция Ю. Г. Оксмана); II — 768 — лит. критика (ред. Ю. Г. Оксмана); III — 672 — критика и публ. (ред. Ю. Г. Оксмана); IV — 556 — критика и публ. (ред. Б. П. Козьмина); V — 651 — критика и публ., дополн. к I—IV т. (ред. Б. П. Козьмина).

Доброумов Л. Птица Симург. Изд. Терского окр. бюро краеведения, Пятигорск, 1928.

Добрускин Л. Кабарда и Балкария в прошлом. «Революционный Восток», 1933, 3—4.

Добрынин М. К. Борьба за родину в русской литературе. Ярославль, 1943.

Документы по истории Балкарии (40—90 гг. XIX в.) Составитель Е. О. Крикунова. Редколлегия: С. К. Бабаев, Х. И. Хутуев, Д. В. Шабаев. Архивный отдел МВД КБАССР, Нальчик, 1959.

Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. Подгот. текста, статьи и комментарии С. К: Шамбинаго. Изд-во «Худсж. литература», М., 1938.

ДН, 1953, 4; 159, 12, 205—208, 196—201; 8, 206 и др.; 1961, 5, 233—238 и др.

Дрягин Н. М. Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммечь в свете яфетической теории. «Яфетический сборник», VI, Л., 1930, 18—34.

Дубровин Н. История войн и владычества русских на Кавказе в 6 томах. СПб, 1871—1888 (о Ногмове в т. I, кн. II, 170; т. I, кн. II — библиографический указатель и др.), т. I. Очерк Кавказа и народов его населяющих, кн. I, Кавказ, СПб, 1871, XVI, т. V, 1887, VIII.

Духовная великого князя Владимира. СПб, 1792.

Дьячков-Тарасов А. Н. Заметки о Карачае и карачаевцах. СМОМПК, XXV, 1898, I, 49—91 (в т. ч. фолькл. тексты 73—91).

Дьячков-Тарасов А. Н. О задачах этнографии в деле изучения горских племен Кубанской области. ИОЛИКО, I, 1899, ЗГИ, II., 1929.

Дьячков-Тарасов А. Н. В горах Малого и Большого Карачая. СМОМПК, XXVIII, 1900.

Дьячков-Тарасов А. Н. Абадзехские былины. ЗКОИРГО, 1902, кн. XXII, в. 4 (см. № 35).

Дьячков-Тарасов А. Н. Социальные формации Карачая и их современная экономическая мощность. ЗГИ, I, 1928.

Дюбуа де Монпере Фредерик. Путешествие вокруг Кавказа. У черкесов и абхазов, в Колхиде, в Грузии, в Армении и в Крыму. Том I, перевод с французского Н. А. Данкевич-Пущиной. Отв. ред. А. В. Фадеев. Сухуми, 1937.

Евсеев В. Я. Исторические основы карело-финского эпоса, I. Отв. ред. В. Я. Пропп. Институт языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР, АН СССР, М.—Л., 1957.

Ельницкий Л. К. Киммерийцы и киммерийская культура, ВДИ, 1949.

Ениколопов И. К. Пушкин на Кавказе. Тбилиси, 1938.

Ениколопов И. К. Лермонтов на Кавказе. Тбилиси, 1940.
Ениколопов И. К. Пушкин в Грузии. Тбилиси, 1950.
Ермоленко, М. И. Прошлое Кабардино-Балкарского края. Нальчик, 1927.
Ермоленко М. И. Предания, легенды и былое ущелий Кабарды и Балкарии, центральной части Северного Кавказа, 2. Нальчик, 1930.
Ефремов А. Творческий путь кабардинского театра. УЗКНИИ, 1952, т. VII. 159—187.
Жавенье. Шесть путешествий в Турцию, Персию, Индию в течение сорока лет... I, II. Гаага, 1718.
Жантиева Д. Г. Мотивы исторического эпоса северокавказских горцев. ЗГИ, II, 1929.
Жирмунский В. М. Эпическ. сказ. об Алпамыше и «Одиссея» Гомера. ИОЛЯ, т. XVI, 1957, в. 2.
Жирмунский В. М. Эпическое творчество славянских народов... М., 1958.
Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка, 1959.
Жирмунский В. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. Статьи 1945—1960 гг. Гослитиздат, М.—Л., 1962.
Жабелев А. С. Народы Северного Причерноморья в античную эпоху. ВДИ, 1938, 1(2), 149—163.
Записки Терского общества любителей казачьей старины. Владикавказ, 1914, № 4.
Захаров А. А. Кавказ, Малая Азия и Эгейский мир. «Труды секции археологов...», т. II, III, 1928.
Заходер Б. Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX—X вв. Отв. ред. Е. А. Беляев. Институт народов Азии АН СССР. Изд-во вост. литературы, М., 1962.
Зелинский К. Л. Заметки о теме русского народа в произведениях писателей народов СССР, ДН, 1953, 4, 255—275.
Зелинский К. Л. Литературы народов СССР. Статьи. Ред. С. В. Евгенов. Гослитиздат, М., 1957.
Зелинский К. Л. Мир сегодня и проблемы национальных литератур. «Иностр. литература», 1961, 12, 180—189.
Землянова Л. Борьба реакционных и прогрессивных сил в современной фольклористике США. СЭ, 1962, IV, 191—197.
Зиссерман. Двадцать пять лет на Кавказе (1842—1867), I—II, СПб, 1870.
Зубов П. Картины Кавказского края. III, СПб, 1935.
Иваненков Н. Карачаевцы. ИОЛИКО, V, 1912.
Иванов М. В ущельях р. Баксан. ИКОРГО, XV, 1902, I.
Иванюков И. и *Ковалевский М.* У подошвы Эльбруса. ВЕ, 1886, I.
Иессен А. А., Дегей-Ковалевский Б. Е. Из истории древней металлургии Кавказа. М.—Л., 1935.
Иессен А. А. Прикубанский очаг металлообработки во второй половине второго и начале первого тысячелетия до н. э. (Доклад в секторе бронзы и раннего железа 28 января 1946 г.) «Краткие сообщения...»
Из архива князей Бековичей Черкасских, «Кавказский сборник», XXX, Тифлис, 1910.
Из кабардинских сказаний о нартах. ССКГ, V, 1871.
Из кабардинской народной лирики. Составитель З. М. Налоев, Нальчик, 1958.
Из осетинских народных сказаний. Записал и перевел Дж. Шанаев, ССКГ, VII, 1873.
Из осетинских сказаний о нартах. Записал и перевел Гацыр Шанаев. ССКГ, IX, 1876.
Из сказаний о нартах. Эпос осетинского народа. Женитьба Ацамаза. Перевела с осетинского Валентина Дынник. ДН, 1944, 10.
Из кабардинских сказаний о нартах. ССКГ, V, 1871.
Из чеченских сказаний. ССКГ, IV, 1870.
Иловайский Д. Розыскания о начале Руси. М., 1876.
Инал-Ипа Ш. Д. Об абхазских нартских сказаниях. «Труды Абхаз. научно-исслед. института языка, литературы и истории», Сухуми, в. 23, 1949.
Инал-Ипа Ш. Д. К вопросу о матриархально-родовом строе в Абхазии. Там же, 1954.
Инал-Ипа Ш. Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми, 1954.

Исаев М. И. Славный путь ученого. ИСОНИИ, XXII, I (языкознание), 1960, 5—28.

Исаев М. И. Второй родной язык. «Литература и жизнь» (газета), 1961, 17. 12.

История Северо-Осетинской АССР. Редколлегия: проф. С. К. Бушуев (отв. ред.), д. и. н. М. С. Тотоев, д. и. н. А. В. Фадеев, к. и. н. А. К. Джанаев, к. и. н. М. И. Кустов, к. и. н. Х. Т. Чибиров. АН СССР, М., 1959.

История русского искусства. АН СССР, М., 1953.

История и восхваление венценосцев. Пер. проф. К. С. Кекелидзе. АН Грузинской ССР, Тбилиси, 1954.

История русской литературы. Гл. редакция: чл.-корр. П. И. Лебедев-Полянский (пред.), акад. А. С. Орлов, акад. А. Н. Толстой, акад. М. А. Шолохов, чл.-корр. Н. К. Пиксанов, проф. Г. А. Гуковский, проф. В. А. Десницкий, проф. В. Я. Кирпотин, Л. А. Плоткин. I. Литература XI — нач. XIII в. Редакция тома: акад. А. С. Орлов, В. П. Адрианова-Перетц, проф. Н. К. Гудзий. АН СССР, Пушкинский дом, М.—Л., 1941.

Исторические песни XIII—XVI веков. Издание подготовили Б. Н. Путилов, Б. М. Добровольский. АН СССР, М.—Л., 1960.

Кабардинские предания, сказания и сказки, записанные по-русски. СМОМПК, XII, 1891.

Кабардинская старина. ССКГ, VI, 1871.

Кабардинский фольклор. Вст. статья, комментарии и словарь М. Е. Талпы. Ред. Ю. М. Соколов. Общ. редакция Г. И. Бройдо. «Academia», М.—Л., 1936.

Кабардинская эпическая поэзия. Избранные переводы Семена Липкина. Нальчик, 1956.

Кабардино-русские отношения в XVI—XVIII вв., т. I, XVI—XVII. Редакторы Т. Х. Кумыков, Е. Н. Кушева. Составители: Н. Ф. Демидова, Е. Н. Кушева, А. М. Персов. АН СССР, КБНИИ, Главное архивное Управление МВД СССР, ЦГА древних актов СССР, М., 1957, 22—23, 395; фонд: сношения России с Крымом, кн. 13, лл., 283, об., 285, об.

Кавказский Прометей. «Очерки России», издаваемые Вадимом Пассеком. М., 1838, кн. I.

Кагаров Е. Г. Этнографические мотивы в поэзии А. С. Пушкина. СЭ, 1937, I, 51—67.

Казахский эпос. К декаде в Москве. Под ред. И. Сельвинского. Вст. статья «О казахском эпосе» проф. Х. Джумалиева и доц. М. Габдуллина. Алма-Ата, 1958, 11, 15, 25, 27, 36, 37, 152, 153.

Казбек Георгий. Обзор некоторых наиболее замечательных сочинений о черкесских племенах. Еженедельное прибавление к «Русскому инвалиду», 1864, 32.

Казы-Гирей. Долина Ажитугай. «Современник, литературный журнал, издаваемый Александром Пушкиным», т. I, СПб, 1836.

Казы-Гирей. Персидский анекдот. Там же, II. 133—139.

Кайтмазов А. Сказания о нартах. СМОМПК, 1889.

Калоев Г. З. Мотивы богоборчества в осетинском эпосе. (Автореферат) Дзауджикау, 1952.

Калоев Б. А. История записи и публикации нартского эпоса. НЭ, 175—213.

Калмыцкие народные сказки. Под ред. к. ф. н. И. К. Илишкина и доц. Ставропольского пединститута У. У. Очирова. НИИЯЛИ КАССР, Элиста, 1961.

Капиева Н. Кавказ в русской поэзии первой пол. XIX в. В кн.: Литературный Дагестан, Махачкала, 1947, 194—242.

Капиева Н. В. Сулейман Стальский и книга Эффенди Капиева «Поэт». В сб.: Сулейман Стальский. Махачкала, 1948, 23—40.

Капиева Н. Гамзат Цадаса. В кн.: Гамзат Цадаса. Стихотворения и поэмы (подготовка текста Р. Гамзатова, редакция стихотвор. переводов С. Липкина). «Советский писатель», Л., 1958, 5—50.

Капиева Н. В. Искусство, а не ремесло (о переводах на Сев. Кавказе), ДН, 1959, 12 209—216.

Капиева Н. В. (и *В. Огнев*) Дагестанские лирики. «Советский писатель», Л., 1961, 14—54; ее же здесь подготовка текста, библиографических справок и примечаний.

Карамзин Н. М. История государства Российского, т. VIII, СПб, 1817.

Караулов Н. А. Болкары на Кавказе. СМОМПК, XXXVIII, 1908. Карачаевские тексты. СМОМПК, XXV, 1898.

Каррыев Б. А. (соавтор *Х. Бейлиев*). Туркмено-русский словарь. Ашхабад, 1940.

Каррыев Б. А. Гулялек. Сборник произведений туркменского фольклора. Ред. Г. Хусаинов. Ашхабад, 1944.

Каррыев Б. А. (соавтор *М. Сакали*). Тысяча туркменских пословиц и поговорок. Ашхабад, 1945.

Каррыев Б. А. Антология туркменской поэзии. Вст. ст.: Л. Климович и П. Скосырев «Основные этапы развития туркменской поэзии», 5—25. Гослитиздат, М., 1949.

Каррыев Б. А. (сост.) Махтумкули. Избранное. Пер. с туркм. Вст.. статья Е. Бертельса. Гослитиздат, М., 1960.

Картина Грузии или описание политического состояния царств Карталинского и Кахетинского, сделанное пребывающим при его высочестве царе Карталинском и Кахетинском Ираклии Тимурзовиче полковником и кавалером Бурнашевым в Тифлисе в 1786 г. Курск, 1793. (Л—д, зала 18, шкаф 31, полка 4, № 38), 20, 21, 26, 27 и др.

Картлис Цховреба. Под ред. проф. С. Г. Каучхишвили, I. Тбилиси, 1955, 23, 24 (на груз. яз.); Сочинение Хронографа, Картлис Цховреба, ч. I, под ред. Броссе. СПб, 1848.

Кассохов К. Развивать культурные связи двух братских республик. КБП, 1957, 59.

Кашежев Т. Свадебные обряды у кабардинцев. ЭО, 1892, 4, (кн. XXV), 150 и др.

Кашежев Т. «Ханцегуаше» — общественное моление об урожае у кабардинцев». ЭО, 1900, 2.

Кашежева Л. Н. Кабардинская советская проза. Нальчик, 1962.

Керашев Т. Искусство адыге. РГ, 1932, кн. 2—3.

Керашев Т. Кабардинские сказки. Нальчик, 1947.

Керашев Т. (и *Аксиров З.*) Къэбэрдей таурыхъхэр (на каб. яз.) Нальчик, 1947, 88.

Кешоков А. П. Вст. статья и словарь в книге «Нартский эпос». Лит. обработка Н. Цагова и А. Шогенцукова. Под ред. А. Дадова. Нальчик, 1941 (на каб. яз.).

Кипиани М. З. От Казбека до Эльбруса. (Путевые заметки о нагорной полосе Терской области). Владикавказ, 1884.

Кирдан Б. П. Украинские народные думы (XV— нач. XVII в). Отв. ред. П. Г. Богатырев. Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР. АН СССР, М., 1962.

Климович Л. И. Хрестоматия по литературе народов СССР. Лит-ра таджик., азерб., узб., туркмен., киргиз., казахская, М., 1947.

Ключевский В. О. Курс русской истории. М., 1903, т. I; переиздание, М., 1937.

Кобычев В. П. Айрумы (к вопросу происхождения этнонима). СЭ, 1962, 3, 139—148.

Ковалевский М. Поземельные и сословные отношения у горцев Северного Кавказа. РМ, XII, 1883.

Ковалевский М. В горских обществах Кабарды. ВЕ, СПб, 1884, 4.

Ковалевский М. Некоторые архаические черты семейного и наследственного права осетин. «Юридический вестник», М., 1885, июнь—июль.

Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. М., 1886, ч. 1. и 2.

Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе, тт. I—II. М., 1890.

Козловский И. П. Тмутаракань и Тамарха-Матарха-Тамань. «Известия Таврич. общ. истории, археологии и этнографии», т. II, 1928.

Кокиев Савва. Записки о быте осетин. «Сб. материалов по этнографии», изд. при Дашк. этногр. музее, М., 1885, в. I.

Кокиева Елизавета. По горной Осетии. «Новый мир», М., 1939, кн. 2.

Колосков А. И. Эффенди Капиев. Ставрополь, 1946.

Комарович В. Л. Вторая кавказская поэма Пушкина. «Пушкин, Временник Пушкинской комиссии», М.—Л., 1941, 6, 211—234.

Комаров А. В. Краткий обзор последних археологических находок в Кав-

казском крае. «Известия Кавказского общества истории и археологии», т. II, в. I, Тифлис, 1882, I (Бронзовые топорики, найденные у селения Саберио).

Корабельников Г. Поэзия Гамзата Цадасы (1877—1951) в кн.: Гамзат Цадаса. Стихотв., басни и сказки, поэмы. Гослитиздат, М., 1959, 5—12.

Корзун В. Б. Коста Хетагуров. М., 1957.

Косвен М. О. Из истории родового строя Юго-Осетии, СЭ, 1936, 2.

Косвен М. О. Очерки по этнографии Кавказа. СЭ, 1946, 2.

Косвен М. О. Амазонки. История легенды. СЭ, М., 1947, 2 и 3.

Косвен М. О. Авункулат (из истории эпохи матриархата). СЭ, 1948, I.

Косвен М. О. Матриархат. История проблемы. АН СССР, М.—Л., 1948

Косвен М. О. Проблема общественного строя горских народов Кавказа в ранней русской этнографии. СЭ, 1951, I.

Косвен М. О. Очерки истории первобытной культуры. АН СССР, М., 1953.

Косвен М. О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке. «Кавказский этнографический сборник», АН СССР, М., I, 1955, 265—374; II. 1958, 139—274.

Косвен М. О. Этнография и история Кавказа. Исследования и материалы. М., 1961.

Костанов Д. Цуг Теучеж. (Критико-биографический очерк о народном поэте и лучшем сказителе советской Адыгеи). Майкоп, 1955.

Костанов Д. Цуг Алиевич Теучеж (1855—1940). В кн.: Цуг Теучеж. Избранные произведения. «Советский писатель», М., 1956, 99—105.

Котел нартов. Из осетинских записей А. Кайтмазова — учителя осетинской Георгиевской школы Кубанской области, Баталпашинского уезда. СМОМПК, VII, 1889, отд. II, 15—16.

Кравченко Г. И. Коста Хетагуров. Орджоникидзе, 1961.

Краснов М. Просветители Кавказа. «Труды Ставропольской архивной комиссии, учрежд. в 1906 г.», в V, 1913.

Краткая записка о горских народах. «Северный архив», 1926, ч. XXII, № 13.

Кривушин М. Н. К вопросу о движении Шамиля на Кавказе. УЗКГПИ, в. 3, Нальчик, 1951, 226—228.

Крикунов В. П. Материалы по истории Кабарды. УЗКГПИ, в. 3, Нальчик, 1951, 240.

Крикунов В. П. К истории взаимоотношений и дружбы кабардинского и осетинского народов. ИСОНИИ, XVIII, 1956, 4.

Крупнов Е. И. Погребения эпохи бронзы в Северной Осетии. Сборник статей по археологии СССР. М., 1938, в. 8.

Крупнов Е. И. Материалы по археологии Северной Осетии докобанского периода. (Опыт периодизации памятников эпохи энеолита и бронзы). Материалы и исследования по археологии СССР, М.—Л., 1951, в. 23.

Крупнов Е. И. Древняя история и культура Кабарды. ИИМК АН СССР и КБНИИ, М., 1957.

Крупнов Е. И. О древних связях Юга СССР и Кавказа со странами Ближнего Востока. (Обработанный текст публичной лекции, прочитанной автором 30 ноября 1957 г. в Бейруте). ВИМК, 1958, I.

Крупнов Е. И. Киммерийцы на Северном Кавказе (по археологическим данным). Материалы и исследования по археологии СССР, № 68. Древние племена и народности Кавказа. Отв. ред. Б. Б Пиотровский, АН СССР, М.—Л., 1958, 176—195.

Крупнов Е. И. Древняя история Северного Кавказа. Отв. ред. А. П. Смирнов. Институт археологии АН СССР, М., 1960.

Крым Гирей Султан. Несколько слов о нашей старине. «Кубанские войсковые ведомости», Екатеринодар, 1865, ч. I, № 21, ч. II, № 44.

Куашев Б. И. Библиография кабардино-черкесского фольклора. УЗКНИИ, V, 1950, 278—292.

Кубалов А. З. Герои нарты. Владикавказ, 1903.

Кубалов А. З. К вопросу о происхождении нартовских песен. «Извест. Осет. научно-исследовательского института краеведения», Владикавказ, 1925, сен., в. I.

Кузнецов В. А. Локальный вариант аланской культуры на территории Кабардино-Балкарии. УЗКБНИИ, XVI.

Кумыков Т. Х. Присоединение Кабарды к России и его прогрессивные последствия. Нальчик, 1957.

Кумыков Т. Х. Жизнь и общественная деятельность Л. М. Кодзокова. КБНИИ, Нальчик, 1962.

Курбанов М. К. Культура северного Азербайджана. Баку, 1959.

Куфтин Б. А. Археологические раскопки в Триалети, т. I, Тбилиси, 1941, 119—135.

Лавров Л. И. Пионер черкесского просвещения (к 140-летию со дня рождения Ш. Ногмова). «Красная Черкесия» (газета), Черкесск, 1941, 69, 23 марта.

Лавров Л. И. Абазины. (Историко-этнографический очерк). «Кавказский этнографический сборник», I, 1955, 5—47.

Лавров Л. И. Кабардино-адыгейская культура XIII—XV вв. СЭ, 1957, IV, 13—23.

Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. АН СССР. Новая серия, т. LI. «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований». М., 1959. 193—232.

Лавров Л. И. Рутульцы в прошлом и настоящем. Там же, т. LXXIX. «Кавказский этнографический сборник». III. Отв. ред. Л. И. Лавров. АН СССР, М.—Л., 1962, 110—157.

Ладыженский А. М. Современная этнография Кавказа и ее значение для разрешения ряда основных проблем социологии. «Наука и жизнь», 1935, IX.

Ладыженский А. Кабардинцы и балкарцы. «Вестник знания», 1937, 8.

Лайпанов Х. О. К истории карачаевцев и балкарцев. Черкесск, 1957.

Латышев В. В. Кавказские памятники в Москве. «Записки императ. русск. археологич. об-ва», СПб, 1887, II, новая серия, 44—47.

Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. СПб, 1883, I (греч. писат.) в. 1—3, СПб, 1904, II (лат. писат.), в. 1—2.

Лаудаев У. Чеченское племя. ССКГ, VI, 1872, III, 1—62.

Лейтес А. Героический эпос кабардинского народа. ДН, 1952, IV, 256—261.

Ламберти А. Описание Колхиды, называемой теперь Мингрелией. СМОМПК, X, 1913, III.

Леонтович Ф. И. Адаты кавказских горцев, в. 2. Одесса, 1883.

Леопарди Джакомо. Разговоры. Перевод А. И. Орлова, СПб, 1888.

Лермонтов М. Ю. Полное собр. сочинений в 5 томах. Ред. текста и комментарии Б. М. Эйхенбаума. М.—Л., 1935—1937.

Лермонтов М. Ю. Полное собр. Комментарии И. Л. Андроникова. Библиотека «Огонек», М., 1953.

Лермонтов на Кавказе. Изд. гос. лит. музея. М., 1942, альбом иллюстр. со вст. ст. Э. Г. Герштейн, имеется карта путешествия Лермонтова по Кавказу.

Лернер Н. О. Труды и дни Пушкина, второе, испр. и доп. издание. АН, СПб, 1910.

Летопись дружбы грузинского и русского народов с древнейших времен до наших дней. Составители: В. Шадури (первая часть), Г. Бебутов (вторая часть). Редколлегия: И. Абашидзе, Г. Джибладзе, В. Жгенти, М. Златкин, Д. Стуруа, I—II. Изд. СП Грузии «Заря Востока», Тбилиси, 1961.

Либединский Ю. Бекмурза Пачев. ЛГ, 1946, 31, 4.

Либединский Ю. Сказания о нартах. «Огонек», 1949, 15.

Липкин С. Сказания о нартах. «Огонек», 1944, 4.

Липкин С. Кабардинская эпическая поэзия. Нальчик, 1956.

Лихачев Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. АН СССР, М.—Л., 1962.

Л. М. Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Сабиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева с переводом и примечаниями Вс. Миллера. «Труды по востоковедению», М., 1902, в. XI, реценз. в ЖМНП, 1903, август.

Лозанова А. Н. Русские исторические песни. «Фольклор Карело-Финской ССР». Сб. ст., в. I. Петрозаводск, 1941.

Ломидзе Г. Единство и многообразие. М., 1957.

Ломидзе Г. Интернационализм и национальные традиции. ВЛ, 1961, 3, 3—24.

Лонгфелло Генри. Песнь о Гайавате. Перевод с английского И. А. Бунина. Гослитиздат, М., 1955.

Лопатинский Л. Г. Заметки о народе адыге вообще и кабардинцах в частности. СМОМПК, XII, 1891.

Лопатинский Л. Г. Мстислав Тмутараканский и Редедя по сказаниям черкесов. ИБГУ, 1921, I, второй полутом (гуманитарные науки), 23—29.

Лосев А. Ф. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии. УЗМГПИ им. В. И. Ленина. LXXII, М., 1953.

Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. Учпедгиз, М,. 1957.

Люлье Л. Словарь русско-черкесский или адыгский, с краткою грамматикою сего последнего языка, одобренный императорской С.-Петербургской Академией наук, составлен Леонтием Люлье. Одесса, 1846.

Люлье Л. Я. Черкессия. Краснодар, 1927.

Ляпушкин П. И. Славяно-русские поселения IX—XII ст. на Дону и Тамани по археологич. памятникам. «Материалы и исследования по археологии СССР», V, М.—Л., 208—212.

Мавродин В. В. Славяно-русское население Нижнего Дона и Северного Кавказа в X—XIV вв. УЗЛГПИ им. А. И. Герцена, LXXXI, Л., 1938, 231—273 (со ссылками на Н. Я. Марра и Иловайского).

Максимов П. Об эпосе и истории нашего края. РГ, 1929, 4.

Максимов П. (Предисловие М. Горького). Горские сказки. Азчериздат, Ростов н/Д, 1935.

Максимов П. (и *Керашев Т. М.*) Адыгейские сказания и сказки, 1952.

Максимов П. (и *Керашев Т. М.*) Адыгейские сказки, Майкоп, 1957.

Малиев Г. Симд нартов. В сборнике «Горские мотивы», М., 1923.

Маликов К. Дружба и ответственность (о творч. взаимосв. братских литератур), ДН, 1959, 8, 206—207.

Мальбахов Т. К. Без скидок и захваливания. ДН, 1959, XII, 202—204.

Малкъар поэзияны антологиясы. Хазырлагъанла: А. Бозиев, С. Отаров А. Соттаев. Редколлегия: А. Бозиев, Б. Гуртуев, Къ. Кулиев, К. Отаров. Суратчы В. Овчинников. Къабарты-Малкъар илму-излем институт. Нальчик, 1959.

Малкъар жомакъла, нарт сёзле, елберле. Жыйышд. А. Х. Соттаев. Ред. М. Т. Жабоев. Суратчы Х. Б. Кърымшамхалов. Къабарты-Малкъар илму-излем институт. Нальчик, 1959.

Мальсагов З. К. Ингушская грамматика со сборником ингушских слов. Владикавказ, 1925.

Мальсагов З. К. К вопросу о классных элементах в нахском языке. ИИНИИ краеведения, тт. II—III, Владикавказ, 1925.

Мальсагов Д. К постановке изучения чечено-ингушского фольклора. РГ, 1929, 4.

Мальсагов Д. О едином чечено-ингушском литературном языке. РГ, 1933, 5.

Мальсагов Д. Д. Чечено-ингушская диалектология и пути развития чечено-ингушского литературного (письменного) языка. Грозный, 1941.

Мальсагов Д. Д. О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве». ИЧИНИИ, т. I, в. 2. Языкознание. Грозный, 1959.

Мальсагов О. А. Общественно-литературная деятельность З. К. Мальсагова. ИЧИНИИЯЛ, III, 1959, 3. Литература, 93—107.

Мальцев М. И. О некоторых особенностях поэтики кабардинского богатырского эпоса «Нарты». УЗКНИИ, VIII, 1953, 85—108.

Мальцев М. И. О кабардинском эпосе «Нарты». КП, 1951, 240.

Мальцев М. И., Потявин В. М. К вопросу о социально-классовом содержании нартского эпоса. «УЗ Чувашского ГПИ», IV, 1956, 127—147.

Мамбетов Г. Х. Крестьянские промыслы в Кабарде и Балкарии во 2 пол. XIX — нач. XX в. КБНИИ. Нальчик, 1962.

Марковин В. И. О границах и локальных вариантах культур племен Северного Кавказа в эпоху бронзы. УЗКБНИИ, XVI.

Марр Н. Я. О религиозных верованиях абхазов. (К вопросу об яфетическом культе и мифологии). «Христианский Восток», IV., М., 1916.

Маршак С. Дороги дружбы. ПМ, 1956, 92.

Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору. Экспедиция КБНИИ 1939 г.: *В. И. Филоненко* (руководитель экспедиции), *В. П. Сухотин, Я. И. Фролов, А. М. Аппаев, Ю. Либединский, В. Козин.* Материалы обработаны и подготовлены к печати профессорами В. И. Филоненко, В. П. Сухотиным и доц. А. М. Аппаевым. КБНИИ, Нальчик,1962.

Материалы научной сессии Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института по проблеме периодизации, отбора и публикации адыгейского, кабардинского, черкесского, балкарского и карачаевского фольклора (26—28 марта 1959 г. в Нальчике). Доклады *А. Т. Шортанова* и *А. Ю. Бозиева.* Выступления (в порядке хода сессии) *Х. Г. Берикетова, Б. А. Алборова, А. Д. Соймонова, Х. М. Халилова, М. М. Сакиева, С. Ч. Эльмурзаева, А. М. Гадагатля, Х. И. Суюнчева, И. В. Трескова, А. А. Дадова, П. Г. Акритаса, А. Х. Налоева, Х. У. Эльбердова, Х. И. Хутуева.* Ред. И. Тресков. КБНИИ, Нальчик, 1960.

Материалы научной сессии по проблеме происхождения балкарского и карачаевского народов (22—26 июня 1959 г. в Нальчике). Доклады, сообщения, выступления (по ходу сессии) *Х. Г. Берикетова, Т. Х. Кумыкова, С. К. Бабаева, Л. И. Лаврова, Х. О. Лайпанова, А. Х. Соттаева, Е. П. Алексеевой, Б. А. Алборова, З. В. Анчабадзе, В. И. Хорадзе, Х. А. Поркшеяна, Х. Б. Бернштейна, Г. К. Джанберидзе, Н. А. Баскакова, У. Б. Алиева, Х. Г. Гимади, М. А. Абазатова, М. М. Улакова, П. Г. Акритаса, И. Л. Ульбашева, С. Ш. Гаджиевой, Т. К. Шейблера, А. В. Фадеева, А. Кафоева. М. А. Бабаева, С. Настаева, С. О. Шахмурзаева, В. П. Алексеева, М. С. Тотоева, В. П. Крикунова.* Подготовлены к печати секретариатом сессии: И. В. Тресковым (руковод. секретариата), Е. М. Алентьевой, Т. Х. Куашевой, И. М. Некрасовой, Р. М. Тхашоковой, Е. Т. Хакуашевым, М. М. Цораевым. КБНИИ, Нальчик, 1960.

Материалы первой научной сессии, посвященной литературным связям русского, азербайджанского, армянского и грузинского народов (3—5 февраля 1960 г. в Тбилиси). Докладчики: *В. С. Шадури, П. Н. Берков, Г. Бабаев, Р. О. Оганнисян, А. Е. Марганян, Л. В. Менабде, Д. А. Тухарели, О. А. Баканидзе, В. К. Цискаридзе, Сеидов Мирали, А. Ю. Ереванлы, Алиева Дилара, М. С. Заварян, Х. Агаларова, П. М. Гудушаури.* Редколлегия: М. А. Дадашзаде, Г. Г. Голетиани, К. С. Кекелидзе. П. Л. Кекелидзе, Р. О. Оганнисян, В. С. Шадури (отв. за выпуск). Изд. Тбилисского университета, Тбилиси, 1962.

Материалы Закавказской конференции по литературным связям (май 1960 г. в Ереване) Докладчики *И. Г. Неупокоева, Р. М. Самарин, Г. И. Ломидзе, С. Г. Арешян, Г. Н. Овиан, Г. Д. Дарбинян, Т. А. Карапетян, А. Ю. Ереванлы, А. Джинди, П. О. Акопян, К. А. Джингозян, А. М. Аршаруни, Б. Л. Чукасзян, Г. Т. Гаспарян, А. С. Бабаян, Х. Даштенц.* «Известия АН Армянской ССР». V—VI, 1960., Общественные науки. Номер подготовлен редколлегией в составе: С. Арешян (председатель), А. Асланян, С. Геворкян, Б. Чукасзян и Ар. Григорян. Ереван, 1960.

Материалы по изучению Грузии. Сб. «Юго-Осетия», Тифлис, 1925, серия I, в. I.

Мациев А. Пословицы чеченского народа. ИЧИНИИИЯЛ, II, 1959, 3 вып. Литература, 45—92.

Мелетинский Е. М. Нартский эпос адыгов и осетин и его основные циклы. «Дружба», Литературно-худож. альманах. Адыгейское отд. СП СССР, VII, Майкоп, 1957, 257 и др.

Мелетинский Е. М. Место нартских сказаний в истории эпоса (с примерным указателем сюжетов нартского эпоса). НЭ, 37—81.

Мелетинский Е. М. Предки Прометея (культурный герой в мифе и эпосе). ВИМК, 1958, 3.

Меликсет-Беков Л. М. К вопросу об обычаях кувады на Кавказе в связи с языковыми пережитками матриархата. Сб. «Академия наук СССР академику Н. Я. Марру». Л., 1935.

[*Мечиев*] *Кязим Мечиев.* Стихотворения и поэмы. Пер. с балкарского Семена

Липкина. Вст. ст.: «Поэт и горы» Кайсына Кулиева (5—17). Ред. В. Кузьмин. Худож. А. Е. Глуховцев. Нальчик, 1962.

Мещанинов И. И. Закавказские поясные бляхи. СМОМПК, XV, 1926.

Миансаров М. Опыт справочного систематического каталога печатным сочинениям о Кавказе, Закавказьи и племенах, эти края населяющих. Составил М. Миансаров, т. I, отд. I и II, СПб, 1874—1876.

Миллер А. А. Краткий отчет о работах северокавказской экспедиции. «Изв. Рос. Акад. Инст. материальной культуры», 1925, в. IV.

Миллер А. А. Древние формы материальной культуры современного населения Дагестана. «Материалы по этнографии», Л., 1927, кн. IV, в. I.

Миллер В. Ф. В горах Осетии (из дневника). «Русская мысль», 1881, кн. IX.

Миллер В. Ф. Осетинские этюды, I—III. М., 1881—1887.

Миллер В. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин. ЖМНП, CCXXII, 1882, август.

Миллер В. Ф. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам. ЖМНП, 225, 1883.

Миллер В. Ф. Сообщение о поездке в горские общества Кабарды и в Осетию летом 1883 г. ИКОРГО, VIII, 1884.

Миллер В. и *Ковалевский М.* В горских обществах Кабарды. ВЕ, IV, 1884.

Миллер В. Ф. Кавказские сказания о циклопах. «Сборник материалов по этнографии», в. I, М., 1885.

Миллер В. Ф. Археологич. экскурсии в горские общества Кабарды. «Материалы по археологии Кавказа», в. I, М., 1888.

Миллер В. Ф. (Харузин Н. Н.) Сказки, записанные в ингушском ауле Цори. ЭО, 1888, в. 3.

Миллер В. Ф. Отголоски иранских сказаний на Кавказе, ЭО, 1889 , кн. II.

Миллер В. Ф. Кавказские сказания о циклопах. ЭО, 1890, кн. IV, I.

Миллер В. Ф. Красавица Елена и богатырь-женщина. СМОМПК, XII, 1891.

Миллер В. Ф. Кавказско-русские параллели. ЭО, М., 1891, № 3 166—189 и № 4, 1—20 (кн. X, XI).

Миллер В. Ф. СМОМПК, XII, 1891 (рецензия), ЖМНП, ч. 277, 1891, сентябрь, 204—215.

Миллер В. Ф. Экскурсы в область русского народного эпоса, I—VIII, М., 1892.

Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности, I, М., 1897; и др.

Миллер В. Ф. В Карачае. ЭО, 1899, 1—2.

Миллер В. Ф. Из области обычного права карачаевцев. ЭО, 1902, 1—3.

Миллер В. Ф. О некоторых древних погребальных обрядах на Кавказе. ЭО, 1911, 2.

Миллер В. Язык осетин. Перевод с немецкого М. И. Исаева. Ред., предисл. и примеч. В. И. Абаева. ОЛЯ АН СССР и СОНИИ. АН СССР, М.—Л., 1962.

Мусаханова Г. Очерки кумыкской дореволюционной литературы (XIX—XX вв. Ирчи Казак, Манас Алибеков и др.—*И. Т.*), Махачкала, 1959.

Назаревич А. Комментарии к кн. Сулейман Стальский. Соч., Переводы с лезгинского, под ред. Г. Корабельникова и Н. Тихонова. Гослитиздат, М., 1948, 403—426.

Назаревич А. О дагестанской поэзии, в кн.: Поэзия народов Дагестана. Редколлегия: Г. А. Аликберов, Р. Г. Гамзатов, Н. В. Капиева, С. И. Липкин, Ш. И. Микаилов, Ш. Э. Мурадов, А. Ф. Назаревич, Р. М. Рашидов, К. Д. Султанов, Ю. Р. Хаппалаев. Махачкала, 1954, 5—36.

Назаревич А. Сулейман Стальский и русская литература. В сб. Сулейман Стальский, Махачкала, 1948, 9—22 (он же ред. этого сборника).

Назаревич А. Предисловие к кн. Из дагестанской народной лирики. Пер. Наума Гребнева. Махачкала, 1956, 3—4.

Назаревич А. Пословицы и поговорки народов Дагестана. Наблюдения собирателя, 7—44. Махачкала, 1958.

Налоев З. М. (составитель). Из кабардинской народной лирики, Нальчик, 1958.

Нартские сказания. Осетинский народный эпос. Перевод с осетинского Валентины Дынник под редакцией Н. Тихонова, В. Казина, С. Бритаева. Предисл. С. Битиева. Худож. М. Туганов, И. Кричевский. Гослитиздат, М., 1949.

Нартский эпос. Материалы совещания 19—20 октября 1956 г. Редакция: В. И. Абаев, Г. З. Қалоев, В. И. Чичеров. Орджоникидзе, 1957.

Нарты. Қабардинский эпос. Текст подготовл. к печати Қабардинским научно-исследов. институтом. Перевод с кабардинского В. Звягинцевой, С. Липкина, С. Обрадовича, М. Петровых, В. Потаповой, консультант Б. Қуашев. Редакторы Семен Липкин и Сергей Обрадович. Худож. Л. Е. Фейнберг. Гослитиздат, М., 1951.

Нарты. Қабардинский эпос. Перевод с кабард. тех же. Редколлегия: К. Н. Керефов, С. И. Липкин, И. В. Тресков, А. Т. Шортанов. Худож. Л. Е. Фейнберг. Гослитиздат, М., 1957.

Нарты. Қабардинский эпос. Вступительная статья, общая редакция и подготовка текста С. А. Андреева-Кривича. Детгиз, М., 1957.

Нарты. Эпос осетинского народа. Перевод с осетинского Р. А. Ивнева. Филологическая редакция перевода Н. Г. Джусоева. Послесл. В. И. Абаева и Б. А. Қалоева. Издание подготовили В. И. Абаев, Н. Г. Джусоев, Р. А. Ивнев и Б. А. Қалоев. Отв. ред. В. И. Абаев. В серии «Литературные памятники» (редколлегия серии: академики В. П. Волгин (пред.), В. В. Виноградов, М. Н. Тихомиров, члены-корр. АН СССР Д. Д. Благой, Н. И. Қонрад (зам. пред.), Д. С. Лихачев, С. Д. Сказкин, профессора И. И. Анисимов, С. Л. Утченко, к. и. н. Д. В. Ознобишин (уч. секр.). АН СССР. М., 1957.

Невская В. П. Присоединение Черкесии к России и его социально-экономические последствия. ЧНИИ, Черкесск, 1956.

Некрасовцы: см. изданные в Ростове (1958) сказки некрасовцев, собранные Ф. В. Тумилевичем (267 с) и рецензию Э. В. Померанцевой в СЭ, 1959, 5, 178—186.

Нечаев С. Д. Отрывки из путевых записок о юго-восточной России. «Моск. телеграф», М., 1826, ч. 7, 26—41.

Неупокоева И. Г. Некоторые вопросы изучения взаимосвязей и взаимодействия национальных литератур. Материалы к дискуссии. ИМЛИ АН СССР. М., 1960.

Нечкина М. В. А. С. Грибоедов и декабристы, 2. АН СССР. М., 1951.

Низами. Искендер-намэ. Перевод Константина Липскерова. Редакция В. В. Қазина и Л. И. Қлимовича. Послесл. и комментарии Л. И. Қлимовича. Гослитиздат, М., 1953.

Николаев М. Пушкин и Қабарда. «Қабарда», III. Нальчик, 1950, 218—233.

Ногмов Ш. Б. Начальные правила адыхейской грамматики. 1840 (рукопись).

Ногмов Ш. Б. Начальные правила кабардинского наречия. 1843 (рукопись). ҚБНИИ, ф. Рук., ед. хр. 130.

Ногмов Ш. Б. Қабардинские песни и предания. Копия авторской рукописи.

Ногмов Ш. Б. Предания черкесского народа, ЦГИАЛ, ф. 1268, оп. I, ед. хр. 748, 1843—1845 гг., лл. 13—125 и об.

Ногмов Ш. Б. О Қабарде. Очерки, ЗВ, 1847, 4—21.

Ногмов Ш. Б. О быте, нравах и обычаях древних атыхейских или черкесских племен (из рукописи Шах-Бек-Мурзина), КГ, 1849, 36, 37, 143, 144, 146—148.

Ногмов Ш. Б. Предания адыхейцев, не бесполезные для истории России (из рукописи Шах-Бек-Мурзина), КГ, 1849, 179—180.

Ногмов Ш. Б. Сведения об атыхейцах, почерпнутые из местных преданий, песен и родословной книги под названием Джиафира и Джианама, на турецком языке, КГ, 1849, 39, 155—156.

Ногмов Ш. Б. Черкесские предания. «Северное обозрение», 1849, т. 2, 6 (извлечение из статьи Шах-Бек-Мурзина, напечат. в газ. «Қавказ», о быте и нравах).

Ногмов Ш. Б. Свидетельство о походе Святослава на Қавказ и проч. «Москвитянин», 1850, ч. I, кн. 2 (из газеты «Қавказ», 1849, № 45). «Предание о князе Лавристане» опущено.

Ногмов Ш. Б. История адыхейского народа, составленная по преданиям кабардинцев Шора-Бекмурзин-Ногмовым, Тифлис, 1861, 1-е издание, тираж 20 экз.

Ногмов Ш. Б. История адыхейского народа, составленная по преданиям кабардинцев Шора-Бекмурзин-Ногмовым. Напечатана с подлинной исправленной рукописи и дополнена предисловием, биографиею автора, примечаниями и приложениями Ад. Берже (Қавказский календарь на 1862 г.), Тифлис, 1861.

Ногмов Ш. Б. Критический разбор труда Ногмова, изданного Берже в 1861 г. Прилож. к «Кавк. календарю» на 1862 г., «Терские ведомости», Владикавказ, 1869, № 31, 32.

Ногмов Ш. Б. История адыхейского народа (о кабардинцах), составленная по преданиям кабардинцев Шора-Бекмурзин-Ногмовым, дополненная предисловием и исправленная сыном его Ерустам-Шора-Бекмурзин-Ногмовым, Пятигорск, 1893.

Ногмовская выставка. В сб. Ш. Б. Ногмов (1844—1944). Нальчик, 1944, 77—79.

Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев, издание 5-е, Нальчик, 1947, 160.

Нэгумэ Ш. Б. Адыгэ народым и тхыдэ, къэбэрдейхэм къаIутэж хъыбарыжьхэткIэ тхыжауэ. Гарданов Б. А., Къумыкъу Т. Хь., Тресков И. В. Сымэ я. редакцэкIэ: адыгэбзэкIэ зэзыдзэкIар Къардэнгъуш З. П. Налшык, 1958.

Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа. Нальчик., 1959, 240. (Под ред. Б. А. Гарданова, Т. Х. Кумыкова, И. В. Трескова).

Ногма Ш. Б. Филологические труды. Исследовал и подготовил к печати Г. Ф. Турчанинов. I. Редколлегия: А. Шортанов и Х. Эльбердов. Нальчик, 1956; II, Ред. Т. Куашева. Нальчик, 1959.

Нусинов И. Вековые образы. Гослитиздат, М., 1937.

Огоньковский О. «Слово о полку Игореве» — поетичний памятник руськоі письменности XII в. У Львови, 1876.

Окладников А. Новые данные о палеолитическом прошлом Прибайкалья. «Краткие сообщения института истории материальной культуры Академии наук СССР», I.

Олеарий Адам. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб, 1906, кн. VI, гл. 20.

Олеша Ю. Юность литературы. ЛГ, 1948, 26.

Омаров А. (соавтор «Казикумыхской азбуки» П. Услара. Тифлис, 1855, тираж 300 экз.)

Омаров А. Первые переводы на лакский язык отрывков из «Детского мира» Ушинского (о воздухе, воде и их изменениях). Тифлис, 1866; составл. в 1867 г. учебника по арифметике.

Омаров А. Воспоминания муталима. ССКГ, I, 1868, II, 1869, 1—70.

Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. Подготовка текста и комментарий А. И. Никифорова и С. Г. Виноградова (II том — только А. И. Никифорова). Вст. статья «А. Ф. Гильфердинг и его «Онежские былины» В. Г. Базанова (1,1—29). Гл. ред. проф. А. М. Астахова, изд. 4-е, I, 1949; II, 1950; III, 1951. ИРЛИ (Пушкинский дом) АН СССР.

О подготовке «Истории советской литературы» (материалы и сообщения. Всесоюзного совещания ИМЛИ АН СССР и СП СССР (ноябрь 1962). На правах рукописи. Выступления И. И. Анисимова, А. А. Петросян, К. П. Корсакаса, Д. Д. Благого, К. Л. Зелинского, В. Б. Корзуна, Б. А. Каррыева, Н. Джусойты, Г. И. Ломидзе, Л. И. Тимофеева и др. Редакторы: А. Алиева, Н. Кидайш-Покровская. Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР, М., 1962.

Опульский А. И. Л. Н. Толстой на Кавказе. Орджоникидзе, 1960.

Орбели Иосиф. Армянский героический эпос. Институт лит. им. М. Абегяна. АН Арм. ССР, Ереван, 1956.

Осетинская литература. Составители Х. Ардасенов, Т. Епхиев, Д. Мамсуров. Ред. С. Бритаев, С. Шервинский (антология всей лит.). Гослитиздат, М., 1952.

Осетинские народные сказки. Составитель С. Бритаев и Г. Калоев. Предисл. Г. Калоева. Гослитиздат, М., 1959.

Осетинские народные сказки. Составитель А. Х. Бязыров. Ред. И. А. Битюгова. 1960.

Осетинские нартские сказания. Перевод с осетинского Юрия Либединского. Отв. ред. К. Д. Кулов (его же вст. ст.). Ред. комиссия нартского комитета: Х. Ардасенов, С. Бритаев, проф. Л. П. Семенов. Лит. ред. Скосырев. Худож. М. Туганов и Н. Мухин. Дзауджикау, 1948.

Осетинские тексты, собранные Д. Чонкадзе и Вас. Цораевым. Издал акад. А. Шифнер. Приложение к XIV тому «Записок имп. Акад. наук», № 4, СПб, 1868.

Осетинские пословицы и поговорки. Составила и перевела З. В. Абаева. Члены ред. комиссии: Дз. А. Гугкаев, Н. Я. Габараев, Н. Г. Джусойты. Цхинвали, 1962.

Основные проблемы изучения поэтического творчества народов Сибири и Дальнего Востока. Доклады, сообщения и выступления участников конференции по изучению поэтического творчества народов Сибири и Дальнего Востока 14—19 декабря 1959 г. Вступит. слово *В. М. Жирмунского.* Доклады *В. М. Сидельникова, С. С. Суразакова, Б. М. Добровольского* и др. Редколлегия: В. М. Сидельников (отв. ред.), Л. Е. Элиасов (зам. отв. ред.), А. И. Уланов, П. В. Балданжапов. Бурятский комплексный научно-исследовательский институт Сибирского отделения АН СССР. Улан-Удэ, 1961.

Отрывки из народной поэмы «Сосруко» и рассказы, переведенные на кабардинский язык Кази Атажукиным. В военно-походной типографии Гл. штаба Кавказской армии. Тифлис, 1864.

Охотничий язык и обряды у осетин. «Правительственный вестник», 1895, 113.

Охрименко П. И. (Гомель). О взаимосвязях народно-песенного творчества восточных славян. СЭ, 1962, I, 17—24.

Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. I. Статьи *С. А. Токарева, М. О. Косвена, В. К. Соколовой, В. Е. Гусева, М. Г. Левина, А. И. Першица* и др. Отв. ред. В. К. Соколова. ТИЭ. М., 1956.

Очерки общей этнографии, Азиатская часть СССР. Под ред. С. П. Толстова, М. Г. Левина и Н. Н. Чебоксарова. Раздел «Народы Кавказа» написан В. К. Гардановым при участии Т. Ф. Аристовой, Г. Ф. Дебеца, Б. А. Калоева, Е. А. Сергеевой, Н. Ф. Такоевой, А. Г. Трофимовой. АН СССР, М., 1959.

Очерки истории СССР. I—II. Период феодализма IX—XV вв. Под ред. акад. Б. Д. Грекова, докт. ист. наук Л. В. Черепнина, канд. истор. наук В. Т. Пашуто. АН СССР, М., 1953.

Очерки истории балкарского народа (с древнейших времен до 1917 года). Авторский коллектив: *Т. Х. Кумыков* (руководитель), *П. Г. Акритас, З. В. Анчабадзе, С. К. Бабаев, А. Ю. Бозиев, В. П. Крикунов, Е. О. Крикунова, И. Ф. Мужев, Х. И. Хутуев, М. М. Цораев, Т. Т. Шикова.* Гл. редактор А. Ф. Фадеев. Редколлегия: Т. Х. Кумыков, В. П. Крикунов, Х. И. Хутуев. КБНИИ, Нальчик, 1961.

Ошаев Х. Д. Фольклорные заметки, ИЧИНИИЯЛ, III, 1959, в. 3. Литература. Грозный, 1959, 146—151.

Памятники дипломатических сношений Московского государства с Крымской и Ногайской ордами и с Турцией, т. I (с 1474 по 1505 г.— эпоха свержения монгольского ига в России, ред. Г. Ф. Карпов). СПб, 1884.

Памятники народного творчества осетин. Осетинский НИИ краеведения. Владикавказ, в. 1. Нартовские народные сказания. 1925; в. 2. Дигорское народное творчество в записи Михаила Гарданти. 1927; в. 3. В записи Цоцко Амбалова, 1928.

Панкратов А. Мишков Н. Острейшее оружие в борьбе за коммунизм. КП, 1948, 203.

Пассек Т. С. Древнейшее население Днепровского бассейна. СЭ, Сборник статей, VI—VII, 37.

Песни народов СССР. Андрея Глобы. Гослитиздат, М., 1947.

Песни ногайцев. Запись А. и М. Джанибековых. Пер. Н. Капиевой. Ставрополь, 1949.

Песнь о Роланде. Перевод со старофранцузского Ф. де ла Барта. Ред. перевода, послесл. и комментарии Д. Михальчи. Гослитиздат, М., 1958.

Петров Г. Легенды и древние постройки в Карачае. «Кубанские областные ведомости», 1879, 40.

Петросян А. А. Изучение народного эпоса. ВЛ, 1960, 4, 182—190.

Пиотровский Б. Б. Ванское царство (Урарту). Отв. ред. акад. И. А. Орбели. Изд-во вост. литературы, М., 1959.

Пискунов В. О национальном стиле в литературе. ВЛ, 1960, 4, 81—97.

Платон. Творения Платона. Пер. с греческого Владимира Соловьева, М. С. Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого, т. II, М., 1903.

Племена Европы и Азии в период развитого неолита и перехода к веку металла. Раздел 2. Земледельческие племена Европы (раздел написан *С. В. Кисе-*

левым и *А. П. Окладниковым*). См.: Всемирная история, т. I, Под ред. Ю. П. Францева (отв. ред.), И. М. Дьяконова, Г. Ф. Ильина, С. В. Киселева, В. В. Струве. Гл. ред. десятитомника Е. М. Жуков. Госполитиздат, М., 1955.

Повесть временных лет. По Лаврентьевской летописи 1377 г. Подготовка текста Д. С. Лихачева. Пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. Под ред. члена-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. I—II. АН СССР, М.—Л., 1950 (см. ПВЛ).

Погодин М. Древняя русская торговля. ЖМНП, XLVIII 1845, II, отд. II, 81—132.

Поездка проф. В. Ф. Миллера по Осетии. ТВ, 1880, № 35.

Пожидаев В. П. Старины терских казаков (былевой эпос). СМОМПК, XLIV, 1915, II, 85—169.

Пожидаев В. Горцы Северного Кавказа. М., 1926.

Пожидаев В. П. А. С. Пушкин о Кавказе. Владикавказ, 1930.

Пипинис В. Ф. (и *Аппаев Х. З.*) Место историко-героических песен в балкарском фольклоре. УЗКБНИИ, XVIII, 1961, 63—76.

Полночный курбан. «Русский инвалид», 1857, 185.

Полное собраніе русскихъ летописей, изданное по высочайшему повеленію императорскою археографическою комиссіею, т. XIII. 1-я половина. VIII. Летописный сборникъ, именуемый Патріаршею или Никоновскою летописью. Дополненія к Никоновской летописи. СПб, 1904; и др. (I—XXV, 1841—1949).

Попко И. Д. Терские казаки с стародавних времен. Историч. очерк. Соч. Ивана Попко, в. I, СПб, 1880.

Попов А. В. Низами и древняя Русь. У истоков русско-кавказских литературных отношений. В «Кавказском сборнике трудов Ставропольского госпединститута». Ставрополь, 1949, 5—56.

Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1849.

Потто В. Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях, т. I, изд. 3. СПб, 1897—1898.

Потокский М. Б. Встречи с А. С. Пушкиным в 1824 и 1829 гг. Воспоминания Н. В. Потокского. РС, XXVIII, 1880, 575—584.

Поэзия народов Дагестана. Редколлегия: Г. А. Аликберов, Р. Г. Гамзатов, Н. В. Капиева, С. И. Липкин, Ш. И. Микаилов и др. Вст. ст. А. Назаревича. Махачкала, 1954.

Поэзия Чечено-Ингушетии. Составители: М. Мамакаев, Дж. Яндиев, Х. Муталиев. Предисл. М. Мамакаева и Н. Асанова. Пер. под ред. А. Ойслендера. Гослитиздат, М., 1959.

Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос. Подготовка текста Ш. Д. Инал-Ипа, К. С. Шакрыла, Б. В. Шинкубы. Вст. ст. Ш. Д. Инал-Ипа. Пер. с абхазского Г. Гулиа (проза), С. Липкина (стихи). Оформление худож. А. Белюкина. Гослитиздат, М., 1962.

Проблемы структурной лингвистики. Отв. ред. С. К. Шаумян. Институт русского языка АН СССР. АН СССР, М., 1962.

Пропп В. Я. Русский героический эпос. Ленинградский ордена Ленина государственный университет им. А. А. Жданова. Л., 1955.

Пропп В. Я. Основные этапы развития русского героического эпоса. Доклад на Международном конгрессе славистов, 310 и др. (оттиск).

Пропп В. Я. Проблемы исторической песни (рецензия), ВЛ, 1962, 2, 207—209.

Пропп В. Я. Об историзме русского эпоса (ответ академику Б. А. Рыбакову). «Русская литература», 1962, 2, 87—91.

Пословицы и поговорки народов Востока. Составитель Ю. Э. Брегель, предисл. В. П. Аникина. Отв. ред. И. С. Брагинский. Институт народов Азии АН СССР. Изд-во вост. литературы, М., 1961.

Пословицы русского народа. Сборник пословиц, поговорок, речений, присловий, чистоговорок, прибауток, загадок, поверий и проч. В. Даля. «Пословица несудима» (эпигр.— *И. Т.*). Издание императорского общества истории и древностей российских при Московском университете; М., в университетской типографии, 1862. Пословицы русского народа, В. Даля. Предисл. М. Шолохова («Сокровищница народной мудрости») и вст. ст. В. Чичерова (Сборник Владимира Даля «Пословицы русского народа»), Гослитиздат, М., 1957.

Против буржуазных концепций и ревизионизма в зарубежном литературоведении. Статьи *И. И. Анисимова, И. Г. Неупокоевой, Я. Е. Эльсберга, А. А. Елистратовой, Л. И. Тимофеева, Н. Б. Шаблевской, Ю. Б. Борева, В. В. Кожинова.* Под общ. ред. А. Г. Дементьева, А. И Пузикова и Я. Е. Эльсберга. Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР, Гослитиздат, М., 1959.

П. У. Начало христианства в Закавказье и на Кавказе. ССКГ, II, 1869.

Путилов Б. Н. Песни гребенского казачества. ИГГПИ, серия филол., в. 2, Грозный, 1946.

Путилов Б. Н. Русская былина на Тереке (собирание и изучение Терской казачьей поэзии, особенно эпической, УЗГПИ, № 3, филол. серия, в. 3. Под. ред. доц. Н. И. Пруцкова. Грозный, 1947. 5—46.

Путилов Б. Н. Исторические песни XVI—XIX вв. на Тереке (обзор) ИГОИМК, Грозный, 1950, в. 2—3, 47—75.

Путилов Б. Н. Ермак в терских исторических песнях. ИГОИМК, Грозный, 1952, в. 4, 99—92.

Путилов Б. Н. О некоторых проблемах фольклоризма. Вопросы советской литературы. IV, АН СССР, М.—Л., 1956, 5—32.

Путилов Б. Н. В. Г. Белинский о положительном идеале и об образе положительного героя в русском историческом фольклоре. УЗГГПИ, № 8, серия филол., в. 5, 1953, 24—41.

Путилов Б. Н. Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков. Отв. ред. А. М. Астахова. ИРЛИ (Пушкинский дом) АН СССР, М.—Л., 1960.

Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. Отв. ред. Е. М. Мелетинский. Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР и Институт языка, литературы, истории Якутского филиала Сибирского отделения АН СССР, М., 1962.

Пушкин А. С. Полное собрание соч. Переписка 1815—1827 гг., т. 13. Редакц. комитет: М. Горький, Д. Д. Благой, С. М. Бонди и др. Ред. тома Д. Д. Благой, АН СССР, М.—Л., 1937.

Пушкин А. С. О Кавказе (текст А. С. Пушкина и вст. ст. Л. П. Семенова «Кавказ в творчестве Пушкина» и комментарии). Пятигорск, 1937.

Пушкин А. С. Письма. В трех томах. Под ред. и с примеч. Б. Л. Модзалевского. «Труды Пушкинского дома АН СССР», М.—Л., т. I (1815—1825), 1926, 538, т. II (1826—1830), 1928, 578, т. III (1831—1833), 1935, 720.

Пущин М. И. Записки. «Русская старина», СПб, 1884, кн. 2, 303—338.

Пущин М. И. Встреча с А. С. Пушкиным за Кавказом (в кн. «Пушкин в воспоминаниях и рассказах современников»). Л., 1936, 465—473.

Пфаф В. Б. Материалы для древней истории осетин. ССКГ, IV, 1870.

Пфаф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии. «Сборник сведений о Кавказе», в. I, Тифлис, 1871, 127—176.

Пфаф В. Б. Народное право осетин. «Сборник сведений о Кавказе», т. I, Тифлис, 1871, 177—220.

Пфаф В. Б. Этнологическое исследование об осетинах. «Сборник сведений о Северном Кавказе», II, Тифлис, 1871.

Пфаф В. Б. Описание путешествия в Южную Осетию, Рачу, Большую Кабарду и Дигорию. «Сведения о Северном Кавказе». II, Тифлис, 1872.

Пчелина Е. Г. Два погребения времени алано-хазарской культуры из селения Лац. «Труды секции археологии», в. 4, 1928.

Пчелина Е. Г. Дом и усадьба нагорной полосы Юго-Осетии. «Ученые записки института этнической и национальной культуры народов Востока». в. II. М., 1930.

Пчелина Е. Г. Опыт библиографии. Там же.

Пчелина Е. Г. Обряд гостеприимства в Осетии. СЭ, 1932, 5—6.

Пчелина Е. Г. Родильные обычаи у осетин. СЭ, 1938, 4.

Радлов В. Опыт словаря тюркских наречий. I—IV. СПб, 1888.

Реализм и его соотношения с другими творческими методами. Редколлегия: Р. М. Самарин, М. Б. Храпченко, Я. Е. Эльсберг. Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР, М., 1962.

[Редедя]. О единоборстве Редеди с Мстиславом см. в Ипатьевской летописи (ПСРЛ, т. II, 265); Книге степенной царского родословия, т. I (ПСРЛ, т. XXI, I пол. 164); Псковской и Софийской летописи (ПСРЛ, т. V, 134, 135); летописи

по Воскресенскому списку (ПСРЛ, т. VII, 328); Львовской летописи, ч. I (ПСРЛ, т. XX, 89); Ермолинской летописи (ПСРЛ, т. XX, 19—20); Патриаршей, или Никоновской, летописи (ПСРЛ, IX, 78), Типографской летописи (ПСРЛ, т. XXIV, 50).

Рихтер Зинаида. Кавказ наших дней. М., 1923—1924.

Рихтер З. К вопросу о нартах и нартских сказаниях. ОНИИК, II. Владикавказ, 1927.

Рклицкий М. В. К вопросу о нартах и нартских сказаниях, «Извест. Осетинского научно-исследовательского института краеведения», в. II. Владикавказ, 1927.

Робакидзе А. И. и *Харадзе Р. Л.* К вопросу о свано-балкарских этнокультурных взаимоотношениях. МСПБК, 135—152.

Россикова А. Е. В горах и ущельях Куртати и истоков реки Терек. Тифлис, 1894.

Россельс В. Л. О передаче национальной формы в художественном переводе. ДН, 1953 (о переводах кабардинского эпоса, см. 272—273).

«Русская народная поэзия». Фольклористические записки Горьковского университета им. Н. И. Лобачевского, № 1. Статьи и исследования *В. М. Потявина, В. Е. Гусева, И. К. Кузьмичева, А. М. Астаховой, В. М. Сидельникова, А. М. Цирульникова, Н. П. Колпаковой, Б. Н. Путилова,* а также сообщения, материалы, хроника, обзоры и рецензии. Редколлегия: А. М. Астахова, В. Е. Гусев, А. А. Еремин, В. М. Потявин (отв. ред.), Б. Н. Путилов. Отв. секр. К. Е. Сергеева. Горький, 1961.

Русские писатели в нашем крае. Сборник статей: *А. В. Попов.* Пушкин — первооткрыватель Кавказа в литературе, 6—22; М. Ю. Лермонтов на Тереке, 41—67. *Б. С. Виноградов.* А. С. Грибоедов на Северном Кавказе, 23—40; Л. Н. Толстой на Северном Кавказе, 68—112; *В. Б. Корзун.* М. Горький в нашем крае, 113—126. Грозный, 1958.

Русские писатели о Грузии с древнейших времен до середины XIX века. Составил Вано Шадури. Ред. Н. В. Павчинский. «Заря Востока», Тбилиси, 1948.

Русский фольклор. Библиографический указатель 1945—1959. Составила М. Я. Мельц. Под ред. А. М. Астаховой и С. Г. Луппова. ИРЛИ (Пушкинский дом), БАН. АН СССР, Л., 1961.

Русское народно-поэтическое творчество. Материалы для изучения общественно-политических воззрений народа. Статьи *В. К. Соколовой, М. Г. Китайчик, К. В. Чистова, Л. Н. Пушкарева, В. И. Чичерова, В. Ю. Крупянской.* Отв. редакторы: В. К. Соколова, В. И. Чичеров. Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР (в дальнейшем сокр.: ТИЭ), М., 1953.

Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси. Отв. ред. Б. Д. Греков, АН СССР, М., 1948.

Рыбаков Б. А. Древние русы. «Советская археология», XVII, 1953.

Рыбаков Б. А. Исторический взгляд на русские былины. ИС, 1961, V, 141—166; VI, 80—96.

Рыбаков Б. А. Обзор общих явлений русской истории IX — середины XIII века. ВИ, 1962, IV, 34—57.

Рыжеволова А. В. Изучение русской литературы в ее взаимосвязях с родной литературой в национальной школе. Нальчик, 1960.

Савельев. Мухаммеданская нумизматика в отношении к русской истории, т. 1, CXXXVII и след.

Савельев-Ростиславич Н. В. Славянский сборник. СПб, 1845.

Савельев-Ростиславич Н. В. Варяжская Русь по Нестору и чужеземным писателям. ЖМНП, XI, VIII, 1845, 10, отд. II, 17—64.

Сагитов И. Т. Каракалпакский героический эпос. Отв. ред. к.ф.н. К. Максетов. ИИЯЛ Каракалпакского фил. АН Узбекской ССР. Ташкент, 1962.

Садыхов М. Э. Азербайджан в декабристской литературе (А. А. Бестужев-Марлинский). Автореферат. Тбилисский госпединститут им. А. С. Пушкина Азербайджанский госпединститут им. В. И. Ленина. Научн. руковод. акад. М. А. Дадаш-заде. Тбилиси, 1961.

Салагаева З. М. Коста Хетагуров и осетинское народное творчество (канд. диссертация). Дзауджикау, 1951.

Самойло А. С. К вопросу о родовом строе северных осетин в эпоху завоева-

ния Россией (конец XVIII — начало XIX в.) «Труды Горьков. государств. пед-института», 1940, № 7.

Сарахан Д. А. Библиография Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1930.

Сарахан Д. А. А. С. Грибоедов в Кабарде. РГ, 1929, 3, 60—61.

Сборник статей о кабардинской литературе. Ред. М. Сокуров. Нальчик, 1957.

Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане. I. Ал-Истархий. Н. А. Караулова, СМОМПК, XXIX, 1901, I. 1—73; XXXI, 1902, Ибн-ал-Факих (ок. 903) из «Книги о странах» — об Азербайджане и Армении.

Светлов В. Кавказские предания и легенды. СПб, 1895.

Свиньин П. Письмо издателя «Отечественных записок» к редактору. СПб, 1825, ч. 23, 241—281.

Семенов Л. П. К пребыванию М. Ю. Лермонтова на Кавказе в 1840 г. Оттиск из «Известий СКПИ». Владикавказ, 1924, т. II, 1—20.

Семенов Л. П. Нартские памятники в фольклоре ингушей и осетин. Владикавказ, 1925.

Семенов Л. П. Ингушская и чеченская народная словесность. «Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения», Владикавказ, 1928, в. I, 233—260; ИЧИНИИИЯЛ, т. I, в. III; Грозный, 1959, 152—189.

Семенов Л. П. Чох Ахриев. ИИНИИК, 261—270.

Семенов Л. П. К вопросу о мировых мотивах в фольклоре ингушей и чеченцев. В кн.: «Академику Н. Я. Марру». АН СССР, М.—Л., 1935.

Семенов Л. П. Кавказ в творчестве Пушкина. В кн. «Пушкин о Кавказе», Пятигорск, 1937, 11—24.

Семенов Л. П. Пушкин на Кавказе. Пятигорск, 1937.

Семенов Л. П. Лермонтов на Кавказе. Пятигорск, 1939, 222.

Семенов Л. П. Лермонтов и фольклор Кавказа. Пятигорск, 1941.

Семенов Л. П. Нартские памятники Северной Осетии. Сб. статей «Нартский эпос», Дзауджикау, 1949.

Семенов Л. П. Шлемы из Северной Осетии. «Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях института истории материальной культуры», в. 5. М., 1955.

Семенов Л. П. К вопросу об отношении Коста Хетагурова к русской культуре. Орджоникидзе, 1955, 108.

Семенов Л. П. К вопросу о происхождении осетинского нартского эпоса. ИСОНИИ XIX, 1957, 166—172.

Семенов Л. П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре. ИЧИ НИИИЯЛ, I, в. I, История, 1959, 197—219.

Сидельников В. М. (и *Крупянская В. Ю.*) (составители). Спутник фольклориста. Методическое руководство по собиранию, систематизации и хранению произведений устного народного творчества. Под ред. зав. фольклор. отд. музея Ю. М. Соколова. Общая ред. В. Бонч-Бруевича. Гослитмузей, М., 1939.

Сидельников В. М. (и *Крупянская В. Ю.*) Развитие русской лирической народной песни. Автореферат д/д, М., 1949.

Сидельников В. М. Библиографический указатель по казахскому устному творчеству, в. I (1771—1916). Алма-Ата, 1951.

Сидельников В. М. О критическом отборе фольклорного наследия. М., 1951.

Сидельников В. М. Казахские народные сказки. (Составл., вст. и примеч.). Под ред. М. Ауэзова и Н. Анова. Гослитиздат, М., 1952.

Сидельников В. М. Сулейман Стальский. «Знание», М., 1953.

Сидельников В. М. Писатель и народ. «Советская Россия». М., 1962.

Сидельников В. М. Русская народная песня. Библиограф. указатель. 1735—1945. АН СССР, М., 1962.

Сихарулидзе К. А. К вопросу о грузинском эпосе, его собирании и изучении. ЗИЭ, 149—167.

Сказания о нартах (кабардинский фольклор). Нальчик, 1945 (каб. яз.); КЭК, Нальчик, 1951 (каб. яз.); КЭ-57; КЭ (немецкий яз.), Берлин, 1958.

Сказания о нартских богатырях. Осетинский эпос. Пер. и лит. обработка О. Либединского. «Советский писатель», М., 1960.

Сказание о непобедимых. Из героического эпоса народов СССР. Составила Т. Колпакова. М.—Л., 1954.

Скачков А. Легенды и предания осетин. ТВ, 1905, 235, 236, 239.

Скитский Б. В. Быт осетин в период военной демократии по нартовскому эпосу. «Очерки по истории осетинского народа с древнейших времен до 1867 года». ИСОНИИ, XI, 1947, 5—197.

Скитский Б. В. Быт древних осетин по нартским сказаниям. «Хрестоматия по истории осетин с древнейших времен до 1917 г.», ч. I, Дзауджикау, 1949.

Скитский Б. В. Нартский эпос как исторический источник. В сб.: «Нартский эпос», Дзауджикау, 1949, 21—34.

Слово о полку Игореве. Подготовка текста к печати Д. С. Лихачева. Переводы Д. С. Лихачева (ритмический и объяснительный) и других. Исследования Д. С. Лихачева, В. П. Адриановой-Перетц и Н. Н. Воронина. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. АН СССР, М.—Л., 1950.

Смирнов Н. А. Кабардинский вопрос в русско-турецких отношениях XVI—XVIII вв., Нальчик, 1948.

Смирнов В. Певец Муса. Кабардинская легенда. М., 1909.

Смольский Л. В. и *Кукушкина Р. А.* Библиография работ и статей по истории, экономике, сельскому хозяйству, природе, языкознанию, литературе, культуре и искусству Северной Осетии, опубликованных в 1950, 1951, 1952 и в первом полугодии 1953 г. ИСОНИИ, XVI, 1954.

Соколов Б. М. Шурин Грозного удалой борец Мамстрюк Темгрюкович. ЖМНП, 1913, кн. VII.

Соколова В. К. Русские исторические песни XVI в. В кн.: Славянский фольклор. Материалы и исследования по исторической народной поэзии славян. «Труды института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая», новая серия, т. XIII, Отв. редакторы: В. К. Соколова и В. И. Чичеров. АН СССР, М., 1951, 7—91.

Соколова В. К. Русские исторические песни XVI—XVIII вв. ТИЭ. XI. АН СССР, М., 1960, 37 и др.

Соколова В. К. Русские исторические песни XVI—XVIII вв. АН СССР, М., 1960.

Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 1941.

Соттаев А. Х. Некоторые вопросы истории балкарского языка. УЗКБНИИ, XV, 1959, 239—353.

Спицын А. А. Разведки памятников материальной культуры. Л., 1927.

ССКГ, I, 1868; II, 1869, 30—35, запись и публикация аварских сказок Айдемира Чиркеевского из Темир-хан-Шуры (1868); IV, 1870, II; V, 1871; II; VI, 1872; VII, 1873; VIII, 1875, I; IX, 1876.

Сталь К. Ф. Этнографический очерк черкесского народа, «Кавказский сборник», Тифлис, 1900, т. XXI, 59—173.

Старцев И. И. Художественная литература народов СССР, в переводах на русский язык. Библиография. 1934—1954. Гослитиздат. М., 1957.

Стеблинский П. Путешествие в Балкарию. ТВ, 1897, 53—55.

Стенбок Гр. Последний вали Большой Кабарды. КГ, 1854, 33, 35.

Стендер-Петерсен А. И. Проблематика сборника Кирши Данилова. Несколько соображений. «Scando-slavica», tomus IV, MCMLVIII. Munksgaard. Copenhagen, 1958, 70—93.

Стефанеева Е. Л. (и *Акритас П. Г.*) Легенды Кавказа, Нальчик, 1958.

Стиф К. Взаимоотношения между русским летописанием и русским народным эпосом. «Scando-slavica», tomus IV, MCMLVIII. Munksgaard. Copenhagen, 1958, 59—69.

Столяров Н. Чудесный самородок. Альманах ССП КАССР «Кабарда». кн. I, Нальчик, 1948, 204—206.

Страбон (ок. 63—84). География Страбона в 17 книгах. Пер. с греч. с предисл. и указателем Г. Мищенка. М., 1879.

Стрелецкий С. Кабардинская песня о нарте Айдемиркане. СМОМПК, V. 1886.

Студенецкая Е. К вопросу о феодализме и рабстве в Карачае XIX в. СЭ. 1942, 2—3.

[*Сухомлинов М. И.*] О языкознании в древней России. М. И. Сухомлинова, в типограф. имп. АН, СПб, 1854. (Отдельные оттиски из 1-й кн. Ученых записок, издаваемых вторым отдел. импер. АН).

Сухотин В. К характеристике говоров балкарского языка. УЗКБПИ, I, 1940.

Сухотин В. Строение слога в балкарском и русском языках. Там же.

Сухотин В. П. (докладчик). Об итогах научной конференции, посвященной эпосу «Манас» и мерах помощи ИЯЛИ Киргизского филиала. Постановление Президиума АН СССР в июле 1952 г.

Сысоев В. Карачай в географическом, бытовом и историческом отношении. СМОМПК, X, 1913, III.

Сысоев В. Отчет о поездке в Карачай. ИОЛИКО, I, 1899.

Сысоев В. Эльбрус. Там же, II, 1900.

Талпа М. Устное творчество кабардинцев. ЛК, 1935, 12. (См. также «Северокавказский большевик», 1935, 12 июля; «Социалистическая Кабардино-Балкария», 1935, май; КФ, IX—XVI, 5—12, 75—78, 133—139, 325—333, 537—539, 575—641).

Талицкий. Очерки Карачая. СМОМПК, XI, 1909.

Тамбиев Пато. Адыгские тексты. СМОМПК, XII, 189, I, II; XXI, 1896, II; XXV, 1898, III, 1—92; XXVI, 1899, III, 1—78; XXVII, 1900, IV, 1—62; XXIX, 1901, IV, 35—58; XXXII, 1903, IV, 1—21; XXXIV, 1904, IV, 1—14; XLIV, IV, 1—14.

Танеев С. И. О музыке горских татар. В сб. «Памяти С. И. Танеева». Музгиз, М., 1947.

Татарское племя на Кавказе. КГ, 1859, 86, 87, 90, 91.

Тахмасиб М. Проблема народности азербайджанских дастанов и современное состояние исследования их. ВИЭ, 176—187.

[*Тацит Корнелий* (ок. 55 — ок. 117)]. Сочинения П. Корнелия Тацита, все, какие сохранились. С лат. пер. и изд. с предисл. и историч. прил. Александр Клеванов, канд. Моск. ун-та, ч. Т-2. М., 1870, II, 247 и др. (летописей книга II, гл. 44). См. также: Соч. Корнелия Тацита. Пер. И. Модестова, т. 1—2, Л. Ф. Пантелеев, СПб, 1886—1887; История К. Корнелия Тацита. Пер. с лат. коллеж. совет. Федора Поспелова. СПб, 1807.

Тепцов Б. По истокам Кубани и Терека. СМОМПК, XIV; 1892.

«Терские ведомости», Владикавказ, 1892, 124, и др.

Терская область. Археологические экскурсии. Вс. Миллера, МАК, VIII, в. I, М., 1888.

Теунов Х. И., Магдебург И. Литература и искусство. В сб.: «Кабардинская АССР», Нальчик, 1946, 220—255.

Теунов Х. И. Литература и писатели Кабарды. 2-е, дополн. изд. Перевод В. Г. Гоффеншефера и М. Киреева. Вст. ст. В. Гоффеншефера «О задачах изучения кабардинской литературы и книге Хачима Теунова», 3—8. «Советский писатель», М., 1958. (Эта работа выдержала несколько изданий на кабардинском и русском языках).

Тихонов Н. С. Поэзия самобытная и сильная (об Антологии осетинской поэзии), ЛГ, 1960. 3. 09.

Тогошвили Г. Д. Из истории грузино-осетинских взаимоотношений с древнейших времен до конца XIV в. (Автореферат. АН ГССР). Тбилиси, 1959, 7 (полностью диссертация издана на грузинском языке в Южной Осетии.).

Токарев С. А. Этнография народов СССР. М., 1958.

Толстов С. П. Из предистории Руси. С. Э. Сборник статей, VI—VII, 1947.

Томашевский Б. Пушкин. Книга первая (1813—1824). Отв. ред. В. Г. Базанов. ИРЛИ (Пушкинский дом) АН СССР. М.—Л., 1956.

Тотоев М. С. Из истории дружбы осетинского народа с великим русским народом. Орджоникидзе, 1954.

Тренчени-Вальдапфель Имре. Мифология. Перевод с венгерского Е. Н. Елеонской. Ред. и предисл. проф. В. И. Авдиева. Изд. иностранной литературы, М., 1959.

Тресков И. В. Новые материалы о Коста Хетагурове. СОГПИИ, 1939 (рукопись).

Тресков И. В. Фольклор Урала, «Тагильский рабочий», 1940.

Тресков И. В. А. М. Горький и кабардинские писатели. УЗКНИИ, V, 1950, 137—162.

Тресков И. В. К истории кабардинской советской литературы. УЗКНИИ, VIII, 1953, 109—132.

Тресков И. В. Ш. Б. Ногмов. «Блокнот агитатора» Кабардино-Балкарского обкома КПСС, 1956, 13, 41—46.

Тресков И. В. Русско-кабардинская дружба в русской литературе первой половины XIX века. Доклад на III республиканской научно-практической конференции преподавателей русского языка в кабардинских школах, 31 марта 1956 г.

Тресков И. В. Творческое содружество (из истории русско-кавказских фольклорных и литературных связей). Нальчик, 1956.

Тресков И. В. Эпос кабардинского народа (соавтор). Предисловие КЭ-57.

Тресков И. В. Кабардинский нартский эпос, его своеобразие и взаимосвязи с эпосом других народов. Сообщение и заключительное слово на совещании по эпосу народов Кавказа, ИМЛИ АН СССР и СОНИИ (см. НЭ 215), а также ИСОНИИ, т. XIX, 1957, 383, 384, 386, ИОЛЯ, т. XVI, в. I, 1957; СЭ 1957; 3, 170—174).

Тресков И. В. Шора Ногмов как поэт, собиратель произведений устного народного творчества. УЗКНИИ, XI, 1957, 145—182.

Тресков И. В. Горький и Кабарда. СКЛ, 72—90.

Тресков И. В. К биографии Ш. Б. Ногмова. УЗКНИИ, XII, 1957, 199—225.

Тресков И. В. Кабардинская литература. КБР, 545—582.

Тресков И. В. Роль фольклора в становлении младописьменных советских литератур. Сообщение на втором съезде писателей Кабардино-Балкарии (см. «Ленин гъуэгу», 1958, 130, 2.07).

Тресков И. В. Культура Кабардино-Балкарии за годы Советской власти. ДС, 115—155.

Тресков И. В. О кабардинском нартском эпосе. На Всесоюзном совещании по вопросам изучения эпоса народов СССР в ИМЛИ АН СССР.

Тресков И. В. Летопись жизни и творчества Ш. Б. Ногмова. УЗКБНИИ, XIV, 1959 379—400.

Тресков И. В. Взаимовлияние классической и советской литературы и литератур народов Северного Кавказа. Доклад на межвузовской конференции научных учреждений Северного Кавказа и Дона 22 мая 1959 г. в г. Нальчике; (см. КБП, 1959, № 96 19.05, и 106 2.06; УЗКБГУ, 5, 1960, 21).

Тресков И. В. Научная сессия по фольклору. СЭ, 1959, 4, 130—131.

Тресков И. В. О взаимосвязях и взаимовлиянии русской и северокавказских литератур. Выступление на выездном заседании Бюро правления Союза писателей РСФСР (см. КБП, 1959, 202, 14.10; СМ, 1959, 123, 14.10; ЛГ, 1959, 128, 17.10).

Тресков И. В. К вопросу происхождения и истории бытования образа Прометея. УЗКБНИИ, XVI, 1959, 323—361; XVIII, 1961, 31—61.

Тресков И. В. О русско-кавказских фольклорных связях (в эпосе). МС, 99—107 и др.

Тресков И. В. Русско-кабардино-балкарские культурные и фольклорно-литературные связи. Выступление на Всесоюзной дискуссии по взаимосвязям и взаимообогащению литератур в ИМЛИ АН СССР, 1960 г.

Тресков И. В. Первая кабардинская книга. ВЛ., 1962, III.

Тресков И. В. Первая кабардинская книга и ее автор. «Дон», 1962, III.

Трубецкой Н. С. Редедя на Кавказе. ЭО. Издание этнографического отдела императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Московском университете. Под ред. председ. отдела В. Ф. Миллера, М., 1911, 1—2, 229—238.

Трубецкой Н. Из области северокавказского эпоса. Встреча нарта Сосруко с великаном. Дневник XIII съезда русских естествоиспытателей и врачей в Тифлисе, июнь 1913 (МЭ, 198).

Туаева О. Н. Образ женщины в осетинском нартском эпосе. Сб. статей «Нартский эпос», Дзауджикау, 1949.

Туганов М. С. Кто такие нарты. «Известия Осетинского научно-исследовательского института краеведения», в. I, Владикавказ, 1945.

Туганов М. С. Новое в нартовском эпосе. «Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института», в. I (V), 1946.

Тульчинский Н. П. Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа, Терской области. «Терский сборник», VI, Владикавказ, 1903.

Тульчинский Н. П. Пять горских обществ Кабарды. Там же, V.

Гурчанинов Г. Ф. Письменные памятники средневековой Кабарды. КП, 1946, 169.

Гурчанинов Г. Ф. Летописный Ределя и черкесское «Редадэ». УЗКНИИ, II, 1947, 237—262.

Гурчанинов Г. Ф. Эпиграфические заметки. ИОЛЯ, 1947, VI. в. 6, 509—520; там же, 1948, VII, в. I, 77—81.

Гурчанинов Г. Ф. Эпиграфические заметки. VI. Еще о древнеосетинской Зеленчукской надписи. ЭВ, XII, Сборник статей под ред. проф. В. А. Крачковского, 1958, 48—51.

Тхамоков Н. Х. Социально-экономический и политический строй кабардинцев в XVIII веке. Нальчик, 1961.

Уварова П. С. Кавказ. Путевые заметки. М., 1904, I—III.

Уварова П. С. Могильники Северного Кавказа. «Материалы по археологии Кавказа», в. VIII. СПб, 1900.

Урусбиев И. ВЕ, 1886, I (янв.) (публикация С. И. Танеева «О музыке горских татар»).

Урусбиев С. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области. СМОМПК, I, 1881, II, I—VIII, 1—42.

Услар П. К. Кое-что о словесных произведениях горцев. ССКГ, I, 1868.

Услар П. К. Древнейшие сказания о Кавказе. Тифлис, 1881; ССКГ, X, ЗКОИРГО, XII, 1—581.

Услар П. К. (П. У.) О распространении грамотности между горцами. ССКГ, III, 1—30.

Устное творчество кабардинцев (Дореволюционный и советский фольклор). «Литературный вестник», 12. М., 1935.

Утверждение русского владычества на Кавказе. 1801—1901. К столетию присоединения Грузии к России. Ред. генерал-майора Потто. Под руков. нач-ка штаба Кавк. воен. округа генерал-лейтенанта Н. Н. Белявского, Тифлис, 1904—1908, т. I.

Фадеев А. В. Декабристы в отдельном Кавказском корпусе. ВИ, 1951, I, 100—107.

Фадеев А. В. Россия и Кавказ первой трети XIX в. АН СССР, М., 1960.

Фарфоровский С. Кавказские легенды об Эльбрусе. СМОМПК, XXXVIII, 1908.

Фатуев Р. М. Легенды Кавказа (сборник). Пятигорск, 1939.

Фелицын Е. Д. Библиографический указатель литературы о Кубанской области, кубанском казачьем войске и Черноморской губернии. Отдел II, география, этнография, статистика, естествознание и медицина. КУС, 1900, т. VI, 125—217.

Филоненко В. Загадки горцев Северного Кавказа. Таулу Элберле. УЗГППИ, XV, Пятигорск, 1957.

Фетисов М. И. Идея дружбы народов России в литературном наследии В. Г. Белинского. ИОЛЯ, 1953, XII, в. II, 112—136.

Фетисов М. И. Мордовские народные сказительницы. Саранск, 1953.

Фетисов М. И. Русско-казахские литературные отношения в первой половине XIX века. Алма-Ата, 1959.

Фетисов М. И. Русский язык в литературном развитии народов Северного Кавказа. УЗКБНИИ, 1961, XVIII, 3—30.

Филин Ф. П. Образование языка восточных славян. Институт русского языка АН СССР. АН СССР, М.—Л., 1962.

Фиркович Авр. Археологические разведки на Кавказе. «Труды восточного отд. Арх. об-ва», III, СПб, 1808.

Фокичев А. Выдающийся деятель кабардинского народа. В сб.: «Шора Ногмов (1844—1944)», Нальчик, 1944, 9—14.

Френ Х. Письмена древних руссов. «Биб-ка для чтения». СПб, 1836, т. XV, отд. III.

Хадарцева А. А. Творческая история «Осетинской лиры». Орджоникидзе, 1955.

Халанский М. Г. Великорусские былины киевского цикла. Варшава, 1855.

Хакуашев А. Х. Али Шогенцуков и кабардинское устное народное творчество. СКЛ, 183—200.

Хакуашев А. Х. Али Шогенцуков. Нальчик, 1958.

Халилов Х. М. Лакский песенный фольклор (традиционное наследие). Под общ. ред. проф. С. М. Брейтбурга. Институт истории, языка и литературы им. Г. Цадаса Дагестанского филиала АН СССР. Махачкала, 1959.

Хан-Гирей. Черкесские предания (Отрывки из рукописи). РВ, 1841, т. II, 3—78, 292—377.

Хан-Гирей. Вера, нравы, обычаи, образ жизни черкесов. РВ, 1844, I, 1—53.

Хан-Гирей. Князь Канбулат. Черкесское предание. РВ, 1844, 10—11.

Хан-Гирей. Мифология черкесских народов. КГ, 1846, 35.

Хан-Гирей. Бесльний-Абат. (Из сочинения под заглавием: «Биографии знаменитых черкесов и очерки черкесских нравов и преданий» покойного флигель-адъютанта Хан-Гирея). КГ, 1847, 42—47. Перепечатано в сборнике газеты «Кавказ» за второе полугодие 1847, Тифлис, 1848, 128—206.

Хан-Гирей. Князь пшьской Аходягоко. Из соч. «Биографии знаменитых черкесов...», СМОМПК, XVII, 1893, 1—43.

Хан-Гирей. Наезд Кунчука. КГ, 1846, 37, 38. Напечатано вторично в журнале «На Кавказе», Екатеринодар, 1909, № 2, 207—215.

Хапсироков Х. Х. О национальном своеобразии литератур адыгских народов. Черкесск, 1960.

Харузин Н. По горам Северного Кавказа. ВЕ, 1888, 5.

Хаханов С. Очерки по истории грузинской словесности, в. II, 1897.

Хетагуров К. Л. Собрание сочинений, III. М., 1951.

Хицунов П. О состоянии некогда бывшего христианства на Кавказе. КГ, 1846, 34.

Хицунов П. Сношения России с Северною частию Кавказа. КГ, 1846, 16.

Ходнев Н. Заметки о древних названиях кавказских народов. КГ, 1867, 45.

Хоренский М. История Армении. Новый перевод Н. О. Эмина, М., 1893.

Хоретлев А. О. Влияние России на просвещение в Адыгее (XIX в.— нач. XX в.). Майкоп, 1957.

Христианович В. Из прошлого Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1922.

Хронограф. Западно-русской редакции. ПСРЛ, т. XII, ч. II.

Цагарели Ал. Амазонки на Кавказе. КГ 1870, 146.

Цаголов Георгий. Из осетинского народного эпоса. ТВ, 1890, 90, 104, 1891, 32.,

Цаголов Г. Край беспросветной нужды (Народная поэзия горцев Терской области), ТВ, 1912, 84, 85, 87, 88, 90, 91, 95, 96, 102, 103, 105, 110; 111; 117; 119, 121, 123, 127, 128, 130, 141, 144, 145, 146, 150.

Цявловский М. А. Летопись жизни и творчества А. С. Пушкина. Отв. ред. С. М. Петров. АН СССР, М., 1951.

Черкесские тексты. ЗКОРГО, XXII, 1903.

Черный К. Бестужев-Марлинский. (Писатели-декабристы на Кавказе). «Ставропольский альманах», Ставрополь, 1947, № 2, 177—208.

Черный К. Г. Пушкин о Кавказе. В кн.: Пушкинский сборник, Ставрополь, 1949, 19—28.

Черный К. Г. Пушкин и Кавказ. Ставрополь, 1950.

Черный К. Г. Пушкин на Кавказе (первая поездка 1820 г.) «Ставропольский альманах», Ставрополь, 1949, кн. 5, 205—225.

Черный К. Г. Кавказские встречи. (Одоевский и Огарев). «Ставропольский альманах», Ставрополь, 1948, 176—192.

Черноморская торговля в древности и в средние века. СО, 1849, 6, 806.

Чеченские тексты. СМОМПК, XXII, 1897, III.

Чиковани Михаил. Прикованный Амирани. Тбилиси, 1947.

Чиковани М. Я. Амирониани. Грузинский эпос. Пер. Г. Чикваидзе. Институт истории грузинской литературы им. Ш. Руставели АН Грузинской ССР. Изд. СП Грузии «Заря Востока», Тбилиси, 1960.

Чичеров В. И. Кабардинский фольклор, «Литературное обозрение». 1937, 4.

Чичеров В. И. Некоторые вопросы теории эпоса и современные исследования нартских сказаний осетин. ИОЛЯ, 1952, в. 5.

Чичеров В. И. Вопросы изучения эпоса народов СССР. ИОЛЯ, 1955.

Чичеров В. И. Вопросы изучения эпоса народов СССР. ВИЭ, 15—23.

Чичеров В. И. Русские исторические песни. Вст. статьи в кн.: Исторические песни. «Советский писатель», Л., 1956, 5—75.

Чичеров В. И. Вопросы теории и истории народного творчества. «Советский писатель», М., 1959.

Чичеров В. И. Русское народное творчество. МГУ, М., 1959.

Чурсин Г. Ф. Поездка в Карачай. ИКОРГО, XXII, 1915, 3.

Чурсин Г. Ф. Праздник выхода плуга у горских народов Дагестана. Тифлис, 1928.

Чурсин Г. Ф. Абхазо-осетинский яфетический мир. «Бюллетень Кавказского историко-археологического института», Тифлис, 1931.

Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. СМОМПК. XVI, 1929.

Чурсин Г. Ф. Осетины. Сб. «Юго-Осетия» в. I, Тифлис, 1924.

Чурсин Г. Ф. Осетины (этнографический очерк). Тифлис, 1925.

Шагиров А. К. Очерки по сравнительной лексикологии адыгских языков. Институт языкознания АН СССР и Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт. Нальчик, 1962.

Шадури Вано. Декабристская литература и грузинская общественность. Тбилиси, 1958.

Шамбинаго С. Песни-памфлеты XVI в. «Записки императорского Московского археологического института», т. XXVIII, М., 1913, 1—266.

Шамбинаго С. Песни времени царя Ивана Грозного. I, Сергеев Посад, 1914 (дополн. переизд. пред. работы).

Шанаев Джантемир. Свадьба у северных осетин. ССКГ, IV, 1870.

Шанаев Гацыр (совместно с Джантемиром). Осетинские тексты, ССКГ, V, 1871; VII, 1873, IX, 1876 (после Октября частично вошли в «Памятники народного творчества осетин». Орджоникидзе, 1925. (Осетинские оригиналы не сохранились).

Шариф А. Жизнь и творчество Джалила Мамед-Кули-заде (первый период, 1866—1906 годы). Министерство высшего образования СССР, АзГУ им. С. М. Кирова. Баку, 1956; и др.

Шахбек Мурзин. О быте, нравах и обычаях древних адыгейских или черкесских племен. (Из рукописи Шахбека Мурзина), КГ, 1849, 36—37.

Швецов. Очерк о кавказских горных племенах с их обрядами и обычаями в гражданском и военном духе. «Москвитянин», 1855.

Шёгрен А. М. Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях. Сборник газеты «Кавказ», 1846, 2-е полугодие.

Шёгрен А. М. Материалы лингвистические, этнографическо-фольклорные о народах Северного Кавказа. АН, ф. 94 (фонд Шёгрена), оп. I, № 267, лл. 1—3 и об; и др.; ЦГИАЛ, ф. 735, оп. I, д. 482, 1844, л. 7 и др.

Шенец С. К. Заметки о поэтике и языке гребенских казаков. УЗГГПИ, № 3 (серия филол.), в. 3, Грозный, 1947, 149—156.

Шифнер А. Осетинские тексты (собранные осет. Василием Цораевым и груз. писат. Даниилом Чонкадзе — автором «Сурамской крепости».— *И. Т.*). Записки Академии наук, 1868.

Шопен И. И. Новые заметки о древней истории Кавказа и его обитателей. СПб, 1866.

Шортанов А. Т. Друг Кабарды. КП, 1948, 63.

Шортанов А. Т. Великий, могучий язык, КП, 1947, 96.

Шортанов А. Т. Кабардинский эпос. КП, 1951, 38, 7.02.

Шортанов А. Т. Периодизация, отбор и публикация адыго-кабардино-черкесского фольклора. МС, 5—48, 135—136.

Шортанов А. Т. Театральное искусство Кабардино-Балкарии. КБНИИ, Нальчик, 1961.

Щербина В. За отображение богатства действительности. ВЛ, 1962, I, 25—42.

Щукин И. Материалы для изучения карачаевцев. «Русский антропологический журнал», 1913, 1—2.

Эго. Похищение невест у горцев в Терской области. «Новое обозрение» (газета), Тифлис, 1891, 17, 47.

Эски къарачай джырла. Микоян-Шахар, 1940.

Яковлев Н. Ф. К вопросу об общем наименовании родственных народов. Чеченцы и ингуши. ЗСКК ГНИИ, т. I, Ростов-на-Дону, 1928.

Яковлев Н. Ф. Сосруко и его песня. В кн.: Н. Ф. Яковлев, Грамматика литературного черкесского языка. Приложение № 2. Фольклорные тексты. М.—Л., 1948.

Яковлев Н. Ф. Синтаксис чеченского литературного языка. (Составлен при участии Х. А. Хумпарова, М. С. Саидова, А. С. Бекова). АН СССР. М., 1940 (о первых записях чеченских песен Л. Н. Толстым русск. буквами на чеч. яз.)

* * *

ААН (ААНЛ), ф. 94, оп. 1, ед. хр. 267, лл. 1—3 и об. и др.; и др.

ЛА, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 1, 8, 9, 12 и др.

Лит. отдел СОНИИ, ф. фолькл., ед. хр. 174, п. 58, л. 152, и др.

ПП кабардинских, балкарских и других фольклорных записей.

СКГА, ф. 6-1260, оп. 1, ед. хр. 120, лл. 6—7, 16; и др.

Фонды КБНИИ № 130-Ф, 1104-р (перевод Р. Д. Морской) и др.

ЦГАГ, ф. 416, оп. 4, ед. хр. 75, л. 2 и др; ед. хр. 5, лл. 1—4 и др; ф. 1087, ед. хр. 388, л. 1 и др.; ед. хр. д. 390, л. 3 и др.; ед. хр. 399, лл. 2, 3 и др.; и др:

ЦГИАЛ, ф. 735, оп. 1, ед. хр. 482, 1844, л. 7 и др.; ф. 1268, оп. 1, ед. хр. 748, 1843—1845, лл. 13—125 и об.; и др.

ЦГЛИА, ф. 1420, оп. 1, ед. хр. 275, лл. 69—75, 94—98 и др.; и др.

* * *

Der Blanke Schild kabardinische Heldensagen. Verlag Kultur und Forschritt. Berlin, 1958.

Boas Franz. Sagen der Indianer an der Nordwestküste America's. «Zeitschrift für Ethnologie», Berlin, 1895, Heft V, Hierzu Tafel VI und VII.

Bogatirev P. G.— Moskau. Der slowakische Volksheld Jánosik in Volksdichtung und bildender Volkskunst (Hinterglasmalerei). Zur Frage des vergleichenden Studiums von Volksdichtung und bildender Volkskunst. Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Volkskunde. Band 27. Zwischen Kunstgeschichte und Volkskunde. Festschrift für Wilhelm Traenger. Herausgegeben vom Institut für deutsche Volkskunde durch Reinhard Peesch. Akademie-Verlag, Berlin, 1960, 105—126.

Bell J. S. Journal d'une residence en Circassie pendant les années 1837—1839. Paris, 1841.

[*Dirr A.*] Kaukasische Märchen. Ausgewählt und übersetzt von A. Dirr. Jena, 1922.

Dorson Richard M. A Theory for American Volklore. «Journal of American Volklore.». Vol. 72, No 285, July—September 1959, 197—215.

Dubois de Montpereux F. Voyage autour du Caucase, v. I, Paris, 1839.

Dumézil G. Légendes sur les Nartes. Paris, 1930.

Dumézil G. La langue des Oubykhs. Paris, 1931.

Dumézil G. Loki. Paris, 1948.

Dumézil G. Contes et légendes des Oubykhs. Paris, 1957.

[*Dumézil G.*]. Études oubykhs. par Georges Dumézil. Bibliotheque Archeologique et historique de l'Institut Français d'archeologie d'Istanbul. VII. Paris, VI, 1959.

[*Dumézil G.*]. Documents Anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase, I, par Georges Dumézil, professeur au collége de France, directeur d'études a l'école des hautes études. Bibliotheque... IX. Paris, VI, 1960.

Güldenstadt J. A. Reisen durch Russland und im Caucasischen Geburge. Bd. I, s. p.; b. 1787.

[*J. von Klaproth*]. Reise in den Kaukasus und nach Georgien unterkommen in den Jahren 1807 und 1808, auf Veranstaltung der Keiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg, entchaltend eine vollständige Beschreibung der Kaukasischen Länder und ihrer Bewohner, von Julius Klaproth, kaisere Russischen Hofrathe und Mitgliede der Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg. Ersten Band. In den Buchhandlungen des Hallischen Waisenhauses. Halle und Berlin, 1812 (740 S. und 1 Kart.); II, 1815.

Gamba J. Voyage dans la Russie meridionale, v. I—II. Paris, 1827.

Neumann Karl Friedrich. Russland und die Tscherkessen. Stuttgart und Tubingen, 1840, 95—96.

[*Nogmow Sch.*]. Die Sagen und Lieder des Tscherkessen-Volks, gesammelt vom Kabardiner Schora-Bekmursin Nogmow, bearbeitet und mit einer Vorrede ver-

sehen von Adolf Bergé, Präsidenten der kaukasischen archäographischen Kommission, Mitglied der pariser asiatischen Gesellschaft. Verlag von Otto Wigand. Leipzig, 1866.

Oleari. Offt begehrte Beschreibung der newen orientalische Reise. Persianische Rosentahl. Kurtzer Begriff einer holsteinischen Chronic. Schlesswig, 1654.

Pallas P. N. Russisch-Keiserlichen wirklichen Staatsraths und Ritter u. s. u. Bemerkungen auf einer Reise in die Südlichen Statthalterschaften des Russischen Reichs in den Jahren 1793 und 1794. Leipzig, 1803.

Struys S. J. Drei aanmerkelijke en seer rampspoedige reysen door Italien, Griekelandt, Lyflandt, Moscovien, Tartarijen, Meden, Persien, Oost-Indien, Japan, en Verscheyden andere Geikesten... (etc). Amsterdam, 1676.

[*Stief Carl*]. Studies in the Russian historical Song, by Carl Stief. Rosenkilde und Bagger. Kobenhavn, 1953.

Vernadski G. and *Dsanti D.* The Ossetian tale of Yry Dada and Mstislav. Journal of American Folklore, Richmond, 1956, July — September, v. 69, № 273, p. 216—235.

[*Wellek R.*]. Die Krise der vergleichenden Literaturwissenschaft. Von Rene Wellek (Uale Universitity, USA). «Wirkendes Wort». Deutsches Sprachschaften in Lehre und Leben. Düsseldorf, 1959, 3 (Mai — Juni), 148—155.

Тысячелетия	Древний Восток	Греция	Рим	Славяне
	I. До нашей эры			
V—IV	Образование северного и южного царства в Египте. Возникновение письменности в Египте (иероглифы), Вавилоне (рисунок, затем клинопись), каналы, плотины и т. д.	Неолит на Крите.		Трипольская культура на Украине. Первые в Европе земледельческие племена (ИС, 1956, I, 19). Галическая культура (III тысяч. по Тальчену, а по Городцову — X — VIII в.) и Муромская (XI—X в. по Городцову), которым уже хорошо известны «медно-бронзовая, железная и каменная индустрия» — *В. А. Городцов,* 45—46, как, примерно, и у киммерийцев.
III	Ок. 3200. Объединение Египта Миной. Ок. 2900. IV династия Хуфу, Хафра. Менкаура (Египет).	Постройка первых дворцов в Кноссе и Фесте. Вазы стиля Камарес, иероглифическо-пиктографическое письмо.		

Условные сокращения: **ВИ** — Всемирная история. Десятитомник. Гл. редактор Е. М. Жуков. I. Под редакцией Ю. П. Францева (отв. ред.), И. М. Дьяконова, Г. Ф. Ильина, С. В. Киселева, В. В. Струве. Госполитиздат., М., 1955.

ИРИ — История русского искусства. Под общ. ред. И. Э. Грабаря, В. И. Лазарева, В. С. Каменева. АН СССР, М., I, 1953.

ИС — История СССР. I. Госполитиздат, М., 1956.

Народы Кавказа

История	Эпос	Письменность и литература	Искусство
Неолит на Кавказе. **III тысячел.** На Кавказе уже существовали крупнейший центр медного производства, земледельческая культура, связанные с передовыми центрами производства Древнего Востока — ВИ, 234—235. **III—II тысячел.** У родовых вождей накапливаются значит. богатства. ИРИ, 1, 12—14. **II тысячел. Майкопский курган.** Погребенье из трех комнат. В главной под балдахином с **золотыми и серебряными** украшениями — покойник с золотой диадемой на голове. В соседней комнате убитые при погребении **рабыни,** а также **золотые и серебряные** сосуды; на одном выгравировано изображение **Северного Кавказа** (горы и две реки). (ИС, 1956, 1, 19). **Сходство** находок в курганах у **Майкопа** и станицы **Новосвободной** с подобными изделиями древних городов **Двуречья: Лагаша** (серебряные вазы и их орнаментация), **Ура** (скульптуры быков и львов, а также розетки и медные топоры), **Киша** (булавки), Киша и древнеиндийского города **Мохеиджо-Даро** (бусы) — позволяет датировать названные выше наши северокавказские курганы **срединой III тысячелетия до н. э.** ВИ, 234—235. Видимо, **еще более древние** находки **Нальчикского могильника** (энеолит): все еще **из камня,** только один медный предмет. Возможно, имелись связи с Двуречьем (серповидная пластинка — кулон) в Лагаше из агата (и каменная сверленая булава). (ВИ, там же). «Северный Кавказ в середине III тысячелетия до н. э. по темпам развития, безусловно, далеко обогнал другие области материковой Европы» (ВИ, там же). Тесные связи Кавказа с Египтом, Финикией, Грецией и т. д.— Крупнов и др.			«В этот период (III—II тысяч.— *И. Т.*) культура достигла наибольшего расцвета в областях, прилегающих с севера к Кавказскому хребту» (ИРИ, I, 1953, 12—14). Конец III — начало II тысячелетия —**изображения животных (золото)** на погребальном балдахине вождя, серебряная ваза и выгравированные на ней горы (видимо Кавказские — **вид с севера**), лес и медведь (найдены под **Майкопом**) — (ИРИ, 1, 12—14). **II тысячел.** Древнейшая монументальная скульптура (каменные изваяния мужской и женской фигур), видимо, **Киммерийская** (найдена на Керченском п/о). (ИРИ, там же).

Тысячелетия	Древний Восток	Греция	Рим	Славяне
II	**II тысяч., 2-я половина** Железо получает право гражданства в Египте и Малой Азии. XII в.— распространение железа в Северной Сирии и Северо-Западной Месопотамии.— (*Е. И. Крупнов.* ВИМК, 1958; *В. И. Авдиев.* История Древнего Востока, М., 1946, 74; и др.)			**VIII в.** Предки славян — народ рош, совместно с другими северными племенами (видимо, киммерийцами и др.— *И. Т.*) вторгся в Переднюю Азию (*С. П. Толстов.* Из предистории Руси. СЭ. Сб. статей, VI—VII, 1947, 42 и др.; свидетельство библии). **VIII—VII вв.** Народ рош и другие испытывают сильное влияние пришедших с востока саков или скифов ираноязычных, которые в свою очередь попадают под очень сильное влияние местных племен с древней культурой. В Скифии не было единого иранского этнического массива. «Древний киммерийско-массагетский этноним рос, рокс становится одним из основных этнонимов сармато-аланских племен». (*С. П. Толстов.* Указ. соч., 45; подч. автором).

История	Эпос	Письменность и литература	Искусство
II тысяч., середина Триалетская культура (открыта Б. А. Куфтиным в Грузии на Цалке (местность), свидетельствует о древних связях Кавказа с Месопотамией и Малой Азией — *Б. А. Куфтин.* Археологические раскопки в Триалети, I, Тбилиси, 1941, 119—135. XII—XI вв.— общность культур Кавказа и Древнего Востока. («На Кавказе кинжалы переднеазиатского типа», изготовлявшиеся в Иране, Сирии, Ассирии до XII—XI вв.) Позже на Кавказе — из Сирии и Византии: шелка, парча, лен (обнаружены в хасаутских склепах), иранские ковры и худож. бронза, из Передней Азии и даже Индии — полудрагоценные камни. (*Куфтин,* там же). **I тысячел.** (начало). Киммерийцы — древняя Малка, Сев. Причерноморье, первое установленное наукой соединительное звено между обитателями нашей страны и мировой историей (бронзовые топоры-кельты киммерийского типа обнаружены в Сочи (?), Ялте, Пятигорске, Краснодаре и т. д. Границы распростр. киммер. культуры: от устья Дуная на нынешн. Кишинев, Киев, Харьков, Новочеркасск, Краснодар, Новороссийск. (*В. А. Городцов.* К вопросу о киммерийской культуре. «Труды секции археологии Института археологии и искусствознания», М., 45—46). **VIII в.** Киммерийцы побывали в Урарту, Ассирии, Египте, Малой и Передней Азии. У киммерийцев и носителей кобанской культуры сходный обряд «захоронения».— 293. **VII в.** Киммерийцы, вытесненные из Северного Причерноморья скифами, обосновались на южном берегу Черного моря, в районе Синопа. Часть киммерийцев поселилась в Крыму и называлась таврами. Вероятно родство киммерийцев с фракийцами и синдами. (БСЭ, 2-е, 20, 627).			**Конец II—I-я пол. I** тысячелетия до н. э.— действует (но появляется, видимо, **«очень рано»**) местный очаг кавказской металлургии; преимущественно **медные** и отчасти **бронзовые** изделия — обнаружено около сотни местных изделий в курганах станицы Новосвободной (б. Царской). Медь поступала с Верх. Кубани, Лабы, Белой и др. месторождений. Целесообр. различать две терр.-металлургические группы: Кубанскую и Кабардино-Осетинскую (*А. А. Иессен, Б. Е. Деген-Ковалевский.* Из истории древней металлургии Кавказа. М.—Л., 1935; и др.) **VII—VI вв.** Образцы аборигенного, видимо, синдо-меотского «звериного» стиля, возникшего независимо от скифского и затем взаимопроникающего (открыты на Кубани и Таманском п/о). (ИРИ, I, 19). **IV в.** Монументальная статуя одного из Спартакидов — правителей Боспора завезена на Кавказ из метрополии (Греции). (ИРИ). **II в.** Портретная статуя из Анапы и др. (изготовлены на Кавказе в греческих факториях и местным населением). (ИРИ)

Абаева З. В. 304
Абаев В. И. 6, 9, 10, 13, 14, 17, 19, 21—23, 27, 29, 32—35, 44, 52, 69, 86, 155, 166, 178, 180, 193, 194, 218, 276, 284, 300, 301.
Абазатов М. А. 299
Абашидзе И. 250, 286, 297
Абдуласан 267
Абдульфед 243
Абегян А. 67, 302
Абихов М. Л. 290
Абрамов Я. 284
Абуков Х. 18
Абуладзе Б. 287
Абуладзе И. В. 287
Авдиев В. И. 116, 118, 170, 309, 317
Агаев А. 16, 284, 285
Агаларова Х. 299
Адалис А. 286
Адиль-Гирей Султан 8, 285
Адрианова-Перетц В. П. 211, 262, 264, 276, 294, 304, 308
Азизян А. К. 285
Аккызов М. 134
Акопян П. О. 299
Акритас П. Г. 17, 30, 96, 129, 168, 285, 299, 303, 308
Аксиров З. 15, 295
Алборов Б. А. 17, 138, 180, 285, 290, 299
Алди-Гирей 271, 272
Алейников М. 285
Алекперов А. К. 94, 285
Александр Великий 118
Алексеев В. П. 299
Алексеев М. П. 6, 143, 276
Алексеева Е. П. 285, 299
Алентьева Е. М. 299
Алигер М. 286
Алибеков Манас 300
Алиева Д. 299
Алиева А. А. 17, 302
Алиев У. Б. 15, 285, 290, 299
Алиев Г. Ю. 288
Аликберов Г. А. 18, 300, 304
Ал-Керхия 96
Алтемиров Ахмат 204
Амартол Георгий 252
Анастасия Романовна 223
Ангольм 69
Андрей 266
Андреев Н. П. 290
Андреев-Кривич С. А. 119, 285, 301
Андрей Боголюбский 267
Андроников И. Л. 285, 297
Аникин В. П. 304
Анисимов И. И. 68, 276, 286, 289, 301, 302, 304
Анов Н. 307
Антокольский П. Г. 36, 286
Анфимов Н. В. 171
Анчабадзе З. В. 95, 286, 287, 299, 303
Апажев М. Л. 290
Апакидзе А. 272
Аполлоний Родосский 109
Апорин Э. 286
Аппаев А. М. 15, 286, 299
Аппаев Х. З. 16, 286, 304
Апсит А. П. 287
Апшев А. М. 290
Ар 113
Араслы Галид 68, 286, 288
Ардасенов Х. Н 17, 286, 302
Арешян С. Т. 299
Аристотель 109
Ариф М. 286
Арманд Инесса 284
Арриан 248
Арсенева К. 286
Артамонов М. Л. 261, 286
Арташес 23, 24, 25
Аршаруни А. М. 286, 299
Асанов Н. 304
Асеев Н. 286
Асланян А. 299
Астахова А. М. 6, 230, 276, 288, 302, 305, 306
Атаев Д. М. 286
Атажукин Кази 8, 286, 303
Атталиот 263
Ауэзов М. О. 36, 286, 307
Афонский Ефимий 252
Ахматова А. 286
Ахмедов Расул 101
Ахохов А. Н. 289
Ахриев Чох 9, 44, 53—55, 60, 61, 64, 149, 287, 307
Ахситан 245
Ашукин Н. С. 289

Бабаев Г. 300
Бабаев С. К. 292, 299,303
Бабаев М. А. 299
Бабажанов М. С. 102
Бабаян А. С. 299
Бабичев 268
Багратуни Саак 24, 25
Багрий А. В. 288
Бажов П. 65
Базанов В. Г. 287, 302, 309
Байкулов Даут 17, 287
Байрон 113
Баканидзе О. А. 299
Бакрадзе Д. З. 264, 287
Балавар 287
Балаев Т. 286
Балданжапов П. В. 303
Балкаров К. Ш 280
Балкаров Б. Х. 290
Балтин П. И. 17, 287
Бальмонт К. 250
Банье 113
Бараг Л. Г. 288
Барамидзе 69
Баранов 204, 287
Барсов А. 50
Бартенев П. И. 287
Бартольд В. В. 68, 246, 287
Бархударов С. Г. 291
Баскаков Н. А. 287, 290, 299
Батый 54
Башкорд 267
Бгажба Х. С. 15, 82, 151, 286, 287
Беберюк 233, 272
Бебутов Г. 250, 297
Бегичев К. К. 288
Беглярбекова С. 286
Безъязычный Б. И. 287
Бейлиев Х. 295
Бейль 314
Бекизова Л. А. 17, 18, 287
Беков А. С. 314
Белинский В. Г. 178, 290, 305, 311
Белодед И. К. 287
Белокуров С. А. 254, 267, 287
Белюкин А. 286, 304
Белявский Н. Н. 311
Беляев И. Д. 207
Беляев Е. А. 293
Бербеков Х. М. 287
Бердзенишвили Н. 95, 272, 287
Берже Ад. 9, 184, 288, 301, 302, 314
Берикетов Х. Г. 288, 299
Берке 98
Берков П. Н. 276, 288, 299
Бернадацци 126
Бернштейн Х. Б. 299
Бертельс Е. Э. 288
Бестужев А. А. 9, 287
Бестужев-Марлинский А. А. 178, 269, 288, 306, 312
Бестужев-Рюмин К. Н. 208, 251
Бикмухаметов Р. 288
Бирюков П. 65
Битюгов И. А. 302
Бичоев А. Т. 280
Блаватский В. Д. 160, 288
Благой Д. Д. 68, 276, 288, 301, 302, 305
Блейхштайнер 69
Блистратова А. А. 68
Богатырев П. Г. 6, 208, 276—278, 288, 295, 314
Богданова М. И. 288
Богданов Л. 157
Боголюбский Андрей 267
Бозиев А. Ю. 16, 43, 47, 103, 288, 290, 298, 299, 303
Бокарев Е. Н. 292
Болдырев А. Н. 288
Бонди С. М. 305
Бонч-Бруевич В. 307
Борев Ю. Б. 305
Боровков А. 288
Брагинский И. С. 287, 288, 289, 304
Брегель Ю. Э. 304
Брейтбург С. М. 52, 312
Бритаев С. 10, 17, 166, 286, 300, 302
Бродский Н. Л. 285
Бройдо Г. И. 294
Броневский С. М. 289
Броссе 31, 94, 295
Брюсов В. 289
Будаев А. Ж. 290
Булашев Г. О. 289
Бунин И. А. 19, 298
Бурнашев 234, 289, 295
Бус (Бос—Боус, Бооз) 264
Буслаев Ф. И. 205
Бусыгин Е. П. 102
Бутков П. Г. 266, 289
Бутурлин И. А. 268
Бушмин А. С. 289
Бушуев С. К. 87, 289, 294
Бычков Д. И. 17, 289
Бязыров А. Х. 302

Вагапова М. З. 290
Валиханов Чокан 92
Ванеев З. Н. 289
Ванети З. 289
Васильев В. А. 289
Васильев Л. М. 288
Василий 254
Вахаршак I 24
Введенский Б. А. 163, 289
Вейденбаум Е. Г. 109, 289, 290
Вейнберг П. 221, 289
Веллек Рене 4, 316

Велиев А. 286
Велькер 142
Вересаев В. В. 291
Вернадский Георгий 218, 315
Веселовский Ал-р Н. 12, 19, 30, 99, 100, 106, 176, 222
Веселовский Ал-ей Н. 113, 114, 120, 144, 178, 206
Вильке 167
Винитар 264
Виноградов В. В. 68, 289, 301
Виноградов Б. С. 289, 306
Виноградов С. Г. 302
Виргилий 240
Вирсаладзе Е. Б. 69
Вирхов 167
Висковатов П. 130
Владимир 23, 210, 243
Владимир Мономах 257, 265—267
Владимир Игоревич 266
Владыкин М. 126, 289
Волгин В. П. 68, 301
Воробьев Н. И. 102
Воронин И. 290
Воронин Н. Н. 308
Воскресенский Е. 290
Всеволод Суздальский 266, 267
Всеволод Ярославич 257
Вургун Самед 286
Вязигин А. 290

Г. фон Гаазе 109, 290
Габараев Н. Я. 303
Габдуллин 92, 294
Гагкаев К. Е. 21, 35, 290
Гаглоев Ф. 17
Гадагатль А. М. 15, 166, 167, 194, 299
Гаджиева С. Ш. 16, 45, 48, 51, 290, 299
Гаджиева Н. З. 290
Гадз Д-в 290
Гадиев С. 17
Гайдукович 171
Гамзатов Р. Г. 16—18, 290, 294, 300, 304
Ган К. Ф. 109, 290
Гарданти Михаил 52, 303
Гарданов Б. А. (В. К.) 290, 302, 303
Гарданов К. С. 292, 297
Гаркави А. Я. 290
Гаспарян Г. Т. 299
Гатиев В. 290
Гатов А. 286
Гатуев А. 290
Гацак В. М. 6, 291
Гваньини 233
Гезиод (Гесиод) 109, 117, 120, 290
Геворкян 299
Гекатей 166
Георгий III 267
Георгий Суздальский 267
Георгий Амартол 252
Гераков Г. 290
Геродот 13, 21, 22, 33, 109, 110—112, 290
Герцен А. И. 142, 256, 298
Герштейн Э. Г. 297
Гизетти А. Л. 290
Гильденштедт И. 290, 314
Гильфердинг А. Ф. 200, 201, 221, 225, 226, 228, 237, 302
Гимади Х. Г. 299
Гиппократ 109
Гиреев Д. 290
Главани Ксаверио 109, 290
Глоба Андрей 303
Глонти 69
Глуховцев А. 285, 300
Гоголь С. 290
Голетиани Г. Г. 299
Голенищев-Кутузов И. Н. 290
Голубков Д. 291
Голубовский П. 262, 263, 266, 290
Гольдберг А. А. 95, 288
Гомер 109, 111, 112, 162
Гончаров А. Д. 291
Горепекин Ф. И. 203
Городцов В. А. 163—166, 255, 291, 317, 320
Городецкий С. 291
Горский А. В. 264, 285, 291
Горький А. М. 8, 18, 27, 30, 33, 37, 121, 133, 230, 289, 291, 295, 298, 302, 305, 309, 310
Гоффеншефер В. Г. 16, 309
Грабарь И. Э. 160, 288, 317,
Гребнев Наум 18, 286, 291, 300
Греков Б. Д. 98, 245, 257, 291, 303, 306
Грибоедов А. С. 291, 301, 306, 307
Григорян Ар. 300
Григорьян Г. А. 291
Григорьев А. Д. 221, 228, 244, 291
Грозный Иван 12, 207, 216, 217, 218, 221—223, 227, 229—236, 253, 268, 270—272, 289, 308, 313
Гугкаев Дз. А. 303
Гудзий Н. К. 251, 291, 294
Гудиашвили Л. 287
Гукемух А. М. 290
Гуковский Г. А. 294
Гудушаури П. М. 299
Гулак Н. И. 243, 244, 291
Гулиа Г. Д. 286, 304
Гулиа Д. И. 286
Гулуев А. 286

Гуральник У. А. 277
Гуртуев Б. И. 298
Гусев В. Г. 16, 291, 303, 306
Гусев Н. И. 291
Гюбшман 69

Давлетов К. С. 18, 291
Дадаш-заде М. А. 299, 306
Дадов А. А. 16, 82, 295, 299
Далгат Б. К. 9, 12, 64, 72, 156, 291
Далгат У. Б. (Далгат-Чавтараева У. Б.) 6, 16, 47 48, 88, 276, 291
Даль В. 304
Данилов Кирша 200, 226, 232, 238, 308
Данилевский Р. 143, 291
Данкевич-Пущина Н. А. 112, 292
Дарахвелидзе Г. 286
Дарбинян Г. Д. 299
Дарий 244, 290
Дарчиев Д. 286
Даштенц Т. 299
Дебец Г. Ф. 303
Деген-Ковалевский Б. Е. 169, 291, 293, 320
де Губернатис Анджело 222
Деев А. Д. 286
де ла Барт Ф. 303
Демидова Н. Ф. 272, 294
Державин В. В. 36, 65, 249, 286, 291
Державин Н. С. 256, 291
Дементьев А. Г. 305
Десницкий В. А. 294
де Фриз Ян 3
Дешериев Ю. Д. 53, 289, 291, 292
Джавахишвили И. А. 96
Джалил Мамед-Кули-заде 313
Джамалханов З. Д. 53
Джанаев А. К. 295
Джанаев А. Е. 87
Джанаев И. 21
Джанашия 69
Джанашев И. В. 292
Джанибеков Э. А. 285
Джанибековы А. и М. 303
Джанберидзе Г. К. 299
Джанкезов Будуян 136
Джанхотели 122
Джар-Гер 102
Джатиев Г. 53, 292
Джевсет 144
Джемс Ричард 222, 223
Джибладзе Г. 250, 297
Джинди А. 299
Джингозян К. А. 299
Джумалиев Х. 92, 294
Джусоев Н. Г. 17, 292, 301—303
Дзагуров Г. А. 292
Дзанти Джамбулат 218
Диодор Сицилийский 114, 118
Дирр А. 69, 292, 314
Дмитрий 267
Добровольский Б. М. 6, 226, 294, 303
Добролюбов Н. А. 243, 292
Доброумов Л. 128, 129, 130, 292
Добрускин Л. 292
Добрынин М. К. 288, 292
Додохова Е. М. 95, 288
Доманука 233
Долматовский Е. 286
Дорн Б. 244, 259
Дорсон Р. 4, 314
Драгоманов 202.
Друзин В. 280
Дрягин Н. М. 202, 203 292
Дубровин Н. 122, 293
Дынник В. 10, 21, 166, 293, 300
Дьяконов И. М. 161
Дьяконова И. В. 304, 317
Дьячков-Тарасов А. Н. 10, 79, 274, 284, 293,
Дюбуа Фредерик 111, 112, 116, 162, 292, 314
Дюмезиль Жорж 10, 13, 14, 23, 32, 35, 52, 314.

Евгенов С. В. 293
Евсеев В. Я. 14, 292
Евтушенко Е. 286
Егунов А. Н. 143
Елена (жена Ярополка) 266
Елеонская Е. Н. 116, 309
Елистратова А. А. 305
Ельницкий Л. А. 163, 292
Ениколопов И. К. 292, 293
Епхиев Т. 17, 302
Ереванлы А. Ю. 299
Еремин А. А. 306
Ермак 223, 305
Ермоленко М. И. 10, 127, 293
Ефимий Афонский 252
Ефимов Д. П. 287
Ефремов А. 293

Жабелев А. С. 293
Жабоев М. Т. 298
Жавенье 273, 293
Жантиева Д. Г. 293
Жгенти В. 250, 297
Жданов А. А. 304
Жирмунский В. М. 68, 242, 276, 293, 303
Жуков Е. М. 161, 304, 315

Заболоцкий Н. 286
Заварян М. С. 299
Захаров А. А. 167, 293
Заходер Б. Н. 293

Звягинцева В. К. 286, 301
Зевакин Е. С. 273
Зекох У. С. 290
Зелинский К. Л. 276, 286, 288, 293, 302
Землянова Л. М. 293
Зиссерман 293
Златкин М. 251
Зубов П. 293, 297
Зязиков Б. Х. 53

Ибаков Петр 271
Ибн-ал-Факих 97
Ибн-Батута 99
Ибнабдеззахыр 97
Ибн-Хордабде 260
Ибн-Фосслан 243
Иваненков Н. 293
Иванов Х. Э. 130, 132
Иванов Х. И. 130
Иванов М. 293
Иванюков И. И. 45, 293
Ивлев 249
Ивнев Р. А. 301
Игорь 259, 262, 264—266
Иессен А. А. 163, 169, 170, 174, 293, 320
Ижакевич Г. П. 287
Иззедин Абдульхасан Али Эльджезери 97
Изяслав 266, 267
Илишкин И. К. 294
Иловайский Д. 256, 293, 298
Ильин Г. Ф. 161, 304, 317
Ильинский А. А. 289
Инал-Ипа Ш. Д. 15, 293, 304
Ингороква 69, 95
Индриси 259
Инжижоков Кяцу 26
Интереано Георгий 99, 100
Ираклий 252, 295
Ирчи Казак 300
Исаакян А. 289
Исаев М. И. 289, 294, 300
Исаков А. 18
Искендер (Искандер, Искандар) 244—248
Истархий Ал. 97
Истрин В. М. 252

Кабанов А. С. 95, 285, 288
Каган 261
Кагаров Е. Г. 294
Казбек Георгий 294
Казин В. В. 10, 166, 245, 300, 301
Казы-Гирей 8, 294
Кайдафе 248
Кайтмазов А. 81, 294, 296
Калайдович 223
Калоев Г. З. 17, 294, 301, 302
Калоев Б. А. 10, 17, 294, 301, 303
Калмыков И. Х. 285
Каменев В. С. 160, 288, 317
Каменев Н. 100
Кануков Инал 52
Капиев Эффенди 17, 294, 295
Капиева Н. В. 17, 18, 291, 294, 300, 303 304
Карамзин Н. М. 164, 230, 257, 267
Карапетян Т. А. 299
Караулов Н. А. 97, 295, 307
Карачаев С. 287
Кардановы 83, 84
Кардангушев З. П. 219, 220, 302
Карданов Б. М. 290
Карл IV 257
Карпов Г. Ф. 303
Каррыев Б. А. 6, 276, 295, 302
Касаев Шугай 203, 204
Кассохов К. 295
Каухчишвили С. Г. 94, 95, 96, 290, 295
Кафоев А. Ж. 299
Кашежева Л. Н. 17, 295
Кашежев Т. 8, 17, 295
Кекелизде К. С. 94, 286, 294
Кекелидзе П. Л. 69, 287, 299
Кемпфер Энгельберт 273
Керашев Т. М. 15, 18, 37, 285, 295, 298
Керефов К. Н. 301
Кешоков А. П. 16, 82, 154, 286, 295
Кидайш-Покровская Н. 302
Кидан 98
Кипиани М. З. 103, 295
Кирдан Б. 291, 295
Киреев М. М. 15, 16, 18, 285, 286, 309
Киреевский П. В. 206, 221, 230, 237
Киров С. М. 313
Кирпотин В. Я. 294
Киселев С. В. 161, 303, 304, 317
Китай-хан 213
Китайчик М. Г. 306
Клапрот Ю. 9, 314
Клеванов А. 94, 309
Климович Л. И. 68, 244, 245, 248, 295, 301
Ключевский В. О. 208, 260, 295
Книппович Е. 285
Кобычев В. П. 295
Ковалевский М. М. 9, 45 115, 293, 295, 300
Кодзоков Л. Б. 240, 297
Кожинов В. В. 305
Козин В. 299
Козловский И. П. 295
Козьмин Б. П. 292
Кокиева Е. 295
Кокиев С. 295
Кокиев Г. А. 105
Колосков А. И. 295

Колпакова Н. П. 306, 307
Коль-Ларсен Людвиг 20, 289
Комаров А. В. 167, 295
Комарович В. Л. 295
Конев М. А. 234
Кононов А. Н. 68
Конрад Н. И. 68, 276, 288, 289, 301
Константин Багрянородный (Порфирородный) 258
Кончак 265, 266
Корабельников Г. М. 18, 296, 300
Корзун В. Б. 17, 296, 302, 306
Корсакас К. П. 302
Косвен М. О. 296, 303
Костанов Д. 15, 296
Костомаров 221
Кочетов А. 36
Кочетков А. С. 65, 291
Кравченко Г. И. 18, 296
Краснов М. 296
Крачковский В. А. 104, 311
Кривополенова 228
Кривушин М. Н. 296
Крикунов В. П. 16, 95, 105, 288, 296, 299, 303
Крикунова Е. О. 95, 288, 292, 303
Кричевский И. 300
Кропачев 225
Крупнов Е. И. 47, 163, 169, 170, 173, 174, 286, 296, 319
Крупянская В. Ю. 306, 307
Крым-Гирей Султан 296
Крымский А. 244
Крымшамхалов Х. Б. 298
Крючков С. Е. 290
Ксенофонт 109
Куашев Б. И. 16, 296, 301
Куашева Т. Х. 290, 299, 302
Кубалов А. Э. 296
Кубасов Н. А.
Кузнецов А. Г. 109
Кузнецов В. А. 173, 174, 297
Кузьмин В. Г. 17, 300
Кузьмичев И. К. 306
Кузюменко К. А. 239
Кукушкина Р. А. 308
Кулиев К. Ш. 16, 290, 298
Кулов К. Д. 302
Кульбаев М. А. 290
Кумахов М. А. 290
Кумыков Милу 218
Кумыков Т. Х. 16, 271, 272, 288, 294, 297, 299, 302, 303
Кунцевич Г. З. 254
Купфер 126
Курбанов М. К. 297
Куринов И. И. 226
Кустов М. И. 87, 294
Куфтин Б. А. 162, 297, 320
Кученей 217, 268
Кушева Е. Н. 270, 272, 294
Кушелев-Безбородко 254
Кушнер И. И. 101
Кэмбелл Джозеф 4

Лавров Д. 23
Лавров Л. И. 100, 260, 297, 299
Ладыженский А. М. 297
Лазарев В. И. 160, 288, 317
Лайпанов Х. О. 16, 297, 299
Ламберти А. 95, 297
Латышев В. В. 248, 297
Лаудаев У. 9, 64, 75, 149, 150, 297
Лафарг П. 175
Лебедев А. И. 234
Лебедев-Полянский П. И. 292, 294
Левин М. Г. 303
Лев 254
Лейтес А. 297
Ленин В. И. 4, 284, 288, 298, 304, 306
Ленц 126
Леонтович Ф. И. 297
Леопарди Джакомо 297
Лермонтов М. Ю. 127, 130, 178, 240, 285, 290, 293, 297, 306, 307
Лернер Н. О. 297
Либединский Ю. 10, 133, 166, 297, 299, 302, 306
Линев Л. А. 18
Липкин С. И. 17, 18, 189, 284, 286, 294, 297, 299—301, 304.
Липскеров К. А. 65, 245, 291, 301
Листопадов А. М. 234
Лихачев Д. С. 68, 209, 210, 226, 262, 265, 297, 301, 304, 308.
Лобачевский Н. И. 306
Логинова О. К. 68
Лозанова А. Н. 297
Ломидзе Г. 276, 289, 298, 299, 302
Ломтев И. А. 234
Лонгфелло Генри 19, 298
Лопатинский Л. Г. 3, 10, 212—215, 217, 218, 298
Лосев А. Ф. 298
Луговской В. 286
Луппов С. П. 306
Лэнг 69
Любавский 164
Людовик IX 99
Люлье Л. Я. 298
Ляван 104
Лядков И. М. 225
Ляпушкин П. И. 261, 298

Мавродин В. В. 256, 264, 298
Магдебург И. 309
Магомедов С. 101
Мадандян Я. И. 171
Майков А. Н. 253
Майков Л. 221

Маймун ибн-Ахмед 260
Макарий 233
Македонский Александр 205, 243, 244, 245, 248, 249
Максетов К. 307
Максимов П. 15, 18, 37, 285, 298
Максин В. 286
Малиев Г. 298
Маликов К. 298
Малкандуев А. З. 290
Малкандуев А. М. 290
Мальбахов Т. К. 298
Мальсагов З. К. 298
Мальсагов Д. Д. 16, 53, 138, 298
Мальсагов О. А. 298
Мальцев М. И. 298
Мамакаев М. 304
Мамбетов Г. Х. 102, 298
Мамрешев К. Т. 290
Мамсуров Д. 17, 302
Мансур ибн-Маймун 260
Марганян А. Е. 299
Маргиев И. Е. 155
Маргиани 157
Маргвелашвили Г. 286
Марзоев С. 17, 286
Мария Темрюковна 208, 217, 222, 223, 227, 230—233, 235, 237, 238, 268, 271
Марковин В. И. 174, 298
Марков А. В. 216—218, 221
Маркс К. 4, 20, 25, 26, 28, 35, 158, 264, 284, 288
Марр Н. Я. 69, 256, 298, 299, 307
Маршак С. 5, 299
Маслов Е. П. 53
Массанов Э. 102
Масуди 87, 259
Мациев А. Г. 299
Межиров А. 286
Мейер 126
Мелетинский Е. М. 6, 13, 14, 27, 28, 30, 34, 276, 299,305
Мелиев Г.
Меликишвили Г. 69, 272
Меликсет-Беков Л. М. 299
Мельц М. Я. 226, 306
Менабде Л. В. 299
Менетрие 126
Менгу-хан 98
Меринг Ф. 4, 284
Месхие Ш. 272
Метов Изет-Паша 115
Мечиев Кязим 16, 288, 299
Мещанинов И. И. 155, 178, 284, 300
Миансаров М. 300
Микава Н. 71, 136
Микаилов Ш. И. 18, 300, 304
Миклухо-Маклай Н. Н. 101, 229, 297, 306, 308
Миллер А. Е. 290
Миллер А. А. 300
Миллер В. Ф. 3, 9—12, 14, 21—23, 30—32, 48, 52, 69, 70, 85, 86, 88, 92, 107, 112, 113, 119—122, 125, 126, 178, 198, 205, 206, 209, 213, 222, 227, 231, 234, 292, 300, 304, 309, 310
Минорский В. Ф. 260
Минц С. И. 226
Митридат 109
Миннз 164
Мирзоев А. М. 288
Мирославская А. Н. 288
Михаил Темрюкович 233
Михальчи Д. 303
Мишков Н. 303
Мищенка Г. 110, 308
Мищенка Ф. Г. 109, 290
Модестов И. 94, 309
Модзалевский Б. Л. 286, 305
Моисеева Г. Н. 254
Морган Л. Г. 25, 85
Морская Р. Д. 314
Мошинская В. И. 171, 172
Мровели Леонтий 94, 95
Мстислав Храбрый 253
Мстислав 208, 209—213, 215, 216, 218, 256, 257, 261—263, 266, 267, 298, 305
Мужев И. Ф. 303
Муниций Феликс 117
Мурадов Ш. Э. 18, 300
Муркелинский Г. Б. 290
Муса 260
Мусаханова Г. 300
Мусин-Пушкин 257
Муталиев Х. 304
Мухин Н. 286, 302

Нагов А. Ф. 272
Назаревич А. Ф. 18, 300, 304
Налоев А. Х. 15, 17, 241, 299
Налоев З. М. 17, 82, 293, 300
Намитоков А. 116
Напалков О. Е. 234
Настаев С. 300
Небольсин П. 102
Невская В. П. 285, 301
Некрасова И. М. 299
Нестор 211,, 307
Неупокоева И. Г. 6, 276, 289, 299, 301, 304
Нечаев С. Д. 301
Нечаева Л. Г. 173
Нечкина М. В. 301
Низами 68, 243, 244, 245, 248—250, 288, 291, 301, 304
Никита Романович 232
Никифоров А. И. 209, 210, 276, 302
Николаев М. 301
Николай I 126
Никон 210, 211
Нилендер В. О. 142
Ниношвили Э. 95

Нитрошвили Г. 286
Ногмов Шора 7, 9, 10, 31, 95, 184, 193, 212—216, 218, 219, 242, 251, 252, 269, 272, 285, 292, 297, 301, 302, 310, 314
Ногмов Ерустам 212, 302
Нусинов И. М. 119, 120, 144—146, 150, 152, 158, 159, 176, 302
Нуцубидзе Ш. 69, 250

Обрадович С. 50, 286, 301
Овиан Г. Н. 299
Овидий 113
Овчинников В. С. 298
Оганнисян Р. О. 299
Огнев В. 17, 294
Огоньковский О. 264, 302
Одоевский А. И. 312
Оздоев И. А. 53
Ознобишин Д. В. 68, 244, 301
Ойслендер А. 286, 304
Окладников А. П. 160, 161, 302, 304
Оксман Ю. Г. 68, 292
Олеарий Адам 272, 273, 302, 315
Олег Святославич 209, 259
Олендер С. 286
Олеша Ю. 302
Ольга 209
Ольдерогге 289
Омаров А. 8, 302
Опульский А. И. 302
Онучков Н. Е. 221, 233
Орбели И. А 65, 67, 170, 291, 302, 303
Орлов А. С. 294
Орозий Павел 248
Османов М. Н. 249
Османова З. Г. 289
Остроумов Л. Е. 185
Отаров К. 16, 298
Отаров С. А. 16, 298
Отрепьев 223
Отрок 380
Охрименко П. И. 242, 303
Охтов А. 18
Очинский Алексей 290
Очиров У. У. 294
Ошаев Х. Д. 18, 306

Павчинский Н. В. 306
Панкратов А. 303
Пантелеев Л. Ф. 94, 309
Парфеник А. Н. 95, 288
Пассек Вадим 294, 303
Пассек Т. С. 255
Пастернак Б. Л. 286
Пачев Б. 18, 285, 297
Пашуто В. Т. 257, 303
Перетц 233
Перисад 25
Пермяков Г. 289
Персов А. М. 272, 294
Першиц А. И. 303
Петефи Шандор 117
Петр I 223
Петров Г. 303
Петров С. М. 496
Петровых М. 286, 301
Петросян А. А. 18, 276, 287, 289, 302, 303
Пиков М. И. 291
Пиксанов Н. К. 294
Пиндар 109
Пиотровский Б. Б. 163, 170, 296, 303
Пипинис В. Ф. 16—18, 286, 304
Пискунов В. 303
Платон 113, 303
Плещеев Г. 268
Плиний 166, 256
Плоткин Л. А. 294
Погодин М. 258, 304
Пожидаев В. П. 304
Полевой Н. А. 208
Полежаев А. П. 287, 290
Полоцкий Симеон 253
Померанцева Э. В. 301
Попко И. Д. 269,304
Попов А. В. 304, 306
Попов И. И. 10
Попович Александр 209
Поркшеян 299
Поспелов Ф. 94, 309
Потанин Г. Н. 69, 304
Потапова В. 301
Потебня А. А. 287
Потокский М. Б. 304
Потокский Н. В. 304
Потто В. 304
Потявин В. М. 298, 306
Прокопий 110
Прокшин В. Г. 288, 289
Пропп В. Я. 6, 157, 223, 242, 276, 292, 304
Пруцков Н. И. 305
Псевдо-Каллисфен 248
Птоломей Филадельф 111
Птоломей Клавдий 256
Пузиков А. И. 306
Путилов Б. Н. 6, 121, 157, 178, 184, 226—229, 276, 289, 294, 305, 306
Пухов И. В. 305
Пушкин А. С. 285, 287, 288—290, 294, 295, 297, 301, 304—307, 312
Пущин М. И. 305
Пушкарев Л. Н. 306
Пфаф В. Б. 9, 10, 31, 305
Пчелина Е. Г. 305
Пыпин 205

Рагозин Б. 271
Радлов В. 305
Раевский П. М. 286
Разикашвили Ф. 156
Разин Степан 242
Райт Артур 198
Рассел Эймс 4
Раулинсон 164
Рафили М. 286
Рашидов Р. М. 18, 300
Резанов Собаня 271
Риттер 112
Рихтер З. 306
Рклицкий М. В. 306
Робакидзе А. И. 103, 306
Рогава Г. В. 290
Рогозин 164
Родосский Аполлоний 109
Рождественский В. 286
Романов Б. А. 304
Роман 212
Россельс В. Л. 306
Россикова А. Е. 306
Ростислав 210, 262
Ростовцев М. И. 164, 167, 171
Руставели Ш. 125, 243, 250, 253
Рыбаков Б. А. 54, 242, 304, 306
Рыбников П. Н. 157, 221, 224, 228, 230, 237
Рыжеволова А. В. 306
Рыльский М. Ф. 36, 286
Рэглан 3
Рюрик Ростиславич 265

Сабиев И. Т. 292, 297
Савельев 259, 306
Савельев-Ростиславич Н. В. 306
Сагитов И. Т. 306
Садыхов М. Э. 306
Саидов М. С. 314
Сакали М. 295
Сакиев М. М. 18, 299
Саков С. Е. 144
Салагаева З. М. 306
Саламов 21
Саламов А. А. 53
Салтанкул 233
Самарин Р. М. 276, 299, 305
Самойло А. С. 306
Сарахан Д. А. 307
Саянов В. М. 280
Светлов В. 138, 307
Свиньин П. 307
Святополк Изяславич Киевский 266
Святослав Всеволодович 261, 265, 267
Святослав Владимирович 261, 266, 301
Севортян Э. В. 290
Сезострис 109
Сеидов Мирали 299
Сельвинский И. 92, 294
Семенов Л. П. 30, 86, 178 302, 305, 307
Сергеева К. Е. 306
Сергеева Г. А. 303
Серебренников Б. А. 290
Серебрянников В. 234
Сеундюков Ногай 271
Сидельников В. М. 229, 230, 276, 303, 306, 307
Сизов 171
Силбер Ирвин 4
Симонов К. 286
Сихарулидзе К. А. 69, 307
Сказкин С. Д. 68
Скачков А. 307
Скитский Б. В. 308
Скопин-Шуйский 223
Скосырев П. 294, 302
Смирнов А. П. 296
Смирнов Н. А. 272, 308
Смирнов В. 308
Смольский Л. В. 308
Соболевский 166, 233
Собриевский А. С. 281
Соймонов А. Д. 6, 11, 12, 29, 299
Соколов Ю. М. 223, 294, 307, 308
Соколов Б. М. 222, 230, 233, 308
Соколова В. К. 229, 276, 303, 306, 308
Сократ 244
Сокуров М. Г. 307
Соловьев В. 303
Соловьев М. С. 303
Соттаев А. Х. 16, 290, 298, 299
Спицын А. А. 308
Сталь К. Ф. 308
Стальский Сулейман 17, 18, 294, 300, 307
Стариков А. А. 289
Старцев И. И. 308
Стеблинский П. 308
Стенбок Гр. 308
Стендер-Петерсен А. И. 209, 308,
Стефанеева Е. Л. 17, 18, 129, 285, 308
Стиф К. 208—210, 222, 223, 308, 315
Столяров Н. 308
Страбон 110, 112, 166, 171, 308
Стрелецкий С. 308
Стриттер 258
Струве В. В. 161, 285, 304, 317
Студенецкая Е. 308
Стуруа Д. 250, 297
Судебей 98
Султанов К. Д. 18, 300
Суразаков С. С. 303
Сухомлинов М. И. 204, 208, 257, 258, 308
Сухотин В. П. 299, 308, 309
Суюнчев Х. И. 16, 299
Сысоев В. 309

Такоева Н. Ф. 303
Талицкий 309
Талпа М. Е. 14, 80, 83, 119, 127, 144, 193—195, 219, 294, 309
Тальчен 255
Тамара 243, 253, 267
Тамбиев Паго И. 8, 212, 213, 215, 285, 309
Тамбиев 240
Танеев С. И. 45, 46, 309, 311
Тарковский А. 286
Тахмасиб М. Г. 68, 309
Тахтамышев 240, 241
Тацит К. 85, 94, 256, 309
Тебеньков М. 244
Темрюк (Демрюк) 229, 232, 236, 268, 271, 272
Тепцов Б. 309
Теунов Х. И. 16, 286, 309
Теучеж Ц. А. 15, 296
Тизенгаузен В. 282
Тимофеев Л. И. 302, 305
Тихомиров М. Н. 68, 301
Тихонов Н. С. 10, 18, 166, 286, 300, 309
Тлагодугов 82
Тогошвили Г. Д. 94, 96, 309
Токарев С. А. 118, 303, 309
Толстой Л. Н. 291, 302, 306
Толстой А. Н. 294
Толстов С. П. 248, 255, 303, 309, 319
Томашевский Б. В. 309
Торнау 273
Тотоев М. С. 87, 294, 299, 309
Тренгер В. 278
Тренчени-Вальдапфель Имре 116—118, 309
Тресков И. В. 7, 180, 184, 197, 199, 285, 299, 302, 309, 310
Трофимова А. Г. 303
Трубецкой Н. С. 3, 213—218, 303, 310
Трухменский Афанасий 253
Туаева О. Н. 310
Туганов М. С. 300, 302, 310
Тугорхан 266
Тукар 98
Туккаев С. А. 292, 297
Тульчинский Н. П. 310, 311
Туманян О. 289
Тумилевич Ф. В. 301
Турк-Хан 266
Турчанинов Г. Ф. 100, 104, 215, 218, 256, 302, 311
Тухарели Д. А. 299
Тхашокова Р. М. 299
Тхамоков Н. Х. 311
Тютин Хозяй 233

Уварова П. С. 311
Улаков М. М. 299
Уланов А. И. 303
Ульбашев И. Л. 299
Уртенов Азрет 17
Урусбиев С. 8, 30, 31, 43—45, 180, 311
Урусбиев И. 8, 45, 46, 75, 290, 311
Услар П. К. 8, 10, 114, 311
Утченко С. Л. 68, 301
Ухов П. Д. 57, 289
Ушаков Симон 253
Ушинский К. Д. 8, 302
Уянаев Х. Б. 290

Фаворский Н. В. 291
Фадеев А. В. 16, 87, 112, 288, 292, 294, 299, 303, 311
Фадль 260
Фарасман 248
Фармаковский Б. В. 167, 168
Фарфоровский С. Ф. 128, 129, 311
Фатуев Р. М. 311
Фейер 263
Фейнберг Л. Е. 301
Фелицын Е. Д. 311
Фетисов М. И. 276, 311
Фидий 172
Физули 288
Филин Ф. П. 311
Филипп 243
Филоненко В. И. 22, 299, 311
Фирдоуси 248
Фиркович Авр. 102, 311
Флавий Иосиф 94
Фокичев А. 311
Фомин А. Г. 288
Фотий 143
Франц 311
Францев Ю. П. 161, 304, 317
Френ Х. 311
Фрешфилд 126
Фролов Я. И. 299

Хабцев-Буржаев Г. Г. 64
Хавпачев А. А. 220
Хадарцева А. А. 17, 312
Хажироков Х. Х. 20, 495
Хайдаков С. М. 290
Хакуашев А. Х. 17
Хакуашев Е. Т. 299, 312
Халанский М. Г. 12, 23, 178, 198, 200—203, 205, 206, 312
Халилов Х. М. 16, 51, 52, 123, 299, 312
Хамдохов Т. И. 130
Хан-Гирей 7, 180, 312
Хаппалаев Ю. Р. 18, 300
Хапсироков Х. Х. 18, 312
Харадзе Р. Л. 103, 306
Харузин Н. Н. 9, 300, 312
Хаханов С. 156, 206, 312
Хаханашвили А. С. 69, 203

Хачапуридзе Г. 272
Хетагуров Таймураз 121
Хетагуров Коста 17, 18, 105, 178, 285, 292, 296, 307, 309, 312
Хилар 126
Хицунов П. 312
Ходнев Н. 312
Хорадзе В. И. 299
Хоренский Моисей 13, 23—25, 96, 110, 111, 124, 125, 312
Хоретлев А. О. 15, 312
Храпченко М. Б. 305
Христианович В. П. 313
Хронограф Феофан 94, 96, 296, 313
Хумпаров Х. А. 314
Хусаинов Г. 295
Хутуев Х. И. 16, 289, 293, 300, 304

Цадаса Гамзат 16, 17, 52, 123, 294 312
Цагов М. 82
Цагов Н. А. 16, 215, 295
Цагарели Ал. 312
Цаголов Георгий 8, 312
Цезарь Юлий 31
Церетели Г. 69
Цирульников А. М. 306
Цискаридзе В. К. 299
Цицерон 142, 143
Цораев М. М. 290, 299, 303
Цораев Василий 8, 9, 302, 313
Цявловский М. А. 312

Чайковский П. И. 45
Чахрухадзе Григол 250
Чебоксаров Н. Н. 303
Черепнин Л. В. 223, 257, 303
Черкасский князь 235
Черкасская М. Ф. 230
Черный К. Г. 312
Чесноков А. П. 234
Чибиров Х. Т. 87, 294
Чижевский Д. 208, 209
Чикваидзе Г. 69, 125
Чикобава А. С. 290
Чиковани М. Я. 6, 69, 125, 157, 276, 286, 312
Чиковани С. 286
Чингиз-Хан 22, 92, 118
Чиркеевский Айдемир 49
Чистов К. В. 226, 306
Читая Г. 272
Чичеров В. И. 11, 14, 57, 223, 224, 229, 276, 287, 289, 301, 304, 306, 308, 313
Чонкадзе Даниил 8, 9, 302, 313
Чуковский Н. 286
Чукасзян Б. Л. 299
Чурсин Г. Ф. 313
Чэдвики К. М. и М. К. 3

Шабаев Д. В. 293
Шаблевская Н. Б. 305
Шаваева М. Ч. 290
Шагиров А. К. 290, 313
Шагин-Гирей 125
Шадури Вано С. 199, 250, 276, 297, 299, 306, 313
Шадыкаева В. 154
Шакрыл К. С. 304
Шамбинаго С. К. 200, 221—223, 227, 230, 231, 233, 237, 292, 313
Шамиль 296
Шамориков И. В. 230, 285
Шамхалов Нуреддин 49
Шанаев Гацыр 313
Шанаев Д. 8, 293, 313
Шанаевы Г. и Д. 8, 52, 293
Шаповалова Г. Г. 226
Шариф А. А. 276, 286, 313
Шармуа 6, 244
Шарукан (Шарокань) 264, 265
Шаумян С. К. 304
Шах-Бек-Мурзин 301, 313
Шахмурзаев С. О. 290, 299
Шахматов 210
Швецов 313
Шевцов Н. М. 226
Шёгрен А. М. 9, 313
Шейблер Т. К. 46, 299
Шейхов Н. Б. 286
Шенец С. К. 313
Шервинский С. В. 17, 36, 65, 286, 291, 302
Шехмырзашералы 81, 103
Шехмырзалары 81, 103
Шикова Т. Т. 16, 288, 303
Шиллинг Е. М. 101
Шилов В. П. 172, 173
Шинкуба Б. В. 40, 284, 286, 304
Шифнер А. 8, 9, 302, 313
Шихалай 271
Шогенцуков А. 16—18, 82, 295, 312
Шогенцуков А. О. 18, 286
Шолохов М. А. 294, 304
Шопен И. И. 313
Шортанов А. Т. 2, 6, 14, 15, 30, 48, 166, 215, 218, 286, 299, 302, 313
Шпицнагель Л. 244
Шрадер О. 164
Штриттер 109, 290

Щепкин В. Н. 277
Щепотев Андрей 270
Щербина В. 313
Щукин И. 313

Эго 314
Эйххорн 158
Элисов Л. Е. 303
Эломари 98
Эльбердов Х. У. 115, 291, 300, 303
Эльмесов Малиль 220
Эльмурзаев С. Ч. 16, 299
Эльмуфаддаль 98
Эльсберг Я. Е. 305
Эмин Н. О. 25, 111, 124, 125, 312
Эмин Е. 284
Энгельс Ф. 4, 20, 25—27, 45, 70, 79, 85, 115, 158, 197, 198, 264, 286, 288
Эрдман Ф. 244
Эсхил 113, 114, 142, 143, 159

Юльметьева С. Ф. 288
Юрий 212
Юрий Кончакович 266
Юрьева Н. Р. 230

Яковлев Н. Ф. 314
Якубовский А. Ю. 68, 98, 245, 291
Якут 97
Яндиев Дж. 304
Ярополк 266
Ярослав 262, 266

Boas Franz 314 *
Bell J. S. 314
Gamba J. 314
Neumann K. F. 314
Pallas P. N. 315
Struys S. J. 315

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН ФОЛЬКЛОРНЫХ И ЛИТЕРАТУРНЫХ ГЕРОЕВ.

Абрскил 82, 151, 276
Аврора 109
Агунда (Агунта) 91, 155, 156, 158, 179, 180, 182, 183, 192, 291
Адау 82
Адиюх 36, 38, 87, 89, 203, 277
Айдемиркан 308
Айет 109
Ай-кыз 49
Аймыш 86, 185
Айнар 41, 42
Аканда 192
Ак-Билег 203, 204
Аксак-Темур 135
Алагат 86
Алауган 43, 72, 77, 80, 200—202
Алдар 90, 91
Алеша Попович 209
Алиг 184
Алидж 190
Алимбек 52
Алпамыш 293
Альбег 52, 184
Альбеков Тотреш 153, 185
Амиран 31, 64, 65, 71, 113, 117, 121—123, 125, 150, 151, 156, 157, 276
Амир 41, 50, 65, 66, 73, 76, 123, 151, 157
Амирани 41, 69, 117, 118, 135, 276, 312
Аморион Амфион 118
Анбал 131
Аполлон 118
Ар 113
Аракшу 183, 185, 187
Арыкъшу 78, 81, 186
Аракшау 183, 185—187, 191—193, 197
Арахдзау 180—183, 187, 189—191, 194—196
Аргаван Драконид (Аргам) 23—25
Аргун 23
Арсатаган 137
Арслан-хан 49
Артавазд 23, 24, 64, 124, 125, 151, 276
Арташес 124
Астарта 117
Асхар 50
Асхар-таг 50
Афет-Яфет 251
Афсати 137
Ахиллес 172
Ахсартагкат 86
Ахсина 52
Ацамаз 90, 91, 156, 291
Ачмис 45
Аша 184—186
Ашамез (Ашамаз, Ашемез) 39, 57, 183—187, 247

* Имена, которые в книге встречаются и на русском, и на иностранных языках, отнесены на соответствующие буквы указателя (в русском написании).

Баба Горынинка 202, 207
Бадах (Бедох) 75, 79, 80, 182, 183, 192
Бадзанал 194
Бадын 194, 195
Бадыноко 23, 25, 37, 39, 61, 75, 81, 89, 185, 191—196, 276
Бакатай 22
Баксиен 184
Балавар 252
Барат 63
Батараз 9, 23, 36, 37, 39, 65, 68, 74, 88, 89, 131—133, 156, 176, 185
Батираз 184
Батоко-Ширтга 54, 56, 59
Батоко-Шертуко 61, 149, 150
Батрадз 13, 22, 32, 34, 75, 81, 90
Батраз 8, 30, 31, 78
Батрез 43
Батыр-хан 49
Батыр 18, 22
Батырбек 184
Баюндур-хан 68
Бёдене 47, 75, 79, 179, 182, 187, 194, 196, 273
Бедзенаг 181, 182, 187, 189, 194
Бедох 38, 182
Берембух 277
Бзоу 41, 42
Бибыц 52, 133
Богач-хан 67—69
Борат 86
Боян 209
Буняк 202, 203
Будда 252, 253
Бурун-Бургун 204
Бус 264
Буслай Василий 11,247

Ваал 117
Вадан 194
Варлаам 253
Васенька 325
Василий Буслаевич 207
Василиса Премудрая 121
Великая мать 117
Верхние нарты 182
Владимир 200
Волосатый нарт 187
Вольга Святославович 57
Вулкан 115
Вуотан 118

Гарбаш 72, 188
Гард 63
Гелиос 109
Гемуда 201, 202
Геракл 68, 113, 171
Герасим 242
Геркулес 212
Гиляхсыртан 31, 43, 75, 79, 179, 180 182, 183, 192
Гильхсетан 45
Голиаф 209, 210
Горбош 55
Горджай 62, 71, 88
Гуама 71, 135
Гумский человек 17, 90, 156, 181
Гунда 42
Гылахстен 192
Гятежев Кардан 83

Давид 65, 209, 210
Давыдов 159
Далия 117
Данила Ловчанин 201
Данко 160
Дао 184
Дает 41, 43, 92, 133
Даут 92
Даханаго 36, 39, 49, 87, 205, 250
Дебеч 92
Деметра 118
Демон 130
Дереджан 156
Дерсе-хан 67, 68
Джерем 247
Джилахстан 79, 80
Джурадэ 244
Дземизепш 74
Дзерасса 130
Диана 117
Динара 253
Дионис 118
Добрыня 200, 202, 228
Донар 118
Донбеттыр 138
Дон-Беттыра 204, 300
Дувал 246, 247
Дунай 228

Елена 9
Елтаган 31
Еминеж 75, 79, 89, 136, 137
Емиш 100
Ероко 78, 81, 82
Еше-Батыныкъ 194
Ешпор 148

Жендужака 184, 193
Жинду-Жаке 184,185

Загк 63
Зал 73, 76, 78, 123
Забава Путятична 201
Заочих 186
Зартыжв 204

Зевс 109, 113, 118, 142, 159
Зейкутх 100
Златогорка 202, 230

Наман 117
Иванушка-дурачок 55
Идолище поганое 237
Иисус Христос 122, 123, 150
Имис (Имыс) 184, 185, 193
Имыс 184, 185
Индра 32
Иныж 41, 71, 76, 77, 131, 184, 192, 193
Иосафат 252
Ирихашау 183, 184
Исим (Исым) 184, 186, 193
Итоко 20
Ичархо 58

Каган 261
Қазбулат 239
Қайдафе 248
Қалсиновы 200
Қамари 71, 132, 135, 156
Канже 184
Қафты-Сар-Хуандон алдар 22
Қашера Джераса 130, 132
Қащей 133
Квадудаа 20
Кванда 13
Қибела 116
Қилахсыртон 31
Қинтал 244, 246—248
Қитай-хан 214
Қишпек 240, 241
Коё 198, 199
Қолай-Кант (Қолой-Қанат) 56—60
Қоркут 67, 68
Королевич Марко 200
Корчагин 159
Кострюк 217, 220—229, 231—234, 236—238, 242
Крон 116
Косирих 31, 184
Костя новоторжанин 207
Куденет 241
Куйцук 39, 55, 133
Кунчук 312
Курдалагон 41, 75, 76, 86, 115, 133, 137, 138
Курджа 26
Курюко 139, 140
Къожак 49
Кызы-хан 203, 204
Кюлюмхан 47, 179, 187, 190
Кягуа 41, 71, 131, 135, 136, 138
Кянжоко 186

Лабца 184
Латыгорка 230
Лашин 82, 185, 186, 199, 200, 205, 211, 215, 226, 276
Левинсон 159
Лепш 100
Лиуан 327
Ловчанин Данила 201
Люцифер 124
Лячин 205, 276
Лял-Султа 60

Ма 116
Максуман 49
Малечипх 36, 38, 39
Малх 184
Мамстрюк Темрюкович (Мамстрюк Ермолаич) 221, 222, 229, 230, 232, 235, 236, 273, 308
Маргудз 90
Марзина 58
Маруко 23, 88, 89
Марута 66
Мащуко 83
Мгер 41, 64, 65, 124, 152, 154
Мгер младший 65—67
Медея 109
Меджуджа 58
Мезитх 100
Меркурий 117
Микула Селянинович 57, 121, 157, 158
Мессия 117
Младенец-нарт Ашамез 187
Молодец 49, 71, 188
Мсра-мелик 65
Мукара 21, 52, 88, 133, 205
Мулилва 20
Муромец Илья 197, 202, 228, 276

Насранжака (Насиранжака) 184, 186
Насрен Длиннобородый 36, 37, 65, 74, 78, 130, 132, 167, 176, 277
Насринуш 249
Настасья Никулична 202
Нахчо 58
На-Шбатаква 194
Нашран 90
Нептун 112
Нижние нарты 182
Нистандаржихан 247
Ной 251
Нушабэ 244, 248

Один 118
Одиссей 4
Озершег 184

Озермес 184
Озирмег 184
Озрек 68, 130, 132, 140, 153
Ольбек 184, 193
Орзми 12, 61, 62
Оруби 12
Оруземек (Ерюземек) 43
Орфей 118
Орюзмег 81
Оури-Дада 219, 220

Пако 37, 74, 131, 132
Пар 52
Парту Патима 51
Патараз 61, 62, 148
Патараз-Хамча 148
Пенелопа 199
Персей 118
Перун 118
Петриж-Хамча 12
Потанюшка 225
Претич 257
Прометей 4, 14, 24, 78, 108, 109, 112—121, 128, 130, 142—144, 158, 159, 167, 175, 176, 275, 276, 294, 299
Промефей 167
Псабыда 38
Псакохоаш 100
Псатха 140
Пугалу-Батырмирз 45
Пук 43, 45, 132
Пши-Бадиноко 194
Пятигорка 230, 231

Рачикау 43, 61, 75, 79, 81, 92, 179—182, 187, 188, 190, 191, 194—196, 276
Рачкау 45
Редедя 10, 210—216, 218, 219, 257, 261, 262, 266, 298, 305, 310, 311
Рея 116
Роберт-Дьявол 12
Родид 220
Рокапи 64, 122, 276
Роланд 303
Ростом 122

Садко 118
Салыгорка 230
Самсон 117, 206
Санасар 65
Сасунский Давид 36, 65—67
Сатана—Сатаней — Стана—Штана 13, 23, 25, 34, 36—39, 41—43, 52, 61, 78—80, 86, 132, 140, 141, 164, 166, 179, 181, 186—190, 195—199, 203, 204, 276
Сасрыква 41, 42, 166
Сатурн 116
Саусырыко 166
Сафа 23, 76, 137, 138, 199
Святогор 32, 57, 65, 66, 121, 157, 158, 205—207, 224, 247
Святогорка 230
Секки 57, 58
Семигорка 230, 231
Сенюшка 225
Сердцеведец 59
Сеска-Сосла 58, 204
Сибильши 45, 185
Сибильчи 43, 47
Сим 251
Симург 276, 292
Соджук 204
Созереш 100
Созироко 184
Созрыко 31
Созруко 34, 139, 166, 277
Созырыхо (Созрыко) 21
Созырыко 45, 52
Соли 62, 66, 71
Солса 60, 63
Сос 204
Сосаг-Алдар 52
Сосироко 31
Соска-Солса 12, 41, 43, 55, 56, 61—65, 71, 73, 88, 135, 148, 166, 176, 204
Соска-Сосла 54
Сослан 13, 28, 31, 41, 43, 52, 55, 59, 65, 71, 75, 76, 78, 86, 88, 90, 130, 132—134, 136—138, 142, 143, 146, 158, 166, 176, 181—183, 190, 204, 276, 277
Сосрук (Сосрука) 43, 47, 55, 65, 71, 77, 130, 131, 134, 135, 142, 143, 166, 176, 182, 183, 204, 276, 277
Сосруко 13, 21, 28, 31, 32, 36, 38—41, 43, 50, 52, 55, 56, 59, 62, 65, 71, 73—80, 83—85, 88, 89, 119, 130—133, 136, 137, 139—143, 146—150, 152—154, 156, 166, 176, 179, 180, 181, 183—186, 188, 190—192, 195, 196, 204—206, 276, 277, 314
Сосрыко 17, 155, 166
Сосым 166, 184, 185
Сосыш 184
Ставер 199, 200, 201
Стан 204
Сторожевой Воин 204
Стоян 198
Схрутковы 190
Сырдон 28, 31, 55, 71, 76, 133, 134, 155, 277, 290
Сэли 59

Тамара 203
Тантал 119
Тар 52, 71, 90, 132, 133

Тарык 21
Татараш 184
Тахшоко 12
Тельмес 204
Тембот 127
Терт 244
Тиран 124
Тлебица 52, 186, 187, 195
Тлепш 36, 39, 41, 73, 76, 78, 92, 115, 133, 185, 192, 193
Тор 118
Тотрадз 52
Тотреш 21, 38, 152, 184
Тугарин 237
Тха (Тга) 125—127, 129, 139, 152
Тхаголедж 36, 75, 136, 137, 147
Тхамада 74, 131, 132
Тых-фирт Мукара 206

Уаиг 90
Уазырмес 37—39, 50, 89, 184
Уастырджи 90, 138
Уацилла 137, 138
Уж 41
Улисс 112, 162
Уори 219, 220
Уорсар 38
Урузмаг 13, 31, 90, 189
Урузмек 43, 45
Урузман 12
Урызмек 43, 132, 187
Урызмаг 8, 22, 23, 52, 61, 74, 90, 140, 141, 198, 199, 203

Фауст 4, 121
Феридже 244, 247

Хайнэ 20
Хам 251
Хамац 206
Хамиц 9, 13, 22, 30, 31, 76, 90
Хамча 61
Хважарпыс 42
Хиз 180—182, 191
Химаш 184
Химехнинен 139, 140
Химиш 23, 89
Хмыч 43, 45
Ходжа-Насреддин 55
Хольгер 154
Хучунаев 102
Хымыш 184, 185

Цазик 54, 55, 133
Церера 117
Цио 118
Цирцея 112

Челахсартаг 75, 79, 180—183, 192
Черкес-Иса 60, 61
Черный нарт 49, 71, 76, 88, 188
Чеченец-Иса 60
Чоп 63
Чумалов Глеб 159
Чюэрды 75, 79

Шаковы 186, 200
Шамаша 117
Шарве 247
Шатана 90, 133, 141, 164, 166, 181, 182, 189, 190
Шауай 43, 45, 72, 201
Шауей 39, 55, 87
Шест 115
Шибле 194
Шидар 124, 276
Штокман 159
Штыбатнук 194
Шубадиев 188
Шужей 38, 89
Шхацфица 39

Эдыковы—Элиговы — Алиговы 196
Элтаган 21
Эмегена 72, 200, 201
Эмеген Пятиголовый 47, 71, 77, 80, 135
Эльмирзепш 192
Эминеж 89
Эос 109
Эскулап 117

Юпитер 117, 118
Юстин или Юстук 184

Яджуджа 58
Яношек 277
Япанес 37, 250

Абхазия 253, 286, 293
Австралия 175
Адыгея 15, 166, 194, 296, 312
Адыгейская область 284
Азербайджан 68, 93, 94, 96, 97, 285, 297, 306, 307
Азия 12, 22, 108, 112, 161, 205 303
Азиатский Босфор 171
Азовское море 87, 110, 172, 258, 260, 261, 272
Айа 109
Айрарат 124
Ака 112
Аксинский пост 109
Албания 110
Алма-Ата 92, 307, 311
Амстердам 314
Аму-Дарья 79, 244
Анапа 99, 169, 171, 320
Андалусия 248
Арадон 290
Арарат 114, 122, 124, 151, 169
Армения 23—25, 65, 96, 97, 111, 112, 124, 125, 167, 168, 170, 171, 244, 246, 253, 289, 292, 307
Армения Малая 251
Арран 96
Асиновское ущелье 204
Ассирия 162, 320
Астрахань 96, 270
Аргудан р. 26
Амул 96
Атажукино 240
Афон 264, 285
Афонский монастырь 253
Ахупс 273
Ашхабад 68, 295

Багдад 260
Баб-аль-абваб 260
Байлокан 260
Баксанское ущелье 103
Баксан 43, 239, 293
Баку 68, 94, 245, 260, 280, 285, 287, 297
Балаклава 99, 112
Балкария 10, 102, 103, 214, 270, 284, 292, 293, 298, 307, 308
Балтийское море 259
Баталпашинский уезд 81
Безенги 102
Бейрут 296
Белая Вежа 261, 286
Белая 169, 320
Белое море 91, 221
Бердаа 96, 244—246, 260, 291
Берлин 10, 278, 288, 307, 314
Бет-Шан 168
Бечойский перевал 103
Бештау 31, 84, 153
Бешлам-Корт 139, 140
Библ 167, 168
Ближний Восток 296
Болгария 199
Большая Кабарда 10, 305, 308
Боспорское царство (Боспория) 171
Боспор 167, 169, 171—173, 320
Босфор Киммерийский 109, 112, 113
Букеевская орда 102
Будапешт 260
Булгар 258, 260
Булунгу 134

Вавилон 244, 254, 317
Валуйки 163
Ванельский сельсовет 155
Ванское царство 171, 303
Варениково 171
Варшава 198, 201, 221, 289, 212
Венеция 99
Верхняя Кубань 169
Византия 199, 254, 320
Витечева 258
Владикавказ 52, 103, 203, 282, 285, 291—293, 295, 296, 298, 302—304, 306, 307, 309—311
Волосова 255
Волга 31, 92, 97, 179, 243, 245, 250, 258, 268
Восточная Европа 98, 160, 164, 165, 245, 248, 288, 293
Восток 29, 58, 96, 98, 106, 108, 111, 112, 115—118, 130, 162, 169—171, 231, 244, 245, 259, 272, 277, 291, 305
Восточная Россия 164, 165
Вусеград 258
Вышеград 258
Воспорий 251

Гаага 273, 293
Галич 165, 255
Ганжа 243
Генуя 99
Гори 22, 31, 123
Городец 265
Городище 172
Горький 306
Горячеводская ст. 83
Гохтна 24, 25
Граник 244
Греция 32, 108, 111, 112, 115, 117, 119, 162, 244, 249, 258, 259, 275, 318, 320

Грозный 16, 53, 280, 287, 289, 292, 298, 303, 305, 306, 313
Грузия 22, 31, 69, 95, 96, 112, 125, 162, 195, 243, 253, 263, 264, 272, 290, 292, 293, 311, 320
Грузинская ССР 96, 125
Гюмюш-теке 259

Дагестан 16—18, 47—49, 51, 101, 110, 174, 291, 294, 300, 304
Дамаск 98
Двуречье 161, 162, 318
Девдоракское ущелье 140
Дербент 244, 260
Деревичи 201
Джавский район 155
Джагун 244
Джемаатское ущелье 203
Дзауджикау 10, 14, 17, 22, 30, 33, 133, 281, 294, 302, 306—308, 311
Дигория 10, 305
Днепр 79, 169, 170, 259
Днепровские пороги 267
Днепровский бассейн 255, 303
Добольск 265
Долинское поселение 161, 162
Дон 31, 79, 92, 99, 160, 170, 234, 258, 264, 298, 310
Донгуз-Орун 103
Древний Восток 161, 162, 168—171, 173, 318—320
Древняя Русь 98, 100, 107, 246, 257
Дунай 163, 168, 263, 320
Дунайско-Днепровский бассейн 255
Дур-Дур 105
Дюссельдорф 315

Европа 13, 108, 160—162, 164, 165 167, 168, 175, 251, 252, 255, 257, 303, 317, 318
Европейская равнина 205
Евфрат 79
Египет 99, 162, 167, 170, 244, 252, 317—320
Екатеринодар 281, 296, 312
Екатеринодарский уезд 213
Елеси 234
Елисаветполь 243
Ереван 171, 299, 302
Есауловская ст. 234

Железные Ворота 265

Заволжье 261
Закавказье 22, 64, 93—96, 102, 161, 167, 168, 170, 171, 176, 244, 259—261, 272, 277, 305
Запад 29, 108, 115, 116, 166, 169, 231
Западный Иран 169
Западная Европа 112, 115, 164, 165
Зеленчук 87, 104
Золотая Орда 92, 98, 99, 245, 291

Иберия 109, 110
Иберийское государство 94
Иверия 24
Иена 314
Инджиж 87
Индиль (Индыл) 31, 92, 97, 153, 186
Индия 13, 101, 110, 114, 162, 249, 261, 273, 293, 320
Индийский Кавказ 114
Индостан 252
Ирак 99
Иран 32, 97, 101, 162, 205, 320
Иркутск 160
Испания 248, 273
Италия 112
Итиль 96, 97, 250, 258, 261
Ичкерия 149

Кабарда 5, 10, 12, 16, 26, 48, 84, 95, 105, 125, 194, 214, 239, 240, 256, 270, 272, 277, 292, 293, 295, 300, 307, 310, 311, 313
Кабардинская низменность 31, 88
Кабардино-Балкария 10, 15, 110, 130, 166, 173, 174, 219, 293, 297, 310, 313
Кавказ 1, 5, 6, 9, 10, 12, 22, 26, 29, 30, 32—34, 41—48, 52—54, 56, 59, 61—64, 67, 69, 70, 79, 83, 85—88, 92—103, 106—116, 118—120, 122, 125—127, 129, 130, 138, 139, 142, 143, 146, 148, 161, 162, 164—170, 173—179, 181, 194—197, 200—202, 205, 207, 211, 214, 238—241, 243, 245, 246, 249, 251, 252, 254, 257, 259, 260, 263—265, 267, 269, 270, 272—275, 277, 278, 283, 285—290, 293, 295, 296, 299—302, 305—307, 312, 318, 320
Кавказиисинские горы 251
Кавказский перешеек 48, 87, 167, 259
Кавказский хребет 160, 251, 318
Кавказский край 167
Казанское царство 254, 271
Казань 102, 253, 271
Казахстан 67, 92
Казбек 139
Калка 209, 263
Камбизене 110
Карабах 94
Карак 60
Карачай 10, 43, 79, 102, 274, 292, 300. 303, 309

Карачаево-Черкесия 287
Кардесосс 166
Карпова Гора 234
Карпаты 251
Карт-Джюрт 135
Кархемыш 170
Карело-Финская ССР 297
Касожская равнина 31, 88
Каспий 110, 243, 259
Каспийское море 87, 221, 245
Кафа 99
Кахун 220
Кенозеро 225
Кермисос 166
Керчь 112, 258
Керченский пролив 109, 163
Керченский полуостров 168, 319,
Кефисос 166
Киев 87, 97, 109, 163, 165, 169, 200, 224, 253, 258—261, 265, 267, 268, 286, 288, 290, 291, 321
Киевская губ. 165
Киевская Русь 208, 241, 242, 245, 291
Киево-Печерский монастырь 210
Кизляр 105
Кинт 179
Кипр 167
Кисловодск 203, 285
Китай 99, 247, 249, 261
Киш 161, 318
Кишинев 163, 320
Кишпек 241
Клин 45
Кносса 317
Кобань 167
Колхида 95, 109, 112, 115, 118, 292, 297
Колхис 251
Конады 49
Константинополь 258, 259,
Копенгаген 209, 222, 223, 308, 315
Корсунь 210, 258
Красная площадь 224
Краснодар 163, 298, 320
Краснодарский край 163
Крит 118, 162, 317
Крым 97, 98, 112, 163, 264, 272, 292, 294, 320
Крымское ханство 270
Крымская орда 303
Кубань 9, 31, 32, 168, 173, 187, 204, 260, 309, 320
Кубанская область 81, 100
Кубачи 101
Кубинский район 94
Кура 243, 260
Куркужин 204
Курск 289, 295
Куртати 306
Кучмазукино 240
Кызбурун I 240
Кызбурун II 220, 240
Кызбурун III 83, 240

Лаба 169, 320
Лагаш 161, 318
Лазик 109
Лашкута 103,
Лашхети 103
Лекзирский 103
Лейпциг 10, 314
Лемнос 164
Ленинград 282, 288
Лескен 218
Лескенский район 218
Лукоморье 264
Львов 264, 302
Любеч 258

Мазандеран 259
Малая Азия 67, 116, 162, 164, 167, 168, 170, 211, 255, 293, 319, 320
Малая Кабарда 105, 192
Малка 320
Майкоп 15, 18, 37, 160, 161, 167, 285, 296, 298, 299, 318
Матарха 259, 261, 295
Малоархангельск 234
Масис 25, 124
Махачкала 16—18, 52, 282, 284, 291, 294, 300, 304, 312
Меотида 87, 258
Месопотамия 162, 168, 319, 320
Местиа 103
Мидия 251
Микоян-Шахар 287, 314
Милинск 258
Мильская степь 260
Минги-Тау 205
Мингрелия (Мегрелия) 95, 115, 297
Минеральные Воды 126
Моздок 105
Монголия 169
Москва 224, 227, 232, 237, 238, 254, 271, 278, 282, 291—293
Московское государство 224, 232, 270, 303
Московия 272, 273, 302
Мохенджо-Даро 161, 318
Моша 226
Муром 165

Нальчикское селище 161
Нальчик 1, 10, 15—17, 83, 95, 105, 129, 197, 215, 279—282, 285, 287—290, 294—303, 307—313
Наурзоково 240
Неаполь 95

Нижний Дон 256, 261, 286, 298
Никлос 166
Нил 97
Ниосос 166
Новгород 253, 260
Новгород-Волынский уезд 202
Новое царство 167
Новороссийск 163, 320
Новосвободная 161, 169, 318, 320
Новочеркасск 163, 320
Ногайская орда 303

Одесса 297, 298
Одессос 166
Оксус 110
Ольвия 163, 166
Орджоникидзе 8, 17, 18, 33, 42, 86, 178, 280, 286, 292, 296, 301, 302, 307, 309, 312, 313
Орловская губ. 234
Осетия 23, 54, 57, 88, 105, 135, 300, 304, 305
Офиуса 166
Ошхамахо 68, 119, 125—131, 139

Палестина 253
Пантикапей 163, 251
Париж 116, 284, 314
Перевальная станица 171
Передняя Азия 161, 162, 170, 248, 255, 319, 320
Переяславль 266
Пермь 259
Пермская губ. 234
Персия 13, 99, 273, 293, 302
Петербург 31, 288
Петрозаводск 286, 297
Пинега 234
Поднестровье 256
Поднепровье 163, 255
Полоцк 233
Полтавская губ. 165
Понтийские горы 357
Прегрaденское 256
Приазовье 261
Прибайкалье 160, 302
Прикаспие 245
Прикубанье 163, 169, 170, 174
Причерноморье 170, 172, 255
Псыж 187
Пятигорск 9, 128, 280, 287, 289, 290, 292, 302, 305, 307, 311, 320
Пятигорье 163, 231
Пятигорский округ 8, 43, 200, 311
Пшавия 156

Раевское городище 171
Раевская станица 171
Разинская ст. 234
Рача 10, 305
Рея 97
Рим 85, 108, 116, 117, 254
Рион 109
Рица 138
Ричмонд 218
Россия 5, 6, 15, 32, 61, 101, 163, 165, 178, 180, 205, 207, 216, 231, 238, 240, 258, 268, 270—273, 277, 287, 289, 293, 297, 301, 303, 311, 312,
Ростов н/Дону 18, 282, 285, 298, 301, 314
Рум 244, 249
Русь 85, 92, 99, 117, 179, 180, 200, 205, 207, 217, 224, 227, 230, 240, 241, 248, 249, 252, 254, 255, 260—263, 265, 266, 268, 270, 293, 309, 319
Русское государство 242, 268, 272, 277
Рым (Рум) гора 204, 246, 260

Саберио 167, 296
Савальта 267
Самарканд 248
Санаби 54, 57
Сарай 99
Саранск 311
Саркел 261, 286
Сарматия 110
Сары 259
Сванетия 103, 110, 157
Север 238
Северная Россия 164
Северная Осетия 10, 21, 52, 297, 306, 308
Северное Причерноморье 99, 163, 164, 166, 170, 288, 293, 320
Северный Кавказ 1, 3, 6, 8—10, 12, 15—17, 21, 34, 48, 62, 69, 85, 87, 94—96, 100, 102—105, 160—163, 168—170, 173, 174, 176, 203, 204, 250, 256, 261, 271, 272, 274, 275, 277, 285, 286, 290, 291, 293, 296, 298, 304, 305, 310—312, 318
Северо-Осетинская АССР 86, 87
Северо-Западная Месопотамия 170
Семибратнее 171
Семиградье 172
Сергеев Посад 222, 313
Сибирь 165, 217, 221, 223, 261
Синд 96
Синдика 171
Синдское государство 171
Синоп 163, 320
Сирия 99, 162, 168, 170, 252, 253, 258, 319, 320
Сицилия 112
Скифия 109, 114, 142, 166, 167, 171, 319
Смоленск 258
Советский Союз 5, 163, 226, 278
Сочи 163, 320

Средняя Азия 92, 118, 164, 245, 248, 251, 261
Средняя Россия 164, 255
Средиземноморье 116, 167, 255
Ставрополь 289, 295, 303, 304, 312
Ставропольский край 256
Старый Черек 130
Старая Крепость 240
Судак 97, 258
Сухумн 15, 99, 112, 282, 284, 286, 287, 292, 293
США 4
Сыр-Дарья 79
Сюрия 258

Табаристан 243
Таврический полуостров 259
Талыш 167
Тамань 112, 261, 271, 298
Таманский полуостров 168, 171, 260—262, 320
Таманское городище 261
Таматарха 210, 261, 295
Тамбиево 240
Тамтаракай 212, 260
Танаис 110
Тана 99
Тан (Дон) 31, 92
Тарки 49
Тарпский глетчер 81
Татария 102
Ташкент 285, 306
Тбилнси 69, 94, 95, 96, 125, 157, 162, 199, 250, 272, 287, 289, 291, 292, 294—296, 306, 309, 312, 320
Теберда 31
Телиюци 258
Темир-хан-Шура 49
Темрюк 271
Терек 32, 57, 268, 290, 306, 309
Терская область 8,, 43, 311
Тинти (Гори) 31
Тифлис 8—10, 114, 128, 204, 212, 213, 264, 269, 280, 281, 285, 286, 288, 290, 293, 296, 299, 301—303, 305, 306, 311—314
Тли 155
Тмутаракань (Тмуторокань) 87, 199, 210—213, 253, 256, 259, 260—265
Требизонд 87
Триалети 162, 297
Туркмения 67
Турция 270, 273, 293, 304
Тюбинген 314

Украина 162, 166, 170, 264, 270, 317
Улан-Удэ 303
Урал 309
Урало-Алтайская обл. 164
Урарту 170, 171, 303, 320
Урнс 180
Ур 161, 318
Уруп 9
Урусбиевский аул 45
Урух 290
Уфа 288
Учкулан 103
Уштули 103

Фазис 109, 110
Фанагория 110
Феодосия 99
Феста 317
Финикия 162, 318
Фракия 172

Хазария 96, 250, 258, 261, 286
Хазарское море 96
Хазарский каганат 245
Хамлидж 96
Харасан 246
Харьков 109, 163, 290, 320
Харьковская губ. 165
Хасаут 45
Хвалынское море 207
Херсонщина 170
Херсонь 258
Херсонес 163
Хулагу 92
Хурама 137

Цалка 162, 320
Царское Село 109, 290
Царская станица 169, 320
Царьград 258
Цори 9, 300
Цукурский 172
Цумадинский 49
Цымлянская 262
Цюрих 284

Чамлынская 100
Чардинский район 49
Чегем 43, 220
Чембало 99
Черкесск 16—18, 285, 287, 296, 301
Черкесия 17, 99, 109, 110, 180, 194, 232, 285, 290, 298
Черная Булгария 258
Чернигов 253, 258, 261, 262, 265
Черниговское княжество 262
Черное море 84, 85, 87, 90, 91, 111, 112, 115, 163, 167, 169, 206, 250, 258—261, 320
Черноморское побережье 108, 110, 168

Черноморье 164—166
Чечено-Ингушетия 304
Чухлома 255

Шамхар 93
Шапсугия 194
Ширван 259, 260
Шлезвиг 314
Штутгарт 314

Эвксинский понт 109
Эдиль 31, 81, 179
Элиста 10, 294
Эллада 118
Эльбрус 85, 103, 121—129, 132, 144, 152, 157, 221, 294, 310, 312
Эресунн 154

Юг 87, 258
Юго-Восток 168
Южная Осетия 10, 52, 96, 153, 289, 296, 299, 305, 309, 313
Юрьев 271

Яксарт 248
Ялбуз 121, 157
Ялта 163, 320
Ярославль 292
Ясские горы 251

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 3

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Межкавказские фольклорные связи

Глава первая. К истории вопроса 7
Глава вторая. Основные эпические узлы и проблема их возникновения и взаимообогащения 19
1. История или вымысел? 21
2. Когда и у каких народов складывался нартский эпос . 29
3. Абхазо-адыгский эпический узел 35
4. Балкаро-карачаевский эпический узел . . 43
5. Дагестанский эпический узел 47
6. Осетинский эпический узел 52
7. Чечено-ингушский эпический узел 53
8. Азербайджано-армяно-грузинский эпический узел . . 64
9. Степь, море или горы? 85
Глава третья. Исторические корни фольклорной общности народов Кавказа 93
Краткие выводы 106

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Мотивы богоборчества на Кавказе и в Греции

Глава четвертая. К истории вопроса 108
Глава пятая. Фольклорные истоки 121
1. Сосруко, Сосрук, Батараз, Кягуа и др. добывают огонь 131
2. Сосруко, Сослан, Кягуа и др. добывают первые семена культурных растений и орудия труда . . . 136
3. Сосруко, Сатана (Сатаней), Урызмаг добывают виноград и учат нартов изготовлять божественный напиток 146
Глава шестая. К вопросу о «двойственности» кавказского богоборца 144
1. Сказания об изобилии земном 146
2. Сказания о гибели нартов 153
Глава седьмая. Историческая основа кавказо-греческой фольклорной общности 160
Краткие выводы 175

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Русско-кавказские фольклорные связи

Глава восьмая. К истории вопроса 177
Глава девятая. У истоков темы Руси в фольклоре народов Кавказа 179
1. Рождение богатыря и первые его воспитатели . . 187
2. Первый выезд богатыря . . . . . —
3. Испытание богатыря (Сатаной — Шатаной — Сатаней) 190

4. Поиски друга и дружеские состязания . . . 190
Глава десятая. Тема Кавказа в фольклоре русского народа . . 207
Глава одиннадцатая. У истоков русско-кавказской литературной темы 243
Глава двенадцатая. Историческая основа русско-кавказской фольклорной общности 255
Заключение 274
Список сокращений 279
Источники и литература 284
Синхронная таблица по истории культуры Древнего мира . . 316
Указатели 320

Илья Васильевич Тресков

ФОЛЬКЛОРНЫЕ СВЯЗИ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Редактор *В. Г. Кузьмин*
Художник *И. Н. Перепеченов*
Художественный редактор *И. Г. Абрамов*
Корректор *В. А. Вымячкина*

Сдано в набор 3/XI 1962 г. Подписано к печати 15/VIII 1963 г. Бумага 60×90¹/₁₆. Печ. л. 21,5. Уч.-изд. л. 25,0. Тираж 1000 экз. Заказ 6119. Ч00627.

Кабардино-Балкарское книжное издательство
Нальчик, проспект им. Ленина, 33

Типография им. Революции 1905 года
Министерства культуры КБАССР
Нальчик, проспект им. Ленина, 33

Цена в переплете 1 р. 15 к.

Цена 1 руб. 15 коп.