

## ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

УДК 398.21

### КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИЕ СКАЗКИ В СИСТЕМЕ МИРОВЫХ СКАЗОЧНЫХ МОТИВОВ

Х. Х. Малкондуев

Институт гуманитарных исследований КБНЦ РАН

---

В статье на богатом материале рассматривается ряд проблем, связанных со становлением и эволюционным развитием карачаево-балкарской народной сказки. При выявлении типологических особенностей, заимствованных и своеобразных сюжетов и мотивов приводится сравнительный материал из сказочных текстов кавказских, тюркских, финно-угорских, славянских, а также индийских, африканских народов.

The article, on the rich material considers a number of problems connected with forming and evolutionary development of the karachay-balkarian national fairy-tale. When revealing typological features of the borrowed and original plots and motives the comparative material from fabled texts of caucasian, turkic, finno-ugric, slavic, as well as indian, african peoples is given.

Ключевые слова: сказка, жанр, поэтика, сюжет, мотив, заимствование, типология, национальное своеобразие.

Keywords: fairy-tale, genre, poetics, plot, motive, borrowing, typology, national originality.

Нами не раз подчеркивалось, что карачаево-балкарский народ в процессе длительного исторического формирования впитывал в свою духовную культуру разностадиальные, полинациональные мифологические воззрения соприкасавшихся с ним этносов, если даже допустить, что в языковом плане они могли быть несовместимыми.

Согласны с мнением В.Я. Проппа о том, что в основе создания сказки лежит миф, т.к. мифологическое воззрение – по времени явление куда более древнее, чем сказка, которая традиционно вбирает в свои повествовательные мотивы десятки и сотни сюжетных микросхем, черпая их из культов и мифов: «Для нас миф есть стадиально более раннее образование, чем сказка. Наиболее отсталые, наиболее архаические из всех известных нам народов в момент их открытия европейцами имели мифы, но не имели сказок в нашем понимании этого слова. Это и дает нам право утверждать, что миф есть стадиально более раннее образование, чем сказка» [1, с. 42]. Далее ученый продолжает свою мысль следующим образом: «Миф есть рассказ религиозного порядка, сказка – эстетического. Миф есть более раннее образование, сказка – более позднее. Таким образом, миф и сказка отличаются не столько сами по себе, сколько тем, как к ним относятся. Это значит, что фольклористика есть наука не только о сюжетах, текстах, но и о роли этих сюжетов в общественной жизни народов» [1, с. 46].

Здесь следует добавить, что особенность, характер и тип сюжета, какими бы архаичными они ни были, все же отображают идеологию своего времени, следовательно, и общественную жизнь описываемого периода.

В своих исследованиях мы всегда старались по мере возможности найти и изучить связь между древнетюркской мифологией и мотивами карачаево-балкарской народной сказки, но, к сожалению, достаточной ясности по данной проблеме так и не достигли. Как известно, древнетюркское мифологическое воззрение воспеваает создателя и покровителя Вечного Синего Неба, Земли и живущих на ней людей – Тенгри (в карачаево-балкарском звучании – Тейри), чему тюркологами и монголооведами посвящено множество интересных исследований. Второй по значимости среди божеств является покрови-

---

тельница материнства и воинов Умай – широко распространенный в тюрко-монгольской мифологии персонаж. Другие же божества не играют столь существенной роли в системе тюрко-монгольского языческого пантеона.

Аналогичное явление наблюдается и в русском фольклоре: славянские языческие покровители Перун, Ярила и другие почти не упоминаются в русских народных сказках. Это наводит на мысль о том, что сказка как более совершенный, близкий народу и устойчивый жанр устной словесности в процессе формирования вобрала в себя все более современное, положительное и интересное из словесной культуры разных этносов.

В.Г. Белинский писал: «Русский человек, выслушав у татарина сказку, пересказывает ее потом совершенно по-русски, так что из его уст она выходила запечатленной русскими понятиями, русским взглядом на вещи и русскими выражениями» [2, с. 660]. Мы бы добавили, что в русской художественно-образной системе могли возникнуть новые элементы словесной культуры, а затем закрепиться в памяти как русское национально-культурное явление.

То же самое мы наблюдаем и в эволюционной системе становления карачаево-балкарской народной сказки. Рассмотрим это на примере некоторых образцов данного вида народного словесного искусства.

Ряд текстов, в которых преобладают волшебные мотивы, удивляет не только типологической близостью со сказками соседних кавказских и этнически близких тюркоязычных народов, но, к примеру, и далеких аборигенов Африки. Так, мотив взаимоотношений сиротки-падчерицы и злой мачехи является общим для карачаево-балкарских текстов «Кулидам», «Фатимочка» и африканской сказки племени эве «Падчерица» [3, с. 187–191]. В обеих сказках мачехи стараются помешать падчерицам выйти замуж за царевичей и обманом пытаются выдать за них одну из своих дочерей.

Сюжетно-повествовательная близость наблюдается и в мотиве женитьбы змея на красивой девушке из человеческого рода в карачаево-балкарской народной сказке «Къой жилин» – «Веретеница», африканской сказке племени зарма «Девушка и змеи» [3, с. 158–163] и в сказке австралийских аборигенов «Девочка и змей» [3, с. 384–385], в которых рептилиям приписываются необыкновенные, мифические, сверхъестественные качества.

Здесь уместно привести слова Е.М. Мелетинского о том, что «любовная связь с тотемными животными или духами часто считалась у первобытных людей источником силы и удачи. Такую супругу – духа-хранителя – герой обычно получает, похитив ее одежду во время купания (женщины-лебедя и т.п.), а теряет, нарушив брачное табу (назвав ее имя, обругав ее и т.д.). ... При этом исключительная сила и необычайные способности героя рассматриваются как следствие его полузвериного происхождения» [4, с. 11–12].

Эти мысли ученого подтверждаются мотивами карачаево-балкарских народных сказок «Веретеница» и «Сын медведя»: в первой сказке змей похищает одежду купающейся в реке девушки, на которой намерен жениться; во второй – от брака медведя и женщины рождается богатырь, у которого необыкновенное детство и который удивляет окружающих своей могучей физической силой.

Исследователей сказочного эпоса не может не удивить также сходство адыгейской народной сказки «Колдун мулла» [5, с. 5–11] и карачаево-балкарской «Обур эфенди» [6, с. 472–477] – «Эфенди-колдун». В них выводится образ муллы / эфенди, который обладает качествами оборотня и обманным путем женится на красивой девушке из простой семьи. Догадавшись, что по ночам ее муж уходит на кладбище и поедает там печень и сердце недавно похороненных покойников, жена однажды покидает его дом. Забрав с собой сундук, она добирается до реки, куда спускает сундук, и прячется в нем. Через какое-то время плывущий сундук вылавливает один из отважных, смелых жителей далеко-

---

---

го села и женится на найденной женщине. В поисках жены колдун-эфенди приходит к их двору. Здесь наступает развязка повествования: жидкостью из темной бутылки злодей обрызгивает все вокруг, а та женщина, догадавшись, в чем дело, хватается бутылку с прозрачной жидкостью, разбивает ее и будит всю семью, соседей, село. Эфенди-колдуна ловят и жестоко казнят, повесив его высоко на дереве, чтобы все прохожие смотрели и проклинали его за прошлые злодеяния.

А.М. Горький, восхищавшийся адыгейскими сказками, писал: «Адыгейские сказки, судя по этим образцам, весьма интересны и ценны общностью своих мотивов со сказками других народов. Общность эту я вижу в сказке «Мулла-Колдун», которая – сюжетно – явно родственна сказкам о попе-оборотне, аббате и жреце-волшебнике» [7, с. 3].

Очевидно, такие сюжетообразующие мотивы, как оборотничество, поедание внутренних органов покойников, что якобы придавало каннибалу магическую силу, эпизод с сундуком, умение управлять разумом другого человека, использовать волшебную воду в загадочных бутылках в своих целях, заимствованы из язычества, а позднее, в новых условиях, использованы полуязычниками-полумусульманами против клерикалов, поведение которых вызывало недовольство в обществе.

Данные сюжетные элементы, распространяясь среди настроенных против идеи единого божия сил, активно проповедовались последователями угасающего язычества, что нашло широкое распространение в бытовых сказках многих народов мира.

Рассматривая такие антипоповские сказки своего народа, как «Влюбленный поп», «Поп в мешке», «Голодный поп на ночлеге», «О попе и его работнике», «Попов работник, попадья и ее любовник», «Как бедный мужик с попом расквитался» [8, с. 67–115], У.С. Конкка выводит сатирический образ лицемерного служителя культа и вполне аргументированно заключает: «Хитрость и обман, одна из разновидностей которых – искусное воровство, – средства сатирического обличения противника, при помощи которых сказка раскрывает глупость, жадность и другие качества врага (попа, богача – Х.М.)» [8, с. 115]. Подобные образные системы широко распространены и в фольклоре многих народов Европы.

В карачаево-балкарском фольклоре существует и ряд других антиклерикальных сказок: «Эфенди и мальчик», «Как женщина обманула эфенди», «Эфенди и святая могила», «Эфенди на охоте», «Как эфенди соблюдал уразу» и т.д. Они кратки, лаконичны и описывают какой-то один неудачный или смешной эпизод из жизни служителя культа, который обычно носит аморальный, безнравственный характер.

На богатом текстовом материале в русском фольклоре данная тема освещена В.Я. Проппом: «Сатира в этих случаях носит крестьянский характер. Она направлена против духовенства, а не против религии как таковой... В этих сказках высмеиваются богослужение и попы как служители культа. Сельское духовенство стояло на весьма низком культурном уровне» [1, с. 276].

Весьма остро и эмоционально высказался в свое время о духовенстве В.Г. Белинский в своем письме к Н.В. Гоголю: «Неужели в самом деле Вы не знаете, что наше духовенство находится во всеобщем презрении у русского общества и всего русского народа? Про кого русский народ рассказывает похабную сказку? Про попа, попадью, попову дочь и попова работника. Не есть ли поп на Руси для всех русских представитель обжорства, скупости, низкопоклонничества, бесстыдства? И будто всего этого Вы не знаете? Странно!» [9, с. 215].

Значительное сходство с мотивами карачаево-балкарских сказок наблюдается в ряде дигорских, дагестанских и адыгских произведений героического, мифологического характера, текстах о животных, что достаточно глубоко исследовано в трудах А.М. Аджиева [10], У.Б. Далгат [11], А.Х. Бязырова [12], А.И. Алиевой [13], Ж.Г. Тхамоковой [14].

---

---

Так, А.И. Алиева на многих страницах своей книги приводит параллели сюжетных элементов адыгских и карачаево-балкарских народных сказок [13, с. 14, 16, 20, 27–29, 32, 35 и др.], весьма близких по типу и структуре изложения к указателям Аарне – Томпсона и Эберхарта – Боратава. В большинстве случаев исследователь обращается к их структурно-типологическому методу.

То же самое следует отметить и в монографическом исследовании Ж.Г. Тхамоковой, где сравнительному с карачаево-балкарской народной сказкой сюжетно-типологическому анализу отводится заметная роль [14, с. 13, 60, 108–110, 115, 122 и др.]. Заслуживает внимания и рассуждение ученого о том, что «самостоятельный интерес представляет проблема адыго-балкаро-карачаевских сюжетных связей. Вопрос о том, как длительное совместное проживание двух народов – представителей различных этно-языковых групп – сказалось на фольклоре каждого из них. ...

В адыгском и балкаро-карачаевском фольклоре бытуют сказки с одинаковыми названиями, именами персонажей. Пока отметим, что сюжетную параллель к одной популярной у адыгов сказке (АТ 889 «верный пастух») мы установили только в балкарском из кавказских народов» [17, с. 112].

Весьма интересны и суждения А.И. Алиевой о сюжетных типах по указателю Аарне – Томпсона [300–399] о малолетнем силаче, отцом которого был медведь, «Батыр, сын медведя» [13, с. 32] (балкарская версия «Айыу улу» – «Сын медведя») на мотив чудесного происхождения, где основное внимание ученый обращает на богатырское детство в контексте общекавказского культурного поля.

Данный сюжетный элемент развит в фольклоре разных народов и за пределами Кавказского региона. Так, исследуя карельские и финские народные сказки, У.С. Конкка делает вывод: «Следы поверий о супружеских отношениях медведя и женщины сохранились у карел, финнов и саамов. Древние предания о человеческом происхождении медведя постепенно преобразовывались в сказки, которые в свою очередь в результате очень длительного процесса развития оформились в известные международные сюжеты о сыне-медведе (А–А. 659 А)... В сказке о сыне-медведе конфликт проявляется несколько по-иному и приобретает общественный характер. Медвежий сын, играя с другими детьми, невзначай причиняет им вред, калечит их, так что опять-таки не умеет приспособить свою силу к условиям жизни среди людей» [8, с. 55, 57].

В карачаево-балкарском фольклоре существует несколько произведений на данный мотив – о фантастической силе мальчика – сына медведя, который вырос в лесу смелым, сильным, отважным. В народной памяти по сей день в отношении человека огромной физической силы сохранилась формула «Ол айыудан туугъан кибикди» – «Он словно рожден от медведя».

Многие сюжетные элементы дагестанских народных сказок буквально повторяются в карачаево-балкарском фольклоре, что подтверждается исследованиями ученых этого многонационального региона. Это мотивы о Лесном человеке [15, с. 300], Матери Ветра [16, с. 277], Иисусе Христе [17, с. 289], пророке Адаме [15, с. 304], о хитрости kota и истреблении им мышей [18, с. 360], почти общей сказки кумыков, ногайцев и балкарцев «Змея, ласточка и комар» [18, с. 361]. В аварской и лакской сказках также встречается мотив о том, как мачеха посылает падчерицу к Матери Ветров за клубком шерсти, который унесла черная туча. Задание Матери Ветров героиня выполняет наоборот, исходя из представлений, что «язык и поведение духов прямо противоположны языку и поведению людей», за что та щедро одаривает ее. Злая дочка мачехи, дословно выполнившая задание Матери Ветров, становится уродливой [16, с. 277]. Данные произведения весьма близки и во многом совпадают с сюжетными элементами карачаево-балкарских народ-

---

---

ных сказок «Сказка о девочке-сиротке», «Маленькая сирота Фатимат», «Фатимат», «Девочка и ягненок», «Сиротка», «Счастье сиротки» и т.д.

«Нужно отметить, что дагестанские сказки о мачехе и падчерице при всем многообразии имеют много общего в сюжете и композиции. В центре этих сказок – социальный мотив. Сопоставляются два образа: падчерица и родная дочь мачехи. Во всех сказках наблюдается унижение падчерицы в начале сюжета, торжество в конце», – заключает, изучив данную проблему на материале фольклора народов Дагестана, А.М. Ганиева [19, с. 375].

Как известно, данный сюжетно-повествовательный мотив широко распространен в сказочной прозе многих народов мира, а потому к месту здесь привести слова выдающегося ученого Е.М. Мелетинского о том, что «образ «мачехи» мог возникнуть только при условии нарушения эндогамии, т.е. при добывании невест слишком «издалека». «Не случайно мотив мачехи – падчерицы в европейской сказке в некоторых устойчивых сюжетах альтернативен мотиву инцестуального преследования дочери отцом – попытки крайнего нарушения экзогамии», – пишет он в своем исследовании, посвященном европейской мифологической традиции [20, с. 33].

То же самое следует отметить и относительно сюжета о старом, коварном коте и мышках, где кот, перед тем как собрать грызунов в помещении и истребить их, поклялся им в вечной дружбе и обещал никогда больше их не трогать. На наш взгляд, они берут начало из Древней Индии [21, с. 479–481], откуда, очевидно, и получили в дальнейшем распространение во всем мире.

Этот мотив широко известен в карачаево-балкарском фольклоре [6, с. 589–590], сказочном эпосе народов Дагестана [18, с. 360] и других народов Кавказа.

Наблюдается сходство карачаево-балкарских сказок и с русским фольклором. Так, народная сказка «Макъа келин» – «Невестка-лягушка» не только типологически, но и по ряду своеобразных сюжетных элементов совпадает с русской народной сказкой «Царевна-Лягушка» [22, с. 275–278].

Изучение мирового сказочного фонда дает основания для предположения, что прародиной мотива о Золотой рыбке, старике и старухе [23, с. 498–502] опять-таки является Индия – один из древнейших центров мировой цивилизации. «... индийские произведения распространялись к северу и востоку от Индии, перешли в Саам. С буддийской литературой они начиная с I в. н.э. непрерывно проникали в Китай и Тибет. За пределами Тибета индийские сюжеты попадали к монголам. Монголы передавали сказочный материал русским, в свою очередь сообщавшим его литовцам, сербам, чехам», – писал по этому поводу В.Я. Пропп [1, с. 130].

Весьма близкий к этому произведению мотив присутствует в карачаево-балкарской народной сказке «Алтын къуш» – «Золотая птица», где роль Золотой рыбки отводится пернатому, который является покровителем орнитологического царства и за свое освобождение выполняет просьбы доброго старика. Но ворчливая старуха хочет непомерно много, за что она расплачивается в конце и исправляется.

Продолжая тему типологии, заимствования и национального своеобразия мотивов в карачаево-балкарских народных сказках, кратко остановимся на образе Кошца Бесмертного. Здесь следует особо выделить размышления В.П. Аникина: «Кош – древнейшее имя Кошца... в украинском языке «кошь» означает стан, поселение, а «кошевой» – старшина, начальник коша. В белорусском языке «кошевать» означало раскинуть стан, а в древнерусском «кошь» – стан, обоз» [24, с. 131]. Проведя основательный научный анализ этого мифического персонажа, свое исследование ученый дополняет сюжетными элементами, благодаря которым вырисовывается его народный образ: «В воображении ска-

зочников он предстает безобразным стариком, насильником, коварным убийцей, скрягой, стяжателем, бездушным, жестоким губителем. В нем нет ничего от человека... Сказки рисуют Кощея высохшим костлявым стариком с запавшими горящими глазами» [24, с. 129–130].

«П.М. Мелиоранский правильно указал, что первоначальным значением слова «кошчы» на тюркской почве является «состоящий при кочевом поезде (кош), обозный» ... «кош» – общетюркское обозначение войска, стана, обоза и одновременно пары», – пишет известный тюрколог А.И. Попов [25, с. 47].

Некоторые тюркологи слово «кощей» объясняют как «худой, тощий, скряга-старик» в сказках с эпитетом «бессмертный» [25, с. 49].

В современном карачаево-балкарском языке словоформа «къош» означает кош, шалаш, юрта [26, с. 416], стан, кошара, ставка. В фольклоре же, хотя и довольно смутно, но сохраняется образ *Къошчу* – хозяина коша, вредного, злого старца, который никому не делал добра и любил повторять:

<i>Не тенг бол,</i>	Либо будь мне равным,
<i>Не кенг бол.</i>	Либо держись подальше.
<i>Не кзуллукуъ этерсе,</i>	Либо будешь мне рабом,
<i>Болмаса, кюнюнгу кёрюсе.</i>	Либо твой черный день настанет.

Все это свидетельствует о том, что в прошлом данный образ славяне могли заимствовать у тюрков, с которыми они начали соприкасаться с V в. Но в русском фольклоре этот образ значительно обогатился и обрел мировоззренческий смысл.

Как писал Б.П. Кербелите, «полный учет имеющихся версий, их разновидностей, групп и подгрупп вариантов и сравнение с варьированием того же типа сказки в фольклоре других народов должны помочь решению крайне сложной и важной проблемы – уяснению, какие сказки разных народов сходны лишь типологически, а какие созданы совместными усилиями этих народов» [27, с. 222]. Задача эта сложная и трудоемкая, но актуальная, в том числе и для карачаево-балкарской фольклористики. Ее еще предстоит решить ученым в будущем.

Таким образом, анализ нескольких десятков карачаево-балкарских народных сказок в сопоставлении с произведениями адыгских, дагестанских, русских, карело-финских, индийских, африканских народов показал, что никакие пространственно-временные каноны не могли помешать духовному взаимообмену и обогащению разных этносов. Культура всегда оставалась бесценным нравственным феноменом в развитии человеческого общества.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Пропл В.Я.* Русская сказка. Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. 333 с.
2. *Белинский В.Г.* Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. IV: Статьи и рецензии. 1840–1841. М.: Изд-во АН СССР, 1954. 674 с.
3. Сказки народов Африки, Австралии и Океании / сост. *К.И. Поздняков, Б.Н. Путилов.* Т. VI. М.: Дет. лит., 1991. 639 с.
4. *Мелетинский Е.М.* Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М.: Наука, 1958. 263 с.
5. Адыгейские сказки. Майкоп: Адыгнациздат, 1946. 167 с.
6. Къарачай-малкъар халкъ жомакъла. Экикитап тобламасы (Карачаево-балкарские народные сказки) : в 2 кн. Кн. 1 / сост. *С.А. Мусукаева.* Нальчик: Эльбрус, 2012. 592 с.
7. *Горький А.М.* Об адыгейских сказках // Адыгейские сказки. Майкоп: Адыгнациздат, 1946. С. 3.

8. *Конька У.С.* Карельская сатирическая сказка. М.; Л.: Наука, 1965. 151 с.
9. *Белинский В.Г.* Письмо к Н.В. Гоголю 15 июля н.с. 1847 г. // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. X. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 215.
10. *Аджиев А.М.* Устное народное творчество кумыков. Махачкала, 2005. 428 с.
11. *Далгат У.Б.* Фольклор и литература народов Дагестана. М.: Изд-во вост. лит., 1962. 206 с.
12. *Бязыров А.Х.* Опыт классификации осетинских народных сказок по системе Аарне – Андреева // Изв. ЮОНИИ. 1958. Т. 9. С. 310–346.
13. *Алиева А.И.* Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. М.: Наука, 1986. 277 с.
14. *Тхамокова Ж.Г.* Адыгская бытовая сказка (сюжетный состав в сравнительном освещении). Нальчик: Изд. отд. КБИГИ, 2014. 222 с.
15. *Халидова М.Р.* Предания // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991. С. 290–322.
16. *Халидова М.Р.* Демонологические рассказы // Там же. С. 267–279.
17. *Халидова М.Р.* Легенды // Там же. С. 279–290.
18. *Ганиева А.М.* Сказки о животных // Там же. С. 359–369.
19. *Ганиева А.М.* Волшебные сказки // Там же. С. 369–385.
20. *Мелетинский Е.М.* Миф и историческая поэтика фольклора // Фольклор. Поэтическая система. М.: Наука, 1977. С. 23–42.
21. Братец Амбе и братец Рамбе. Индийская сказка // Сказки народов Азии. Т. III. М.: Дет. лит., 1988. С. 479–481.
22. Къарачай-малкъар халкъ жомакъла. Эжикитап тобламасы (Карачаево-балкарские народные сказки) : в 2 кн. Кн. 2 / сост. *С.А. Мусукаева*. Нальчик: Эльбрус, 2012. 584 с.
23. Золотая рыба. Индийская сказка // Сказки народов Азии. Т. III. М.: Дет. лит., 1988. С. 498–502.
24. *Аникин В.П.* Русская народная сказка. М.: Просвещение, 1977. 208 с.
25. *Попов А.И.* П.М. Мелиоранский и изучение тюркизмов в русском языке // Тюркологический сборник 1972. М.: Наука, 1973. С. 35–50.
26. Карачаево-балкарско-русский словарь. М.: Русский язык, 1989. 832 с.
27. *Кербелите Б.П.* Сюжетный тип волшебной сказки // Фольклор. Образ и поэтическое слово в контексте. М.: Наука, 1984. С. 203–250.

Поступила в редакцию 02.06.2017 г.  
Принята к печати 25.09.2017 г.