

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

И.А. Ципинов

**ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ
ХУДОЖЕСТВЕННОГО КОНФЛИКТА
В АДЫГСКОЙ МИФОЛОГИИ И ЭПОСЕ**

**Нальчик
2017**

УДК 398.22
ББК 83.2(2Рос=Адыг)
Ц67

Печатается по решению Ученого совета ИГИ КБНЦ РАН

Рецензенты:

доктор филологических наук *Ю.М. Тхагазитов*
кандидат филологических наук *М.Ф. Бухуров*

Ципинов И.А.

Ц67 Генезис и эволюция художественного конфликта в адыгской мифологии и эпосе. – Нальчик: Редакционно-издательский отдел ИГИ КБНЦ РАН, 2017. – 90 с.

Монография посвящена проблеме изучения мифологии и народного эпоса адыгов, как явления словесного искусства. В работе исследуются истоки конфликта в мифологических повествованиях, архаическом и историко-героическом эпосе, его формирование и развитие, эстетические функции в эволюции жанровых разновидностей народного эпоса.

Книга рассчитана на специалистов, занимающихся проблемами художественного конфликта в народном словесном творчестве, а также студентов, аспирантов филологических специальностей.

Is printed according to the decision of the Scientific council of IHR KBSC RAS

Reviewers: Doctor of Philology *Yu.M. Thagazitov*
Candidate of Philology *M.F. Buhurov*

Tsypinov I.A.

Genesis and evolution of art conflict in Adyge mythology and epos. – Nalchik: Editorial-publishing department of the IHR KBSC RAS, 2017. – 90 p.

The monography is devoted to the problem of studying of mythology and folk epos of Adyge, as a phenomenon of verbal art. In work the sources of conflict in mythological narrations, archaic and historical-heroic epos, his formation and development, aesthetic functions in evolution of genre varieties of the folk epos are investigated.

The book is addressed for specialists, involved with problems of art conflict in folklore verbal art, as well as for students, graduate students of philological specialties.

© Ципинов И.А., 2017
© ИГИ КБНЦ РАН, 2017

ВВЕДЕНИЕ



Конфликт – один из важнейших компонентов словесного художественного произведения, особенно нарративного плана. В архаическом фольклоре он сохраняет признаки синкретизма, свойственного древним жанрам. Это выражается в том, что фольклорный феномен способен как сохранять самые ранние модели реальных взаимоотношений, так и нести в себе компоненты, являющиеся следствием подлинно художественного творчества нескольких поколений. Органическое слияние этих двух компонентов в фольклорном произведении имеет следствием не обычные житейские столкновения, а художественный конфликт, могущий иметь реальную опору в исторической действительности, но преломленный через призму творческой фантазии народа. Известное положение о том, что в основе всякой художественной системы лежит объективная реальность, относится и к природе художественного конфликта: при всей фантастичности сюжета, истоки противоречий между героями фольклорных произведений отражаются в истории того общества, в котором конкретный сюжет имеет распространение. Рассмотрение природы и видов наиболее популярных конфликтных ситуаций, а также форм их возникновения и разрешения позволит дополнить известные в науке представления об истоках и эволюции взаимоотношений в данной этнической среде и особенности художественной народной фантазии. Несмотря на очевидную важность разработки данной проблемы, на материале адыгского фольклора и мифологии она до настоящего времени не становилась предметом специального исследования.

В мировой и отечественной науке данный вопрос получил более обстоятельное освещение относительно литературного творчества в трудах Гегеля, М.М. Бахтина, А.Г. Коваленко, С.И. Кормилова. На адыгском материале особо выделяется монографическое исследование К. Шазо.

Целями настоящего монографического исследования являются выявление, систематизация и классификация основных видов конфликта и их модификаций с точки зрения формальных и структурных особенностей с установлением функций различных разновидностей оппозиции в формировании сюжета, идеи и проблематики произведения; кроме того,

видится необходимым уточнение частотности использования тех или иных конфликтных схем в зависимости от жанровой принадлежности произведения.

В соответствии с этим в работе ставятся и предлагаются следующие пути решения поставленных задач:

– установление генезиса и эволюции основных видов конфликта, отраженных в адыгской мифологии и фольклоре, их типология;

– классификация типов конфликтов, актуализированных в мифах, эпосе «Нарты» и младшем эпосе;

– выяснение возможностей и механизмов аксиологической атрибуции героев в конфликтных противостояниях различной формации и происхождения;

– определение конкретных форм объективации и жанровой специфики художественного конфликта в различных произведениях фольклора;

Теоретико-методологической основой настоящего исследования послужили фундаментальные исследования отечественных и зарубежных ученых: М. Арнаудова [13], В. Проппа [89, 90], Д. Дж. Фрейзера [106], К. Леви-Строса [67], А. Потебни [88], А. Лосева [69], Р. Веймана [25], Б. Путилова [92], А. Веселовского [26], Е. Мелетинского [73–74], В.М. Гацака [31], А. Гутова [37], К. Шаззо [117], Н.И. Кравцова [175], В.П. Аникина [11] и др.

При анализе эволюционных процессов в фольклорном и литературном пространстве мы опирались на идеи соответствия и обусловленности художественных представлений в сфере устного народного творчества основным дефинициям общественного бытия – от норм этико-эстетического порядка, зафиксированных в обычном праве, до характера функционирования систем жизнеобеспечения народа.

В исследовании использованы общенаучные методы – историко-сравнительный, системный, описательно-систематизационный, функционально-коммуникативный и др. Информационно-эмпирической базой исследования послужили материалы, имеющиеся в архивах, собранные адыгскими, а также другими отечественными и зарубежными исследователями; прежде всего это рукописный архив и фонотека Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН, сформированные по материалам целевых и комплексных экспедиций по Северному Кавказу и странам, где адыги проживают диаспорой с XIX века.

Гипотеза исследования состоит в теоретическом обосновании эпического и фольклорного конфликта в его эволюции, установление его этнической специфики как одного из главных признаков национального содержания традиционной устной и современной адыгской литературы.

Научная новизна работы заключается в системном исследовании характера возникновения, эволюции и конкретных модификаций конфликта как базового компонента устно-поэтического произведения, его роли в становлении и развитии художественного словесного искусства, в систематизации основных форм объективизации изучаемого явления в континууме.

ГЛАВА I



ВОЗНИКНОВЕНИЕ КОНФЛИКТОВ: ГЕНЕЗИС И ПРИЧИНЫ

§ 1.1. Природа и характер конфликтных ситуаций в мифологии и героическом эпосе

Концепт «конфликт» (от латинского «conflictus») получил первичное философское осмысление в глубокой древности. В середине I-го тысячелетия до н.э. его социальное и гносеологическое содержание явилось институциональным ядром учения Гераклита Эфесского, своей формулой «война это отец всего и царь всего» [38, 49] связавшего эволюцию и изменчивость всего сущего с понятиями столкновения и борьбы.

В той или иной форме социальное и философское наполнение конфликта привлекало к себе внимание чуть ли не всех античных философов. Но к единому мнению они все же не пришли. Даже у Аристотеля можно отметить противоречащие друг другу интерпретации данного понятия. Задолго до появления греческой философии общественная значимость конфликта, структурно-эволюционный характер его проявлений в реальной жизни осознавали и мыслители, и государственные деятели древней Месопотамии и Ближнего Востока [53, 4].

Интерес к конфликту как явлению и философскому концептуальному обобщению понятен. Феномен конфликта не является антропоцентрическим, так как возникновение новых форм жизни в процессе биологической эволюции происходило, как правило, в конкурентном соперничестве за выживание. Конфликты являются неотъемлемым компонентом бытия человека, начиная с той поры, как произошло его становление в качестве самостоятельного биологического вида. Дуалистическая организация общества в дальнейшем явилась социальной и культурно-исторической основой дуализма мифологического конфликта. Так, в ранних дубликационных мифах показано, как практически с момента появления на свет

братья-близнецы организуют бинарные оппозиции – тьма – свет, добро – зло и т.д. Компоненты подобных дихотомий не только конкурируют друг с другом, но и взаимодействуют. Сказанное позволяет констатировать конфликт – явление как биологическое, так и социальное, позже – художественное.

Исторический и художественный опыт человечества показал, что общая семантика конфликта характеризуется этапностью и возобновляемостью – появлением противостояния, противоречий, возможностью их устранения, и далее – возникновением новых. Таким образом, конфликт является постоянной составляющей бытия, одной из основ окружающей природы, общественной жизни, фольклора и литературы. Конфликт как социальное и художественное явление, заслуживающее тщательного исследования, и рассматривается в данной работе как фундаментальное понятие.

В рамках обыденных представлений конфликт – это столкновение противоположно направленных, несовместимых друг с другом точек зрения в сознании отдельных индивидов. Традиционно различают следующие виды конфликта:

– внутриличностный конфликт – противоборство противоположных мотивов, интересов в сознании отдельного человека.

– межличностный конфликт – взаимодействие людей, при котором они преследуют несовместимые цели или придерживаются несовместимых ценностей и норм.

– межгрупповой конфликт – конфликтующие группы людей преследуют несовместимые цели, своими действиями препятствуют друг другу.

В представленной работе конфликт исследуется как фольклорное явление. Художественный конфликт – это система взаимоотношений образов в произведении, но не любые взаимоотношения субъектов действия, а – конкретно оппозиционные, актуализирующиеся в противоположности, противоречии [26, 123]. Являясь сутью и генерирующей основой действия, конфликт предопределяет стадии развития сюжета: завязку, кульминацию, развязку. Художественное произведение на всех уровнях организуется конфликтом. Все разногласия и столкновения, лежащие в основе борьбы образов, в художественном произведении трактуются как составляющие конфликта.

Следует отметить, что художественные конфликты и конфликты, существующие в исторической действительности, не идентичны.

Если содержание литературного конфликта во многом зависит от индивидуальных ценностных представлений автора, то в фольклорных произведениях оно находится в прямой связи с ценностными стандартами целых социальных групп. Поэтому лишь в тех случаях, когда в художественных произведениях отражены реальные конфликты, они имеют возможность получения устойчивой оценки в общественном сознании.

Конфликт – это универсальный инструмент в развитии действия художественного текста. При этом следует отметить, что главным назначением конфликта является конструирование сюжета, выделение его элементов, что, так или иначе, определяет событийный алгоритм произведения.

Изучение современного художественного текста дает право утверждать, что конфликт – это и характер взаимоотношений людей, и состояние индивидов. Художественный конфликт представляет собой не только форму констатации жизненных конфликтов; впитывая нравственно-эстетическое содержание, он преломляется во взаимодействие этической и художественной концепций личности. В конфликте реализуется диалектическое единство частного и универсального в форме дихотомии исторически-конкретного и индивидуально-обобщенного.

Приоритетная задача конфликта – регулирование событийного плана художественного произведения. В литературоведении художественный конфликт понимается как «противоположность», «противоречие» в системе образов героев произведения. Отечественными учеными дается целый ряд определений данному феномену. Коллизия далеко не всегда выступает ясно и открыто; для некоторых жанров, особенно для идиллических, коллизия не характерна: им присуще лишь то, что Гегель назвал «ситуацией» [32, 321]. По мнению Л. Тимофеева, «в широком смысле конфликтом следует называть ту систему противоречий, которая организует художественное произведение в определенное единство, ту борьбу образов, социальных характеров, идей, которая разворачивается в каждом произведении – в эпических и драматических широко и полно, в лирических – в первичных формах» [123, 189]. Он указывает: «Чаще всего конфликт выступает в виде коллизии (иногда эти термины трактуются как синонимы), т.е. прямого столкновения и противоборства между изображенными в произведении действующими силами – характерами и обстоятельствами, рядом характеров или разными сторонами одного характера» [Там же, 38].

Конфликт художественного произведения, являясь основой развития сюжета, чаще всего создает нарастающую напряженность. В свою очередь она толкает действующие лица к состоянию экстремного ожидания, и снимается оно лишь развязкой. Уместно привести слова известного немецкого писателя И. Бехера: «Что придает произведению необходимое напряжение? Конфликт. Что возбуждает интерес? Конфликт. Что двигает нас вперед – в жизни, во всех областях знания? Конфликт. Чем глубже, чем значительнее конфликт, чем глубже, чем значительнее его разрешение, тем глубже, значительнее произведение [23, 98].

Еще раз отметим, что художественные конфликты и конфликты, основанные на исторической реальности, не тождественны. Однако художественные конфликты суггестивны и достаточно достоверны в тех случаях, когда они являются отголосками конфликтов из реальной жизни.

За исключением оппозиций смеховых форм, конфликтные модели, как правило, драматичны. Драматизм – необходимое качество любого произведения, и эпического в первую очередь. Как замечает А. Карягин, «подходить к явлению с точки зрения его драматизма – значит рассматривать его в плане раскрытия эстетического содержания заключенных в нем противоречий» [50, 26].

Изложенные рассуждения общего характера позволяют далее приступить к рассмотрению причин возникновения конфликтных ситуаций в народном эпосе. Эпическое произведение исследует мир в его целостности. Гегель отмечал: «Только потому, что эпос описывает целостный, завершенный внутри себя и тем самым самостоятельный мир, он вообще является произведением свободного искусства, в отличие от распыленной действительности» [32, 469]. Эпос собирает по деталям, фактам, событиям «распыленную действительность» и, соотнося ее с жизнью личности, создает неделимое целое, модель мира. Стремление эпоса охватить многогранность мира и формы проявления в нем человеческой личности обуславливают своеобразие его художественного конфликта.

«Основной принцип эпоса – характер», – пишет поэт И. Сельвинский [96, 467]. Он говорит о характере, созданном из описаний облика героя, его внутреннего мира, предметов, вещей, окружающих личность, событий, которые проходят через его жизнь: «Эпос – это вид поэзии, в котором изображаются события и люди, творящие эти события» [Там же].

Эпический конфликт выводит на первый план события и личности героев, предоставив ему как бы возможность самостоятельно действовать. Постепенность раскрытия действия, многосторонность обрисовки героя обусловлены этим положением. Но именно это и усложняет возникновение, самоутверждение и самораскрытие конфликта. В эпическом конфликте резкого поворота в сюжете и композиции, как правило, не бывает. Все подчинено в нем естественному ритму самой жизни. Событие и человек в произведении должны двигаться синхронно в определенном направлении, исходить из одного исходного пункта, чтобы в конце повествования прийти в одну завершающую точку. «Но действовать, пробивать себе путь, – констатирует Гегель, – может только человек, так что с этой стороны индивид, сросшийся со своей целью и с влечением, стоит во главе всего» [32, 471].

Конфликт в реальной жизни – это столкновение идей и характеров, эпический же – процесс возникновения, развития и столкновения альтернативных социальных интересов.

Итогом эволюции миропонимания общества с мифо-эпическим типом сознания предполагается устранение хаотичного начала, систематизация и осмысление окружающего в рамках антропоцентрической модели вселенной. В фольклорном мышлении это означает победу над хтоническими мифическими сущностями, функционально изжившими себя. Их место должны занять новые идеалы, носителями которых выступают квазиисторические персонажи, конкретно в адыгском эпосе – нарты, представляющиеся эволюционной сменой хтонических великанов-иныжей и карликов-испов. Такого рода конфликты проявляются наиболее явственно на линии соприкосновения мифа и эпоса.

Тексты рассматриваемой сферы фольклора чаще всего имеют сюжет. В нем практически и реализован конфликт, поскольку он предполагает противостояние различных сторон, проявляющееся в действиях персонажей; как правило, в мифе и архаическом эпосе действие первично, описания, а тем более всякого рода обобщающие рассуждения, сентенции, медитации вторичны. При выявлении в анализируемых произведениях основных элементов сюжето- и образостроения исследователи сохраняют приоритет за действием [74, 146; 89, 19].

Итак, художественный конфликт – основная движущая сила действия. В такой функции им определяются доминантные сюжетные

моменты: завязка, где конфликт зарождается; кульминация, где он достигает наивысшего обострения; развязка, в которой конфликт находит свое разрешение. Принципиально важным представляется следующий момент: вычленение этих схем алгоритма сюжета в произведениях той или иной формы не должно быть самоцелью. На наш взгляд, они интересны своим конкретным содержанием. Только тщательный анализ общей семантики текстов позволяет объяснить действительные причины столкновения и противоборства сил, характеров и обстоятельств. Во всяком случае, выявление сущности художественного конфликта в произведениях разностадиальных жанров мифо-эпической традиции адыгов видится возможным лишь на общесемантическом – образном и онтологическом – уровне. С учетом же того факта, что архетипы фольклорных произведений исследуемой области восходят к мифологии, целесообразно рассмотреть, исходной точкой которого будут наиболее архаичные герои, каковыми являются карлики (испы) и великаны (иныжи). Авторы, изучающие адыгскую мифо-эпическую традицию, видят в великанах только антагонистов [75, 48; 8, 114; 112, 194]. При таком подходе формируется представление, будто в любых жанрово разностадиальных произведениях существует всегда один только образ в статике. Тогда как в реальности герой является полистадиальным, как и все ситуации в рассматриваемом жанре фольклора. Насколько нам известно, адыгская мифологическая традиция не сохранила сюжетов с конфликтными ситуациями между мифическими персонажами. Можно предположить, что их не было, хотя бы потому, что и карлики, и великаны являются первыми существами. «Эта стадия десоциализированной консолидации, общество было деструктурированным и в социальном плане бесконфликтным, что и отражено в произведениях того времени, – в противовес имеющему место мнению, великаны и нарты первоначально не имели конфликтных ситуаций. То был уровень первичного развития мифо-эпической традиции, взаимосвязи этих персонажей исходили от родственных отношений биологического порядка. Великаны и карлики выполняли функции предков нартов» [114, 31–32]. Приведем составляющие сюжетов, когда взаимоотношения между великанами и карликами и нартами являются неконфликтными:

– «великаны и карлики – непосредственные предки нартов» [140, 663-ф/17];

– «великаны являются действующими субъектами при рождении героев, преподнося потенциальным родителям, не могущим иметь детей, чудесные яблоки (рационализированная интерпретация отцовства)» [129, 100–107; 139, 13–39];

– «великаны являются братьями нартов» [140, 663-ф/17];

– «великаны оберегают предметы культуры, которые впоследствии дарят нартам» [126, 354];

– «великаны и нарты, состоят в хороших отношениях, совместно появляются на разных встречах» [127, 1: 256].

На этом отрезке эволюции традиций мифо-эпики основой бесконфликтного соседствования нартов и архаичных существ выступает осознание превосходства хтонических героев над людьми или перволюдьми – они неравны как физически, так и интеллектуально. Надо иметь в виду, что превосходство великанов осознается и нартами, но оно не финализируется в большинстве произведений.

Отсюда следует, что данные произведения находятся на стыке двух традиций – мифа и эпоса. Затем мифологические персонажи функционально исчерпывают себя, их креативное качество атрофируется, и возможная их роль в процессе культурной эволюции – хранение артефактов, которые в конце наследуются их потомками.

Персонажи квазиисторического эпоса представляют собой появление на мифоэпическом поле *homo sapiens*. На этой новой стадии хтонические сущности представлены существами, если и не иррациональными, то в высшей степени наивными. Интеллектуальное превосходство нартов над великанами акцентированно подчеркивается в фольклоре: то великаны признаются, что были глупы настолько, что не могли сообразить, как можно увернуться от брошенного в них камня: «Иульэт жыхуаIэр сыт?» – жиIэри иньжыыр щIэупщIащ [Там же, 225], то сказители подчеркивают, что Сосуруко превзошел великанов умом: «Саусырыкъо акъылкIэ текIуагъ» [Там же, 246]. Указанный фактор предопределил постепенно созревшие противоречия у героев мифоэпической традиции: великаны-иныжи, которые имеют устрашающие внешние формы с огромными физическими возможностями, начинают конфликтовать с потомками, которые сильны интеллектом.

Конфликт «созрел» в глубинах общественного сознания в процессе стихийно-материалистического освоения окружающей человека действительности. Отныне грубой силе противопоставляются сообразительность, хитрость и обман – более мощное и изощренное

оружие. Процесс отеснения персонажей мифов с центральных позиций произведений характеризует потерю добродетельных качеств и проявление неположительных свойств. Таким образом, прародители героев, поддерживающие нартов, со временем становятся им противниками. Пропп В.Я. считает, что «... облик положительного героя далеко не всегда соответствует тому моральному кодексу, который лежит в основе общепринятой современной морали... Герой тот, кто побеждает, безразлично какими средствами, в особенности, если он побеждает более сильного, чем он сам, противника» [89, 100].

Таким образом, определились очертания первых конфликтных явлений адыгского фольклора: эволюция сознания общества подталкивала уход с мифо-эпического поля исчерпавших себя персонажей мифов и приход нартов. Практически, в ряде сказаний трудно угадать предпосылки возникновения конфликта, поскольку трудно определить завязку, которая является доминантной точкой эволюции сюжета. В тексте возможно наличие информации: «Иныжьхэмрэ нартхэмрэ яку зауэ кьыдэхьуаш [140, № 663-ф/7] – «Иныжи и нарты начали враждовать», что свидетельствует об отсутствии необходимости мотивировки внешнего характера вследствие первичности действия. Это свойственно архаичным формам мышления. «Мышление это в основе своей не причинно-следственное в нашем смысле этого слова. Это значит, что для действий, описываемых в фольклоре, не требуется указания на причины этих действий или, говоря языком поэтики, не требуется мотивировок», – пишет В.Я. Пропп [89, 96].

Однако имеются произведения, в которых присутствуют мотивировки:

«Ар зыхуейр езым къеныкьуэкъуф, кьыпэлъэщыф Нарт хэкум кьырымьгъэхьуэну арт» [140, № 663-ф/17] – «Он не желал, чтобы в стране нартов выросли те, кто смог бы с ним соперничать и одолеть его».

Главный мотив конфликта мифов, как предполагает ряд ученых, в «противоборстве за владение миром, когда в столкновении участвуют, согласно мифологической генеалогии, близкие родственники» [119, 167]. Для данной стадии весьма характерным является явное «снижение» мотивации действий хтонических персонажей. Дегероизация и обратное масштабирование реализуются при переходе мифических персонажей в пространство эпоса. Необходимо отметить, что в ранних сюжетах нарты показаны как инициаторы конфликтов,

что естественно предполагает со стороны великанов действия против нартов. По мере занятия нартами доминирующего положения, действия иныжей и испов приобретают все более и более адаптивный характер – от первоначального стремления истребить нартов они приходят в итоге к желанию избежать контактов с ними, сохранив тем самым свою жизнь. Общество же нартов, соответственно, характеризует стремление к завоеванию людьми все большего и большего жизненного пространства, с попутной очисткой эпической арены от персонажей мифов. Не случайно охват сфер жизни нартов и действующих лиц мифов сначала однотипны:

«Нартымэ яльэхъаны тэ тильэныкъо иныжьхэри спы цыкIухэри исыгъэх» [136, 7: 167] – «Во времена нартов на нашей стороне жили великаны и маленькие испы (карлики)».

Впоследствии великаны, карлики, нарты бесконфликтно существовавшие в одном территориальном пространстве, расходятся по разным географическим местам. К примеру, «нарт Псабида, находясь в странствии, посетил три места: Иныжьхэм я хэку – место великанов, Чынтхэм я Гуэрэныгу – территория мифического племени чинтов, Испыхэм я хэку – земля карликов испов» [Там же, 5: 178–180]. Процесс «расселения» «протекает далеко не мирным путем: то великаны прогоняют нартов из своей страны» [140, № 663-ф/7], «то нарты вынуждают великанов покинуть страну» [136, 7: 267]. Впоследствии в произведениях страна великанов находится за пределами гор:

«Иныжьхэмрэ нартхэмрэ я гьунапкъэу шытар къурш къекIухэкIырщ. Къуршым адэкIэ иныжьхэр шыIэу, мыдрей лъэныкъуэмкIэ нартхэр шыIэу» [Там же, 4: 159, 170]. – «Границей между великанами и нартами была гряда гор. За хребтом жили великаны, на этой стороне – нарты».

Нахождение Иныжей за пределами горных образований соответствует архетипической мифологической модели – дуальной организации мира. Отдаление великанов «увеличивает» наличие в них отрицательных черт. Прародители и поддерживающие нартов со временем становятся противниками, и с тех пор конфликтные столкновения порождаются лицами из мифов. «Таковыми являются сцены кражи предметов культуры, ценностей, да и самих нартов» [Там же, 7: 253–268].

Вскрыть механизмы зарождения, последующего роста и устранения конфликтных явлений следует на основе анализа конкретных

сюжетов. В соответствии с установленным в адыгском нартоведении типологическим рядом, «... в котором циклы адыгского эпоса располагаются от более архаических к менее древним: Сосруко – Батраз – Ашамез – Бадинокко – Шауей» [36, 158]. Проанализируем сначала цикл, посвященный Сосруко. Отношения нартов и Сосруко основываются на блоке спектров объективного и субъективного характера. Основным является ситуация рождения Сосруко и реакция нартов на это. К дополнительным относятся действия Сосруко и отношение нартов к его подвигам. Считается, что «рождение из камня от семени пастуха стало одной из причин отчужденного положения героя» [Там же, 146]. Действительно, в перечне эпических обращений к Сосруко постоянно фигурирует «...от камня произошедший» [62, 242]. Что само по себе явилось отрицательной оценкой самого Сосруко. Сосруко для нартов был не свой, поскольку он родился не обычно. Сосруко понимает эту отчужденность. Вследствии чего просит нартов:

«... фыккъысщымыхэ, сызыхэвгъэт, сэ сынартщ, фэ сыфщыщц» [140, № 614-ф 39] – «...позвольте быть со всеми, я – такой же нарт, похожий на вас».

Далее выраженная неприязненность к Сосруко исходит от нартов из-за его приемной матери Сатаней, что является стабильно действующим фактором. Нарты считают Сосруко, главным образом потомком женщины. К примеру:

«Саусырыкъо тэдэ кӀуагъэми хъэбарэу къыхъырэр янэ рӀуатэу ишэныгъ, зыпарэ горэ хиушьафэтыгъэп. Янэ зэриӀоу зекӀотыгъ» [136, 2: 149] – «Сосруко, куда бы он ни ездил, все новости рассказывал матери, ничего от нее не скрывал. Как велит мать, так и поступал».

На это указывает также же и «оскорбительное отношение Тореша к Сосруко: Щъузымэ къашӀыгъэ шыу» [Там же, 33]. – «женщиной сотворенный всадник».

Мы видим, что Сосруко изображен в нартском эпосе человеком – сыном женщины. Следующие за ним герои представлены как сыновьями отцов, в связи с чем их величают по отчеству. Так, например, Бэдын и къуэ Бэдынокъуэ, Къэмыш и къуэ Батэрэз, Къанжэ и къуэ Шауей и т.д. Данное обстоятельство свидетельствует, что родственные связи при патриархате определяются по линии отца. Матрилинейность сменяется патрилинейностью. Отныне достойное положение в сообществе нартов имеет тот, у кого есть отец. Именно поэтому часто Сосруко называют недоброжелательно «Къэзыгъэльхуар

зымышцІж...» [Там же, 277]. Исходя из такого отношения к нему, Лашын не рассматривает его кандидатуру в качестве жениха:

«Фыз пэжбым кыльхуащи, сыхуэмейкбэ» [Там же, 215]. – «Рожденного гулящей женщиной мне не надо».

Как видим, обстоятельство рождения Сосруко является существенным фактором, способствующим негативному со стороны нартов отношению к Сосруко: одна из причин конфликтной ситуации между персонажами эпоса. «На стыке матриархата и патриархата подобного рода конфликты были скорее всего структурообразующими элементами общества, и они не могли не отразиться в эпосе в виде противостояния отдельных персонажей, групп» [114, 82].

Обратимся теперь к факторам субъективного характера, которые проецируются на отношения нартов к Сосруко. К ним, как было сказано, мы относим поле деятельности Сосруко и отношение к ним нартов. По этому поводу высказываются полярные мнения: одни воспринимают положительно как «особую любовь» [121, 207] и просто «любовь» [36, 146] нартов к Сосруко, другие отмечают «отчужденное положение героя», считают, что «для нартов Сосруко не является своим» [121, 207]. При этом «...исследователям не удалось выяснить побудительные причины этого конфликта» [Там же]. В поисках причин конфликта мы обратились к примерам из текстов:

«ИлЫгбэкІэ, и акыылкІэ кбатеку шыытти, нартхэр егупшыса: «... Яробий мы Соусырыкбэ таурэ укІа хун? – жьаІэри...» [136, 2: 272] – «Поскольку Сосруко отличался своими умственными и физическими возможностями, то нартами было принято решение об его убийстве».

«Езыри кбэхури лы блани хури нартхэ я пэшэныгбэр иубыдащ, унафэщІи яхуэхбуащ. Нартыж куэдыр жэгбуэгбу кыыхуэхури якулыну мурад ящІащ» [Там же, 269]. – «Он подрост и стал огромной физической силы, превосходил нартов умом и стал главенствовать. Это породило зависть ряда нартов, превратившееся в желание его истребить».

«Лыгбэрэ ІэмалрэкІэ Сосрыкбуэ кыпэлбэщ, жэрыгбэкІэ и Тхуэжбейм кыщІыхбэ шыІэтэкбым. Езыр зэраукІынрэ и Тхуэжбейр кыызэраубыдынрэ кбагбуэтыртэкбым» [133, 73]. – «Сосруко стал умнее и сильнее физически, а коня Сосруко обогнать было невозможно. Нарты не могли найти возможность его уничтожения и захвата его коня».

«Саусырыкьо тэщ нахь нахь Ёушэп, нахь акъылэп, нахь лъэшэп. Ау ищытхьу нарты тыригъэсыжырэп» [136, 2: 253]. – «Нарты не могли спокойно жить, не уничтожив превосходящего их по многим критериям».

«Нартхэ лы слэрыгабэ ялагъ. Лыгъэшхо ззрахъэу апшъэ уамыгъэклонэу. Ау ахэмэ аслэ нэхь Саусырыкьо ыслэ слыфымэ нахь зэляшэу зэрэщытым фэшъдыжэ, агъоклодынэу морад ашъыгъ» [Там же, 271] – «Среди нартов было много достойных и мужественных людей. Из-за того, что молва о Сосруко затмевала их имена, решили убить его» [133, 227].

В приведенных коннотациях недвусмысленно показаны мотивы, являющиеся основанием конфликта нартов с тем или иным выходцем из их же общества. По существу, причиной является явное превосходство Сосруко. «Превосходство в мужестве, находчивости, уме, физической силе, умении владеть конем и оружием и, наконец, громкая слава обо всем этом. Сюжетные ситуации, в которых реализуется преимущество героя, встречаются и повторяются в текстах так часто, что можно говорить о них как о постоянных структурных единицах, сигнализирующих о возникновении противостояния» [114, 2]. Личность и общество являются противоборствующими силами конфликта. В данных противостояниях общество играет практически всегда пассивную роль зрителя, и только потом следует реакция: «Сосруко не давал нартам покоя» [133, 222]. Это социально активный персонаж, провоцирующий конфликтные ситуации фактом своего доминирования. Помимо всего, создается впечатление, что он преднамеренно создает вокруг себя отрицательное отношение, как к самому себе, так и своей деятельности.

Как видим, Сосруко добивается признания, чтобы нарты приняли его как равноправного члена их общества, и уже впоследствии стремится к лидерству. Понятно, что такой роли достоин лишь персонаж, в образостроении которого прослеживаются контуры личностного начала. Коллективистский дух первобытной «общины, на исходе которой складывается героический эпос, негативно реагирует на выделение личности и его посягательство на роль лидера. Вместе с тем выделение этой самой личности и является необходимым условием создания образа эпического богатыря. Вследствие возросшего интереса к индивидууму (одна из особенностей эпоса) на мифо-эпическую арену выходит целая плеяда героев с более или менее выраженным личностным началом» [114, 85].

Однако при такой ситуации доминируют противоречия не столько между обществом и героем, сколько между самими героями. Весьма красноречива в этом плане конфликтная ситуация Сосруко и Тотреша. Исследование цикла сказаний для уточнения корней противоборства персонажей выявляет как отсутствие внешних мотивировок коллективного качества, так и отсутствие таковых на индивидуально-личностном уровне. Ученые издавна уделяли внимание на присущую ряду произведений эпического фольклора необязательность внешних мотивировок. Что мы и имеем в ряде бжедугских и кабардинских версий сказания «Бой Сосруко с Тутарищем (Тотрешем)»:

«АрыкыкІэ темэны шІуцІэм...
ШІуцІэгъакІэри ислъагъуи.
«Хъай!» сІуи езгъэдыдажъи» [132, 2: 39].
«В низовьях Арыка в плавнях черных...
Черную точку увидел.
«Хай!» – сказал и [коня] погнал».

«Нарт джэггуэ дызэкІуэм...
Зы фІыцІагъи къэслъагъуц.
ФІыцІагъэ слъэгъуамэ...
СыщІогуауэри зэхихкъым.
СыщІэпхъуэри сыщІыхъэкъым» [Там же, 54].

«На нартские игры едучи,
Что-то черное заметил.
То черное, мной замеченное...
Я окликнул – не слышит.
Я погнался – не догнал».

В сущности, непонятно, по какой такой причине Сосруко, углядев чернеющую вдалеке точку (человека верхом на коне), поскакал в ту сторону. Преимущественная мотивация, по нашему мнению, здесь этикетная: встретиться для выяснения более сильного, ловкого. Говоря о приоритете действия, относительно причины В.Я. Пропп писал, что «... художественная логика повествования не совпадает с логикой причинно-следственного мышления» [89, 98].

Проанализируем версии сказаний, в которых действия Сосруко имеют мотивацию. Например, у шапсугов:

«ОйтхырыкIэу темэн...
ШуцIэггэ макIэу сэлъэгъуа,
Ипэлъэгъухэр сэ сый, – сIуи,
Хьэм фэдэуи сылъежьи...» [130, 2: 44].

«В травой заросшем болоте
черную точку вдали заметил.
«Всадника первым увидел я, – сказал и,
Собаке подобно, за ним погнался».

Иначе проработан данный мотив у бжедугов:

«... Шы псыхэлъахьэуи сежьагъэу
Зышыу гуцэхэр сэлъэгъу
Ипэлъэгъори сэ сыети...
Хьащи Iоу езгъэдыдажьишьты...» [Там же, 28]. –

«Коня купать я отправился и ...
Одного всадника увидел...
Так как первым я его увидел,
Вихрем его погнал и...».

В данном случае интерес для нас представляет элемент *анэрэ нэлъэгъу* (первый взгляд), дающий одному из соперников право для развязывания конфликта. «Вместе с тем глаз, будучи символом мировой мифологии, обладает магической силой. Это же свойство приписывалось и взгляду. В мифо-эпической традиции адыгов наличествуют практически все мотивы поэтапного, эволюционного развития представления народа о глазах и взгляде» [135, 43].

а) «... и напIэр зытеплъа нартхэри иныжьхэри мацтэхэри малIэ» [136, 2: 287] – «все, на кого он смотрел, умирали».

б) «... зышупльэр егъэмэх» [Там же, 7: 174] – «взгляд кинет – падает в обморок».

в) «... кьыщыIупльэм, мыдрейм и фэр пыкIри кьэкIэзызаш» [Там же, 29] – «когда взглянули на него, он побледнел и задрожал».

Хотя очевидной связи данных мотивов с вышеприведенными сюжетными ситуациями и нет, возможно, «в последних до нас дошла устная кодификация некогда имевших хождение правил, согласно которым увидевший противника первым пользовался преимуществом нападения» [114, 98].

Также возможно допустить гипотетическую этнологическую кальку реальной природы: распознавший первым, пользуясь фактором внезапности, нападает. Тот же, на кого направлен этот поступок, оказывается в проигрышной ситуации преследуемого, хотя бы на какое-то время. Может быть, Сосруко пользуется простой нормой адаптивной тактики в вышеприведенных примерах.

Обратимся к текстам, где поступки как Сосруко, так и Тотреша реально имели повод. Исходя из нашего исследования, подобные случаи наблюдаются лишь в кабардинской версии сказаний:

«... Къуэ ебланэм къыдэжауэ...
Зы фЫщIагъэ къэслъэгъуаш
А фЫщIагъэ къэслъэгъуам...
И шым телъыр къыщыщIэм...
СыщIэгъуоури зэхихкъым.
СыкIэщIыIэри сыщIэхьыкъым.
КъызэплъэкIри сыкIыльагъуш.
Си шым телъыр къыщищIэм,
КъыслъэщIыIэри къысщIыхъэщI» [132, 2: 49].

«Из седьмой долины выскочившее...
Что-то черное я увидел...
У этого черного мною увиденного...
Что на его лошади, когда я узнал...
Я окликнул – не слышит.
Я погнался – не догнал.
Оглянулся он, меня заметил.
Что на моем коне, когда он узнал,
За мной пустился – догнал».

Таким образом, в данном варианте героев влечет добыча, следовательно, мотивацией преследования для персонажей эпоса представляется желание легко поживиться. Среди свойств, присущих жизнедеятельности общества в период военной демократии, М.О. Косвен упоминает часто практикуемые подготовленные наезды, перетекающие в «войны – грабежи и превращение добычи в важнейший источник обогащения» [55, 54: 251].

Можно предположить, что в сказании о Сосруко и Тотреше конфликтная ситуация зиждится на свойственных реальной жизни социально-исторических коллизиях.

Следует акцентироваться и на другую причину конфликтной ситуации между взаимоотношениями Сосруко и Тотреша. Проиллюстрируем картину прихода Сосруко к Сатаней по прошествии времени от первого общения с Тотрешем. Отдельные сказания демонстрируют интересную тонкость, в соответствии с чем, Тотреш является сыном Барамбух, родной сестры Сатаней. А Барамбух и Сатаней враждуют давно. Кроме этого, Сатаней, не отказалась помочь сыну в убийстве девяти своих племянников. Следовательно, конфликтная ситуация между персонажами является следствием противоборства сестер. Как было отмечено раньше, объективным фактором недружелюбного отношения общества нартов к Сосруко был статус его матери Сатаней в обществе. И, как уже было сказано, относительно нее в сказаниях наличествует негативная характеристика, которая рисует картину коренных изменений в жизненном представлении людей относительно места женщины в общественной жизни. Также было отмечено, что при переходе матриархата к патриархату такие конфликтные ситуации представляются большей частью структурообразующими элементами общества. Совокупность данных фактов объясняет происхождение враждебных отношений сестер.

Из этого вытекает, что анализируемый конфликт Сосруко и Тотреша является не чем иным, как вражда сына Сатаней, который не знает, кто его отец («Къезыгъэльхуар зымышIэжым ди нарт напэр кытырихы...») [136, 2: 277] – «Не помнящий своего отца позорит нартскую честь»), и сына мужчины, который знает свою историю по ветви отца.

Блок конфликтов нартов и Сосруко характеризуются как имеющие социальную направленность. Так, практически бессменным эпитетом в характеристике Сосруко является «жэмышхуэрыльху» (рожденный от пастуха) и «лъапэкIэрыхъ» (лапотник).

«ДылIэми зыдгъэлIэнщ, ауэ жэмышхуэрыльхум дипху еттынкъым» [134, 104] – «Никогда, будучи живы, не выдадим дочь рожденному от пастуха», – говорит предводитель нартов. По этой же причине Лашин отказывается выйти замуж за Сосруко. «Члены нартского общества давно уже далеко не все равноправны и имущественно одинаковы» [60, 27], – пишет Е.И. Крупнов. Действительно, социальная структура нартского общества разнородна: наряду с работниками без прав и рабами (унэIут) в текстах фигурируют обладатели больших табунов (Уазырмедж, Насрен-Борода) и владельцы

обширных пастбищ-междуречий (Тлебица). Таким образом, признаки социального и имущественного расслоения членов общества очевидны. Система общества, представляющая структуру неравноправных социальных образований, изначально предполагает конфликтные ситуации.

Тем не менее, необходимо отметить реально имеющееся в нартском эпосе место стратификации отраслей производительной деятельности, неизбежно ведущих к возникновению классового общества – занятие землей, скотом и металлом. Следовательно, проявляется казуальные отношения относительно социального разделения в среде нартов и их противодействиями. Таким образом, мы говорим о выявлении вследствие экономического неравенства зависимых отношений в пределах племени. «Вероятным значением часто упоминаемого в эпосе эпитета «пщы» А.М. Гутов считает «предводитель», «вождь»» [36, 49]. Ученый правомерно считает, что данный термин не отягощен в конкретной ситуации полномочиями позиционирования групповой особенности. Приведенная выше схема «нартыпщ – жэмышъуэрыльху» представляет не антагонистическое противоречие эксплуататора и эксплуатируемого, а конфликт представителя социальной верхушки военной демократии с рядовым членом общества.

Следуя выстроенному выше типологическому ряду, рассмотрим конфликтные явления, имеющие место в циклах Батараза и Ашамеза. Доминантный сюжетобразующий мотив в обоих циклах – кровная месть. Естественно, что конфликтные ситуации в текстах пересекаются с данной мотивацией. «Специалисты предполагают, что обычай кровной мести возник еще в догосударственном обществе, скорее – в пору раскола рода, племени. Так как данное явление распространено повсеместно по миру, то считается глобальным способом защиты жизни, достоинства и имущества сородичей» [114, 34].

В это время усугубляются противодействия в рамках рода, а также относительно отдельных родов в эпосе нартов (дележ земли, материальных богатств соседей и др.). «Пока еще не существует достаточно авторитетной власти, стоящей над родами, – поэтому самооборона является для рода единственной и на данной стадии естественной формой реакции на любое посягательство. Самооборона эта принимает форму кровной мести» [55, 192].

Понятно, что в нартском эпосе, где охарактеризованы реальные этапы истории первобытного общества, рассматривался и важный

структурообразующий момент жизни общества того периода – кровная месть. Рассмотрим проявление данного элемента в нартском эпосе. В соответствии с основополагающими установками патриархата, в котором и представлены анализируемые нами действия, мужчина не будет позиционирован в обществе как равноправный член, если он не может декларировать породившего его отца, и не будет защищать статус рода.

Обратимся к примеру приведенному выше: человек, не ведающий родителя – отца, является бесчестьем сообщества нартов. Людской молвой осуждаются не только люди, не мстящие противнику («Уэ лыгъэ уиІэм сэ сымыгкыу уи адэр зукІар уэ укыжыф») [132, 2: 107] – «Если ты храбрый, твоего отца кто убил, того убить сумеи»), а также не сведущие о местности и факторах гибели родителя («Уэ адэр дэнэ шыкІуэдами пщІэкъым, дэ ди адэр шыкІуэдар дощІэ») [140, № 663-ф 29, 30] – «Ты не знаешь, где погиб твой отец, а мы знаем, где погибли наши отцы»). Исходя из этого, Батразу и Ашамазу до появления на свет предназначено было противодействовать как с реальными лицами, погубившими их отцов (Маруко, Тлебица), так и с родовыми племенами, олицетворяющими противников. Интересная тонкость: в сказаниях по этому поводу герои нередко применяют такой термин: «лъэпкъ» – «род».

«Сэ а зи лъэпкъыр схуэмыгъэгъущу
Батыргъэн лъабжьэу уэ укынай!» [132 2: 116] –

«Мне твой род истребить не удалось.
Борщевика корню подобно, ты остался!»

«Ди лъэпкъ и бийуэ дызмыгъэпсэур...» [Там же, 118]–

«Нашего рода врага, от которого нам житья нет».

Вышеприведенные образцы иллюстрируют вывод специалистов по истории, касающийся того, что желание сохранить себя обязывало всех членов родовых образований существовать в соответствии с принципом «один за всех и все за одного». В реальности Ашамез, будучи еще ребенком, узнал от матери, что вождь нартов хочет отомстить за их отца:

«Уи адэм и лыщІэжщи Насрэн-ЖъакІэр...» [Там же, 109] – «За твоего отца мститель Насрен – Борода».

Бытует суждение, что долгое время месть приостанавливалась только при окончательном истреблении того или иного из противодействующих. Скорее всего «таким мнением и было обусловлено стремление Глебыцы истребить весь род Ашамеза» [Там же, 116]. С течением времени кровная месть заменена получением материальных ценностей. С данным обстоятельством связан такой термин «лгы уасэ» – плата за кровь, который встречается в цикле о Батразе. Нарты говорят: «ЛгышIэжэжы плурыкIэ о укяхьа...» [Там же, 99] – «За кровь как выкуп на воспитание тебя принесли», а затем герой, уже будучи взрослым, по сюжету взыскивал за кровь Хымышца выкуп с соплеменников.

Следовательно, конфликты в циклах о Батразе и Ашамазе провоцируются скорее родовыми, нежели личностными интересами. «Отразившиеся в эпосе конфликты между родами (материнскими-отцовскими, большими-маленькими, богатыми-бедными) являются признаками разложения одного типа социальной организации людей (рода) и зарождения нового (племени). Кровнородственные отношения стали сменяться экономическими» [114, 112].

Итак, действия героев нартского эпоса продиктованы интересами рода по матери, впоследствии и – отца. Родовые организации являются структурообразующими частями единого сообщества нартов. Например, нартский эпос изобилует категориями «нарт хэку» – страна нартов, «нарт хасэ», «нарт лъэпкъ» – племя нартов, «нарт хабзэ» – обычай нартов, «нарт напэ» – честь нарта.

В результате, мы видим атрибуты самосознания племен: эндоэтноним, совет племени (хасэ) и военный вождь. «Нарты имеют даже отличительный знак своего племени – нарт дамыгъэ – тавро» [113, 81]. «Но главный признак, дающий нам основание отнести сообщество нартов к такому типу социальной организации, как «племя», – наличие племенной территории» [97, 151]. Вспомним, что этот процесс начался параллельно с выделением людей из природы, и разделение территориальных границ обитания существ мифологии великанов и карликов.

К моменту выстраивания цикла о Бадыноко мы уже имеем относительно определенные места проживания: «иныжь хэку (страна великанов), испхэм я хэку (страна карликов-испы); нарт хэку (страна нартов)» и чынт гуэрэныгу (страна чинов) [136, 5: 178–180]. Операция дистанцирования нартов от существ мифов прослежена выше. Четче выделено противостояние племени нартов и соседей –

чинтов. На стыке данных конфликтных ситуаций и реализуется образ нарта Бадыноко.

В процессе анализа текстов обнаруживается, что, вопреки распространенному в трудах ученых взгляду относительно Бадыноко, как о нартском покровителе и угрозе для чинтов, он, вернее всего, сам является больше чинтом, чем нартом. Правомерно отметить, что Бадыноко предстает в отдельных текстах потомком нартов ... «нарт лъэпкъым кыхэкIащ» [134, 80] – «родом из племени нартов, сражающийся с чинтами и истребивший их до последнего» [Там же, 90–92]. Скажем больше, данные мотивы в отдельных текстах восходят до степени сюжетобразующего. Однако доминирующая часть относящихся к этому персонажу мотивов убеждает либо о его причастности к чинтскому племени, либо акцентирует на то обстоятельство, что Бадыноко является пришельцем из недружелюбной по отношению к нартам страны. Обратимся к текстам:

«Щэбэтныкъо ятэу Орзэмэс кызыдыкIыштыгъэр Чырт чыжьэ» [Там же, 85] – «Отец Шабатнуко Орзамэдж приезжал из далекого Чирта».

«Чырты уекIы, уздакIорэрэ нарт» [Там же, 86] – «Едешь ты из Чирта, а направляешься в Нартию».

«Чырты сыкыикIыри... нартым сыкъэкIуагъ сэ [132, 2: 175]. – «Ведь из Чинтии... в Нартию приехал я».

«...сыхъакIэ гъозаджэба» [Там же, 193] – «...я гость, с этим краем не знакомый».

«Хэгъэгу чыжь уздэщыIэр. ТэркIагъоп, къекIунэу щытэп» [134, 115] – «Ты живешь в далекой стране. Для нас она недоступна, это нам не подходит» – говорит нарт Аледж Бадыноко, отказываясь выдать на него свою дочь.

«СыпкIэлъыплъыжри узэрымыхэку шури къэсIащ» – «Посмотрел тебе вслед и догадался, что ты не из нашей страны» [Там же, 100], – говорит нартский пастух Бадыноко.

Как видим, тексты указывают на то, что Бадыноко – чужестранец, «гость из далекого края».

Фольклор иллюстрирует как факт существования у племени нартов и племени чинтов их территориальных образований, так и то, что существуют реальные параметры, идущие «по рекам Тен, Пшиз» [132, 2: 193]. Например, в одной из версий сказания говорится: «Нартхэр Уарпэ Iушъорэ Къазмэ губгъорэ арысыгъэхэу къаIотъжьбы» [136, 7: 194] – «Нарты находились на берегу Уарпа и Казма –

степи». По другим текстам, страна нартов находится по эту сторону океана (хылушььомуль чыгум нартхэр исыгъ) [Там же, 195], и нарты, отправившись на другие берега океана, «привозят оттуда (нэмыкI къэралыгъо) те или иные первопредметы культуры» [Там же, 6: 182]. Даже идентифицированы стороны света, где располагаются эти местности относительно друг друга: «Чинтия находится на Севере, Нартия – на Юге» [134, 235].

Совокупность выше приведенных данных показывает, что в тот временной период, когда был создан цикл о Бадыноко, на мифопоэтическое пространство адыгов выходит более сложная социальная структура – племя. С той поры, как было отмечено выше, действия персонажей, участников урегулирования конфликтов, чаще всего инициируются настоятельными потребностями племенных образований. Вполне понятно, что эпос проиллюстрировал довольно нередкие наезды со стороны чинтов: нартов забирали в качестве рабов, забирались скот и их имущественные ценности. Следовательно, вместо редких конфликтов между родами появляются многочисленные и подготовленные набеги, перетекающие в войны. Сказания свидетельствуют, что ими двигало: это стремление поживиться и средство скорейшего роста материального благосостояния. «В эпосе есть прямые свидетельства того, что нарты находились в вассальной зависимости от чинтов» [114, 75]: – «Щэбэтныкъо ятэ Орзэмэджэр Чырты къырагъэкIи нартымэ тхэматэу къафагъэкIуагъ» [136, 3: 4] – «Орзамеджа, отца Шабатнуко, прислали из Чинтии предводительствовать над нартами»; «Орзамэдж, отец Бадыноко, приезжая из Чинтии, устраивает собрания, верховодит и предводительствует над нартами» [134, 85–90]. Нарты во главе с Аледжем, решают свергнуть власть чинтов и убить Орзамеджа. В эту конфликтную ситуацию между вождями этих племен и был вовлечен Бадыноко. Первая поездка Бадыноко, по свидетельству фольклора, была вызвана побуждением спасти отца и удержать нартов в подчинении.

«Сэ узыфэсIугъэр непэрэ мафэр ары» [Там же, 86], – «Я воспитала тебя для сегодняшнего дня, – говорила мать Бадыноко, отправляя его на хасу».

Отдельные основополагающие элементы свидетельствуют о нахождении чинтов на существенно более сложном и статусном социальном уровне, чем нартовское сообщество. Мы уже отмечали о доминантности матриархата в нартовском обществе. Возможно, это

является основополагающим, когда в текстах нередко говорится о том, что «Бадыноко не было по нраву поведение нартов» [Там же, 92]. Так, «герой характеризует Сатаней, как рожденную для приходящих-уходящих» [132, 2: 155], «отвергает Сосруко, рабынь, нартского пастуха, как детей падших женщин» [Там же, 212]. Видимо, исходя из этого, он и «полагает нартов глупцами» [Там же, 209]. Представляет интерес и «предупреждение нартского пастуха о том, что победить Сосруко ему не позволят не нарты, а его мать Сатаней» [134, 100]. Сам же герой, в противовес этому, характеризуется как «лАкъуэмэ я лЭужь» [Там же, 108] – потомок по мужской линии. Некоторые мотивы также косвенно свидетельствуют о том, что Бадыноко строго придерживается морально-нравственных правил, присущих патриархату. Так, «он не хочет убивать сына Кянжа потому, что Шауей – единственный сын родителей» [132, 2: 154]. «То обстоятельство, что собеседник – пожилой мужчина, является для него сдерживающим фактором» [134, 106].

В некоторых сказаниях о Бадыноко конфликты основываются на обычае кровной мести. Начав с поры родовых общин, данная причина раздается до сюжетобразующей степени в циклах, посвященных Батразу и Ашамезу. На первых порах конфликты между родами решались через кровную месть, впоследствии в цикле Бадыноко к нему обращались для решения конфликтных ситуаций уже на ступени – нарты и чинты. «Наметившаяся ранее тенденция замены мести платой за кровь продолжается и здесь» [114, 160].

«Яры сыкъэкЫгъэп сэ...
Нарты сыкъэкЛуагъэп сэ...
Тятэм и лъэуасэхэр...
Нартымэ аЫсхыжьыныджэ?...» [132, 2: 206].

«Не для того в Нартию приехал я...
За отца выкуп...
Чтоб у нартов получить...
В Нартию я приехал».

Ученые, занимающиеся нартским эпосом адыгов, в этой части едины в своих воззрениях. А.М. Гутов справедливо подчеркивает, что: «...цикл Бадыноко завершает классический период адыгской Нартиады; за пределами его начинается разрушение архаической

системы, диффузия с другими фольклорными жанрами и формирование нового типа художественного мышления» [36, 157].

Процесс этот детерминирован объективно. Мифологический, а также эпический подходы к характеристикам реальности перманентно коррелируются практическим освоением среды, в которой бытует общество, чередуется в конкретно-историческом ракурсе. Такое чередование финализируется появлением определенно другими типологическими формами фольклора, представляющими уже иное пространство исторического порядка. Согласно В.Н. Топорову, «... исторический взгляд на мир сначала почти не отделим от мифо-поэтического взгляда, потом – альтернативный по отношению к нему и, наконец, отрицает его полностью» [150, 1: 572].

В итоге отметим, что конфликт «созревает» в глубинах общественного сознания в процессе традиционно-ценностного освоения окружающей человека действительности. Отныне грубой силой противопоставляется хитрость и обман – как более мощное и изощренное оружие. В контексте мифо-эпической традиции это означает: мифологические персонажи – центральные герои – постепенно оттесняются на периферию произведений; их место занимают квазиисторические персонажи – нарты.

§ 1.2. Природа и характер конфликтных ситуаций в ранних преданиях

Исторический эпос с самого начала ориентирован на показ конкретных явлений и героев, что четко отражается на тематике, сюжетных схемах. Сказания новой формации характеризуют организацию реальных этнических сообществ, родоплеменных структур с охватом определенного территориального пространства, и вместе с тем функционируют в среде автохтонного населения, жизнь которого на данном географическом пространстве задана конкретными историческими условиями. На определенном этапе мы сталкиваемся не с неосознанной переработкой действительности, а с целенаправленным осмыслением и вытекающим из этого методом эстетического отражения. «Однако о господстве конкретного историзма даже в позднем жанровом образовании исторического эпоса – преданиях – говорить преждевременно, ибо, как показывает анализ текстов, влияние традиционных средств сюжетобразования и образостроения

настолько велико, что сводится на нет «зеркальное» изображение событий и лиц» [113, 38]. То есть направленность эпоса к конкретно-историческому и отвечающему методу иллюстрации реальности не отвергает наличия рудиментов мифологии в составе преданий. Данные составляющие включены в предания в первую очередь и интерпретируются синкретичностью исторического и мифологического мироощущения на начальных ступенях формирования разума человека.

Стоит задача, ориентированная на выявление типов конфликтных ситуаций и специфики их организаций, которые имели место в приоритетных циклах героических преданий. Рассмотрим их на основе имеющихся текстов.

В произведениях, касающихся Бора, они циклизуются по принципу логики, доминируют тематики: уничтожения безвинного сына и принятие участие в борьбе с противниками извне. Героические черты личности Бора раскрываются в преданиях о битвах с внешними врагами. На его воинские качества указывают прямые оценки рассказчиков: «... сам он был очень сильный мужчина, «богатырь» о нем говорили» [127, 2: 110]; «не было случая в его жизни, чтобы он не достиг своей цели: героем был» [127, 2: 111]. Будучи окруженным войском калмыков, жители Кабарды окопали вокруг себя глубокий ров. Однако Бора не стал вокруг себя рыть ров, сказав: «Я отвечаю, если в том месте, где я стою, пройдет враг» [Там же, 97, 110]. Причины социального характера не рассмотрены в этом цикле. Есть отдельная версия, что: «... сам он выходец из карахалка» [Там же, 98].

Андемиркановские предания занимают центральное положение в ряду произведений несказочной прозы адыгских народов. Цикл в высшей мере разноплановый: в нем есть и тема борьбы против князей, и защита своей Родины, и внутриклановые противоборства. Помимо всего, Андемиркан выступает и как героическое действующее лицо в крымских, астраханских и других походах.

Нам интересны, в первую очередь, мотивы социального плана – тем более, что тема борьбы с аристократией является центральной в общем объеме сказаний об этом герое, о чем говорит его устойчивая характеристика: «... не признававший ни пши, ни уорков и не оказавший им никакого почета» [46, 1: 106]. По мнению С.Ш. Аутлевой, «... Андемиркановский цикл есть своеобразная форма отражения протеста одинокого героя против социального зла и насилия,

против феодального уклада второй половины XVI века» [15, 43]. А.И. Алиева считает, что спецификой этого блока преданий нужно считать «значительное развитие социальных мотивов, составляющих основу главного конфликта цикла» [7, 141]. Поскольку «феодальные отношения в среде адыгов начали складываться еще в раннем средневековье и, более того, формирование самой народности стояло в прямой зависимости от зарождения феодальных отношений» [65, 42], неудивительно и то, что еще в первых преданиях об обживании края обнаруживаются мотивы социального характера. Но при этом в архаичных произведениях, а также в цикле об Андемиркане и даже впоследствии – вплоть до преданий, формировавшихся в XVIII в., то есть восстания крестьян, – данные мотивы не являются сюжетообразующими. Реально в цикле преданий об Андемиркане по отношению к предыдущей традиции данные мотивы выступают в роли перспективной новации, некой эволюционной тенденции.

Однако конфликтные ситуации, имеющие место у героев и князей не финализируются в социальный ракурс, хотя мотив противостояния между главным героем и высшей аристократией типичен для адыгских историко-героических песен. Необходимо отметить, что идейность, а также и образность преданий является производной конкретной исторической реальности. Эпоха, отражаемая произведениями указанного жанра, характеризуется стагнацией в развитии общественных отношений, своеобразной консервацией феодализма и, что важно для нас отметить, стойкостью элементов патриархально-родовых пережитков. «Следует подчеркнуть, – писал В.К. Гарданов, – что никакой другой материал в такой яркой и отчетливой форме не показывает генезиса феодализма и развития под оболочкой патриархальных отношений, отношений феодальных, как кавказский материал» [29, 226]. В реальности, как считают этнологи и историки, даже к XIX в. «феодальные отношения в Кабарде находились еще на ранней стадии развития» [64, 32]. Естественно, что в Андемиркановском цикле темы обустройства государства и рода стали взаимно действовать и дополнять одна другую, из чего вытекает, что данный персонаж становится проводником некоего общественно-нравственного кодекса, основанного, с одной стороны, на патриархальных понятиях, с другой – феодальных. Обратимся к эпизоду поездки князя Беслана на охоту. «Андемиркан обращается к нему в такой форме: Отец наш, Беслан, селение просит тебя,

позволь мне стрелять по тому, что ты упустишь, хоть я и младше» [127, 1: 224]. Адресование «отец» к князю (адыгск. пши) укладывается в нормы, сформировавшиеся еще в родовых взаимоотношениях. Отметим, что языковеды полагают изначальным смыслом термина «пши, старейшина рода, затем глава семьи, дома» [151, 2: 34]. Такова же и ситуация с дополнением Андемиркана «хоть я и молод» – обязательное уважение старшего, представляющее собой неизменную черту кодекса в условиях патриархата. Вывод таков, что, вышесказанные слова, из-за которых и развилась конфликтная ситуация, в данном конкретном случае никоим образом не имеет социальной подоплеки. Стоит отметить, что до описываемого эпизода Андемиркан, являясь членом дружины князя, принимал активное участие в мероприятиях различного характера, но при этом ни разу не было замечено противостояния героя и князей. Помимо всего прочего, в ряде преданий об Андемиркане отображается факт его покровительства князьям, он зачастую выручал их в затруднительных мероприятиях: охранял лошадей, снабжал провиантом, разводил костры в холодное время и тому подобное. Объективности ради обратимся к предыстории конфликтной ситуации. Судя по ряду вариации сказаний об Андемиркане, можно отметить, что впервые негативное отношение князя относительно него связано с дракой андемиркановской и беслановской собак, закончившейся победой собаки первого. Князь, понявший, кто хозяин собаки, возмущенно сказал: «Незачем брать с собой тума-собаку и тума-князя» [140, № 2]. Примерно такой же вариант конфликта произошел и в случае показа Андемирканом точности полета его стрелы, а также силы удара перед князем. По мнению Б.Х. Бгажнокова, «...Жажда признания, желание быть первым всегда и везде возбуждали ревнивое отношение к подвигам других рыцарей. Чужая слава не давала покоя адыгскому воину. Она становилась источником поединков, кровавой вражды, малых войн» [21, 58]. Правдивость данного явления отображается рядом вариантов сказаний реальной ссылкой на действительную причину вражды между Андемирканом и князьями: «... Когда начал брать верх над князьями в мужестве» [127, 2: 143]. Кстати, в такой же ситуации аналогично поступает и сам Андемиркан. Столкнувшись с персонажем, превосходящим его храбростью и силой, Андемиркан принял решение: «Не дам жить тому, кто превзошел меня в мужестве. Подкараулив жертву, Андемиркан убивает застигнутого врасплох противника» [127, 2: 235]. По такому

же сценарию гибнет и сам герой: от продуманного обмана погубили того, которого не смогли победить в открытом противоборстве.

Данные свидетельства говорят, по нашему мнению, о приоритетности морально-этического мотива в цикле андемиркановских сказаний, по сути, являющегося доминантной основой конфликтной ситуации. Именно он, а отнюдь не социальный мотив выступает в этой роли, и, следовательно, герой является жертвой не столько борьбы социального характера, сколько кодекса чести морально-этического содержания, исповедуемого самим Андемирканом.

Следующим по количеству сохранившихся преданий является цикл героических сказаний о братьях Ешаноковых. Композиционно-тематической основой данных сказаний является генеалогическая циклизация, а именно – за преданиями о герое-отце идут предания о героях – сыновьях, где они выступают ипостасями духа своего предка. Тематика данной группы преданий практически совпадает, как и в случае со сказаниями об Андемиркане: кровная месть, походы к соседствующим племенам, противоборство с князьями и, конечно же, противостояние врагам извне. Сюжетный состав преданий, входящих в ареал данной тематики, характеризуется обязательным сюжетным компонентом, каковым являются героические действия главных действующих лиц.

Границы тематики и сюжетов не изменились относительно предшествующей традиции. Анализ доминантных мотиваций цикла свидетельствует о стабильности «историзма» сказаний, то есть: методы отображения реальности чаще всего ориентированы на конкретно-историческое, и исходя из этого – на преобладание элементов реализма на протяжении всего ряда предания.

Рассматривая Андемиркановский цикл, мы говорили о том, что данные мотивы являются настолько взаимосвязанными, что очень непросто выяснение того, что является повествовательной доминантой и, следовательно, выяснение того, в чем именно проявляется сущность приоритетной для традиции конфликтной ситуации. Однако мы вправе предположить, что в ходе обращения в этнической среде мотивация социального плана должна была форсировано развиваться, поскольку цикл датируется, как поздний. Однако, судя по дошедшим текстам, эволюционировали мотивы этики и морали. На наш взгляд, это является свидетельством о главенствующем и конституирующем положении мотивов морально-этического характера в цикле сказаний об Андемиркане. В данном случае фольклорный

материал выступает свидетельством мнения исследователей о необычайной длительности социально-экономического развития адыгских племен в границах феодального общества.

Отличительной чертой цикла относительно ранней традиции является пестрота социального состава персонажей. Среди приоритетных с точки зрения фольклора сословий упоминаются *пиши* – князя (верхушка высшего сословия), *тлекотлеши* – всемогущие дворяне (подчиненные князьям, но по некоторым параметрам имеющие самые высокие привилегии), *уорки* – рыцари средневековья (явно неоднородная прослойка, объединяющая и весьма состоятельных владельцев, и вольных наездников наподобие западноевропейских странствующих рыцарей). Более низкие ступени сословной градации занимают *льхукошао* – представитель рыцарского характера нижних ступеней и *льхукотль* – необремененный член общины.

В произведениях о Ешанокowych показана «социальная принадлежность врага Ешанокowych – богатый тлекотлеш» [Там же, 125] и их, «главных персонажей – льхукотль» [Там же, 117] или «льхукошао» [Там же, 125]. Следовательно, по логике, мы имеем картину социального противоборства. Однако непредвзятый анализ имеющегося материала свидетельствует о второстепенности социального статуса противостоящих друг другу сторон, и мотивация социального характера в данном цикле не являются главенствующей. Реальные основы конфликтных действий братьев Ешанокowych и противников находятся опять-таки в русле морально-этического плана. Обратимся к примерам. «Оба они, братья Ешанокowych стали известными мужами, были правыми людьми. Князья и уорки стали им завидовать. Хатокшоко – князь не мог смириться с тем, что оба брата стали такими известными» [Там же, 168]. «Ешанок – мужественный человек, достойный муж – только из-за того, что услышал такое, Догужей, сын Куйцикоко, – стал их врагом» [Там же, 132]. Приведем еще один пример: «Жил в Хажретии проклятый богом один коварный мужчина. «Как, почему на этом свете должен жить человек, которого хвалят, кроме меня!» – возмутился он» [Там же]. Выше приведенные цитаты прямо характеризуют основы конфликтных ситуаций. Об этом свидетельствует и высказывание историка Н.Ф. Дубровина в материалах своего исследования: «Черкесские наездники, получившие известность и славу, искали себе достойных соперников, при встрече с которыми находили предлог к ссоре и непременно вступали в единоборство, чтобы решить вопрос:

который из двух наездников должен пользоваться громкой славой и известностью» [43, 1: 219].

Действительно, предания отображают главные черты характеров персонажей противоборствующих сторон таким образом, что абсолютный приоритет принадлежит их воинским качествам – героизму, силе, выдержке, уму и тому подобное: «Сам Догуж был очень коварен, убийцей, богатырем, не было более пригожего и известного всадника», и «сам он (Ешанокон Атаби) был передовым всадником, следовал этикету, был спокоен, не суетился, если случалось у него дело, делал его с умом. Теперь Куйцикого Догуж и Ешанокон Атаби знали по рассказам друг друга, но не довелось еще им столкнуться...» [127, 2: 125–126]. Относительно отмеченного Н. Дубровиным повода открытого противоборства, враги весьма изобретательны и циничны: «сын Альхо нагло уводит среди белого дня коня Атаби; Куйцикого зарезал ни в чем не повинного младшего брата Озырмеса и Темиркана; Кефишевы вырезают щеки у их матери» [Там же].

Следовательно, как и было отмечено выше, из анализа конституции и действий героев данного круга преданий вытекает, что их социальная принадлежность не имеет решающего значения. Этим персонажей связывает, главным образом, то, что они являются героями, и слава об их героических поступках распространяется по всему свету. Исходя из этой ситуации, противостояние между ними естественно, и в них содержится неминувность их битвы.

Типологичность образов героев преданий допускает присоединение отдельных личностных свойств, которые выявляются в результате спада их романтизации и героизации. Так, «почти все сюжеты преданий содержат указание на поспешность, легкомысленность младшего из братьев Темиркана, из-за чего он попадает в конфликтные ситуации, и, наоборот, сдержанность, рассудительность старшего Озырмеса» [113, 56]. Приведем пример, в котором наиболее четко проявлены черты характеров Ешаноконных. Им дали знать о похищении незнакомыми всадниками их мальчика-пастушка. Увидев, что «Темиркан бросается в погоню, Озырмес сдерживает его: «Не спеши, не суетись. Оседлай коня и проверь свое оружие. Потому что им нужны мы, а не пастушок». Темиркан – в ответ: «С твоим «не спеши, не спеши», дошли до того, что скоро унесут наших жен, – сказав, Темиркан вскочил на неоседланного коня и пустился в погоню» [127, 2: 136]. Верно, оценив сложившуюся ситуацию Озырмес впоследствии спас своего брата от верной гибели.

Кстати, в одном из вариантов предания говорится, что Темиркан, наперекор этикету, собрался уничтожить своего гостя. Однако брат отговорил Темиркана, который со злостью стиснул челюсть. «Сделал это он так сильно, что раскрошил их и выплюнул» [Там же, 137]. Впоследствии стало ясно, что гостивший был несправедливо обвинен. В ряде преданий показана трусливость Темиркана, однако он сумел от этого избавиться, и это представляет интерес в понимании психологии и мировоззрения адыгов: «Озырмес подозвал брата и, попросив его зарядить короткое ружье, выстрелил в себя. Ружье дало осечку. Это он проделал три раза, и всегда был тот же результат. Когда же в четвертый раз он направил ствол в небо, ружье выстрелило. Так вот, – сказал Озырмес, – пока смерть сама не пришла, не умрешь» [140, № 5]. Хотя, существует и другая трактовка данного эпизода: «Темиркан, приняв близко к сердцу свою трусость, хотел застрелиться. Озырмес, увидев это, сказал: Пока не пришла (смерть), – не умрешь. И тогда Темиркан поклялся: я впредь ни одного мужчины не испугаюсь» [127, 2: 151–152]. Нормы традиционного фатализма, явленные в данном примере, скорее всего, берут начало в философии ислама, в тот период активно внедрявшегося в этническую среду адыгов, точнее в одном из главных постулатов мусульманства: предначертанное Аллахом никому не изменить.

По мере эволюции историко-героического жанра в его сюжетике и традиционных мотивах усиливаются элементы историзма и конкретики. Данное обстоятельство отчетливо прослеживается в топонимических ориентирах сказаний. Если Бора Могучий и Андемиркан являются героями Кабарды, то «в текстах о братьях Ешановых определенно показано, что они из Гиляхстаня – т. е. Малой Кабарды» [Там же, 154]. «Их враги – Кифешевы – из Кабарды, т. е. Большой Кабарды» [Там же, 151]. «Разделение Кабарды на Большую и Малую началось в конце XVI в. и окончательно утвердилось в XVII в.» [46, 1: 118]. В фольклоре нередко присутствует «князь Шолох Таусултанов – главный князь Кабарды конца XVI – начала XVIII в.» [Там же]. «Таусултановы защищают Кабарду от внешних врагов: калмыков, татарских ханов. Также возглавляют наезды на Кумыкию, Крымское ханство» [Там же, 145]. Данные топонимы отображали действительно имевшие место связи адыгских племен с жителями соседствующих земель конца XVI – первой половины XVII вв.

Подавляющее большинство героических преданий – как циклизированных и фольклоризированных, так и посвященных изолированным героям-историческим личностям, в тематическом плане идентичны. Приоритетными являются сюжетные схемы, посвященные кровной мести, военным действиям, столкновениям племен, родов, сопротивлению внешним врагам. Однако со временем возрастает популярность песен, посвященных сопротивлению героев-одиночек существующему быту, а именно – коллизиям конкретной единичной распри. В одном из преданий рассказывается история именно подобного конфликта: «Как-то князя и уорки и постановили: если князь ударит уорка, тот в ответ не может ударить; если уорк ударит фокотля, в ответ фокотль не может ударить; фокотлю пшитль не может ответить. Сын Лыходуга, услышав это, спустившись с Кушхах, приехал к живущим на низменности адыгам...» [126, 96]. Также отметим момент, свидетельствующий о сословно-социальной основе конфликтной ситуации в произведении: «Гулей жил во времена пши. Он был лыхукотль, пшитль. Но он не желал быть пшитлем и убил своего пши. Затем он сел на коня убитого, снял с пши оружие и стал абреком» [129, 270]. Заостренная социальная мотивация этой ступени эволюции народной исторической прозы представляет собой доминантный сюжетобразующий элемент целого ряда произведений. В то же время в алгоритме всех преданий существенную роль играют черты предпочтительного поведения героя. Приведем отдельные критерии и нормы, признаваемые обязательными для положительного героя: уважение к старшим и женщинам, стойкость духа, скромность, неприхотливость в быту, гостеприимство, верность клятве, умение сдержать слово и др. Помимо всего этого, практически военный образ жизни значительно влиял на социальную сферу: поведенческие нормы рыцарства в обыденной жизни так же, как при военных противодействиях, схватках и пр. Общеизвестно, что в этой ситуации морально-этические причины становятся второстепенными в структуре преданий и нередко являются сюжетобразующими, соответственно, в центре конфликтов.

Проанализируем отдельные сюжеты преданий, которые являются типичными для этого ряда. Практически они в действительности обосновывают отдельную заповедь морально-этического кодекса адыгских племен. Например, «некий Гудаберд, сын Азепша, прославился тем, что неукоснительно выполнил одно из правил адыгского

этикета – неразглашение чужой тайны, ставшей известной ему. Когда он стал невольным свидетелем убийства Тхипцевыми князя Татлостана, первые попросили его не выдавать их, напомнив об обычае, Гудаберд ответил: «Адыгский мужчина не разглашает тайны» [140, № 663-ф/21]. Впоследствии в князеубийстве заподозрили именно его, и он, не говоря ничего про настоящих виновников, покинул родину и прожил в Крыму ряд лет. Однако и там по причине явных достоинств, которые ставили, возвышали его над всеми местными наездниками, он нажил новых противников, и поэтому пришлось уехать и оттуда. В Кабарде Тхипцевы, испугавшись, что он их может выдать, решили убить Гудаберта. «Узнав об этом от одной женщины из этого рода, он поехал к Татлостановым. Когда последние намеревались отомстить ему за своего князя, герой, напомнив им, что «не выслушав, мужчину не убивают» [Там же, № 13], снял со стены музыкальный инструмент, разновидность скрипки, шикапшину и спел песню о своих злоключениях. Как пишет З.М. Налоев, «Гудаберду поверили. Но рыцарь не остановился на этом: он, не называя имени убийцы, указал на его приметы... Так, Азепша сын Гудаберд очистился перед Таусултановыми и отомстил братьям Тхипцевым за их неблагодарность» [78, 87–88].

Сюжетообразующим мотивом в предании о Хасанше Шогемок является любовь Хасанша и его девушки, у которых не может быть будущей совместной жизни вследствие отсутствия средств у Хасанша для оплаты калыма за девушку. «Когда девушку купил ногайский мурза и ее увозили, Хасанш, по предварительному уговору, устроил засаду в терновнике. Разогнав свадебный кортеж и выхватив невесту из арбы, он попытался ускакать. Но его загнали в терновник и подожгли сухостой». При попытке выйти из окружения Хасанш был сражен. «Пока его не похороните, не поеду с вами» – сказала девушка. Когда могила была готова, и Хасанша положили, «Дайте мне с ним попрощаться», – сказав, девушка спустилась в могилу и незаметно для ногайцев заколола себя ножницами. Ногайцы похоронили обоих в этой могиле и так ни с чем уехали» [140, № 5].

В предании нашел свою интерпретацию один из универсальных мотивов мирового фольклора и литературы: «на могиле молодых людей, не успевших соединиться на этом свете, выросли два дерева, свившиеся кронами между собой» [Там же].

Сказание «Хабар о Ходидже» имеет доминантным мотивом верность супругов. «Как-то, возвращаясь из набега, группа всадников сделала привал на краю аула. Зашел разговор о женах. Когда очередь дошла до молодого Касынова, его вынудили поклясться, что пока она (жена) будет знать, что я жив, она не подпустит к себе ни одного мужчину» [129, 341]. Среди них был некий армянин, который убеждал остальных, что супруга Касынова – Хадижа – его любовница. Присутствующие решили: «Укажешь правильно место на ее теле, где есть родинка, – убьем мы Касынова как клятвопреступника. Не сможешь указать точно – убьем тебя» [Там же]. «Получив однодневный срок, армянин приехал в село, подкупив прислугу, подсел к окну в то время, когда Хадижа купалась. Служанка «случайно» уронила циновку, и он увидел на ее спине родинку» [Там же]. Вернувшись к отряду, он уверенно назвал знак, по которому можно сделать вывод в его пользу. Касынова признали клятвопреступником и решили наказать поутру. Хадижа, угрожая, узнала у прислужницы обо всем и, преодолев большое расстояние, добралась до отряда. Уличенный во лжи был наказан по справедливости. «Когда делили добычу, Кайтуков предложил Хадиже за ее верность, ум и за то, что она спасла невинного человека от смерти, отдать третью часть своей добычи. И порешили: от каждого набега давать Хадиже столько, сколько причитается каждому из участников» [129, 344].

В разряд неперменных патриархальных норм этикета адыгских племен входит принятие младшими по возрасту, а также детьми, сказанного старшими и родителями в качестве обязательного руководства. Отображение этого обычая в произведениях иногда растянуто по всему ходу развития сюжета: «Махамат, сын Хатха, после неудавшегося набега решил попытать счастья в другом месте. Случилось так, что когда он ранним утром приближался к разлившейся реке, на другом берегу набирали воду его жена и сестра. Увидев всадника, женщины начали гадать: неужели он рискнет переправиться через грозную реку? Махомет, как и подобает настоящему герою, не стал искать брда и, прямым ходом переправившись через бурный поток, продолжил свой путь» [140, № 1]. Как явствует предание, «сестра не узнала своего брата, а жена узнала своего мужа по тому, как он сидел в седле. И когда восхищенная сестра спросила невестку: кем бы ты хотела иметь этого славного мужчину?» [Там же], последняя ответила: мужем. «Золовка

промолчала, но по приходу домой сразу же сообщила матери о том, что невестка положила глаз не приезжего мужчину. Свекровь тоже ничего не сказала снохе, но, когда сын возвратился из набега и по обычаю зашел сначала к матери, она сказала ему: «Что-то не по душе мне моя невестка» [Там же]. Чего вполне хватило, чтобы Махамат понял слова матери и безо всяких объяснений приказал отправить супругу обратно в родительский в дом. По прошествии некоторого времени группа всадников, в составе которой был и Махамат, пребывала невдалеке от дома родителей бывшей его супруги. «Двух всадников отправили в аул за едой. Поскольку была поздняя ночь, во всем ауле горело только одно окошко, к которому и направились путники. Заглянув в окно, увидели, что сидит красавица, молодая женщина, и поет горькую песню-плач о потерянном любимом» [Там же]. Как рассказал Бегидов Мухаджир из поселка Чегем КБР, «парни тут же под окном раскинули бурку на земле и, усевшись на его противоположные концы, выучили наизусть песню, предварительно договорившись, что каждый запоминает очередную строфу. Так как женщина, заканчивая песню, начинала снова, они без труда все запомнили. Позабыв о задании, они прискакали к Махамату и, расстелив снова бурку, спели ему песню» [Там же]. Осознав тогда свою ошибку по отношению к ней, Махамат вернул жену в дом своих родителей.

В данном тексте обращает на себя внимание то, что в основе конфликта оказываются неверно истолкованные морально-этические нормы. Разрешение конфликта – в рамках тех же обычаев: предание детально описывает исправление ошибки героя.

Другое предание, «Гоаша-Махо», имеет конфликтной основой сюжета клятвопреступничество и измену одного из двух друзей. Гетагаж Хырзагов с Гетагажем Хырцыжевым были связаны между собой клятвой быть навсегда один другому в крепкой дружбе. «По просьбе матери Хырзагова Хырцыжев сосватал своему другу самую красивую девушку из своего села. Стороны договорились, но отложили свадьбу на два месяца. В течение этого времени Хырцыжеву стали намекать, что он зря отдает такую девушку своему другу и что лучше бы он сам взял ее в жены. Он передумал и, благодаря своему красноречию, склонил девушку на свою сторону и подговорил ее к побегу. Эти слухи дошли до Хырзагова, и он приехал к своему другу за разъяснениями. Последний клятвенно заверил его, что между ним и невестой друга ничего нет. Однако вскоре Хырцыжев

скрылся с девушкой. Наконец партия Хырзагова обнаружила их в одном ауле и отбила Гуаша-Махо» [138, 195]. При решении будущего девушки Хырзагов, будучи благородным, решил, «... что не хочет пренебречь своею женою ради того, что негодяй, не знающий Бога и не сдержавший своего слова, мог обмануть ее» [Там же, 205]. Так, Гуаша-Махо была отвезена в дом его родителей. Приятели Хырзагова не допустили другого наказания для Хырцыжева, объясняя, что

«...Хырцыжев выпил собственными устами помои своих ног, что своим поступком он наказал сам себя достаточно и что он отныне не найдет пристанища нигде в адыгской земле. И так в скором времени Хырцыжев принужден был совсем уехать из адыгской земли и скрыться в Турции» [Там же, 205].

В состав исследуемого нами круга преданий входят и произведения, где сюжетобразующей линией является мотив недооцененности всадниками или же их группой встреченного ими в пути одинокого невзрачного с виду всадника. Сутью алгоритма сюжета подобных произведений является следующее: самоуверенных всадников путает якобы видимая слабость персонажа и неказистый вид его коня, «и они совершают недостойный по отношению к нему поступок: отнимают плеть» [140, № 2], «угоняют скот» [Там же]. В одном предании персонаж несправедливо отнял плеть у пожилого путника и предпринял попытку скрыться. Спустя какое-то время, оглянувшийся похититель увидел что, сошедший с коня старик спокойно, не спеша, поправляет подпругу. Впоследствии догнав невежливого молодого человека, он отнял свою плеть и затем сурово наказал.

Примеры такого рода произведений можно приводить достаточно долго, однако вышеперечисленных преданий, по нашему мнению, вполне достаточно для формирования представления относительно их сущности, алгоритма тематики и сюжетов, а также доминантных императивов – возрастания нравственного потенциала, внимания к нравственным параметрам персонажа, что само по себе финализирует идейную и художественную характерность жанра преданий.

Таким образом, отметим, что в ранних преданиях причинами возникновения конфликтных ситуаций служат следующие основные мотивы: социальные, морально-этические, межплеменные войны, противостояния крымским и турецким завоевателям, а также мотивы этнонимического характера.

ГЛАВА II



ОСОБЕННОСТИ РАЗРЕШЕНИЯ КОНФЛИКТНЫХ СИТУАЦИЙ

§ 2.1. Вызов противника и организация поединков

Характер причинно-следственной связи в общем ряду факторов объективного и субъективного плана в ходе формирования противостояний действующих лиц задает порядок их урегулирования. Последний, в свою очередь, видится не только структурообразующей составляющей конфликта, но и в значительной мере предопределяет развитие сюжета в каждом конкретном произведении. Необходимо отметить, что каузальность конфликта в раннем адыгском фольклоре, как правило, лежит в поле этикетных представлений. Соответственно разрешение назревшего конфликта в предпочтительном варианте видится прямым вооруженным столкновением, но при соблюдении вполне определенного церемониала.

Интересно, что этикетность конфликта в эпическом пространстве адыгов в основном соответствует реальным нормам, существовавшим у адыгов в далеком прошлом. Одна из широко известных конфликтных ситуаций нашла отражение не только в фольклоре адыгов, но и достаточно подробно зафиксирована практически во всех списках русских летописей. Речь идет об адыгском сказании о единоборстве Мстислава Удалого с косожским богатырем Редедей. «Редедя, по обычаю тогдашних времен, захотел решить участь войны единоборством. Он стал просить у тамтараканского (тмугараканского) князя бойца (борца) и говорил ему: «Сыт щІа дгъэкІуэдрэ ныбжьэгъухэр, ди дзэхэрикІ, лъыикІ щхъэ иткІутрэ?» – «Чтобы не терять с обеих сторон войска, не проливать напрасно крови и не разрывать дружбы, одолей меня и возьми все, что имею» [140, № 663-ф/30; 100, 61]. Князь тамтараканский согласился и не стал искать в своем войске единоборца, а пошел «сам на вызов великана. Противники сняли с себя оружие, положили его на землю и начали борьбу, продолжавшуюся несколько часов. Наконец, Редедя пал, и

князь поразил его ножом» [Там же]. Остались фольклорные данные, свидетельствующие о том, что князь Мстислав оставил у себя членов семьи Редеди. Необходимо отметить, что как торговые, так и иные формы сотрудничества русских с адыгскими племенами были, по всей видимости, достаточно регулярными вследствие создания русского княжества в Тмутаракани.

Можно предполагать, что в условиях раннефеодальной организации этнических сообществ жесткие и абсолютные нормы этикетного поведения были средством самосохранения и адаптации, без которых над народами всегда нависала бы угроза физического уничтожения. Поэтому этикетная причинность конфликтов в эпических произведениях, равно как и этикетный порядок их разрешения, представляются практически прямой проекцией существовавших на определенном этапе стандартов. Во всяком случае, поводы к столкновению, зафиксированные в раннем фольклоре, почти всегда несут печать морально-этических соотношений.

Для иллюстрации приведем пример из сказания племени шапсугов «Смерть Келехестэн». Этическая ситуация в данном случае порождает этическую коллизию и, становясь приоритетной причиной конфликта, инициирует такую сюжетную линию:

«Шъузышэ горэм къэкЪэу къакЪожьыхэризэгъуджэ Саусэ-ракъо санэм ешъуагъэу кефыти Келэхэстэным бгъодахьы риуагъ: Келэхэстэн, уилъэрыгъы плъакъо ихи слъакъо исэгъэгъуэцу» [136, 4: 206] – «Возвращаясь с какой-то свадьбы, Саусарыко из-за того, что был пьян, подъехал к Келехестену и сказал ему: Келехестен, вынь свою ногу из стремени и дай мне вставить мою ногу в твоё стремя».

Кстати, мотивация, которая определяется горячительным питием, к примеру, махъсымэ и санэ, с вытекающими из этого явлениями, отображена во всех жанрах анализируемого блока фольклора. Так, в нартском эпосе повсеместно получили распространение санэхуафэ, то есть сцены пиروвания; в сказаниях это, как правило, проведение пиршеств с питием горячительных напитков. Данный мотив получил достаточно полное воплощение и в младшем эпосе. Например, в историческом эпосе обязательным «условием победы над сыном Альхо и братьями Ешанокowymi является состояние опьянения» [127, 2: 143]. Испытание физической силы и морально-этических качеств героя посредством питья, выражение его признания поднесением ему чаши с вином – распространенные явления мирового

фольклора. На одной ступени с древнегреческим богами и богами Древнего Египта – покровителями виноделия и вина – Дионисом и Осирисом, возможно, находятся и боги нартского эпоса. «Единойжды в году они предлагали бокал с вином достойнейшему представителю племени нартов, однако тщательно скрывая от последних способ изготовления самого напитка. Впоследствии Сатаней, часто выступающая в сказаниях в качестве культурного героя, раскрыла возможные пути приготовления вин» [136, 7: 109].

Однако в рассматриваемом отрывке алкоголь в качестве причины поведения Сосруко скорее всего выступает в качестве элемента оправдания поведения героя. Его поступки и слова, приводимые в тексте, противоречат всем нормам традиционного поведения адыгов, и единственным средством реабилитации Сосруко является объяснение с помощью его состояния. Этот момент, кстати, также представляет значительный интерес, так как может свидетельствовать о позднейших доработках архаичных эпических текстов.

Недопустимость поведения Сосруко однозначна и безусловна: «Что же касается предпринятой Сосруко попытки вставить свою ногу в чужое стремя, то она в высшей степени оскорбительна, поскольку при этом попираются одновременно два канона народного структурирования пространства: вторжение в личное пространство и запрет на телесный контакт в любых социальных ситуациях (за исключением рукопожатия)» [114, 72]. В координатах эпического кодекса достоинства личности поведение Келехстана в ответ на речь Сосруко абсолютно правильно:

«Саусэрыкъо зэпыйщ зэраГорэр къысэоЮо. Амырымэ мы къ-элЛуагъэр сьдэуштэу къыбгурыЮошт?» [136, 6: 206] – «Саусарыко, ты говоришь мне то, что говорят враги друг другу. Или ты не понимаешь, что говоришь?».

Попробуем проанализировать сходный мотив, который также представляет интерес в заявленном исследовательском поле. Насрэн-ЖьакІэ, находясь в походе, сделал привал около реки. Однако, когда он увидел дым выше по руслу, он сильно рассердился:

«Хэт сэ нэхьыщхъэу мы къэунэхуари,
Си япщэкІэ къакІуэуэ къышыувар?
ЩІэхуы фышэси, къысхуэвгъэунэху!» [132, 2: 123]

«Кто меня важнее тут объявился,
Меня выше поднявшись, (кто) остановился?
Быстро на коней садитесь и мне разведайте!»

Для разъяснения причины, спровоцировавший конфликт героев, необходимо обратиться к этнографическим критериям распределения пространства народа, имеющего такой эпос. При этом отметим, что глобальной концепцией мира представляется древо мира, что включает бинарные семантические оппозиции (верх-низ, небо-земля, земля – нижний мир и др.), которые выделяются при его вертикальном структурировании. «Понятие верх практически у всех народов ассоциируется с солнцем, божествами. Не являются исключением и адыги. Вспомним «богов-небожителей нартского эпоса, которых нарты с Земли сначала посещали (Сосруко), а потом, по мере развития мифо-эпического сознания, приземляли и приближали к себе (Тлепш)» [113, 69]. Вполне ожидаемо, что при данном расположении основных ареалов мироздания термин «выше», в свою очередь, ассоциируется с представлениями «почетный», «главный». Понятно, что и в организации пространства эти элементы воспринимаются, как структурообразующие: «...естественное на ранних ступенях общественного развития преклонение перед горами, реками, небом внушило кабардинцам подчеркнуто уважительное отношение к стороне, обозначаемой словом «ипшэ» – пишет Б.Х. Бгажноков [21, 230]. «Почетная сторона ипшэ, – верх у адыгов – сторона гор, где берут начало реки» [Там же]. Следовательно, возможная близость к истокам рек считается доминантно престижной. В свете изложенного вполне адекватна смена настроения главы походной партии нартов, вызванная расположением кого-то выше, чем он и его партия. Интересен в этой связи тот факт, что княжеские и уоркские села кабардинцев вплоть до середины XIX века имели строгую сословную ориентацию – жилье владельцев населенного пункта располагалось исключительно на юге (ближе к горам), что отражено в ряде фольклорных произведений уже позднего времени. Например, в песне об Алимырзе и Анзоровых, герой обещает вернуться для боя, в соответствии с положением кровника, именно «к вам, на верх села».

Этикетный конфликт, как уже говорилось, требует этикетного разрешения. Это, как правило, происходит в рамках строго оговоренного ритуала приглашения противостоящей стороны к поединку.

Картина сказаний нередко отображает данные ситуации в форме развернутого алгоритма. Он может быть прямым – «Что будем делать? Драться или бороться?». Однако чаще является в виде символического действия, долженствующего выявить и такую воинскую составляющую оппонента, как чуткость в понимании ситуации. Чаще всего действиями персонажей становится кража имущества или домочадцев противостоящей стороны.

В нартском эпосе:

«Сэ сызыхуейр мы къесхужьа шыркъым, и щхъэр арщ, хаклуэр сымыгъэклуэжмэ, сытклэ сыкъищлэн, дэнэ сыкъыщигъуэтын?» [134, 86] – «Мне нужны не кони, которых я угоняю, а он сам, если не отпущу жеребца, как он узнает обо мне, где он меня найдет?».

В преданиях при известии, что уносят их чабана и угоняют овец, старший брат сдерживает младшего:

«Умыпашлэ, си къуэш, ар ди мэлыхуэркъым зыхуейр, дэращ, выгуклэ уклуэми уащлхьэнуц абы» [127, 2: 138] – «Не суетись, мой брат, им нужен не наш чабан, а мы с тобой, даже если поедем на арбе, догоним их».

Сюжетные блоки, где отображается вызов неприятеля, актуализируются в плоскости этикетных соотношений и в части реакции сторон, выявляя доминантные черты и характеристики образов. Самодостаточная личность, имея веру в себя и своего коня, в роли персонажа вызываемого таким способом, должен быть хладнокровным и не обнаруживать чем-либо внутренней неспокойности. Данная черта поведения героя отмечается в самых архаичных пластах фольклора.

Например, в нартском эпосе «великан, у которого украли огонь (просо), обнаружив пропажу, спокойно отправляется домой, не спеша ест, затем, отдохнув немного, отправляется в погоню» [133, 51]. Данный поведенческий стереотип затем переходит к нартским героям: в вариантах сказания «Сосуко приносит огонь» Сосуко не сразу пускается за ушедшими в поход нартами, сначала он требует от матери накормить его.

В полном объеме мотив сохранен и в преданиях: «Самоуверенный юноша, которому приглянулась плеть невзрачного и дряхлого на вид старика, хватывает у него понравившийся ему предмет и пытается скрыться. Проскакав приличное расстояние, юноша оглядывается и видит, что старик без всякой суеты спешил и подтягивает подпруги» [126, 262]. Напротив подвергается осуждению

персонаж, «если он в спешке забывает взять оружие, выезжает на неоседланной лошади» [127, 2: 138].

По ходу развития фольклорных жанров и действия коррелятивных моментов со стороны общественных институтов адыгских сообществ, прием хозяйственно-бытовой провокации приобретает несколько иное значение – он постепенно перемещается в область приоритетных причин конфликта, а в поздних – XIX века – песнях о набегах становится единственным основанием противостояния сторон. Впрочем, его целевая трансформация наблюдалась в достаточно старых типологических формах фольклора, что отмечалось рядом исследователей: «Отношения героев мифоэпической традиции определенную роль играют и бытовые мотивы. Они редко разрастаются до сюжетобразующего уровня, но могут быть представлены в текстах в качестве одной из главных стадий развития сюжета» [113, 48].

На всем протяжении традиции «герои пользуются одними и теми же приемами для того, чтобы подманить к себе жертву: роняют плеть возле играющего на улице мальчика и просят подать его» [127, 2: 118], или «просят сына, брата, сестру и т.д. противника попить воды» [136, 2: 165]. Всегда героические персоны, ухватив добычу, притворяются, что якобы ее увозят.

Следующим после вызова противника элементом сюжетостроения является организация поединков. «Возникновение особого способа разрешения конфликта – единоборство поединка одной или нескольких пар противников – предположительно произошло во время появления правовых знаний в первобытном обществе» [85, 198; 65, 126]. Судопроизводства раннеклассового общества уже оперировали термином «знамение свыше», исходя из чего, сущность конфликта не рассматривалась или считалась вторичной. «Чтобы получить знамения, тяжущимся предлагался поединок или Божий суд – испытания клятвой, освященной пищей, ядом» [85, 198]. Считалось, что виновный погибнет, а невиновный остается невредим. Такие методы определения истины, правоты сторон, видимо, имели рациональное зерно. Скорее всего полагалось, что провинившихся должно сковывать чувство страха.

Организация поединков остается основным способом выхода из конфликтных ситуаций на пути совершенствования мифо-эпической традиции адыгов.

«Посредством открытых единоборств определялись не только физическое превосходство одних над другими, умение владеть оружием, конем, но и нравственные качества героев, так как поединки организовывались с соблюдением целого ряда условий, следование которым характеризовало героя. В нартском эпосе мы находим зачатки морально-этических принципов поведения, которых начинают придерживаться персонажи» [114, 76]. Для начала обговариваются допустимые правила при организации битвы, поединков. «Нартыжыхэм хабзэу яхэлът зээуэну бийим палгэ ирату, хыбар ирагъащэу ...» [134, 80] – «У старых нартов был обычай назначать срок и оповещать врага, с которым они собрались воевать». Значительный круг линий сюжета морального характера способствует уточнению умонастроений героев:

«Унарт пэтми, лыггэ уиІэкъым, – жиІащ иныжъым, – сыжеяуэ укызыуэн хуеякъым»... Бэтэрэз и гъащІэм и кІуэцІкІэ афІэкІа жеяуэ зыми еуэжакъым» [136, 4: 178–179] – «Хотя ты и нарт, нет у тебя мужества, – сказал великан, – ты не должен был ударить меня во время сна»... Батараз за всю свою жизнь больше не нападал на спящих».

«Уи къуэщри сукІауэ, уищри схууэ, уэращ япэ уэгъуэр зейр – жиІащ Ашэмэз» [137, № 663-ф/24] – «Я убил твоего брата и угонюю твоих коней. Тебе принадлежит право первого удара», – сказал Ашамез.

Сосруко, осознав смертельный исход толкания жаншэрхъ коленным суставом, предложенного противниками, не отказался от этого, поскольку «... нартхэм я дежкІэ емыкІут, хабзэтэкъым, жаІэ умыщІэну» [134, 74] – «у нартов считалось позором не выполнять просьбу».

«Упсэууэ укэкІуэжым – фІыщ, уаукІынуми, «едггэджа щхьэкІэ шынэри Хасэм къэкІуакъым», – жумыггыІэ» [136, 3: 42–43] – «Хорошо, если вернешься живым. Даже если тебя убьют... «хотя мы его позвали, да он испугался и не явился на Хасу» – вот так не дай им сказать».

«ЫкІыбыджэ екІуашъэу шъэфэу ыукІынэр нартым ышхьэ римпэсыжъэу, еджагъ» [Там же, 7: 159]. – «Считая ниже своего достоинства убивать, подкравшись сзади, нарт позвал его».

«При разрешении конфликтных ситуаций в историческом эпосе адыгов, необходимо учесть, что социальная жизнь бесписьменного адыгского общества столетиями регламентировалась неписанным законом – обычным правом (адыгэ хабзэ). Как позволяют

студить предания, известность герою приносили не только голая храбрость и молва о его героических деяниях, но и, что не менее важно, неукоснительное соблюдение предписаний морально-этического кодекса» [114, 67]. Данное обстоятельство отражалось и в реальном военном укладе адыгов: составлялся устный протокол норм и правил ведения персонажами действий в битве, войне и тому подобных обстоятельствах. Согласно Б.Х. Бгажнокову, «... перед поединком полагалось предложить противнику нанести удар первым. Типичные аргументации этого предложения следующие: ты старше и потому право первого удара за тобой; я первый вызвался на дуэль, поэтому теперь ты начинай первым» [21, 99]. Обратимся к одному пространному примеру, позволяющему судить о благородстве и высоте души героев сказаний. Князь по имени Болотоко несправедливо нанес обиду князю Багу. Спустя определенный период времени Баг, улучив момент, решил забрать косяк лошадей Болотоко. Князь Болотоко догнал похитителя коней, затем у них состоялся разговор:

«Къауэ, Багъ, ди псалъэм кыхъ зомыгъэщц, лъэныкъуитми цы-ху къыдожэ. – Сэ уишри къэсхуу, икIи япэ сыноуэну къекIукъым, – жиIэри идакъым. Багъым ищIэрт Бэлэтокъуэ зэршэрыуэр, абы и шэм зэрихьынур, ауэ лыгъэр къытекIуэри уэн идакъым. Бэлэтокъуэри зы талайкIэ къегупсыс-негупсысри къыгурыIуэжаш ,езыр япэу зэрэкъуэншэкIауэ шытар, икIи Багъыр зэрымылIыгъэншэр. – Абы цыгъуэ сэраш уэкъуэншэкIари, къысхугъэгъу, – жиIэри и шыр къиIуантIэри ежъжа» [126, 95] – «Стреляй, Баг, без длинных речей, и тебя, и меня ждут люди. – «Я угоняю твоих коней, и мне не к лицу стрелять первым». Даже зная, что Болотоко стреляет точно в цель, проявив смелость, не стал стрелять первым. Болотоко осознал свою вину, а потому вместо того, чтобы выстрелить и наверняка убить, он после извинения удалился».

Рассмотрим содержание самих поединков. Наиболее архаичной формой поединков следует считать, пожалуй, «хэтIэ-хэсэ» (адыгейск.: хэч-хэсэ). Практически это ритуальный поединок с соблюдением очередности действий, причем применяется в подавляющем большинстве случаев в противоборствах нартов и иныжей (великанов). При этом борющиеся стороны должны придерживаться определенных регламентированных специальных способов и правил. Например, использование оружия разрешено после фактического окончания поединка. Понятно, что конвенциональное

регулярное течение схватки нивелируют черты соперников, интеллектуальные качества противников не участвуют при проведении поединка. Победа достается обладателю превосходящих физических данных, которые показываются однозначно однолинейно: персонажи поочередно всаживают друг друга в землю. Описываемая сила борющихся возрастает в арифметической прогрессии, шаг которой четко отмечается посредством указаний на те части тела, которые оказываются погруженными в землю после каждого цикла борьбы.

Таким образом, победившим считается персонаж, вогнавший другого в глубь земли всем туловищем. «Процесс борьбы выглядит следующим образом:

- великан не в силах оторвать нарта от земли;
- нарт вгоняет великана по колени;
- великан вгоняет нарта по щиколотки – нарт вгоняет великана по пояс;
- великан вгоняет нарта по колени – нарт же великана – до подмышек;
- великан вгоняет нарта по пояс – нарт вгоняет великана по шею и убивает его» [114, 79].

Подобного рода поединки постепенно уходят из сказаний в соответствии с вытеснением героев мифов. Нарты меж собой организовывают тщательно продуманные сражения, в которых алгоритм действий, во-первых, стадиялен, во-вторых – может менять как инструментовку боя, так и другие его условия. Из многочисленных примеров явствует: «Нарты заранее договариваются об условиях в деталях – вплоть до таких, что они возьмут с собой по ограниченному и определенному количеству стрел, установят расстояние между собой – двадцать пять шагов и т.д.» [136, 7: 140–141]. В пору эпоса нартов сформировался один из способов битвы, который впоследствии получил развитие в дальнейшем – «ЩаКлуэ кАпэ теувэн» – «Встать на полы бурки»: противники становятся напротив друг друга на концы расстеленной бурки и по команде начинают поединок» [Там же, 4: 150]. Ограниченное пространство обязывает противников обладать мгновенной реакцией и выверенной координацией в методах применения оружия, при этом наиболее разрушительным на этой дистанции был кинжал. Такие методы ведения битв встречаются в нартском эпосе исторического плана Земли сначала посещали (Сосруко), а потом, по мере

развития мифо-эпического сознания, приземляли и приближали к себе (Тлепш)» [113, 69]. Вполне ожидаемо, что при данном расположении основных ареалов мироздания термин «выше», в свою очередь, ассоциируется с представлениями «почетный», «главный». Понятно, что и в организации пространства эти элементы воспринимаются, как структурообразующие: «...естественное на ранних ступенях общественного развития преклонение перед горами, реками, небом внушило кабардинцам подчеркнуто уважительное отношение к стороне, обозначаемой словом «ипшэ» – пишет Б.Х. Бгажноков [21, 230]. «Почетная сторона ипшэ, – верх у адыгов – сторона гор, где берут начало реки» [Там же]. Следовательно, возможная близость к истокам рек считается доминантно престижной. В свете изложенного вполне адекватна смена настроения главы походной партии нартов, вызванная расположением кого-то выше, чем он и его партия. Интересен в этой связи тот факт, что княжеские и уоркские села кабардинцев вплоть до середины XIX века имели строгую сословную ориентацию – жилье владельцев населенного пункта располагалось исключительно на юге (ближе к горам), что отражено в ряде фольклорных произведений уже позднего времени. Например, в песне об Алимырзе и Анзоровых, герой обещает вернуться для боя, в соответствии с положением кровника, именно «к вам, на верх села».

Этикетный конфликт, как уже говорилось, требует этикетного разрешения. Это, как правило, происходит в рамках строго оговоренного ритуала приглашения противостоящей стороны к поединку. Картина сказаний нередко отображает данные ситуации в форме развернутого алгоритма. Он может быть прямым – «Что будем делать? Дратся или бороться?». Однако чаще является в виде символического действия, долженствующего выявить и такую воинскую составляющую оппонента, как чуткость в понимании ситуации. Чаще всего действиями персонажей становится кража имущества или домочадцев противостоящей стороны.

В нартском эпосе:

«Сэ сызыхуейр мы къесхужья шыркъым, и щхьэр арщ, хаклуэр сымыгъэклуэжмэ, сыткIэ сыкъищIэн, дэнэ сыкъыщигъуэтын?» [134, 86] – «Мне нужны не кони, которых я угоняю, а он сам, если не отпущу жеребца, как он узнает обо мне, где он меня найдет?».

В преданиях при известии, что уносят их чабана и угоняют овец, старший брат сдерживает младшего:

«УмыпIащIэ, си кьуэщ, ар ди мэлыхьуэркъым зыхуейр, дэращ, вы– бурки, раскинутые на земле, нередко становятся местом проведения поединков.

Нами исследованы и иные способы ведения состязаний. Правила ведения ряда из них являлись порой такими жестокими, что принять участие предположительно могли только лица с реально героическими чертами характера, имеющие абсолютное моральное превосходство. Договор противников, как отображается в сказании, состоит в следующем: «Своим мечом отсечешь мне мизинец. Затем ты протянешь свой мизинец, и я отсеку его. Потом я протяну следующий палец, и ты отсечешь его. Ты тоже протянешь палец, и я отсеку его. И так, закончим все наши пальцы, я протяну предплечье, и ты отсечешь его, и я тоже отсеку твое предплечье. Вот таким образом отсечем друг другу до плеча. До этого кто-нибудь из нас испугается. Испугавшегося первым – убьем» [127, 2: 371].

Как свидетельствует предание, на головы противников надеты башлыки, каждый из них имеет короткий меч, и, в «зависимости от того, далеко или близко они находятся друг от друга, плотное кольцо воинов хлопает в ладоши то громко, то тихо» [140, № 2].

С помощью «нормативных» сражений во времена исторического эпоса решались противостояния как среди героев, так и между целыми военными группами. Например, уже упоминавшийся нами факт, зафиксированный в одном из преданий адыгов – реальная история схватки, записанная русскими летописцами. Мы возвращаемся к походу, предпринятому в 1022 году Мстиславом, князя Тмутаракани на адыгские племена (в ту пору называвшихся касогами) [46, 1: 70]. «Тому, кто победит, достанутся и имущество и подданные побежденного» [127, 2: 36], – решили противоборствующие стороны. При этом, судя по русским летописям, соблюдались не только нормы поединка, но и конечное условие – Мстислав Удалой увел часть касогов в свои владения при полном их согласии.

Таким же образом был урегулирован «спор между адыгами и калмыками в сказании о Лашин. От исхода единоборства между Лашин и калмыцким богатырем зависело, будут ли адыги платить дань иноземцами или же они уйдут ни с чем» [140 № 1].

Следовательно, этикетность конфликта в эпическом пространстве адыгов в основном соответствует реальным нормам, существовавшим у адыгов в далеком прошлом. Чаще всего для вызова

противника на поединок применяется «ложная» кража имущества или домочадцев противостоящей стороны. Непосредственно поединки могли носить разнообразный характер: хэГІэ-хэсэ, «щІакІуэ КІапэ», схватка с башлыками на голове, схватка предводителей двух войск, борьба, состязание во владении оружием и даже танцы.

§ 2.2. Разрешение конфликта с помощью хитрости и обмана

Вышеприведенное исследование было посвящено естественно-му процессу появления, эволюции, а также путей преодоления конфликтных ситуаций. На наш взгляд, в этих явлениях имели место большинство, если не все, структурообразующие составляющие анализируемой ситуации:

- мотивированное возникновение конфликта;
- вызов, доступный для понимания, если он и завуалирован;
- противостояние в открытую, где круг возможностей и способов борьбы предварительно очерчен.

Все парадигмальные компоненты конфликта, разрешенного мирным способом, зафиксированы в фольклорных произведениях – если не в полной, то хотя бы в подразумеваемой форме. Это обстоятельство наводит на мысль о том, что данный путь и является осознаваемым в качестве позитивного метода урегулирования конфликтных ситуаций в мифо-эпической традиции адыгов.

Однако круг конфликтов, который можно разрешить данным способом, относительно мал. В данный алгоритм, имеющий по большей части описательную сущность, можно включить ограниченный круг нормативных действий, героев и, соответственно, произведений. В реальной жизни вышепоказанные иллюстративные материалы не являлись нормой, скорее, это редкие случаи, исключения. Перед нами стоит задача выяснения доминантных путей разрешения конфликта при условии возникновения других критериальных показателей фольклора при реализации облика персонажа.

«Несмотря на широко декларируемые понятия адыгэ напэ – адыгская честь; уэркъ напэ – дворянская честь, уже на ранних этапах развития мифо-эпической традиции адыгов складывается ставшая впоследствии архетипической схема разрешения конфликтных ситуаций: как только одна из враждующих сторон убеждается в том, что ей не одолеть противника в открытом единоборстве,

средствами достижения победы избираются хитрость и обман» [113, 89]. Мотивами здесь выступают нередко встречающийся в фольклоре, считают ученые, факт, что «образ позитивного персонажа часто не соответствует тому моральному кодексу, который лежит в основе общепринятой современной морали... Герой тот, кто побеждает, вне зависимости от средств, в частности, если он побеждает более сильного противника, чем он сам. Хитрость и обман есть орудие слабого против сильного, и это соответствует моральным требованиям слушателя» [89, 100–101].

Мы не раз убеждались в том, что многие детали явления в построении образов и сюжетов традиционно происходят из мифологии. Анализируемый метод урегулирования конфликтных ситуаций лежит в том же русле. На раннем этапе к этому обращаются и мифологические персонажи, то есть великаны. В противоборстве с Сосруко великаны коварно вступают в сговор с самими нартами.

– «Ауэ, кьеуэ-неуэ налуэклэ, хэтлэ-хэсэ кьабзэклэ джатэрыуэ лъэцклэ Сосрыкьуэ нартхэми иныжьхэми яхутекьлунутэкьыми, Нарт хэкум уду исыр зэхуашэри Сосрыкьуэ и укьлклэ хьунум лэ-малу кьыхуагьуэт...» [136, 2: 278] – «Поскольку ни в открытом поединке, ни в хата-хаса по правилам, ни мощным ударом сабли нарты и великаны не одолели бы Сосруко, собрали всех колдунь Страны нартов и нашли такой способ убить Сосруко»... [Там же].

В другом варианте сказания говорится, что именно «великанам принадлежит мысль о том, чтобы с помощью шлема вывести у Сосруко его уязвимое место» [134, 72].

Такого рода мотивация эволюционирует по мере урегулирования конфликтов среди нартских племен. Материал иллюстрирует, что такие нормы и правила общежития считались позитивным достижением, а не негативом:

«Нартхэр хьоры – шэрыгьэти!
Хьоры – шэрыгьэмэ секлужкы» [132, 2: 87] –

«Нарты ведь изворотливы!
«К хитрости я прибегну!» – гордо заявил Сосруко.

При этом он насмехается над морально-этическими нормами поведения, которым строго следует Тотреш на погибель себе. Например, при первой встрече, видя реальную угрозу своей жизни, Сосруко просит Тотреша временно продлить отложить их поединок.

Тогда Тотреш милостиво согласился, и Сосруко был отпущен. При следующей встрече Тотреш, оказавшийся в аналогичной ситуации, попросил Сосруко об одолжении – продлить срок, однако Сосруко не захотел пойти навстречу, объясняя это таким образом: «Нарты, кого одолели, срока ему не назначают» [Там же, 33]. В сказании ситуация представлена однозначно – мысль об отсрочке вызывает у Сосруко негодование: «Шъао делэр укЮд!» [Там же, 117] – «Пропади, ты глупец – обращается он к Тотрешу».

В обширном ряду эпических образов, возможно, отметить любопытную реализацию исследуемых мотивов: эти, в сущности, негативные элементы поведения героев представляются в статусе позитивном, а в те моменты, когда персонажи действуют хитростью и обманом, божества не низвергают на них громы и молнии, а даже действуют с ними заодно:

– «Саусэрыкъо хьоршэрыгъэ иыгу кыхьагъ. Тхьам елъэЛумэ, зыфельэЛурэр кьыдэхьунэу, кьыфишIэну шытыгъ» [136, 4: 202] – «Сосруко задумал действовать обманом. Если просил бога, (его) просьба выполнялась».

– «Хэч-хэсэ зызэдешIэхэм, Тхьэр кьыдеIагъэу кьычIэкIын, иныжьыр ыкопкышьхьэ нэсэу чIым хиIугъ» [Там же, 7: 159] – «Когда боролись в хата-хаса, скорее всего бог помог, вогнал великана так, что туловище выше бедра оказалось в земле».

В те моменты, когда Сосруко уже предварительно знает, что в честном противоборстве не сумеет победить врага, он не чурается неправомерных способов ведения битвы. В соответствии с материалами сказаний это обстоятельство не вступает в конфликт с морально-этическими нормами мировоззрения нартского племени. Такое воззрение, логика мышления и действий персонажа не является чем-то негативным. Скажем больше, логика произведения подводит нас к выводу о том, что данные ситуации финализируют «естественную» причинно-следственную взаимосвязь:

«Софу лIы пелуанти, пцIырэ удыгъэ тхьэгъэпцIыгъэрэ хэмылIу Саусрыкъо текIон ыльэкIынэу шытыгъэп» [Там же, 2: 147] – «Поскольку Софу был богатырем, Сосруко не смог бы одолеть его без обмана, колдовства и клятвопреступничества».

«Саусырыкъо кIуачIэджэ Чэлэхьэсэтым текIошъунэу шытыгъэп. Арыти хьоршэрыгъэм еуагъ. ЗигъалIи гьогум тегъольхьагъ» [136, 4: 207] – «Сосруко силой не одолел бы Келехсета. Поэтому прибежал к обману. Притворился мертвым и лег на дорогу» [134, 74].

Очень часто в нартских сказаниях нарты обращаются за помощью и к старухе Орсар – предсказательнице или колдунье [Там же, 73].

«Зы фызыж уд, гуэр, щхъухъпсыхъыщІэу, дэтхэнэ зы сурэтми ихъэфу шыІэти ельэІуащ Сосрыкьуэ и гьэкІуэдыкІэ хьунур къахуищІэну» [134, 73] – «Была одна колдунья, она готовила яды и могла принимать любой облик; ее попросили узнать, как можно погубить Сосруко» [Там же].

Существуют отдельные вариации, скорее всего поздние, когда знахарка не бесплатно шла навстречу просьбам нартов, помощь колдуньи была довольно дорогой: «... яригъэукІмэ, былымкІэ жиІэр хуащІэну» [136, 2: 241]. – «...если (она) поможет убить его, вознаградят (колдунью) на ее условиях».

Финал эволюции данной мотивации цикла сказаний о Сосруко состоит в том, что функции культурного героя трансформируются. Впоследствии данному герою приписано ведение такой игры, как «пшызэ зыкьэ». Условия этой игры были построены в соответствии с принципом считалки для детей, где принимали участие противоборствующие стороны. Главное умение представляло собой то, что ведущий обязан считать таким образом, что цифра «20» выпадала постоянно на лицо из числа противоборствующей стороны. Как видно из одного предания, Сосруко подобным образом истребил целую группу наездников [132, 2: 193; 198, 202].

Таким же путем нарты предполагают действовать относительно Бадыноко. Частая характеристика героя «хьэгъуэ-фыгъуэ бэщІ» [134, 92] – «завистников много наживающий» [Там же], четко определяет негативное отношение нартов к герою:

«...мыр лЫгъэкІэ тхуэгъэкІуэдынкьым, ауэ Іэмалрэ хьилэрэ къэдгупсысу абыкІэ дыпэмьльэщм» [136, 3: 171]. – «Мы не сможем превзойти его в мужестве, но одолеем, если пойдем на хитрость и обман».

«...щІэхуы мэрамэжьейр къивгъахъуи блэщхъуэжьейр хэвутІыпщхъэ, ар нобэ тІэщІэмыкІуадэм нартхэ дыкІуэдагъэххэщ» [132, 2: 152]. – «Быстро налейте бузу и пустите (в чашу) змею, если он сегодня не погибнет, нарты погибнут от него».

Охарактеризуем четче один из наиболее показательных моментов использования хитрости. Мы имеем ввиду эпизод, где Сатаней попыталась лишить Бадыноко его силы:

«Іэмал имыІэу къыдэтхъэхынщи
И лЫхъупкьы хэтхынщ абы» [132, 2: 155].

«Во что бы то ни стало завлечем его и
Богатырской силы (семени) лишим его».

Впоследствии разворот ситуации с постепенным сбрасыванием героиней элементов своей одежды свидетельствует о ее способе реализации плана:

«Свой платок снимает...
На свою шею белую взглянуть дает!
Платье она спускает...
На свою грудь белую взглянуть дает!
Платье она ниже спускает...
На свой пупок взглянуть дает!
Шелковую тесьму рвет...
Платье совсем сбрасывает и...
На свой пах взглянуть дает!» [Там же].

Персонаж предполагает, что неприкрытое тело должно возбуждать и что итогом таких отношений возможно не только половое бессилие героя, а также бессилия в целом. Следовательно, тело персонажа уже в эпосе нартов осмысливается дальше анатомических пределов. По справедливому замечанию А.А. Ципинова, такого рода мотивации имеют место в фольклоре ряда других северокавказских народностей. Как пишет он, «в карачаево-балкарской версии нартияды Ерюзмек умирает из-за того, что нарушил запрет избегать женщин; во избежание потери телесной силы Колой-Кант в вайнахском эпосе избегает женщин; в осетинском эпосе булатные ноги Созырыко превращаются в черное железо только из-за разговора с дочерью Солнца, пытающейся соблазнить его» [114, 84].

Согласно аналогичной архетипической схеме происходят процессы и в конфликтах между Батаразом и нартами. И здесь, чтобы одолеть героя, нарты прибегают к хитрости и обману:

«– ЗэрэдгъэкЮдытыми шъегупшыса!
– Уарпыжбы шыпсхэгъахъ тэжьюгъэгъэкЮа» [132, 4: 194]

«– Как нам его погубить, подумайте!
– На Уруп большой коня купать, давай, пошлем».

В другом варианте сказания о гибели Батраза, нарты отправляют к матери Батараза симпатичного мужчину с поручением добиться ее благорасположения и после близости заручиться ее поддержкой для осуществления своих замыслов [136, 2: 99].

Сам Батараз, пользуясь теми же способами, т.е., обманным путем сражает более сильного противника Маруко [Там же, 150–151].

Исследуя причины гибели героев сказаний, иллюстрируются одинаковые стереотипы образов действия противников:

«...лЫ хыер гъэпсІагъэджэ ауклЫгъэу ары рапэсырэр» [Там же, 3: 4] – «Безвинного мужчину решили убить обманным путем (о Тотреше)».

«Орзэмэдж ауклЫнджэ щэщынэхэти, тхьэгъэпцІыгъэджэ агъэкІодынэу агу къихьагъ» [Там же, 4: 29] – «Так как (нарты) боялись убить Орзамеджа, решили известить его клятвенным преступничеством».

«Нартыжъхэм занщІу зырадзу Хъымыщыр яуклЫнкІэ шынэрт... амалрэ хьылэкІэ цауклЫну гъуэтыгъуэм зырагъэхуэну я мурадт» [Там же, 2: 41]. – «Нарты боялись открыто напасть на Хымыша ... решили дождаться того момента, когда хитростью и обманом можно будет убить его».

«Дымыгъалэмэ нэгъуэщІ амал иэкъым, ІэщэкІэ тхуэуклЫнкъым, – жалэри, щхьухькІэ Бадын ягъэлІэну арати, гупыр зэгурылуаш» [Там же, 5: 119] – «Если не отравим, нет иного способа, оружием не сможем убить его», – сказав, группа нартов договорилась отравить Бадына».

«ХьылэкІэ мыхъумэ, лыгъэкІэ зырикІ тхуешІэну къыщІэклЫнкъым мыбы» [127, 2: 231] – «Разве что хитростью, мужеством мы с ним ничего не сделаем (о Шайей, сыне Кянжа)».

Эти мотивы намного более распространены, нежели это показано нами, однако и приведенный иллюстрационный материал свидетельствует о том, что в нартском эпосе уже отшлифовалась архетипическая модель развития конфликта в ситуациях, когда та или иная противоборствующая половина в курсе преимуществ второй. Вполне логичным видится, что непорядочные методы ведения войн без особых проблем соседствуют с декларируемыми понятиями о достоинствах, честности нартских племен.

Вследствие того, что доминирующая доля составных частей сюжетостроения и структуры формирования образов в поздних жанровых образованиях мифо-эпической традиции восходит к более архаичным, закономерно «ожидать, что сложившиеся стереотипы

поведения персонажей нартского эпоса будут продуцировать и в образостроении героев преданий. Зачастую ситуацию, и эта традиция прослеживается из нартского эпоса, герои не только не отвечают указанным выше качествам, но и совершают деяния, прямо противоречащие им. При разрешении конфликта предпочтение отдается не традиционному способу – открытому поединку, а выстрелу из засады» [114, 87–88].

Как и в нартском эпосе, в преданиях обман и коварство, даже предательство, жестокость и полное пренебрежение нормами этнической же этики весьма часты в качестве средства и инструмента победы над врагом. Например, по многочисленным вариантам предания о гибели Андемиркана, под предлогом охоты на зайцев молочный брат выводит его к засаде [127, 2: 235]. Подобный мотив является сюжетобразующим и в предании о Гуаша-Махо [Там же, 183–184]. Как говорится во многих преданиях, князья направляют противников по тропе, где заранее подготовлена ловушка [Там же, 164–168].

В фольклорных материалах о борьбе с внешними врагами упомянуты формы организации поединков, имеющие терминологию «военной хитрости». К примеру, в народе бытует предание о походе адыгов в Крым, в котором говорится о желании людей из Крыма обманом погубить адыгов: умудренный жизнью крымчанин посоветовал хану приставить к каждому из гостей по одному воину, вроде для обслуживания трапезы. По условленному знаку они должны были одновременно убить каждый «своего» адыга. Но последние разгадали их замыслы и не пропустили на свою стоянку крымцев [Там же, 187]. Такие мотивы в большинстве преданий (избавление от врагов посредством военной хитрости) становятся сюжетобразующими [136, 4: 192].

Анализ конфликтных ситуаций будет неполным без рассмотрения другого доминантного явления образостроения героев адыгской традиционной мифо-эпики – уязвимо места, что мы и находим в цикле сказаний о Сосруко. В сказании о чудесном рождении героя отмечается, что бедра Сосруко остались обычными: когда кузнец закалял младенца, появившегося на свет пышущим жаром, а вернее, остужал его, окуная в корыто с кузничной водой, ему пришлось держать его клещами за бедра. Потому они и остались незакаленными. Специалисты в области архаического эпоса считают это логическим объяснением уязвимо места на неуязвимом теле.

Возможно, что причина уязвимости проистекает из глубины до- исторических представлений о существовании двух составляющих элементов человека – души и тела. По мнению большинства ученых, мотив уязвимости-неуязвимости, ставший впоследствии архетипическим, вызван к жизни поиском первобытным человеком ответа на вопрос о местонахождении (вместилище) души физической, шире – силы жизни. В соответствии с первобытным мышлением, только отысканием этого места и непосредственным воздействием на него возможно погубить человека.

Правомерно, что данный мотив присутствует и в образостроении более архаичных персонажей в эпической традиции – великанов. В большинстве сказаний о добывании огня Сосруко просит великана находиться в море и не касаться ногами дна (антеевский мотив). Только при этом условии можно одержать победу над ним.

Сказанное проливает свет на другое проявление мотива уязвимости-неуязвимости, имеющее непосредственное отношение к матери персонажа: «Сэ си Пэтэрэзы синэплэгъу тефэу щэ кы- темыфэмэ, ыпсэ хэкЫнэу щытэп» [Там же, 20] – «Мой Патараз не погибнет, если не сразят его на моих глазах», – объясняет мать или воспитательница героя. В другом сказании описывается, как нарты смогли одолеть Батараза только после того, как в аркан, которым его связывали, были вплетены волосы матери [Там же, 194].

Приведенные примеры по обыкновению иллюстрируют то, что нарты, поняв, что в честной схватке они не победят героя, начали искать его уязвимое место. В вариантах сказания о Сосруко в этих поисках им помогает колдунья, посредством определенных магических действий принуждающая героя раскрыть свою тайну. Однако, как было отмечено А.А. Ципиновым, скорее всего, на относительно высоком уровне прогресса сознания общества появились мотивы уязвимости-неуязвимости, сопряженные не с определенными элементами тела, а с характером героя [114, 90]. В данном случае в качестве примера можно привести сказание о Хымыше:

«Хымышц жыІэзэфІэщц, абы и жыІэзыфІэщаггыр къэдгъэсбэпу дэ ар дукЫн хуейщ» [136, 4: 20] – «Химиш наивен, нам надо использовать эту наивность и убить его».

Приведенные примеры иллюстрируют возникновение индивидуальных черт в структуре образов героев уже в эпосе. Такие же признаки обнаруживаются и в образе коня героя:

«Сэ си псэр зыхэльыр си шы кьарэ льякьуищырщ. Абы кьытеклуэн шы кьыспэмыгуауэ сэ сезыудыхын щылэкьым» [Там же, 7: 262] – «Моя душа расположена в моем вороном трехногом коне. Пока не встречу коня, который одолеет его, никто не вышибет меня из седла».

«Иш шлөгьэкЮдыгъэп фае! Иш Тхьожьые псаоу, ар иш тесу, тэ Саусырыкьо тытеклон тлэкьытэп» [Там же, 2: 253] – «Надо извести его коня! Пока жив его конь Тхожей, мы не одолеем Сосуко».

Данный мотив встречается и в сказаниях, посвященных другим нартам. Например, Тотреш становится беззащитным после утраты им коня [Там же, 250]. Следует обратить внимание и на то, что этот архетипический мотив получил свое развитие в преданиях. Например, в предании об Андемиркане мы видим: «Андемиркана на его коне мы не одолеем» [Там же, 253].

В поисках уязвимого места персонажа также ищут слабые места его лошади. Так, посредством магических приемов нарты смогли выяснить уязвимое место коня Сосуко:

«... сэ жэрыгъэкЮ кьыщлхьэн дунейм хьеуан теткьым, ауэ си лъэгур – лъэгу щабэщ. Мывэ сыхыхьам, пхуэсклужын щылэкьым. Си кьарур абдежым сухынуц» [134, 72] – «... ни одно животное в мире не догонит меня, но мои подошвы мягкие. По камням много не пройду. Мои силы на этом иссякнут».

В историческом эпосе имеются моменты, в которых результат поединка, погони нередко решается тем, что одна из сторон не гнушается использованием слабых мест лошади противоборствующего. Как говорится во многих преданиях, преследуемые направляют своих коней по непроходимой для соперника дороге и этим самым он и добивается победы [127, 2: 177]. В данном случае представляется целесообразным отметить, что здесь отображены действительно имеющие место элементы качественной характеристики породы кабардинской лошади. По справедливому замечанию А.А. Ципинова, «необычайно тонкая дифференциация этих лошадей (породные группы, в свою очередь, «разделялись на множество породных ветвей) основывалась на присущих им слабых и сильных качествах: одни были хороши для коротких забегов (зэ илгыгъуэ), другие – для длительных скачек против солнца (в силу того, что лобная кость была тонкой), некоторые не могли долго скакать по каменистой местности (из-за того, что подошвы были плоские), третьих, наоборот, это обстоятельство не останавливало (копыта были сформированы стаканчиком)» [114, 92].

Многие компоненты мотива уязвимости-неуязвимости персонажей ассоциируются с элементами их доспехов и оружия. «Вера в то, что оружие – место пребывания души, нашла свое выражение в том, что адыги очень дорожили доспехами своих предков, почитали их» [121, 47], – писал А.Т. Шортанов. Логика первобытного сознания переселяла души персонажей в их оружие, при этом, скорее всего, второе представлялось их субститутом или составной частью их организма. Например, в сказании о добывании огня нартом Сосруко герой не может справиться с поверженным великаном иначе, как используя его же меч. Так же и в сказании о мести нарта Ашамеза за своего отца орудием мести становится только меч самого противника.

Данный мотив популярен и в историко-героическом эпосе. Согласно преданию о Догужея, его голову можно снять только той саблей, которая висит у него на поясе [127, 2: 121]. Противники Андемиркана не могут одолеть его, если он при своем мече [Там же, 225].

Следовательно, герои эпоса (нарты) наследуют от мифологических персонажей (великанов) материализованное вместилище жизненной (физической) силы. Этот мотив и проявляется в текстах преданий. При этом в историческом эпосе постепенно теряется мифологический мотив безусловной неодолимости героев. Новые герои смертны, поэтому они выделены из обычной человеческой массы посредством преувеличения позитивных физических характеризующих черт, а также составляющих поведенческого характера.

Достаточно высок удельный вес мотивов «уязвимости-неуязвимости», которые проецируются на ситуативное физическое состояние, то есть опьянение героев. Подобная мотивация в нартском эпосе адыгов получила развитие до ступени линий сюжетов в циклах сказаний о Бадыноко и Уазырмесе. Физическое опьянение героев, исходя из текстов преданий, является необходимым элементом возможности победить их:

«Альхьюу и кьюэр и закьюэу, чэф илэу урихьэлэнкІэ хьунуш. Абдеж зыгуэр щыпхуещІэм, аращ щІапІэу иІэр» [Там же, 143] – «Если встретить сына Альхо одного в пьяном виде, только тогда можно его одолеть».

Данный мотив встречается и в цикле о братьях Ешанокowych. По некоторым преданиям, раз в году на торжествах они могли разрешить

себе принять алкоголь, и этим обстоятельством и воспользовались их враги [Там же, 171].

В устном народном творчестве адыгов, как, впрочем, и в мировом фольклоре, вино представляется важным атрибутом, нередко финализируясь в текстах преданий, а также в знаковых элементах ритуала. Как было замечено А.А. Ципиновым, «обладателями опьяняющего напитка сначала выступают боги. Они же держат в секрете рецепт его изготовления и распоряжаются им по своему усмотрению: раз в год приглашают к себе на Эльбрус самого достойного нарта и преподносят ему чашу с вином» [114, 93]. По мнению ученого, в соответствии с нормами мифологического мировосприятия, именно обладание вином, возможно, и возводит богов в статус бессмертных. Как уже было сказано, Сосруко сбрасывает на землю семена винограда, а Сатаней в роли культурного героя открывает нартам культуру виноделия [136, 7: 109]. Необходимо отметить, что «в среде богов последствия от употребления вина носят только позитивный характер: «гукъыдэж къаригт» – придавал им хорошее настроение. То же наблюдалось и в среде нартов, когда они приобщались к вину: «гу жан хъуахэщ» – стали навеселе. Позитивное воздействие вина на организм человека и его умонастроение декларируется и в более поздних жанровых образованиях – преданиях, традиционных благопожеланиях» [114, 132]:

«Фадэ къыштамэ, фадэ пашцIэщ,
Ди гум ежэламэ, нэжэгужэщ.
Жэрым дытрегъэжри, бланэ дытрегъакIуэ,
Дегъэбзэрабзэ, дегъэгубзыгъэ...» [125, 83–84].

«Если поставить вино, вино светлое.
К сердцу подступится – веселит,
Помогает обогнать бегуна, одолеть силача.
Вызывает красноречие,
Прибавляет ума».

«В художественном предметном мире адыгских благопожеланий наряду с такими атрибутами достатка, как большое количество скота, богатый урожай и прочее, неизменно фигурировало вино, от которого лопались бы бочки, а желаемое количество уподоблялось разлившейся реке» [114, 94]. Однако выделяются также множество сюжетных ситуаций, где оно играет негативную роль. Например, в

одном из сказаний о Сосруко отображен бытовой конфликт, где его неправомерное притязание мотивировалось недвусмысленно: «Саусэрыкьо санэм ешъуагъэу кефыты...» [136, 4: 206] – «Так как Саусарыко был пьян».

Очередная разновидность «уязвимости» ассоциируется с реальным самочувствием персонажей, на которых испытывали действие вредоносной магии. Как указывает С.А. Токарев, «у подавляющего числа народов, и притом на всех стадиях развития, знахарство сплетается с вредоносной магией» [101, 111]. В адыгском фольклоре, например, в образе Сатаней-гуаши переплетены мотивы, связанные с деяниями, с одной стороны, культурного героя, с другой – колдуньи, готовящей яды. Так, в одном из вариантов сказания о гибели Хымыша отражена технология изготовления яда, с помощью которого был отравлен Хымыш Сатаней-гуашей:

«ТомпIэжь жыхуаIэм кыпыкIа жылэр игъавэри мэрэмэжьейм хикIэри иригъэфаш. ЩIагъуэ дэмыкIыу, абы Хымыщыр Iуэ-вэ ищIаш. Къыдышжри гъуэгум щиукIаш мо делэр» [134, 112] – «Настояв семена дурмана, она влила <настой> в вино и дала ему выпить. Спустя некоторое время, Хымыш сделался невменяемым. Затем <она> вывела на дорогу и умертвила его, одурманенного».

Мотив отравления героя ядом встречается и в цикле другого нартского богатыря Бадиноко:

«– ДымыгъалIэмэ, нэгъуэщI Iэмал иIэкъым, IэщэкIэ тхуэукIы-нукъым» – жаIэри, щхъухькIэ Бэдын ягъэлIэну а нарт гупыр зэ-гурыIуаш» [136, 3: 41] – «– Если не отравим, нет у нас другого способа, оружием не одолеем его», – сказав, нарты договорились умертвить Бадына ядом».

В других версиях сказания этот мотив имеет несколько иную форму реализации: нарты преподносят герою чашу вина, в которой затаились змеи:

«Алэджыпщым Орзэмэдж ыгъэкIодынэу морад ышIыгъ... «ТымыгъалIэмэ ащ ехъурэ амал иIэп», – аIуи агъэлIэну зэдаштагъ» [158, 85] – «Пши Аледж задумал убить Орзамеса... «Если не отравим его, другого выхода у нас нет», – сказав, договорились отравить его» [134, 85].

Данный мотив распространен и в историко-героическом эпосе. Например, согласно преданиям о Гошагаге, ее муж Каншобий (средневековый наездник) тоже был отравлен, в результате чего его поразила тяжелая болезнь [140, № 3].

Вышеприведенный материал иллюстрирует, что в мифо-эпической традиции адыгов были известны яды не только животного происхождения, а также и растительного. По логике завершения данной мотивации, скорее всего, нужно считать тот факт, что более поздние, вероятно, материалы преданий свидетельствуют о наличии специализации в данном сегменте жизненной деятельности человека. Т.е., как было отмечено А.А. Ципиновым, здесь «речь идет уже о выделении профессионалов культа, использующих яд для реализации целей вредоносной магии» [114, 96].

Выше, исследуя характеристику души в мифологии, мы говорили о реализации биологических явлений в организме человека. Это понимание взаимоотношений материального и духовного планов в итоге имело своим следствием момент созерцания и анализа одной из граней биологического цикла человека, каким является сновидение. Последнее понималось как одна из ипостасей смерти, что ожидаемо, привело к формированию в фольклоре мотивов полного функционального замещения гибели сном, выступающего также безусловной причиной смерти.

Общепринято широко укоренившееся мнение о том, что в сновидениях проецируются путешествия души, которая на время сна выходит из телесной оболочки. Как следствие – опять-таки, имеющее повсюду представление о том, что никоим образом нельзя неожиданно пробуждать того, кто глубоко спит.

Скорее всего, здесь решающую роль играет боязнь невозвращения души в реальное тело персонажа. В свете этих предположений логичным выглядит то обстоятельство, что в числе мотивов уязвимости-неуязвимости устойчиво встречаются ситуации, когда героя можно одолеть только в состоянии крепкого сна [Там же, 97]. Часто в образе многих персонажей (великанов, богатырей нартского эпоса, героев поздних преданий) адыгского эпоса наблюдается один и тот же признак крепкого сна: изо рта и ноздрей героев начинаются сыпаться искры, и чаще всего их застают врасплох, и они лишаются своих жизней [136, 7; 5, 93; 4, 74]. Таким образом, время «искрения» героя – является периодом проявления структурной частицы природы персонажа, ситуация, где он становится незащищенным и, следовательно, уязвимым. В соответствии с логикой первобытного мышления, в данном временном отрезке и необходимо уничтожить врага.

Как видно, немало случаев, когда конфликт разрешается с помощью хитрости и обмана. Также часто встречаются мотивы поиска

уязвимого места. Стоит отметить двоякое отношение к подобным действиям героев. В большинстве случаев, когда другого пути к достижению поставленной цели нет, такие поступки считаются допустимыми.

§ 2.3. Разрешение конфликтов в соответствии с морально-этическим кодексом. Мирное разрешение

В мифологии и эпосе мы сталкиваемся со значительным количеством причин возникновения и вариантов разрешения конфликтных ситуаций. Тогда основным средством разрешения конфликтов считалось применение «священной» власти старейшин, вождей. Однако, «с формированием более развитых форм государственных образований, роль личности вождя, старейшины отходит на задний план, а с окончательным распадом родо-племенных отношений и вовсе сошла на нет. Естественно, в условиях перманентных военных столкновений общество должно было выработать более гибкие, независимые от одного человека инструменты, которые гарантировали бы этносам будущее» [82, 7–10].

Эти механизмы пришли в виде различных мирных или военно-сублимативных методов разрешения конфликтов. Проблема, которая из двух способов выхода из конфликтной ситуации – «боевая» или «мирная» – предшествовала другой, остается открытой. Однако, как можно предположить, традиционные поединки предшествовали большим состязаниям. В данном случае следует вспомнить, например, унос шапки противника, который является элементом некогда распространенного обычая уноса головы противника.

Как показывает анализ материала, подобного рода состязания широко распространены в нартском эпосе. Таковыми являются, например «состязания в танцах» [140, № 663-ф/30], «в кидании камней» [Там же] или же «организация боя между конями» [136, 5: 74].

Следует обратить внимание и на то, что очень часто антагонист героя является причиной нежелания мирно урегулировать конфликтные ситуации. Примечательна мотивация отказа от мирных или сублимативных форм разрешения противоречия: соперник апеллирует к мужеству врага [140, № 663-ф/30]. Например, в сказаниях о Шауе, великан и Шауей решают бороться путем хэтлэхэсэ, так как, если они устроят бой коней, победит тот, у кого конь

окажется сильней; если будут сражаться с оружием в руках, победит тот, у кого лезвие сабли окажется стальным [Там же].

Все же сублимативные и мирные нормы в конце концов возобладали, и, по всей видимости, так как речь шла об испытании боевых качеств героев, особой разницы между реальным боем и его экстраполяционной заменой не ощущалось: «Различные испытания, которым добровольно подвергает себя великан в сказаниях о том, как Сосруко принес нартам огонь, можно считать заочным состязанием между этими персонажами» [114, 59]. Поединки между самими нартами имеют широкое распространение: Сосруко и Бадыноко соревнуются в искусстве танца. Первый танцует на лезвии сабли, второй – на острие [134, 102]; Батараз и его противник состязаются в беге, борьбе, кидании камней, стрельбе из лука по яйцам, выставленным далеко на скале [136, 4: 168]; Шауей предпочитает сначала устроить бой коней [Там же, 5: 74].

Такие поединки не редки и в позднем эпосе. Но важно отметить, что на этом этапе они не являются ни формой, ни методом урегулирования конфликтных ситуаций. Это следует из того, что даже непринципиальное действие во время сублимативного противостояния – необидные, как кажется, недопонимания, возникающие в ходе зрелищных игр на разного рода торжествах – порой являлись первопричинами конфликтных действий персонажей.

К числу способов мирного урегулирования конфликтных ситуаций можно отнести молочное побратимство и клятва. Как можно заметить, они характеризуют достаточно высокую степень развитости общества и самосознания. «Для развития побратимства нужна индивидуальная личность, а она в первобытном обществе делала только первые шаги по пути своего становления», – пишет И.С. Кон [54, 185]. Придерживаясь мнения М.И. Стеблина-Каменского, А.А. Ципинов отмечает: «Объединяющим началом как мифологических (великаны, карлики), так и эпических (нарты, чинты) персонажей является их кровнородственная или территориально-общинная принадлежность. И то и другое длительное время служило гарантом охраны интересов каждого члена группы: все великаны, все чинты – враги нартов, все нарты противостоят им. Члены таких групп образуют коллективную индивидуальность» [114, 98]. Большая доля архетипических элементов в образостроении мифо-эпических героев иллюстрирует то, что они имеют типологическое значение, личностное в данном случае невелико и

не столь существенно. Полное отсутствие его не позволяет основательно выделить личность и формировать основы личностного начала.

Что же касается персонажей преданий, типологичность образов не исключает включения в их структуру каких-то индивидуальных качеств, проявляющихся все более по мере ослабления их идеализации и героизации. Не часто видимые в ранних преданиях индивидуальные черты, касающиеся преимущественной степени характера персонажа, впоследствии дорастают в поздних текстах до независимых сюжетных линий. «Такие качества героев, как мужество, сдержанность во всем, уважительное отношение к старшим, следование определенным морально-этическим нормам, объясняются не как изначально заданные им, а как приобретенные личным опытом» [Там же]. Следовательно, персонажи преданий указывают, где, когда и при каких ситуациях они соприкоснулись с некоторыми реалиями, и затем их поступки были определенно конкретными, и не могли по-другому. Данные факты характеризуют нарастание реалистических тенденций в воспроизведении образа человека. Такие условия способствуют пониманию того, что как раз в поздней мифо-эпической традиции имели возможность зарождаться мирные методы разрешения конфликтов, в частности, сюда включены молочное побратимство и клятвы.

Мотивы, связанные с искусственным установлением кровного родства, распространены не только в сказаниях и преданиях, но и в сказках. Как правило, в таких случаях герой незаметно подкрадывается к Нашгушидзе (великанше, колдунье и т.п.) и касается губами ее груди, после чего он становится ее полноправным сыном. Нашгушидза (великанша, колдунья и т.п.), после такого ритуала усыновления героя, вынуждена оказывать ему всевозможную помощь [134, 309].

А.М. Хазанов, анализируя обычай побратимства у скифов, выявил, что эта форма разрешения конфликтов призвана находить новые социальные связи, где целью является защита интересов персонажа вне зависимости от его родственного либо территориального состояния. По этому поводу он пишет: «Вновь возникающие социальные связи осмысливаются сквозь призму старых, кровнородственных. Отсюда – обряд, символизирующий искусственное установление кровного родства, – молочное побратимство» [107, 107–111].

Обратимся к примерам.

«КІэфыщ и кьуйтІыр ЕщІэнокьуйтІым я анэм и быдзым щІагъэфаш, армышумэ тыншу зэгурыуэнутэкьым» [127, 2: 154] – «Братьев Кефишевых заставили приложиться к груди матери Ешанокowych, без этого трудно было бы им договориться».

В реальности процесс примирения кровников у разных народов Северного Кавказа проходил по-разному. Так, Б. Далгат отмечал, что попытки примирения не всегда имели успех. У ингушей, например, «сразу же после похорон на сельском сходе соседи и друзья виновной семьи обсуждали с семью-девятью членами народного суда – медиаторами, как справедливо и разумно разрешить конфликт» [40, 354]. У осетин «медиаторы собирались спустя некоторое время у фамильных святилищ» [27, 11]. «В процедуре следствия обычно основной упор делался на присягу и поручительство со стороны старших членов рода» [94, 1: 200]. В случае примирения враждующих сторон благодаря народному суду, виновная сторона со своими родными шла к дому пострадавшей стороны. Кстати, процедура примирения в своих поздних социальных формах в фольклоре не отражена, но в качестве специфических этно-эстетических вставок иногда описывалась в авторской литературе. Например, подобный фрагмент мы видим в романе «Род Шогемокowych» Х. Теунова, в котором рассказ о враждующих сторонах является основой художественного конфликта всего произведения.

Регистрация кровнородственных отношений через грудное молоко, скорее всего, является самой старшей. Закономерно, что мы видим ее в образостроении мифологических героев. Иным способом утверждения и поддержки социальных и индивидуальных связей выступает клятва. Б.Х. Бгажноков выделяет клятвы-присяги как важнейший механизм регуляции социальных связей и отношений [22, 81–103]. Думается, что клятвы как форма разрешения конфликтных ситуаций со временем уверенно вытеснили из обихода метод, связанный с грудным молоком. Однако, как показывают тексты, формы молочного побратимства существовали еще долгое время, причем – уже в исторический период:

«Хьэмелыр кьйщтэри и анэм и пащхэм иту щыми Тхъэ зэхуауаш... Жанкьет фызыжьым и быдзым зыщІидзэри щэфаш» [127, 2: 179]. – «Взял Священное Писание, и перед лицом своей матери все трое поклялись друг другу... Жанкет приложился к груди старухи».

Вместе с доминированием клятвы как формы урегулирования конфликтов большей частью появляются и причины клятвенно-присяжного преступления. В традиционном обществе клятва-присяга воспринималась, как святой и незабываемой. Однако, как свидетельствует фольклор, в позднее время данные нормы стали иметь форму декларации. Нередко герой действует в обход данной им прежде клятвы:

– «...пщым ирагъэкЛужыну Тхъэ ирагъэІуаш. Іэщэ къамыщтэнэ, жиІами шыбгъэкІэ яль ящІэжащ» [Там же, 164]. – «Чтобы примирить с князем (братьев Ешанокowych), заставили поклясться именем Тха, что не возьмут в руки оружие, но они отомстили за кровь, растоптав его лошадыми».

Ш.Б. Ногмов в «Истории адыгейского народа» аппелирует подобной сюжетобразующей причиной: Шужий предлагает князю Хатожуко ... для утверждения братского союза и верности обета отправиться в Жулат и там, по древнему обычаю, после клятвы в дружбе, переломать надвое стрелу. Не дожидаясь назначенного дня, князь Хатожуко приезжает в Жулат и дает обет непременно убить князя Шужия. Затем в назначенный день оба князя являються к Жулату, клянутся друг другу в верности, молятся и переламывают стрелу. На обратном пути на привале Хатожуко убивает заснувшего старика Шужия [80, 117–119].

Имеется и другой метод мирного урегулирования конфликта. В отличие от других разновидностей, активное участие в нем принимают женщины. Как известно в Черкесии поры феодализма положение женщины являлось завидным. Есть пословица адыгов «Цыхубз пшэрыхъ хушанэ» – *Женщине добычу оставляют*, которая свидетельствует о некогда существовавшем обычае дарить женщине долю из добычи. Впоследствии, значение пословицы расширилось, и, как считает Б.Х. Бгажноков, «она стала концентрированным выражением рыцарского отношения к женщине» [20, 67]. Именно такой ракурс применяют герои преданий в случае, когда противоборствующие мирно удаляются:

«ЛитІым я кум зыкыдидзэри зэрыукІыну Іэмал яримыт хъуаш. Ауэ щыхъум: «Цыхубз пшэрыхъ хушанэ», – жиІэри Дэгужьейм и Іэщэр ирильхъэжащ» [127, 2: 121]. – «Она встала между мужчинами и не дала им поразить друг друга. «Женщине добычу оставляют», – сказав, Догужей вложил меч в ножны».

О распространенности данного явления говорит тот факт, что в ряде преданий этот мотив становится сюжетобразующим [129, 340–344].

Мирные способы урегулирования конфликтных ситуаций, будучи наиболее поздними событиями, были включены в число нововведений героев, реализующих возможно рудиментарным способом, задачи «культурного героя». Мы имеем в виду в первую очередь, общественного деятеля XVIII столетия Ж. Казаного. Ракурс данных нововведений направлялся, в первую очередь, на социальное мироустройство традиционного общества адыгов. По данным фольклора, его деятельность была направлена на замену кровной мести платой за кровь [130, 75]; прекращение кровомщения в среде князей при условии, если преследуемый воспитывает до совершеннолетия сына убитого [Там же, 74]; замену смертной казни уличенной в неверности жены (по шариатскому суду) разводом [Там же]; замену обычая приношения головы сраженного противника на приношение его шапки [Там же, 73].

Возникновение героя, думающего и отличающегося определенными штрихами личной индивидуальности, характеризует завершение (правда, в пределах фольклора) дела становления и развития личности, продолжавшегося во всей истории человечества. Вот отдельные примеры.

«Тхьэмахуэ псокIэ егупсысаш, а Iуэхум. ИкIэм икIэжым, и шухэм апхуэдэ зауэр зэрафIэмыфIыр щилъагъум, унафэ ищIаш ХьэтIохъуцокъуэ Мысост темьуэнун» [126, 75] – «Целую неделю думал он об этом деле. Наконец, убедившись, что и всадники не приемлют такую войну, распорядился не нападать на Хатахшоко Мисоста».

«Бэлэтокъуэр зы талайкIэ къегупшыс-негупшысри къыгурыIуэжа, езыр япэу зэрэкъуэнчэкIауэ щытар икIи Багъыр зэрымылIыгъэншэр. «Абы щыгъуэм сэра уэкъуэншэкIари, къысхуэгъэгъу», – жиIэри и шыр къиIуантIэри ежъжа» [126, 95]. – «Балатоко некоторое время обдумывал-раздумывал и понял, что это он первым преступил черту и что Баг тоже не без мужества. «Раз так, это я перед тобой провинился, прости меня», – сказал он, повернул своего коня и тронулся дальше».

Следовательно, приведенные выше примеры свидетельствуют о том, что при принятии решения об окончании противодействий, персонажи исходят не из общественного представления, а из воззрений сугубо индивидуального плана. С помощью данных сюжетных реалий духовное начало противопоставляется физическому, субъективное – объективному.

Таким образом, один из ранних способов разрешения конфликта – применение «священной» власти старейшин, вождей, а также

различного рода состязания и соревнования широко распространены уже в нартском эпосе. Аргументы, относящиеся к необычной форме осуществления кровнородственных отношений, – тоже распространенный сюжет в сказаниях. Наравне с популяризацией клятвы как формы урегулирования конфликта мы часто сталкиваемся с причинами нарушения этой клятвы. Также наблюдается и другая форма мирного урегулирования конфликтных явлений – это динамичная сопричастность женщины в данной ситуации.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ



В настоящей монографии нашел научное освещение один из важнейших компонентов словесного художественного творчества, на который ранее не обращалось достойного внимания. Здесь предпринята попытка рассмотрения вопроса генезиса художественного конфликта в адыгской мифо-эпике на начальном этапе ее приближения словесного творчества к более поздней стадии. Исходя из результатов сделанных наблюдений, мы можем констатировать, что упомянутые схемы этикетных и эстетических взаимоотношений могут трактоваться как символическое, условное отражение реальных практик в жизнедеятельности конкретного народа. В этом смысле адыги, в частности, кабардинцы, входят в число этносов, обладающих парадигмально полной структурой фольклора: от неоспоримых реликтов мифологии, до весьма разветвленной и детализированной совокупности эпических сказаний, объемного корпуса историко-героических, величальных песен, плачей, практически всех остальных жанровых разновидностей традиционного фольклора. Некоторые из них продуцируют в условиях современности.

Абстрагируясь от параллельной проблематики вопроса и выходов на политические процессы и социум, мы можем утверждать, что и в сугубо литературоведческом аспекте изучение параметральных показателей конфликта в кабардинском фольклоре представляет собой несомненный интерес. Форма и типология конфликтных противостояний в адыгском народном творчестве может считаться самой мобильной составляющей эстетического текста и, соответственно, использоваться как один из бесспорных знаков стилевого направления, периода развития.

Проведенное монографическое исследование позволило систематизировать, обобщить и уточнить ряд важных теоретических положений по исследуемой проблеме. Исследований, посвященных собственно конфликту, в отечественном литературоведении чрезвычайно мало. Исключения, как, например, ставшая хрестоматийной книги А. Коваленко «Художественный конфликт в русской литературе», были крайне редки, но и в этих трудах применение понятия

«конфликт» было, в основном, сугубо терминологическим. Вычлененное рассмотрение конфликта, впрочем, как и любых других, формально-смысловых компонентов произведений, расценивалось как уход в структурализм, который априори не поощрялся в СССР на всем протяжении его существования. На адыгском материале бесспорно большая заслуга в разработке данной проблемы принадлежит К.Г. Шаззо с его монографией «Художественный конфликт и эволюция жанров в адыгских литературах».

Приведенные в работе примеры дают возможность предполагать, что, в условиях раннефеодальной организации этнических сообществ, жесткие и абсолютные нормы этикетного поведения были средством самосохранения и адаптации, без которых над любым даже весьма многочисленным этническим сообществам реально нависала бы угроза физического уничтожения. Поэтому этикетная причинность конфликтов в эпических произведениях, равно, как и этикетный порядок их разрешения, представляются практически прямой проекцией существовавших на определенном этапе стандартов.

Как показывает собранный фактический материал по ходу развития фольклорных жанров и действия коррелятивных моментов со стороны общественных институтов адыгских сообществ, прием хозяйственно-бытовых реалий приобретает несколько иное значение – он постепенно перемещается в область приоритетных причин конфликта, а в поздних – XIX века – песнях о набегах становится единственным основанием противостояния сторон.

В работе выявлено, что непринципиальное действие во время сублимативного противостояния – неизбежные, как кажется, недопонимания, возникающие в ходе зрелищных игр на разного рода торжествах – порой являлись первопричинами конфликтных действий персонажей.

Можно обоснованно утверждать, что клятвы, как метод урегулирования конфликтных ситуаций, со временем вывели с арены институт молочного побратимства. Однако при этом он, как иллюстрируют тексты преданий, существовал долгое время, причем – уже в исторический период.

Приведенные в работе примеры позволяют полагать, что существенным отличием двух стадийных разновидностей конфликта видится то, что мифологический конфликт последовательно трагичен, каждая ступень восхождения к его итогу ощущается как неизбежный шаг к трагической развязке, и в каждом отдельном эпизоде общего

сюжета осуществляется обязательное ситуативное противопоставление, в котором герой имеет право выбора, и выбор этот всегда однозначно фатален.

Нами делается вывод, что первая эволюционная форма безальтернативного эпического конфликта, зафиксированная в произведениях с преимущественным лирическим выражением рефлексии в одной системе эмоциональных координат, т.е. данная без видимой оппозиции героев, была на определенном этапе эволюции не востребована.

Исследование выявило, что национальная поэтическая традиция знала и иную модель эстетической аперцепции, которая к тому же имела корни не менее глубокие, чем эпические сказания, послужившие основой развития историко-героических песен и еще более поздних фольклорных образцов. Имеются в виду произведения, отмеченные наличием одного организующего когнитивного ядра, исполняемые в едином перцептивном поле.

В работе впервые обосновано суждение о том, что процессы межжанровой диффузии оказывали влияние на схемы конфликтной дихотомии, свойственные адыгскому художественному сознанию. В плане когнитивной структуры феномен межжанрового взаимодействия и взаимопроникновения заключался в насыщении бесстрастного эпического действия эмоциональным индивидуально-значимым содержанием, причем локализация этого содержания наблюдалась в единственной возможной аперцептивной области – области певца-исполнителя.

В монографии впервые выявлено, что расширенные варианты конфликтно-культурных дефиниций формируются на основе активной реакции персонажа на резкую смену объективных обстоятельств и, естественно, культурного окружения. Но в подобных случаях все же ощущается некая ценностная амбивалентность описаний культурного дискомфорта, он неразрывно связан с пониманием статусного понижения, деклассирования лирического героя. На преимущество именно цивилизационно-культурной конфликтности в подобных случаях указывает акцентированная адресация слушателя на устойчивые этнические ритуалы и традиции.

В результате сопоставительного анализа выявлено, что этнокультурный тип конфликта не получил развития в системе эстетических воззрений традиционного адыгского общества и достаточно продолжительное время не воплощался в художественных текстах. Причину такого явления мы объясняем объективными

историческими обстоятельствами. Изменение этих обстоятельств привело к многообразию объективации конфликта и его большей эстетической полноте. Эта конфликтная схема – наиболее эволюционно развитая в фольклоре адыгов – оказалась невостребованной в регионе долгие десятилетия.

Исследование представляет собой первую попытку системного изучения художественного конфликта в адыгском фольклоре, основные выводы, вытекающие из проведенного анализа, будут иметь важное значение в плане выработки общих закономерностей генезиса, стадийальных трансформаций и функций художественного конфликта в фольклоре. Вытекающее из сделанных наблюдений положение об адаптивности конфликтных моделей к конкретным витальным нормам общества на разных стадиях его развития позволяет выявить закономерности проникновения и использования оппозиционных схем фольклора в национальной литературе.

Конкретные результаты проведенного анализа станут составляющей частью воссоздания историко-культурной картины адыгского фольклора в целом. В плане практическом они могут быть использованы при создании обобщающих трудов по адыгской мифологии и фольклору, мифологии и фольклору народов Кавказа, фольклорно-литературным взаимоотношениям. Они могут иметь практическое применение при изучении фольклора адыгов и всех народов Кавказа при создании обобщающих академических трудов по фольклору. Основные положения монографии и вводимый в обиход фактический материал могут быть использованы при составлении учебных программ филологических отделений вузов КБР и северокавказского региона.

БИБЛИОГРАФИЯ



1. *Аверинцев С.С.* «Аналитическая психология» К.Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы. 1970. № 3. С. 112–136.

2. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XII – начала XIX вв. Нальчик, 1974. 635 с.

3. Адыгские песни времен кавказской войны // Гутов А.М., Кажаров В.Х., Шериева Н.Г. Текст / сост., вступ. ст. и глоссарий Гутов А.М. Нальчик: Эль-Фа. 2005. 436 с.

4. *Азбелев С.Н.* Социальный протест в народной поэзии. Л.: Наука, 1975. С. 290.

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

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

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

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

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

10. *Андреев Л.* Драматические произведения. В 2-х томах. Т. I. Л.: Прогресс, 1989. С. 526.

11. *Аникин В.П.* Традиции русского фольклора // Традиции русского фольклора. М., 1986. С. 4–24.

12. *Аристотель.* Поэтика. М.: Художественная литература, 1957.

13. *Арнаудов М.* Психология литературного творчества. М.: Прогресс, 1970.

14. *Асанов Ю.Н.* Об этнониме «чинт» нартского эпоса адыгов // Филологические труды. Нальчик, 1997. Вып. 1. С. 59–64.
15. *Аутлева С.Ш.* Адыгские историко-героические песни XVI – XIX веков. Нальчик: Эльбрус, 1973. 226 с.
16. *Бараг Л.Г.* Классификация народной прозы // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Труды. М.: Наука, 1969. Т. VI. С. 408–410.
17. *Барт Р.* Мифология. М.: Академический проект, 2010. С. 352.
18. *Бахтин М.* Время и пространство в романе // Вопросы литературы, 1974. № 3. С. 146.
19. *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. С. 543.
20. *Бгажноков Б.Х.* О структуре и функции паремии «Цыхубз пшэрыхь хуцанэ» // Художественный язык фольклора кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1981. С. 65–77.
21. *Бгажноков Б.Х.* Очерки этнографии общения адыгов // Этнография адыгов. Нальчик: Эльбрус, 2011. С. 7–162.
22. *Бгажноков Б.Х.* Адыгские клятвы // Общественный быт адыгов и балкарцев. Нальчик, 1986. С. 81–103.
23. *Бехер И.* Милость одной весны. Мюнхен. Германия. 1913. С. 130.
24. *Борев Ю.* Эстетика. М.: Политическая литература, 1988. 496 с.
25. *Вейман Р.* История литературы и мифология. М.: Прогресс, 1975. 344 с.
26. *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Л.: Гослитиздат, 1940. 648 с.
27. *Гаглойти З.* Очерки по этнографии осетин. Общественный быт осетин в XIX веке. Тбилиси, 1974. С. 11.
28. *Гамзатов Г.Г.* Фольклор: мера историзма. Махачкала, 2010. 268 с.
29. *Гарданов В.К.* Обсуждение сообщений // Проблемы возникновения феодализма у народов СССР. М.: Наука, 1969. С. 225–226.
30. *Гаспаров М.* Очерк истории европейского стиха. М.: Наука, 1989. 304 с.
31. *Гацак В.М.* Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. М.: Наука, 1989. 256 с.

32. *Гегель*. Эстетика. В 4-х томах. Т. 3. М.: Искусство, 1971. С. 469.

33. *Гей Н.* Пафос социалистического реализма. М., 1973. С. 91.

34. *Главани К.* Описание Черкесии 1724 г. // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Вып. 17. С. 153; *Голева Т.Г.* Мифоэпические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб., 2005. 273 с.

35. *Гутов А.М.* Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. М.: «Наука», 1993. 208 с.

36. *Гутов А.М.* Художественно-стилевые традиции адыгского эпоса. Нальчик: Издательский центр «Эль-фа», 2000. 219 с.

37. *Гутов А.М.* Конфликт и художественная условность // Язык, культура, этикет в современном полиэтническом пространстве. Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых, 2012. 140 с.

38. *Гуторов В.* Античная социальная утопия // Вопросы истории и теории. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989. С. 89.

39. *Гучева А.В.* Информационное поле эпоса: атрибуты традиционной культуры // Музыка и время. М., 2011. № 2. С. 39–50.

40. *Далгат Б.К.* Материалы по обычному праву ингушей // Известия Ингушского НИИ краеведения. Владикавказ, 1929. Вып. 2–3. С. 354.

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

42. *Дряхлов Н.И., Кравченко А.И., Щербина В.В.* Социология труда. М.: МГУ, 1996. 310 с.

43. *Дубровин Н.Ф.* История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Книга первая. СПб., 1871. 640 с.

44. *Жирмунский В.В.* Вопросы теории литературы. Л.: АСАДЕМИА, 1928; *Жирмунский В.В.* Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л.: Наука, 1979. 495 с.

45. Избранные литературно-критические труды. Смена эпох и достоинства слова // Чамоков С. Майкоп: Адыгейское республ. кн. изд-во, 2012. 512 с.

46. История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней: в 2-х томах. М.: Наука, 1967. Т. 1. 484 с.

47. Кабардинская поэзия. Антология. Нальчик: Кабардино-Балкарское книжное изд-во, 1957. С. 328.

48. *Кавелти Дж.* Приключение, тайна и любовная история: формульные повествования как искусство и популярная культура // Новое литературное обозрение. 1996. № 22. С. 45–52.

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

50. *Карягин А.А.* Драма как эстетическая проблема. М.: Наука, 1971. С. 26.

51. *Кешоков А.П.* Собран. сочинений в 4-х томах. М.: Современник, 1981. 689 с.

52. Кросскультурное пространство литературной и массовой коммуникации: генезис и развитие // Материалы Международной научной конференции. Майкоп, 2012. 439 с.

53. *Козырев Г.И.* Введение в конфликтологию. М.: Владос, 2001. 154 с.

54. *Кон И.С.* Социология личности. М.: Политиздат, 1967. 383 с.

55. *Косвен М.О.* К вопросу о военной демократии // Труды института этнографии. Новая серия. Проблемы истории первобытного общества. М., 1960. Т. 54. С. 35–76.

56. *Керашев Т.* Избранные произведения в 3-х томах. Майкоп, 1983. 227 с.

57. История многовекового содружества. Нальчик: Изд. М. и В. Котляровых, 2007. С. 52.

58. *Коваленко А.* Художественный конфликт в русской литературе. М.: Изд-во РУДН, 1996. 130 с.

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

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

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

62. *Кумахов М.А.* Очерки общего и кавказского языкознания. Нальчик.: Эльбрус, 1984. 325 с.

63. *Кумахов М.А., Кумахова З.Ю.* Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. М: Наука, 1985. 222 с.

64. *Лавров Л.И.* Происхождение кабардинцев и заселение ими нынешней территории // Советская этнография. 1956. № 1. С. 25.

65. *Лавров Л.И.* Адыги в раннем средневековье // Сборник статей по истории Кабарды. Нальчик, 1955. № 2. С. 42.

66. *Ленин В.* Философские тетради. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 317.

67. *Левин-Строс К.* Структурная антропология. М.: Наука, 1985. С. 189–194.

68. *Лихачев Д.С.* Русская культура. М.: Искусство, 2000. 172 с.
69. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М., 1930. 270 с.
70. *Лотман Ю.* Структура художественного текста. М.: Искусство, 1970. 285 с.
71. *Лотман Ю.* История и типология русской культуры. СПб.: Искусство, 2002. 768 с.
72. *Манн Ю.* Диалектика художественного образа. М.: Советский писатель, 1987. 320 с.
73. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. 407 с.
74. *Мелетинский Е.М.* Полеазиатский мифологический эпос. М., 1979. 358 с.
75. *Мижаев М.И.* Образины жавадыгском нартам эпосе // Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1983. С. 42–51.
76. *Мулуд Н.* Современный структурализм. М.: Прогресс, 1973. С. 46–50.
77. *Мусукаева А.* Северокавказский роман. Нальчик: Эльбрус, 1993. 263 с.
78. *Налоев З.М.* Из истории «Песни Большого ночного нападения» // *Налоев З.М.* Из истории культуры адыгов. Нальчик: Эльбрус, 1978. С. 100–116.
79. *Налоев З.М.* Из истории культуры адыгов. Нальчик, 1978. 192 с.
80. *Ногмов Ш.Б.* История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. Нальчик: Эльбрус, 1982. 168 с.
81. *Налоев З.М.* Институт джегуако. Нальчик: Тетраграф, 2011. С. 13.
82. Основы конфликтологии. М., 1997. С. 7–10.
83. *Паранук К.Н.* Мифопика и художественный образ мира в современном адыгском романе. Майкоп, 2012. 352 с.
84. *Пачев Б.* Сочинения: Стихотворения и поэмы // сост. Кармоков Х.Г., Пшибиев И.Х., Хашукоева Ф.М. Нальчик: Эльбрус, 2003. 374 с.
85. *Перициц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П.* История первобытного общества. М.: Высшая школа, 1982. 223 с.
86. *Печенев В.* Социалистический идеал и реальный социализм. М., 1984. С. 352.
87. *Поляков М.* Цена пророчества и бунта. М.: Советский писатель, 1974. 567 с.
88. *Потебня А.* Мысль и язык. Киев: Синто, 1993. 192 с.

89. *Пропт В.Я.* Фольклор и действительность. Избранные статьи // Принципы классификации фольклорных жанров // сост. Б.Н. Путилов М.: Наука, 1976. С. 34–45; 116–131.
90. *Пропт В.Я.* Морфология сказки. 2-е изд. М.: Наука, 1969. 168 с.
91. *Пустовойт П.* Слово. Стиль. Образ. М.: Просвещение, 1965. 249 с.
92. *Путилов В.Н.* Типология фольклорного историзма // Типология народного эпоса. М.: Наука, 1975. С. 194–181.
93. *Путилов Б.* Фольклор и народная культура. М.: Наука, 1994. 239 с.
94. *Пфаф В.* Путешествие по ущельям Северной Осетии // Сборник сведений о Кавказе. 1871. Т. 1. С. 200.
95. *Руднев В.* Морфология реальности. М.: Гнозис, 1996. 207 с.
96. *Сельвинский И.* Я буду говорить о стихах. М.–СПб., 1973. С. 467.
97. *Сокуров В.Н.* Исторические основы фольклорных сюжетов // Героико-исторический эпос народов Северного Кавказа. Грозный, 1988. С. 61–64.
98. *Степанова Т.М., Бессонова Л.П.* Типология фольклоризма литературных текстов // Вестник АГУ. Майкоп, 2007. № 2(26). С. 245–251.
99. *Стеблин-Каменский М.И.* Миф. М.: Наука, 1976. 104 с.
100. *Схалыхо А.А.* Адыгейский фольклор. Ростов-на-Дону, 1977. 187 с.
101. *Токарев С.А., Мелетинский Е.М.* Мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х томах. М.: Советская энциклопедия, 1987. Т. I. С. 11–20.
102. *Толгуров З.* Национальное сознание, национальная литература. Нальчик: Эльбрус, 2008. 58 с.
103. *Тхагазитов Ю.М.* Эволюция художественного сознания адыгов. Нальчик, 1996. 212 с.
104. *Тхагазитов Ю.* Жизнь и судьба Али Шогенцукова. Нальчик: Изд-во КБНЦ РАН, 2005. С. 20.
105. *Унарокова Р.Б.* Формы общения адыгов. Майкоп, 1998. 127 с.
106. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Изд. политической литературы, 1986. 703 с.
107. *Хазанов А.М.* Социальная история скифов. М., 1975. 226 с.

108. *Хан-Гирей*. Записки о Черкесии. Нальчик: Эльбрус, 1978. С. 210–212.
109. *Хедоури Ф., Мескон М., Альберт М.* Социальный конфликт. М.: Дело, 1997. С. 141.
110. *Храпченко М.* Творчество Гоголя. М.: Советский писатель, 1956. 608 с.
111. *Храпченко М.* Горизонты художественного образа. М.: Художественная литература, 1982. 334 с.
112. *Хут Ш.Х.* Несказочная проза адыгов. Майкоп, 1989. 323 с.
113. *Ципинов А.А.* Народная историческая проза адыгов. Нальчик: Эль-фа, 2000. 158 с.
114. *Ципинов А.А.* Мифо-эпическая традиция адыгов. Нальчик: Эль-фа, 2004. 178 с.
115. *Чистов К.В.* Фольклор. Текст. Традиция: нация и культура. СПб., 2005. 272 с.
116. *Шагиров А.К.* Очерки по сравнительной лексикологии адыгских языков. Нальчик: Эльбрус, 1962. 216 с.
117. *Шаззо К.Г.* Художественный конфликт и эволюция жанров в адыгских литературах. Тбилиси: Мецниерба, 1978. 235 с.
118. *Шаззо К.Г.* XX век: эпоха и человек. Майкоп: ОАО Полиграфиздат «Адыгея», 2006. 806 с.
119. *Шекихачев Х.* Кровная месть. Нальчик, 1992. 57 с.
120. *Шогенуков А.А.* Избранное. Нальчик.: Кабардинское книжное издательство, 1956. 443 с.
121. *Шортанов А.Т.* Героический эпос адыгов «Нарты» // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969. С. 188–225.
122. *Шортанов А.Т.* Адыгская мифология. Нальчик: Эльбрус, 1982. 196 с.
123. *Тимофеев Л.И.* Устные мемуары. М.: Издательство МГУ, 2003. 224 с.
124. *Агънокъуэ Лаиэ.* Усэхэр (Агноков Лаша. Стихотворения / сост. и вступ. ст. З.П. Кардангушева). На каб.-черк. яз. Нальчик: Эльбрус, 1993. 205 с.
125. Адыгэ хьуэхьухэр (Кабардинские здравицы / сост. З.П. Кардангушев. Вступ. ст. З.М. Налоева). На каб.-черк. яз. Нальчик: Эльбрус, 1985. 137 с.
126. Адыгэ хьыбархэр (Адыгские (черкесские) народные новеллы / сост. и вступ.ст. М.И. Мижаева). На каб.-черк. яз. Черкесск, 1986. 360 с.

127. Адыгэ Гуэрэуатэхэр (Адыгский фольклор. В 2-х томах / сост. З.П. Кардангушев. Вступ. ст. А.Т. Шортанова). На каб.-черк. яз. Нальчик: Эльбрус. Т. I. 1963. 397 с. Т. II. 1969. 412 с.

128. Из адыгского народного эпоса. Материалы архива Н.А. Цагова / сост. и коммент. А.М. Гутова и Г.Ф. Турчанинова. Нальчик: Эльбрус, 1987. 108 с.

129. Кабардинский фольклор // под. ред. Г.И. Бройдо. Вступ.ст., коммент. и словарь М.С. Талпа. М.-Л., 1936. 650 с.

130. Къээнокъуэ Жэбагы (Казаноко Жабаги) / сост. и вступ. ст. А.Т. Шортанова. На каб.-черк. яз. Нальчик: Эльбрус, 1984. 185 с.

131. Къээнокъуэ Жэбагы и хыбархэр (Сказания о Жабаги Казаноко / сост. и коммент. З.М. Налоева, А.М. Гутова). Нальчик: Эльфа, 2001. 329 с.

132. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. В 3-х томах. Подгот. к печ. З.П. Кардангушева. Главн. ред. Е.В. Гиппиус. М.: Советский композитор. Т. I. 1980. 223 с.; Т. II. 1981. 231 с.; Т. III. Ч. I. 1986. 264 с.; Ч. II. 1990. 487 с.

133. Нартхэр Къэбэрдей эпос. (Нарты. Кабардинский эпос). На каб.-черк. яз. Нальчик: Каб. гос. изд., 1951. 552 с.

134. Нарты. Адыгский героический эпос / сост. А.И. Алиева, А.М. Гадагатль, З.П. Кардангушев. Вступ. ст. А.Т. Шортанова. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1974. 416 с.

135. Нарты. Осетинский героический эпос. В 3-х кн. Сост. Т.А. Хамицаева и А.Х. Бязыров. Вступ. ст. В.И. Абаева. Кн. 2. М.: Наука, 1989. 493 с.

136. Нартхэр. Адыгэ эпос. Нарты. Адыгский героический эпос. В 7 т. Сост., вступ.ст. А.М. Гадагатля. На адыгейск., каб.-черк. яз. Майкоп. Т. I. 1968. 319 с.; Т. II. 1969. 343 с.; Т. III. 1970. 354 с.; Т. IV. 1970. 309 с.; Т. V. 1970. 336 с.; Т. VI. 1971. 329 с.; Т. VII. 1971. 418 с.

137. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / сост. Р.А. Ортабаева, Т.М. Хаджиева, А.З. Холаев. Вступ. ст. Т.М. Хаджиевой. М.: Наука, 1994. 655 с.

138. Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX – начала XX века. Кн. I. / сост. и авт. вступ.ст. А.И. Алиева. Коммент. А.М. Алиевой и А.М. Гутова. Подгот. текстов и общ. ред. А.М. Гутова. Нальчик, 1979. 404 с.

139. Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX – начала XX вв. Кн. II / сост., сопроводит. ст. и библиогр. А.И. Алиевой.

Коммент., транслитерация и общ. ред. А.М. Гутова. Нальчик: Эльбрус, 1988. 270 с.

140. Фоноархив ИГИ КБНЦ РАН.

СЛОВАРИ

141. Адыгейско-русский словарь / под ред. Ж.А. Шаова. Майкоп, 1975. 440 с.

142. Большая советская энциклопедия. М., 1974. В 15 т.

143. Энциклопедия философских наук. Гегель. Наука логики. М., 1974. Т. I. С. 163.

144. Кабардино-русский словарь / под общ. ред. Б.М. Карданова. М.: Гос. изд. иностр. и национальных словарей, 1957. С. 576.

145. *Левинтон Г.А.* Предания и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х томах. М.: Советская энциклопедия, 1987. Т. 2. С. 332–333.

146. Литературный энциклопедический словарь / Под ред. В.М. Кожевникова, П.А. Николаева. М.: Советская энциклопедия, 1987. С. 751.

147. *Лопатинский Л.Г.* Русско-кабардинский словарь // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1891. Вып. XII. Отдел II. 299 с.

148. *Люлье Л.Я.* Словарь русско-черкесский, или адыгский, с краткою грамматикою сего последнего языка, одобренный С.-Петербургскою академиею наук / сост. Леонтием Люлье. Одесса: Гор. тип., 1846. 246 с.

149. *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М.: Гуманит. издат. центр Владос, 1996. 416 с.

150. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / под ред. С.А. Токарева. М.: Советская энциклопедия, 1991. Т. 1. 671 с.; Т. 2. 719 с.

151. Кабардино-русский словарь / Ногмов Ш.Б. Филологические труды. Исследовал и подготовил к печати Г.Ф. Турчанинов. В 2-х томах. Нальчик: Кабард. кн. изд., 1956. Т. 1. С. 102–158.

152. Писатели Кабардино-Балкарии. Биобиблиографический словарь. Нальчик: Эль-Фа, 2003. С. 417.

153. Русско-адыгейский словарь / под ред. Х.Д. Водождокова. М.: Гос. изд. иностр. и нац. словарей, 1960. 1098 с.

154. Русско-кабардинско-черкесский словарь / сост. Карданов Б.М., Бичоев А.Т. М: Гос. изд. иностр. и нац. словарей, 1955. 674 с.

155. *Салакая Ш.Х.* Избранные труды в 3-х томах. Библиографический словарь. Сухум: Алашар, 2008. Т. 1. 572 с.

156. Толковый словарь адыгейского языка / сост. Хатанов А.А., Керашева З.И. Майкоп, 1960. 965 с.

157. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков / Шагиров А.К. В 2-х томах. М.: Наука, 1977. Т. I. 292 с.; Т. II. 222 с.

158. Эволюция эпической традиции. К 80-летию академика АН Абхазии Ш.Х. Салакая Библиографический словарь / сост. З.Д. Джопуа, Э.В. Тодуа. Сухум, 2014. 553 с.

159. Энциклопедия черкесской мифологии. Текст / сост. М.И. Мижаев, М.М. Паштова. Черкесск, 2012. 457с.

Интернет-ресурсы

160. www.twirpx.com Гуманитарные дисциплины. Конфликтология // *Анциупов А.Я., Шипилов А.И.* Словарь конфликтолога. 2-е изд. СПб.: Питер, 2006. 526 с.

161. www.seun.ru/content/info/learndepart/.../2/.../psihologi%20konflikt.docx Становление и развитие конфликтологии, ее междисциплинарный статус // *Анциупов А.Я., Шипилов А.И.* Словарь конфликтолога. СПб., 2007.

162. <http://cyberleninka.ru/article/n/hudozhestvennyy-konflikt-kak-osnovnoy-komponent-syuzheta-tragedii-g-plieva-chermen#ixzz3Mo4UbOtl> // *Бязрова А.Р.* Художественный конфликт как основной компонент сюжета трагедии Г. Плиева «Чермен» // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. № 74–1. М., 2008. С. 94–98.

163. www.vehi.net/berdyayev/mirobj/03.htm HPSY.RU // *Бердяев Н.А.* Я, одиночество и общество // «Я и мир объектов». 2001. Библиотека «Вехи».

164. http://fabulae.ru/Kolonka_b.php?id // *Бухарева А.А.* Конфликт в художественном произведении. М., 2011. 189 с.

165. http://www.pglu.ru/lib/publications/University_Reading/2008/VII/uch_2008_VII_00044.pdf // *Казиева А.М.* Традиционное мировосприятие в условиях глобализационных процессов (на примере северокавказской литературы конца XX века). Пятигорск, 2008. 127 с.

166. www.dissercat.com // *Коваленко А.Г.* Художественный конфликт в русской литературе XX века: Структура и поэтика. Диссертационная работа. 1999.

167. http://publ.lib.ru/ARCHIVES/K/KRAVCOV_Nikolay // *Кравцов Н.И., Лазутин С.Г.* Русское устное народное творчество. [DJV-ZIP] Учебник для филологических факультетов университетов. М.: Изд-во «Высшая школа». 1977. 370 с.

168. <http://cyberleninka.ru/article/n/svyaschennoe-derevo-v-mifopoeticheskikh-vozzreniyah-adygov#ixzz3PXweZzsN> // *Кук А.С.* Священное дерево в мифоэпических воззрениях адыгов // Вестник АГУ. Серия 2: 2013. № 2(121). С. 74–79.

169. http://e.lanbook.com/journal/issue.php?p_f_journal=2349&p_f_year=2014&p_f_issue=2 // *Кук А.С.* Иньж в образе «культурного героя» и эпического существа в эпосе «Нартхэр» // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. Майкоп, 2014. № 2. С. 227–232.

170. <http://cheloveknauka.com/folklornye-traditsii-v-kalmytskoypoezii> // Диссертации по гуманитарным наукам: Фольклорные традиции в калмыцкой поэзии // *Лиджиев М.А.* 2006. 168 с.

171. www.zpu-journal.ru // *Луков В.А.* Конфликт в литературном произведении // «Знание. Понимание. Умение». М., 2010. № 5. С. 79–84.

172. <http://www.gaudeamus.ru/rus/jour44.htm> // *Омаршаева Е.М.* Творческая личность как выразитель концепции человека в дагестанском историческом романе // Вопросы филологии. 2013. № 2(44). С. 71–77.

173. www.psylib.org.ua/books/sartr03/index.htm // *Жан-Поль Сартр.* Бытие и ничто: очерки феноменологической онтологии. Изд-во Цитадель Пресс, перевод Хазель Эстелла Барнс. 2001. 553 с.

174. <http://m.litfile.net/read/410189/419000-420000page> // *Халипаева И.А.* Мифологическая проза кумыков: Исследования и тексты. Махачкала, 1994. 192 с.

175. <http://repository.enu.kz/bitstream/handle/123456789/3010/halipaeva-mif.pdf> // *Халипаева И.А.* Мифология и тенгрианская религия древних тюрков. Махачкала, 1998. 178 с.

176. kbnrcran.ru/publikatsii.htm // *Ципинов И.А.* Разрешение конфликтных ситуаций в адыгской мифологии и эпосе // Известия КБНЦ РАН. Нальчик, 2011. № 4(42). С. 101–104.

177. <http://cyberleninka.ru/search> // *Ципинов И.А.* Формы мирного разрешения конфликтов в адыгском традиционном социуме

(на материале мифо-эпической традиции) // Вестник Адыгейского государственного университета. Майкоп, 2011. № 4. С. 63–68.

178. kbncran.ru publikatsii.htm // *Ципинов И.А.* Феномен уязвимости как элемент образостроения персонажей мифоэпической традиции адыгов // Известия КБНЦ РАН. Нальчик, 2012. № 1(45). С. 191–196.

179. www.internauka.org/taxonomy/term/6 // *Ципинов И.А.* Социальный конфликт в адыгской литературе // XXV Международная заочная научно-практическая конференция «Научная дискуссия: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии». М.: Международный центр науки и образования, 2014. С. 65–71. 0,5 п.л.

180. kbncran.ru publikatsii.htm // *Тхагазитов Ю.М., Ципинов И.А.* Структура художественного конфликта в поэзии А. Шогенцукова // Известия КБНЦ РАН. Нальчик, 2014. № 6(62). С. 254–260.

181. [http://www.dissercat.com/content/struktura-i-tipologiya-khudozhestvennogo-konflikta-i-evolyutsiya-kharaktera-v-tvorchestve-ak#ixzz3MnrJbHsh](http://www.dissercat.com/content/struktura-i-tipologiya-khudozhestvennogo-konflikta-i-evolyutsiya-kharaktera-v-tvorchestve) // Научная библиотека диссертаций и авторефератов: *Чуякова Б.З.* Структура и типология художественного конфликта и эволюция характера в творчестве А.К. Евтыха. Майкоп, 2006. 159 с.

182. <http://webirbis.spsl.nsc.ru> // Новая эпоха в контексте литературных традиций: сб. ст. Майкоп. гос. технол. ун-т // отв. ред. Шаззо К.Г., Ларионов Ю.М. Майкоп: Изд-во МГТУ, 2007. 112 с.

183. <http://webirbis.spsl.nsc.ru> // В художественном мире Исаака Машбаша: диалоги о художнике, его кн. и с ним самим / К.Г. Шаззо, Ш.Е. Шаззо-Ергук. Майкоп: Адыгейс. респ. кн. изд-во, 2007. 487 с.

184. <http://www.gaudeamus.ru/rus/jour44.htm> // *Шарифова С.Ш.* Теоретические вопросы «чистоты» жанра романа // Вопросы филологии. 2013. № 2(44). С. 78–96.

СОДЕРЖАНИЕ



Введение	3
Глава 1. Возникновение конфликтов: генезис и причины	6
§ 1.1. Природа и характер конфликтных ситуаций в мифологии и героическом эпосе	6
§ 1.2. Природа и характер конфликтных ситуаций в ранних преданиях	28
Глава 2. Особенности разрешения конфликтных ситуаций	41
§ 2.1. Вызов противника и организация поединков	41
§ 2.2. Разрешение конфликта с помощью хитрости и обмана ...	52
§ 2.3. Разрешение конфликтов в соответствии с морально-этическим кодексом. Мирное разрешение	65
Заключение	72
Библиография	76

Научное издание

Ципинов Идар Арсенович

**ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ
ХУДОЖЕСТВЕННОГО КОНФЛИКТА
В АДЫГСКОЙ МИФОЛОГИИ И ЭПОСЕ**

Верстка и техническое редактирование
А.В. Гергоковой

Публикуется в авторской редакции

Подписано к размещению 28.12.2017
Формат 60x84^{1/16}. Гарнитура Times
Усл. печ. л. 5,2. Заказ 195