

ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ –  
филиал Федерального государственного бюджетного научного учреждения  
«Федеральный научный центр «Кабардино-Балкарский научный центр  
Российской академии наук»

**Ф.Х. Гулиева (Занукоева)**

# **КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКАЯ ВОЛШЕБНАЯ СКАЗКА**

Нальчик  
2019

УДК 398.21  
ББК 82.3(2Рос=Балк)  
Г 94

Печатается по решению Ученого совета ИГИ КБНЦ РАН

*Научный редактор:*

доктор филологических наук *Б.А. Берберов*

*Рецензенты:*

доктор филологических наук *З.А. Кучукова*

кандидат филологических наук *Л.С. Гергокова*

Г 94 **Гулиева (Занукоева) Ф.Х.**

Карачаево-балкарская волшебная сказка. – Нальчик: Редакционно-издательский отдел ИГИ КБНЦ РАН, 2019. – 108 с.  
ISBN 978-5-91766-167-4

Монография посвящена исследованию волшебной разновидности карачаево-балкарской народной сказки. Наряду с освещением истории фиксации, популяризации и изучения сказочного эпоса, работа направлена на выявление жанровых, композиционных и поэтических особенностей текстов обозначенного сегмента устной прозы. Основное внимание уделяется средствам и приемам реализации элемента чуда как главного жанроразличительного критерия волшебных сказок.

Работа адресована как специалистам в области фольклористики, студентам и аспирантам, так и широкому кругу читателей.

УДК 398.21  
ББК 82.3(2Рос=Балк)

ISBN 978-5-91766-167-4

© Ф.Х. Гулиева (Занукоева), 2019  
© ИГИ КБНЦ РАН, 2019

INSTITUTE OF HUMANITARIAN RESEARCHES –  
branch of the Federal state budgetary scientific institute  
«Federal scientific centre «Kabardino-Balkarian scientific centre  
of the Russian academy of sciences»

**F.H. Gulieva (Zanukoeva)**

**KARACHAY-BALKARIAN  
MAGIC FAIRY-TALE**

Nalchik  
2019

UDK 398.21  
BBK 82.3(2Рос=Балк)  
G 94

Printed according to the decision  
of the Scientific Council IHR KBSC RAS

*Scientific editor:*

Doctor of philological sciences *B.A. Berberov*

*Reviewers:*

Doctor of philological sciences *Z.A. Kuchukova*

Candidate of philological sciences *L.S. Gergokova*

G 94 **Gulieva (Zanukoeva) F.H.**

Karachay-balkarian magic fairy-tale. – Nalchik: Publishing  
department of IHR KBSC RAS, 2019. – 108 p.  
ISBN 978-5-91766-167-4

The monography is devoted to research of a magic version of karachay-balkarian national fairy-tale. Alongside with illumination of history of fixing, popularization and studying of the fantastic epos, work is directed on revealing of genre, composite and poetic features of texts of the designated segment of oral prose. The basic attention is given to the means and receptions of realization of element of a miracle as main genre-discriminating criterion of magic fairy-tales.

Work is addressed both to specialists in the field of folklore study, students and post-graduate students, and the broad audience of readers.

UDK 398.21  
BBK 82.3(2Рос=Балк)

ISBN 978-5-91766-167-4

© F.H. Gulieva (Zanukoeva), 2019  
© IHR KBSC RAS, 2019

## СОДЕРЖАНИЕ



ВВЕДЕНИЕ .....	6
ГЛАВА I. Карачаево-балкарское сказковедение .....	11
1.1. Сбор, публикация, изучение сказочного эпоса карачаевцев и балкарцев .....	11
1.2. К проблеме внутрижанровой классификации карачаево- балкарских народных сказок .....	37
ГЛАВА II. Волшебные сказки карачаевцев и балкарцев .....	46
2.1. Специфика жанра. Сюжетно-композиционные и типологические особенности .....	46
2.2. Система образов .....	62
2.2.1. Главные герои .....	67
2.2.2. Помощники и противники героя .....	72
2.3. Чудесные предметы .....	78
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	95
БИБЛИОГРАФИЯ .....	98

## ВВЕДЕНИЕ



Сказка представляет собой один из самых древних и крупных сегментов богатейшего фольклорного наследия карачаевцев и балкарцев. Как писал выдающийся балкарский поэт и писатель Кайсын Кулиев, «Сказка – мать поэзии, которая выросла из нее, как колосья из земли. Сказка кажется выдумкой. Но только кажется так. На самом же деле в ней большая правда жизни» [56, 323]. Вероятно, именно этим обстоятельством и обусловлен непреходящий интерес к данному виду устной прозы со стороны собирателей и исследователей, энтузиастов и любителей не только карачаево-балкарской, но и мировой словесной культуры. Отечественная фольклористика достигла впечатляющих результатов в деле фиксации, популяризации и изучении сказочного эпоса. Свидетельством тому могут служить многочисленные публикации текстов сказок в дореволюционную пору, советскую и постсоветскую эпохи, научно-теоретические статьи, сборники и монографии по различным проблемам сказковедения. Достаточно упомянуть труды в этой области В.Я. Проппа [97; 98; 99; 100], Е.М. Мелетинского [88], Н.В. Новикова [91], В.П. Аникина [6], указатели сказочных сюжетов по системе Аарне-Томпсона, Аарне-Андреева и т.д. Северо-кавказские ученые также не остались в стороне и провели серьезную работу в этом направлении. Так, адыгским сказкам посвящены монографии Ш.Х. Хута «Сказочный эпос адыгов» [118], А.И. Алиевой «Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов» [4], Ж.Г. Тхамоковой «Адыгская бытовая сказка (сюжетный состав в сравнительном освещении)» [106], М.Ф. Бухурова «Адыгская богатырская сказка» [26], сказки народов Дагестана стали предметом изучения в монографии Ф.А. Алиевой «Дагестанская народная сказка: О сюжетике бытовых сказок» [5], тематическом сборнике «Жанр сказки в фольклоре народов Дагестана» [47], отдельный сказочный сюжет рассматривается в книге осетинской исследовательницы Д.В. Сокаевой «Сюжет волшебной сказки (313 АТ, СУС)» [103] и т.д.

С сожалением приходится признать, что на их фоне карачаево-балкарская фольклористика значительно отстает в своем развитии.

Сказки карачаевцев и балкарцев стали фиксироваться, начиная со второй половины XIX в. Накопление фольклорного материала стало делом не одного поколения исследователей. На начальном этапе этим занимались представители передовой русской и европейской науки (В. Прёле, Н.П. Тульчинский) и первая местная интеллигенция (Сафар-Али и Науруз Урусбиевы, М. Алейников, А. Боташев). Позднее, уже в начале XX в., их деятельность продолжил Е.З. Баранов [51]. В советский период данная работа была связана главным образом с деятельностью Кабардино-Балкарского и Карачаево-Черкесского научно-исследовательских институтов. В фольклорно-этнографических экспедициях КБНИИ и КЧНИИ в разные годы принимали активное участие С.О. Шахмурзаев, С.А. Отаров, К.С. Отаров, Д.М. Таумурзаев, А.З. Холаев, З.М. Улаков, С.Б. Настаев, Ф.А. Урусбиева, Т.М. Хаджиева, Т.Ш. Биттирова, Х.Х. Малкондуев и др. Благодаря этим людям на сегодняшний день накоплен значительный по объему эмпирический материал по всем жанровым разновидностям карачаево-балкарской народной сказки, на основе которого в дальнейшем было подготовлено значительное число научных и литературно-художественных изданий сказок, как на языке оригинала, так и в переводе на другие языки [37, 60].

Первой попыткой осмысления материалов по карачаево-балкарским сказкам можно считать краткие заметки Л.Г. Лопатинского, сопровождавшие дореволюционные публикации Е.З. Баранова [51, 132–140, 207], однако подлинно научное их изучение, в силу известных обстоятельств, началось лишь со второй половины XX в. По большей части данная проблема затрагивалась в контексте характеристики всего устного народного творчества карачаевцев и балкарцев во вступительных статьях к различным фольклорным сборникам [92, 7–10; 114, 15–17; 113, 3–4; 25, 5–7; 74], в специальных главах в очерках истории балкарской и карачаевской литератур [49, 11–42; 117, 25–28; 80, 10–13] и фундаментальном издании «Карачаевцы. Балкарцы» [115, 558–565], в работах Ф.А. Урусбиевой «Карачаево-балкарский фольклор (к вопросу о типологии развития жанров)» [109, 43–53] и Х.Х. Малкондуева «Древнейшие жанры карачаево-балкарского фольклора. Мифы. Обряды. Эпос. Сказки» [78, 94–125]. Освещена она и в статьях Х. Аппаева, Х.Х. Малкондуева,

Б.А. Берберова, Л.Б. Берберовой, Л.С. Гергоковой и др. В арсенале карачаево-балкарских сказковедов имеются и монографические исследования Ф.А. Урусбиевой «Карачаево-балкарская сказка. Вопросы жанровой типологии» [108] и Х.Х. Малкондуева «Карачаево-балкарская народная сказка» [76].

Тем не менее, до настоящего времени в карачаево-балкарской фольклористике отсутствуют работы вспомогательного характера (каталоги печатных и рукописных материалов, магнитофонных записей, указатели сказочных сюжетов, персонажей и т.п.), что в значительной степени осложняет их дальнейшее исследование и сказывается на качестве научных трудов. Так, например, Ж.Г. Тхамокова, предприняв попытку описания адыгских сказочных сюжетов в сравнении с фольклорными традициями других народов Кавказа, отмечает: «К сожалению, по сказочному эпосу балкарцев и карачаевцев мы располагаем малым количеством источников, переведенных на русский язык. Также еще не издан сборник сказок этих народов в серии “Сказки и мифы народов Востока” с типологическим анализом сюжетов, какими мы пользовались при исследовании фольклора других кавказских народов, в частности, осетин, абхазов, абазин, чеченцев и ингушей, народов Дагестана» [107, 172]. Кроме того, слабо разработаны и многие специальные вопросы сказковедения, в том числе и внутрижанровая классификация данной разновидности устной прозы. Как справедливо отмечает Н.В. Павлова, «Выявление специфики отдельного сказочного жанра, особенностей сюжетного состава и поэтики, национального своеобразия сказок, отличия сказки от других жанров фольклора относится к отдельному предмету сказковедческих исследований» [95, 3].

Исходя из вышеизложенного, можно констатировать, что изучение сказки все еще остается перспективным направлением карачаево-балкарской фольклористики.

**Объектом исследования** в настоящей работе стали карачаево-балкарские волшебные сказки. Поскольку они являются самыми сложноорганизованными и вобрали в себя многие специфические черты всех остальных сказочных разновидностей, на наш взгляд, их сравнительное изучение позволит создать наиболее четкое представление о специфике жанра сказки, ее структурных особенностях и эволюции. Все это и определяет **актуальность** избранной темы.

**Научная новизна работы** заключается в том, что она является первой попыткой комплексного анализа карачаево-балкарской волшебной сказки. В связи с этим в исследовании предпринята попытка систематизации жанрового состава карачаево-балкарской сказочной прозы, выявления специфики и определения места и значения волшебной сказки в системе национального фольклора.

**Цель** исследования заключается в выявлении и изучении основных характерных свойств карачаево-балкарской волшебной сказки в аспекте влияния на процесс ее формирования и развития явлений духовной культуры и других фольклорных жанров.

Для достижения поставленной цели в работе предполагается решение следующих **задач**:

1) осветить историю сбора, публикации и изучения карачаево-балкарской народной сказки, выявить ее жанровый состав;

2) дать определение волшебной сказки и выявить основные характерные черты, позволяющие отграничить ее от сходных и смежных явлений;

3) исследовать содержательные, композиционные и типологические особенности рассматриваемой жанровой разновидности;

4) раскрыть механизмы, способы и приемы реализации элемента чуда;

5) дать общую характеристику системы персонажей карачаево-балкарской волшебной сказки.

**Материалом исследования** послужили тексты карачаево-балкарских волшебных сказок, извлеченные из архивных (рукописный архив ИГИ КБНЦ РАН) и других (сборники фольклорных произведений) источников.

**Теоретическую и методологическую основу работы** составили, главным образом, научные труды В.Я. Проппа, Е.М. Мелетинского, Н.В. Новикова и др.

Исходя из цели и задач исследования, а также в соответствии с особенностями материала в работе применялись в основном теоретический, сравнительно-исторический и сопоставительный **методы** анализа.

**Теоретическая и практическая значимость исследования** обусловлена тем, что его результаты будут способствовать дальнейшему более углубленному изучению карачаево-балкарского сказочного эпоса, что в будущем позволит внести его данные в систему

русской и мировой фольклористики. Также они могут быть использованы при написании работ сравнительного и сопоставительного характера, подготовке спецкурсов, в учебно-методических разработках и пособиях для студентов национальных отделений филологических факультетов.

**Структура монографии** определяется ее исследовательскими целями и задачами. Она состоит из введения, двух глав, заключения и списка использованной литературы.

## ГЛАВА I



### КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЕ СКАЗКОВЕДИЕ

#### 1.1. Сбор, публикация, изучение сказочного эпоса карачаевцев и балкарцев

Изучение любого сегмента устного народного творчества всегда предполагает деятельность в двух направлениях:

- 1) фиксация и публикация фольклорных текстов;
- 2) научное осмысление накопленного материала.

Второе направление напрямую зависит от качественной реализации первого, т.к. без наличия обширной эмпирической базы научное исследование несостоятельно.

Поскольку отдельные сборники и научные изыскания по избранной нами для анализа разновидности сказочной прозы в карачаево-балкарской фольклористике к настоящему времени отсутствуют, представляется целесообразным осветить историю национального сказковедения в целом. Исходя из этого, результаты проведенного исследования также будут излагаться по обозначенной схеме, но с основным упором на волшебные сказки.

Как уже было обозначено, сбор и публикация образцов сказочного эпоса начались со второй половины XIX в. Неоценимый вклад в это дело внесли русские и зарубежные исследователи Н.П. Тувлинский, В. Прёле, Е.З. Баранов и др., а также первые представители местной интеллигенции в лице Н. и С.-А. Урусбиевых, М. Алейникова, А. Боташева и др.

Поскольку большинство зафиксированных в дореволюционный период текстов было издано на русском языке, некоторые ученые полагают, что они не представляют особой ценности, учитывая, к тому же, отсутствие у них паспортных данных. Однако в условиях, когда вплоть до Октябрьской революции у карачаевцев и балкарцев не было общепринятой, общедоступной письменности, а, следовательно, и письменных источников, любые сведения о культурном

достоянии нашего народа являются бесценными. Необходимо уточнить и тот факт, что «поскольку переводы были выполнены либо людьми, в совершенстве владевшими и родным, и русским языком (Исмаил и Сафар-Али Урусбиевы), либо при их непосредственном участии, они представляют собою в большинстве случаев русский адекват национального текста и потому являются надежным материалом для суждений о своеобразии бытования карачаево-балкарского фольклора на рубеже XIX–XX вв.» [3, 5]. Кроме того, публикация текстов не на языке оригинала не мешает передаче информации об этических и эстетических идеалах, мировоззрении их создателей, не умаляет их воспитательного значения. Таким образом, становится очевидной необходимость включать и переводы в круг исследовательских интересов наших фольклористов.

На карачаево-балкарском языке сказки с помощью М. Аджиева и С.-М. Тамбиева от них и Хубиева Иммолата, Байчораева Балли впервые записал, стараясь сохранить все особенности языка, и издал Вильгельм Прёле [92, 7]. Конечно, в материалах ученого имеются стилистические и грамматические погрешности, однако значение его труда для карачаево-балкарской фольклористики сложно переоценить.

Большая часть этого бесценного наследия представлена в сборнике «Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях», вышедшем в свет в 1983 г. под грифом КБНИФЭ (ныне – ИГИ КБНЦ РАН) [51], переизданном в доработанном и дополненном виде в 2016 г. под названием «Фольклор карачаевцев и балкарцев в записях и публикациях XIX – середины XX в.» [111]. Остановимся на них подробнее.

В издание 1983 г. наряду с другими материалами по карачаево-балкарскому фольклору включены 35 сказок, из них 20 волшебных и волшебнo-героических («Трус», «Жена охотника», «Женщина с серыми глазами», «Пасынок», «Ламарт и Чумарт», «Магомет Индырбаев», «Эмеген и охотник», «Всадник в шкуре жеребенка» в записи Е.З. Баранова; «Преданность холопа и неблагодарность царевича», «Созар Гезохов» в записи Н.П. Тульчинского; сказка № 2 о трех сестрах, сказка № 3 о двух братьях, сказка № 6 на мотив «Кто сильнее?», сказка № 7, вариант текста «Чомарт и Момарт», сказка № 8 на мотив «Сам с карыш, борода в тысячу карышей», «Айтек улу Айтек», «*Къаратон ханны ажашып кетген уланы*» – «Потерявшийся

сын бездетного хана», «Танду», «*Бир кишини юч къызы*» – «Три дочери одного человека» в записи В. Прёле; «Девлер или кто сильнее?» в записи М. Алейникова), 2 сказки-загадки, 2 сказки-притчи, 8 бытовых (в том числе 1 юмористического характера), 2 сказки о животных и 1 героическая сказка. Кроме того, вследствие различных причин (незнание всего массива карачаево-балкарского фольклора, неправильное обозначение текста информатором или переводчиком и т.п.) как сказки обозначены религиозная легенда о пророке Ное (*Нох, Нух файгъамбар*) «Коварная жена» [51, 158], нартские сказания «Кто сильнее?» [51, 187–189], «Сосук» [51, 258], «Орюзбек» [51, 259–261], о гостевании нартов у эмегенов [51, 299–300], бывальщина о встречах охотников с *агъач киши* «лесным человеком, хранителем леса» и исполинским орлом [51, 298–299].

В переиздании 2016 г. перечисленные материалы дополнены 3 сказочными текстами в записи Е.З. Баранова: «Темрюк и Наэльхан», где мифологические мотивы, более присущие легендам, сочетаются с элементами волшебных сказок [111, 312–315], бытовая сказка юмористического характера «Сокур-Али» [111, 316–323] и волшебная сказка «Иналук и лесная волшебница» [111, 335–348].

Здесь следует оговорить, что тексты, изданные журналистом Е.З. Барановым подвергались некоторой трансформации и, по сути, представляют собой, как точно подметила А.И. Алиева, «литературный пересказ и обработку народных произведений для русского читателя. ... Они выстроены умело, без повторов и алогизмов, которые вполне возможны в фольклорном произведении; в их тексте оставлены отдельные балкарские выражения и названия этнографических и бытовых реалий – правда, во всех случаях точно прокомментированные. Это придает произведениям и национальный колорит, и определенную достоверность.

Понятно, что фольклорные произведения, опубликованные Е. Барановым в литературной обработке, не имеют научного значения. Вместе с тем они сохранили до наших дней сюжеты фольклорных произведений карачаево-балкарского фольклора, многие из которых уже забыты» [3, 29].

На наш взгляд, вопрос включать или не включать тот или иной текст в круг своих научных интересов должен решаться в каждом случае индивидуально, поскольку одни произведения были изменены в гораздо большей степени, чем другие. Так, волшебная сказка

«Иналук и лесная волшебница» содержит в себе не присущие карачаево-балкарскому фольклору пространные пейзажные зарисовки, образы маленьких лесных человечков в зеленых курточках, сшитых из дубовых и кленовых листьев, и красных шапочках и т.п. Образ лесной волшебницы, которая дается как сестра Апсаты, также нетипичен для данного этноса. В их мифах и языческих легендах встречаются повествования об *агъач бийче* «лесных княжнах» – дочерях Апсаты, имеющих способности к магии и оборотничеству, о его сыновьях, изредка упоминается его жена, но ни о сестрах, ни о братьях информации нет. Возможно, образы лесной волшебницы и маленьких лесных человечков заимствованы Е.З. Барановым из фольклора других народов, например, европейских, где встречаются эльфы, гномы, лесные нимфы и т.п. В связи с этим становится очевидным, что рассматривать сказку «Иналук и лесная волшебница» как народную карачаево-балкарскую не представляется возможным.

Таким образом, анализ доступных нам публикаций дореволюционного периода показал, что они носили единичный характер и не могли представить сказочный эпос карачаевцев и балкарцев во всем его жанровом и тематическом многообразии. Кроме того, они имеют разную научную ценность, поскольку в силу литературной обработки порой довольно далеко отходили от оригинала и уже не могут считаться исконно карачаево-балкарскими.

В советский период проблема сбора и публикации фольклорных текстов стала решаться более системно и последовательно. Этот процесс был связан, главным образом, с экспедиционной деятельностью созданных в 1926 г. в Кабардино-Балкарии и в 1932 г. в Карачаево-Черкесии научно-исследовательских институтов.

Летом 1939 г. на базе КБНИИ под руководством профессора В.И. Филоненко была организована 30-дневная лингвистическая экспедиция в Черекское, Хуламо-Безенгийское, Баксанское и Чегемское ущелья республики, в которой также принимали участие профессор В.П. Сухотин, доцент Я.И. Фролов, аспирант Ленинградского университета А.М. Аппаев и писатели Ю. Либединский и В. Козин. В результате был собран значительный материал по балкарской диалектологии, лексике и фольклору. К сожалению, многие из зафиксированных текстов были утрачены в период Великой Отечественной войны и насильственной депортации карачаевцев и балкарцев в Среднюю Азию. Тем не менее, часть данных удалось

извлечь из личных архивов участников экспедиции. В 1962 г. они были опубликованы под названием «Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору» [87]. В издание вошло 8 сказок, из них 3 волшебные и волшебнно-героические («*Бай улу Бат*» – «Баев Бат», «*Къарт киши бла къарт къатын*» – «Старик и старуха», «Азрет-Алий»), 3 бытовые, 1 о животных и 1 сказка-загадка на бытовой мотив. Составителями в качестве сказки обозначено также историческое предание на известный мотив о братьях Сарыбие и Карабие из Балкарии и Зоре (в ряде вариантов Мызы) и Зорте из Грузии «*Батырла*» – «Богатыри» [87, 31–34]. Ценность данного сборника, несмотря на некоторые огрехи, заключается в том, что каждый текст сопровождается не только переводом, но и научно-справочным аппаратом (паспортом с указанием места и времени записи, данных информатора, комментариями и словарем, разъясняющим непонятные слова, выражения, термины, топонимы и антропонимы и т.д.).

В 1940 г. в г. Микоян-Шахар (ныне – Карачаевск) вышел подготовленный Х.О. Лайпановым и М.А. Дудовым сборник «*Карачай фольклор*» – «Карачаевский фольклор» [61], куда, по словам Т.М. Хаджиевой, вошли «наиболее яркие, самобытные образцы сказок, легенд и преданий, собранные в Карачае» [115, 559]. К сожалению, в силу того, что издание вышло давно и малым тиражом, нам не удалось найти его и осуществить полноценный анализ входящих в него сказок. Однако некоторые произведения были опубликованы в более поздних изданиях. По всей видимости, материалы «Карачаевского фольклора» 1940 г. легли в основу опубликованной в г. Фрунзе в 1957 г. книги «Карачаевские и балкарские народные сказки» [52]. Составителем и переводчиком текстов на русский язык выступил Х. Лайпанов. Из 29 представленных текстов 2 относятся к нартскому эпосу («Сосурка и пятиголовый эмеген», «Эмегены»), 4 – к несказочной прозе («Аймуш», «Мудрый ребенок», «Ворчливая старуха», «Сноха»), 14 – волшебные и волшебнно-героические («Каншау», «Кичибатыр», «Зынгырдаук», «Дауле или кто сильнее», «Три брата», «Старик и черный орел», «Бьжмапах», «Алла-Берди и Чийтёппе», «Каракуш», «Два брата», «Невеста-лягушка», «Казанчы», «Падчерица», «Ахмат и Байдымат»), 7 – о животных («Волк, лиса и лошадь», «Собака и вол», «Старик и медведь», «Овца и коза», «Лиса, медведь и волк»,

«Козленок», «Волк и перепелка») и 2 – бытовые («Бедняк и Тёре», «Кёсе и мальчик») сказки.

Ряд текстов мы находим и в сборнике *«Къарачай халкъ таурухла»* – «Карачаевские народные сказки» (Черкесск, 1963) [62]: 1) *«Сосуркя бла беиш башлы эмеген»* – «Сосурка и пятиголовый эмеген», 2) *«Ёрюзбек»*, 3) *«Кеси бир къарыш, сакъалы минъ къарыш»* – «Сам с карыш, борода в тысячу карышей», 4) *«Къара къуш»* – «Черный орел»; 5) *«Джарлы бла тёре»* – «Бедняк и Тёре»; 6) *«Афенди бла шыйых къабыр»* – «Эфенди и могила шейха»; 7) *«Джанъыла болурбузму?»* – «Может мы ошибаемся?»; 8) *«Айю бла къарт»* – «Медведь и старик»; 9) *«Текечик»* – «Козленок»; 10) *«Бит бла бюрче»* – «Вошь и блоха»; 11) *«Къой бла эчки»* – «Баран и коза»; 12) *«Айю, бёрю, тюлкю»* – «Медведь, волк, лиса»; 13) *«Ёгюз бла ит»* – «Вол и собака». Из них первые 2 текста относятся к нартскому эпосу. Сказки под номерами 3 и 4 являются волшебными, 5–7 – бытовые сатирической направленности, 8–13 – сказки о животных. Тексты № 6, 11 и 13 были переизданы и в 1987 г. в Черкесске в сборнике *«Къарачай-малкъар фольклор»* – «Карачаево-балкарский фольклор» [66, 302–303, 328–331].

13 текстов вошло и в I том сборника *«Къарачай-малкъар жомакъла, таурухла, айтыула»* – «Карачаево-балкарские сказки, легенды, предания», подготовленного Т.М. Хаджиевой [63]: 1) *«Зынгырдауукъ»* – «Зынгырдаук»; 2) *«Мусса»*; 3) *«Къозучукъ»* – «Ягненок»; 4) *«Макъа келин»* – «Невеста-лягушка»; 5) *«Къазанчы»* – «Казанчы»; 6) *«Сынчы Чора»*; 7) *«Чомарт къойчу»* – «Щедрый овцевод»; 8) *«Мал тилей баргъан»* – «Тот, кто пошел просить скот»; 9) *«Акъылгъа тюшюннген»* – «Поумневший»; 10) *«Жарлы бла тёре»* – «Бедняк и тёре»; 11) *«Къызгъанч»* – «Скупец»; 12) *«Туумагъан жашичыкъ»* – «Неродившийся мальчик»; 13) *«Аймуш»*.

С новой силой фиксация и популяризация образцов устного народного творчества, в том числе и сказочной прозы карачаевцев и балкарцев, активизировались в постдепортационный период (со второй половины XX в.).

В экспедициях КБНИИ и КЧНИИ разных лет участвовали ученые, писатели, журналисты обеих республик (А.Ю. Бозиев, А.Х. Согтаев, С.О. Шахмурзаев, С.А. Отаров, К.С. Отаров, Х.И. Суюнчев, Д.М. Таумурзаев, А.З. Холаев, З.М. Улаков, С.Б. Настаев, Х.Х. Малкондуев, А.М. Теппеев, А.И. Рахаев, Р.А.-К. Ортабаева,

С.А. Гочияева, Ф.А. Урусбиева, Т.Ш. Биттирова, Т.М. Хаджиева и др.). Их усилиями на базе обозначенных институтов были созданы рукописные и фоноархивы, где собран значительный по объему материал по всем жанрам устной словесности, на основе которого в дальнейшем были сформированы многие научные, научно-популярные и художественные издания сказок на разных языках, а также проводились изыскания по многим актуальным вопросам национальной фольклористики.

В 1959 г. вышел в свет подготовленный сотрудником КБИГИ А.Х. Соттаевым сборник «*Малкъар жомакъла, нарт сёзле эм элберле*» – «Балкарские сказки, пословицы и загадки» [82], куда вошло 42 сказочных текста, в том числе 24 волшебных и волшеббно-героических («*Къарт къатын бла къарт киши*» – «Старуха и старик», «*Хан бла жашлары*» – «Хан и его сыновья», «*Фатимат*», «*Огъурсуз къатын*» – «Злая жена», «*Обур эфенди*» – «Эфенди-колдун», «*Къоркъакъ кёсе*» – «Трусливый кёсе», «*Жарлы киши*» – «Бедняк», «*Насыблычыкъ*» – «Насыблычык (досл.: «Счастливчик»), «*Къызычыкъ бла къозучукъ*» – «Девочка и ягненок», «*Батыр жашчыкъ*» – «Отважный мальчик», «*Чомарт бла Момарт*» – «Чомарт и Момарт», «*Айтек*», «*Аллахберди*», «*Къарабайтал улу Къарамай*» – «Сын Карабайтал (досл.: «Черной кобылицы) Карамай», «*Байталбатыр*», «*Осуят*» – «Завещание», «*Алтын жаллы жылкы*» – «Златогривый табун», «*Залим бла Налмасханчыкъ*» – «Залим и Налмасханочка», «*Кичи жашны жигитлиги*» – «Храбрость младшего сына», «*Быжмапапах*», «*Зынгырдауукъ*» – «Зынгырдаук», «*Солтан-Герий*», «*Темир-Болат*», «*Батыр жашчыкъ*» – «Отважный мальчик»).

Следует отметить, что жанровая принадлежность двух текстов вызывает некоторые сомнения. Так, например, произведение «*Темурукъ тёбе*» – «Холм Темрука» [82, 16–22], хотя и обозначается сказителем как сказка, по многим параметрам (четкая пространственная локализация событий, социально-бытовой сюжет, отсутствие элемента чуда, получение географическим объектом названия вследствие произошедшего события) ближе к топонимическим преданиям. Текст «*Сибилчи бла Хантукъай*» – «Сибилчи и Хантукай» [82, 217–219] также может считаться одним из вариантов широко распространенного на Кавказе исторического предания о снохе-богатырше, нередко связываемого с прекращением выплаты дани крымскому хану («*Илячин-кая*» [51, 208–211] или биям («*Къабарты*

бла Чегемде жасакъ ёчюлген хапар» – «История прекращения дани в Кабарде и Чегеме» [10]).

В 1963 г. вышел II том данного издания под названием «*Малкъар халкъ жомакъла*» – «Балкарские народные сказки» (составитель С.А. Отаров) [85], куда также вошел ряд волшебных и волшебнo-герoическx сказок («*Падчах улуну кюйюзю, хан улуну кюзгюсю, Жабагъылыны алмасы. Акътамакъны уа къайсы алды?*») – «Ковер царского сына, зеркало сына хана, яблоко Жабагъылы. А кто из них женился на Актамак?», «*Зар къарындашла*» – «Завистливые братья», «*Атасыз туугъан батыр улан*» – «Родившийся без отца храбрец», «*Чолакъ Бияслан*» – «Чолак Бияслан», «*Къарт мараучуну хапары*» – «История старого охотника» и др.).

Несмотря на отсутствие в двухтомнике научно-справочного аппарата, каких-либо комментариев, значение данных сборников для своего времени сложно переоценить. Это доказывается и тем фактом, что их материалы в дальнейшем не раз переиздавались почти без изменений. Так, вышедшая в 1992 г. книга «*Малкъар халкъ жомакъла*» – «Балкарские народные сказки», составителем которой является С.М. Моттаева, включает 33 произведения. Все они впервые были изданы в сборнике 1959 г., подготовленном А.Х. Соттаевым. Отличаются тексты весьма незначительно: сказка «Айтек» дается в усеченном виде, 2 сказки переименованы («*Акъыллы къатын*» – «Умная женщина» [82, 118–125] в «*Акъыллы къыз*» – «Умная девушка» [86, 83–88]; «*Батыр жаишчыкъ*» – «Отважный мальчик» [82, 232–236] в «*Батыр таулуну жашы*» – «Сын отважного горца» [86, 180–184]), все тексты приведены в соответствии с нормами орфографии и пунктуации того времени.

В этом же году в г. Черкесск вышел сборник «*Къарачай халкъ таўрухла*» – «Карачаевские народные сказки», составленный С.А. Гочияевой, Р.А. Ортабаевой и Х.И. Суюнчевым [62]. В него вошло 54 текста, основная часть которых, за исключением 13 произведений, перепечатанных из «Карачаевского фольклора» 1940 г., была введена в научный оборот впервые. В книге представлены 23 волшебные и волшебнo-герoическx сказки («*Кеси бир къарыш, сакъалы минъ къарыш*» – «Сам с карыш, борода в тысячу карышей», «*Къара къуш*» – «Черный орел», «Кичибатыр», «*Сокъур хан*» – «Слепой хан», «*Тукъум*» – «Тукум», «Босхасан», «*Алтын кекелли джаишчыкъ*» – «Мальчик с золотым чубом», «*Алтын*

*тауукъ*) – «Золотая птица», «*Алсудур бла Сойнали*» – «Алсудур и Сойнали», «*Темир бёрю*» – «Железный волк», «*Маймулат*», «*Ханны юч джашы*» – «Три сына хана», «*Чоюнкак*», «*Акъыл бла къарыу*» – «Ум и сила», «*Муратына джетмеген ариу*» – «Не достигшая мечты красавица», «*Осият*» – «Завещание», «*Юч къыз*» – «Три девушки», «*Ёзден улу Ёрюз бла Джеркле бийи Батрез*» – «Сын Узденя Ёрюз и Батрез, бий Джеркле», «*Бай бла джашы*» – «Богач и его сын», «*Джарлы киши*» – «Бедняк», «*Ачау улу тели*» – «Дурак сын Ачауа», «*Кокайчыкъ*» – «Кокайчик», «*Тёрт джигит*» – «Четыре джигита»). Текст «*Джелмаууз*» – «Людоед» [62, 81–86] представляет собой контаминацию мифологических и сказочных сюжетов и мотивов. Несмотря на присутствие традиционных сказочных зачина («*Эртде эртде бир къатын бла бир киши джашагъандыла*» – «Давным-давно жили одна женщина и один мужчина») и концовки («*Аны кёрмегенибизча ауруу-талау кёрмей къалайыкъ*» – «Как не видели мы этого, так не увидим болезней»), ввиду наличия установки на достоверность («*Бусагъатда да айны, кюнню тутхан ол джелмаууз къызды деб, аллай айтыу барды*» – «И сейчас луну, солнце затмевает та девушка-людоедка, так говорят») и стремления объяснить природное явление мы склонны относить его к мифам. Произведение «*Сарыубек*» – «Дракон» [62, 34–36] также по превалированию жанрообразующих критериев является легендой. 2 текста, как уже было отмечено выше, относятся к нартским сказаниям («*Сосуркъа бла беш башлы эмеген*» – «Сосурка и пятиголовый эмеген» [62, 5–8], «*Ёрюзбек*» [62, 9–11]). Кроме того, ряд произведений, включенных в сборник, в более поздних изданиях причисляется к несказочной прозе («*Бир бирин бек суйгенле*» – «Очень любящие друг друга» [62, 135–136; 67, 223–224], «*Байлыкъ, насып, акъыл*» – «Богатство, счастье, ум» [62, 195–197; 67, 222–223], «*Намыс*» – «Уважение» [62, 198–199; 67, 221–222]).

В 1987 г. в г. Черкесск был опубликован сборник «*Къарачай-малкъар фольклор*» – «Карачаево-балкарский фольклор», значительную часть которого составляют сказки. В соответствующем разделе представлено 83 текста [66, 89–331], каждый из которых паспортизирован (имеет указание где, когда, кем и у кого был записан), что повышает научную ценность издания. Наряду с остальными жанровыми разновидностями, сюда вошло большое число волшебных и волшебного-героических сказок («*Къара къоянчыкъ*» – «Черный

зайчик», «Мусилия», «Тогъузакъ» – «Тогузак», «Хан улу Мамучачар» – «Сын хана Мамучачар», «Билмез», «Кюлбулгъаууч» – «Кюлбулгауч», «Эмегенле бла Атабийлары» – «Эмегены и Атабиевы» и др.). В то же время некоторые тексты, причисленные составителями к сказочному эпосу, вызывают сомнения. Так, произведение «Ассы къуши» – «Орел-вероотступник» [66, 113–115] сочетает в себе черты волшебных сказок и религиозных легенд, притч. В его основе лежит вера в предопределенность судьбы и все повествование направлено на доказательство истинности этого догмата путем наказания неверующего, что не характерно для жанра сказки, но присуще притче. Другой текст «Юсюп» [66, 186–190] полностью повторяет в содержательном плане библейско-коранические легенды об Иосифе Прекрасном, поэтический вариант которой представлен и в творчестве Д.-Х. Шаваева (Абайханова) под названием «Юсюп файгъамбар бла къарындашлары» – «Пророк Юсуп и его братья» [46, 133–166]. В связи с данным обстоятельством более оправданным представляется рассматривать его как религиозную легенду.

В 1989 г. в Нальчике вышла книга «Малкъар халкъ жомакъла» – «Балкарские народные сказки», куда вошли тексты, собранные З.М. Улаковым [83]. Наряду с остальными разновидностями в него вошло 9 волшебных и волшеббно-героических сказок («Билгичле» – «Провидцы», «Жашчыкъ бла къочхарчыкъ» – «Мальчик и барашек», «Юч аякълы атны иеси» – «Хозяин трехногого коня», «Иш кёллю жаш» – «Трудолюбивый парень», «Дерт» – «Месть», «Тюш» – «Сон», «Хытыяр» – «Озорник», «Ханны кичи жашы» – «Младший сын хана», «Окъу-сокъу» – «Оку-соку»). В то же время в сборник оказались включены тексты, обладающие признаками несказочной прозы («Урланган жашчыкъ» – «Похищенный мальчик» [83, 55–58], «Уста къоллула» – «Умельцы» [83, 70–71], «Обурла» – «Ведьмы» [83, 71–72], «Бузоучу бла шайтан» – «Пастух телят и шайтан» [83, 72–74]). Вызывает вопросы и произведение «Айкъыз» – «Айкыз» [83, 27–29], больше похожее на литературный рассказ с элементами этнографизма, чем на фольклорный текст.

Большим вкладом в карачаево-балкарское сказковедение стали и сборники к.ф.н. Т.М. Хаджиевой «Къарачай-малкъар фольклор» – «Карачаево-балкарский фольклор» (Нальчик, 1996) [67] и двухтомник «Къарачай-малкъар жомакъла, таурухла, айтыула» – «Карачаево-балкарские сказки, легенды, предания» (Нальчик, 1999;

Нальчик, 2003) [63; 64]. Если сказки, включенные в издания 1996 и 1999 гг., представляют собой выборку из ранее опубликованных сборников, то вторая часть двухтомника полностью сформирована из материалов, извлеченных из рукописного архива КБИГИ. Из 100 текстов, входящих в раздел «*Жомакъла*» – «Сказки», значительную часть составляют тексты волшебной и волшеббно-героической разновидностей («*Тюбю – жилин, баши – къыз*» – «Низ – змеиный, верх – девичий», «*Бозхасан бла ханны жаши*» – «Бозхасан и сын хана», «*Къарауаш къызчыкъ*» – «Девочка-прислужница», «*Обур*» – «Колдун», «*Юч жаишчыкъ*» – «Три мальчика», «*Харам ата*» – «Коварный отец», «*Залим ханны къызы*» – «Дочь хана Залима», «*Алтын къуш*» – «Золотой орел», «*Жаши бла атасы*» – «Сын и отец», «*Эки эгиз жаиш*» – «Два мальчика-близнеца», «*Хажжи-Мырзабек бла сарыук*» – «Хаджи-Мирзабек и дракон», «*Абдулкерим*», «*Эки ёксюз жаишчыкъ*» – «Двое мальчиков-сирот», «*Чыгырчыкъ*» – «Чыгырчик», «*Юч къарындаш*» – «Три брата», «*Айыулары Чагъыр*» – «Медведь Чагыр», «*Адилгерий*», «*Бекбатыр бла Кичибатыр*» – «Бекбатыр и Кичибатыр», «*Асхат бла аны эгечи*» – «Асхат и его сестра», «*Къурман-Алий*» – «Курман-Алий», «*Жарлы кишини эки эгиз жаишы*» – «Два сына-близнеца бедняка» и др.).

Тексты, опубликованные в указанных выше сборниках, составили основу и многих более поздних изданий как на языке оригинала («*Малкъар халкъ жомакъла*» – «Балкарские народные сказки» (Нальчик, 1992; Нальчик 2005) [86; 84], «*Къарачай-малкъар фольклор*» – «Карачаево-балкарский фольклор» (Нальчик, 1996) [67], «*Алгъышла, нарт таурухла, жомакъла, жырла, элберле...*» – «Пожелания, легенды о нартах, сказки, песни, загадки...» [2, 23–58], двухтомник «*Къарачай-малкъар халкъ жомакъла*» – «Карачаево-балкарские народные сказки» (Нальчик, 2012) [69; 70] и др.), так и в переводе на другие языки («Карачаевские и балкарские народные сказки» (Фрунзе, 1957) [52], «Балкарские и карачаевские сказки» (М., 1971; М., 1983) [14; 13], «Сказки народов Карачаево-Черкессии» (Черкесск, 1992) [102]; «Народные сказки балкарцев и карачаевцев» [89]; «Карачаево-балкарские народные сказки» (Черкесск, 2006) [50], «*Lielībnieks un milži*» – «Хвастун и великаны» (Рига, 1979) [120] и др.).

Как показывает практика, большинство ранее изданных текстов в большей или меньшей степени подверглись обработке, порой

вплоть до неузнаваемости исходного произведения. Кроме того, несмотря на наличие попыток жанровой классификации во вступительных статьях ряда изданий, в самих сборниках произведения не разграничивались по определенным тематическим разделам, а давались общим блоком и без паспортных данных, что не мешает рядовому читателю наслаждаться сказками, но усложняет дальнейшую научную работу с ними.

В этом плане особняком стоит подготовленный сотрудниками ИГИ КБНЦ РАН III том серии «Свод карачаево-балкарского фольклора» – «Карачаево-балкарская сказка» [68], являющийся наиболее полным на сегодняшний день двуязычным научным изданием сказочного эпоса. Композиция сборника сформирована по жанровому принципу, каждая разновидность представлена в отдельном разделе (мифологические, волшебные и волшебнo-героические, героические, о животных и бытовые сказки). Все материалы снабжены справочным аппаратом. Значение непонятных терминов, устаревших слов, топонимов и т.д. объяснено в глоссарии. Следует подчеркнуть, что издание имеет научный характер, т.е. вмешательство в исконный текст было минимальным (приведение в соответствие с современными нормами орфографии и пунктуации при сохранении региональных и диалектных особенностей, устранение механических ошибок и т.п.), замена фрагментов произведения и даже отдельных слов, восполнение пробелов, недостающих мест не допускались. В общей сложности в него вошло более 150 текстов, из них 38 волшебных и волшебнo-героических. Конечно, нельзя утверждать, что в сборнике представлен весь сказочный фонд карачаевцев и балкарцев. Многие тексты из рукописного и фоно-архивов ИГИ КБНЦ РАН не вошли в него вследствие ограниченности объема и времени подготовки издания. Все вышеизложенное свидетельствует о необходимости продолжения работы по популяризации сказок данного этноса.

Что касается, второго направления карачаево-балкарского сказковедения, здесь положение более сложное. «Несмотря на то, что сказка всегда оставалась в круге интересов собирателей и исследователей устного народного творчества карачаевцев и балкарцев, многие аспекты, касающиеся ее, все еще остаются неразработанными до конца» [34, 226].

Одной из первых попыток изучения карачаево-балкарских сказок могут считаться заметки Л.Г. Лопатинского, предвзвравшие

дореволюционные публикации Е.З. Баранова в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа». В них ряд балкарских текстов анализируется в сопоставлении с русскими (малорусскими и великорусскими), татарскими, кабардинскими, талышинскими, армянскими, чеченскими, дагестанскими (аварскими, лакскими), грузинскими (мингрельскими, сванетскими), сербскими сказками на сходные сюжеты и мотивы [51, 132–140, 207]. Вполне понятно, что с введением в научный оборот новых материалов сделанные исследователем выводы об общих чертах и специфических особенностях рассматриваемых произведений могут быть оспорены. Тем не менее, работа, проведенная Л.Г. Лопатинским, для своего времени была уникальна и может служить отправной точкой для дальнейших изысканий в области сравнительно-исторического и сопоставительного анализа карачаево-балкарских народных сказок.

Также можно упомянуть «Предисловие» Х. Лайпанова к сборнику «Карачаевские и балкарские народные сказки», вышедшему в 1957 г. во Фрунзе [72]. Автор характеризует карачаево-балкарский фольклор и сказочный эпос в духе того времени, в социально-классовом ключе, что, конечно же, не могло в полной мере отразить реальной картины. Несмотря на это, ряд его наблюдений имеет большую ценность. Так, исследователь пишет: «Во многих отношениях карачаево-балкарские сказки имеют общие типические черты стиля со сказками других народов. Мы имеем в виду такие приемы, как ступенчатость и трехкратное повторение однообразных явлений в ходе действия сказки: герой обычно побеждает три трудности, при этом каждая из последующих страшнее и сложнее предыдущей. Большинству из сказок присуще наличие общих мест, т.е. вводные и заключительные формулы. Начальные: “давным-давно в одном месте жил” или “давным-давно в одном месте был” и конечная формула: “как мы не видели всего этого, пусть же не увидим несчастья и разных болезней”» [72, 3–4].

Затрагивая проблему заимствования, Х. Лайпанов отмечает сходство ряда сказок в основных частях со сказками кабардинцев, адыгейцев, осетин, русских, грузин, армян и др., и даже с древнегреческими мифами. Проанализировав ряд явлений, ученый приходит к выводу о тесной связи данного вопроса с проблемой происхождения этноса и необходимости для его окончательного решения комплексного исследования специалистами фольклора и истории.

Несмотря на наличие подобных отдельных публикаций, можно утверждать, что подлинно научное осмысление сказочного эпоса началось лишь в постдепортационный период и, вполне естественно, в большинстве случаев осуществлялось в контексте изучения всего фольклорного наследия карачаевцев и балкарцев (введения к сборникам произведений устного народного творчества [92; 114; 25; 113], главы в монографиях [49, 11–42; 109, 43–53; 78, 94–125] и коллективных трудах [117; 80; 115], отдельные статьи [8; 93]).

В 1959 г. в своем введении к сборнику *«Малкъар жомакъла, нарт сёзле, элберле»* – «Балкарские сказки, пословицы, загадки» [104], подчеркивая важность собирания фольклора родного народа, А.Х. Соттаев отмечал, что в силу отсутствия общепринятой письменности до революции произведения устной словесности балкарцев не были зафиксированы в полном объеме, собранные же в довоенные годы материалы записывались не специалистами и содержат неточности. Эдиционная работа в постдепортационный период на момент выхода издания только началась. Тем не менее, на основе накопившегося материала исследователь отмечает, что, несмотря на наличие сходств с фольклорными произведениями других народов, балкарские сказки содержат много своеобразного, индивидуального. Так, одной из таких особенностей является оптимистичный настрой повествования, вера в победу добра и справедливости. С большим уважением в них говорится и о мудрости: нередкими являются тексты, где умный побеждает более сильного и могущественного противника. Также встречаются сказки, в которых тем или иным путем побеждается смерть. Таким образом, сказки являются ключом к пониманию менталитета народа, заключает автор.

В 1962 г. в «Материалах и исследованиях по балкарской диалектологии, лексике и фольклору» вышла статья «Балкарский фольклор и его жанры» [87, 20–26]. Ее авторы, проводя жанровую классификацию, выделяют сказки, подразделяемые на три группы (с фантастическим содержанием, бытовые, о животных). При характеристике основной упор делается на сказки о животных, их особенности. Также учеными рассмотрен ряд композиционных элементов балкарских сказок (традиционные зачины и концовки). Столь краткое описание сказочного эпоса обусловлено тем, что на момент написания статьи была зафиксирована весьма незначительная часть фольклорного наследия данного этноса, что тормозило

его научное осмысление и решение такой сложной задачи, как подробная жанровая и внутрижанровая классификация. Данная работа, по сути, заложила основы и наметила главные вехи дальнейшего развития карачаево-балкарской фольклористики.

В 1963 г., затрагивая проблему возникновения и развития сказок во вступительной статье к сборнику «*Малкъар халкъ жомакъла*» – «Балкарские народные сказки» [94], С.А. Отаров писал, что сказки как жанр не возникли мгновенно и не сохраняются в неизменной форме, они трансформировались в соответствии с особенностями различных исторических эпох. Поэтому часть текстов отражает события и явления далекого прошлого, а некоторые повествуют о событиях более близких времен. Однако сказки не являются прямым «оттиском» истории, в них реальность переплетается с вымыслом, фантазией. Чудесные предметы и помощники, с помощью которых решался сказочный конфликт в прошлом, стали прототипами многих современных достижений в области техники, превратились в реальность: летающие кони, ковры-самолеты сменились космическими ракетами.

Исследователь сравнивает сказку со странником: она путешествовала из уст в уста, из одного села в другое, от одного народа к другому. При этом она могла утрачивать ряд элементов, но взамен приобретались новые. Этим во многом объясняется, по мнению ученого, вариативность сказок и наличие сходных повествований у разных народов. Но бывали и случаи, когда два этноса, живя в похожих условиях, создавали близкие по содержанию произведения.

Не все сказки фантастичны по содержанию, многие из них посвящены социально-бытовой тематике, однако все они имеют воспитательную направленность, заключает С.А. Отаров.

Несколько страниц главы «Устное народное творчество» в своей книге «Очерк истории карачаевской литературы» (М., 1966) посвятила сказкам А.И. Караева [49, 17–21]. Здесь мы также видим общепринятую классификацию сказочного эпоса: сказки о животных, чудесные или волшебные, бытовые или новеллистические. Автор, однако, отмечает, что между ними не всегда возможно провести четкую грань, поскольку пределы сказочных жанров проницаемы друг для друга и даже для сюжетов, мотивов и образов героического нартского эпоса.

Характеризуя волшебные сказки, ученый, на наш взгляд, ошибочно включает в их число и тексты, в которых «наряду с тотемисти-

ческими и анимистическими верованиями отразилось поклонение покровителю охоты Апсаты, покровителю домашних животных Аймушу» [49, 18]. Такого рода произведения в последующие годы стало принято относить к легендам. Так, в издании «*Къарачай-малкъар фольклор*» – «Карачаево-балкарский фольклор» (Черкесск, 1987) текст «Аймуш» представлен в разделе «*Айтыула бла ханарла*» – «Легенды и новеллы» [66, 63–64]. В двухтомнике Т.М. Хаджиевой «*Къарачай-малкъар жомакъла, таурухла, айтыула*» – «Карачаево-балкарские сказки, легенды, предания» тексты «Аймуш», «*Аймуш бла Таулу*» – «Аймуш и Таулу», «Аймуш», «*Апсатыны дерти*» – «Месть Апсаты», «*Къуш къая*» – «Орлиная гора» также даются в сегменте «*Таурухла бла айтыула*» – «Легенды и предания» [63, 410–426]. Подобного рода путаница возникает и в настоящее время и объясняется слабой разработанностью жанровой классификации карачаево-балкарского устного народного творчества, отсутствием четких критериев для ее реализации, что является первостепенной задачей современных фольклористов.

Следуя традиционной схеме, А.И. Караева дает характеристику основной галереи сказочных образов, показывает, в какой форме отражают действительность различные разновидности сказок и каким образом (с помощью каких средств) в них разрешается конфликт.

В ходе исследования ученый выявляет тенденцию постепенного отхода от сказочных чудес и приближения к жизненным реалиям: «Анализ богатого сказочного наследия свидетельствует о том, что под влиянием социальных, экономических и культурных перемен, процесса развития классов и классовой борьбы в сказке усиливаются мотивы социального протеста, а реальные ситуации в отношениях между людьми, реальный быт начинают главенствовать над миром вымысла» [49, 21].

Следует упомянуть и о написанной в 1970 г. небольшой статье К.Ш. Кулиева «Сказки и горы», которая стала предисловием для многих изданий карачаево-балкарских сказок, как на языке оригинала, так и в переводе на русский язык, а также вошла в сборники его избранных трудов [57; 55; 56, 320–324; 58, 415–419 и др.]. В ней автор отразил свои рассуждения об истории возникновения и эволюции сказок, их природе, идейной (этической и эстетической) наполненности, функциональной направленности. Затрагивает он и проблему художественного перевода, касается композиционных,

сюжетно-повествовательных, содержательных особенностей, национального своеобразия карачаево-балкарских сказок, подчеркивает непреходящую ценность сказок, их роль в воспитании новых поколений в народном духе.

В 1976 г. в журнале «Шуёхлукъ» («Дружба») была опубликована статья Х. Аппаева «Жомакъла бла жашау кертилик» – «Сказки и реализм» [8, 107–114]. Подчеркивая значение фольклора в формировании мировоззрения подрастающего поколения, автор главную роль в этом деле отводит сказкам, которые подразделяет на анималистические (о животных), волшебные, богатырские и бытовые. В отдельную группу им выделяются короткие рассказы (притчи и анекдоты). Все разновидности сказок направлены не только на реализацию развлекательной и воспитательной функций, они также являются носителями важной информации об истории народа, его быте, материальной и духовной культуре, взглядах, идеалах, стремлениях и мечтах.

Помимо классического описания (классификация, выявление основного круга персонажей, композиционных особенностей и т.п.), исследователь уделил особое внимание трансформации сказочного эпоса в соответствии с ходом истории. С давних времен человек стремился покорить, заставить служить себе стихийные силы природы. Это стремление наиболее ярко проявилось в волшебных сказках, где они передаются через образы драконов, эмегенов, других хищных животных.

В период классового расслоения общества на основе древних сюжетов создатели сказок начинают разрабатывать мотивы социальной направленности, выражать свой протест против тирании и угнетения простого народа. К числу подобных произведений автор относит тексты «Батрак и хан», «Могила шейха», «Солтангерий», «Мальчик и кёсе», «Храбрый мальчик».

Далее Х. Аппаев прослеживает трансформацию сказочных сюжетов в творчестве балкарских писателей, тем самым одним из первых поднимая проблему преемственности фольклорных традиций в балкарской литературе.

Изучая сказочный эпос в своей работе «Карачаево-балкарский фольклор (к вопросу типологии развития жанров)», опубликованной в 1979 г. в Черкесске [110], и переизданной в 2001 г. в Нальчике в книге «Избранные труды: очерки, эссе, статьи» [109, 3–70],

Ф.А. Урусбиева также выделяет сказки о животных, волшебные и бытовые (новеллистические и сатирические). Рассматривая сказку как своеобразное продолжение мифа, она прослеживает особенности его трансформации в первых двух разновидностях. Так, сказки о животных изначально были связаны с древними тотемическими верованиями и возникли на их основе. «Со временем эти представления перестают пользоваться абсолютным доверием, приобретают аллегорический смысл, сверхъестественные магические способности героев мифа сменяются сказочным “плутовством”, волшебные предметы и “действия”, созданные сознательной фантазией сказочника, имеют уже формообразующее, а не мировоззренческое значение, входят в обязательный сказочный обряд.

А за образом животного стал чудиться человек с его земными человеческими свойствами...» [109, 44].

Отмечая сходность морфологической структуры мифа и волшебной сказки, ученый, вслед за Е.М. Мелетинским, видит их различие в том, что приобретение неких ценностей в первом случае связано с их сотворением, происхождением, а во втором – с их перераспределением. «И хотя средства добывания тех или иных ценностей по-прежнему чудесны, фантастичны (магия, анимизм, оборотничество, волшебные предметы, чудища), – тем не менее, изменился характер самих ценностей. Это уже – не элементы природы и культуры, а чудесные лечебные средства, пища, волшебные предметы, невеста» [109, 47].

Анализируя бытовые сказки и ее разновидности, автор приходит к мысли о том, что новеллистическая сказка может выходить за границы бытовой разновидности и содержать в себе жанровые признаки волшебных и анималистических (о животных) сказок. Кроме того, исследователь зафиксировала наличие текстов не вполне вписывающихся в обозначенную классификационную схему (сказки-небылицы, дидактические или нравоучительные сказки, сказки-притчи, сказки-загадки) [109, 52].

Следует подчеркнуть, что Ф.А. Урусбиева – один из первых национальных фольклористов, который стал проводить научное изучение карачаево-балкарских сказок в сравнении с текстами славянских, северо-кавказских, восточных и европейских народов. Несмотря на их типологическую общность, заимствованный характер многих сюжетов, мотивов, образов, автор утверждает, что их

художественное наполнение, оформление и реализация целиком и полностью зависят от жизненных реалий, нравственно-этических и эстетических установок их создателей, в чем и проявляется национальное своеобразие сказок карачаевцев и балкарцев.

Темы карачаево-балкарских сказок коснулся и А.З. Холаев в разделе «Народное устно-поэтическое творчество» [117, 25–27], написанном для «Очерков истории балкарской литературы» (Нальчик, 1981). Ученый выделяет сказки о животных, бытовые, волшебнo-фантастические и авантюрно-новеллистические, однако при дальнейшем изучении данная классификация несколько трансформируется: сказки о животных, волшебные и бытовые, подразделяемые на новеллистические и сатирические. Автор дает краткую, но довольно содержательную характеристику сказок о животных и бытовых и более подробно останавливается на волшебной разновидности, которая, по его мнению, занимает центральное место в сказочном эпосе данного народа. Он не только перечисляет главных героев, их помощников и противников, чудесные предметы, но и прослеживает трансформацию сюжетики волшебной сказки под влиянием времени и изменяющихся реалий: «В условиях утвердившегося патриархального уклада жизни выдвигаются герои, совершающие подвиги прежде всего благодаря собственной физической силе, смекалке, сообразительности, находчивости. Волшебная сказка начинает приобретать классовый, социальный характер, приближаясь к бытию людей. И если раньше герою сказки приходилось вести борьбу против многоголовых эмегенов и разного рода чудовищ, олицетворяющих темные силы природы, то теперь на смену им выступают конкретные враги трудового народа – ханы, жадные и жестокие муллы, хитрые, безжалостные обманщики.

Герои волшебной сказки – это художественно-обобщенные образы лучших представителей трудового народа, борющиеся и побеждающие зло и утверждающие добро и справедливость» [117, 27].

В 1986 г. в Черкесске в научном сборнике «Традиции и современность. Метод и жанр» была опубликована статья Р.А.-К. Ортабаевой «Карачаево-балкарская сказочная традиция» [93]. В ней автор, затрагивая тему типологической общности произведений устного творчества разных этносов, в то же время отмечает, что оно «не исключает самобытности, национального своеобразия фольклора того или иного народа. Оно ощущается и в бытовых деталях, и в

характере и деятельности персонажей, и в языке... И это вполне понятно. Искусство каждого народа, по образному выражению Кайсына Кулиева, “говорит языком своей земли”» [93, 117].

В качестве одного из ведущих жанров исследователь выделяет сказку, для обозначения которой в фольклорной традиции используются термины *джомакъ* (в основном волшебнo-фантастическая разновидность) и *таурух*.

Далее автор освещает историю сбора и публикации сказочного эпоса карачаевцев и балкарцев, представляет ее жанровую классификацию: *сейир джомакъла* «волшебные сказки», *турмуш джомакъла* «бытовые сказки» (новеллистические и сатирические) и *джаныуарланы юслеринден джомакъла* «сказки о животных». При описании каждой разновидности она очерчивает круг основных персонажей (главных героев, чудесных помощников, противников героя, как волшебных существ, так и обычных людей), обращает внимание на особенности композиции, применение изобразительно-выразительных средств, использование числовой символики и т.п. Затрагивает ученый и проблему продолжения сказочных традиций в карачаевской литературе (поэма «Рука матери» А. Семенова, повесть М. Батчаева «Серебряный дед», поэма У. Алиева «Аймуш», повесть Н. Кагиевой «Почему Кубань течет вспять» и др.). Кроме того, Р.А.-К. Ортабаева дает характеристику карачаево-балкарских сказочников и сказителей, их репертуара.

Вышедшая в 1987 г. в г. Черкесск хрестоматия «*Къарачай-малкъар фольклор. Нарт таурухла, айтыула, хапарла, джомакъла*» – «Карачаево-балкарский фольклор. Нартские сказания, легенды, новеллы, сказки» предваряется вступительной статьей Р.А.-К. Ортабаевой «*Къарачай-малкъар фольклорну юсюнден*» – «О карачаево-балкарском фольклоре» [92]. В ней автор наряду с остальными перечисленными жанрами рассматривает и сказочный эпос. Поскольку его характеристика во многом перекликается с материалом вышеупомянутой статьи 1986 г., мы не будем останавливаться на ней подробно.

Темы карачаево-балкарских сказок коснулась и д.ф.н. Т.Ш. Биттирова во введении к сборнику «*Алгышла, нарт таурухла, жомакъла, жырла, элберле...*» – «Пожелания, легенды о нартах, сказки, песни, загадки...» [25]. Она выделяет 4 группы сказок: о животных, волшебные, героические или богатырские, бытовые. В то же

время оговаривается, что герои, мотивы и сюжеты из одного вида сказки могут переходить в другой. Рассуждая о богатырских сказках, ученый отмечает сложность отграничения «нартской сказки» от прозаических нартских сказаний, поскольку действующими лицами в обоих случаях могут выступать эмегены, нарты, чудесные животные. На наш взгляд, произведения, героями которых являются нарты в традиционной трактовке их образов, следует рассматривать в контексте всего эпоса «Нарты» как отдельного словесного памятника, а тексты с участием сверхъестественных существ, чудесных животных и предметов было бы логичнее включить в сказки волшебные как одну из ее разновидностей (волшебно-героические сказки). Все это способствовало бы упрощению обозначенной автором проблемы отграничения героических сказок от сходных явлений.

В карачаево-балкарских сказках отразились история данного этноса, система его нравственно-этических и эстетических ценностей, проявились лучшие его черты (оптимизм, стойкость перед лицом испытаний, гордость), что позволило наполнить новым содержанием типичные для мирового фольклора образы, мотивы, сюжеты, резюмирует Т.Ш. Биттирова.

В 2010 г. в «Очерках истории балкарской литературы» был опубликован раздел «Фольклор и фольклористика», в котором его автор, д.ф.н. Х.Х. Малкондуев, несколько страниц посвятил сказкам. Отмечая, что согласно народной терминологии данный вид устной прозы подразделяется на «“эрттегили жомакъла” (старинные, видимо, волшебные), “нарт жомакъла” (сказки о нартах), “батырлыкъны юсюнден жомакъла” (героические сказки), “Насрахожаны жомакълары” (сказки о Насреддине), “сабий жомакъла” (детские сказки), “чам жомакъла” (сатирические сказки), “жаныуарланы юсюнден жомакъла” (сказки о животных) и т.д.» [80, 10], автор, тем не менее, характеризует только три классические разновидности сказочного эпоса. На основе анализа сюжетно-композиционных, изобразительно-выразительных особенностей сказочных текстов ученый приходит к выводу о сходстве многих из них со славянскими и кавказскими сказками, в то же время он подмечает и отличия, обусловленные спецификой исторического развития данного этноса, его менталитетом, комплексом древних представлений (анимизм, тотемизм, магия, различные культы и т.п.).

Долгое время единственным монографическим исследованием в области карачаево-балкарского сказковедения оставалась книга Ф.А. Урусбиевой «Карачаево-балкарская сказка. Вопросы жанровой типологии» (Владикавказ, 2010) [108]. Посчитав, что существующая на сегодняшний день классификационная схема устарела и не отражает всю полноту картины бытия жанра сказки, исследователь отмечает: «Специфика данной работы связана с переходом от статической системы жанров сказки к термину “типология национально-конкретной сказки” с учетом обновления сказочного пространства, как в содержательной исторической динамике, так и взаимодействии и диффузии жанровых структур. Связь отдельных сюжетов и мотивов с этнографическими субстратами подвела нас к “уяснению самого механизма” их превращения в фольклорную сюжетику. Этим объясняются инверсии в подходе к древнему мифологическому этапу фольклора, активно участвующему в притчевых логоцентричных жанрах более поздней стадии. Сюда же относится введение этнографических субстратов в жанрообразующие категории “пастушеская сказка”, “женская сказка. Гендерный аспект”, а в области новеллистической сказки романизованная новелла книжного типа» [108, 17–18]. Очевидно, что работа имеет экспериментальный характер. В силу своей специфичности и дискуссионности она, к сожалению, не может считаться фундаментальным, обобщающим трудом, поэтому мы не даем ей подробную характеристику, но будем обращаться к ней по мере необходимости.

В 2014 г. в Москве был издан фундаментальный обобщающий труд «Карачаевцы. Балкарцы», посвященный этногенезу, этнической истории, этнографическому облику, материальной и духовной культуре данного этноса. Отдельный раздел, написанный Т.М. Хаджиевой, отведен и фольклору [115]. В нем автор во многом обобщает опыт своих предыдущих исследований в области карачаево-балкарского устного народного творчества [114; 112; 113]. На нескольких страницах представлена и общая характеристика сказок.

Перечислив в хронологическом порядке сборники, в которых в той или иной мере отражен сказочный фонд карачаевцев и балкарцев, ученый подчеркивает, что они стали возможны только благодаря своевременной работе фиксаторов – представителей русской академической науки и культуры, зарубежных ученых, представителей

карачаево-балкарской национальной интеллигенции в дореволюционный период, ученых и писателей Карачая и Балкарии (С.О. Шахмурзаев, С.А. Отаров, А.Х. Согтаев, М.А. Дудов, Х.О. Лайпанов, А.З. Холаев, М.Х.-К. Батчаев, С.Ч. Алиев, Х.И. Суюнчев, С.А. Гочияева, Р.А.-К. Ортабаева, Д.М. Таумурзаев, А.Ю. Бозиев, А.М. Теппеев, Ф.А. Урусбиева, Х.Х. Малкондуев, М.Д. Каракетов, М.Ч. Джуртубаев, Т.Ш. Биттирова и др.) в советские годы.

Обозначив основные исследования в области карачаево-балкарского сказковедения, Т.М. Хаджиева переходит к вопросу жанрового состава данного вида устной прозы и выделяет сказки о животных, волшебные, богатырские, кумулятивные, небылицы и др. Однако подробно описывает только три классические разновидности: о животных (сказки, в которых действуют только животные; сказки, где присутствуют и животные, и люди; сказки-апологи, т.е. басни), волшебные (в том числе и богатырские), бытовые (социально-бытовые, семейно-бытовые, новеллистические и анекдотические) [115, 558–565].

В 2017 г. вышли в свет две работы д.ф.н. Х.Х. Малкондуева – вступительные статьи на карачаево-балкарском и русском языках («*Къарачайлыланы бла малкъарлыланы халкъ жомакълары*» [79] и «Карачаево-балкарская народная сказка» [74]) к III тому «Свода карачаево-балкарского фольклора» и монография «Карачаево-балкарская народная сказка» [76]. Ввиду того, что во многих моментах они перекликаются, целесообразнее будет, на наш взгляд, дать характеристику монографическому исследованию ученого.

Поскольку книга Х.Х. Малкондуева может считаться первой научной монографией в области карачаево-балкарского сказковедения, автором была поставлена цель дать представление о жанровой и сюжетно-повествовательной особенностях сказочного эпоса данного этноса в системе кавказской, восточной и тюрко-монгольской словесной культур. Структура работы была выстроена в соответствии с целью и задачами исследования, а также исходя из наличного эмпирического материала. Она состоит из введения, семи глав и заключения.

Во введении автор осуществляет краткий экскурс в историю формирования карачаево-балкарского народа и его устной словесности, где подчеркивает, что только симбиозом древних народов и племен (скифов, сарматов, алан, гуннов, авар, огузов, хазар, печенегов,

кыпчаков-половцев) может быть объяснено присутствие в карачаево-балкарском фольклоре (и, в частности, в сказках) отдельных топонимов (*Чин* – Китай), упоминаний о не встречающихся на Кавказе животных (слон, обезьяна, лев и т.п.).

Сказка, являясь одной из наиболее архаичных форм традиционной устной словесности карачаево-балкарского народа, сочетает в себе самые различные сюжеты и мотивы (на тему культа, о древнейших представлениях, о природных явлениях, жизни общины и отдельных ее представителей, образе жизни семьи в ее эволюционном изменении и т.д.). Она всегда привлекала внимание исследователей и любителей словесности, о чем свидетельствуют многочисленные публикации образцов сказочного эпоса и научные труды ученых-фольклористов (А.Н. Веселовского, Вс.Ф. Миллера, Ф.И. Буслаева, В.И. Ереминой, М.К. Азадовского, Н.И. Кравцова, В.Я. Проппа, В.П. Аникина, Б.Н. Путилова, Е.М. Мелетинского и др.). Особо отмечается вклад А. Аарне, Ст. Томпсона, В. Эберхарда и П. Боратавы в дело создания указателя сказочных сюжетных типов. Определенных успехов достигли в последние десятилетия и северокавказские исследователи (А.И. Алиева, Ж.Г. Тхамокова, М.Ф. Бухуров и др.).

Первая глава монографии освещает историю сбора, фиксации и изучения карачаево-балкарских народных сказок со второй половины XIX в. до 2017 г. Особо автор подчеркивает значимость в этом вопросе деятельности дореволюционных фиксаторов произведений фольклора данного этноса (Е.З. Баранова, Н.П. Тульчинского, В. Прёле и др.), а в советские годы – КБНИИ и КЧНИИ.

Проведя анализ трудов своих предшественников, заложивших основы карачаево-балкарского сказковедения (А.И. Караевой, А.З. Холаева, Ф.А. Урусбиевой и др.), Х.Х. Малкондуев с сожалением констатирует, что жанр сказки все еще остается слабоизученным, что позволяет признать сказковедение актуальным направлением карачаево-балкарской филологической науки.

Ученый в своей работе делит сказки на пять разновидностей (мифологические, волшебные и волшеббно-героические, собственно героические, о животных и бытовые), которым и посвящены последующие пять глав монографии. Каждая из них «обладает комплексом характерных свойств, особенностей, позволяющих отграничить их друг от друга и от смежных жанровых форм» [76, 182]. К сожалению,

данные критерии не обозначаются конкретно, а приводятся по ходу научного анализа, что несколько усложняет восприятие материала и мешает формированию четкого представления о внутрижанровой структуре карачаево-балкарской сказки. С другой стороны, то, что автор более подробно останавливается на проблемах сюжета, композиции и повествовательных особенностях фольклорных текстов, создает широкую перспективу для дальнейших сравнительных и сопоставительных с устными произведениями других народов исследований.

Положительным моментом издания является и то, что автор по возможности старается осветить степень изученности в научной литературе каждой сказочной разновидности, приводит суждения именитых ученых, тактично отмечает ошибки и упущения своих предшественников, приводит в подтверждение своих рассуждений по тому или иному вопросу обширный иллюстративный материал.

Седьмая глава монографии – «Сходные сказочные мотивы» – состоит из двух параграфов. В первом – «Карачаево-балкарская сказка в сравнительном освещении» – представлен сопоставительный анализ ряда текстов, который выявил наличие значительного числа сходных или общих мотивов и сюжетных элементов в произведениях карачаево-балкарских, адыгских, дагестанских, русских, карело-финских, индийских, африканских народов. Это, по мнению ученого, доказывает, что «никакие пространственно-временные каноны не могли помешать духовному взаимообмену и обогащению разных этносов» [76, 156].

Интересны и рассуждения Х.Х. Малкондуева о генетических истоках образа Кощея Бессмертного, возникновение которого объясняется исследователем с помощью примеров из сказочного эпоса некоторых тюркоязычных народов и высказываний по этой проблеме крупнейших отечественных ученых-востоковедов.

Второй параграф «Сказка в кавказоведческой фольклористике конца XX – начала XXI в.» представляет собой краткий научно-аналитический обзор достижений адыгских (Алиева А.И., Тхамокова Ж.Г., Бухуров М.Ф.), дагестанских (Аджиев А.М., Алиева Ф.А., Ганиева А.М.) и осетинских (Д.В. Сокаева) сказковедов.

В «Заключении», после проведения разнопланового анализа карачаево-балкарских народных сказок, Х.Х. Малкондуев приходит к выводу о том, что «произведения данного жанра, представляя собой

сложные сюжетно-образные повествования, вобрали в себя множество интересных мотивов из словесной культуры различных родственных и неродственных народов, преобразованных в соответствии с национальным менталитетом и нашедших себе достойное место в фольклоре данного этноса» [76, 182].

Исходя из изложенного, становится очевидным, что автор проделал огромную работу по систематизации, обобщению и анализу научно-исследовательских трудов и эмпирического материала по избранной проблеме. Поскольку это первая научная попытка осмысления сказочного эпоса данного народа, представляется невозможным охватить все аспекты проблемы в рамках одной книги, многие вопросы в ней лишь обозначены и не освещены в должной мере. Однако нельзя отрицать, что монография Х.Х. Малкондуева стала значительным вкладом в развитие карачаево-балкарского сказковедения.

Таким образом, можно констатировать, что в последнее десятилетие прослеживается положительная динамика в изучении сказок карачаевцев и балкарцев, что подтверждается и активной публикацией научных статей по рассматриваемой проблеме Х.Х. Малкондуевым [75; 77; 81], Б.А. Берберовым [18; 16; 15; 17; 19; 20; 21; 22], Л.С. Гергоковой [28; 30; 29; 31; 32; 33], Л.Б. Берберовой [23; 24] и др.

Тем не менее, даже издание статей, монографий, такого фундаментального труда, как «Свод карачаево-балкарского фольклора», не смогло решить все проблемы карачаево-балкарского сказковедения. Ученым только предстоит обобщить, систематизировать и каталогизировать печатные и рукописные материалы, магнитофонные записи сказочных текстов, составить указатель сказочных сюжетов, изучить глубинную структуру, выявить исторические корни сказки, рассмотреть ее взаимодействие с другими жанрами устного народного творчества, проследить эволюцию и преемственность сказочных традиций в балкарской литературе и т.п. Кроме того, несмотря на наличие значительного числа сборников текстов сказок и проведение научных изысканий в этой области, мы все еще наблюдаем неразличение жанровых форм, что прямо выводит нас на проблему жанровой и внутрижанровой классификации карачаево-балкарского фольклора.

## 1.2. К проблеме внутрижанровой классификации карачаево-балкарских народных сказок

Как показывает анализ научной литературы, одной из актуальных проблем современного карачаево-балкарского сказковедения все еще остается внутрижанровая классификация этого вида устной прозы.

Резюмируя сведения по данному вопросу, можно утверждать, что все национальные исследователи безоговорочно выделяют три разновидности сказок:

– о животных [87, 21; 49, 17; 117, 28; 92, 8–9; 114, 6; 115, 561; 109, 43–53; 108, 6–16; 25, 5; 80, 10; 76].

– волшебные (с фантастическим содержанием [87, 21], чудесные или волшебные [49, 17], волшебно-фантастические [117, 25; 92, 8–9], волшебные [114, 6; 115, 561; 25, 5; 109, 43–53; 108, 6–16; 80, 10; 76];

– бытовые и / или новеллистические [87, 21; 92, 8–9; 114, 6; 115, 561; 109, 43–53; 108, 6–16; 25, 5; 49, 17; 80, 10; 76].

Помимо них, ряд фольклористов выделяет и некоторые другие разновидности. Так, Ф.А. Урусбиева отмечала наличие в сказочном эпосе родного народа сказки-небылицы (которая «ближе к бытовой сказке, несмотря на то, что полна чудес, ибо чудеса в этой сказке обрамлены бытом, вымысел является нарочитым, с целью рассмешить, тогда как в волшебной сказке чудеса происходят всерьез»), дидактических или нравоучительных сказок (текстов «с четкой разработкой какой-либо этической нормы или логической истины, которые иногда бывают волшебными, иногда бытовыми, а иногда сказками о животных (апологами)»), сказок-притч (в центре которых находятся отвлеченное понятие, логический образ) и сказок-загадок (направленных на развитие логического мышления, оттачивания остроты ума) [109, 52]. В монографии «Карачаево-балкарская сказка. Вопросы жанровой типологии» ученый предложила рассматривать в качестве отдельных жанровых разновидностей кумулятивные, логоцентрические притчевые, женские и пастушеские сказки [108, 5].

А.З. Холаев выделял в особую группу авантюрно-новеллистические [117, 25], которые при дальнейшем рассмотрении под

названием новеллистических и сатирических были включены в число бытовых сказок [117, 28].

Т.М. Хаджиева в вводной статье к хрестоматии «Карачаево-балкарский фольклор» выделяет также мифологические сказки, небылицы и анекдоты [114, 6], а в главе «Фольклор» книги «Карачаевцы. Балкарцы» – еще богатырские и кумулятивные сказки [115, 561]. Однако, как и А.З. Холаев, ученый характеризует только три основные разновидности, анекдоты включаются в бытовые сказки, мифологические поглощаются сказками о животных [114, 15–16; 115, 561–565].

Т.Ш. Биттирова предлагает дополнить классификацию героическими сказками [25, 5].

Х.Х. Малкондуев в главе «Фольклор и фольклористика» «Очерков истории балкарской литературы» вычленяет также сказки о нартах, сказки о Насреддине, детские и сатирические сказки [80, 10]. Но подробно они не описываются. Тем не менее, после более глубокого изучения сказочного эпоса исследователь несколько изменил свое мнение и к классической трехсоставной схеме добавил мифологические и героические сказки [74; 76; 78].

Занимаясь изучением устной фольклорной прозы, мы также обращались к проблеме ее жанровой и внутрижанровой классификации в своих трудах [38; 34; 36; 35] и пришли к выводу о несовершенстве применяемой в настоящее время схемы. Однако считать все предложенные нашими предшественниками категории отдельными разновидностями сказочного эпоса также представляется неправильным. Так, тексты этиологического характера некоторые исследователи (Т.М. Хаджиева, Х.Х. Малкондуев) считают мифологическими сказками, в то же время другие отечественные фольклористы (В.Я. Пропп [96], В.Е. Гусев [39], А.А. Ципинов [119] и др.) относят их к несказочной прозе. Прежде чем судить о том, кто из них прав, следует вспомнить, что подобные повествования, несмотря на всю фантастичность их содержания с позиций нашего времени, своими создателями воспринимались как истина и объясняли особенности мироустройства. В связи с этим мы также склонны считать их собственно мифами [38, 21].

Героические сказки могут быть выделены в отдельную разновидность сказочного эпоса, поскольку обладают необходимым для этого комплексом особенностей: от сказок о животных они отличаются

тем, что главными героями здесь выступают исключительно люди; от волшебных – практически полным отсутствием чудесной составляющей; от бытовых – более высоким предметом повествования.

Сложнее обстоит вопрос с текстами героического характера, но с наличием элемента чуда. Однако, поскольку конфликт в них разрешается не столько посредством силы и смекалки самого героя, но во многом благодаря волшебным предметам и чудесным помощникам, их можно рассматривать в числе волшебных сказок, как ее отдельный вид.

Сказки-загадки по своим композиционным особенностям и содержательным элементам, по отсутствию воспитательной смысловой нагрузки не вполне соответствуют бытовым сказкам, к которым их обычно относят. Поскольку подобные произведения в большей степени направлены на развитие мыслительных способностей (выработку внимательности, смекалки, оттачивание остроты ума), было бы правильнее рассматривать их как загадки, что подтверждается и самим фольклорным материалом: «у карачаевцев и балкарцев загадка терминологически обозначается как *элбер* или *эл берген жомакъла* – дословно “дай село” и “сказки, дающие село”. Название это связано с игровым ритуалом, сопровождавшим процесс загадывания-отгадывания, когда давшему правильный ответ в шутку “дарили” (“давали”) село. Так, в сборнике Алиева С.Ч. “*Къарачай халкъны эл берген джомакълары*” – “Карачаевские народные загадки” (1984) под номером 1447 мы находим один из вариантов ... сказки-загадки на мотив “Кто больше?” с ответом на финальный вопрос – больше всех козел, под бородой которого прятались пастух со стадом» [35, 168].

Тексты притчевого характера, также причисляемые исследователями к числу бытовых, на наш взгляд, имеют двойственную природу. К притчам могут относиться и произведения, обладающие всеми признаками несказочной прозы, и тексты откровенно вымышленного содержания, оперирующие некими отвлеченными категориями. В то же время они объединяются доминированием нравоучительной, дидактической функции. Вследствие этого мы бы предложили рассматривать их как пограничное между сказочной и несказочной прозой явление.

Еще одним подобным жанром являются выделяемые рядом исследователей (Т.М. Хаджиева, С.А. Мусукаева и др.) небылицы, в

которых прямая установка на вымысел сочетается с элементами реальности: «их героями становились по-настоящему существовавшие люди (нередко даже сам рассказчик), общественные и государственные деятели, известные личности, но события, которые в них описывались, представляются невозможными, даже фантастичными» [35, 169].

Что касается предложенных Ф.А. Урусбиевой кумулятивных, женских и пастушеских сказочных разновидностей [108, 5], здесь следует отметить, что кумуляция как композиционный прием встречается практически во всех видах сказки. Кроме того, в исполнительской традиции карачаевцев и балкарцев, насколько нам известно, не существовало четкой закрепленности конкретного репертуара за той или иной социальной группой (пастухи, женщины и т.п.). Вследствие этого, выделение подобных категорий представляется неоправданным и нецелесообразным.

Исходя из изложенного, сказочный эпос карачаево-балкарского народа условно можно разделить на четыре группы:

- волшебные (включая и волшебно-героические),
- собственно героические,
- анималистические (сказки о животных),
- бытовые [34, 228].

Поскольку предметом исследования в нашем случае является карачаево-балкарская волшебная (волшебнo-фантастическая, чудесная) сказка, остановимся на ее рассмотрении более детально.

В качестве главного жанроразличительного критерия волшебной сказки в фольклористике традиционно выдвигается наличие элемента чуда, фантастики, который, однако, присущ также и ряду жанров несказочной прозы (мифам, легендам, быличкам и бывальщинам). Тем не менее, чудо в них воспринимается по-разному: для сказочного эпоса доминирующей является эстетическая, развлекательная функция, несказочную же прозу отличает ярко выраженная установка на правду, а основной является информативная функция. Другими словами, даже если в мифах, легендах, быличках происходит нечто необычное, чудесное, то это воспринимается как реальное событие, т.е. сказочное чудо изначально позиционируется как вымысел, неправда. Кроме того, каждый из указанных жанров несказочной прозы обладает своим комплексом отличительных черт.

Поскольку волшебные сказки в генетическом плане тесно связаны с мифологией, в них в несколько трансформированной форме сохранились отголоски многих древних воззрений (тотемизм, анимизм, магия и т.п.), обрядов и культов. К примеру, в них так же, как и в мифах, животные обладают даром речи, могут вступать в брак с людьми и у них появляются дети. Однако здесь мы имеем дело с оборотничеством, когда тотемный супруг обладает способностью перевоплощаться в человека и супружеская жизнь подобной семьи не отличается от обычной человеческой («*Зар къарындашла*» – «Завистливые братья» [85, 14–22], «*Окъу-сокъу*» – «Оку-соку» [83, 95–103], «*Батыр жаши*», – «Отважный парень» [64, 134–150], «*Макъа келин*» – «Невеста лягушка» [63, 252–257]). В тех же случаях, когда речь действительно идет о связи с животным, то он обычно имеет принудительный характер и заканчивается бегством матери и ребенка. Так, в тексте «*Кеси бир къарыш, сакъалы минъ къарыш*» – «Сам с карыш, борода в тысячу карышей» [62, 12–18] говорится о том, как медведь похитил дочь некоего Сюлемена, которая со временем родила ему сына, прозванного *Айюкъулакъ*, поскольку внешне он был похож на человека, только ушки оказались медвежьими (досл.: «С медвежьим ухом»). В сказке «*Айюулу Агъырджан*» – «Сын Медведя Агъырджан» [66, 183–185] дочь хана также оказалась похищенной медведем и родила сына с медвежьими ушками. В обоих текстах мать и окрепшее дитя, проявляющее богатырские качества, сбегают и возвращаются домой, однако, если в первом случае их принимают с радостью, то во втором – хан приказывает разделаться с внуком. В этом, на наш взгляд, проявляется постепенное изменение мировоззрения народа в сторону ухода от тотемизма, в отделении человека от природы.

Таким образом, несмотря на то, что в мифах и волшебных сказках порой встречаются сходные герои, сюжеты, мотивы, композиционные схемы, существуют и фундаментальные различия. По справедливому утверждению В.Я. Проппа, «Миф есть рассказ религиозного порядка, сказка – эстетического. Миф есть более раннее образование, сказка – более позднее» [101, 32]. В карачаево-балкарских волшебных сказках мифические образы тотемических предков даются в сниженном варианте и предстают в виде чудесных помощников-животных, предметы культа превращаются в волшебные предметы. Со временем меняется само отношение рассказчика и слушателя к сообщаемому, установка на достоверность сменяется

на установку на вымысел, что «позволяет отграничить миф как произведение сакрального характера от сказки как развлекательного рассказа» [37, 96].

Легенды и волшебные сказки сходны по наличию элемента чуда, прозаической форме повествования, кроме того, вследствие диффузии фольклорных жанров в них могут встречаться похожие сюжеты и мотивы, персонажи. Тем не менее, имеется и ряд принципиальных различий. В первую очередь, это, как уже было отмечено, установка легенды на достоверность, а сказки – на вымысел. Действующими лицами в обоих видах произведений могут выступать люди, животные, различные сверхъестественные существа, однако в легендах этот ряд пополняется персонажами божественного порядка (божества, шейхи, пророки, ангелы, демоны и др.), т.е. можно говорить о постоянном присутствии в них высших сил. Кроме того, легенды чаще всего выступают как произведения односюжетные, одноэпизодные, волшебные же сказки в большинстве случаев многосюжетны. В композиционном плане легенды также намного проще: в них отсутствуют характерные для сказочного эпоса устойчивые зачины, концовки, общие места, цепевидная структура и т.п. Жанроразличию в данном случае может способствовать и тот факт, что финал основной части легенд трагичен, а для волшебной сказки обязателен положительный исход: «Победа героя над врагами – торжество добра и справедливости – обязательная установка сюжета волшебной сказки» [115, 563].

Трагичный финал нередок и в другом жанре несказочной прозы – быличках и бывальщинах (суеверные рассказы). В них, как и в волшебных сказках, в трансформированном виде отразились различные по времени и характеру религиозные воззрения балкарцев и карачаевцев. Их персонажами могли выступать люди со сверхъестественными способностями, хищные звери, рептилии, но, в первую очередь, конечно, мифические и демонические существа так называемого «низшего» порядка (не божества, святые, пророки, ангелы и т.п. как в легендах, а *алмосту*, *агъач киши* (леший), черти и др.). «По всей видимости, все эти мифические, демонические существа когда-то воспринимались как духи-хозяева отдельных местностей (леса, воды, дома и т.д.). Однако перемены, происходящие в жизни народа, его мировоззрении, привели к переоценке тех явлений природы, событий, которые прежде связывались с действиями мистических

сущест, сверхъестественных сил. В результате этого изменялся и состав “действующих лиц” суеверных рассказов, отношение к ним: одни персонажи появлялись все реже и даже исчезали, а на смену им приходили новые. Так, с принятием ислама мифологические образы стали восприниматься как пережитки язычества и подверглись гонениям. Рассказы о них перестали выполнять познавательную функцию и отошли на периферию, а их герои из божеств, которых надо бояться и которым надо поклоняться, превратились в странных, необычных существ, вредящих или помогающих людям» [38, 49].

К сказке былички и бывальщины приближает и наличие более четкой, чем в остальных жанрах несказочной прозы, структуры, своеобразных «общих» мест: описываемые события происходят чаще всего вечером, ночью, ранним утром или в непогоду в глухих местах, когда человек один. Встреча со сверхъестественным происходит неожиданно. Однако установка на достоверность, односюжетность повествования и довольно частый трагический финал позволяет без особого труда отграничить былички от сказок.

Наличие элемента чуда, фантастических персонажей, волшебных предметов, возможность протекания событий в иных мирах и другие подобные особенности волшебных сказок позволяют отделить их от героических и бытовых сказок.

Вопрос о разграничении волшебных и анималистических сказок решить сложнее, поскольку и в тех, и в других имеются персонажи из мира животных и птиц.

Сказки о животных условно можно поделить на две группы:

- тексты, героями которых являются только животные,
- сказки, где действуют животные и люди.

Отграничение волшебных сказок от анималистических, персонажами которых являются только животные, не представляет собой сложности.

Отличить анималистические сказки с человеческими персонажами от волшебных сказок с участием помощников-животных не всегда удается легко. И те, и другие уходят корнями в древнейшие верования своих создателей (магию, анимизм, тотемизм, оборотничество и т.п.). Однако, по справедливому наблюдению Л.С. Гергоковой, «переходя от древних мифологических рассказов о могучих животных в народные сказки, мифические образы зверей постепенно

принижаются. В процессе роста человеческого могущества животные уже не обожествляются, и здесь уже выражается не характер какого-либо животного, а его образ воспринимается как аллегорическое изображение человека» [28, 226].

В волшебных сказках элемент сакральности сохранился значительно лучше. Тотемические воззрения нашли выражение в образе чудесных зверей, которые могут выступать в роли помощников и / или антагонистов. Так, в сказке «*Сокъур Алиюкъ*» – «Слепой Алиюк» [68, 355–358] образ волка имеет двойственный характер: с одной стороны он помогает старику собрать разбежавшийся скот обратно в волшебную шкатулку, но с другой – требует в качестве награды отдать ему на съедение единственного сына. Здесь следует отметить, что он отличается от обычных волков: у него нет хвоста, его не берет пуля и в качестве откупа за то, чтобы не быть съеденным, он требует привезти ему в жены «девушку, которая не пойдет замуж, дочь отца, который не выдаст (замуж)». Ему противопоставляется образ лисы, которая выступает чудесным помощником главного героя. Она мудра и находчива, а также обладает способностью перевоплощаться в другое животное (жирного барана), человека (девушку-красавицу, муфтия) умеет изготавливать музыкальные инструменты (скрипку) и мастерски играет на них. На наш взгляд, в обоих случаях мы имеем дело с различными вариантами трансформации образа тотема, первопредка, который оказывает поддержку своим потомкам. Здесь следует вспомнить, что волк, хоть и считался тотемным животным, приносящим пользу людям, борясь с нечистью, карачаевцами и балкарцами в качестве дружественного зверя не рассматривался, а черно-бурая лиса символизировала богатство и достаток [43, 35–37].

Касаясь рассматриваемой проблемы, Т.М. Хаджиева пишет: «Если в волшебных сказках звери и животные выступают чудесными помощниками сказочного героя, то в животном эпосе они сами являются объектом повествования. А в сказках о животных, где одним из персонажей выступает и человек, ему отводится роль одного из ведущих персонажей сказки или же второстепенная роль» [115, 562]. Другими словами, в волшебных сказках главный герой – человек, в анималистических же – животные, которые оказываются более мудрыми, проницательными, сильными и способны решить проблемы человека.

Отличаются рассматриваемые сказки и по способу разрешения конфликта. Поскольку сказки о животных представляют собой аллегорию на человеческие отношения, то и конфликт в них носит социально-бытовой характер и решается с помощью хитрости и находчивости. В волшебных сказках он может иметь и бытовой, и социальный, и сверхъестественный характер и разрешается благодаря помощи мифических существ, чудесных зверей и волшебных предметов.

Некоторые исследователи подмечают и различие данных разновидностей сказок в плане объема. «В сказках о животных “человеческие ситуации” передаются через поступки животных, что несколько ограничивает возможности развития сюжета; сказки о животных зачастую сближаются с притчей и басней, а основная функция последних – сделать назидательный вывод, для чего нет необходимости в объемных сюжетах» [1, 297]. Волшебные же сказки порой достигают довольно значительных объемов, что объясняется спецификой предмета повествования и комбинаторными возможностями данного вида устной прозы.

В качестве еще одного жанроразличительного критерия может выступать доминирующая функция: волшебные сказки в основном имеют эстетическую, развлекательную направленность, а анималистические – поучительную, воспитательную.

Таким образом, проведенный анализ показал, что, несмотря на некоторое сходство с другими разновидностями сказочного эпоса, а также отдельными жанрами несказочной прозы, волшебные сказки обладают комплексом своих специфических особенностей, позволяющим выделить их в качестве самостоятельной разновидности в системе карачаево-балкарской устной прозы и отграничить их от смежных форм.

## ГЛАВА II



### ВОЛШЕБНЫЕ СКАЗКИ КАРАЧАЕВЦЕВ И БАЛКАРЦЕВ

#### 2.1. Специфика жанра. Сюжетно-композиционные и типологические особенности

Карачаево-балкарская волшебная сказка представлена в двух вариациях – собственно волшебной и волшебнo-героической (волшебнo-богатырской), объединяющей в себе свойства как волшебной, так и героической (богатырской) разновидностей. Отличаются они главным образом по степени активности главного героя и применению вспомогательных средств (волшебных предметов, чудесных помощников и т.п.). Если в волшебных сказках герой, несмотря на свой положительный образ, более пассивен и покорен судьбе, а конфликт разрешается в основном с помощью благодарных животных, защите умерших родственников, покровительству сверхъестественных существ и т.п., а в богатырских, напротив, – главный персонаж активен и решает проблемы посредством силы и смекалки, иногда с помощью других богатырей, то в волшебнo-героических объединяются черты обоих вариантов. Для наглядности сравним тексты волшебной сказки «Сют кёл» – «Молочное озеро» [68, 200–209], героической сказки «Газрет» [68, 501–507] и волшебнo-героической сказки «Айтек» [82, 5–15]. В первом произведении конфликт с враждебными ханами решает чудесная жена героя (умеющая принимать облик голубки дочь царя джиннов), которая превращает войска противников в камень и развоплощает обратно только в обмен на клятву, больше не беспокоить их своими притязаниями. Главный герой второго текста Тазрет, отправляясь неузнанным в ночные набеги с дружиной своей жены, в одиночку сдерживает натиск превосходящих сил противника. В третьей сказке в подобной ситуации Айтек сын Айтека уничтожает угрожающее его тестю вражеское войско, но помогает ему в этом однажды спасенный им таинственный владелец волшебного белого коня, который умеет преодолевать

огромные расстояния в мгновение ока, а земля из-под его копыта излечивает от слепоты.

В остальном существенных различий между волшебными и волшебнo-бoгатырскими сказками не наблюдается, в связи с этим при характеристике жанровых особенностей мы не будем останавливаться отдельно на каждой из них.

В типологическом плане указанные разновидности карачаево-балкарской устной прозы во многом схожи с подобными сказками других народов.

В основе чудесной составляющей волшебной сказки лежат два начала – волшебное и фантастическое. «Начало волшебное включает так называемые пережиточные моменты и прежде всего религиозно-мифологические воззрения первобытного человека, одухотворение им вещей и явлений природы, приписывание этим вещам и явлениям магических свойств, различные религиозные культы, обычаи, обряды и т.п. Сказка полна мотивов, содержащих в себе веру в существование “потустороннего мира” и возможность возвращения оттуда; представление о смерти, заключенной в какой-либо материальный предмет (яйцо, ящик, цветок), о чудесном рождении (от съеденной рыбы, выпитой воды и т.п.), о превращении людей в животных, птиц, рыб, насекомых, о возможности браков девушек с животными и т.д.

Фантастическое же начало сказки вырастает на стихийно-материалистической основе, замечательно верно улавливает закономерности развития объективной действительности и в свою очередь способствует развитию этой действительности» [91, 13–14]. В нем были заключены заветные мечты и чаяния народа. По большей части они выразились в образах чудесных предметов.

Волшебные сказки, как и другие разновидности данного вида устной прозы, обладают устойчивой композиционной структурой. По сведениям ряда ученых (Р.-А.К. Ортабаевой, Х.Х. Малкондуева и др.) карачаево-балкарские сказки когда-то обладали не только традиционным зачином, но также и присказкой: «По воспоминаниям Хасанова Н.М., Фердаус Даутовна Сарыева – жительница аула Хурзук – могла часами рассказывать сказки, и делала она это с большим удовольствием. Каждый раз, когда ее слушатели (в основном дети – свои и чужие) просили рассказать что-нибудь интересное, она начала свое повествование такой присказкой:

*Таурухму айтайым,  
Тауранмы айтайым,  
Анармы айтайым,  
Санармы айтайым,  
Джомакъмы айтайым,  
Джоракъмы айтайым,  
Соракъмы айтайым,  
Къарт айтыуму айтайым,  
Нарт айтыуму айтайым,  
Сайлагъыз, бирин баилайым.*

Легенду ли вам рассказать,  
Тауран (?) ли вам рассказать,  
Анар (?) ли вам рассказать,  
Считалку ли вам рассказать.  
Сказку ли вам рассказать,  
Джорак (?) ли вам рассказать,  
Загадку ли вам рассказать.  
Старинное предание ли вам рассказать,  
Нартское сказание ли вам рассказать,  
Выбирайте что-нибудь одно,  
я начну (рассказывать)» [93, 125].

Другой вариант присказки был зафиксирован Х.Х. Малкондуевым от Юсупа Салаховича Сарбашева:

*«Сейир жомакъ жолунга,  
Жарашсын акъылынга.  
Жолоучу жолда ажашма,  
Кесинги сен алдатма.  
Адам аманд обурдан,  
Къаргъыш этген къаргъадан.*

Волшебная сказка тебе в путь,  
Пусть усвоится твоим разумом.  
В пути не заблудись,  
Не дай соблазнить себя.  
Человек – хуже ведьмы,  
Вороны, посылающей проклятье» [76, 85].

За ним следовал традиционный зачин «*Эртте-эртте... / Эртте-эртте бир жерде... / Эртте-эртте бир элде... / Эртте,*

*бурун заманлада, бир элде... / Эртте-эртте, эрттегиле бери келгинчи, биз ары бармайык... / Эртте-эртте, бир талай заман мындан алгъа, бир тау элде...»* – «Давным-давно... / Давным-давно в одном месте... / Давным-давно в одном селе... / Давно, в древние времена, в одном селе... / Давным-давно, пока древние сюда не придут, да не пойдём мы туда... / Давным-давно, некоторое время назад, в одном горном селе...». Далее или же сразу давались экспозиция, завязка (смерть одного из родителей, пропажа / похищение членов семьи или отправление на охоту / в странствование, какое-то необычайное происшествие и т.п.), развитие действия, апогей, разрешение конфликта, развязка. Повествование заканчивалось традиционными формулами типа *«Мен да ол къууанчда болгъанма, боза-сыра мыйыкъларымдан акъгъандыла, ауузума уа тюшмегендиле»* – «И я на том празднике был, буза-сыра с моих усов стекали, а в рот не попали» (ср. в русских сказках: «И я там был, мед-пиво пил, по усам текло, а в рот не попало»), *«... ашап-жашап къалдыла»* – «... стали жить-поживать», *«Аны кёрмеген кибик, ауруу-талау кёрмей къалайыкъ»* – «Как этого не видели, так не увидим болезни-заразы», *«Ол ишле эртте-эртте болгъандыла. Эртте ахшылыкъ – башынга, бурун къууат – къашынга»* – «Эти дела давным-давно случились. Давнее добро – тебе на голову, древняя красота – твоей брови».

Композиция волшебных сказок, как уже отмечалось, сложнее, чем в бытовых, героических или анималистических. Выражается это в использовании таких приемов, как «рассказ в рассказе» («Магомед Индырбаев» [51, 189–192], «Бай улу Бат» – «Баев Бат» [68, 285], «Эмеген и охотник» [51, 197–203]), мотив неудачного подражания («Ёксюз Фатиматчыкъ» – «Сиротка Фатимат» [2, 35–37], «Мусилия» [66, 92–96]), наличии общих мест, троекратных повторов сюжетных элементов и т.п.

Одной из отличительных композиционных особенностей волшебных сказок является также их мобильность, подвижность, способность комбинировать без ущерба для качества и содержания различные мотивы и сюжеты, т.е. произведение может быть как простым, односюжетным, так и сложным, контаминированным. Рассуждая о специфике строения восточнославянских волшебных сказок, Н.В. Новиков писал: «На размер сказки большое влияние оказывают национальная (местная) поэтическая традиция и конкретные условия ее (сказки) бытования (склад сказочника, наличие

у него и его слушателей свободного времени и т.д.). Вообще для опытного сказочника, свободно владеющего материалом, укоротить или удлинить сказку, смотря по обстоятельствам, не составляет особого труда. ...

Возможность сужения и расширения сказочного полотна заложена и в самой архитектонике волшебного-фантастической сказки. «Долгая» волшебного-фантастическая сказка обычно покоится на контаминации нескольких традиционных сюжетов. Не выходя за пределы готового сюжетного «фонда», сказочники могут опускать или, наоборот, вводить тот или иной сюжет и таким образом регулировать размер сказки» [91, 24]. Другими словами, успешность контаминации по большей части зависит от мастерства и богатства репертуара сказочника.

Следует отметить, что рассматриваемая сказочная разновидность способна сочетать в себе мотивы и сюжеты не только из разных волшебных, но и бытовых, героических, анималистических сказок, мифов, легенд, нартского эпоса и т.п. Так, в версии волшебной сказки «Чомарт и Момарт», опубликованной в сборнике *«Малкъар халкъ жомакъла»* – «Балкарские народные сказки» 1992 г. [86, 169–176], классический сюжет о щедром и жадном братьях контаминируется с анималистическим сюжетом о коварной лисе, обхитрившей медведя и волка, который представлен также и в сказке о животных *«Ышангысыз юч нёгер»* – «Ненадежные три друга» [68, 600–602].

В таких усложненных сюжетно-композиционных конструкциях повествование как бы сегментируется и в каждой части на передний план выдвигаются разные персонажи.

Подобного рода комбинирование сюжетов и мотивов порой приводит к появлению произведений, не вполне соответствующих канонам волшебных сказок. Рассмотрим текст *«Къозучукъ»* – «Ягненок» [68, 402–404]. В нем мы наблюдаем сказочные мотивы (рождение чудесного ребенка – ягненка, его женитьба, оборотничество (изменение внешности), наказ жене, его нарушение и расплата, поиски чудесного мужа), но в то же время объяснение волей Аллаха невозможности быть вместе после нарушения наказания супруга и трагическая развязка сближает произведение с легендой. Таким образом, можно утверждать, что оно представляет собой наглядный пример смешения жанровых форм и может считаться пограничным явлением.

В сказке *«Жаишчыкь бла кьочхарчыкь»* – «Мальчик и барашек» [83, 13–17] мы сталкиваемся с трагической гибелью чудесного покровителя и установлением на месте разрушенной тюрьмы памятника в честь него. Подобное явление также не соответствует законам поэтики волшебных сказок.

Отличительной чертой волшебных сказок является и применение так называемой «кольцевой композиции», связанной с особенностями пространственно-временного континуума, подразделяемого на «свой» и «иные» миры [97]. Суть его заключается в том, что «картина фантастического мира, в котором герою приходится встречаться с самыми загадочными существами, обрамляется в волшебной сказке картиной реального мира: она, как правило, и начинается и заканчивается на реальной Земле» [71, 27]. Свой мир привычен, понятен и не требует особых пояснений. «“Чужой” (или “иной”) мир в народной сказке более разработан и разнообразен, населен большим числом персонажей, в том числе и необыкновенными. Можно говорить и о наличии большего числа локусов в “чужом” пространстве, чем в “своем”» [7, 125].

Подобная схема применима и к карачаево-балкарским волшебным сказкам. Их герои в своих странствиях и приключениях могут не просто выходить за пределы привычных и знакомых с детства гор, бывать в различных заморских городах и странах (главным образом восточных), кажущихся экзотичными, но вполне реальными, они путешествуют между различными параллельными мирами, посещают подземные царства и даже мир мертвых.

Вход в параллельные миры герои обычно находят случайно: водным путем – вследствие кораблекрушения, на лодке и т.п. (*«Жарыкьбий»* – «Жарыкбий» [68, 159–178]); сухопутным – в результате скитаний по горам, пустыне и т.п. (*«Сют кёл»* – «Молочное озеро» [68, 200–209]). Иногда в пределах одного текста говорится о путешествиях сразу по нескольким иным мирам. Так, в сказке *«Жарыкьбий»* – «Жарыкбий» [68, 159–178] главный герой сперва попадает морским путем в земли, где царствуют и ведут друг с другом войну племена обезьян и львов, и водным же путем оттуда выбирается. Позже уже сухопутным путем он попадает во владения покровителя птиц и живет у него некоторое время, затем возвращается в свой родной мир с помощью чудесной супруги-орлицы по воздуху.

Бывают и случаи, когда герой отправляется в чуждый мир в поисках определенного предмета / человека. Так, в сказке «*Юч кьарындаш I*» – «Три брата I» [68, 322–330] младший брат в поисках хурмы для своего отца по совету названного отца-эмегена проходит через дерущиеся друг с другом скалы и переправляется через реку с красной, как кровь, водой. Выполнив свою задачу, он тем же путем возвращается обратно.

В ряде сказок на мотив приключений в подземных царствах герой попадает туда через бездонную пропасть, куда его сбрасывают завистливые братья («Младший брат» [13, 43–52]), либо он сам спускается в земляную яму / дыру в поисках потерянного предмета («*Ёксюз кьызыкьны юсюнден жомакъ*» – «Сказка о девочке-сиротке» [68, 291–293]) или своего противника («*Мырза улу Къанмырза*» – «Мырзаев Канмырза» [68, 437–441], «Темир-Болат» [13, 21]). В некоторых текстах он предстает как многоуровневый. На второй, нижний, уровень персонаж попадает, по ошибке схватившись за рог черного / белого барана или оседлав черную змею вместо белой («Младший брат» [13, 43–52], «*Атасыз туугъан батыр улан*» – «Родившийся без отца храбрец» [85, 23–32]).

В нижнем мире обитают сверхъестественные, мифические существа (Джансыз-Мыджык, Кеси бир карыш, сарыуеки, эмегены, добрые великанши, Мать Ветра Кибитки, исполинский орел Каракуш и др.) и обычные люди, часть из которых может быть похищена с поверхности, остальные же являются подземными жителями. Описания природы, условия быта в общих чертах не особенно отличаются от привычных «наземному» обывателю.

Иначе обстоит дело с миром мертвых. Туда герой попадает целенаправленно. Так, в сказке «Всадник в шкуре жеребенка» [51, 141–148] Адильгирей Занов проникает в него через нору лисицы, преследуя своего таинственного помощника. Примечательно, что в небольшое, по идее, отверстие может свободно пролезть всадник с лошастью. Интересно и то, в каком виде описывается загробное обиталище благодарного мертвеца: «Его (Адильгирея Занова. – *Ф.Г.*) взорам представилась просторная комната, роскошно убранная дорогими коврами и оружием, а в комнате на постели сидел его товарищ» [51, 141–148].

В волшебных сказках от реального отличается не только пространство, но и время. В основном о нем говорится в обтекаемой

форме «кѣплю, азмы» – «долго ли, коротко ли». Герой, добираясь до какого-то места всю ночь, может вернуться в исходную точку за гораздо более короткое время. Когда речь идет о параллельных мирах, следует отметить, что в них время замедляется и герой взрослеет не так быстро, чтобы состариться, но и не останавливается в развитии, чтобы родные могли сразу узнать его. К примеру, в тексте «*Эльяс бла золоуцу*» – «Эльяс и путник» [68, 396–398] главный герой проводит в гостях у таинственного странника тридцать лет, которые для него пролетают как три дня. Жарыкбий из вышеупомянутой сказки скитался сорок лет, родные не признают его сразу, поскольку он изменился, но он все еще достаточно молод, чтобы отстроить себе замок и отправиться на поиски своей чудесной жены, когда та улетает, обидевшись на недоверие с его стороны.

Чудесную составляющую волшебных сказок наряду с удивительными действующими лицами (мифическими и демоническими существами, персонажами со сверхъестественными способностями), чудесными животными, обладающими даром человеческой речи и различными способностями, магическими предметами, которые будут более подробно рассмотрены в специальных разделах, пространственно-временным континуумом, отличающимся от реального (параллельные миры, земли, где царствуют звери и т.п.), образуют также специфические приемы, такие, как превращение (преображение, перевоплощение, в том числе и оборотничество, окаменение, переход в разряд флоры), умирание и воскрешение и т.п.

Одним из механизмов, способов и приемов, с помощью которых реализуется в волшебных сказках элемент чуда, является изменение облика персонажа, довольно широко распространенное в мировом фольклоре. Своими корнями оно уходит непосредственно в древние религиозные воззрения, главным образом в мифологию, тотемизм (веру в сверхъестественное родство между людьми и животным и растительным миром, реже – явлениями природы и неодушевленными предметами [11, 448]) и магию (веру в возможность сверхъестественного влияния на явления природы, животных или человека с помощью специальных действий и обрядов [11, 248]). Даром перевоплощения в фольклорных произведениях обладают мифические персонажи (божества, джинны, девы-птицы, ведьмы, чародейки, колдуны и др.) и тотемные животные, обычный же человек сам по

себе не может ни превращаться, ни превращать. Для этого ему необходим превращающий субъект (божество, ведьма, колдунья, проклинающий, антагонист), чудесный предмет, растение / плод или субстанция.

Для обозначения данного действия в научной литературе применяются такие термины, как *превращение*, *перевоплощение*, *преображение*, *окаменение*, *оборотничество* и др. Смысловое наполнение их у разных исследователей может быть отличным. Так, Л.Н. Виноградова понимает превращение как фольклорный мотив, «в котором отражаются народные поверья о способности живого существа или предмета изменять свой облик, внешний вид, ипостась, т.е. о возможности стать другим существом, растением, предметом, камнем и т.п. ... вид метаморфозы, произошедшей навсегда (либо на неопределенно долгое время)», и отделяет его от оборотничества, «приписываемого, прежде всего, демонологическим персонажам, а также “знающим” людям, склонным менять свой вид лишь на определенное время (умеющим оборачиваться “туда и обратно”») [27, 67].

Н.А. Ашихманова считает превоплощение (в том числе и оборотничество) и преобразование двумя вариантами превращения, а отличие первого от второго видит в том, что «внутреннее содержание героев не меняется, и это часто используется соответствующими персонажами как обманчивый мотив» [12, 78].

Б.А. Коломакина полагает, что оснований для разграничения понятий «оборотничество» (магическая перемена облика одушевленного персонажа) и «превращение» (изменение одной материи в другую, происходящее, как правило, путем наложения заклинаний) нет, и предлагает определять все виды перехода из одной формы в другую в фольклоре как превращение [53, 19]. Однако при более детальном рассмотрении становится очевидным, что термин «превращение» имеет более широкое значение, которое не ограничивается рамками оборотничества, являющегося одной из его разновидностей, но связано также с прогрессом и регрессом внешности героя, окаменением, переходом в разряд флоры и т.д.

Таким образом, исходя из опыта научных исследований и данных эмпирического материала, в карачаево-балкарских волшебных сказках можно выделить следующие виды трансформаций (превращений):

- изменение внешности персонажа без перехода в другую форму;
- превоплощение в другое живое существо;

- переход в растительную форму жизни;
- превращение в неживой предмет;
- перевоплощение в стихийные явления.

Как волшебный акт превращение может включать в себя ряд позиций:

- превращающий (субъект);
- превращаемый (объект);
- средство / способ превращения [53, 20];
- условие возврата к первоначальному состоянию.

По субъектно-объектным отношениям оно может иметь добровольный, принудительный / насильственный или случайный характер.

Рассмотрим каждый вид трансформации по указанной схеме.

**Изменение внешности персонажа без перехода в другую форму** связано с мотивами преображения, уродства, резкого изменения возраста и т.п. С ними мы сталкиваемся чаще всего в карачаево-балкарских сказках на сюжет мачехи и падчерицы. Так, в текстах «*Ёксюз къызчыкъны юсюнден жомакъ*» – «Сказка о девочке-сиротке» [68, 291–293], «*Ёксюз Фатиматчыкъ*» – «Сиротка Фатимат» [2, 35–37], «*Мусилия*» [66, 92–96] повествуется о приобретении небывалой красоты падчерицей (Кулидам, Фатимат, Мусилия) через пощечину Матери Ветра Кибитки, умывание белой, как молоко, водой эмегеншей, шлепок по щекам лопаткой великанши и уродовании дочери мачехи (одна щека стала собачьей, вторая – обезьяньей; одна – змеиная, другая – лягушачья; на одной щеке выросла ослиная бородавка, на другой – собачья. Средством преображения падчерицы в произведении «*Къарауаш къызчыкъ*» – «Девочка-прислужница» [64, 19–22] является извлеченный из могилы плечевой сустав умершей матери героини, которым мачеха каждый день избивала несчастную. Все эти трансформации имеют принудительный характер.

В некоторых случаях речь идет о добровольном преображении как избавлении от уродства («*Абдулкерим*» [64, 70–74]).

О мгновенном взрослении через съедение яблока (т.е. о случайном превращении) говорится в тексте «*Къызчыкъ бла къозучукъ*» – «Девочка и ягненок» [86, 136–141].

С помощью чудесных мазей ментально меняет свой возраст (из юноши в старика, из старика обратно в юношу) и Баба, герой сказки «*Дерт*» – «Месть» [83, 33–41].

*Перевоплощение в другое живое существо* фигурирует в научной литературе как *оборотничество*. Интересно отметить, что в европейской и американской культуре данным термином традиционно обозначается зависящее от фаз луны превращение человека в волка, ставшее следствием укуса оборотня. В карачаево-балкарском фольклоре подобная трактовка не встречается. По суеверным представлениям этого народа в волков могли превращаться *обуры* и *куртха* (ведьмы) с целью причинения ущерба скоту, но и в этом случае речь не шла о заражении через укус. Возможно, данное обстоятельство связано с тем, что волк относился к числу тотемных животных, к тому же считалось, что он борется с нечистью: данный хищник способен видеть джиннов, шайтанов и уничтожает их детенышей.

Карачаевцы и балкарцы верили, что шайтаны избегают домов, в которых имеются волчьи обереги (волчий тулуп или волчья шкура, волчий зуб или волчий череп) [67, 55].

Волки могли не только сами видеть и бороться с нечистой силой, но также были способны передать свой дар и функции другим существам. Так, предводитель нартов Ёрюзбек был вскормлен волчицей, обладал чудесным волчьим полушубком и выступал борцом с разного рода нечистью [40, 77–78].

Появление алмосту и их особенностей также связывается с этим хищником. По народным верованиям они возникли от связей нартов и эмегенов, в частности от Алаугана и его жены-эмегенши, которая каждые два месяца производила на свет по двое-четверо детей, но съедала их. Однажды обманным путем одной женщине из нартов (скорее всего Сатанай) удалось похитить троих новорожденных и бежать с ними. Однако, неся их в сторону гор, она устала и бросила двоих детей, а одного (Карашауая) спрятала среди ледяных гребней Эльбруса. Брошенных малышей забрала одна волчица и, отнеся к своим сородичам, выкормила их своим молоком. От них и произошли алмосту. «Поэтому они были волосатыми, мохнатыми и огромными. Они не умели говорить, но человеческий язык понимали. ... В места, где есть алмосту, не вхожи черти. Поскольку чертей видят только алмосту, а еще видит волк. Алмосту, зная, что черти пытаются навредить человеку, гоняют их» [9].

Таким образом, исходя из сведений, собранных исследователями традиционных форм культуры, и данных конкретного сказочного

материала, *оборотничество* можно понимать как перевоплощение одного одушевленного субъекта в другой одушевленный субъект, т.е. как трансформацию формы при сохранении содержания. Чаще всего оно связывается с превращением человека в животное / птицу / рыбу / рептилию или животного / птицы / рыбы / рептилии в человека, а также превращением одного человека в другого или изменением пола.

Добровольный характер присущ главным образом так называемому «высокому» оборотничеству [54, 73], восходящему к мифологии и тотемизму и являющемуся врожденной способностью персонажа. Достаточно вспомнить, что, согласно мифологическим воззрениям карачаевцев и балкарцев, покровитель диких животных Апсаты и его дочь Байдымат / Фатимат могли принимать облик белого оленя и маралихи, соответственно. В волшебных сказках данный мотив дается в трансформированном, «сниженном» варианте. В ряде текстов встречается эпизод об убитой и ожившей лани, которая на возглас удивления охотника отвечает, что это не диво, а про настоящее чудо расскажет такой-то (Индырбаев Магомед, Сокур Али и т.д.), но лишь в немногих он доведен до логического завершения. Так, в сказке «Эмеген и охотник» [51, 197–203] оказывается, что той ланью была дочь Сокура Али, превращенная в животное по воле некоего таинственного голоса с целью привести охотника в дом отца, чтобы тот отомстил эмегену и оживил ее братьев.

Отразился в карачаево-балкарских сказках и мотив брака с тотемным существом. Так, в тексте «*Батыр жаши*» – «Отважный парень» [64, 134–150] говорится о выходе сестер героя за орлов, персонажи сказок «Солтан-Герий» [86, 146–153] и «*Зар къарындашла*» – «Завистливые братья» [85, 14–22] женятся на змеях, а в произведении «*Макъа келин*» – «Невеста-лягушка» [63, 252–257] – соответственно, на лягушке.

По представлениям карачаевцев и балкарцев в змею или обычную девушку могла превращаться и дочь царя джиннов, на которой приходится жениться герою («*Хан бла жашилары*» – «Хан и его сыновья» [82, 59–66]).

К этой же группе примыкают сказки о чудесных супругах (девушках-орлицах, голубках, лебедях). Чаще всего в подобных произведениях герою удается заполучить такую невесту с помощью хитрости – похитив их одежду / личину («Жарыкбий» [68, 159–178]) или выследив их жилище («Байталбатыр» [82, 31–37]).

Следует, однако, оговорить, что встреча героя с девами-птицами не всегда связана с мотивом женитьбы, иногда они выступают только в роли чудесных помощниц, как в сказке «Аладин» [13, 90–97], где девушки-лебеди помогают главному герою пройти через брачное испытание (разговорить княжну-молчунью).

Встречается и мотив превращения в человека благодарной золотой рыбы, которая помогает отверженному сыну хана обрести жену, богатство и положение в обществе («*Алтын чабакъ*» – «Золотая рыба» [68, 393–394]).

В карачаево-балкарских волшебных сказках добровольное оборотничество может быть связано и с образом *къуртха* / *обур* «ведьмы», которая для достижения своих целей принимает облик животного или другого человека. Так, в тексте «Фатимат» [86, 74–81] ведьма, для того чтобы по приказу ханши известить главную героиню, превращается сперва в старушку, а затем в старика. В произведении «*Къызчыкъ бла къозучукъ*» – «Девочка и ягненок» [86, 136–141] колдунья принимает облик девушки Илеуки, чтобы занять ее место и стать женой хана. В этом случае «оборачивание включает в себе не только “принятие облика” других людей, но и выполнение функций, социальной роли того, в кого оборачиваются» [53, 20]. Данное утверждение применимо к длительным превращениям, но не кратковременным, направленным на достижение всего лишь одной конкретной цели, после чего происходит развоплощение. В сказке «*Обур эфенди*» – «Эфенди-колдун» [82, 126–133], чтобы выведать причину печали своей супруги, антагонист главной героини, обладавший способностью превращаться в любое живое существо, поочередно принимает облик ее подруги и отца, а, узнав, тотчас перевоплощается обратно и запугивает свою жертву.

В ряде сказок мы можем наблюдать также добровольное превращение человека в животное / птицу. Однако, как уже было отмечено выше, оно осуществляется не самостоятельно, а только при определенных условиях. Так, в тексте «Танду» [51, 351–356] главный герой, чтобы пробраться в комнату дочери царя джиннов обращается с мольбой к Аллаху и оборачивается голубем. Развоплощение происходит тем же путем. В произведении «*Тюш*» – «Сон» [83, 41–54] главный герой узнает от трех вышедших из волшебной ивы мужчин по три волшебных слова, с помощью которых можно превратиться в юношу с золотым чубом, золотого червя и золотого орла. С помощью

этих знаний он помогает хану победить в противостоянии с соседним ханом, жениться на дочери первого и получает в качестве награды жену второго.

В сказке «Обур» – «Колдун» [64, 22–25] повествуется о юноше, который, притворившись, что не умеет писать и читать, нанялся в услужение к колдуну и выучился искусству перевоплощения по его книгам. Некоторое время он зарабатывал деньги, превращаясь в коня, которого его мать продавала на базаре без уздечки. Весть об этом дошла до колдуна и тот, поняв, что парень обманул его, решил отомстить и выкупил его в очередной раз вместе с уздечкой. Далее мы наблюдаем состязание по превращениям колдуна и прислужника-самоучки: юноша – конь – заяц – соловей – ласка, колдун – собака – сокол – наседка с девятью цыплятами.

Исходя из этого, мы можем заключить, что добровольное оборотничество чаще всего является действием многоактным, повторяющимся и может быть кратковременным или длительным.

Принудительное, насильственное оборотничество может быть связано с кознями сверхъестественных существ или обычных людей, противостоящих героям. По сути, превращение в данном случае является либо испытанием, либо наказанием / возмездием. В первом варианте субъектом является антагонист (противник) героя, в роли которого могут выступать коварная жена, ее любовник («Магомед Индырбаев» [51, 189–192], «Бай улу Бат» – «Баев Бат» [68, 285]), свекор («Бедняк и ханская дочь» [13, 52–56]). Превращающим предметом здесь выступает чудесная плеть, которая оборачивает ударяемого по желанию ударяющего в любое животное. Однако в карачаево-балкарских сказках этот круг ограничен: описываются превращения в серого жеребца – черного жеребца – белую собаку – филина; осла – собаку – стрижа; осла – собаку – филина. Развоплощение в большинстве случаев происходит благодаря ведьме (*кзуртха*), которая была поймана героем (в образе собаки) и отпущена в обмен на обещание помощи. Она подсказывает, что герою следует потереться о плеть, чтобы вновь стать человеком. В сказке же «Бедняк и ханская дочь» главный герой Ахмат сам догадывается проделать эту манипуляцию. В текстах на данный мотив за превращением-испытанием следует превращение-возмездие: развоплотившись, герой завладевает плетью и обращает своих обидчиков в ослы и / или быка и корову / кабана и свинью.

Одной из форм наказания или испытания может считаться и превращение девушки в дракона за отказ выйти замуж за эмегена, встречающееся в сказке «Карабатыр» [13, 97–102]. Развоплощение происходит после гибели проклявшего ее эмегена.

Наказание проявляется и в превращении человека в животное через проклятие. Например, в тексте «Всадник в шкуре жеребенка» [51, 141–148] один из персонажей-помощников за нарушение запрета ездить в одиночку был проклят Богом и превратился в кабана. Развоплотился после того, как был похоронен Адильгиреем Зановым и его дружиной, и получил возможность выбираться в мир живых на помощь правоверным. В сказках «Хан бла жашлары» – «Хан и его сыновья» [82, 53–58] и «Зар кьарындашла» – «Завистливые братья» [85, 14–22] отец и два старших брата главного героя за многократные попытки избавиться от младшего сына и завладеть его женой были превращены силой проклятия в животных. В первом тексте проклинающей выступает умершая жена хана, к которой отсылают младшего брата за молитвенником, хан превращается в кабана, а братья – в охотничьих псов. Во втором произведении проклинатель – таинственный шейх, к которому герой отправляется опять-таки за молитвенником. Отец оборачивается черным кабаном, а завистливые братья – светлыми кабанами.

Превращение через проклятие имеет место и в записанной В. Прёле в Карачае сказке о трех дочерях одного мужчины [51, 297–298], однако в данном случае происходит смена пола. Младшая дочь, по сути, выполняет те же функции, что и младший сын (по воле своего хана добывает шкуры золоторогих оленя и быка, похищает дочь другого хана), а трансформация (превращение из девушки в парня вследствие проклятия похищенной) лишь ставит все на свои места: хан оборачивается черным кабаном, его приспешники – в собак, а девушка, привезшая дочь хана, обернулась юношей, который женился на похищенной и сам стал ханом. Другими словами, хоть в данном случае превращение и имеет насильственный характер, оно не может считаться наказанием. По всей видимости, данный мотив является отголоском периода перехода от матриархата к патриархату.

Случайное оборотничество в карачаево-балкарских волшебных сказках чаще всего связано со съедением чудесных фруктов (сливы / груши – «Жарлы киши» – «Бедняк» [86, 40–43], «Пасынок» [51,

162–165]) или употреблением воды из водоема, откуда пили или через которое проходили животные («*Къызчыкъ бла къозучукъ*» – «Девочка и ягненок» [86, 136–141], «Илеука» [13, 37–43]). В первом варианте развоплощение происходит путем съедения другого фрукта (груши / яблока). Данный сюжет включает в себя и мотив наказания и укрощения коварной красавицы с помощью волшебных фруктов.

Во втором случае развоплощение предстает как более сложный процесс. Так, в сказке «*Къызчыкъ бла къозучукъ*» – «Девочка и ягненок» героиня погибает, чудесным образом воскресает и рассказывает свою историю, а в качестве подтверждения произносит фразу «Если я говорю правду, пусть ягненок рядом с тронном хана, превратившись в человека, подойдет ко мне» [86, 141]. Тем самым она возвращает своему брату человеческий облик.

Становится очевидным, что случайное оборотничество в карачаево-балкарских волшебных сказках также является обратимым, а, следовательно, многоактным действием.

**Переход в растительную форму жизни** встречается значительно реже, чем оборотничество, и чаще всего связано с мотивом укрыательства от погони. Так, в сказке «*Къарабий хан бла аны къызы*» – «Хан Карабий и его дочь» [64, 159–163], пытаясь спрятаться от преследующих их людей своего отца, Аминат с помощью заклинания превращает себя и своего избранника Мухтара в цветы, растущие по разные стороны дороги, а в следующий раз оборачивает парня и себя в деревья.

Наиболее часто встречающейся формой **превращения в неживой предмет** в сказочном эпосе карачаевцев и балкарцев выступает окаменение. В большинстве случаев подобная трансформация имеет насильственный характер и может быть следствием воздействия чар, проклятия. Так, об окаменении вследствие нарушения запрета на объяснение своих действий, вызванных подслушанной беседой таинственных существ, говорится в сказках «Преданность холопа и неблагодарность царевича» [51, 279–282], «*Мырза улу Къанмырза*» – «Мырзаев Канмырза» [68, 437–441]. Условием возвращения к жизни в обоих случаях является омовение кровью новорожденного ребенка, который в конце также оживает.

Криком могут обращать в камень своих врагов таинственный всадник на трехногом гнедом коне («*Юч аякълы атны иеси*» –

«Хозяин трехногого коня» [83, 18–25]) и дочь царя джиннов («*Сют кёл*» – «Молочное озеро» [68, 200–209]).

В тексте «*Къарт къатын бла къарт киши*» – «Старуха и старик» [82, 53–58] повествуется о том, как чудесный антагонист (эмеген) добровольно превращается в валун с целью погубить героя.

Персонажи сказок могут также перевоплощаться и в другие предметы. Так, в текстах на мотив соперничества в умении колдовать положительный герой может превращаться в кольцо («*Обур*» – «Колдун» [64, 22–25]), а также может быть превращен в могилу («*Къарабий хан бла аны кызы*» – «Хан Карабий и его дочь» [64, 159–163]).

Упоминается в карачаево-балкарских волшебных и волшебногогерических сказках и мотив **перевоплощения в стихийные явления**. Так, в сказке «*Къарт къатын бла къарт киши*» – «Старуха и старик» [82, 53–58], чтобы скрыться от возможного преследования, главный герой превращается в дождь, его мать-ведьма – в дождь, а эмеген, пытавшийся его погубить, в числе других трансформаций мог перевоплощаться также в смертоносную черную тучу. Во всех этих случаях превращение имеет добровольный характер и связано со сверхъестественными способностями персонажей.

Все указанное позволяет констатировать, что превращение, как один из способов реализации элемента чуда, нашло широкое применение в карачаево-балкарском сказочном эпосе и представлено в самых разнообразных вариациях.

## 2.2. Система образов

Многие отечественные фольклористы в своих трудах, посвященных сказочному эпосу, затрагивали проблему системы персонажей. Так, Е.М. Мелетинский в своей монографии «Герой волшебной сказки. Происхождение образа» выделяет «высокого» и «низкого» («не подающего надежд») героев. Кроме того, он рассматривает такие типы образов, как сиротка, младший брат и падчерица / пасынок, также упоминаются помощники героя (в том числе и чудесные предметы) и его противники [88].

В.Я. Пропп по выполняемым функциям подразделял персонажей волшебных сказок на 7 групп: герой, ложный герой, вредитель

(антагонист), даритель, чудесный помощник, похищенный герой (искомый предмет), отправитель [101; 97].

Н.В. Новиков считал, что образную систему волшебных сказок формируют 3 категории: герои (герои-богатыри и «иронические удачники»), помощники героя (жена / невеста героя, Баба-Яга, встречные богатыри (великаны), чудесные искусники, невидимки и др.), противники героя (Баба-Яга, Змей, Кошей Бессмертный, царь, барин / пан и др.) [91].

Естественно, ни одна классификационная схема, разработанная для одного национального фольклора, не может в полной мере охватить эмпирический материал другого народа, тем не менее, они могут применяться в общем виде с внесением необходимых корректировок.

Галерея персонажей карачаево-балкарской волшебной сказки представлена весьма богато и разнообразно. По объективным причинам национальные сказковеды до настоящего времени не проводили классификации действующих лиц, ограничиваясь их перечислением: главные герои – богатыри из народа, противники – людоеды-джелимаузы, эмегены, драконы сарьубеки, коварные старухи эмеген катын, волшебные помощники – чудесные кони Гемуда и Тарпан-ат, могучий орел Кара-куш [49, 18]; герои – крестьянский юноша, младший сын, падчерица или сирота, чудовища – желмаузы – людоеды, сарьубеки – драконы, агъач-киши – лесной человек, многоголовые эмегены, коварные ведьмы и т.д. [117, 26–27]; основные герои – социально обездоленные люди (крестьянский юноша, младший сын, падчерица или сирота), помощники – животные и птицы (волшебные кони Гемуда, Тарпан-ат, волк, черный орел, ласточка, мышь), отрицательные персонажи (джелмауз (чудовище), сарьубек (дракон), агъач киши (лесной человек), Кеси бир къарыш, сакъалы минг къарыш (Сам с вершок, а борода – тысяча вершков), эмегены) [93, 120]. Более подробно останавливается на данной проблеме Т.М. Хаджиева. Ею выделяются главный герой (герой-богатырь, «иронический удачник», герой, добывающийся всего благодаря своим чудесным способностям или чудесным помощникам), главная героиня (невеста / жена героя, в роли которой обычно выступают дочь хана / князя / царя джиннов / царя змей; девушки-воительницы, девушки-богатырши, девушки-сиротки или обездоленные героини), противники героя (*эмеген, сарьубек /*

*сарыуек* «дракон», *агъач киши* «лесной человек», *джелимаууз* «не-насытное чудовище», *алмасты / алмосту*, *Кеси бир къарыш*, *сакъалы минг къарыш* «Сам с пядь, борода в тысячу пядей», *обур къатын* «ведьма», белые и черные джинны), в том числе и социальные антагонисты (хан, купец, мулла, разбойники и т.д.), чудесные помощники (конь) [115, 562–563].

Таким образом, становится очевидным, что условно система персонажей волшебных и волшеббно-героических сказок карачаевцев и балкарцев может быть разделена на 3 группы:

- протагонисты (главные герои);
- антагонисты (противники героев);
- покровители и помощники главных героев.

Однако, по справедливому наблюдению Т.М. Хаджиевой, «Функции героев волшебных сказок довольно разнообразны. Один и тот же традиционный персонаж (чаще всего “къуртха-къатын”, эмегенша) может выполнять различные роли. В некоторых сказках полифункциональны и образы отца (матери), братьев (сестер), героя (героини): они выступают не только любящими родственниками, помогающими герою (героине), но и его антагонистами» [115, 563]. Учитывая данное обстоятельство, персонажи, входящие в последние две группы будут рассматриваться нами в одном разделе.

Для сказочной традиции характерна черно-белая схема обрисовки действующих лиц: положительные герои являются носителями всех одобряемых народом качеств. Они добры, умны, красивы, сильны, воспитаны, трудолюбивы; отрицательные персонажи могут не отличаться внешним уродством, но воспринимаются негативно вследствие их неуважения к традициям и обычаям, нарушения законов человеческого общежития. Они завистливы, мстительны, коварны, не гнушаются никакими средствами в достижении своих низменных целей.

Рассуждая на эту тему, Н.В. Новиков писал: «В своей основной массе сказочные образы-персонажи статичны: положительный сказочный герой от начала и до конца повествования остается положительным, а отрицательный – отрицательным... Однако это общепринятое положение все же нуждается по крайней мере в двух оговорках. Во-первых, нельзя не заметить, что, например, в ряду помощников героя не все изображаются только в одном раз данном качестве (положительном). Качество это может развиваться и переходить

в свою прямую противоположность... Во-вторых, следует иметь в виду, что сам положительный сказочный герой часто представляется как бы в двух аспектах: для слушателей и для окружающих его действующих лиц. В глазах первых он всегда идеален и сущность его не подлежит сомнению и разгадке, в какие бы одежды он ни рядился и какие бы действия и поступки ни совершал. Для вторых – личность героя эволюционирует, поскольку до поры до времени видимое в нем ошибочно принимают за действительное» [91, 26].

Данное высказывание находит подтверждение и на материале карачаево-балкарских волшебных и волшеббно-героических сказок. Так, в тексте «*Чолак Бияслан*» – «Чолак Бияслан» [85, 33–43] сложно говорить о принадлежности действующих лиц строго к положительным или отрицательным персонажам. Главный герой Чолак Бияслан описывается как могучий мужчина, который озлобился после похищения своего пятилетнего брата и его многолетних бесплодных поисков. Он становится носителем всех черт злодея: мучает и убивает всех встречных, не разбирая стариков и детей, не соблюдает законов и правил (может исподтишка выстрелить в своего спутника или оказавшегося более удачливым охотника, напасть на спящего). Однако, столкнувшись с превосходящим его по силе противником, испугавшись расправы, по совету старейшин своего села Бияслан кается в своей проступке и предлагает заменить собой убитого им брата-близнеца мстителя и обещает не выходить из его воли. Тот прощает его, женит на своей пленнице, дочери приморского хана, а позже помогает вернуть сбежавшую жену. Можно было бы заключить, что положительным героем является этот богатырь, но он также выступает как похититель и угнетатель девушки-красавицы, к тому же хитер и «одержим джиннами». Проблематично отнести его и к помощникам героя, поскольку он больше держит в страхе и руководит его действиями, чем оказывает поддержку.

Исходя из этого, можно заключить, что не все сказочные персонажи карачаевцев и балкарцев однозначны и вписываются в контрастную схему распределения героев. Описания их также не всегда соответствуют ей.

Для карачаево-балкарских волшебных сказок не типична портретная характеристика действующих лиц, особенно мужского плана. Однако в ряде текстов говорится, что главный герой был очень красив и силен, чем и привлекает внимание хана, пожелавшего

сделать его своим зятем и преемником (Аллахберди из «Бездетного хана» [68, 454–460]). В основном же он характеризуется через действия.

Более подробно даются описания женских персонажей, позволяющие судить об эталоне красоты данного этноса. Можно говорить о том, что в качестве такого воспринимался, в первую очередь, образ вещи Сатанай из карачаево-балкарского нартского эпоса. Как известно, она была дочерью Солнца и Луны, ее красота ослепляла (днем словно солнце, ночью словно луна освещала все вокруг), она была стройной, с бровями, словно чернение, нанесенное на серебро, сияющими глазами, искрящимися на солнце шелковистыми золотыми волосами [90, 156, 160]. Во многих сказочных текстах мы встречаем элементы (порой в трансформированном виде) данного описания. Так, в сказках на мотив падчерицы и мачехи говорится об обретении героиней небывалой красоты: одна щека светит как солнце, другая – сияет как луна («Ёксюз Фатиматчыкъ» – «Сиротка Фатимат» [2, 35–37], «Мусилия» [66, 92–96], «Ёксюз къызчыкъны юсюнден жомакъ» – «Сказка о девочке-сиротке» [68, 291–293]). Встречаются и упоминания о золотых волосах: «На высокой постели лежала девушка невиданной красоты. Её длинные волосы, рассыпавшись, свисали с постели и сверкали на солнце, словно золото» («Младший брат» [13, 45]).

Встречается и другой типаж красавицы. Так, в сказке «Айтек» читаем: «*Ол чыбчыкъны (чыкъынжик чыбчыкъны – Ф.Г.) къарасы кибик чачы, кёзю, къашы къара болуб, чыбчыкъны агъы кибик бети, эти акъ болуб, бир жерде аллай бир къыз барды*» – «В одном месте есть такая девушка, у которой волосы, глаза, брови черные, как чернота (черное оперение) той птицы (сороки – Ф.Г.), как белизна (белое оперение) птицы белые лицо, тело» или «*Къыз Фатимат деген бир ариу къыз болгъанды. Аны чачы накъут-налмасха, тишлери инжиге ушай эдиле*» – «Девушка была красавицей по имени Фатимат. Ее волосы были похожи на драгоценные камни, а зубы на жемчужины» [82, 5, 8].

По сказочным материалам можно судить и о народном понимании уродства: «Глянула мачехина дочка в зеркало, вскрикнула от страха: одна ее щека стала как у собаки, а другая – как у обезьяны» («Фатима» [13, 32–36]). В других вариантах упоминаются змеиная и лягушачья щеки («Ёксюз Фатиматчыкъ» – «Сиротка

Фатимат» [2, 35–37]), а также ослиная и собачья бородавки («Мусилия» [66, 92–96]). В большинстве же случаев в сказках речь идет о моральном уродстве, которое не проявляется внешне, а только через поступки.

Обрисовка сверхъестественных существ дается в основном в гротескной, гиперболизированной форме, что диктуется жанровыми особенностями волшебной сказки. Подобные антагонисты героя огромны или, наоборот, невелики по размеру, чрезвычайно прожорливы, сильны, коварны, хитры и изворотливы, но вопреки всем этим качествам герои тем или иным способом одерживают верх над ними.

### *2.2.1. Главные герои*

По гендерному признаку протагонисты могут быть разделены на две группы – женские и мужские персонажи. Однако и те, и другие нередко предстают в образах одной функциональной направленности (богатыри, сироты, невинно-гонимые и т.п.). Не представляется возможным группировать главные действующие лица и по социальному принципу (ханы, бии, богачи, бедняки) или профессиональной принадлежности (охотник, землепашец, садовод, пастух, табунщик и т.д.), поскольку эти категории не имеют принципиального значения для волшебной сказки.

К числу часто встречающихся героев можно отнести младшего сына / зятя / дочь, падчерицу / пасынка, детей-сирот, богатырей, в том числе и скрывающихся до поры до времени под личиной «не подающего надежды» «иронического удачника», невинно гонимых красавиц и т.п. Однако, к примеру, младший сын / зять может оказаться и носителем богатырских качеств, младшая сестра и сиротка могут выступать в роли невинно-гонимых персонажей и т.п.

Таким образом, становится очевидным, что ввиду многообразия и разнородности образов протагонистов карачаево-балкарских волшебных и волшебного-героических сказок на современном этапе развития данной национальной фольклористики провести их подробную классификацию не представляется возможным. В связи с этим мы ограничимся общей характеристикой наиболее популярных типов главных действующих лиц.

Среди исследователей карачаево-балкарского фольклора довольно широко распространилось мнение о том, что младший сын стал одним из самых популярных сказочных персонажей в силу своей обездоленности, вследствие чего ему всегда сопутствуют народное сочувствие, симпатия и удача [8, 111; 117, 26; 109, 49]. На наш взгляд, это утверждение применительно к традиционной культуре данного этноса не имеет под собой базы, поскольку «основными претендентами на общее имущество семьи заведомо выступали родные братья, которым, согласно установившимся принципам обычного права, полагались равные доли» [60, 55]. Сверх обычной доли, некоторую прибавку как проявление уважения получал старший из братьев (*таматалыкъ*), а также младший (*гитчелик*) [60, 55; 116, 366]. Кроме того, «в старом доме, к которому пристраивались в свое время комнаты для новобрачных (*отю*), оставался старший или же самый младший брат» [60, 55]. Уточним, что в большинстве случаев дом наследовал все же младший сын, поскольку именно ему предстояло ухаживать за престарелыми родителями и незамужними сестрами. Исходя из этого, можно констатировать, что младший брат никоим образом не мог выступать в роли обездоленного героя, чем, скорее всего, и объяснялись зависть и козни со стороны старших братьев, следовательно истоки его идеализации в карачаево-балкарских сказках иные, нежели в русских и восточно-европейских. Данное же ошибочное утверждение, по всей видимости, было привнесено в национальную фольклористику в советскую эпоху как соответствующее идеологии того времени и раз за разом стало повторяться в трудах ученых.

Косвенно это подтверждается и тем обстоятельством, что главным героем наравне с младшим может выступать и старший брат. К примеру, в тексте «*Окью-сокью*» – «*Оку-соку*» [83, 95–103] центральным персонажем является старший сын некоего Мырзакула, изгнанный отцом из дома за скверный характер. Пройдя сквозь лишения и невзгоды, отомстив обманувшему его богачу, он женится на спасенной им из пожара дочери царя змей, обретает богатство, оказывает помощь своей семье, а под конец перевозит к себе престарелых родителей.

Кроме того, старшие братья не всегда выступают в роли антагонистов младшего. Иногда они даются как ничем не примечательные юноши: «Старшие были тихими да боязливими, ни с кем из соседей

не разговаривали, и никто даже не знал их по имени. Зато все в ауле знали и любили младшего брата за храбрость и мужество и называли его Темир-Болатом. Темир – значит железный» («Темир-Болат» [13, 21–24]). Они не соперничают с ним, а, наоборот, всячески стараются ему помочь, хоть и не всегда успешно.

Во многих текстах младший брат не выступает главным героем изначально, а включается в действие позже. Подобная ситуация характерна для полисюжетных сказок. Так, например, в тексте «*Къаратон хан*» – «Бездетный хан» [68, 454–460] в первой части повествования в роли протагониста выступает Аллахберди, единственный сын хана от второй жены, от которого отец отрекся еще до его рождения. Он проявляет все признаки героя-богатыря: рождение в сложных условиях, взросление не по дням, а по часам, быстрое освоение необходимых для выживания навыков и умений, борьба с эмегенами. Во второй части произведения на «сцене» появляется младший брат, рожденный от тайной связи матери Аллахберди с выжившим эмегеном. Обладая даром предвидения и прудугадывая козни своих родителей против любимого старшего брата, он выступает его неизменным спутником и помощником. В третьей же части он выдвигается на передний план и спасает Аллахберди, проглоченного чудесным карликом *Кеси бир къарыш, сакъалы минг къарыш* «Сам с карыш<sup>\*</sup>, с бородой в тысячу карышей», но и здесь он не претендует на лидерство и во всем готов подчиняться воле старшего брата.

Тем не менее, отрицать тот факт, что младший брат выступает главным героем значительного числа волшебных и волшебного-героических сказок, невозможно. В них он предстает эталоном горца: храбрый, сильный, умелый, добрый и чуткий к своим близким и более слабым, но беспощадный по отношению к своим врагам. Именно его доверчивость позволяет старшим братьям устраивать ему козни, но отзывчивость и благородство помогают приобретать товарищей, помощников и выходить из любых сложных ситуаций («*Юч къарындаш I*» – «Три брата I» [68, 322–330], «*Ханны кичи жашы*» – «Младший сын хана» [83, 85–95], «*Кичи жашны жигитлиги*» – «Храбрость младшего сына» [82, 162–172] и др.).

\* *Къарыш* – карачаево-балкарская мера длины, равная расстоянию между концами вытянутого большого пальца и мизинца руки [65, 600].

Персонажем, сходным по многим параметрам с младшим братом, является младший зять. Чаще всего слушатель изначально знает о его героической сущности, однако окружающие считают его неказистым, недалеким, слабым, т.е. не подающим особых надежд человеком, который по прихоти дочери царя / хана / бия оказался ее мужем. В дальнейшем, не раскрывая себя, подобный герой посрамляет старших зятьев, возвращает угнанный табун / стадо своего свекра, добывает чудесное лекарство или расправляется с вражеским войском («Хылыяр» – «Озорник» [83, 80–85], «Быжмапах» [86, 120–127] и т.п.). Другими словами, он, как и младший сын, может проявлять черты героя богатырского типа.

В сказках карачаевцев и балкарцев встречается и более «чистый» вариант данной разновидности. Нередко он имеет чудесное происхождение: тотемное (от медведя – *Айыукъулакъ* «С медвежьим ухом», *Айю улу Агъырджан* «Сын Медведя Агъырджан», *Айуулань Чагъыр* «Медведев Чагыр»; от кобылицы, которая съела чудесный плод, – *Къарабайтал улу Къарамай* «Карамай сын Черной кобылицы» и др.); от чудесного плода («Быжмапах» [86, 120–127]); после длительного отсутствия детей («Жарыкъбий» – «Жарыкбий» [68, 159–178]). Герой-богатырь растет не по дням, а по часам, с раннего детства проявляет недюжинную силу и овладевает навыками стрельбы из лука / ружья, борьбы и т.п. В других случаях богатырская сущность героя до поры до времени остается скрытой от окружающих («Младший брат Абоковых» [13, 83–89]), а иногда и от самого персонажа («Жарлы кишини эки эгиз жашы» – «Два сына-близнеца бедняка» [64, 123–134]).

Довольно часто чудесным спутником, помощником и советчиком подобного героя, как и в нартском эпосе, выступает богатырский конь.

Обязательным элементом повествований волшебного-героического характера являются соперничество и / или сражение с противником, будь то вражеское войско либо чудесные антагонисты (эмегены, драконы и т.п.).

Наиболее часто встречающимися формами открытого единоборства героя-богатыря с противниками являются борьба (*тутуши*), вбивание друг друга в землю, стрельба из лука или ружья (*атыши*).

В некоторых случаях говорится и о подготовке к сражению. Она может иметь разведывательный (узнавание деталей у помощников)

или деятельный характер. Так, в тексте «*Хан улу Мамучачар*» – «Сын хана Мамучачар» [66, 101–107] главный герой, прежде чем сразиться с тремя эмегенами, угнавшими табун его отца, каждый раз просит их мать покормить его, и та, думая, что юноше хватит и пары кусков, отдает ему ключи от домов, где приготовлена пища (для старшего – мясо и бульон сорока кобылиц и хлеб, для среднего – мясо и бульон шестидесяти кобылиц и хлеб, для младшего – мясо и бульон ста кобылиц и хлеб). Мамучачар же каждый раз съедает все без остатка и побеждает эмегенов. Здесь уместно будет вспомнить, что по представлениям данного этноса каждому человеку отмерено определенное количество еды и питья, которые ему суждено съесть и выпить, когда эта мера достигнута, он умирает. Подтверждается это и бытующей в их среде устойчивой фразой «*Ашар ашы (гыржыны), ичер суу тауусулду*» – «Еда, чтобы есть, вода, чтобы пить, у него / нее закончились» [48, 68]. Если исходить из этого положения, богатырь, каждый раз съедая долю эмегенов целиком, тем самым приближает их гибель. В то же время тот факт, что он сумел осилить их порции, свидетельствует о том, что Мамучачар не уступает своим противникам в силе. По свидетельствам информаторов\*, в прежние времена подобным образом оценивали силу человека: до того, как нанять, претендента кормили и по аппетиту судили о его трудоспособности. Если съедал мало, его не брали на работу, считая слабым.

Также речь может идти об использовании различных хитростей в случае, если противник заведомо сильнее или превосходит числом: выкапывание глубокой ямы, чтобы свалить туда врагов и по одному разделаться с ними; выманивание их на открытое пространство с той же целью («*Атасыз туугъан батыр улан*» – «Родившийся без отца храбрец» [85, 23–32]).

Основными задачами героев богатырского типа являются борьба с противниками (вражеские войска, чудесные антагонисты), освобождение захваченных в плен (красавиц, односельчан, знакомых людей), возвращение похищенного имущества (чаще всего речь идет об угнанном табуне), значительно реже – добывание чудесных лекарств или предметов.

Главными героями могут выступать и дети, одолевающие противников с помощью хитрости, смекалки, а также чудесных предметов («*Батыр жашчыкъ*» – «Храбрый мальчик» [82, 205–216]).

\* Гергокова Зулейха Ногаевна (1930 г.р.), Зануков Хасан Махмудович (1948 г.р.).

Женские персонажи в основном представлены образами сироток, падчериц («*Къызчыкъ бла къозучукъ*» – «Девочка и ягненок» [86, 136–141], «*Мусилия*» [66, 92–96]), невинно-гонимых красавиц («*Жилмукълары алтын бюртюкле болгъан ариу Гюлчыгъар*» – «Красавица Гюлчыгар, чьи слезы превращались в золотые капли» [85, 91–98]). Объединяет их покорность судьбе, кроткий нрав, послушность, уважение к старшим, доброта, трудолюбие, сочетающиеся с изначальной или приобретенной красотой. Им приходится проходить через испытания из-за козней антагонистов (мачехи, ведьмы, свекра и т.п.). Тем не менее, несмотря на свою физическую слабость, благодаря сказочным чудесам, волшебным покровителям и помощникам, они выходят не просто победителями в нравственном конфликте, но даже оживают после смерти.

### 2.2.2. *Помощники и противники героя*

Второстепенные действующие лица волшебных сказок традиционно подразделяются на помощников и антагонистов главного героя. По составу и те, и другие условно могут быть поделены на три категории:

- люди;
- сверхъестественные существа (антропоморфные и зооморфные);
- животные.

По данной схеме, но с учетом возможных пересечений, и будут изложены результаты анализа образной системы карачаево-балкарских волшебных сказок.

Человеческие персонажи представлены членами семьи (отцом, матерью, братьями и сестрами, женой), друзьями, односельчанами героя, случайными встречными, ханами, биями, эфенди и т.д. Основная их часть, как уже было отмечено, может выступать как в роли помощников, так и в роли антагонистов героя (члены семьи героя, ханы, бии, купцы, случайные путники и т.п.). Другие всегда противопоставляются протагонисту (мачеха, любовник жены / матери / сестры, завистники, бывшие поклонники супруги, не добившиеся ее руки и т.д.). Мы не будем останавливаться на них подробно, поскольку в данном случае конфликт носит бытовой характер и для раскрытия сущности волшебных сказок не столь важен.

Обратимся к рассмотрению других категорий.

Персонажи, выступающие на стороне главного героя обычно называются *помощниками*. Однако данное определение, на наш взгляд, не отражает всю полноту картины. В ряде случаев речь идет не о помощи, а скорее о покровительстве. В основном это касается сверхъестественных существ и связано с мотивами прохождения через испытания и дарения. Дар может выражаться в форме чудесного предмета или приобретения небывалой красоты, необыкновенных способностей, богатства, дорогой одежды и обуви и т.д. К числу подобных покровителей-дарителей, в первую очередь, можно отнести добрую эмегеншу из сказки «Фатима» [13, 32–36], Мать Ветра Кибитки из «Сказки о девочке-сиротке» [68, 291–293] и др., которые испытывают главных героинь (Фатиму, Кулидамку) и их сводных сестер, прося их собрать слитки серебра или перемешать золотые и серебряные монеты. За порядочность падчерица награждается красотой и дорогими одеждами, а мачехина дочка за жадность наказывается уродством.

Сюда же можно причислить старичка, вышедшего из реки, и помогшего бедняку достать упавший в воду топор, которым тот зарабатывал на жизнь. Он испытывает мужчину на честность, показывая сперва золотой, а затем серебряный и, наконец, обычный топоры. В награду за то, что бедняк устоял перед соблазном и не позарился на чужое добро, старичок отдал ему все три топора («*Алтын балта*» – «Золотой топор» [2, 49–50]). Данный образ, по всей видимости, восходит к языческому покровителю воды Сюлемену (Суулемену), который, по мнению Х.Х. Малкондуева, на самом деле является библейским пророком Соломоном, трансформированным в одного из божеств водной стихии [73, 20].

Чудесными дарителями могут выступать и царь птиц («*Алтын тюклю кѳуи*» – «Птица с золотым оперением» [68, 420–422]), змей («*Окѳу-сокѳу*» – «Оку-соку» [83, 95–103]), повелитель джиннов («*Оруслан*» [68, 448–450]), которым герои оказывают предварительно помощь (им самим, или членам их семей, в частности, спасают их дочерей от гибели).

К группе чудесных покровителей можно отнести и умерших родителей, которые и после смерти продолжают помогать своим детям («*Кѳарауаш кѳызчыкѳ*» – «Девочка-прислужница» [64, 19–22], «*Хан бла жашлары*» – «Хан и его сыновья» [82, 53–58] и др.). Данное явление связано с языческим культом предков.

В роли помощниц героя выступают в сказочном эпосе карачаевцев и балкарцев чудесные супруги – девы-птицы, дочери царя джиннов, царя змей («*Жарыкъбий*» – «*Жарыкбий*» [68, 159–178], «*Солтан-Герий*» [86, 146–153]), а также девы-воительницы, богатырши, изначально противопоставлявшиеся герою («*Ханны кичи жашы*» – «Младший сын хана» [83, 85–95]).

К числу отрицательных персонажей карачаево-балкарских волшебных сказок традиционно относятся *къуртха* и *обур* «ведьма, колдунья, оборотень» [65, 710, 1008]. Во многих текстах они противостоят героям. Тем не менее, следует внести ряд уточнений.

*Куртха* – чисто женский персонаж. Это пожилая женщина, умеющая колдовать, перевоплощаться в различных животных и т.п. Однако в ряде текстов она не проявляет магических способностей, а дается просто как хитрая, коварная старуха («*Жашчыкъ бла къочхарчыкъ*» – «Мальчик и барашек» [83, 13–17], «*Къозучукъ*» – «Ягненок» [68, 448–450], «*Къолан атла*» – «Пегие кони» [68, 448–450]). В других произведениях *къуртха* является положительным персонажем. Так, в сказке «*Муслия*» [66, 92–96] она помогает сыну хана вернуться к жизни главную героиню.

В образе *обур* могут представлять как женщины («Женщина с серыми глазами» [51, 158–162]), так и мужчины («*Обур*» – «Колдун» [64, 22–25]). Они также обладают магическими способностями, умеют перевоплощаться в других людей, животных и даже неодушевленные предметы. Кроме того, говорится о том, что они питаются внутренностями умерших («*Обур эфенди*» – «Эфенди-колдун» [82, 126–133]) или пьют кровь молодых красавиц или детей («*Магомед Индырбаев*» [51, 189–192]). В то же время *обур* может оказаться и помощником героя в случае, если была им поймана и отпущена в обмен на обещание «пригодиться» («*Бай улу Бат*» – «Баев Бат» [68, 285]).

Анализируя образ еще одного сверхъестественного существа антропоморфного типа – *эмегена*, Т.М. Хаджиева рассуждает: «В волшебных сказках, как и в нартском эпосе, одними из постоянных противников героя являются многоголовые эмегены – они также обладают огромной физической силой, гигантским ростом, но очень глупы. Поэтому герой почти всегда побеждает их хитростью. В изображении эмегенов всегда подчеркивается их многоголовость, одноокость (“бир кёзлю эмеген”) и людоедство. Вот почему герои

сказок, как и нартских героических сказаний карачаевцев и балкарцев, ведут с ними борьбу до полного их уничтожения. Эмегены обитают в пещерах, они живут по законам человеческого бытия, имеют жен, детей. В отличие от мужчин-эмегенов, женщины-эмегенши не всегда враждебны к герою сказки и иногда даже выступают дарительницами и помощницами. Обычно, чтобы расположить к себе великаншу-людоедку, герой сказки хитростью становится ее “молочным” сыном» [115, 563]. Отметим, что данное утверждение не вполне справедливо и требует некоторых комментариев.

В карачаево-балкарской версии Нартиады образ великанов, которых чаще всего называют эмегенами, иногда харрами, разработан более основательно, детально, нежели в сказках. Здесь мы можем проследить путь от их зарождения и до исчезновения с земли, найти их описания, характеристику нравов, обычаев, образа жизни великаньего племени. В сказках же «... эмегены присутствуют как некая данность» [44, 154].

Если в карачаево-балкарском нартском эпосе эмегены выступают как непримиримые враги нартов и даются исключительно как отрицательные персонажи, то волшебные сказки относятся к ним более демократично. В них наблюдается тенденция к некоторому смягчению отношения к эмегенам, приданию им человеческих черт, что свидетельствует о трансформации образа, снижении его от хтонического чудовища до представителя народа-соседа, общение и проживание с которым порой оказывалось более предпочтительным, чем со своими соплеменниками. По всей видимости, данное обстоятельство объясняется тем, что подобные сказки создавались позднее, во времена, когда людям по тем или иным причинам (из-за совершения серьезного проступка, вследствие гонений, различных эпидемий и т.п.) приходилось покидать обжитые места и переселяться к соседним народам. Этими процессами может объясняться тот факт, что в карачаево-балкарских волшебных сказках помощниками героя выступают не только эмегенши. Так, в тексте «*Юч къарындаш I*» – «Три брата I» [68, 322–330] в роли помощника и советчика протагониста выступает его названный отец-эмеген, а в произведении «*Къолан атла*» – «Пегие кони» [68, 219–229] побратимы-эмегены возвращают героя к жизни.

Упоминается в волшебных сказках карачаевцев и балкарцев и чудесный антагонист *Джансыз Мыджык*, аналог Кощея Бессмертного

русских сказок. Он также выступает похитителем красавицы, а его жизнь заключена в семи живых существах (олене, трех голубях и трех мухах), спрятанных друг в друга на манер русской матрешки («*Мырза улу Къанмырза*» – «Мырзаев Канмырза» [68, 437–441]).

Одним из чудесных антагонистов антропоморфного типа является и карлик *Кеси бир къарыш, сакъалы минг къарыш* «Сам с карыш, с бородой в тысячу карышей». Упоминается и вариант с более короткой, в семь пядей бородой. Встреча с ним происходит в основном на охотничьем стане, когда герой находится в одиночестве, средством передвижения ему служит петух, седлом – лягушка, поводьями – змеи, а плетью – ящерица («Темир-Болат» [13, 21]). Волосом из его бороды можно связать человека («*Кеси бир къарыш, сакъалы минъ къарыш*» – «Сам с карыш, с бородой в тысячу карышей» [62, 12–18]), он также может служить цепью для собак, если сделать из него затычку для ружейного ствола, тот ржавеет, а жир с его пятки способен устранить дефект глаза («*Къаратон хан*» – «Бездетный хан» [68, 454–460]). Несмотря на свой малый размер, Сам с карыш может проглотить героя-богатыря во много раз крупнее себя, и тот потом находится в его мизинце.

Существует два варианта гибели чудесного антагониста: герой без особых проблем убивает его («Бездетный хан», «Темир-Болат»), либо отделенная от туловища голова самостоятельно живет еще некоторое время и укатывается в свое логово.

В ряде текстов описывается и место обитания коварного карлика. В сказке «Темир-Болат» [13, 21] это подземная пещера, где в крепости с каменной стеной и железными воротами он удерживает пленников. Питается чудовище молодыми красавицами, трех из которых (обычно сестер, дочерей хана) герой спасает от жестокой участи, берет в жены младшую, а остальных двух отдает в жены своим братьям / друзьям. В тексте «Сам с карыш, с бородой в тысячу карышей» [62, 12–18] также говорится о подземной пещере, в которой герой Аюкулак находит трех красавиц – дочерей чудесного антагониста.

Следует, однако, отметить, что персонаж Сам с карыш может выступать и в роли чудесного помощника. Так, в сказке «Быжмапах» [82, 173–179] у него даже есть имя – Ох. Он дарит бездетному пастуху волшебное яблоко, после съедения которого в назначенный срок у его жены рождается сын. Чудесный даритель не только не

превращается в дальнейшем в антагониста мальчика, но ставит его отцу лишь одно условие: когда немного подрастет, ребенок должен покинуть отчий дом и вернуться только после женитьбы.

Чудесным существом зооморфного типа, встречающимся в карачаево-балкарских волшебных сказках, является дракон *сарыуек* / *сарыубек*. «Это многоголовое, крылатое, огнедышащее чудовище выступает олицетворением зла. Иногда в сказочном эпосе вместо дракона выступает огромный змей» [115, 563]. Данное утверждение Т.М. Хаджиевой справедливо в отношении сказок героического характера («*Мырза улу Къанмырза*» – «Мырзаев Канмырза» [68, 437–441]). Однако в случае с текстами, подвергшимися влиянию тотемизма, отношение к ним неоднозначное: с одной стороны, дракон является свекром героя, с другой – притесняет бедный народ, перекрывая реку («Солтан-Герий» [86, 146–153]). В произведениях же юмористической направленности он может выступать в качестве помощника героя и, более того, погибает от разрыва сердца, испугавшись известия о приближении сварливой женщины, выжившей его из озера в подземной пещере («*Киши бла сарыуек*» – «Мужчина и дракон» [68, 412–414]).

Одним из проявлений элемента фантастики является наличие в текстах чудесных зверей. В карачаево-балкарских волшебных сказках галерея животных персонажей довольно обширна и представлена как домашними, так и дикими представителями фауны (конь, баран, змея, волк, лиса, черный орел, ласточка, голубка, мышь, рыба, муравьи и т.п.). Они владеют человеческой речью, обладают различными волшебными способностями. Большая их часть выполняет роль чудесных помощников, хотя некоторые из них (волк, лиса) могут выступать как противники героя или же сочетать обе эти функции в разных сказках и даже в пределах одного текста (волк в тексте «*Сокъур Алиюкъ*» – «Слепой Алиюк» [68, 355–358]).

Чудесных помощников герой приобретает после предварительного испытания, оказав им помощь или оставив в живых во время охоты и т.п.

Наиболее популярным чудесным помощником карачаево-балкарских волшебных сказок является богатырский конь. Он может достаться герою в наследство от отца («*Юч аякълы атны иеси*» – «Хозяин трехногого коня» [83, 18–25]), быть получен в качестве

награды за выполнение предсмертной воли родителя («Кюлбулгауч» – «Кюлбулгауч» [66, 109–112]) или как подарок от царя змей («Зар къарындашла» – «Завистливые братья» [85, 14–22]), также он может быть спасен от гибели («Хыпыяр» – «Озорник» [83, 80–85], «Къолан атла» – «Пегие кони» [68, 219–229]). Чудесный конь может не только быстро перемещать своего хозяина в пространстве, умеет летать («Младший брат» [13, 43–52]), но нередко выступает и советником героя так же, как и Гемуда нарга Карашауая («Билмез» [66, 107–109]).

Помогать герою советами может и змея. Так, в сказке «Жарлы бла жилиян» – «Бедняк и змея» [2, 37–39] рептилия трижды подсказывает главному действующему лицу как разгадать сновидения царя и получить награду. Дважды бедняк обманывает и не делится деньгами, но змея не напоминает ему об этом. После третьего случая герой приносит все деньги, но рептилия отказывается, говоря, что просто испытывала его.

Таким образом, становится очевидным, что галерея сказочных помощников и антагонистов довольно обширна и разнообразна. Более системное ее изучения – дело будущих специалистов, здесь же представлена лишь общая характеристика персонажей.

### 2.3. Чудесные предметы

Одним из элементов, формирующих художественную специфику волшебной сказки, являются также чудесные предметы. Как и в большинстве случаев, когда речь идет о фольклоре, это название имеет довольно условный характер. Данным термином обозначаются не только наделенные магическими свойствами предметы быта, но также и различные растения, плоды, жидкости, порошки (прах, пепел), перья птиц, волосы животных, чешуйки рыб, сами животные / птицы / насекомые и даже нечто, не имеющее названия и формы. Появление их в волшебной сказке, по мнению большинства ученых, связано с древними верованиями, культами и обрядами, в частности, с *фетишизмом* – религиозным поклонением неодушевленным предметам, которым приписываются сверхъестественные свойства. «Объектами поклонения – фетишами могут быть камни, палки, деревья, любые

предметы. Они могут быть естественного происхождения или созданы человеком» [11, 463].

Многие исследователи полагают, что в роли чудесного предмета может выступать что угодно. Так, даже В.Я. Пропп в своей работе «Исторические корни волшебной сказки» пишет: «Нет, кажется, такого предмета, который не мог бы фигурировать как предмет волшебный. Тут различные предметы одежды (шапка, рубашка, сапоги, пояс) и украшения (кольцо, шпильки), орудия и оружие (меч, дубина, клюка, лук, ружье, кнут, палка, тросточка), всякого рода сумки, мешки, кошельки, сосуды (бочки), части тела животных (волосы, перья, зубы, голова, сердце, яйца), музыкальные инструменты (свистки, рожки, гусли, скрипка), различные предметы обихода (огниво, кремь, полотенца, щетки, ковры, клубочки, зеркала, книги, карты), напитки (вода, зелье), плоды и ягоды» [97, 162].

Однако в дальнейшем он уточняет, что «не всякий предмет каждого рода может быть волшебным, а только добытый известным образом. При существовании обряда посвящения таким был предмет, полученный от старших. В сказке таким является предмет, данный мертвым отцом, ягой, благодарным похороненным мертвецом, животными-хозяевами и т.д. Короче говоря, волшебным является предмет, взятый “оттуда”. “Оттуда” – это для более ранней стадии означает из “леса” в широком смысле этого слова, а позже – предмет, принесенный из иного мира, а по сказочному – из тридесятого царства» [97, 166].

По мнению М.В. Странадко, «Передача волшебного средства могла происходить при решении поставленной перед героем задачи, просьбы, или схватки с героем-антагонистом» [105]. В карачаево-балкарских сказках обретение чудесного предмета может быть связано и с дарением, получением его от чудесного животного, царя змей / птиц / джиннов в знак благодарности за спасение / сохранение жизни. Также он может перейти к герою по наследству или в качестве свадебного подарка. Нередко волшебный предмет меняет хозяина и через кражу.

В науке существуют различные классификации чудесных атрибутов. Так, В.Я. Пропп, считая волшебный предмет лишь частным случаем помощника, чьи функции могут дублироваться живыми существами, выступающими в роли помощников героя, предлагает делить их на группы по общности происхождения:

1) когти, волосы, шкурки, зубы (части тела тотемного животного / птицы / рыбы, в том числе и кости, чешуйки и т.п., мази животного происхождения; предметы, изготовленные из шкуры / кожи животного) – древнейшая форма волшебных предметов;

2) предметы-орудия (обожествленные орудия, действующие не в силу прилагаемого труда, а вследствие присущих ему особых способностей, т.е. действующие без человека) – второй по хронологии субстрат в истории волшебных предметов;

3) предметы, вызывающие духов (сила, воспринимаемая как невидимое существо, вследствие потери образа и замены его понятием, открепляется от предмета и снова прикрепляется к любому предмету, внешне не проявляющему никаких признаков этой силы: волосы коня, дубинка, кольца, т.е. это своего рода фетиши, амулеты, талисманы);

4) огниво (кремень и кресало, служащие для вызова духов, а в сочетании с волосками животного, которые нужно поджечь, вызывают их обладателя, чаще всего коня);

5) палочка (прутик, тросточка, листок, корешок, срезанные с живого дерева, переносят чудесные свойства плодородия, обилия и жизни на того, с кем соприкасаются, т.е. растение передает свою силу человеку);

6) предметы, дающие вечное изобилие (предметы типа скатерти-самобранки, которые, будучи принесены из мира мертвых, даруют своему обладателю в том числе вечное питание и изобилие);

7) живая и мертвая, слабая и сильная вода (добываемые на том свете оживляющая и окончательно умертвляющая, отнимающая жизненные силы и прибавляющая их, а также исцеляющая слепоту и др. болезни воды);

8) куколки, стоящие на границе между волшебными помощниками и чудесными предметами, являясь отражением культа предков, представляют собой умершего, его своеобразную замену. Если ее кормить, инкарнированный в этой куколке умерший оказывает помощь герою.

Кроме того, ученый по происхождению выделяет:

- предметы животного и растительного происхождения;
- предметы, в основе которых лежат орудия;
- предметы многообразного состава, обладающие самостоятельными или персонифицированными силами;
- предметы, связанные с культом мертвых [97, 161–170].

Таким образом, становится очевидным, что В.Я. Пропп рассматривает лишь предметы-помощники героя.

Рассмотрим еще одну классификацию.

Д.С. Джанибекова, исследуя волшебные сказки казаков-некрасовцев, выделяет *предметы-помощники*, «которые обладают волшебной силой, благодаря которым главный герой достигает своей цели, а именно: побеждает плохих волшебников, чародеев, злых существ, спасает жизнь любимой (реже любимому) и т.д. Без предметов-помощников герой оказывается бессильным перед злом» [42, 53]. Также она вычленяет *предметы-вредители*, помогающие злым силам, в роли которых могут выступать любые вещи, но отмечает, что «все зависит от того, кому принадлежит или у кого в руках находится волшебный предмет» [42, 53].

Подобная схема применима к сказочному фонду любого народа, в том числе и карачаево-балкарского. Однако, на наш взгляд, ее следует несколько дополнить, поскольку не все чудесные предметы направлены на оказание помощи герою в достижении его цели или причинение ему вреда антагонистами. Существует и категория предметов нейтрального характера, которые просто «служат» своему хозяину. К ним, в первую очередь, можно отнести средства, дарующие материальные блага, и предметы роскоши, имеющие в основном развлекательную функцию. По сути, они сами оказываются целью героя в сюжетах о выполнении трудной задачи, направленной на то, чтобы погубить его. Также они могут выступать в роли даров благодарных животных, птиц.

Исследователи карачаево-балкарских сказок до настоящего времени не предпринимали попыток классифицировать упоминающиеся в текстах чудесные предметы, однако перечисляли некоторые из них: «чаша – гоббан, меч – сырпын, палка-самобойка – токмак, летающий коврик – намазлыкь» [49, 18]; «чаша – гоппан, удлиняющийся меч – сырпын, летающий коврик, палка-самобойка, гребень, зеркало, ножницы» [117, 26]; «ножницы (къыпты), гребешок (таракъ), зеркало (кюзгю), шило (миз), бритва (джюлгюч), дубинка (токъмакъ), чаша (гоппан), волшебный сундук (кюбюр), летающий коврик (намазлыкь) ... войлочная плеть (кийиз къамчи)» [93, 120]; гоппан, наполняющийся золотыми монетами, конь, дарующий изобилие стад и табунов, булава, нападающая на врага, волшебная войлочная плеть, волшебный сундук [109, 47]; «богатырский конь,

волшебный меч, шапка-невидимка, волшебная войлочная плеть, волшебная чаша (гоппан) и др.» [115, 563].

Анализ научной литературы и фольклорного материала показал, что чудесные предметы и диковинки волшебных сказок выполняют самые разнообразные функции. На наш взгляд, данный критерий также может быть положен в основу классификации. Исходя из него, чудесные предметы карачаево-балкарских сказок условно можно разделить на ряд категорий:

- хранители души;
- средства исцеления / оживления;
- сигнализаторы;
- средства нападения;
- одурманивающие средства;
- трансформаторы;
- средства защиты;
- ретрансляторы;
- навигаторы (путеводители);
- ускорители, средства передвижения / перемещения;
- невидимки;
- средства, дарующие материальные блага, изобилие (снабжающие предметы [45]);
- исполнители желаний;
- предметы роскоши.

Остановимся на них подробнее.

**Хранители души.** В карачаево-балкарских волшебных сказках, как и в сказках других народов, встречается мотив души, находящейся вне или на теле персонажа. В русских сказках он связан главным образом с чудесным антагонистом Кощеем Бессмертным. Здесь также имеется его аналог *Джансыз Мыджык* (досл.: «Бездушный / Безжизненный / Мертвый Мужик»), который встречается в сказке «*Мырза улу Къанмырза*» – «Мырзаев Канмырза» [68, 437–441]. Его душа заключена сразу в семи живых существах: три мухи – три голубя – олень. Для того, чтобы покончить со злодеем необходимо соблюсти ряд условий: заставить собственного кузнеца Джансыз-Мыджыка изготовить лук, из него в обратном порядке убить и вскрыть нутро хранителей, при этом не упустив следующих, в конце раздавить всех трех мух.

В сказочном эпосе карачаевцев и балкарцев мотив души вне тела связан также и с образами положительных персонажей. Так, в

тексте «*Къолан атла*» – «Пегие кони» [68, 219–229] душа главного героя, младшего из трех братьев-охотников, находится в бусине, которая висит на волосинке у него на затылке, а душа Карамая сына Карабайтал в одноименной сказке завернута в платок, хранящийся в шкатулке на его затылке [82, 27–30]. Ту же функцию иногда выполняет ножик *жюлгюшчюк* («*Зынгырдауукъ*» – «Зынгырдаук» [86, 127–136]).

Встречается также и мотив перехода души из тела убитого в выросшее на месте захоронения растение и превращение его части обратно в человека. Здесь мы имеем дело с магическим представлением о том, что целое и его части связаны, а часть есть целое. В сказке «*Мусилия*» [66, 92–96] в середине реки, куда скинули запертую в сундуке главную героиню, пророс золотой стебелек. Когда сын хана по совету старой колдуньи срезал его и привез ей, та завернула его в вату, положила в теплое местечко на печи, провела ряд обрядов, и через три дня стебелек превратился в Мусилию.

В произведении «*Къызчыкъ бла къозучукъ*» – «Девочка и ягненок» [86, 136–141] на могиле утопленной ведьмой жены хана вырастает золотое дерево, хан пересаживает его в свой дом. Когда к нему приходит бедная женщина, прося дать ей хотя бы веточку, жадный хан отказывает и велит ей поискать оторвавшиеся корешки. Откопав на самом дне корешок, она приносит его домой и прячет в большой сундук, а утром обнаруживает там спящую красавицу.

В тексте «*Къарауаш къызчыкъ*» – «Девочка-прислужница» [64, 19–22] убитая падчерица также превращается в дерево, из которого ее нареченный изготавливает скрипку. Та начинает сама по себе «рассказывать» свою историю. Испугавшись разоблачения, дочь мачехи сжигает скрипку, но та превращается в золотую монету, которую подбирает бедная старуха и прячет в свой сундук. Там золотая монета превращается обратно в падчерицу.

Во всех этих трансформациях прослеживается определенная закономерность: какими бы многоголовыми, неуязвимыми ни были эмегены и драконы, как бы глубоко и далеко ни прятали свою душу / жизнь чудесные антагонисты, к каким бы хитростям и волшебным средствам ни прибегали, герои всегда одолевают и убивают их, тем самым истребляя зло. В то же время положительные персонажи, какими бы слабыми и покорными они ни казались на первый взгляд, оказываются практически бессмертными: переходя из одной формы

в другую, они сохраняют свою душу и вновь возвращаются к жизни в прежнем и даже улучшенном виде. В этом проявляется главная установка волшебной сказки – обязательная победа добра над злом.

**Средства исцеления / оживления.** Наиболее известным лекарством от всех болезней в карачаево-балкарском фольклоре является молоко белой лани. В волшебных сказках оно также упоминается в связи с мотивами невыполнимой задачи и соперничества трех сыновей / зятьев. Добывает его обычно младший из них. Так, в тексте «*Хыпыяр*» – «Озорник» [83, 80–85] главный герой Чапа отправляется за лекарством для своего свекра и добывает его с помощью волшебного коня, вместе с которым еще ребенком бежал из плена эмегенов. В обмен на согласие поставить его клеймо на своих левых лопатках он делится со старшими зятьями, считавшимися храбрецами и относившимся к нему с пренебрежением.

В сказочном эпосе карачаевцев и балкарцев лечебный эффект приписывается также мясу волчонка, медвежонка, львенка («*Асхат бла аны эгечи*» – «Асхат и его сестра» [64, 111–119]), жиру из сваренного мяса эмегена, которое восполняет съеденную им плоть его оставшейся в живых жертвы («*Бекбатыр бла Кичибатыр*» – «Бекбатыр и Кичибатыр» [64, 110–113]) и т.д. Утраченная плоть может быть восстановлена и путем нанесения мазей («*Сют кёл*» – «Молочное озеро» [68, 200–209]).

Средством исцеления может выступать также яблоко, один маленький кусочек которого способен вернуть с порога смерти («*Падчах улуну кюйюзю, хан улуну кюзгюзю, Жабагылыны алмасы. Акътамакъны уа къайсы алды?*» – «Ковер царского сына, зеркало сына хана, яблоко Жабагылы. А кто из них женился на Актамак?» [85, 9–13]).

Яблоко или груша в карачаево-балкарских волшебных сказках также способствуют наступлению беременности у бесплодной женщины («*Къарабайтал улу Къарамай*» – «Карамай, сын Карабайтал» [86, 3–7], «*Эки эгиз жаш*» – «Два близнеца» [64, 60–67]). Ту же функцию в ряде текстов, связанных с мотивом непорочного зачатия, выполняет желтая кость («*Залим ханны къызы*» – «Дочь хана Залима» [64, 46–49]), пепел сожженного черепа («*Атасыз туугъан батыр улан*» – «Родившийся без отца храбрец» [85, 23–32]) или же прах, в который тот обратился («*Баи сюек*» – «Череп» [68, 485–487]).

В сказочном эпосе балкарцев и карачаевцев речь может идти не только об излечении от болезни, но и о заживлении ран и даже об оживлении убитого персонажа. Для этой цели могут использоваться различные предметы. Например, в тексте «*Къара къоянчыкъ*» – «Черный зайчик» [66, 89–92] говорится о трех палочках дочерей трех ханов: золотая палочка, как и мертвая вода русских сказок, заживляет раны; серебряная палочка возвращает душу / жизнь; палочка из драгоценных камней пробуждает ото сна. Указанные палочки выполняют ту же функцию, что и палочка из классификации В.Я. Проппа, о которой мы упоминали ранее. Однако в данном случае их происхождение связано не с растительным миром, а скорее с матушкой-землей. Косвенно это подтверждается тем, что владелицами их выступают девушки (дочери хана) и добывает их, победив в стрельбе по мишеням, также девушка (сестра героя, убитого пятиглавым эмегеном).

Способностью исцелять раны обладает и волшебный пестрый платок *гюлменди*, встречающийся в сказке «*Ханны кичи жашы*» – «Младший сын хана» [83, 85–95].

Довольно часто в карачаево-балкарских волшебных сказках повествуется об избавлении от слепоты. Для этого используются самые разные средства: глаз белого барана из стада слепого пастуха («*Чомарт бла Момарт*» – «Чомарт и Момарт» [2, 43–49]), комок земли из-под копыта чудесного белого коня («*Айтек*» [82, 5–15]), золотая рыбка, которую надо приложить к незрячим глазам («*Босхасан*» [62, 56–62]) или просто показать слепому («*Бозхасан бла ханны жашы*» – «Бозхасан и сын хана» [64, 16–19]) и т.д.

К **сигнализаторам** (сообщающим предметам) можно отнести упоминающиеся в сказочных текстах волшебные пули / стрелы. Главный герой обычно оставляет их своим побратимам, друзьям, чтобы они могли узнать, если с ним случится беда: когда все в порядке – из них сочится молоко, если произошло несчастье – начинает капать кровь («*Къолан атла*» – «Пегие кони» [68, 219–229]; «*Къарт къатын бла къарт киши*» – «Старик и старуха» [82, 53–58]).

В сказке «*Жарыкъбий*» – «Жарыкъбий» [68, 159–178] упоминается волшебное кольцо жены Арабия и матери Жарыкъбия, которое в случае несчастья, произошедшего с ее близкими, покрывается ржавчиной, когда же беда преодолена, начинает блестеть.

О бедственном положении дарителя дает знать и чудесная плеть. Так, в сказке «Всадник в шкуре жеребенка» плеть, подаренная Адильгирею Занову его невестой, обладает чудесным свойством: «если Занов будет любить меня, то когда случится со мной горе, он узнает по следующим приметам: если, будучи в дороге, он ударит коня этою плетью, и кончик ее расплетется, то пусть знает, что меня сватают; если во второй раз кончик плети расплетется еще больше, то меня просватали; если же в третий раз конец плети совсем оторвется, то меня отдают замуж и я для Занова тогда пропала» [51, 143].

В группу средств сообщения о необходимости помощи герою можно включить и различные волоски, перья, чешуйки, которые обычно надо поднести к огню. Чаще всего они используются один раз, но иногда говорится о многократном их применении. Наиболее распространенным в карачаево-балкарских волшебных и волшебнo-героических сказках является волос из хвоста чудесного богатырского коня («Билмез» [66, 107–109], «Кюлбулгаууч» – «Кюлбулгауч» [66, 109–112]), но встречаются также и другие разновидности. Так, в сказке «Тогъузакъ» – «Тогузак» [66, 96–101]) упоминаются человеческий (водохлеба) и мышинный волоски.

Ту же функцию может выполнять и чудесная свирель *сырыйна*, с помощью которой в сказках «*Жашчыкъ бла къочхарчыкъ*» – «Мальчик и барашек» [83, 13–17], «*Асхат бла аны эгечи*» – «Асхат и его сестра» [64, 111–119] главные герои призывает своих чудесных защитника (барана) и помощников (волчицу, медведицу, львицу).

Вызвать чудесного помощника можно также и посредством применения различных бытовых предметов. Так, в сказке «*Макъа келин*» – «Невеста-лягушка» [63, 252–257] младший сын хана вызывает черную женщину, свою свекровь, из озера с помощью иголки (по другой версии – кольца), наперстка и серьги, принадлежавших его жене-лягушке.

К сигнализаторам можно также отнести и предметы, сообщающие владельцу об опасности. Так, в тексте «*Атасыз туугъан батыр улан*» – «Родившийся без отца храбрец» [85, 23–32] упоминается колокольчик, мимо которого даже птица не пролетит незамеченной.

Средством оповещения хозяина о местонахождении противника является и чудесное кольцо, которое, будучи надетым на палец не своего владельца, начинает издавать звон, по которому эмеген и пытается поймать ослепившего его противника («Карабатыр» [13, 97–102]).

К *средствам нападения*, на наш взгляд, можно отнести различное волшебное оружие, которое достается герою в наследство, в дар или же тем или иным способом отбирается у противника. Так, в сказке «*Юч аякълы атны иеси*» – «Хозяин трехногого коня» [83, 18–25] маленький сын хана, упавший с чудесного коня и взятый в плен абреками, забирает у спящих похитителей два ножа – большой и маленький (по всей видимости, имеются в виду обычный и короткий мечи). Большой оказывается простым, а маленький с легкостью ломает его, одним ударом отсекает головы противников, а в дальнейшем с его помощью возмужавший герой расправляется с эмегенами, не дававшими житья пастухам, скотникам и табунщикам на их кошарах.

В тексте «*Хан улу Мамучачар*» – «Сын хана Мамучачар» [66, 101–107] главный герой добывает эмегеновский меч-самосек так же, как и Сосурук в нартских сказаниях: узнав, что поверженно-го эмегена можно убить только его собственным оружием, которое лежит в его доме в черном сундуке, и, заподозрив ловушку, Мамучачар открывает крышку с помощью длинной жерди. Меч, вылетев со свистом из своего хранилища, начинает рубить палку и останавливается, почти добравшись до руки героя. Завладев им, богатырь расправляется со своим противником.

В сказке «*Асхат бла аны эгечи*» – «Асхат и его сестра» [64, 111–119] герой выступает обладателем чудесной сабли (*къылыч*), которая по приказу своего владельца одним взмахом отсекает головы его противников.

О дарении царем птиц старику Бийбо чудесной дубинки-самобоя говорится в тексте «*Алтын тюклю къуш*» – «Птица с золотым оперением» [68, 420–422].

К средствам нападения примыкают и *одурманивающие средства*, с помощью которых осуществляется дезориентация противника. В сказке «*Обур эфенди*» – «Эфенди-колдун» [82, 126–133] эту функцию выполняет темная жидкость из бутылки, которая, будучи разбрызганной по округе, навеивает сон на все живое в этой местности. Чтобы снять ее действие, необходимо было разбрызгать светлую жидкость из другой бутылки.

*Трансформаторы* представляют собой предметы, способствующие изменению внешности (как преображению, так и перевоплощению). К ним можно отнести встречающиеся в карачаево-балкарских

волшебных сказках различные плоды (яблоки, сливы, груши, рожки), жидкости (вода из водоема, через который прошли или откуда пили телята / ягнята / козлята), чудесные предметы и снадобья.

В случае если речь идет о чудесных фруктах, герой чаще всего случайно оказывается в волшебном саду и узнает об их свойствах, испытал их действие на себе. Так, в сказке «Бедняк» [86, 40–43] коварная красавица, отобрав у главного героя чудесные предметы (кошель, свирель, шапку), которые были получены его отцом в дар от царя белых змей, сажает его в лодку и отправляет по течению реки. Лодку прибывает к острову, на котором растет огромный сад, полный самых разнообразных спелых фруктов. Когда юноша съедает яблоко, на его голове вырастают два дерева, когда отведал сливу, деревья отпали, а он превратился в ослика. Съел чуть дальше грушу – вновь стал человеком. По мнению И.М. Денисовой, «Чудо-остров, скала / камень в море (соотносимые с представлениями о первоострове и мировом яйце), дерево на острове – все это основные составляющие древнейшего комплекса сакрального “центра мира”, через который, вероятно, мыслился когда-то всеобщий “круговорот жизни”» [41, 68]. Если исходить из этого положения, превращение человека, отведавшего чудесные фрукты в животное и обратно в человека, могут восприниматься как реинкарнации. Косвенно данное утверждение подтверждается и дальнейшим развитием событий в произведении: юноша хитростью заставляет коварную красавицу съесть сливу и превращает ее в ослицу. Развоплощает же ее обратно только после того, как она довольно долгое время проработала на строительстве дороги, т.е. честным трудом искупила свои прегрешения. В сказке «Пасынок» [51, 162–165] отсутствует мотив острова, но присутствует мотив сада, куда героя направляют встреченные эмегены. После превращения коварной царевны, отведавшей грушу и рожки, в буйволицу, родители объявляют свою дочь умершей, а ее велят продать за любую цену на базаре. Пасынок покупает буйволицу за пять золотых, отводит в лес, привязывает к дереву и избивает толстой палкой, затем развоплощает обратно, дав съесть яблоко. Увидев свою дочь человеком, обрадованные царь и царица отдают царевну за героя, который, забрав свои чудесные предметы, хитростью отобранные у эмегенов (сакис, повозку и шапку), выстроил в чистом поле дворец и счастливо зажил со своей молодой женой. Как видим, здесь также присутствует мотив наказания и искупления.

Жидкость, которая способна превратить человека в животное упоминается в текстах «*Къызчыкъ бла къозучукъ*» – «Девочка и яг-неонок» [86, 136–141], «Илеука» [82, 188–192] и др.

Наиболее часто встречающимся в карачаево-балкарских волшебных сказках превращающим предметом выступает чудесная плеть (чаще всего указывается, что она войлочная). Обычно его владельцами выступают антагонисты героя, и он с большим трудом, после ряда трансформаций добывает ее («Магомед Индырбаев» [51, 189–192], «*Бай улу Бат*» – «Баев Бат» [68, 285], «Бедняк и ханская дочь» [13, 52–56] и др.). Однако в произведении «*Тюш*» – «Сон» [83, 41–54] хотя владельцем плети и является враждебный хан, он использует ее не против героя, а для того, чтобы укрыть себя, свою жену и свое имущество (сам превращается в быка, жену оборачивает в корову, а добро – в деревянный чурбан).

В тексте «*Дерт*» – «Мечь» [83, 33–41] в качестве трансформатора упоминаются чудесные мази: будучи нанесенными на лицо, одно молодило, другое старило. Главный герой Баба использует их, чтобы проникнуть в дом своего приемного отца и спасти его и свою названную сестру от их врагов, злокозненных визирей.

Преображению героя способствует и вода. Так, в сказке «*Ёксюз Фатиматчыкъ*» – «Сиротка Фатимат» [2, 35–37], когда эмегенша, жившая в земляной норе, умыла главную героиню белой водой, которая потекла по земляному полу пещеры, та превратилась в красавицу с щеками, правая из которых светилась как солнце, а левая сияла как луна, а умыв дочь мачехи черной водой, обезобразила ее: одна щека стала как у собаки, другая – как у обезьяны. В тексте «*Мусилия*» [66, 92–96] на тот же мотив трансформатором выступает чудесная лопатка великанши, изменение героини аналогичное, а у сводной сестры одна щека становится змеиной, другая – лягушачьей.

В качестве предмета, с помощью которого героиня становится еще красивее, в сказке «*Къарауаш къызчыкъ*» – «Девочка-прислужница» [64, 19–22] выступает плечевой сустав умершей матери героини, которым по совету эфенди мачеха стала бить падчерицу, чтобы та стала уродливее. На деле же все вышло наоборот.

В тексте «Абдулкерим» [64, 60–67] средством избавления от уродства выступает молоко черной коровы, в котором в пятницу купается главный герой.

*К средствам защиты* относятся волшебные предметы, помогающие герою уберечься от козней противника, задержать его во время погони. В большинстве случаев эту функцию в карачаево-балкарских волшебных сказках выполняют различные бытовые предметы. Так, в тексте «*Батыр жаишчыкъ*» – «Храбрый мальчик» [82, 205–216] упоминаются два покрывала, изначально принадлежащие юному храбрецу: одно не пропускает ни холод, ни жар и спасает героя, когда эмегены обливают его кипятком, второе защищает от камня и металла и позволяет владельцу без ущерба пройти через второе покушение.

В сказке «*Макъа келин*» – «Невеста-лягушка» [63, 252–257] говорится об иголке, которая превращается в девять высоких железных оград, не допускающих людей хана к его снохе, пока муж выполняет поручения коварного отца. Такое же действие приписывается волосяному аркану и палке в сказке «*Хан бла жашлары*» – «Хан и его сыновья» [82, 59–66]. В подобной ситуации сноха-змея в тексте «*Зар къарындашла*» – «Завистливые братья» [85, 14–22] оберегает себя от посягательства с помощью ножниц, которые превращаются в железную башню, расчески (становится костяной башней), ножницы и иголки (трансформируются в стеклянную башню с железной изгородью).

В качестве *ретранслятора* в карачаево-балкарских волшебных сказках упоминается зеркало, которое не только показывает происходящее («*Падчах улуну кюйюзю, хан улуну кюзгюсю, Жабагылыны алмасы. Акътамакъны уа къайсы алды?*») – «Ковер царского сына, зеркало сына хана, яблоко Жабагылы. А кто из них женился на Актамак?» [85, 9–13]), но в некоторых случаях даже позволяет вмешиваться в ход событий. Так, в тексте «*Эльяс бла золоуцу*» – «Эльяс и путник» [68, 396–398] повествуется о волшебном зеркале в запретной комнате, которое позволяет герою разбудить женщину, которой изменял муж, а также своего престарелого отца, когда к нему в дом забрался вор, и побудить их к действию. В другом произведении («*Приключения охотника*» [13, 102–107]) говорится о коварной красавице, которая испытывала женихов, позволяя им трижды спрятаться и разыскивая их с помощью чудесного зеркала. Через него же она давала им знать о том, что они обнаружены.

В случаях, когда герою предстоит путешествие в таинственные, труднодоступные места, иногда им используются *навигаторы*

(специальные средства, указывающие путь). В волшебных сказках карачаевцев и балкарцев в качестве таковых упоминаются стеклянная бусина («Хан бла жашлары» – «Хан и его сыновья» [82, 59–66]), ватка («Макъа келин» – «Невеста-лягушка» [63, 252–257]), ветка, брошенная чудесной свекровью героя («Невеста-лягушка» [52, 71–74]), перо из крыла царя птиц («Алтын тюклю кюуш» – «Птица с золотым оперением» [68, 420–422]).

К *ускорителям, средствам передвижения / перемещения* относятся предметы, помогающие героям преодолевать длинные расстояния за короткое время. В первую очередь, это ковер-самолет («Падчах улуну кюйюзю, хан улуну кюзгюсю, Жабагъылыны алмасы. Акътамакъны уа къайсы алды?» – «Ковер царского сына, зеркало сына хана, яблоко Жабагылы. А кто из них женился на Актамак?» [85, 9–13], «Къурман-Алий» – «Курман-Али» [64, 119–123]). Однако в сказке «Атасыз туугъан батыр улан» – «Родившийся без отца храбрец» [85, 23–32] упоминается также деревянная лошадь с крыльями, способная летать куда угодно, на которой главный герой Канбермез выбирается из подземного царства на поверхность.

В тексте «Пасынок» [51, 162–165] говорится о чудесной маленькой повозке, которая, если сесть в нее и свистнуть, быстрее любого коня доставит человека в любое место.

Функция обретения невидимости (*невидимки*) в карачаево-балкарских сказках, как и в фольклоре многих других народов, приписывается шапкам, которые герои хитростью забирают у эмегенов («Пасынок» [51, 162–165]; «Къурман-Алий» – «Курман-Али» [64, 119–123]), либо получают в наследство или в дар от благодарных джинов, животных («Жарлы киши» – «Бедняк» [86, 74–81]).

*Средства, дарующие материальные блага, изобилие (снабжающие предметы)*. Исследуя чудесную атрибутику русского фольклора И.М. Денисова пишет: «Почти в каждой русской сказке, как и в сказках других народов, можно встретить образ того или иного фантастического предмета, дающего богатство, изобилие, скрывающего в себе порою в свернутом виде дворцы, целые города, стада животных, войска и т.п. Это могут быть ларчик, шкатулка, чудо-горшок, яйцо, мельница, скатерть-самобранка и пр., причем по своим функциям они иногда взаимозаменяемы в разных сказках, хотя за каждым из них, как правило, стоит свой пласт древних представлений» [41, 58]. Подобная картина наблюдается и в карачаево-

балкарских волшебных сказках. Здесь встречается и ларчик, в который помещаются табун лошадей («*Сокъур Алиюкъ*» – «Слепой Алиюк» [68, 355–358]), стада коров и коз, отара овец («*Къарт мараучуну хапары*» – «История старого охотника» [85, 44–53]), и чудесная мельница, которая, не требуя зерна, выдает белую пшеничную муку («*Зар къарындашла*» – «Завистливые братья» [85, 14–22]). Ту же функцию, что и скатерть-самобранка русских сказок, в данном национальном фольклоре выполняет чудесный столик, встречающийся, к примеру, в тексте «*Алтын тюклю къуш*» – «Птица с золотым оперением» [68, 420–422]. В нем же упоминается и испражняющийся золотом барашек. Сплевывать золото позволяет и чудесный сакис в сказке «Пасынок» [51, 162–165]. Кошель, многократно умножающий положенные в него деньги, встречается в тексте «Бедняк» [86, 40–43].

Также в качестве снабжающего предмета в карачаево-балкарских сказках могут выступать рога животного. Так, в тексте «*Жаишчыкъ бла къочхарчыкъ*» – «Мальчик и барашек» [83, 13–17] пасынок, которого мачеха всячески притесняла, доставал из левого рога барана одежду, а из правого – разнообразную еду и жил этим.

Группу *исполнителей желаний* составляют предметы, обладающие не какой-то одной волшебной способностью, а целым комплексом, ограниченным только фантазией владельца. В сказке «*Окъу-сокъу*» – «Оку-соку» [83, 95–103] в качестве такого упоминается чудесная бусина с таким же названием, подаренная герою царем змей за спасение его единственной дочери. С ее помощью старший сын Мырзакула удерживает табун вместе, мстит своему нанимателю-баю, обещавшему выдать за него свою старшую дочь и обманувшему его, а его тотемная жена (змея) выстраивает замковый комплекс, чтобы жить вместе с родителями обоих супругов.

Встречается также ржавое кольцо царя змей, которое, если его положить в рот, вызывает эмегенов, исполняющих все пожелания хозяина («*Насыблычыкъ*» – «Счастливчик» [82, 146–154]).

Змеиное происхождение имеет и чудесная свирель, призывающая двух *пелиуанов* – чудесных силачей, из сказки «Бедняк» [86, 40–43].

В сказке «Алладин» [68, 491–494], сюжет которой заимствован из восточной традиции, говорится о ржавой лампе, вызывающей исполняющего волю хозяина джинна.

**Предметы роскоши.** К данной группе относятся атрибуты, не приносящие владельцу какой-либо конкретной пользы (оказание помощи, защита, снабжение материальными благами и т.п.), в основном они выполняют развлекательную, эстетическую функцию. Добывание их чаще всего сопряжено с опасностью и связано с мотивом козней родных (отца, матери, сестры), которые по тем или иным причинам стремятся избавиться от главного героя. Так, в сказке «*Зар къарындашла*» – «Завистливые братья» [85, 14–22] отец под нажимом старших сыновей отправляет младшего за охраняемым эмегенами золотым деревом, которое издает музыку, будто играет на гармошке, а листья хлопают.

Сюда также можно включить упоминающиеся в тексте «*Атасыз туугъан батыр улан*» – «Родившийся без отца храбрец» [85, 23–32] чудесные часы, которые показывали не только время в формате часы–минуты, но и день, неделю, месяц, год.

К этой же группе относится и нечто неопределенное, что само по себе читает Коран и поет зикры, за которым хвастливый хан из сказки «*Тюз ётмеги тюзге жетеди*» – «Праведный хлеб праведному достается» [68, 319–320] отправляет своих сыновей, с целью сделать идеальным построенный им дворец.

\* \* \*

Таким образом, изучение фольклорных текстов показало, что один и тот же предмет в разных сказках может выполнять различные функции. Так, например, яблоко в одних произведениях обладает свойством превращать героя, обернувшегося животным из-за употребления в пищу волшебной сливы, обратно в человека («Пасынок» [51, 162–165]), в других – является средством исцеления («*Падчах улуну кюйюзю, хан улуну кюзгюсю, Жабагъылыны алмасы. Акътамакъны уа къайсы алды?*» – «Ковер царского сына, зеркало сына хана, яблоко Жабагылы. А кто из них женился на Актамак?» [85, 9–13]), в третьих – позволяет забеременеть бесплодной женщине («Быжмапапах» [82, 173–179]).

Чудесная плеть может превращать человека в животное / птицу и обратно в человека («Бедняк и ханская дочь» [13, 52–56]), но может, кроме того, исцелять раны («Магомед Индырбаев» [51, 189–192]) и даже оживлять умерших («*Сокъур Алиюкъ*» – «Слепой

Алиюк» [68, 355–358]). В сказке же «*Къарт мараучуну хапары*» – «История старого охотника» [85, 44–53] с помощью чудесной войлочной плети можно загнать огромный табун, стадо коров во главе с быком, отару овец во главе с бараном, стадо коз во главе с козлом-вожаком в маленький ларец. Для этого необходимо было ударить ею вожаков стада (златогривого, златохвостого жеребца, быка, барана, козла) по крупу.

Также существуют чудесные предметы, которые выполняют различные функции в пределах одного текста. Так, в сказке «*Къара къоянчыкъ*» – «Черный зайчик» [66, 89–92] волшебный дуб по просьбе девушки, сестры главного героя, становится хранилищем тела брата на время поиска средства его оживления, а после достижения цели, опять же по ее просьбе, превращает героиню в черного зайчика, т.е. выступает уже в роли трансформатора. В сказке «*Тюш*» – «Сон» [83, 41–54] другое чудесное дерево (ива) выступает как место обитания троих мужчин, умеющих перевоплощаться в юношу с золотым чубом, золотого червя и золотого орла, а также сокровищницей, где лежит много золота.

Исходя из изложенного, можно утверждать, что составление указателя волшебных предметов с подробным описанием их свойств и функций представляет значительный научный интерес и может стать предметом отдельного исследования. В данной работе мы не ставили себе подобной задачи, поскольку основная ее цель заключается в том, чтобы дать общее представление о волшебной сказке как жанровой разновидности карачаево-балкарского сказочного эпоса.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ



Волшебная сказка представляет собой возникшее путем переосмысления древнейших обрядово-магических и мифологических представлений повествование. Несмотря на сходство с другими жанрами и жанровыми разновидностями устной прозы, она обладает своим специфическим комплексом особенностей, который способствует отграничению волшебных сказок как самостоятельной единицы в системе карачаево-балкарского фольклора. К подобным критериям относятся обязательная установка на вымысел, более сложная композиционная структура, возможность свободного комбинирования сюжетов и мотивов не только волшебного-фантастического, но также бытового, героического, анималистического характера. Однако главным жанрообразующим элементом является чудо.

Условно сказочные чудеса можно разделить на *волшебные* (отражающие прошлое своих носителей, основанные на их мифологических воззрениях и трансформированных элементах древнейших культов и обрядов) и *фантастические* (ориентированные на будущее, воплощающие мечты и надежды своих создателей).

Элемент чуда реализуется в волшебных и волшебного-героических сказках не только через необыкновенных персонажей (героев со сверхспособностями, мифических, сверхъестественных существ, чудесных животных), их небывалые приключения, волшебные предметы, но также с помощью специальных механизмов (особое структурирование пространственно-временного континуума) и приемов (превращение, принимающее формы преображения, оборотничества, окаменения, перехода в разряд флоры или объект неживой природы).

В плане композиции данная разновидность сказок также стоит особняком. Во многом это обусловлено способностью волшебной сказки свободно варьировать сюжеты, мотивы и другие элементы из произведений разной жанровой принадлежности. Например, мотив невинно гонимого может комбинироваться с мотивами нарушения запрета и искупления своего проступка, добывания невесты и мести

своим обидчикам; мотив поиска лекарства для больного отца может сочетаться с нарушением, невыполнением поручения, изгнанием, появлением чудесного помощника, способствующего обретению героем богатства и жены и т.п. Могут здесь прослеживаться и называемая или кольцевая композиции, прием обрамления сюжета (рассказ в рассказе), повторы сюжетных ситуаций. Также для нее характерна относительно устойчивая структура (наличие традиционных зачинов и концовок, общих мест и т.п.).

Действующие лица волшебных сказок могут быть условно разделены:

- по составу (люди, мифологические и сверхъестественные существа антропоморфного и зооморфного типов, представители фауны);
- по функциональной направленности (протагонисты, антагонисты, покровители и помощники);
- по характеру (положительные и отрицательные).

Волшебная сказка – самый демократичный жанр фольклора. Ее героями являются и бедняк, и богач, ханский сын, падчерица или пасынок, старший или младший сын или дочь и т.п. Галерея отрицательных персонажей также довольно обширна: злая мачеха, коварный богач, злокозненные отец или мать, завистливые братья и сестры, ведьма, колдунья, эмегены, драконы, карлик Сам с вершок, Джансыз Мыджык, железный волк и т.п. В борьбе с ними герою помогают сводные и названные братья, дружина со сверхспособностями, чудесные покровители, богатырский конь и другие благодарные животные, птицы, рептилии и насекомые, названная мать-эмегенша и / или ее супруг, побратимы-эмегены и др.

В основном, согласно традиции, все персонажи карачаево-балкарских сказок представлены контрастно в черно-белом спектре: положительные герои красивы, умны, сильны, воспитаны; отрицательные же уродливы, необузданны, своенравны, коварны и жестоки. Однако внешность может быть напускной. Главный герой иногда неказист, или может казаться дурачком. В конце же произведения неказистый преобразуется, дурачок умнеет или же остается прежним, но все равно оказывается правым и одерживает верх над своими недругами. Иногда он даже проявляет снисхождение и великодушие к своим недавним врагам.

В то же время анализ карачаево-балкарских волшебных и волшеббно-богатырских сказок выявил отклонение от этой нормы.

В текстах встречаются персонажи с неоднозначной или изменяющейся по ходу развития сюжета характеристикой, групповой принадлежностью: главные герои не всегда идеальны, а порой даже являются носителями качеств злодея; второстепенные персонажи могут переходить в разряд главных героев; антагонист может превратиться в соратника и помощника протагониста и т.д.

Разнообразием отличается и ассортимент волшебных предметов, встречающихся в сказках карачаево-балкарского народа. Условно они могут быть подразделены на ряд категорий по функциям (хранители души, средства исцеления / оживления, сигнализаторы, средства нападения, одурманивающие средства, трансформаторы, средства защиты, ретрансляторы, навигаторы (путеводители), ускорители, средства передвижения / перемещения, невидимки, снабжающие предметы, исполнители желаний, предметы роскоши). Однако один и тот же предмет может выполнять разные задачи даже в пределах одного произведения.

Анализ текстов карачаево-балкарских волшебных сказок показал, что, несмотря на наличие сходных с общемировыми сюжетов, мотивов, персонажей, предметной атрибутики, их трактовка, разработка и наполнение осуществлялись в соответствии с менталитетом, комплексом нравственно-этических и эстетических норм, ландшафтным окружением народа-создателя. Именно данный аспект и формирует их особенности и позволяет говорить о национальном своеобразии исследуемого материала.

Таким образом, можно констатировать, что волшебная сказка является одним из самых сложных, но в то же время ярких и интересных, богато и разнообразно представленных сегментов карачаево-балкарского фольклора. Она содержит в себе отголоски прошлого (обрядов, культов, религиозных представлений) и нацеленность на светлое будущее. Значение сказки в воспитании подрастающих поколений в соответствии с народным духом, в сохранении национальной идентичности сложно переоценить. Поэтому, по меткому выражению К.Ш. Кулиева, «Она не умерла и в атомный век, будет жить всегда, чтобы люди ни придумали, и впредь» [59, 323]. Все это свидетельствует о необходимости более углубленного изучения сказочного эпоса карачаевцев и балкарцев. Задача же данного исследования заключалась в создании базы для дальнейших изысканий в этой области национальной фольклористики.

## БИБЛИОГРАФИЯ



1. *Аджиев А.М.* Устное народное творчество кумыков. Махачкала: Изд-во ГУП «Типография ДНЦ РАН», 2005. 428 с.

2. Алгъышла, нарт таурухла, жомакъла, жырла, элберле... (Пожелания, легенды о нартах, сказки, песни, загадки...): Хрестоматия по карачаево-балкарскому фольклору / сост. Т.Ш. Биттирова, А.Б. Габаева. Нальчик: Эльбрус, 1997. 344 с.

3. *Алиева А.И.* История записи и публикаций фольклора балкарцев и карачаевцев в XIX – начале XX века // Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик: Эльбрус, 1983. С. 5–32.

4. *Алиева А.И.* Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. М.: Наука, 1986. 277 с.

5. *Алиева Ф.А.* Дагестанская народная сказка: О сюжетики бытовых сказок. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1983. 128 с.

6. *Аникин В.П.* Русская народная сказка. М.: Просвещение, 1977. 208 с.

7. *Антонова М.В., Жарких Я.В.* «Свое» и «иное» пространство сказки (на материале сборника И.Ф. Калинникова) // Ученые записки Орловского государственного университета. 2016. № 3 (72). С. 124–128.

8. *Аппаев Х.* Жомакъла бла жашау кертилик (Сказки и реализм) // Шуёхлукъ (Дружба). 1976. № 2. С. 107–114.

9. Архив ИГИ КБНЦ РАН, п. 1а, п. 18.

10. Архив ИГИ КБНЦ РАН, п. 11, п. 6.

11. Атеистический словарь / под ред. М.П. Новикова. 2-е изд., испр. и доп. М.: Политиздат, 1985. 512 с.

12. *Ашихманова Н.А.* Сюжетный мотив «превращение» как единица сказочного нарратива // Гуманитарные и социальные науки. 2015. № 6. С. 73–79.

13. Балкарские и карачаевские сказки / обработка А. Алиевой, А. Холаева. М.: Дет. лит., 1983. 112 с.

14. Балкарские и карачаевские сказки / пер. и обработка для детей А. Алиевой и А. Холаева. М.: Дет. лит., 1971. 192 с.

15. *Берберов Б.А.* Архетипический образ медведя в карачаево-балкарской народной сказке // Типология и поэтика традиционного фольклора народов Северного Кавказа. Сб. ст. Нальчик: Изд. отдел КБИГИ, 2016. С. 28–37.

16. *Берберов Б.А.* Воспитательный потенциал карачаево-балкарской бытовой сказки // Известия КБНЦ РАН. 2016. № 6 (74). С. 217–220.

17. *Берберов Б.А.* Культ разума в карачаево-балкарской бытовой сказке // Вестник КИГИ РАН. 2016. № 1 (23). С. 250–256.

18. *Берберов Б.А.* Специфика художественного конфликта в карачаево-балкарской бытовой сказке // Вестник КБИГИ. 2016. № 1 (28). С. 84–87.

19. *Берберов Б.А.* Ценностная картина мира в карачаево-балкарской бытовой сказке // Вестник КБИГИ. 2016. № 4 (31). С. 95–98.

20. *Берберов Б.А., Берберова Л.Б.* Альтруизм как полиэтническое явление в карачаево-балкарской народной сказке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. № 6-2 (72). С. 15–17.

21. *Берберов Б.А., Берберова Л.Б.* Поэтика карачаево-балкарской бытовой сказки // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2018. № 5 (83). Ч. 1. С. 9–12. DOI: 10.30853/filnauki.2018-5-1.1.

22. *Берберов Б.А., Кучукова З.А.* Образ судьи в карачаево-балкарской сказке // Вестник КБИГИ. 2019. № 1 (40). С. 78–84. DOI: 10.31007/2306-5826-2019-1-40-78-84.

23. *Берберова Л.Б.* Альтруистический лейтмотив в карачаево-балкарской сказке // Устойчивое развитие: Проблемы. Концепции. Модели. Материалы Международного симпозиума. Т. III. Нальчик, 2013. С. 159–161.

24. *Берберова Л.Б.* Карачаево-балкарские и американские сказки как средство экологического воспитания учащихся // В мире научных открытий. 2015. № 1-1 (61). С. 470–480.

25. *Биттирова Т.Ш.* Ал сѣз (Введение) // Алгъышла, нарт таурухла, жомакъла, жырла, элберле... (Пожелания, легенды о нартах, сказки, песни, загадки...): Хрестоматия по карачаево-балкарскому фольклору / сост. Т.Ш. Биттирова, А.Б. Габаева. Нальчик: Эльбрус, 1997. С. 3–22.

26. *Бухуров М.Ф.* Адыгская богатырская сказка. Нальчик: Изд. отдел КБИГИ, 2015. 160 с.

27. *Виноградова Л.Н.* Славянские древности // Славяноведение. 2004. № 6. С. 67–70.

28. *Гергокова Л.С.* Карачаево-балкарская сказка: внутрижанровые особенности сказок о животных // Известия КБНЦ РАН. 2015. № 1 (63). С. 223–227.

29. *Гергокова Л.С.* Карачаево-балкарские сказки о животных: система образов, сюжетная типология // Типология и поэтика традиционного фольклора народов Северного Кавказа. Сб. ст. Нальчик: Изд. отдел КБИГИ, 2016. С. 51–57.

30. *Гергокова Л.С.* Некоторые стилистические особенности употребления антонимов в карачаево-балкарских сказках о животных // Известия КБНЦ РАН. 2015. № 6-1 (68). С. 174–178.

31. *Гергокова Л.С.* Особенности функционирования эпитетов в карачаево-балкарских сказках о животных // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 7-2 (61). С. 16–18.

32. *Гергокова Л.С.* Типы сюжетов, построение мотива обмана в карачаево-балкарских сказках о животных // Вестник КБИГИ. 2016. № 4 (31). С. 122–125.

33. *Гергокова Л.С.* Формы выражения пространства и времени в карачаево-балкарских сказках // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 6-1 (60). С. 95–97.

34. *Гулиева (Занукоева) Ф.Х.* К проблеме внутрижанровой классификации карачаево-балкарских народных сказок // Актуальные вопросы карачаево-балкарской филологии. Нальчик: Изд. отдел КБИГИ, 2015. С. 226–230.

35. *Гулиева (Занукоева) Ф.Х.* К проблеме жанровой классификации фольклорной прозы карачаевцев и балкарцев // Кавказология. 2019. № 2. С. 164–175. DOI: <https://doi.org/10.31143/2542-212X-2019-2-164-175>.

36. *Гулиева (Занукоева) Ф.Х.* Карачаево-балкарская волшебная сказка. К вопросу определения жанровых границ // Вестник КБИГИ. 2016. № 1 (28). С. 95–98.

37. *Гулиева (Занукоева) Ф.Х.* Карачаево-балкарская народная сказка // Типология и поэтика традиционного фольклора народов Северного Кавказа. Нальчик: Изд. отдел КБИГИ, 2016. С. 58–65.

38. *Гулиева (Занукоева) Ф.Х.* Карачаево-балкарская нескладочная проза и ее традиции в балкарской литературе. Нальчик: Изд. отдел КБИГИ, 2015. 152 с.

39. *Гусев В.Е.* Эстетика фольклора. Л.: Наука, 1967. 319 с.
40. *Гучева А.В., Гулиева (Занукоева) Ф.Х.* Адыгский и карачаево-балкарский нартский эпос: традиционная одежда и обувь (с древнейших времен до средневековья) // История науки и техники. 2016. № 10. С. 69–79.
41. *Денисова И.М.* Мифо-космологические аспекты сказочных предметов // Вестник антропологии. 2016. № 1 (33). С. 58–78.
42. *Джанибекова Д.С.* Предметы-помощники героев сказок казаков-некрасовцев: лингвокультурологический аспект // Заметки ученого. 2015. № 5-1. С. 52–54.
43. *Джуртубаев М.Ч.* Древние верования балкарцев и карачаевцев: краткий очерк. Нальчик: Эльбрус, 1991. 256 с.
44. *Джуртубаев М.Ч.* Карачаево-балкарский героический эпос. М.: Поматур, 2004. 288 с.
45. *Добровольская В.Е.* Предметные реалии русской волшебной сказки. М.: Гос. респ. центр русского фольклора, 2009. 224 с.
46. Дуния сагышла. Шауайланы (Абайханланы) Дауут-Хажини поэзиясы (Раздумья о жизни. Авторская поэзия Даут-Хаджи Шаваяева (Абайханова) / сост. Х.Х. Малкондуев, С.В. Абаева. Изд-е 2, дополн. и расшир. Нальчик: Принт Центр, 2018. 408 с.
47. Жанр сказки в фольклоре народов Дагестана: сб. ст. / сост. А.М. Ганиева. Махачкала: Даг. филиал АН СССР, 1987. 160 с.
48. *Жарашуева З.К.* Къарачай-малкъар тилни фразеология сёзлюгю (Карачаево-балкарский фразеологический словарь). Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2001. 476 с.
49. *Караева А.И.* Очерк истории карачаевской литературы. М.: Наука. Глав. ред. вост. лит., 1966. 320 с.
50. Карачаево-балкарские народные сказки / сост., вступит. ст. и коммент. Р.А.-К. Ортабаевой. Черкесск: КЧИГИ, 2006. 267 с.
51. Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях / сост., вступ. статья и коммент. А.И. Алиевой; отв. ред. Т.М. Хаджиева. Нальчик: Эльбрус, 1983. 432 с.
52. Карачаевские и балкарские народные сказки / сост. Х. Лайпанов. Фрунзе: Киргизское гос. изд-во, 1957. 88 с.
53. *Коломакина Б.А.* Мотив превращения человека в животное в волшебных сказках бурят и шорцев // Сибирский филологический журнал. 2012. № 3. С. 19–23.
54. *Краюшкина Т.В.* Группа мотивов изменения внешнего облика человека в русской народной волшебной сказке: типы и функции //

Вестник Челябинского государственного университета. 2008. № 12. С. 73–78.

55. *Кулиев К.* Жомакъла бла таула (Сказки и горы) // Къарачай-малкъар жомакъла, таурухла, айтыула (Карачаево-балкарские сказки, легенды, предания): в 2-х томах. Т. 2 / сост., предисловие Т.М. Хаджиевой. Нальчик: Эль-Фа, 2003. С. 7–11.

56. *Кулиев К.* Поэт всегда с людьми: статьи, эссе. М.: Сов. писатель, 1986. 336 с.

57. *Кулиев К.* Сказки и горы // Балкарские и карачаевские сказки / обработка А. Алиевой, А. Холаева. М.: Дет. лит., 1983. С. 3–6.

58. *Кулиев К.* Так растет и дерево. М.: Современник, 1975. 463 с.

59. *Кулиев К.Ш.* Сказки и горы // *Кулиев К.Ш.* Поэт всегда с людьми: статьи, эссе. М.: Сов. писатель, 1986. С. 320–324.

60. *Кучмезова М.Ч.* Соционормативная культура балкарцев: традиции и современность. Нальчик: Эль-Фа, 216 с.

61. Къарачай фольклор (Карачаевский фольклор) / сост. Х.О. Лайпанов, М.А. Дудов. Микоян-Шахар, 1940. 240 с.

62. Къарачай халкъ таўрухла (Карачаевские народные сказки) / сост. С.А. Гочияева, Р.А.-К. Ортабаева, Х.И. Суюнчев. Черкесск: Карач.-Черкес. кн. изд-во, 1963. 236 с.

63. Къарачай-малкъар жомакъла, таурухла, айтыула (Карачаево-балкарские сказки, легенды, предания): в 2-х томах. Т. 1 / сост., предисловие Т.М. Хаджиевой. Нальчик: Эльбрус, 1999. 472 с.

64. Къарачай-малкъар жомакъла, таурухла, айтыула (Карачаево-балкарские сказки, легенды, предания): в 2-х томах. Т. 2 / сост., предисловие Т.М. Хаджиевой. Нальчик: Эль-Фа, 2003. 472 с.

65. Къарачай-малкъар тилни ангылатма сёзлюгю (Толковый словарь карачаево-балкарского языка). Т. II. 3–Р. Нальчик: Эль-Фа, 2002. 1171 с.

66. Къарачай-малкъар фольклор: нарт таурухла, айтыула, хапарла, джомакъла (Карачаево-балкарский фольклор: нартские сказания, легенды, новеллы, сказки) / сост., вступ. ст., коммент. Р.А. Ортабаевой. Черкесск: Карач.-Черкес. отд-ние Ставроп. кн. изд-ва, 1987. 344 с.

67. Къарачай-малкъар фольклор: Хрестоматия (Карачаево-балкарский фольклор: Хрестоматия) / сост. Т.М. Хаджиева. Нальчик: Эль-Фа, 1996. 592 с.

68. Къарачай-малкъар фольклорну своду. 3-чю том. Къарачай-малкъар жомакъ (Свод карачаево-балкарского фольклора. Т. 3.

Карачаево-балкарская сказка) / отв. ред. Х.Х. Малкондуев. Нальчик: Ред.-изд. отдел ИГИ КБНЦ РАН, 2017. 990 с. URL: <http://www.kbigi.ru/fmedia/3-Свод-карач-балк-фольк.pdf> (дата обращения: 18.06.2019).

69. Къарачай-малкъар халкъ жомакъла. Экикитап тобламыс (Карачаево-балкарские народные сказки: в 2 кн.). Кн. 1 / сост. С.А. Мусукаева. Нальчик: Эльбрус, 2012. 592 с.

70. Къарачай-малкъар халкъ жомакъла. Экикитап тобламыс (Карачаево-балкарские народные сказки: в 2 кн.). Кн. 2 / сост. С.А. Мусукаева. Нальчик: Эльбрус, 2012. 584 с.

71. *Лазутин С.Г.* Поэтика русского фольклора. М.: Высш. школа, 1981. 221 с.

72. *Лайпанов Х.* Предисловие // Карачаевские и балкарские народные сказки / сост. Х. Лайпанов. Фрунзе: Киргизское гос. изд-во, 1957. С. 3–4.

73. *Малкондуев Х.Х.* Балкаро-карачаевская мифология // Антология народной музыки балкарцев и карачаевцев. Т. 1. Мифологические и обрядовые песни и наигрыши. Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых, 2015. С. 15–23.

74. *Малкондуев Х.Х.* Карачаево-балкарская народная сказка // Къарачай-малкъар фольклорну своду. 3-чю том. Къарачай-малкъар жомакъ (Свод карачаево-балкарского фольклора. Т. 3. Карачаево-балкарская сказка) / отв. ред. Х.Х. Малкондуев. Нальчик: Ред.-изд. отдел ИГИ КБНЦ РАН, 2017. С. 33–118. URL: <http://www.kbigi.ru/fmedia/3-Свод-карач-балк-фольк.pdf> (дата обращения: 18.06.2019).

75. *Малкондуев Х.Х.* Карачаево-балкарская народная сказка. Мотивы о Змее и Лисе. Композиция // Вестник КБИГИ. 2014. № 4 (23). С. 99–116.

76. *Малкондуев Х.Х.* Карачаево-балкарская народная сказка. Нальчик: Изд. отдел ИГИ КБНЦ РАН, 2017. 184 с.

77. *Малкондуев Х.Х.* Карачаево-балкарские народные сказки и легенды в записи Е.З. Баранова. Особенности жанра и повествовательных элементов // Известия КБНЦ РАН. 2015. № 2 (64). С. 223–228.

78. *Малкондуев Х.Х.* Къарачай-малкъар фольклорну эм эрттегили жанрлары. Мифле. Тёреде. Эпос. Жомакъла (Древнейшие жанры карачаево-балкарского фольклора. Мифы. Обряды. Эпос. Сказки). Нальчик: Ред.-изд. отдел ИГИ КБНЦ РАН, 2018. 132 с.

79. *Малкондуев Х.Х.* Къарачайлыланы бла малкъарлыланы халкъ жомакълары (Народные сказки карачаевцев и балкарцев) // Къарачай-малкъар фольклорну своду. 3-чю том. Къарачай-малкъар жомакъ (Свод карачаево-балкарского фольклора. Т. 3. Карачаево-балкарская сказка) / отв. ред. Х.Х. Малкондуев. Нальчик: Ред.-изд. отдел ИГИ КБНЦ РАН, 2017. С. 13–32. URL: <http://www.kbigi.ru/fmedia/3-Свод-карач-балк-фольк.pdf> (дата обращения: 18.06.2019).

80. *Малкондуев Х.Х.* Фольклор и фольклористика // Очерки истории балкарской литературы. Нальчик: ГП КБР «Республиканский полиграфкомбинат им. Революции 1905 г.», 2010. С. 8–35.

81. *Малкондуев Х.Х., Гулиева (Занукова) Ф.Х.* Мотивы и образы карачаево-балкарских волшебных сказок. Локальный аспект // Известия КБНЦ РАН. 2016. № 3 (71). С. 183–188.

82. Малкъар жомакъла, нарт сёзле, элберле (Балкарские сказки, пословицы, загадки) / сост. А.Х. Соттаев. Нальчик: Кабард.-Балкар. кн. изд-во, 1959. 268 с.

83. Малкъар халкъ жомакъла (Балкарские народные сказки) / сост. З.М. Улаков. Нальчик: Эльбрус, 1989. 112 с.

84. Малкъар халкъ жомакъла (Балкарские народные сказки) / сост. М.Я. Гузиева. Нальчик: Эльбрус, 2005. 128 с.

85. Малкъар халкъ жомакъла (Балкарские народные сказки) / сост. С.А. Отаров. Т. II. Нальчик: Кабард.-Балкар. кн. изд-во, 1963. 324 с.

86. Малкъар халкъ жомакъла (Балкарские народные сказки) / сост. С.М. Моттаева. Нальчик: Эльбрус, 1992. 188 с.

87. Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору. Тексты. Переводы. Комментарии. Словарь / под ред. А.Ю. Бозиева. Нальчик: Кабард.-Балкар. кн. изд-во, 1962. 200 с.

88. *Мелетинский Е.М.* Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М.: Изд-во вост. лит., 1958. 264 с.

89. Народные сказки балкарцев и карачаевцев / сост. А. Алиева. М.: Российский Архив, 2003. 256 с.

90. Нартла (Нарты) / сост. М. Джуртубаев, Х. Малкондуев. Нальчик: Эльбрус, 1995. 464 с.

91. *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Л.: Наука, 1974. 256 с.

92. *Ортабаева Р.* Къарачай-малкъар фольклорну юсюнден (О карачаево-балкарском фольклоре) // Къарачай-малкъар фольклор

(Карачаево-балкарский фольклор). Черкесск: Карач.-Черкес. кн. изд-во, 1987. С. 4–11.

93. *Ортабаева Р.А.-К.* Карачаево-балкарская сказочная традиция // Традиции и современность. Метод и жанр. Черкесск: КЧНИ-ИИФЭ, 1986. С. 117–132.

94. *Отаров С.* Ал сѣз (Введение) // Малкъар халкъ жомакъла (Балкарские народные сказки) / сост. С.А. Отаров. Т. II. Нальчик: Кабард.-Балкар. кн. изд-во, 1963. С. 5–7.

95. *Павлова Н.В.* Якутская волшебная сказка: сюжетный состав и основные образы: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Якутск, 2015. 26 с.

96. *Пропн В.Я.* Жанровый состав русского фольклора // *Пропн В.Я.* Фольклор и действительность: Избранные статьи. М.: Наука, 1976. С. 46–82.

97. *Пропн В.Я.* Исторические корни волшебной сказки / сост., науч. ред., текстологический комментарий И.В. Пешкова. М.: Лабиринт, 2014. 332 с.

98. *Пропн В.Я.* Морфология волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2001. 144 с.

99. *Пропн В.Я.* Морфология сказки. М.: Наука, 1969. 168 с.

100. *Пропн В.Я.* Русская сказка. Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. 333 с.

101. *Пропн В.Я.* Русская сказка. М.: Лабиринт, 2011. 384 с.

102. Сказки народов Карачаево-Черкесии / сост. Р.С. Лайпанова, Ф.Х.-О. Гочияева. Черкесск, 1992. 336 с.

103. *Сокаева Д.В.* Сюжет волшебной сказки (313 АТ, СУС). Владикавказ: Олимп, 2004. 126 с.

104. *Соттаев А.* Ал сѣз (Введение) // Малкъар жомакъла, нарт сѣзле, элберле (Балкарские сказки, пословицы, загадки) / сост. А.Х. Соттаев. Нальчик: Кабард.-Балкар. кн. изд-во, 1959. С. 3–4.

105. *Странадко М.В.* Волшебные предметы помощники героя в структуре волшебной сказки // Актуальные проблемы филологии: материалы II Междунар. науч. конф. (г. Краснодар, февраль 2016 г.). Краснодар: Новация, 2016. С. 41–44. Электронный ресурс: <https://moluch.ru/conf/phil/archive/177/9576/> (дата обращения: 27.02.2019).

106. *Тхамокова Ж.Г.* Адыгская бытовая сказка (сюжетный состав в сравнительном освещении). Нальчик: Изд. отдел КБИГИ, 2014. 222 с.

107. *Тхамокова Ж.Г.* К вопросу о взаимодействии сказок народов Кавказа (на материале бытовых сказок) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2016. № 4 (26). С. 168–176.

108. *Урусбиева Ф.А.* Карачаево-балкарская сказка. Вопросы жанровой типологии. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. 128 с.

109. *Урусбиева Ф.А.* Карачаево-балкарский фольклор (К вопросу о типологии развития жанров) // *Урусбиева Ф.А.* Избранные труды: очерки, эссе, статьи. Нальчик: Эльбрус, 2001. С. 3–70.

110. *Урусбиева Ф.А.* Карачаево-балкарский фольклор: К вопросу о типологии развития жанров. Черкесск: Карач.-Черкес. отд-ние Ставроп. кн. изд-ва, 1979. 96 с.

111. Фольклор карачаевцев и балкарцев в записях и публикациях XIX – середины XX в. / сост., вступ ст. и комментарии А.И. Алиевой, Т.М. Хаджиевой. Нальчик: Эльбрус, 2016. 544 с.

112. *Хаджиева Т.М.* Ал сёз (Введение) // Къарачай-малкъар жомакъла, таурухла, айтыула (Карачаево-балкарские сказки, легенды, предания): в 2-х томах. Т. 1 / сост., предисловие Т.М. Хаджиевой. Нальчик: Эльбрус, 1999. С. 3–5.

113. *Хаджиева Т.М.* Ал сёз (Введение) // Къарачай-малкъар жомакъла, таурухла, айтыула (Карачаево-балкарские сказки, легенды, предания): в 2-х томах. Т. 2 / сост., предисловие Т.М. Хаджиевой. Нальчик: Эль-Фа, 2003. С. 3–6.

114. *Хаджиева Т.М.* Малкъарлыланы бла къарачайлыланы халкъ поэзия чыгъармачылыкълары (Народное поэтическое творчество балкарцев и карачаевцев) // Къарачай-малкъар фольклор (Карачаево-балкарский фольклор): Хрестоматия. Нальчик: Эль-Фа, 1996. С. 6–37.

115. *Хаджиева Т.М.* Фольклор // Карачаевцы. Балкарцы. М.: Наука, 2014. С. 522–584.

116. *Хатуев Р.Т.* Правовое регулирование собственности // Карачаевцы. Балкарцы. М.: Наука, 2014. С. 360–370.

117. *Холаев А.З.* Народное устно-поэтическое творчество // Очерки истории балкарской литературы. Нальчик: Эльбрус, 1981. С. 13–31.

118. *Хут Ш.Х.* Сказочный эпос адыгов. Майкоп: Адыгейское отд-ние Краснодар. кн. изд-ва, 1981. 190 с.

119. *Ципинов А.А.* Мифо-эпическая традиция адыгов. Нальчик: Эль-Фа, 2004. 177 с.

120. *Lielbnieks un milži* (Хвастун и великаны): Балкарские и карачаевские сказки / пер. с русс. Э. Марютиной; обработка для детей А. Алиевой и А. Холаева. Рига: Лиесма, 1979. 160 с.

*Научное издание*

Гулиева (Занукоева) Фаризат Хасановна

КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКАЯ  
ВОЛШЕБНАЯ СКАЗКА

Макет и техническое редактирование  
*А.В. Гергоковой*

Публикуется в авторской редакции

Подписано в печать 23.01.2020  
Формат 60x84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Гарнитура Times New Roman  
Усл. печ. л. 6,3. Тираж 500 экз. (1-й завод 100). Заказ № 249

ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ –  
филиал Федерального государственного бюджетного научного учреждения  
«Федеральный научный центр «Кабардино-Балкарский научный центр  
Российской академии наук» (ИГИ КБНЦ РАН)  
360000, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18  
Тел.: 8 (8662) 42-46-97  
E-mail: kbigi@mail.ru

Отпечатано в Редакционно-издательском отделе ИГИ КБНЦ РАН