

82.3 (24ч.)
9 21

И. А. ДАХКИЛЬГОВ

**ИСТОРИЧЕСКИЙ
ФОЛЬКЛОР
ЧЕЧЕНЦЕВ
И ИНГУШЕЙ**



823(24ч)

9 21

МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО
СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР

ЧЕЧЕНО-ИНГУШСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

И. А. ДАХКИЛЬГОВ

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР
ЧЕЧЕНЦЕВ И ИНГУШЕЙ

Пособие для студентов вуза



ГРОЗНЫЙ — 1978

ВВЕДЕНИЕ

Устное народное творчество неотрывно от многовековой исторической судьбы народа. Известно, что произведения фольклора — это прежде всего художественные произведения. Вместе с тем, в устном творчестве народа в той или иной мере нашла отражение и его история. В таких жанрах, как сказки о животных и волшебные сказки, сказания, пословицы и поговорки, считалки, в жанрах обрядового фольклора и некоторых других историческое почти не представлено или представлено весьма незначительно. Но есть жанры, которые всецело или частично ориентированы на освещение истории народа. Это предание, историческая песня и в какой-то мере легенда и героико-эпическая песня.

Если жанровые определения исторической и героико-эпической песни в общем известны, то этого еще нельзя со всею определенностью сказать о легендах и преданиях.

Многими исследователями принято считать легендой произведение эпического рода, содержание которого преподносится как действительно происшедшее событие; герои, события и идеалы легенд увязываются с религией (христианской, мусульманской и др.). Спецификой легенды является и то, что она может повествовать и о событиях, которые якобы будут иметь место в будущем.

Предание родственно легенде в своей ориентации на

изложение происшедшего «правдивого» события, но в преданиях героями выступают люди, а не боги, святые, пророки, ангелы. По содержанию предания наиболее «историчные» произведения, они часто увязываются с определенными местностями, событиями, героями.

Легенды и предания обычно невелики по объему, стиль их прост и почти не отличается от разговорного стиля. Здесь мало употребляется словесно-образных средств. Художественная структура преданий весьма своеобразна и строга. Основное внимание в этих произведениях нацелено на изложение содержания.

Еще несколько десятилетий назад легенды и предания или частично причислялись к сказке (СХХIII, 342)¹, или вообще не признавались произведениями народной словесности. Короче, судьба этих жанров была малоопределенной.

В последние десятилетия в нашей стране и за рубежом уделяется пристальное внимание проблематике легенд и преданий, публикациям текстовых материалов.

Общетеоретические вопросы жанровой специфики устных рассказов или несказочной прозы нашли отражение в работах Н. Кравцова, С. Азбелева, Л. Барага, И. Ярневского, В. Зиновьева и др. Исследованию различных местных материалов посвятили свои работы по русским легендам и преданиям К. Чистов и В. Соколова, по грузинским текстам М. Чиковани, К. Сихарулидзе, Е. Вирсаладзе, по литовским преданиям Б. Кербелите, по устным рассказам народов Урала В. Крупляшова, Б. Ахметшин и Л. Бараг, по преданиям и легендам народов Восточной Сибири Л. Элиасов².

¹ Здесь и далее указанные в скобках цифры обозначают: первая латинская цифра — порядковый номер приведенного в библиографии труда, вторая арабская цифра — страницу из этого труда.

² Работы перечисленных исследователей приведены в библиографии.

Проблематика несказочной прозы обсуждается на международных конгрессах и конференциях, создана специальная комиссия „Sagenkommission“.

Как бы первоосновой легенд выступают мифы, многие из них были переработаны в духе новых идеалов и вошли в легенды. С ними соприкасаются и бытуют совместно былички. Кроме преданий, в подлинном их смысле, зарубежные и советские исследователи выделяют в преданиях «фабулаты» и «мемораты». Эти произведения не являются в полном смысле этого слова произведениями народной словесности, но изредка они могут стать ядром, первоосновой фольклорного произведения. Фабулат (или устный рассказ) — это простое изложение подлинного события или событий, меморат же включает в себя воспоминание рассказчика о каком-то случае, происшедшем с ним. Фабулаты и мемораты не прошли шлифовку и художественную обработку в народе, не стали произведениями, выражающими типизированные народные идеалы и чаяния.

Некоторые предания и легенды предстают иногда как бы промежуточными жанрами, настолько в них объединяются признаки и легенды и предания. Вместе с тем неправомерно широкое употребление слова легенда, когда романтического или трагического звучания предание называется легендой. Наиболее любимые народом предания настолько бывают отточены по своей художественной структуре, что само предание начинает примыкать к сказанию. Таким образом, предание часто вбирает в себя признаки и легенды, и информации, и сказания, а сами легенды и сказания нередко впитывают в себя признаки предания. Легенда, предание, сказание — жанры, составляющие свой, особый пласт в фольклоре чеченцев и ингушей.

Предание как художественное произведение необходимо отличать от разных слухов, толков, «голой» информации, фиксации разных событий. Являясь народным

творением, предание есть произведение, получившее значительное обобщение в идейно-эстетическом плане, а иногда вобравшее в себя общенародные мировые мотивы.

Представляет определенный интерес взаимоотношение легенд и преданий с фантастикой, художественным вымыслом. Для названных жанров характерно всяческое «избегание» неправдоподобного. Фантастическое имело место в преданиях только до того момента, пока оно еще не воспринималось как нереальное, если же было это восприятие, то происходило изменение жанровых признаков произведения — оно переходило в сказку, небылицу. Легенда и предание ориентируются информаторами на безусловное восприятие повествования как правды. Если же на определенном развитии художественного мышления народа какой-то мотив преданий вызовет сомнение в своей возможной реальности, то этот мотив или же будет опущен, или же, как было сказано, произведение изменит свою жанровую природу.

Легенда и предание преподносятся информаторами не только как правда, а и как знание, которое необходимо передать последующим поколениям. Для нас же эти жанры прежде всего воззрение народа и его эстетическое отношение к истории, событию, морали и этике.

Необходимо определить проявление исторического в фольклорных произведениях. Скажем определенно, эти произведения не являются надежным историческим источником. Исторический фольклор, «как предания старины глубокой», несомненно, существовал во все века разумного человека, ибо существующее поколение всегда стремилось поведать потомкам о значительных событиях своей жизни и жизни своих предков, потомки же всегда проявляли естественный интерес к той жизни, которая была до них. Закономерно, что с годами повествование о менее значимых событиях исчезало, но произведение, содержание которого представляло интерес.

было созвучно эпохе, имело в себе познавательный и воспитательный элемент, сохранялось дольше, подвергалось адаптации в духе изменяющихся идейно-художественных традиций.

История в фольклоре проявляется в своеобразной форме. Чем древнее историзованное произведение, тем оно отдалается от исторической основы. Но это отдаление может быть ускоренным, если событие не имело особой значимости или же потеряло ее. При наличии же актуальности излагаемого произведение сохранялось дольше в своей первооснове. В любом случае повествование о реальном событии с годами типизируется, обобщается, подчиняется художественной структуре, свойственной фольклору.

Итак, историзованные произведения создавались и в весьма отдаленное время (затем исчезая, или же вкрапляясь в другие произведения, или же перерабатываясь в другие жанры, например, сказание, песенное эпическое произведение) и частично создаются сегодня. Бытование историзованных произведений тесно связано с развитием образования. Проникновение в широкие массы народа подлинной истории оттесняет на второй план историзованное фольклорное произведение, к нему появляется недоверие, или же факты и сведения, почерпнутые из научно обоснованной истории, своеобразно проникают в фольклор. Отсутствие же в народе знаний по истории способствует бытованию фольклорно-исторических произведений. Тут подлинное знание заменяется полуреальным, полуфантастическим знанием, изложенным в русле устных традиций.

По народным представлениям, особенно в прежние времена, понятие история было идентично понятиям бывальщина, бывшее, старина. Эти понятия по-чечено-ингушски выражаются терминами «хиллар», «хиннар». В местной же фольклористике для обозначения преданий употребляется термин «шира дувцараш».

У вайнахов историзованная устная проза и поэзия очень широко представлены. Эти произведения были для многих поколений и знанием, и поучением, и эстетической сокровищницей. Историзованные произведения можно делить на имеющие общенародное значение и узколокальное значение. Первые более распространены. Обследуя ареал бытования историзованных произведений, нами замечено: широко бытующий в народе текст наиболее устойчив потому, что при этом появляется более усиленный и неосознанный контроль за устойчивостью текста, то есть малейшее нововведение будет тут же замечено. при этом информатор отметит: «Это не так, неправильно рассказывается». Сегодня исторический фольклор изживает себя, свидетельством чего является то, что этот фольклор менее известен среднему поколению, чем старшему, молодежь же знает его еще меньше. к тому же падает активность бытования историзованных произведений. Если они были для старшего поколения безусловной правдой, в чем мы убедились в процессе записи полевого материала, молодое поколение относится уже с недоверием к «правдивой» основе произведения. В отличие от других жанров те или другие предания, как правило, бытуют в более локальной среде и на более ограниченной территории. Зачастую предание трудно оторвать от определенного топонима, гидронима, рода, племени (в прошлом). Преданий, имеющих общенародное распространение, сравнительно с бытующими в локальной среде, заметно меньше. Ареал распространения преданий и легенд более сконцентрирован на горных, а отчасти и предгорных районах, на равнине же эти жанры бытуют сравнительно меньше, но зато более активно бытуют героико-эпические песни.

Пристальное и научное изучение чечено-ингушского фольклора осуществляется лишь в последние два десятилетия. До этого внимание к фольклору вайнахов ограничивалось записями текстов и изданием небольших

статей и зарисовок. Предания и легенды вайнахов вплоть до недавнего времени вообще не были выделены в определенный жанр и совершенно не изучались. Вместе с тем одними из первых записанных произведений чечено-ингушского фольклора были именно предания и легенды¹. На сегодняшний день имеется некоторое количество публикаций этих текстов, но их еще больше в неопубликованных записях полевых материалов. Незафиксированных легенд и преданий в народе имеется еще немало.

Первое научное внимание историческому фольклору вайнахов было уделено в разделе «Исторический эпос (сказания, предания и легенды более поздней формации)» в монографии У. Б. Далгат (XXXVIII). Ею анализируются произведения о местных богатырях, о борьбе за землю и о Тамерлане. Автор выявляет взаимосвязи и взаимозависимость этих жанров и героических сказаний вайнахов.

Имеются разрозненные текстовые публикации на родном и русском языках, но, к сожалению, работа по изданию свода легенд и преданий не осуществлена, чем и объясняется отсутствие до недавнего времени в местной фольклористике пристального интереса к всестороннему изучению этих жанров. Нами осуществлена работа по созданию такого свода, здесь привлечены все записи дореволюционного и советского времени, изданные на русском и родном языках, привлечены архивные материалы и наши полевые записи.

Основное внимание в первой главе мы уделяем этногенетическим преданиям, здесь же затрагиваются вопросы расселения племен вайнахов и освоения ими новых земель. Во второй главе рассматриваются произведения, героями которых выступают исторические пер-

¹ Имена и труды ранних и позднейших публикаторов нами приводятся в последующих главах, в библиографии.

сонажи; сюда же примыкают предания о борьбе с внешними врагами. В следующей главе анализируются предания и легенды, посвященные взаимосвязям вайнахов и других народов. Четвертая глава о периоде позднего средневековья: о зарождении феодальных отношений и об антифеодальной борьбе. Последняя, пятая, глава посвящена героико-эпическим песням и связанным с ними преданиям. Поскольку анализируемые в данной работе тексты в большей или меньшей мере связаны с историей, привлекаются труды и материалы по истории и этнографии.

Данное пособие не претендует на исчерпывающее освещение всего исторического фольклора чеченцев и ингушей. Объем работы не позволяет посвятить особый раздел историческому фольклору периодов революции и советской эпохи. Этот материал заслуживает специального изучения.

Учитывая, что в народе имеется еще немало легенд и преданий, неизвестных фольклористике, и памятуя, что данная работа впервые специально освещает поставленную в ней проблему, считаем, что в последующих исследованиях выдвинутые в работе проблемы найдут свое дальнейшее и более полное изучение. Нами не привлекаются легенды и предания по другим идейно-тематическим циклам, по которым нами опубликованы некоторые статьи. Они указаны в прилагаемой библиографии.

Глава I

ПРЕДАНИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И РАССЕЛЕНИИ ПЛЕМЕН ВАЙНАХОВ

Предания вайнахских племен о происхождении народа не могут ответить на поставленный в них вопрос. Для историка они, в лучшем случае, один из косвенных вспомогательных источников. Зато предания данного цикла являются специфическими произведениями устного народного творчества. Предания о происхождении народа (назовем их «этногенетическими») зачастую содержат в себе неразрывно и фольклорные сведения о расселении потомков первоначальников. Есть и самостоятельные произведения, посвященные освоению новых территорий. Предания о расселении сравнительно с этногенетическими более историчны, хотя и они не являются надежным научным источником.

Названия «нохчо» (чеченец), «галга» (ингуш) как названия двух близкородственных этносов исторически молодые. Для общенародного обозначения употреблялся термин «вайнах». Несколько столетий назад среди вайнахов преимущественно бытовали племенные названия. По народной памяти и литературным источникам, часто базирующимся на той же памяти, предстает весьма пестрая картина родо-племенного деления вайнахов. К более древним преданиям следует отнести те, в которых упоминается о каких-то автохтонных народах, якобы живших на территории расселения племен вайнахов.

По П. Головинскому, в верховьях Бамутского ущелья есть могилы тиндов (XXX, 249). Автор предполагает,

что эти мифические тинды, возможно, восходят к небольшому дагестанскому обществу Тинды. «Ингуши и чеченцы, — пишет Л. Семенов, — упоминают о неизвестных народах, живших в горах в незапамятную старину. Обычные названия этих народов следующие: «мида», «джилаты» или «джилины», «тинды», «джай», «джелты» и др.» (CXIII, 8). В. Христианович сообщает почти то же самое. Он бездоказательно возводит «джелинов» к эллинам, якобы разрабатывавшим медные рудники. Делая по преданиям вывод, что вайнахи занимали в горах свободные земли, он также сообщает, что имеются указания на народы «минд» и «тинд» (CXLI, 71). От жителей Арамхинского ущелья Г. Мартиросиан зафиксировал, что прежде там жил какой-то другой народ (LXXXIX, 22).

Эти сведения разных авторов в чем-то сходны, но, к сожалению, ими не зафиксированы произведения об этих легендарных первоначальниках. Этот пробел в какой-то степени восполняет произведенная нами запись о происхождении рода Баркинхоевых. В ней довольно пространно описывается борьба пращура с народом «довы» или «деви». Его представителей тринадцать человек. Они имеют большой рост и несколько глуповаты. Герой предания убивает их всех за тринадцать частей тела его отца, убитого ими. Обращает внимание, что борьба героя с «довы» происходит из-за земли, искони находящейся в их владении. Тут возможны два предположения: «довы» — это мифические «дэвы» или представители искони существовавшего народа. Каждое из этих предположений в чем-то правомерно.

Борьбой с «дэвами» пронизана древнеиранская и древнегрузинская литературы. Особенно много о ней повествуется в грузинских преданиях (XXXIII). В пользу предположения, что вайнахские «довы» это грузинские «дэвы», говорит и некоторое тождество в их трактовке: большой рост, глуповаты, враждебны чело-

веку. А. Генко видит в вайнахских «довы», «деви» иранских дэвов (XXVII, 707).

Вместе с тем нельзя пренебрегать предложением, что вайнахские «довы» — возможные представители какого-то народа. Например, двалов, которых историки Вахушти, Л. Мровели и исследователь В. Гамрекли склонны причислять к вайнахам; среди лиц церковно-литературного поприща Грузии еще в XI веке были представители двалов (XXV). По некоторым указаниям, почерпнутым не из фольклора, среди вайнахов, вплоть до недавнего времени, были известны языческие жрецы, считавшиеся потомками «довы». Об этом пишет Б. Алборов, который называет жреца Гаспиева как представителя рода «дэви» (VII, 32). А. Тутаев в своих записях свидетельствует, что еще не так давно был жрец — потомок «довы» (CXXX).

Имеются ли в виду исторические двалы или же вайнахские «довы» восходят к мифическим злым дэвам, но для нас важно отметить, что в предании «довы» тождественны дэвам и имеют черты, свойственные легендарным врагам человека, олицетворяющим враждебные ему силы. Вайнахские «довы» предстают пассивными персонажами, их вредоносность не представлена, и тем не менее, по преданию, оправдывается их уничтожение. Такая трактовка наиболее обычна для весьма архаичных мифических сил фольклора на стадии их исчезновения из среды типичных фольклорных персонажей. Обращает на себя внимание и то, что представителей «довы» ровно тринадцать — эпическое число вайнахов (например, проклятье: «Да погибнет тринадцать ближних твоего отца»). Данное количество «довы» восходит к архаичным представлениям вайнахов о высшей мере мстительности за кровь, когда за тринадцать членов убитого (два плеча, два предплечья, две кисти, два бедра, две голени, две стопы и голова — всего тринадцать) убивали тринадцать человек враждебного рода. Такую

мечь за убитого отца осуществляет герой. Но в предании эта мечь приобретает эпический мотив оправдания уничтожения «дови», хотя в основе вражды лежит борьба пришельца с аборигенами за землю.

Помимо двух-трех преданий, в которых «дови» предстают как фольклорные герои, о других поименованных автохтонах не имеется фольклорных данных, хотя на примере исчезающих из устной словесности «дови» можно заключить, что и прочие якобы некогда изначально жившие народы выполняли в преданиях о расселении племен вайнахов функции, типичные для «дови».

Среди большого количества преданий, возводящих мифического первопредка к другим народам, имеются предания, не уводящие происхождение к другой этнической среде. Их отличительная черта — большее наличие специфически местных особенностей. Согласно родовым представлениям первопредком народа является какая-то одна, зачастую героизированная, личность. Таковыми являются Нохчо у чеченцев и Галга у ингушей. По одним версиям их национальное происхождение не подчеркивается, что предполагает их прямую принадлежность к чеченцам и ингушам. Так, в песне о Турпале Нахчуо, записанной А. Бреже, говорится: «...как искры сыплются от булата, так мы рассыпались от Турпала Нахчуо. Родились мы в ту ночь, когда от волчицы рождаются щенки, имена нам даны были в то утро, когда ревел барс; такими произошли мы от Турпала Нахчуо» (XIX, 129). Здесь первопредок назван «турпалом», то есть героем, богатырем. Такая эпическая идеализация предка должна была служить идее возвеличения и его потомства. Это выражалось в том, что наследники метафорически сравниваются с волком, самым поэтическим зверем в понятиях горцев, по замечанию П. Услара (СХХХIV, 82), и с барсом, также

являющимся идентичным поэтическим символом в фольклоре вайнахов.

В. Пожидаев приводит предание «Богатырь Нохчэ и его двенадцать сыновей» (СIII, 16). В нем Нохчэ выступает первопредком не только чеченцев, но и ингушей. Нохчэ назван богатырем, сыновья его «крепкие и сильные, как и он сам». Возвеличению первопредка служит и его распорядительность: он заставляет расселиться своих двенадцать сыновей и их потомство «не ближе, как на один день пути один от другого». Он наставляет их также не покидать гор и беречь леса, — естественных защитников от неприятелей. С выселением на плоскость и единением народных сил для оборонных целей развивалась консолидация племен вайнахов, что также отразилось в этом предании. Так, двенадцать сыновей Нохчэ основали общества (аулы), носящие их имена, это, по В. Пожидаеву, Ичкери, Аух, Чабирли, Шубухи, Шато, Дзумсо, Кисти, Цори, Галаш, Галгай, Джерах, Ангушт. Количество обществ умышленно дано двенадцать, что свидетельствует о подчинении предания эпической традиции. Кровное родство первоначальников, согласно давним родовым представлениям, утверждало народное единство и звало к нему. На примере этого предания можно, в какой-то мере, видеть проникновение новых идейных наслоений на традиционный фольклорный текст.

По другой версии, приводимой А. Берже, первопредком чеченцев был Молкх или Малкх из Меэстэ, откуда чеченцы переселились в Нашикэ, где есть аул Керстен-Акх или Киоло (XIX, 124). Сочетание «кх» нетипично для языка чеченцев и ингушей, скорее это сочетание надо признать как «хк». Так, название Керстен-Акх, по А. Берже, звучит Керстен-Ахк. Это смешение автором «хк» на «кх» позволяет читать имя первопредка не Молкх или Малкх, а Молхк или Малхк. Последние два слова ближе стоят к слову «малх» — солнце. Если на

основе созвучия возвести их к слову «солнце», то появляется возможность предположить: название предка маистинцев (вайнахского племени) идет от тотема, здесь — солнца.

Предания, возводящие пращуров чеченцев и ингушей к одному корню, бытуют и среди ингушей. Со слов старика С. Бочалова Н. Яковлев записал предание, по которому первопредки чеченцев и ингушей и орстхойцев якобы являются сыновьями Турпала, то есть богатыря (CLIX). В этом предании одним из художественных средств становится народная этимология: имя предка чеченцев Нохчуо сказитель ведет от «нахча» — сыр, и ингушей Га — от «га» — лист. С этой этимологией связан и мотив чудесного рождения первопредков: Нохчуо рождается с сыром в руке, Га — с листом в руке. Мать же первопредков названа дочерью грузинского князя. Именитые родители (отец — богатырь, мать — княжеская дочь), «чудесное» рождение и связываемая с ним народная этимология — все вместе служит эпическому возвеличению предков, а следовательно, и потомков. Это предание говорит о происхождении чеченцев, ингушей и орстхойцев, но одновременно предание трансформировалось и в разряд родового предания: так, сказитель С. Бочалов возводит корень своего рода к первопредку, от которого его будто бы отделяет семнадцать поколений.

Одной из местных особенностей приведенных преданий о происхождении народа является частая локализация первопредка в Чечне (в Нашахе, Маистах), если предание рассказано чеченцем, и в Ингушетии (в Кякале, Маго), если рассказано оно ингушом.

Деление Чечни и Ингушетии на ряд горных обществ нашло свое отражение в преданиях. Мифические родоначальники обществ зачастую являются братьями, они же нередко сыновья первопредка. Так, по одной версии цечоевы и мелхицы происходят от двух братьев, уце-

левших, когда их род был вырезан (LXI, 54). Тут опять присутствует народное толкование имен братьев: Цecho от слова «ций» — кровь и Мьяхе от «малх» — солнце, названных так потому, что первый был найден в луже крови, а второй сидел под солнцем на пригорке. В предании «Га и его потомство»¹ сказано, что у Га было четверо сыновей: Галга (ингуш), Нохчо (чеченец), Мьяхе (мелхинец) и Акке (аккинец). Причем в этом предании основное внимание уделяется утверждению единства племен: враги не могли одолеть братьев потому, что они жили в согласии; лишь нарушив его, враги сумели одолеть братьев и их потомков, лишить народ большой территории и загнать его глубоко в горы. Одним из средств для такой политики врагам послужило введение среди вайнахов понятий «князь» и «лай» (раб, батрак). Таким образом, в древнее генетическое предание проникают позднейшие идеи: необходимость единства для национального самосохранения и осуждения социальной дифференциации, как результат реакции патриархально-родовых представлений и борьбы с аристократизирующей верхушкой.

Предания о происхождении первопредка чеченцев, как мы видели, иногда возводят к ингушам. Наблюдается и обратное явление. Например, в «Предании о происхождении галгаевского (ингушского. — И. Д.) общества», записанном Ч. Ахриевым (XII, 30), предок ингушей Галгай считается выходцем из ущелья Гайши, находящегося в верховьях р. Аргуна, в горной Чечне. Возведение чеченцами первопредка к ингушам, а ингушами к чеченцам явилось следствием осознания генетического единства вайнахских племен. Возвеличение в названном предании первопредка Галгая дано через утверждение, что Габерте (первопредок кабардинцев)

¹ Записано в 1974 г. от Г. Э. Ахриева, 69 лет, жителя селения Джерах. — И. Д.

являлся его братом. Далее в предании повествуется уже о расселении предков родов Галгаевского общества и основании ими трех крупных башенных аулов, имеющих общее название Кхаькхале (от слов кхоь — три, кхала — башенный комплекс). Речь идет о башенных комплексах Эгикал, Хамхи и Таргим.

Генетическая связь нахских племен выявляется и в тех преданиях, где речь идет о бацбийцах (тушинцах). А. Генко, тушинцы возводят себя к кистинскому (чеченцев (жителей башенного комплекса Эрзи горной Ингушетии) происходят гвиеццы, от которых, в свою очередь, происходят бацай — тушинцы Цовского общества в горной Грузии. По другой версии, приводимой А. Генко, тушинцы возводят себя к кистинскому (чечено-ингушскому) обществу Гилго (XXVII, 697). Несмотря на два фольклорных указания о происхождении тушинцев от ингушей. А. Генко делает вывод, что «очагом чечено-ингушского национального бытия была современная Тушетия, впоследствии огрузинившаяся». С этим научным выводом перекликается указание П. Головинского на чеченское предание, по которому предки галгаевцев, аккинцев и шатоевцев считаются происходящими от тушинцев (бацоев) (XXX, 241). В любом случае на материале преданий мы имеем возможность выявить, что чеченцы, ингуши и бацбийцы осознавали свое генетическое родство и взаимные миграции какой-то части населения были для них делом обычным. Об этом и сегодня в горах утверждают предания (о выходе предка терлоевцев из Тушетии, о переселении туда части фамилии Дзауровых из аула Эрзи и др.).

Помимо рассмотренных генетических преданий, возводящих происхождение чеченского, ингушского и тушинского народов к единым первопредкам, принадлежащих к местному этническому субстрату, в Чечне и Ингушетии немало преданий и о происхождении раз

личных племен и обществ от представителей других народов.

До середины прошлого века могущественным было племя орстхойцев, известных в научной литературе и как карабулаков. Еще П. Бутков писал, что они жили в горах, были мирными, зависели от кумыкских, брагунских и кабардинских владельцев, они же в 1763 г. просили у царской администрации разрешения переселиться на плоскость, какое им и было дано в 1772 г. (XX, 260). П. Головинский ссылается на народное предание, по которому предок орстхойцев Арштхоо выселился из Аккинского общества (XXX, 244). Таким образом, по преданиям, орстхойцы двигались из горных глубин на северные отроги гор, а далее по долинам рек Фартаги, Ассы и Сунжи. Характерно отметить, что и в предании о происхождении племени фигурирует одна мифическая личность, напоминающая народных предводителей. Так, Арштхоо выселяется из гор, ведя за собой людей.

С указанием П. Буткова о стремлении орстхойцев выселиться на плоскость согласуется широко бытующее в орстхойской среде предание «Как орстхойцы страну отвоевали» (XXXVIII). В нем ярче представлены художественные особенности. Краткое содержание: черкесы и орстхойцы спорят за землю, и между ними часто возникают военные конфликты; для решения спора с обеих сторон выставляется по одному борцу, от орстхойцев борцом выступает женщина, которая и побеждает черкесского борца. В стиле эпической традиции подано разрешение спора — выставление на поединок двух борцов. Причем выведение на бой женщины производит впечатление на черкесов, сделавших вывод: если таковы женщины, то каковы же мужчины. Юмористически окрашено обнаружение свекром необычной силы невестки. Идентичное содержание имеется и в чеченском предании «Черкесские хребты» (CL, 115). Один из древнейших эпических мотивов единобор-

ства ради решения конфликта в обоих преданиях использован для решения различных споров и является лишь фольклорным отражением исторических событий. Необходимо отметить, что в обоих преданиях возвеличивается женщина: она, простая хозяйка дома, послушная воле свекра, обладает большой физической силой и предстает патриоткой — борцом за народное счастье.

Впервые в фольклористике вайнахов, стремясь проанализировать предания исторического характера, А. Берже отмечает, что Шуэти, Чабирли и Чаэнти считают себя выходцами из Нашихэ и что Нашихэ и Мезэста, видимо, «были первыми местами жительства чеченцев» (XIX, 130). Действительно, многие предания возводят, как сказано, происхождение чеченских обществ в Нашху. Об этом же и о том, что «Майсты был культурно-политическим центром тайповой Чечни XVII века», пишет М. Мамакаев (LXXXIV, 10). Интересно отметить, что многие местные предания о происхождении племен или обществ возводят свою прародину именно к наиболее древним и крупным местам поселения — в район Нашхи (чеченцы) и Ассиновской котловины (ингуши). Не является ли это глухим отзвуком истории? Районы эти могли быть центрами культурно-политического и экономического влияния на общества вайнахов. К примеру, по Ч. Ахриеву, первый поселенец Джераховского общества является выходцем из Галгаевского (Ассиновского) ущелья (XIII, 30).

Приведем некоторые зафиксированные нами предания о происхождении племен (обществ) мелхистинцев, чаберлойцев, терлойцев и хилдехаройцев.

По преданиям мелхистинцев¹, в их прародине Цой-Педе трое братьев убили князя и бежали в места, где теперь лежит Мелхиста. Они основали села Комалхе,

¹ Записано в 1973 г. от П. Д. Махаури, 80 лет, жил в Мелхисте, живет в Бамуте. — И. Д.

Басти и Коратхе. Их приемные братья (пришлые) из Шатоя основали аулы Джара и Кяга, выходцы из которых основали аулы Хайхе, Аме, Нохараст, Бенаст, Терте, Меша. О «государственном» устройстве мелхистинцев сообщается, что избирался глава мелхистинцев — тамада страны. Информатор П. Махаура, мелхинец, сообщает, что их родовой предок Маховри был пленным грузином. Данное предание рассказано в информативном стиле, однако обнаруживаются и эпизированные детали. По преданию, братья бегут не от простой кровной мести — они убили притеснителя народа жестокого князя. Сеска Солса — главный герой нарт-орстхойского эпоса вайнахов — считается происходящим от этих трех братьев. Героический поступок предков, их родство с известным эпическим героем Сеска Солсой, подспудное проявление патриотических устремлений героев-предков, возведение одного из предков в Грузию — все это было направлено на возвеличение предка. Это типичная черта подобных преданий.

О предке чаберлойцев нами записано предание со слов орстхойца М. Г. Гандалоева, возводящего свою родословную к чаберлойцам. По преданию, предок Чябарло совершает целый ряд героических поступков: он убивает вора и князей, проходит испытание на мужичину-воина (прыгая с полным вооружением через заставы ворот), пленит ускакавшего от справедливой погоня врага, отстает добровольно от дружины, чтобы защитить от преследователей угнанный табун: сев в засаду, убивает преследователей, отнимает земли у мерзкойцев (или мужехойцев)... Героизация предка видна во многом — и в бою, и в морали, свойственной «настоящему мужчине». Здесь центральный образ возвеличивается и через героические деяния людей, являющихся родственниками героя или его побратимами (в духе родовых представлений).

Предание о Чябарло является одним из редких об-

разцов столь подробного и всестороннего восхваления предка. И еще: только в этом предании мы сталкиваемся с эпизированным числом — четыре: Чябарло убивает четырех князей, у него четыре сестры, он берет в набег четыре комплекта оружия, в его дружине сорок человек.

Согласно зафиксированным нами преданиям о терлойцах¹ их предок Гонат Кохиевич является выходцем из Ваби — одного из древнейших поселений тушин. Явление предка терлойцев в вайнахскую среду, по преданиям, хронологически восходит к эпохе появления огнестрельного оружия: Гонат единственный, кто имеет ружье и к нему рог-пороховницу. Он первоначально похож на батарка: не имеет семьи, дома, живет в доме хозяев. Гонат становится известным мастером по строительству башен, неимоверно силен (схватив за талию одною рукою, поднимает человека и сажает его рядом с собою), он же и защитник прежних (автохтонных) терлойцев — благодаря его сообразительности был отбит отряд, покушавшийся на их существование. Всеми своими героическими поступками и коварной хитростью, не осуждаемой в этом предании, он и разросшееся его потомство перебивают почти всех прежних жителей. Гонат выступает и непревзойденным мастером-строителем, и умелым воином. Он назван сыном Кюхе. Вряд ли это название отца, скорее это собственное имя идет от нарицательного «кахетинец» (вайнахское — кюхе), т. е. и это намекает о приходе героя из Кахетии (Грузии), что в свою очередь оправдывает его выход из Тушетии, указание на которую прямо дано в самом предании.

Необычным в преданиях о происхождении Хилдехаройского общества является какая-то анонимность

¹ Записано в 1973 г. от братьев Азама и Хасана Терловых, жителей селения Бамут. — И. Д.

предка. По одному из преданий¹, два сына некой женщины допытывались у матери, кто их отец, и, не получив ответа, сели на коней дяди по матери, ускакали за реку и стали там жить; от них и пошли хилдехаройцы, что означает — заречные. В предании использован сказителем древнейший обычай, по которому, если дядя по матери не снаряжает своего возмужавшего племянника конем и оружием, последний имеет право все это у него похитить. Этот обычай введен, надо полагать, и для того, чтобы оградить юношей от дальнейших преследований и таким образом логически завершить произведение.

Второе предание² отличается от многих генетических преданий большим присутствием фантастического элемента (факт малотипичный для исследуемых преданий). Однако сам сказитель утверждает, что фантастическое в предании есть чистейшая реальность. А рассказывается в нем вот о чем:

Два брата и их сестра пришли из Грузии и основались жить в безлюдном месте. Однажды они принесли яйца сокола. Потешаясь ими, девушка не заметила, как содержимое одного из разбившихся яиц проникло в ее тело, — она забеременела. Родившийся у нее сын был назван Ляча (Сокол). Он изгоняет своих дядей, притеснявших его и мать, и вызывает восхищение гостей у них грузинских князей.

Появление персонифицированного предка общества (племени), а тем более народа, — явление позднейшее. Предание рудиментарно донесло нам, что в древнейшие времена члены рода (племени) считали своим предком тотема, в данном случае сокола. Мотив появ-

¹ Записано в 1973 г. от Р. Р. Хилдехароева, жителя селения Бамут. Он считает одного из юношей своим двадцатым предком. — И. Д.

² Записано в 1973 г. от И. Г. Хилдехароева, 1898 года, жителя селения Бамут. — И. Д.

ления матери, непорочного зачатия и антропоморфизации предка — явления позднейшего порядка. О последнем нам свидетельствует и то, что Ляча, по словам сказителя, имел крылья и в мгновение ока мог достигнуть любого видимого места. В данном предании, как и в других, наличествует возвеличение предка: мать его из Грузии, уже в шесть лет он запросто может поднять и перенести быка, на вопрос грузинских князей, сколько ему выделить земли, он гордо отвечает: «Моя земля та, какую я возьму сам!», и, наконец, грузинские князья выдают ему бумагу, недавно якобы «утерянную», в том, что Ляча и его потомство являются привилегированными людьми. Введение «бумаги» для обоснования общественных прав общества является лишь отголоском того, что его члены боролись за свои социальные права.

Факт некой анонимности предка можно видеть не только в тотемистическом наследии, а и в указании Н. Иваненкова на то, что «рассказывают, будто большинство хилдехароевцев, живущих в самой глухой местности исследуемого района... были куплены давно каким-то богачом и хилдехароевцы стали самостоятельными только после того, как род господ их окончательно вымер» (LVI, 151). Мы можем предположить, что в образовании Хилдехароевского общества приняли участие представители разных горных обществ вайнахов, а возможно, и не только их.

В родо-племенных генетических преданиях нередко уделяется внимание овладению горной территорией для проживания. Ее заимка, по преданиям, осуществляется тремя путями.

Первый — с помощью заключения братства с родом (племенем) первоначальников. Например, род Салгневых имеет предание, по которому ими поселены Гувхоевы. Последние же этого не признают. Ханиевы считают, что живущие рядом Лолохоевы получили от них

разрешение на поселение, а сами Лолохоевы в преданиях говорят о противном и г. д. Установить здесь какую-то истину невозможно, да в этом и нет надобности. Но любопытно отметить, что основой разноречивых утверждений служило то обстоятельство, что признание рода (племени) о выделении ему первоначальниками земли считалось признанием едва ли не вассальной зависимости от них. На данном примере мы видим, что предания, хотя и смутно, отражают какой-то имевший место исторический факт и являются фольклорными произведениями (наличие всяческой идеализации, подробное описание принятия в братство и т. д.).

Подобные предания в народе считались реальной истинной и привлекались для утверждения прав одной из сторон. Таким образом, зачастую в сознании информаторов предание не есть художественный вымысел, который мы в них видим.

Второй путь овладения территорией, наиболее распространенный, — это заимка свободной территории. При этом, естественно, не появляются какие-то конфликты. Наиболее распространенным эпизированным приемом в таких преданиях является чье-то указание предку, данное ему во сне, а чаще введение в предание широко бытующего у разных народов приема, суть которого в том, что предок, вынужденный заночевать в безлюдном месте, утром обнаруживает, что на его पोлах птицы свили нередко до трех гнезд. Это обстоятельство сказителем расценивается как показатель благодатности занимаемой территории. О таком веществе признаке говорят предания о поселении Медовых (Кейское общество), Джераховцев (одноименное общество) и др.

Третий путь земельной заимки в преданиях — силой и коварством. Причем последние два обстоятельства, подвергаясь всяческому осуждению в других жанрах фольклора, а тем более в быту, в преданиях на данную

тому не вызывают особого осуждения. В преданиях отмечается, что первоначальники сильны (значит, силой их не одолеть), жестоки (значит, заслуживают уничтожения с помощью хотя бы коварства). На данном примере наглядно видно, что в преданиях вообще особенно сильна мотивация. Предания, в которых повествуется о насильной заимке осложняются драматическими конфликтами и имеют трагическое завершение. Так, жители аула Бейни, явившись, по преданию, из аула Гярша Чулхоевского общества в Мецхальское общество, пригласив в гости первоначальников, споили и отравили их, затем перебили и заняли землю. Мужчин-первоначальников шестьдесят человек — цифра эпизированная в фольклоре вайнахов. Аналогичный мотив имеется и в предании о борьбе предка Баркинхоевых с народом «дови» или «деви». Некоторое осуждение коварного убийства присутствует в этих преданиях: у захватчиков аула Бейни некая старуха первоначальников тайно убивает шестьдесят мальчиков, а предка Баркинхоевых убивает отлетевший от скалы осколок. В обоих преданиях отразилась ярко выраженная в фольклоре вайнахов неотвратимость справедливого возмездия. Имея в своей основе давнюю борьбу между родо-племенными объединениями за землю, предания представляют эту борьбу именно в фольклорном плане. А мотив отравления и уничтожения врагов на пиру уходит в седую древность. К примеру, Н. Марр, ссылаясь на Геродота, приводит «предание» о том, как мидяне напоили приглашенных в гости скифов (закавказских) и перебили их. Далее ученый отмечает, что это предание проникло и в Армению (LXXXV, 275).

Часть воинственных жителей из аула Эрзи была приглашена для охраны рубежей Грузии от нападения горцев. Приглашенные поселились на Военно-Грузинской дороге у самого Казбека и основали селение Гвилети, которое в старых русских источниках называлось

и Чербышевым кабаком (поселением. — И. Д.). возможно, потому, что ведущее положение в этом селении имели потомки братьев Ча и Чербажа (XXXVIII). Жители Гвилети довольно успешно контролировали один из важных стратегических пунктов дороги из России в Грузию и в последствии были незаменимыми проводниками альпинистов, также пользовались славой умелых охотников. Предания о первых поселенцах Гвилети создавались еще в языческие времена. Например, проводником здесь предстает старик в белом одеянии, — в таком облике представлялись в народе языческие «святые», — и Чербаж (в других вариантах и его брат Ча) действует по его совету. В преданиях этого цикла сильны демократические тенденции. Так, братья отказываются получить в награду княжеские титулы и соглашаются получить лишь территорию, где расположено селение Гвилети. Идеализируется и мужество первопоселенцев этого села, которые в малом количестве уничтожают шайку набеговиков. Переплетаются в этих преданиях и какие-то исторические отголоски, и прославление родовых предков, и наизидание потомкам в духе идеалов народа.

По преданиям, предстает закономерным объединение двух линий: появление предка, территориальная заимка.

Особое распространение в генетических преданиях имеет мотив возведения предка народа, племени, рода к другим народам: грузинам, кабардинцам, кумыкам и особенно арабам. Данный мотив настолько широко представлен, что сугубо местное, автохтонное происхождение имеет мало места. Рассмотрим предания, возводящие родословную к вышеназванным народам.

П. Услар отмечает, что, по древним грузинским преданиям, Таргамос разделил Кавказ между восемью сыновьями, среди которых и предок чеченцев и ингушей (СXXXIII, 343). По данным М. Джанашвили, Тарга-

мос, сын Тарша и четвертый потомок Ноя, по летописям, является отцом Кавкаса. Его сын Дурдзук, «который превосходил всех сыновей Кавкаса», считается предком дзурдзуков, т. е. чеченцев и ингушей, а страна их состоит из «Дзурдзукии, Кистетии и Глигви...» (LI, 11). Далее сообщается, что некогда они были христианами и говорили по-грузински. Последнее указание не говорит, что язык грузинский был родным для них, скорее речь идет о том, что немало представителей вайнахов, соприкасавшихся с грузинами, владели их языком, особенно в период активной христианизации (CLII). Д. Бакрадзе справедливо считает, что легенды о Таргамосе созданы в христианскую эпоху и проникли в Грузию из Армении (XV, 32—34). Представляется логичным, что продолжение генеалогии от Таргамоса к Кавкаосу и далее к Дзурдзуку, Кисту, Глигви есть уже грузинское введение, имевшее христианские и политические цели. В свое время эти христианские предания, несомненно, распространялись грузинскими миссионерами в вайнахской среде, отзвуком чего являются предания о грузинском происхождении.

По вайнахским преданиям, о грузинском происхождении предка утверждают терлойцы, представители родов Махаури, Евловых, Мальсаговых, Картюевых, Куштовых и др. Предок нередко сродни грузинским князьям или имеет какие-то особые качества, например, Малсаг и Гонат — искусные строители (как известно, первоосновы возведения каменных построек заимствованы из Грузии), Евло — священник (mozglar) при храме Ткобья-Ерды. О каком-то праве на возведение генеалогии в Грузию, возможно, дает некоторое наблюдение над именами: Маховри (окончание напоминает хевское — «ури»), Кхоарто (напоминает — «картел»), Кушт (созвучно именно с грузинским словом «кист»). Записывая предания горных чеченцев, Н. Иваненков сообщает, что ряд их говорит о грузинском про-

исхождении. Например, основателем Итум-Кали считается грузинский князь Лазари, имевший соответствующую грамоту от грузинского царя, которую якобы сжег Шамиль; родоначальником чантинцев считается грузинский князь Итум Люнгиев; из Грузии ведут происхождение жители селения Борзой; а по словам некоего Дарго Ильясова, его предок — из рода царя Ираклия, и когда на родичей Д. Ильясова хотели наложить дань, они гордо ответили: «Мы царского рода Ираклия!». Мало того, Шамиль казнил отца, брата Д. Ильясова и еще тринадцать человек за их «знатное» происхождение (LVI, 8—12). Сами предания, на которые указывает Н. Иваненков, единогласно говорят о происхождении именно от князя и даже царя Грузии, а преследование Шамилем свидетельствует, насколько сильна была в народе вера в правдивость предания. Не только возвеличение предка, а и аристократизация его особенно понятна, если учесть, что в недалеком прошлом было сильно соперничество родов и имелось какое-то неустойчивое деление на «благородные», «посредственные» и «рабские» роды.

Говоря о кумыкской версии происхождения предка, надо вспомнить, что ряд горских обществ вайнахов находились в свое время в некоторой вассальной зависимости от кумыкских феодалов. Это обстоятельство обуславливало возведение частью вайнахов своей родословной к предку — кумыку. К примеру, Баркинхоевы возводят предка Баркима к кумыкам (реже к казикумухам), и в предании его возвеличивает то, что он был сподвижником Тамерлана и даже похитил его сына. Представители части Кейского общества своего предка Меда возводят чуть ли не к влиятельнейшим кумыкским феодалам Тарковским Шамхалам. Это могущественное родство предка в преданиях оправдывает его настоящие посягательства на княжеский (или ханский) титул. По материалам, приводимым Н. Иваненковым, предок бау-

дойцев является также кумыком, бежавшим в горы Чечни от кровной мести (LVI, 12). Последняя в преданиях часто предстает поводом к переселению предка к другим народам. Такие факты были нередки в жизни кавказских горцев, когда у них было особое засилие неминуемой кровной мести. Целый ряд дореволюционных исследователей возводят первых «феодалов», или, как их еще точнее называют в источниках, владетелей, к кумыкам или аварцам, что признается историческим фактом.

Влияние кабардинских феодалов также распространялось на часть вайнахских племен, особенно проживавших западнее, т. е. ближе соприкасавшихся с Кабардой. Заслуживают внимания два предания, записанных Ч. Ахриевым. По одному из них у некоего Га было два сына — Галга и Габарте. Первый из них основывает Галгаевское общество, второй — Кабардинское (XIII, 30). С этим преданием согласуется наша запись, по которой было три брата — Галга, Гябарте и Гурже; последние двое становятся предками кабардинцев и грузин. Примечательно, что в обоих случаях наблюдается двуединый процесс: подчеркивание кровного родства местного первопредка с первопредками более сильных соседей, но вместе с тем и утверждение, что местный первопредок остается именно на исконной земле, тогда как другие вынуждены покинуть ее и обосноваться в сопредельных областях. В данном виде преданий происходит двойное возвеличение: почтенное эпическое родство и сверх этого подчеркивание большей могущественности своего первопредка, которое утверждается в его преимущественном праве оставаться на исконной земле. Помимо преданий, возводящих первопредка к кровному родству с кабардинцами, Ч. Ахриев зафиксировал предание, полностью возводящее первопредка к кабардинцам по отцовской и материнской линиям. Мифологический налет в предании предстает в том, что в нем действуют

персонажи героических сказаний — вампалы (разновидность великанов), представленные как автохтонные насельники края. Введение мифических персонажей в генетические предания — явление довольно редкое. Последнее предание, записанное Ч. Ахриевым, несколько перекликается с ранее упомянутым о борьбе Бяркама с народом «дови».

Предания, возводящие генеалогию к грузинам, кумыкам и кабардинцам, понятны. Особняком от них стоят предания, возводящие народного предка к Астрахани и близлежащим областям. От плоскостного аккинца Муртазали Аджиева Н. Семенов зафиксировал предание о первопредке богатыре Турпале, который бежал «из тех мест, где находится теперь г. Астрахань» (CXVIII, 210). И. Магомаев сообщает сведение из некоего предания, что чеченцы пришли от северных берегов Каспия, а затем раздробились на чеченцев, галгаевцев и чаберловцев (CXLIX, 21). В предании, записанном Н. Семеновым (CXVII, 5—6), первопредок назван просто богатырем, богатым и сильным. Он занят мирным трудом, завладевает неким пространством теперешней плоскостной Чечни. Покусители на его жизнь и имущество представлены не героями, а простыми грабителями. Это отклонение от традиции говорит о том, что предание трансформировалось в период, когда более почетным и идеальным стал считаться труд, а не набег. В сказаниях вайнахов есть мотив (назовем его условно «колой-кантским»), по которому герой — мирный труженик, обладающий большой силой; показателем ее является камень, которым герой прикрывает вход в пещеру: камень никто не может сдвинуть, а героя можно одолеть, по лишении его мужской силы. Этот традиционно горский мотив обнаруживается в плоскостном предании, что говорит о позднейшем использовании плоскостными жителями эпических традиций, унаследованных ими от горных предков и переработанных согласно их жизненным усло-

виям. А исход предка из Астрахани, надо полагать, является глухим отзвуком влияния Астраханского могущественного ханства.

Непосредственные контакты вайнахов с русскими (казаками) начинаются где-то с XVI века, что со временем должно было отразиться в генетических преданиях. Н. Иваненков пишет: «В с. Гули-Кале одни сказали, что родоначальник их выходец из Сирии, но имени его они не знают. Другие же ведут свой род от русского, которого звали Орсой» (LVI, 12). Для подобных утверждений имеются некоторые основания: П. Головинский сообщает, что один из первых выселенцев чеченский род Гуновых роднился с русскими (XXX, 245). У. Лаудаев сообщает: казаки Червленной и других станиц «сами подтверждают, что происходят от чеченцев из фамилий: Биллетоевской, Варандоевской, Ахшпатоевской, Гуноевской и т. д.» (LXXV, 58). О том, что гуноевцы одними из первых выселились на плоскость, сообщает и В. Мартен (LXXXVII, 116—118). В связи с вышенизложенным интересно привести современное предание: «Говорят, что некогда на плоскости жили четыре брата: Галга, Варандо, Гуно и Галгазке (казак. — *И. Д.*). Они были казаками. Случилось им воевать с осетинами. Братья проиграли бой, после чего среди них начался разлад, и они начали обвинять друг друга в поражении. Братья разделились. Галгазке остался на месте. Варандо и Гуно ушли в горы Чечни. Галга ушел в Ингушетию...»¹ При рассказе подобных преданий весьма важно, кто его рассказал: представитель тех ли племен (родов), о которых идет речь в предании, или же сторонний представитель. Информатор предания — шатоевец. Разумеется, предание — плод чистейшего вымысла. Но почему он появился? Ответ не вызывает особых затруднений: варандоевцы и гуноевцы

ранее других и теснее пришли в соприкосновение с казаками, галгаевцы (ингуши) позднее приняли мусульманство, т. е. считались «керисти» (христианами).

Из всех версий о предках-пришельцах на сегодняшний день наиболее распространенная — арабская. Подобно тому, как в свое время была сильна грузинская, арабская версия есть плод вымысла, появившегося не только для возвеличения предка, а и для служения исламской идеологии. Впервые подобные предания приводит А. Берже. По ним, одноглазый араб бежал из Аравии и прибыл в горы, где тогда жили Галгай, Аки и Шатой. Он женится на галгайке. Она родит ему сына Нохчи, от которого и пошли чеченцы (XIX, 125). О пришельце говорится, что он был ловкий, сметливый и красноречивый. Эти свойства наследует его сын Нохчи. Тут же присутствует и традиционный мотив избегания кровной мести. С этим преданием согласуется и другое — приведенное В. Потто: Али-Араб бежит в горы, женится на галгайке, их сын Нахчоо — первопредок чеченцев (CV, 69). Имя Али встречается и у А. Берже, который сообщает, что сын Али Нахчи при рождении имел в руке что-то похожее на сыр (нахча). Все три данных предания предстают первыми в ряду преданий арабской версии. Об этом говорит наличие в них традиционных элементов: первопредок одноглазый (великаны-одноглазы), в руках предка при рождении находится сыр (народная этимология слова *нохчо* — чеченец). «Арабизированные» предания первоначально представляли из себя слияние исконно вайнаховских и привнесенных элементов. Поэтому предок араб женится именно на представительнице вайнахов, которые, по преданию, состоят из потомков племен Галга, Аки, Шато, тогда еще не причисляемых к чеченцам. С этой же точки зрения любопытны «арабизированные» предания, в которых наличествует древнейший эпический упомянутый «колой-кантиский» мотив (XIX, 126). Вариант подобного произведе-

¹ Записано в апреле 1973 г. от М. Г. Гакашева, 1903 года, жителя поселка Алды. — *И. Д.*

чения, приводимый Н. Яковлевым, отличается лишь тем, что Турпал возводится прямо к дому пророка Магомета (к корейшитам), герой может спать неделю и неделю бодрствовать, в качестве посягателей выступают не кабардинские, а грузинские князья, которые подсылают рабыню, затем простую девушку, Герой их отвергает, но от присланной княжеской дочери не отказывается. Княжна рождает предков чеченцев (Нохчуо), ингушей (Га), орстхойцев (Арстхуо) (CLIX, 39).

Присутствующий в приведенных двух преданиях «колой-кантский» мотив, эпическая сила героя, боязнь кровной мести, женитьба героя на кабардинской или грузинской княжне возводят эти предания к древнейшим, но подвергавшимся «арабизации», выражающейся в возведении генеалогии первопредка от грузин и кабардинцев уже к арабам.

Постепенно в «арабском» цикле преданий имевшее ранее место грузино-кабардинское звено выпадает. Появляются предания «чисто» арабского происхождения, в которых горы Кавказа предстают изначально пустыми, затем их заселяют арабы, от которых идут горцы (CXLIХ, 121). Или говорится, что три бежавших брата араба обосновались в местечке Нохчхаз, где некто из местных жителей однажды дернул за ворот бешмета младшего брата. Посягатель был тут же убит, и все же братья считают, что их постиг позор, уходят в горы и становятся родоначальниками чеченцев¹. Помимо арабизации, возвеличение предков и в их чрезвычайной гордости, воспитанию которой предание и было предназначено.

Иногда наблюдается стремление к более «реальной» трактовке арабской версии. Так, будто бы близ ингушского селения Датых остановилось арабское войско.

¹ Записано в 1973 году по рассказу М. Г. Гакашева, 1903 года, жителя поселка Алды. — Н. Д.

Предводитель потребовал, чтобы ингуши приняли мусульманство, но те отравили предводителя, дав ему хлеб с дурманом. Происходит замешательство, и арабы уходят, оставив часть войска в плену. От него и идут некоторые местные роды (CXIII, 67). Здесь использован мотив коварного отравления врагов и отражается период насильственной исламизации.

В родо-племенных преданиях родословная возводится иногда до самого пророка или до известного Абу-Муслима (Абу-Мусло) (LVI, 11). Но наибольшее распространение имеют предания о сирийском (из страны Шяма) происхождении. По ним, обычно предок Нохчуо является сыном шамского (сирийского) князя (LXXV, 8), а предок Кист (имя незнакомое вайнахам, предположительно заимствовано из Грузии) убегает из Сирии в Абхазию, оттуда в Грузию и лишь затем в горы Кавказа (XIII, 1). Иногда предок Нашо, избегающий кровной мести, является сыном самого сирийского царя (LVI, 10). К сирийским же выходцам причисляются и богатыри Галга, Али-Шами (CIII, 13, 17), Кинда (CXLII, 23).

Возведение первопредка к арабам — специфическая черта не только вайнахских преданий. К примеру, III. Ногма приводит предание кабардинцев о родоначальнике всех адыгских князей Араб-Хане, бежавшем из Сирии (XCV, 109—112). Подобные версии встречаются в Дагестане, Осетии. Куда же восходят фольклорные истоки «арабизированных» преданий народов Северного Кавказа? Относительно вайнахов надо признать правильными выводы У. Лаудаева (LXXV, 8) и Н. Яковлева (CLIX, 39) о том, что выведение предка из арабов (прежде всего из страны Шам — Сирии) идет из Дагестана, где бытуют предания о происхождении феодалов Шамхалов Тарковских от Шам-Хана (сирийского хана).

Таким образом, выведение в преданиях первопредка из других народов обусловлено конкретными историче-

скими условиями, связями вайнахов с разными народами в различные периоды. Наиболее давними предстают «грузинизированные» (частично «армянизированные») предания, восходящие к эпохе интенсивного влияния Закавказья на горские народы Кавказа. Усиление контактов с кабардинцами, кумыками, особенно с колонизацией плоскости вайнахами, обусловило появление преданий, возводящих предков к кабардинцам и кумыкам. Связи вайнахов с русскими поселенцами сказались в некоторых преданиях. Самое позднейшее — это возведение предка к арабам, оно является прямым следствием усиленной деятельности мусульманских миссионеров, которым должна была оказать большую помощь фольклоризированная идея о давнем происхождении от арабов и кровном родстве с ними.

Интересно отметить, что вымышленное происхождение первопредка от других, наиболее сильных, народов особенно рьяно поддерживалось аристократизирующимися элементами, что служило социально-политическим целям. А поддержка духовенством «арабизированных» преданий служило еще и религиозным целям. Однако при всем этом нельзя забывать, что сами предания являются специфическими фольклорными произведениями, возникшими на основе устно-поэтических традиций народа.

Любопытно, что в некоторых генетических преданиях, возводя происхождение всех вайнахских племен к единому праотцу, делают различия относительно праматери. А. Берже (XIX, 125) приводит предание, в котором Нахчи (сын араба Али) женится на ханше и ее прислужнице, от последней якобы идут майстинцы, а от ханши — все другие чеченцы. Подобный мотив приводит и П. Головинский (XXX, 243). В этом плане представляет интерес и наша запись «Нахча и его жены»¹.

¹ Записано в апреле 1973 года от М. Г. Гакашева, 1903 года, жителя поселка Алды — И. Д.

«Араб Нахча женился на черкешенке, которая родила ему тринадцать сыновей. У черкешенки была красивая рабыня (гарбаш) еврейка, от нее Нахча заимел восьмерых сыновей. Потомство от черкешенки — чеченцы, от рабыни — ингуши. Предание завершается утверждением, что этноним *галга* (ингуш) идет от слова гарбаш (рабыня, прислужница), и на ингушских вечеринках девушки (в отличие от чеченских) стоят потому, что их прамамень была рабыней (прислужницей)». В предании, как видим, имеется даже попытка «научного» анализа: «объяснение» этнонима *галга* и странного для чеченца ингушского обычая.

Все предания, различающие прамамень, бытуют в более узкой (не общевайнахской) сфере и явно ориентированы на возвеличение одного племени перед другим.

Выше говорилось о преданиях, повествующих о заселении горных областей первопредками или его потомками. Предания же о занятии плоскостных земель уже менее связаны с именем первопредка. На его место чаще выдвигаются новые герои — пионеры, колонизирующие земельные пространства. Имеется три вариативных предания, зафиксированных А. Берже (XIX, 131), У. Лаудаевым (LXXV, 33) и П. Головинским (XXX, 246), в которых речь идет о мирной уступке калмыками плоскостных земель, ранее занятых калмыками. Здесь называются имена местных героев: Тинавин Виса, Гардап Дзари-ка, имя калмыцкого хана Сургата. Для объяснения же ухода калмыков послужил давний фольклорный мотив уступчивости героя из-за женщины.

Предания сохранили нам имена переселенцев на плоскости. У А. Берже это Цвантуро-Мезетти, Гордало-Эльгукко, Хорачо-Уэзи. В предании о них сказано, что они наткнулись на место, где был горячий источник, в нем искупался хромой и слабый заяц, который тут же стал здоровым (XIX, 133). Этот давний фольклорный

мотив (нарт-орстхойцы находят оживляющий куст, положив на него убитого зайца) получил новую окраску в предании: здесь он призван показать особую благодать занимаемой земли.

Мотив поиска благодатной территории первопоселенцев, бытовавший еще в давнее время, постепенно модернизируется и применяется уже к новым условиям. Так, основатель Ногай-Мирза-Юрта меняет много раз место жительства в поисках земли, где корова могла бы за один удой дать много молока. Эта довольно-таки «реальная» трактовка поиска благодатного места появилась взамен архаично-горской «фантастической» трактовки (за ночь на посохе образуется несколько птичьих гнезд, во сне герою подсказывают, что надо поселиться в таком-то месте, и т. д.). Мотивы занятия плоскостных земель предстают и как предание, имеющее какие-то конкретно-исторические истоки, и как сказание в духе старых эпических традиций.

С распространением ислама среди вайнахов «ученые» муллы и кадии пытались создавать исторические хроники, ссылаясь при этом частично и на народное генетическое предание, а в основном на уже бытовавшие в Дагестане «хроники» и прочий мусульманизированный вымысел. Н. Семенов имел четыре рукописи, написанные по-арабски, о происхождении чеченцев. Содержание одной из них приводится исследователем (СХVII, 212). В этой «хронике» нет ни доли научности, ни эстетических достоинств, она, вопреки Н. Семенову, видевшему в хрониках «отголоски действительных событий», полна самого произвольного и бессистемного вымысла, призванного служить мусульманской идеологии. Вместе с тем сам же Н. Семенов справедливо утверждает, что создатели этих хроник являлись «глубокими невеждами в общеобразовательном плане». Прямое влияние на «хроники» вайнахов оказывало и дагестанское духовенство, довольно широко представленное в свое время в Чечне

и Ингушетии, оно свободно вводило в них содержание уже ранее сложившихся в Дагестане «хроник».

— Кратко отметим идейно-эстетические особенности преданий исследуемого цикла. Претендуя на историчность, они лишь опосредованно и сквозь фантастическую призму освещают некоторые исторические факты. Эволюция преданий протекала согласно изменениям в истории вайнахов (контакты с соседними народами, расселение вайнахов). Предания подчинялись социально-политическим и религиозным воззрениям: развитие идеи консолидации всех племен, выявляющееся в настойчивом подчеркивании их кровного родства и происхождения от одного предка (в духе родо-племенной идеологии), стремление в фольклорном плане обосновать избранность происхождения отдельного рода, племени (от знатного чужеземца, выдача мифических «бумаг»); возведение родословной к арабам — следствие мусульманского влияния. В этногенетических преданиях присутствуют умеренная гиперболизация, всяческое стремление к реальной трактовке излагаемого, в них развиты сопоставление, параллелизм. Особого развития достигает идеализация героя: у него знатное происхождение, он труженик и воин, горд, находчив и сообразителен и т. д. Многие эти качества выявляются из поступков героя. Идеализация предка была призвана возвеличивать его потомство. Имена первопредков разные, но наиболее часто встречающиеся: Нохчо и Галга (зафиксированы эти имена в разной транскрипции) (СХХХIХ, 12—40). Возведение вайнахов к двум или к одному предку — явная дань процессу консолидации вайнахских племен. Эволюция первопредка условно предстает следующей: тотем — предок племени (рода) — предок народа и появление идеи о чужеземном происхождении. Предания нередко включают в себя мотивы из других жанров, особенно героических сказаний, иногда встречаются заимствования.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В ФОЛЬКЛОРЕ ЧЕЧЕНЦЕВ И ИНГУШЕЙ

Обратимся к проблемам соответствия исторического факта, действий исторической личности в их реальном проявлении и в фольклорной трактовке, исторической обусловленности этой трактовки и ее зависимости от народных идеалов. В этом плане необходимо исходить не только из анализа самого текста, но также из сопоставления надежных исторических источников с фольклорными записями.

В 1926 г. исследователь местного фольклора Л. Семенов писал, что у вайнахов «имеются предания и песни, приуроченные к историческим лицам и событиям отдаленных и более поздних времен. Отметим упоминания о *Чингис-Хане* и *Мамае*, цикл преданий посвящен *Талерлану* (Тимуру хромому); встречаются имена *Петра I*, *Шейха Мансура*, сына *Шамиля*, *Кази-Магома*, ген. *Габбе* и *Сленцова* и др.» (СХІІІ, 8—9). Здесь исследователь ограничился лишь перечнем имен исторических личностей. О некоторых из них мы не располагаем никакими фольклорными источниками. Вместе с тем позднейшие записи текстов позволяют несколько расширить приводимый перечень имен. Образам местного фольклора Талерлана (Далее — Тимура), а отчасти и Ираклия II уделяли пристальное внимание исследователи У. Б. Далгат (XXXVIII) и А. О. Мальсагов (LXXIX).

Поиски каких-то исторических крупин в преданиях

об отдаленном прошлом можно возвести к эпохе татаро-монгольского нашествия. По приведенным в 1878 г. Ив. Поповым вайнахским текстам, Чингис-Хан управлял ногайцами, вел завоевательные войны, прошел Дагестан и Предкавказье, вторгнулся в горы, где жили вайнахи; у них он воздвигал башни для окончательного покорения страны; Мамай же позднее Чингис-Хана прошел по его следам, завоевал построенные им башни и насаждал правителями своих беков (CIV, 264). Можно предположить, что предания о Чингис-Хане и Мамае в своей основе имеют книжное происхождение, ибо до сих пор нет о них каких-либо текстовых записей. Имеющиеся упоминания не позволяют пока сделать обоснованных выводов в пользу книжного или народного истока названных преданий. Не исключено и какое-то сочетание этих истоков.

В отличие от Чингис-Хана монгольский военачальник Ногай и его орда непосредственно сталкивались с народами Северного Кавказа. Праправнук Чингис-Хана Ногай имел большое влияние в Золотой Орде, был жестоким и коварным временщиком. Одно из жесточайших междоусобных сражений монголов произошло в 1261—1262 г. на реке Терек. Когда сложили убитых в этом сражении, то из тел образовалось три больших холма, которые были видны на расстоянии двух дней пути. По историческим сведениям, эти холмы были сложены именно по приказу Ногай (CXI, XXXII).

Естественно, что за давностью столетий Ногай из исторических преданий перешел в разряд сказочных врагов героя волшебной сказки. Представленный в них враг вайнахами называется «Iaържа Herle» — «Черный Ногай». Правда, в местном произношении не различимы собственное имя Ногай и этноним «ногаец». Но в фольклоре этот герой персонифицирован. К тому же этноним «ногайцы» встречается только в преданиях и героико-эпических песнях. Наряду с Черным Ногаем

его же функции у чеченцев в фольклоре выполняет Черный Хожа — персонаж, происхождение имени которого еще не выяснено. Сам этноним «ногайцы» восходит к имени собственному Ногай. У чеченцев и ингушей отсутствует смешение собственного имени героя фольклора с этнонимом. Можно утверждать, что в фольклоре предстает не обычный ногаец, а именно исторический Ногай. В сказках вайнахов Ногай живет где-то недалеко от местного фольклорного героя. Ногай нападает на селения, перебивает всех жителей, из их тел устраивает себе ложе. По земле «большеголового» Ногая не пробежит зверь, а над землею Ногая не пролетит птица. Ногай свиреп, издает страшный крик, первым кидается в бой и т. д. На своей границе он из тел убитых им людей воздвигает три черных холма, видных издали. По записям Т. Бекова, раньше матери пугали детей: «Ногай идет» (XVIII, 73).

Сказочная трактовка мифологизированного Ногая (его жестокость, враждебность местному герою) приближается к историческому Ногаю. Здесь мы особо отмечаем единство исторического сведения о воздвигении Ногаем трех холмов из тел убитых им людей и фольклорного сведения о том же. Надо полагать, что исторический факт настолько поразил народное воображение, что не забылся в течение длительного времени и в фольклоре позднее уже стал выполнять функцию показателя чрезмерной жестокости Ногая. Этот факт и общая фольклорная трактовка Ногая дают нам основание к попытке сближения исторической личности (Ногая) с одноименным героем фольклора.

Значительное поражение золотоордынцам, на стороне которых участвовали и представители народов Северного Кавказа (XXXII, 339), в самом конце XIV века, нанес Тимур. По свидетельствам историков, его походы принесли неисчислимые бедствия народам Север-

ного Кавказа (СIX, 104). О Тимуре сложено немало преданий у многих горцев Северного Кавказа, в том числе и у вайнахов (LXXV, XIII, XCI, CLVII, XXIX, LX).

Период тимуровых завоеваний сыграл, очевидно, столь заметную роль в истории отдельных племен вайнахов, что еще до недавнего времени у них была своеобразная форма театрализованного представления о борьбе народного ополчения с войском Тимура (СXXXV). По народным сообщениям, у села Алхан-Кала якобы одно время жил Тимур со своим войском. Род Гендергеновцев, по преданию, сотрудничал с Тимуром, за что он подарил этому роду свою саблю, позднее ставшую родовой реликвией. Она тайно передавалась из рук в руки хранителями — стариками рода¹. Так же, как у кабардинцев, ногайцев и других народностей, с именем Тимура связывают длинные выкопанные рвы. О них рассказывают во многих селениях Чечено-Ингушетии, например, ров у селения Али-Юрт, по рассказам, имеет в себе углубления для воинов, а вдоль рва проходит насыпь, по которой якобы, разыскивая отца, проезжал сын Тимура².

Многочисленные предания рода Баркинхоевых сводятся к следующей схеме: Барким, родовой предок, был одновременно князем и кузнецом, а Тимур пас его овец. Как-то Тимур тайно от Баркима разгадал его вещий сон и стал владельцем огромного клада. Это дало ему силы, и он стал правителем, Барким же вынужден был бежать от притеснений Тимура. При этом бежавший прихватил с собою сына Тимура. Благодаря своей

¹ Рассказал в 1976 г. писатель Х. Ошиев. Это сведение он слышал от представителя названного рода, который утверждал, что сам видел эту саблю.

² Об этом и о родовом предании, связанном с именем Тимура, рассказал нам в 1976 г. доцент Х. Г. Баркинхоев. Эти сведения он слышал от отца.

особой сметливости сын Тимура убежал от Баркима и по рвам, которые Тимур будто бы копал в поисках украденного сына, уехал к отцу. Мотив поиска Тимуром своего сына или дочери имеется и в осетинских сказках (СХХХVIII, 82).

Известно, что вместе с Тимуром на Кавказе воевал его сын, но никаких сведений о похищении его или кого-нибудь другого из родственников Тимура не имеется. В преданиях же настойчиво утверждается противоположное. Предстает сложным генезис этого мотива.

Бегство в горы Баркима от преследований Тимура напоминает исторический факт бегства от Тимура некоторых военачальников Тохтамыша в Кавказские горы, например, Утурка, позднее изловленного Тимуром (СXI, 118). Не исключено, что подобное бегство золотоордынцев в горы было не единичным и сведения о Баркиме не беспочвенны. Сам Барким — историческое лицо. Сохранился склеп, в котором лежат его останки. Бежал Барким в довольно безопасное место — в Ассинскую горную котловину, куда войско Тимура, видимо, не проникало, ибо остались в сохранности местные давние христианские храмы и языческие святилища, которые Тимур обычно разрушал. Характерно, что в преданиях Барким предстает и как военачальник, принимающий участие в межплеменных распрях вайнахов¹. Учитывая их родо-племенное деление в прошлом, этот факт также подтверждает то, что Барким выходец из интонационального воинского сословия.

В преданиях «Тимуро-Баркимовского» цикла главным героем предстает или по житейски мудрый сын завоевателя, или Барким, похитивший сына Тимура. Вместо Баркима антиподом Тимура и похитителем его сына изредка становится нарт-орстхойский герой Сес-

ка Солса. Тимур в преданиях стоит на втором плане. Основной идеей этих преданий становится прославление семейной спаянности и мирного крестьянского труда. Сын Тимура во многом сближается со сказочно-эпизированными героями местного фольклора; он обездолен, юный, но мудрый, умеет отличать богатырских коней и лучшее оружие. Подобная трактовка сына Тимура предполагает его сказочное происхождение. Тимур же в преданиях первоначально низводится до уровня простого наемного пастуха, что вполне в духе той среды, в которой бытовали предания о Тимуре. А его мощь и превращение в царя объясняются проницательным умом завоевателя.

Одно из тимуровых преданий отличается большим своеобразием: в нем Тимур воюет с вайнахами, забирает у них огромную добычу, а с нею вместе и зеркало, смотрясь в которое он видит ничтожество своего физического облика (СXLIII). Это убожество становится фольклорным средством для характеристики ненавистного захватчика.

В свете фольклорных и исторических сведений сделаем попытку объяснить следующие данные из преданий о Тимуре: хромота героя; блуждание человеческой души в виде мухи; сообщение, что Тимур обманул кузнеца и приобрел богатство и власть; быстроходный конь, спасший сына Тимура; рвы, которые Тимур копал в поисках сына; воздвижение Тимуром башни из человеческих голов.

Хромота Тимура объясняется в преданиях тем, что он в детстве голялся за козой и переломил себе ногу (в записи П. Головинского, или в детстве он обнаруживает способность бегать так быстро, что ловит убегающего зайца, приняв его за ягненка, и отец, боясь, что сын при своей чрезмерной проворности принесет людям много горя, переламывает ему ногу (в записях Ч. Ахриева и Х. Осмиева). Подобные мотивы обнаруживают-

¹ По сообщению названного Х. Г. Баркинхоева.

ся у карачаевцев и балкарцев (Тохтамыш переламинает ногу Тимура, когда он мальчиком пас коней), у осетин (отец Тимура, боясь, что сын отнимет у него власть, переламинает ему ногу) (СІ, 32), у армян (отец вырезает Тимуру икры ног) (СХ, 64—68). Подмеченная хромота Тимура сохранилась в преданиях как историческая реальность, но в фольклоре она превратилась в одну из черт характеристики образа завоевателя, то есть в преданиях проносится мысль: не имей Тимур этого физического недостатка, он принес бы миру еще больше бедствий. Особое внимание физическим достоинствам героев характерно для более давних фольклорных произведений. Тимуровские предания, записанные в Чечне и Ингушетии, в некоторых элементах своеобразны в оценке Тимура: в первом случае он предстает несколько более жестоким, во втором — эта черта смягчается. Возможно, что все это обусловлено исторически. В целом же образ Тимура весьма противоречив.

В исследуемых преданиях из носа спящего кузнеца (Баркима) в виде мухи выходит его душа, которая блуждает, когда ее хозяин спит. Мотив блуждания человеческой души в облике мухи, как отмечал Б. Далгат, имеется и у бурят (XXXV, 73). Некоторые данные, намекающие на наличие у вайнахов элементов, имеющих в этнографии монголов, позволяют сделать предположение, что мотив превращения души в муху мог проникнуть к вайнахам от татаро-монгол, а затем уже быть увязанным с преданиями о Тимуре.

В исследуемом цикле настойчиво повторяется, что Тимур разбогател и приобрел власть тем, что обманул кузнеца. В этом мотиве местных преданий, возможно, косвенно отразился действительный исторический факт. Чингис-Хан, до того как выйти на историческую арену, был кузнецом. Став императором, он все еще называл-

ся «Звоном железа» (Демигун Хингей). По историческим же данным Тимур захватил власть в Средней Азии, назывался эмиром и посадил марионеточного хана из потомков Чингис-Хана. Исторический Тимур, узурпировав власть, тем самым посягнул на чингисидов, ибо по установленному ими закону только они пользовались правом на нее. Это посягательство на власть потомков бывшего в молодости кузнецом Чингис-Хана и могло в своеобразной форме трансформироваться в фольклоре, когда Тимур уже обманом овладевает кладом, находившимся под мастерской кузнеца. В преданиях же вайнахов с этим кузнецом ассоциируется родовой предок Барким. Он, по некоторым вариантам, считается выходцем из кумыков, то есть тюркского происхождения. Подтверждением этому фольклорному сообщению может служить то, что у татаро-монгол было в употреблении имя Берке: одного из знаменитых ханов золотоордынцев звали Берке-Хан, в войске Тимура был особенно к нему приближенный клерикал Берке. Второе немаловажное обстоятельство — имя Барким в ономастиконе вайнахов встречается только один раз — как имя предка рода Баркинхоевых.

Большое место в преданиях тимуровского цикла отводится и коням. Богатырский конь у тюрков обычно называется «тулпар». С ним весьма созвучно вайнахское слово «турпал» — герой. Нередко и богатырского коня называют «турпаловым» конем. По преданиям, именно такой конь и спасает сына Тимура от усиленной погони. По средневековым же хроникам Тимур подарил Тохтамышу лошадь «Хынк-оглан», «которая по проворству обгоняла ветер и быстротой добывала воду из огня» (СХІ, т. 2, 108), причем Тимур наказал: «Хорошо храни эту лошадь, так как когда-нибудь она тебе пригодится» (СХІ, т. 2, 108). Эти слова оказались пророческими. По другим сведениям монгольский военачальник Идику (Едигей, Идиг), совсем как легендарный

сын Тимура, тайно содержал оседланного хорошего коня, на котором он впоследствии и бежал от врагов к Тимуру (СХІ, т. 1, 458). Бежал Идику от Тохтамыша. Имя этого золотоордынского хана упоминается в местных преданиях всего лишь один раз, в записи У. Лаудаева (LXXV). По ней, от Тохтамыша на богатырском коне спасается бегством сын Тимура. Это фольклорное сведение тесно смыкается с историческим сведением о бегстве Идику от Тохтамыша. В преданиях поступок исторического персонажа Идику как бы ассоциируется с поведением сына Тимура. Два исторических сведения о спасении от врагов с помощью особых коней Тохтамыша и Идику личностей, бывших в какое-то время близкими к Тимуру, тесно смыкается с подобным мотивом вайнахских преданий, и вряд ли в этом можно усматривать лишь случайное совпадение.

По преданиям, Тимуром был прорыт ров на Северном Кавказе от моря и до моря, о чем нет специального исследования. Но несомненно, что Тимуру не было никакой надобности делать такое трудоемкое сооружение. Это не исключает, что Тимур заставлял делать какие-то не столь протяженные рвы. В исторических хрониках довольно часто, и именно применительно к Тимуру, сообщается, что вокруг своего лагеря, или же между своим войском и войском Тохтамыша Тимур заставлял воинов рыть рвы (СХІ, т. 2, 115, 117). С этим сведением полностью согласуется полевая запись, в которой прямо утверждается, что Тимур рыл рвы не просто для указания дороги сыну, как это имеет место во всех вариантах тимуровского щикла, а рыл рвы вокруг лагеря и для большей безопасности. Сын же Тимура ищет своего отца, находя все более свежерытые рвы¹. Конкретная историческая реальность сохрани-

¹ Студенткой П. М. Хашиевой записано в 1977 г. от М. М. Богатырева, 63 лет, малограмотного, жителя сел. Алкун. — И. Д.

лась здесь наиболее целостно, — реаль же эта в том, что Тимур копал рвы именно вокруг своего лагеря для обороны, а не для указания дороги. Эта стратегическая особенность завоевателя в своеобразной форме находит отражение в фольклоре. С остатками действительных тимуровых рвов позднее, видимо, стали увязывать различные балки, заброшенные каналы.

Имеются исторические параллели и к такому эпизоду из одного предания о Тимуре: будто бы он для своего отдыха заставил воздвигнуть башню из срубленных голов семидесяти тысяч пленных. Этот фольклорный мотив может восходить к историческим известиям. Так, первые монгольские завоеватели воздвигли такое устрашающее сооружение где-то в Средней Азии, а в одном из горных районов Дагестана тимуровы воины сложили холм из убитых людей, и это нагнало большой страх на окрестных жителей (СІХ, 122), что стало известным и вайнахам. Появившееся в последнее время сообщение, что Тимур пришел из Самарканда, несомненно, является результатом книжного влияния.

Как отмечается в последующих главах, издревле и в средние века вайнахи имели самые тесные экономические и культурные связи с Грузией. Две примечательные личности Грузии XII и XVIII веков — царица Тамара и царь Ираклий II — являются героями и вайнахских преданий. Эти же личности особенно популярны и у соседствующих с чеченцами и ингушами грузинских горцев.

О царице Тамаре у чеченцев и ингушей не имелось никаких фольклорных публикаций. Нами одно предание обнаружено в музейном архиве и произведено несколько полевых записей. В архивном тексте 30-х годов А. Тутаева сообщается, что Тамара со своей свитой приезжала в горы к вайнахам, налаживала с ними связи, что в честь царицы были устроены празднество и скачки (СХХХ). Причем в записи довольно подробно

описывается путь следования Тамары, местности проведения скачек и пр. События изложены как действительно имевшие место, хотя из истории известно, что Тамара никогда не бывала у вайнахов. В этом сказалась та популярность, которую Тамара имеет в фольклоре многих горцев Кавказа.

В местном предании «О царице Тамаре» утверждается, что она воевала с персидским царем, отступила с войском в Дарьяльское ущелье, но затем с помощью вайнахов разбила врагов. Тамара характеризуется здесь как гордая патриотка: на предложение персидского царя выйти за него замуж она отвечает, что один ее воин стоит десяти вражеских, а чтобы не стать сгоженной, она готова выйти замуж за самого никчемного, но своего воина¹. В войнах, которые вела Грузия, случалось, что и вайнахи принимали какое-то союзное участие; этим и объясняется утверждение в предании наличия непосредственного союза Тамары и вайнахов.

В приводившемся предании делается намек и на эротические склонности царицы. Другое предание всецело посвящено им. Совсем в духе местных представлений дан в предании «суд над Тамарой»: третейский суд из горцев, грузин и вайнахов обвиняет царицу в несоблюдении моральных норм и убийствах юношей. Тамаре угрожает казнь, и тогда умная царица совершает в присутствии суда поступок, доказывающий, что во всем виновато ее тело, от прикосновения с которым загорается даже трава, а устранение юношей она объясняет ее желанием сберечь честь свою и честь подвластного ей народа. Все это убеждает третейский суд, и он оправдывает Тамару². Данное предание оспаривает не-

¹ В 1974 г. рассказал нам 69-летний Г. Э. Льянов, малограмотный, житель горного аула Джерах. — И. Д.

² В 1974 г. рассказал нам 103-летний А. М. Евкуров, безграмотный, житель горного аула Джерах. — И. Д.

справедливую народную молву и по-своему стремится «оправдать» царицу. В предании развалины башни у Дарьяльского укрепления, по мнению народа, воздвигнуты Тамарой, и даже сообщается такая подробность: под башней сквозь скалу вниз к реке имеется пробитый выход. Подобные предания грузин и вайнахов, надо полагать, и оказали воздействие на воображение М. Лермонтова. Возведение многих построек повсеместно у горцев Кавказа часто приписывается Тамаре, что наблюдается и у вайнахов (возведение Дарьяльской башни, храма Ткобя-Ерды).

Исследовательница грузинских преданий и легенд Е. Вирсаладзе отмечает три цикла преданий о Тамаре: ее замужество, строительная деятельность, кончина царицы и ее похороны (XXXIII, 32). В фольклоре вайнахов есть еще одно предание, примыкающее к третьему циклу грузинских преданий. Называется оно «Похороны Тамары»¹. В нем разворачивается несколько приключенческий сюжет: царица так обставляет свое захоронение и сохранность сокровищ при ее теле, что ни один из свидетелей и участников похорон не остается в живых, а место захоронения становится неизвестным.

Произведенные записи о царице Тамаре уже позволяют говорить о наличии у вайнахов особого цикла преданий, который смыкается с подобными преданиями многих горцев Кавказа.

Грузинский царь Ираклий II (конец XVIII в.) отражал случавшиеся нападения соседних с Грузией горских племен (LXXVII, 34). Вместе с тем Ираклий стремился к установлению дипломатических связей с этими близживущими племенами, в том числе и с вайнахами (XIII, 2). Естественно поэтому, что в местном фольклоре Ираклий предстает в несколько противоречивой

¹ В 1973 г. рассказал нам 70-летний М. Г. Гакашев, малограмотный, жил в горном селении Шатой. — И. Д.

трактовке. Например, в предании «Барахой-кант» (LX) и других царь Ираклий (по-вайнахски ЕркIал) предстает захватчиком земли, но вместе с тем он поддерживает и дружественные связи с местными героями. Уступка царем захваченной им земли, по преданию, происходит в обмен на жену (невесту) местного героя, которая добровольно жертвует собой для блага народа. Широко бытующий у вайнахов и у других народов фольклорный мотив здесь получает свою разработку применительно к грузинскому царю. Исторически возможный вынужденный уход пришлого грузинского войска от храма Ткобя-Ерды позднее в русле фольклорных традиций оформился в этот мотив. Он же в фольклоре вайнахов еще позднее был соотнесен с калмыцким ханом (возможно, Аюк-Ханом). Для выявления исторического ядра анализируемых преданий обратимся к другим его вариантам в записях Ч. Ахриева (XIII, 18), Д. Мальсагова (LXI, 128), Б. Далгата (XXXVIII, 368), Е. Крупнова (IX, 255). Мотив уступки захваченной земли путем получения взамен ее жены (невесты) героя наличествует во всех этих записях, но в них захватчиком (и другом героя) является просто некий грузинский царь, или, вариантнo, христианский царь (князь). Такая трактовка захватчика земли представляется более первичной. И вот почему.

Действие этих преданий локализуется у знаменитого христианского храма Ткобя-Ерды, строительство которого возводится к XII веку. Такое значительное сооружение уникально для всего Северного Кавказа и свидетельствует о значительном христианском влиянии и обычно сопутствующей ему военной экспансии Грузинского царства. В записях Ч. Ахриева и других сообщается, что на строительство этого храма, вокруг которого группируются предания об Ираклии, камень привозился из Грузии. Это фольклорное сведение имеет некоторую историческую основу — многие рельефы и ор-

наменты храма действительно грузинские. Такое соответствие показывает, что некоторые исторические реалии могут сохраняться в течение многих веков (здесь — восьми), чему способствуют факты, постоянно подтверждающие историческую реальность, в данном случае — фрагментов храма. Исторические источники Грузии сообщают, что в начале XI века кахетинские владельцы имели своих правителей у вайнахов. Затем, в XVI — XVII веках, грузинские цари осваивали горные проходы из Грузии через Кавказский хребет по горам вайнахов (LXXVII, 30). Основа преданий, как видно, имеет свои исторические аналогии. Здесь со временем ассоциировались два исторических факта: давнишнее наличие какого-то грузинского правления у части вайнахов и более позднее освоение горного прохода через их земли. Еще позже эти исторические факты в фольклоре сближаются со временем царствования Ираклия. Как видим, слившиеся древние и позднейшие исторические факты в фольклоре сближаются с более поздней и знаменитой исторической личностью.

На популярность Ираклия у вайнахов указывает наличие у них в недавнем прошлом родовых преданий, по которым некоторые фамилии считали своим предком Ираклия (LVI, 11). В другом предании Ираклий высоко оценивает воинственность вайнахов, заключает с ними договоры¹. Из всего этого видно не только фольклорное возвеличение своего народа, но и какое-то отражение действительной политики Ираклия по отношению к вайнахам. Наблюдаемая же в их преданиях асинхронность в отношении Ираклия обычна, к примеру, и для грузинского фольклора, в котором царь иногда представляется сыном Тамары (XXXIII), хотя между этими историческими личностями проходит около шести веков.

¹ Рассказал упомянутый Г. Э. Льянов.

Грузинский царь — христианский царь — царь Ираклий — так выглядит последовательность смены героев в преданиях. В записи же Е. Крупнова вместо них предстает знаменитый иноземец Ерда. Это имя собственное восходит к слову «ерд», которым у вайнахов обозначали языческое божество низшего порядка, а также и строение, где справлялся культ этого местного божества. Ираклий же, как ни странно, предстает здесь ингушом, а по социальному признаку — пастухом, образ же его положительный. Тут произошло смешение царя с пастухом, грузина с ингушом, а вместо положительно-отрицательного освещения Ираклия появилась только положительная его оценка; отрицательное же полностью переносится на некоего Ерда. Неустойчивость в фольклоре вайнахов образа Ираклия, который жил в не столь отдаленное время, можно попытаться объяснить тем, что царь Ираклий не только не бывал у вайнахов, но и не сыграл особой роли в их истории. Вести об Ираклии проникали в горы к вайнахам в виде слухов и толков, а позднее — фольклорных произведений грузинских горцев. Представляется возможным, что в древнейшие предания на место каких-то грузинских царей или эриставов проникало имя царя Ираклия.

3. Шериповым был опубликован очерк «Шейх Мансур» (ХСVIII), в котором суммированы основные признаки Мансура, имевшиеся в различных преданиях: он уничтожает врагов, забрасывая их горстями земли; губит врагов, загоняя их в реку Сунжу; во дворе у него имелась небольшая кучка пшеницы, которою он кормил целое село, пшеница же при этом не кончалась. Историческая основа в этих сведениях лишь та, что сохранилось подлинное имя Мансура, распространявшего ислам и боровшегося с самодержавием. Все остальное здесь легендарно в духе прославления мусульманских пророков. Такое легендарное наслоение обуславлива-

лось характером самой личности, ибо Мансур организовывал борьбу под религиозным знаменем. Сегодня преданий об этой исторической личности записать не удастся, возможно, потому, что с именем Мансура не были связаны остросюжетные предания, и они же не имели ту идейную направленность, которая согласовывалась бы с демократическими народными идеалами. К тому же появление преданий о Шамиле, в которых он функционально был идентичен Мансуру, должно было перенести на Шамиля те идеи и те сюжеты, которые ранее увязывались с Мансуром.

Имена Шамиля и Хаджи-Мурата широко представлены в песнях и преданиях вайнахов, ибо исторические связи народов Дагестана и Чечено-Ингушетии давние и тесные. Местная фольклористика еще не успела уделить должного внимания фиксации записей о названных личностях. По располагаемым нами полевым записям выявляются такие сюжеты: Шамиль тайно прячет свой клад (СХVII, 66); из-за подозрений в измене своему делу Шамиль добивается суда над своею матерью, а затем принимает на себя вместо матери присужденные ей палочные удары¹; только об одном сожалеет Шамиль: похищенная им и спрятанная в лесу от ее братьев девушка стала добычей врага²; Шамиль обнаруживает разглашение военной тайны³ и др.

Шамиль, по преданиям, по-житейски рассудителен (летом заботится об урожае, а воюет зимою), справедлив (не останавливается перед вынесением наказания провинившейся матери), горд (боится, как бы народ не сказал, что он умер в плену), чтит обычаи, мужествен.

¹ В 1964 г. рассказал житель сел. Ачхой-Мартан Муслим Терлоев. (Из архива доцента А. С. Куркиева).

² В 1975 г. рассказала нам 48-летняя Асет Харсиева, малограмотная, жительница сел. Мужичи. — И. Д.

³ В 1973 г. рассказал нам 78-летний М. С. Велхнев, малограмотный, житель сел. Бамут. — И. Д.

Своеобразно в преданиях преподносятся такие исторические факты, как несение сыном Шамиля царской службы и возвращение сына к отцу (его обменивают на плененную семью Чавчавадзе), пленение Шамиля (была подкуплена его стража, которая открывала ворота перед врагами). Более поздними нужно считать те предания, в которых Шамиля начинают приобщать к родовым преданиям: якобы некий Цечоев Саргал разыскал в горах сына Шамиля по его тайному имени, за что Шамиль пожелал, чтобы семь поколений С. Цечоева были счастливыми... Вера в исполнимость тех пожеланий и проклятий, которые произносились различными языческими «святыми» и богами, в подобных преданиях стало соотноситься, как видим, с именем Шамиля. В предания шамилевского цикла проникали также и авантюрные мотивы, например, сын Шамиля спасает царских дочерей, и отец с сыном получили свободу, также — с двумя солдатами Шамиль зарывает клад у озера Казеной-Ам, затем убивает солдат, и тайна клада остается нераскрытой. Интересно сделать сопоставление этого сюжета с древнеисландской сагой об Эгиле: состарившийся Эгиль с двумя рабами зарывает свое серебро, убивает рабов, и клад никто не смог найти (LXIII). Несмотря на большую разницу во времени и в географии, фольклорный мотив вайнахов и исландцев един.

Шамиль предстает любимым народным героем. В его образе особо подчеркиваются качества предводителя: мужество, справедливость, сметливость и великодушные. Гиперболизация образа Шамиля предстает умеренной, а сами предания отличаются реалистичностью.

В предании о Хаджи-Мурате¹ остается в стороне его военная деятельность, внимание сказителей нацеливается на характеристику его высоких моральных ка-

честв. В какой-то мере это относится и к Шамилю. Дальнейшие записи, возможно, будут повествовать о каких-нибудь других сторонах жизни этих героев. Имеющиеся записи ближе примыкают к жанру народной новеллы. Различные исторические факты, события не становятся ведущими, о них изредка лишь упоминается. Зато определяющей стороной этих преданий становится народный взгляд на этико-нравственные нормы и на качества достойной личности. В этом плане Шамиль и Хаджи-Мурат предстают в преданиях как образцы, достойные подражания. Каких-то данных об ассимиляции других исторических личностей или исторических событий образами Шамиля или Хаджи-Мурата и асинхронности в их трактовке, что естественно для преданий о Тимуре, Ираклии, Тамаре, не наблюдается. Это объясняется тем, что Шамиль и Хаджи-Мурат — личности, исторически не столь давние.

В народе бытуют предания о местных исторических личностях Уциг Малсаге, Зелимхане, Варе, Сулумбеке и других. Имеющиеся единичные записи не позволяют еще сделать обобщенное исследование их образов.

Герой преданий Малсаг Уцигович Долгиев был офицером, жил в первой половине XIX века. В составе небольшой группы он ездил для переговоров к Шамилю, но по дороге на них произвели засаду, и группа была истреблена. Об этом событии сложены песни и предания. Малсаг Уцигович (Уцига Малсаг) предстает в преданиях средоточием тех признаков, которые народ считал идеальными: красивая внешность, соблюдение норм этикета, ум, мужество, находчивость, готовность к самопожертвованию на благо народа. Становится ясным: в подобных преданиях народ наделяет своих любимых героев лучшими качествами не просто ради характеристики героя, а прежде всего с целью создания образца для подражания. В этом плане предания типа сложенных про Малсага Уциговича приобретали нема-

¹ Рассказал упомянутый М. Г. Гакашев.

лое воспитательное значение. В позднейших преданиях о Малсаге Уциговиче также появляются сказочно-авантурные мотивы (он инсценирует спасение от гибели дочерей царя, чем добивается определенных привилегий). Мотивы эти свидетельствуют о деформации преданий, которые уже начинают приближаться к сказке.

Предания о знаменитых абреках Варе, Зелимхане, Суламбеке отличаются социальной заостренностью. Подчеркиваемая отличительная черта абреков — защита бедных, обездоленных людей и борьба с социальной несправедливостью. К примеру, в преданиях повествуется, как Зелимхан со своими сподвижниками ограбил Кизлярский банк и деньги (золото) раздал бедным людям. При характеристике Зелимхана оттеняется, что он не грабитель, не вор, показано это с помощью сопоставления подлинного Зелимхана с лже-зелимханами, которые, прикрываясь именем знаменитого абрека, обирают бедных людей. Завершаются эти предания тем, что Зелимхан восстанавливает причиненный людям ущерб, а грабителей нещадно избивает. Справедливость становится основной чертой характера любимых народных героев. В преданиях о Суламбеке Горовожеве повествуется, как он мужественно принял казнь, чтобы предотвратить уничтожение целого села, как он в самые трудные минуты выручал Зелимхана, своего сподвижника. По преданиям прослеживается и то, как народ стремится выразить общественно значимую идею, используя авторитет знаменитого абрека. Так, в одном из преданий повествуется о трех благородных поступках Суламбека: простил невольного убийцу своего брата, занимавшегося кражами; за кровь брата отказался брать виру (плату); когда его кто-то упрекнул в свершении этих двух поступков, Суламбек всенародно стыдит этого человека и остается твердым в своих решениях. Подчеркивание этих трех

поступков Суламбека приобретало большое значение для народа, которому кровная месть приносила неисчислимые бедствия. Подобные предания становились одним из средств прекращения той или другой мести.

Казалось бы, чем отдаленнее историческая личность, тем ее образ должен бы приобрести более однозначную трактовку — положительную или отрицательную, как это произошло, например, с образом Ногай. Но это не всегда так. Во многом определяющей становится суммарная народная оценка исторической личности. Так, реальный Ногай был всецело враждебным, что и определило однотипность его образа в фольклоре. В диаметрально противоположном плане, естественно, трактуются образы Шамиля и Хаджи-Мурата. Тимур же, как историческая личность, представал в народной оценке двухпланово (с ним одни роды, видимо, сотрудничали, другие — воевали; он воевал с золотоордынцами, с которыми отношения вайнахов также не всегда и не везде были одинаковыми, и т. д.). Результатом всего этого стало то, что образ Тимура приобрел ряд положительных черт (сильный, мудрый, дальновидный) и ряд отрицательных черт (жестокий, беспощадный, жадный). Подобно Тимуру, двузначен и образ Ираклия. Хотя несколько и переосмысленно, но многогранная историческая значимость героев в своих доминирующих чертах в какой-то степени довольно долго сохраняется в фольклорной трактовке исторического персонажа. Морально-этические нормы становятся неотъемлемой частью этих историзованных произведений. Для придания этим нормам наибольшей значимости их увязывают с авторитетными историческими личностями. Отсюда и появление положительных черт в их характерах.

Со временем конкретные исторические факты в фольклоре рассеиваются, дольше сохраняются наиболее примечательные реалии и обобщенная оценка исто-

рической личности, но на нее постепенно наслаиваются элементы вымысла и фантазии.

Фольклорные записи об исторических личностях можно условно разделить на два вида: предания, претендующие на историческую подлинность излагаемых событий; предания и повеллы, в которых историческое предстает лишь своеобразным фоном повествования.

Исторический факт, отразившийся в фольклоре, трудно установить, так как он может представать в самом необычном проявлении. Чем древнее историческое событие или чем менее событие значимо, тем больше оно подвержено фольклорной адаптации.

Подлинное историческое событие имеет более реалистическое выражение, если само событие закреплено в письменных источниках. На предания могут оказывать, особенно в наше время, что понятно, влияние исторические и литературные источники.

Целый ряд разновременных исторических фактов часто соотносится к какому-то одному знаменитому историческому персонажу.

Хронотоп исторических преданий сводится к трем понятиям: очень давно, давно, недавно. Пространственно-временные факторы для информатора не имеют особой значимости.

Положительные исторические персонажи преданий становятся мерилом определенных моральных ценностей, примером для подражания. Отрицательный персонаж, в этом плане, способствует этим же целям через отрицание всего, что не согласуется с народными идеалами.

Исторический факт и исторический персонаж находят свое выражение, прежде всего, если они способствуют раскрытию главной идеи фольклорного произведения.

Глава III

ЛЕГЕНДЫ И ПРЕДАНИЯ О СВЯЗЯХ ВАЙНАХОВ С СОСЕДНИМИ НАРОДАМИ

Чем теснее и традиционнее экономические, культурные и этнические связи народов, тем обусловленнее тесное взаимодействие творений их устного народного творчества.

На правомерность научного освещения фольклорных связей народов Закавказья и Северного Кавказа указывал М. Чиковани, который, выдвинув понятие «кавказский фольклор», отмечал: «Процесс взаимообогащения фольклорных традиций кавказских народов имеет многовековую историю» (СХLVI, 226). Многие исследователи в той или иной мере обращались к проблеме общности фольклора народов Кавказа.

Давними соседями чеченцев и ингушей являются народы Дагестана, Осетии, Грузии, адыгские народы (кабардинцы, адыгейцы, черкесы), казаки.

Имеются публикации на русском языке текстов легенд и преданий грузин, некоторые публикации адыгов. Записям этих народов мы имеем возможность уделить больше внимания. Весьма незначительны публикации этих текстов у осетин, дагестанцев, чеченцев и ингушей. Располагая архивными, полевыми записями и записями на родном языке, мы делаем попытку введения их в научный оборот в связи с данной темой. К сожалению, мы располагаем лишь некоторыми записями легенд и преданий народов Осетии и Дагестана; научная публикация ценных материалов этих народов явится

новой страницей кавказской фольклористики. Какую-то часть из имеющихся материалов мы привлекли в первой главе, и они же нашли отражение в главе, посвященной героико-эпическим песням и связанным с ними преданиям.

Грузинский поэт и фольклорист Акакий Церетели отмечал: «То, что в долине утеряно, в горах найдется» (XXXIV, 71). Это означает, что предания, архаичные жанры фольклора лучше сохраняются в горных областях, что объяснимо присущей им большей консервативностью быта. Взаимоотношения грузинских и вайнахских племен восходят к седой древности (CLII, 2). Тесные контакты вайнахов с адыгами и кумыками начали устанавливаться в период позднего средневековья. Естественно, что в первом случае имеют место фольклорные схождения по наиболее древним жанрам, героям народного творчества, во втором же случае имеется больше общих мотивов и образов позднейшей формации.

Рассматривая в первой главе этногенетические предания, мы отмечали, что целый ряд преданий вайнахов возводит общенародных, племенных и родовых предков к грузинам, кабардинцам, кумыкам, отчасти — осетинам, армянам, аварцам и др. Среди некоторых причин, объясняющих бытование подобных преданий (стремление возвеличить предка, обосновать посредством предания преимущество одного рода перед другим), едва ли не на первом месте стоит то уважение, которое вайнахи питали к соседним народам. Вместе с тем необходимо учитывать и факты взаимных миграций, в какой-то степени оправдывающие основную идею этногенетических преданий.

Особую группу составляют предания, повествующие о военных столкновениях вайнахов с горцами других племен. Поскольку эти предания бытуют в народе, их необходимо осмыслить и верно объяснить. Обычные

конфликты названных произведений: споры из-за гор, угон скота, кровная месть... Некоторые местные роды, по преданиям, чуть ли не были искоренены в результате этих столкновений. Но даже в подобных преданиях нередко обнаруживаются дружеские связи разноплеменных горцев, как это нашло объективное отражение в произведениях В. Пшавела, А. Казбеги. Частые столкновения (в прошлом нередкие и среди самих же вайнахов) редко принимали общенациональный характер. Обычай побратимства, заключение родства, торговля, взаимные миграции при неурожаях, уходы к соседним народам от эпидемий или кровной мести т. п. объективно способствовали более тесному и активному общению кавказских народов.

Известно, что христианство с трудом проникало в горы Грузии, и против проживавших там племен принимались военные и экономические меры (XXXIV, 38). Это сопротивление имело последствием то, что позднее укрепившееся там христианство в какой-то мере впитало в себя языческие пережитки, которые способствовали сохранению мифолого-легендарного пласта грузинского фольклора (XXXIII, 15). У вайнахских горцев в прошлом наблюдался ярко выраженный религиозный синкретизм, но язычество, видимо, имело большую силу, чем христианство.

Многие элементы культа у вайнахов и грузин были родственны. Из зафиксированных можно, к примеру, назвать такие: схожие капища на возвышенных местах; особое внимание к баранам, имевшим по 4 рога (XXXIII, 89); жертвование быков, которым предварительно на рога (голову) повязывали белую материю (XXXIII, 227); принесение в капище (церковь) оленьих, турьих рогов (XXXIII, 230); особое почитание вторника и четверга (XXXIII, 317). Многие из приведенных фактов известны и у других народов, но мы отмечаем особую схожесть и частотность грузино-вайнахских

проявлений. Можно еще отметить то уважение, которое у служителей культа вайнахов и грузинских горцев имело ритуальное знамя. Наконец, со всем изложенным согласуется такой примечательный факт: кистины (вайнахи) и пшавы некогда вместе отправляли религиозные праздники (LIII, 246). В свете изложенного во многом общая этнографическая основа грузинских и вайнахских легенд способствовала их схожести.

По И. Гильденштедту, исследователю конца XVIII века, некоторые чечено-ингушские племена были подвластны кабардинским и аксайским (кумыкским) феодалам (XXVIII, 77, 83). П. Бутков в своей работе отмечает, что еще во второй половине XVIII века ингуши стремились отложиться от феодальных притязаний кабардинских феодалов, но царь отклонил их прошение (XX, 258, 260, 300, 303). Шора Ногмов в первой половине XIX века также писал, что «ингушевцы», «назраны» и «карабулаки» были под властью кабардинских князей Атажукиных (XCV, 184—187). В преданиях вайнахов, как и в их эпических песнях, иногда подчеркивается связь адыгских князей с «московским царем», даровавшим им земли. Этот факт нашел свое отражение еще в трудах А. Олеария (XCVII, 428, 515), П. Буткова (XX, 59). В преданиях феодалы иногда предстают также эпическими противниками местных героев: Баркинхо, Олдам, Гяза, Борга Чона, Хадажка и др. Причиной столкновений обычно становится фольклорный мотив борьбы за невесту. В записях Албаста Тутаева приводятся два интересных и во многом, видимо, историчных предания о столкновениях вайнахов (жителей села Ангушт и близлежащих хуторов) с кабардинскими феодалами Албастом и Эльжаруко, которые напали на жителей Ангушта, но были разбиты и изгнаны (СXXX, 206). По другой записи А. Тутаева, князя Атажукин и Ахлов угоняют коней, — происходит бой,

который заканчивается гибелью ангуштского предводителя Леega и князя Атажукина. События эти якобы происходили десять поколений назад.

Подобные локальные столкновения не носили общенародного характера, были спорадическими и обычными для раннефеодальных обществ. Эти столкновения никогда не были решающими во взаимоотношениях адыгов и вайнахов, как и других народов.

О том, что не стычки и столкновения являлись определяющими во взаимных отношениях народов, свидетельствует уже упоминавшаяся запись А. Тутаева. В ней, как видели, происходит чуть ли не целое сражение, но вместе с тем в предании привлекают внимание весьма интересные факты: в этой набеговой борьбе союзником вайнахов выступает кабардинский князь Инаркиев¹, который воспитывался среди ингушей, свободно владеет их языком и дружил с ними; с другой стороны, ангуштский предводитель Леег, по этому преданию, также в свое время воспитывался среди кабардинцев, дружил с ними и знал их язык. Дружба адыга и вайнаха, героев предания, сильна настолько, что набеговые столкновения не приобретают межнациональный характер, в чем и нужно видеть основной идейный пафос предания.

По ряду преданий, представитель вайнахов ставится вровень с адыгскими князьями. Здесь обычно сюжет построен на различных испытаниях местного героя, которые он с честью выдерживает. Например, предание об основателе Назрани Орixe Кэрцхале (CLIX, 21). Другой местный герой — Уциг Малсаг узнается как человек высокого этикета по его позе, когда он спал в

¹ «Инаркиев» — возможно от имени Иналука, имя которого носит ингушское село. В преданиях вайнахов Инарка предстает основателем и защитником этого села.

одной комнате с адыгскими князьями¹. Наличие в подобных преданиях факта соперничества местного феодализирующегося героя с адыгским феодалом в вопросах благородства, этикета и мужества, несомненно, свидетельствует о том, что в адыгах вайнахи видели пример для подражания, считали достойным соперничать с ними в вопросах нравственности, этикета.

Некоторые вайнахские герои преданий не могут свести счеты со своими жестокими кровными врагами и идут за помощью к кабардинским, черкесским друзьям. Не исключено, что участие адыгов в междоусобицах вайнахов имело место. Очень часто вайнах, вынужденный покинуть родную землю, идет служить к кабардинским, черкесским князьям; в период службы завязывается дружба. Подобные мотивы согласуются с имевшим место отходничеством вайнахов к адыгам, у которых они обычно служили охранниками. Взаимопомощь друзей — адыга и вайнаха, героев преданий, бескорыстна и основана на верности и нерушимости их дружбы. Многие местные герои преданий (такие как Сулда Венаг (LVIII, 295), внук Козаша (XXXVIII, 390), Мехка Астби (XXXVIII, 370), Хидыр Мирза (XXXVIII, 364) находятся в самых тесных отношениях с кабардинцами, черкесами. И эта дружба помогает местному герою в самую тяжелую минуту его жизни. В некоторых преданиях упоминаются и абазинцы, как народ, отличающийся мужеством, и народ, находящийся в генетическом родстве с одним из племен вайнахов.

Известно, что близживущие с адыгами вайнахи и другие народы восприняли некоторые обычаи и нормы этикета адыгов (VIII, 12). Про человека высокого этикета вайнахи говорят: «Черсе санна эзде кьонах ва из». (Он балгороден, как черкес.). Гордого мужчину называ-

ют «кура глаьбарте» (гордый кабардинец). Местные старики, имеющие дружеские и родственные связи с кабардинцами, отмечают, что адыгские и вайнахские народные обычаи и нормы этикета во многом совпадают. Вполне закономерно, что в ряде преданий особое место уделено тонкостям соблюдения нравственно-этических норм. В таких произведениях, как «Черкес Иса и чеченец Иса» (XI, 15—20), «Друзья ингуш и черкес», между неразлучными друзьями вайнахом и адыгом в силу какой-то определенной ситуации возникает драматический конфликт, разрешение которого требует с одной или с обеих сторон смерти близкого человека. Герои вайнах и адыг ради сохранения дружбы и этикета идут на эту тяжелую жертву. Завершаются эти предания счастливым концом. Подобные произведения способствовали прославлению дружбы соседствующих народов и утверждению в народе специфически фольклорными средствами высоких нравственно-этических норм.

Рассмотрим бытующий у вайнахов и грузин древний фольклорный пласт: это и мифы, позднее оторвавшиеся от своей религиозной почвы и перешедшие в жанр легенд; собственно легенды, так называемые былички, связанные с различными сверхъестественными проявлениями.

Дали (Дал) грузинская богиня — покровительница зверей по своему имени похожа на *Дяла* — верховного языческого бога вайнахов. Грузинская *Дали* красивая, златоволосая богиня, которая иногда вступает в любовную связь с охотниками (CXLV). По Е. Вирсаладзе, хозяина зверей, в Хевсуретии называют *Очопинтре*, имя это восходит к *Бочи*, которое само идет от названия козла-самца *вацц*; также известно и мифическое существо *очокочи* (человек-козел) с острием топора на пруди (XXXIII, 20—21). Все эти названия сходны с чечено-ингушскими *бодж* — козел-самец, *воча* (би) —

¹ В 1974 г. рассказал нам 43-летний житель сел. Долаково А. Х. Долгнев.

покровитель туров или их вожак. Со всеми приведенными грузинскими и вайнахскими названиями весьма тесно смыкается возглас-обращение вайнахов при их языческой молитве *очи//вочи* (XII, 10—11). В функциональном проявлении и звуковой схожести приведенные грузино-вайнахские имена позволительно считать генетически едиными.

По Ч. Ахриеву, персонаж местного фольклора «хун саг» (*хьун саг*) предстает антропоморфным существом с торчащим от груди топором, которым он губит людей. Его жена золотоволосая и красивая, по характеру коварна и вступает в любовную связь с охотниками (XI, 11).

Об этом же пишет Г. А. Вертепов, но он добавляет, что иногда лесные женщины — *алмасы* огромные, страшные, имеют рыжие косы, пляшут при Луне, закинув груди за спину (СХХVII, 101). *Очокочи* (человек-козел — груз.) с острием топора на груди двойственен вайнахскому *хьун саг* (лесному мужу), который своим топором на груди губит людей. Грузинскому *очокочи*, вайнахскому *хьун саг* идентичны адыгский *мезиль* (или *мэзыл*) и абазинский *абнагв* (или *абнагIв*) (XC, 66—67), трактовка которых по внешности и поведению идентична. Данные персонажи из легенд и мифов вайнахов, грузин, абхазо-адыгов можно признать специфически кавказскими. Возможно, что некоторые демонические божества балканских народов как-то отдаленно напоминают названные персонажи кавказского фольклора.

Лесные божества рудиментарно имеют и черты носителей благодати: они дарят успехи в охоте, поедают мясо зверей, но при этом сохраняют их кожу и кости, затем оживляют зверей и отпускают на волю. Эти мотивы имеются у грузин, вайнахов и у других народов Кавказа.

Реликтовые проявления видны, когда покровители животных принимают зооморфный облик с целью далеко

увести и наказать охотника за проступок. Например, в грузинских легендах об охотнике *Беткене* оскорбленная владычица *Дали*, приняв облик дикой козы (серны), увлекает охотника на гибель (ХХХII, 54—55). В подобных наказаниях *Дали* (груз.) или лесной женщины алмас (вайнахск.) и в их связях с охотниками проглядывают какие-то единые стародавние фаллические культы, увязанные с охотничьей магией. Едиными являются представления грузин (ХХХIII, 20) и вайнахов об ограничении отстрела животных. Так, охотничий бог *Елта*, подобно *Дали*, наказывает за хищничество охотника. Итыра — и он гибнет, а другого охотника — Начхо, за то, что он осмелился стрелять в *Елту*, ослепляет (СХХVI, 118). В обоих случаях *Елта* превращается в статного белого оленя.

Близки по содержанию и оригинальны приводимые ниже грузинский и вайнахский сюжеты легенды.

Грузинская: Охотник увидел двух оленей (однорогого и двурогого), убил однорогого и услышал возглас пастушки диких зверей: «Однорогого убили! Усталый он был, только что с моего гумна». Женщина, к которой был обращен возглас, доила оленей. За убийство оленя пастушка проклинает охотника (ХХХIII, 62).

Вайнахская: Охотник Итыр убил тура, затем слышит, как переговариваются двое невидимых. Один говорит: «Я послал к тебе свой скот помолотить твой хлеб, а ты одной штуки не прислал мне обратно». Второй голос указывает на Итыра, которого первый и проклинает. «Внутри рога убитого тура Итыр нашел три хлебных зерна (символ Елты)» (СХХVI, 117).

В преданиях вайнахов встречается и дикий человек, доящий оленей в золотую чашу.

В обеих легендах проклятия сбываются. С учетом некоторых различий в деталях произведения поразительно схожи. Пастушки (груз.) это один из видов хозьяк зверей. Переговаривающиеся двое (вайнахск.), в

записанном нами варианте, названы *вочаби* — стражи туров. Привлекает нас взгляд человека на диких животных как на домашних: они чья-то собственность, которую нельзя забирать без спроса; подобно тому как домашний скот молотит зерно, так для этой же цели используют диких копытных животных их хозяева.

По записи Г. Вертепова, Мать вод — *Хи-нана* плачем и пением предвещает несчастье, она якобы за четыре месяца до падения одного аула (в 1851 году) предсказала его печальную участь (СХХVII, 102). Об этом же говорят и наши полевые записи. Описанное вещунство богини перед несчастьем напоминает грузинскую *Мзету-нахави* (Не виденная солнцем), которая с помощью петушка извещала людей о приближении врагов (XXXIII, 148). Вайнахская Мать заразы — *У-нана* ведет себя как грузинские мифические седые старушки, *дух саранчи* и *дух холеры* (LXVI), и Мать оспы и кори тоже (XXXIII, 129). Все они по своему произволу насылают людям бедствия, часто из-за личного оскорбления.

Мотив использования при стронтельстве дьявольского животного имеется и у грузин (XXXIV, 410), и у вайнахов. Только у грузин это мул, у вайнахов — чертов бык, который был святым и знал все языки (СХХVI, 78).

Пристального внимания заслуживают *дэвы* и *вешани* или *гвел-вешани*, персонажи грузинского фольклора. О них существует довольно большая литература. О «девах» мы уже писали в первой главе.

При каком-то делении на положительных *вешани* и отрицательных *гвел-вешани* у грузин, у вайнахов названный персонаж имеет единые трактовку и имя. *Ешан* вайнахов по своей функции сближается со сказочно-мифологическими героями типа дракона, бабы-яги. Это существо хтоническое, оно обычно живет под землею и может выступать стражем подземного мира. Существо коварное, любит пить человеческую кровь. Безобразен его внешний облик: косматое, с массой насекомых в во-

лосах, клыкастое, иногда девятиглавое и девятирукое существо. В плане этом *ешан* вайнахов особенно близок грузинскому *гвел-вешани*.

Имена и трактовка *дэвов*, *вешанов* едины и особенно ярко подчеркивают специфическую грузино-вайнахскую фольклорную общность.

Ряд астральных легенд грузин и вайнахов имеют столь близкое сходство, что становится несомненным вывод: в прошлом они имели единую религиозную основу и мифологическую базу, связанную с небесными культами. Приведем некоторые параллели.

По легендам грузин и вайнахов, солнце опускается на закате в море и из него же утром поднимается на небо. Ряд легенд грузин (хевсур), осетин и вайнахов повествует о свисающей с неба цепи, она предстает как объект поклонения, возможно, идущий от почитания надочажной цепи (по М. Ковалевскому), но, возможно, цепь представлялась и как звено, соединяющее небесный огонь (солнце) с земным (очагом). Храмовый гетеризм, жертвенность и мотив непорочного зачатия у грузин и вайнахов увязывается с персонажами, в той или иной мере связанными с поклонением солнцу. В легендах говорится о контактах богонизбранного человека с полужыческими богами, духами. По своей функции звезда царицы Тамары тесно смыкается со звездой вайнахского чародея Маго — в обоих случаях эта «звезда ветров» становится атрибутом непогоды. Легенды грузин и вайнахов одинаково повествуют о засыпающей воде и связаниом с этим явлением — приобретения сокровищ.

К древнейшим мировым мотивам относятся: почитание озер, священных рощ, различных животных. Исследователи отмечают, что в языческой Грузии у капищ были священные рощи и пруды (LXVII, 65). В предании «Бой драконов» (груз.) в озере гнездится большой дракон (XXXIII, 118). Озеро у селения Насыр-Корт (вай-

нахск.) стало мелеть, после того как его шокинул дракон. Большое распространение имеют легенды и предания грузин и вайнахов, в которых культ озер переплетается с почитанием быка, барана. Из озера может выходить баран и играть с овцами (XXXIII, 133), бык вспарывает брюхо дракона, желавшего устроить потоп. В память об этом событии в церкви имелось изображение быка (XXXIII, 335). Обожествление тельца было у многих народов и ряд тысячелетий назад, однако более специфичным проявлением его культа можно считать непосредственную связь быка с озерной водою. Так, на каменных изваяниях *вишапов*, найденных в Гарни и других местах, едва ли не постоянными являются изображения быков (LXXXVI). Не есть ли тут мотив поражения быком дракона (*вишапа*), желающего потопить весь мир? Связь быка и озера самая тесная в многочисленных вариантах (опубликованных и неопубликованных) легенд об образовании священного озера Галай-Ам, что находится в горах Чечено-Ингушетии.

Библейский мотив о Содоме и Гоморре напоминают сходные между собою грузинское (XXXIII, 276) и вайнахское (CXVII, 64—66) предания о происхождении озер (Палеостоми, Кезеной-Ам): село грешных богоотступников, забывших законы гостеприимства, бог (дух, святой) решает уничтожить, но даст знать об этом единственному безгрешному человеку (мужчина, вдова), который успевает спастись; все остальные гибнут в нахлынувших водах.

Несмотря на «библейскую» казуальность идейной трактовки преданий, их сближают общие сугубо местные черты: уничтожение жителей происходит посредством озера, содержание связывается с конкретным местным гидронимом. В легенде вайнахов о Кезеной-Ам еще два факта, близких к грузинским легендам об озерах: из вод Кезеной-Ам выходит бык (баран в гру-

зинских), на дне озера золото (серебро в грузинских). По одному из преданий, уходящая вдова оглянулась на потопляемое село и превратилась в камень. Два вайнахских указания о превращении в камень (у озер Амка и Кезеной-Ам) сходны с окаменевшей женщиной у ручья у грузин (XXXIII, 136). Сам же этот мотив, возможно, также имеет библейские истоки.

Имеются единые элементы грузинских и вайнахских легенд, связанные с культом деревьев, рощ, некоторых животных. Остановимся на более наглядном примере: единстве фольклорных мотивов, группирующихся вокруг змеи.

В поверьях и мифах грузин (XXXIII, 320) и вайнахов змея предстает хранителем, существом мудрым и обладающим волшебной силой. У вайнахов мифическая белая яручная змея может представлять и повелительницей Звезды Ветров, и хранительницей домашнего скота (LXI, 20). В других случаях змеи могут оживить человека с помощью травы, алмазного или золотого шариков (LXI, 145). Изображения змей высекали над входами в башни (змея-хранительница).

В грузинских легендах о Минди среди прочих его походов центральное место отводится принятию им у мифических существ крови или мяса особой породы змей, в результате чего Минди стал понимать язык всего, что есть на земле. Под мышками у Минди появляются опухоли. Он надрезает их, выходят какие-то насекомые, и Минди становится столь легким, что его может унести ветер. Минди погибает от рук кровников кисти (XXXIII, 111—118). У вайнахов же повествуется о некоем кровнике, которого нарт угощает мясом змеи и у кровника появляются опухоли под мышками («Нарт-орстхоевец и кровник») (CLI, 157). В предании об Ахмед-благодетеле (CLVII, 58—63) и в сказке «Известный врач» (LXI, 111) центральные герои приобретают способность понимать языки всего, что есть на земле, пото-

му что первому царь джинов (превращается в змею) плюнул под язык, а второму царь подземных змей и драконов дунул в рот. Причем герою все живое и неживое сообщает о своих лечебных свойствах (так же у Минди) (XXXIII, III), и он становится известным врачом. Мотив появления опухолей, а с ними и чудесных особенностей человека представляется сугубо общим. Сюжет предания об Ахмете-благодетеле тесно смыкается с содержанием грузинского предания «Карах-охотник» (XXXIII, 123).

У многих народов бытует мотив оживления черепа, тазовой кости и пр. В грузино-вайнахских же вариантах этот мотив имеет более близкое проявление, вплоть до многих частных деталей (XXXIII, 103; XIII, 5—6).

Выявление влияния христианства на язычество вайнахов имеет большое значение для определения степени их религиозного синкретизма. Он наглядно предстает в вайнахской легенде «Елта» (XIII, 12—14), во многом перекликающейся с грузинской легендой «Элия, Христос и святой Георгий» (XXXIII, 260) и русской «Илья-пророк и Миколай-угодник» (СХХ, 270). Русская и грузинская легенды стоят ближе друг к другу, вайнахская же, по вполне понятным причинам, более схожа с грузинской легендой. В христианской легенде грузин и русских спор происходит между святыми и между святыми и Христом. В вайнахской легенде нет ни одного христианского имени, ее герои — языческие боги (Елта, Мать грома и грозы, Мать ветров), но вместе с тем происходит тот же конфликт и развивается тот же сюжет, что и в христианской легенде. Таким образом, христианские сюжеты, проникавшие к вайнахам из Грузии, вживались в языческую религиозную среду.

Прометеевские сюжеты имеют на Кавказе довольно широкое распространение. У грузин это эпос об Амирани, всесторонне изученный М. Я. Чиковани. Подобный сюжет в середине XIX в. записан бацбийцем И. Циска-

ровым (LVII). У бацбийцев же этот сюжет зафиксировал в 50-х годах известный лингвист Ю. Дешериев (XLIX, 352). У вайнахов этот сюжет в литературной обработке текста записан В. Светловым (CXII, 198). Общая сюжетная канва прометеевских произведений общеизвестна. Вайнахские прометеевские произведения группируются обычно вокруг горы Казбек, в грузинских на Амирани обрушена та же гора.

Мировой мотив о трагической любви юноши и девушки представлен в Грузии эпосом Этериани и многими преданиями. У вайнахов две записи на этот мотив — И. Цискарова (в литературной обработке) (CXLIХ) и Л. Семенова (CXIV). Наша полевая запись «Две могилы» близко смыкается в своей концовке с грузинским преданием «Несчастливая любовь» (XXXIII, 139): родители девушки против брака дочери с любимым; юноша гибнет, не вынеся его кончины, умирает девушка, их хоронят по разные стороны канала (реки). В вайнахском тексте похороненная девушка чудесным образом оказывается в могиле с любимым; в грузинском тексте цветы с могил влюбленных тянутся друг к другу. Этот элемент встречается у ряда народов (мотив перерождения), у вайнахов ему соответствует концовка записи И. Цискарова (произведена в горах вайнахов), по которой выросшие на могиле две виноградные лозы переплетаются.

Далее приведем перечень ряда сходных мотивов преданий грузин и вайнахов.

Двое юношей полюбили девушку. Чтобы решить, кому она будет суженой, решили: встать девушке посередине, а пастухам с равно удаленных мест бежать к ней — кто добежит первым, тому на ней и жениться. Но, подбегая к девушке, юноши гибнут от перенапряжения. Все трое окаменевают.

Юноша полюбил девушку, но она потребовала от него сердце его живой матери. Ослепленный любовью юноша вырвал у спящей матери ее сердце и побежал.

Когда он споткнулся, сердце матери спросило его: «Не ушибся ли ты?» (XXXIII, 250).

Жена некоего героя, узнав о гибели мужа, вместе с ребенком бросается из неприступной башни в пропасть (XXXIII, 217; LXXXVIII, 285).

Герой, претерпев разные невзгоды, возвращается домой и просит родителей впустить его. Они же, считая его погибшим, не открывают двери. Наконец мать предлагает сыну просунуть руку в дверную щель. Рука не пролазит. По ее толщине мать и узнает своего сына (XXXIII, 204). Во многих вайнахских сказках мать узнает сына по пальцу, который он просовывает в дверную щель.

Жители грузинского села Гоби восстали против князя, чему причиной послужило узаконенное им феодальное право первой ночи (XXXIII, 215). Цепя, герой вайнахских преданий, сносит князю голову, так как не захотел уступить ему свою молодую жену по княжескому праву первой ночи.

Царица Тамара в грузинских преданиях и некая героиня вайнахских преданий не хотят выйти замуж. К спящей героине народ подсылает мужчину. Родившегося мальчика героиня приказывает выбросить. Охотники находят его и возвращают матери (XXXIII, 165, IX, 255).

Далее без ссылок ограничимся перечнем ряда сходных элементов, мотивов преданий и легенд: некоторые герои имеют изображения Луны, Солнца между лопаток; сильный герой не может вытащить посох, который вогнало в землю божество; чтобы не уснуть, герой ставит меч острием вверх, когда засыпает натывается на него лбом, и потому течет кровавая река; герой идет в поход, чтобы узнать, почему у некоего человека нет носа или глаза; по просьбе героя женщина хитростью пытается у пленившего ее злого существа, где находится его душа; буйволица очень сильна и хорошо умеет плавать; сила некой женщины случайно узнается по то-

му, как она поднимает (перебрасывает) буйволицу; получив разрешение взять земли столько, сколько охватит шкура быка, герой режет шкуру на длинную нить и забирает много земли (подобный мотив имеется и у адыгов); герой укрощает строптивую и ленивую жену; благодатное место для поселения обнаруживается по снятому урожаю, убитому тучному животному и т. д.

Часть этих мотивов сугубо грузино-вайнахская, другая часть — общекавказские и мировые мотивы, но и они предстают в своеобразной грузино-вайнахской интерпретации.

Несомненно, что в прошлом на Северном Кавказе довольно активно происходил процесс взаимного усвоения фольклорных ценностей различных народов. Вполне понятно, что адыгские и вайнахские предания имеют немало сюжетно-тематических сходжений.

По имеющимся разрозненным и далеко не полным публикациям текстов адыгов и вайнахов мы уже имели возможность выявить следующие общие мотивы:

1. Непомерная сила адыгской героини Лашинкай (XCV, 105) (Лашин — LXIV, 66) узнается в быту (мешающего ей работать бычка она перекидывает через ограду и пр.). Героиня вступает в единоборство с вражеским поединщиком (борец Китай-Хана, борец калмыцкого хана), побеждает его, и враги согласно уговору уходят из Кабарды. Подобный сюжет во всех своих деталях и во многих вариантах бытует в преданиях вайнахов, героиня же в них безымянна (XXXVIII, 395).

2. В предании адыгов «Царь франгов и Кабарда» жена Кабарды Тамбиева выходит замуж за франгского царя, который за нее уступает землю Кабарде Тамбиеву (LXIV, 149). У вайнахов: за жену Барахой-канта иноземный или грузинский царь (князь) уходит с земли вайнахов (XXXVIII, 368); калмыцкий хан уступает землю за жену героя Гардана-Дзарики или другого местного героя (XXX, 246).

3. В предании о легендарном предке адыгских князей Инале («Как Инал стал одноглазым») враги уводят семью некоего героя, между ним и врагами завязывается бой, у героя рвется тетива лука, жена героя указывает себе на пруд; герой понял ее, вытащил из-за пазухи запасную тетиву, натянул ее на лук и победил врагов (LXIV, 140). В предании вайнахов представители сильных родов уводят в плен семью Борза из аула Гули, враги осаждают башню, из которой отстреливался герой; когда тетива его лука порвалась, жена дает знать, что запасная тетива у него в правом кармане, — герой освобождает свою семью (CXV, 69).

4. В предании адыгов «Мечь сестры» с помощью князя Тотлостана Куденетова сестра мстит за смерть своих братьев (LXIV, 244). К этому преданию близка и адыгская сказка «Сын бая и сын Тлехусежа» (IV, 99). В вайнахском героическом предании «Сестра семи братьев» с помощью кабардинского князя Ахло сестра также мстит за смерть своих братьев (XXXVIII, 374).

5. В адыгских текстах «Разумная сноха» (LXIV, 236), «Дочь старика» (IV, 135), в многочисленных вариантах преданий вайнахов о строителях башен (CLIII, 19) старик и сын отправляются в дальний путь, молодая сноха остается дома; в пути старик иносказательно выражает свои просьбы, но сын не может постичь их смысла; старик и сын возвращаются домой, и умная сноха разгадывает завуалированный смысл просьб старика.

6. Герой преданий вайнахов Наьсар (мифический первопоселенец Назрани) своим именем и внешне идентичен адыгскому герою нартского эпоса Насрену длиннобородому. Отличительный внешний признак вайнахского Нясара: он имеет пышные и длинные усы и бороду, из-за которых и возникает конфликт преданий о Нясаре (XXXVIII, 385).

Показательно наличие преданий, повествующих о любви юноши и девушки разных народов: адыгов и вай-

нахов. Пока мы располагаем одним кабардинским и одним вайнахским подобными текстами. В кабардинском предании «Эдиг Цагов» красавица чеченка выходит замуж за победителя в споре-состязании Эдига; по прошествии какого-то времени он гибнет, а любящая его чеченка до конца дней своих остается безутешной вдовой (LXIV, 390). В ингушском предании о мавзолее Борга-Каш кабардинка, дочь Ахло, не может вынести гибели любимого юноши ингуша Бексултана: построив над его телом большой каменный мавзолей, она кончает жизнь самоубийством и умирает на груди Бексултана (CLVII, 52). Здесь использован международный сюжет о трагической любви, но примечательно, что действующими героями преданий становятся представители адыгов и вайнахов. Бытование подобных преданий обуславливалось имевшими место брачными связями, но прежде всего взаимными симпатиями двух народов, бывших довольно щепетильными в вопросах заключения брака с представителем другой национальной среды.

Перечень сходных, общих мотивов быличек, легенд и преданий народов Кавказа можно будет продолжить, когда увеличится количество текстовых публикаций. В данном разделе не приведены хорошо известные общекавказские сюжетно-тематические комплексы (например «на сильного всегда найдется сильнейший»). Среди отмеченных выше сходжений мы встречались с целым рядом мировых мотивов, образов (алмазы, лопаточная кость из дерева, дьявольский мул или бык, охват земли с помощью разрезанной шкуры животного, освящение озер и рощ, уничтожение пьяных врагов на пиру и др.). Но при определении типологических общностей нас должно интересовать, насколько часто эти общие мотивы в своем специфическом проявлении близки друг к другу. Например, мотив охвата земли с помощью разрезанной на нить шкуры животного встречается издревле у разных народов, однако мы должны обратить вни-

мание на то, что этот мотив имеется у грузин, адыгов, дагестанцев, осетин, вайнахов, то есть этот мотив наиболее близок народам Кавказа, любим ими и имеет у них широкое распространение. Поэтому и подобные международные мотивы могут свидетельствовать о фольклорной общности или близости народов определенного региона. Особенно же об этом свидетельствуют локально кавказские схождения сюжетно-тематических комплексов, образов. Так, сугубо региональным, к примеру, можно считать образ «лесного мужа». Особенно ярко предстает общность исторических судеб кавказских народов в легендах и преданиях, в которых один народ повествует о другом, в которых отразились события, одинаково затрагивавшие жизнь соседствующих народов.

Имеющийся материал свидетельствует о тесных дружественных связях народов Кавказа и о большой общности их сказочной прозы, а шире — фольклора.

Глава IV

ПРЕДАНИЯ ПЕРИОДА ФЕОДАЛИЗАЦИИ, КОЛОНИЗАЦИИ ПЛОСКОСТНЫХ ЗЕМЕЛЬ. АНТИФЕОДАЛЬНАЯ БОРЬБА В ЭТИХ ПРЕДАНИЯХ

В чечено-ингушском фольклоре немало преданий и песен, повествующих о социальном неравенстве в прошлом и об антифеодальной борьбе. Имеется ряд исторических исследований, посвященных периоду феодализации, но сквозь призму фольклора этот вопрос не освещался.

В средневековый период у вайнахов имело некоторое развитие патриархальное рабство (в основном за счет военнопленных и украденных), но само общество было патриархально-родовым на стадии его разложения. В конце средневековья и далее явственно давал себя знать процесс феодализации. Он не успел приобрести свои завершенные формы, — с середины прошлого века процесс этот прекратился и стали складываться капиталистические отношения.

Издревле племена вайнахов делились на «тайпы» (роды). Постепенно происходил процесс разложения рода на «ваьры» (большие ветви рода), «некьи» — «наькъан» (отпочковавшаяся семья, разросшаяся в самостоятельный род), «цла» (патриархальная семья), «доьзал» — «дезал» (семья в современном смысле). Процесс социального неравенства первоначально приобретал форму неравенства племен, родов, а позже — их ответвлений. В самих родах и их образованиях формировался аристократизирующий элемент в лице старейшины ро-

да, отца страны (мехка да) или тамады страны (мехка тхьамада), тамады горной общины (ерда тхьамада), жреца (цай саг), предводителя (баьчча). Еще И. Гильденштедт отмечал, например, что у ингушей нет дворян, но есть старые и знатные роды, из которых избирают старшин и судей (XXVIII, 83). А Евг. Максимов писал, что «в среде чеченцев есть фамилии, которые, преимущественно перед другими, гордятся своим древним происхождением от знаменитых предков» (LXXVIII, 33). В Чечне, отмечал М. Мамакаев, сильный род дышнинцев, к примеру, отдавал свой скот на зиму роду падхароевцев и заставлял их возвращать весной не только скот и его приплод, но и естественную убыль (LXXXIV, 24). Здесь одна из первичных форм эксплуатации.

Имеется немало свидетельств о патриархальном рабстве. Во многих преданиях как бы мимоходом сообщается, что у такого-то именитого мужчины был «лай» — раб, что жена такого-то имела «гарбаш» (полуприслужница, полурабыня), что такой-то род произошел от «лайя» и т. д. Видимо, некогда «домашнее» рабство было обычным явлением. «Военнопленные делались личными рабами чеченцев», — отмечал Евг. Максимов (LXXVIII, 33). А. Ипполитов наблюдал, что к рабам относились довольно мягко, как к помощникам или младшим членам семьи; а становились ими плененные представители других народов (LXII). Рабство имело, как видим, патриархальный характер; с годами раб освобождался, получал надел, обзаводился семьей. И. Иванов, А. Зиссерман писали, что раб (лай) со временем откупался или освобождался и получал название «азат», становился равным и жил при прежнем хозяине, с которым он часто и роднился (LVII, 179). Бывало, что отпущенных поселяли на месте заброшенного старого кладбища, где они образовывали свой аул. Например, у чаберлоевцев таким считался аул Цикарой, жителей

его называли кладбищенцами (CVIII, 173). В Ингушетии также имеется село, называемое Кашете (Кладбищенское).

Процесс феодализации, развивавшийся, когда племена жили в горах, на какое-то время регрессировал с началом довольно массового выхода вайнахов на плоскость. Освоение земли, лесов и пастбищ в поймах рек Терека, Сунжи, Ассы, Аргуна, Фортанги и других, первоначальный принцип равного распределения земли, согласно общинным нормам, как бы нивелировали социальные отношения. Но со временем с новой силой начался процесс феодализации, чему способствовал ряд причин: обычно выселялись первыми и захватывали лучшие земли представители могущественных родов (XXVII, 694), позднейшие переселенцы попадали к ним в какую-то экономическую зависимость. Аристократизирующаяся верхушка имела большие пахотные, покосные и пастбищные площади, много скота. Уход за всем этим был возможен лишь при наличии системы аренды и различных форм батрачества. Феодализирующаяся верхушка устлавливала экономические, родственные и дружеские связи с феодалами соседних народов.

Хотя феодализм не получил у вайнахов своего классического завершения, тем не менее слово «аьла» — князь имело самое широкое употребление, что само по себе уже говорит о многом и указывает на древнейшее происхождение этого понятия. В сказках, песнях, пословицах князь (аьла) широко представлен, зачастую он отрицательный персонаж, противопоставляемый демократически трактуемому герою. Одна из пословиц, имеющая форму заклинания, гласит: «Да не выйдет из логова волчонок, да не встанет из люльки княжеский сын».

Существует мнение, что «родоначальник» у вайнахов это не всегда только лицо, от которого род ведет свою генеалогию, а сильная личность державшая в подчинении определенную группу людей и давшая им родовое

имя от ового имени (LVI, 15). Такая интерпретация родоначальника может быть приемлема, ибо не всегда в родовых генеалогиях царит стройный принцип ведения рода по крови; первичные родовые образования могли происходить и из лиц разных родовых, этнических групп.

Считая гипотетичным такое толкование сущности родоначальника, представляется несомненным наличие одной из ранних форм начала феодализации в появлении неравенства между близкородственными племенными образованиями. Это можно проследить на примере взаимоотношений племени «галгаев» с близживущими племенами «аккий» и «фяппий». О том, что племя «галгаев» было относительно могущественным и распространило свое имя на ряд других племен, отмечали исследователи А. Генко, Б. Скитский, Е. Крупнов и др. Большой знаток устной истории чеченцев и ингушей Т. Беков даже утверждал, что кякалины (жители башенных комплексов Эгикал, Хамхи и Таргим) в горах были настоящими феодалами (LXX, 50). Трудно согласиться со столь решительным суждением, ибо феодализм здесь не имел своего окончательного оформления. Но сама мысль представляется не беспочвенной. Кякалины, а шире — галгаевцы имели мощные укрепления, лучшие земли, были многочисленны, а главное — их поселения имели преимущественное географическое расположение. Закономерным было какое-то возвышение общества (племени) Галгай над другими. Это нам помогает понять содержание преданий, посвященных взаимоотношениям галгаевцев и близживущих племен в прошлом. В приводимом Н. Яковлевым предании, например, кровь одного галгаевца засчитывалась за кровь двух аккинцев (CLIX, 99). Эта же тема развивается и в другом предании, повествующем о взаимоотношениях галгаевцев и фяппинцев. Сестра Хамхо (из галгаевцев) имела физический недостаток, фяппинец сумел на ней жениться, роди-

лось два сына, род Лолохоевых убил фяппинца и давал виру только в полкрови; это огорчило мальчика и его дед Хамхо заставил уплатить полную виру, что и уравняло в правах галгаевцев и фяппинцев (CLIX, 101).

Здесь прослеживается, как предания именно в духе родовых представлений трактуют исчезновение неравенства племен, т. е. путем заключения родства. Этот же мотив имеется и в ряде последующих полевых записей.

Становится несомненным, что подобные приведенным предания зародились именно на почве некогда существовавшего возвышения одних племенных образований над другими. По крайней мере Н. Яковлев сообщает, к примеру, что кякалины раз в год справляли праздник у христианского храма Ткобя-Ерды и «отправлялись с оружием в руках за сбором дани ко всем окрестным племенам» (CLIX, 100). Н. Яковлев не занимался специальным исследованием социальных отношений в прошлом, он на основе преданий выявляет особенности кровной мести, она становится, как видим, фактом, свидетельствующим о наличии первичных форм социального неравенства. Неравенство племен обуславливало и позднее неравенство родов, как среди сильных, так и среди менее сильных племен. В определенный цикл группируются предания о сопротивлении рода Холухоевых притязаниям соседних родов. Как это типично для преданий, некоторые функции рода соотносятся с деятельностью какой-то героической личности. Таковой здесь предстает Бордз, который громит воинов из других родов, уводивших в плен семью Бордза и угонявших его скот за отказ Бордза платить дань (CXV, 69). Действие предания относится к периоду, когда огнестрельного оружия еще не было, что указывает на относительную давность отразившихся в предании событий. В этом цикле выявляются и другие факты, свойственные периоду феодализации: сам Бордз содержит «лайев» и может безнаказанно убивать их; холухоевцам приходится и

после этих событий приносить сильным родам символическую дань, причем разнохарактерны ее толкования — в преданиях притеснители говорят, что она выплачивается как положенная, а притесняемые — якобы это возмещение за убитых или притеснителей. Таким образом, эти родовые предания становились идеологическим и политическим оружием для освобождения от вассальной зависимости или же утверждения этой зависимости.

Выдвижение среди племен более могущественных родов породило особый цикл преданий. По ним, например, сильный род пользуется преимуществом забирать часть общинной собственности, игнорируя жеребьевку, или сильный род ставит свои башни и своих воинов в окрестных аулах. Такими правами пользовались не многие роды, но в родовых преданиях каждый род стремится возвысить свое прошлое и посредством фольклора утвердить свою независимость и даже преимущество. Неравенство родов имело место вплоть до исторически недавнего времени. Так, известно, что существовало до 5—6 делений родов от самых благородных (эзди) до лайев (происходивших от рабов) (CLIX, 92).

Сравнительно с преданиями, утверждающими феодальные привилегии племени и рода, несколько позднейшими предстают предания, повествующие о возвышении личности: старейшины рода, военного предводителя, служителя культа. Их имена часто соотносятся с именами прашуров: Нохчо, Начах, Турпал, Гонат, Дзархмат, Эга, Евло и др. Они захватывают земли, поселяют на них людей и держат их в каком-то подчинении. Любопытно, что в преданиях предстает герой Чожа Доал (LXI, 56); это имя собственное восходит к словам *члуж* (ущелье) и *доал* (владеть). Таким образом, выявляется особая социальная единица — владетель ущелья, то есть аулов и родов, расположенных в одном ущелье и объединившихся по экономическим и военным причинам. Предания наделяют феодализирующиеся личности

большой силой, высоким ростом, смелостью и сообразительностью. Характерно, что здесь эти типы не до конца имеют единую трактовку, что свойственно произведениям с давней традицией. Эти герои наделяются и индивидуальными качествами: лицом некрасив, имеет высокий лоб, большую бороду и длинные усы и пр. Средством возвеличения этих феодализирующихся личностей в преданиях служат и указания на то, что герой происходит из привилегированного сословия других народов, что он дружил с иноземными феодалами, что его женою являлась княжеская дочь и пр.

В преданиях об основании башенных комплексов Эрзи и Джерах, записанных Ч. Ахриевым (XIII), прославляются основатели этих поселений Кист и Джерахмет, имеющие довольно ярко выраженные феодальные черты. Так, Джерахмет по происхождению персиянин, пришел с большим войском, владел большим ущельем, население платило ему дань, он поселяет людей и пр. Кист предстает выходцем из дома Комненов, византийской царской династии. Здесь несомненно книжное влияние. Сами имена героев не свойственны местной ономастике: имя Джерахмет (Дзархмат) восточного происхождения; имя Кист, видимо, однокоренное со словом *кист* — по-грузински «вайнах».

Родовые предания в фольклорной форме стремились утвердить преимущества одного рода над другим, привилегии рода, его права на угоidia и землю и пр. Поэтому-то в преданиях столько места отводится различным «доказательствам». Одним из них становится утверждение, что роду (его предку) грузинским (или каким другим) царем (или князем) была выдана определенная грамота, подтверждающая какие-то привилегии рода. Об этих грамотах упоминается в записях И. Цискарова, Н. Иваненкова, Ч. Ахриева и др. Записи эти исчезают — или пропадают, или их уничтожает Шамиль. При этом вновь приводится «доказательство»: якобы дел

своими глазами видел эту прамоту, она была изъедена по краям, писана по-грузински и пр. Не исключено, что какие-то грамоты были, по крайней мере их раздавал грузинский царь Теймураз (LXXIII, 85). Однако здесь имеет место скорее фольклорный мотив доказательности. Так, известно, что и у казаков имелись предания, утверждающие, что за их подвиги царем были им отданы во владение реки Дон, Терек, Урал, и это было закреплено грамотой (якобы утерянной).

Процесс феодализации протекал на равнине в несколько своеобразных формах, ибо здесь нарушался принцип территориального деления по родам, то есть на смену родовым приходили общинные связи: усилилась также феодальная экспансия извне. Типичным представителем феодализирующейся верхушки нового периода предстает, к примеру, Орцха Карцхал из рода Мальсаговых (CLIX, 21—25). В преданиях этот герой основывает селение Назрань, принес в жертву белого быка; герой руками вертит мельничные жернова, поднимает стреноженную лошадь, организывает отпор внешним врагам. Феодальные черты равнинного аристократизирующегося элемента проглядывают в позднейших преданиях более явственно. Например, Орцха Карцхал провинившемуся набивал на ноги колодки и сажал его в яму, что совершенно не согласуется с родовыми нормами.

В герое преданий Орцхе Карцхале немало черт, свойственных фольклорному герою, вместе с тем становится несомненным, что это историческая личность. Так, в договоре некоторых ингушских фамилий о присоединении к России, заключенном 22 августа 1810 года, среди подписавшихся третьим стоит имя «Корцхал» из рода Тергимхоевых, к которому и принадлежит колено Мальсаговых, позднее разросшееся в самостоятельный род.

Почти все предания исследуемого цикла повествуют

о феодализирующихся личностях, но здесь отсутствуют указания на их стремление стать подлинными феодалами. Преданий о героях, желавших стать князьями, не много. Одно из преданий утверждает, что Евло, предок Евловых, стремился стать князем, но народ не признал его претензий. Имеется небольшой цикл преданий о Меде. Он предстает этноархом родов Кей, Медовых. Этого героя возводят или к дому известных кумыкских феодалов тарковских шамхалов (LVIII, 284) или к числу приближенных к ним. Такое указание обычно имеет фольклорные истоки, но настойчивое утверждение, что Мед (или его отец) с плоскости пришел в горы, так как не поладил с шамхалами, настораживает, и здесь уместно вспомнить, что какая-то часть аккинцев бежала с плоскости из Терского городка вновь в горы, потому что не вынесла притязаний Тарковских Шамхалов (LXXIII, 70). Не исключено и предположение, что кто-то из среды самих аккинцев (или других племен) мог быть сборщиком дани по поручению шамхалов. Во всяком случае, по преданиям, Мед берет дань с окрестных родов, причем дань состоит из саней и лесных орехов, но сани не пригодны для самих горных жителей, а лесные орехи не составляли для них предмета роскоши.

Предания о Меде бытуют среди самих кейцев, родственников с ними аккинцев, а также у мержойцев и мелхинцев. Все бытующие у них предания единогласно утверждают, что он не занимался крестьянским трудом, а всю жизнь проводил в походах, он и его воины жили за счет добычи; сам Мед предстает человеком сильным и безумно храбрым. Основное стремление Меда — стать князем. По преданию, бытующему у аккинцев, Мед, как поселенный на границе проживания племени, так как был храбрым воином, предложил аккинцам считать его князем, на что ему ответили: «Сейчас-то мы тебя и посчитали бы, да твои потомки начнут возноситься перед нами, утверждая, что они князья».

Идеализация Меда несколько своеобразная. Когда о нем повествуется у представителей иноплеменных родов, а у них меньше преданий о нем, Мед предстает несколько уничижаемой личностью. В преданиях же самих кейцев герой наделен многими положительными качествами, которые раскрываются в синтезе из ряда преданий. Цикл приобретает даже несколько биографический характер, по крайней мере, в нем повествуется о примечательных свойствах, выказанных им в детские годы, стремлении его утвердиться среди окрестных родов и породниться с их сильным представителем. Подчеркиваются не только воинские, но и моральные качества Меда: он оптимистичен (напевает и при опасности), великодушен (отпускает пленника по просьбе матери пленного).

Нельзя сказать по имеющимся пока записям, что цикл преданий о Меде получил свое завершение, но несомненно, что этот цикл находился на стадии становления. Особое же внимание в преданиях уделяется утверждению (у кейцев) или отрицанию (у других родов) княжества Меда. По крайней мере, некоторые предания его называют князем (или ханом) и внуком тарковских шамхалов.

У племени мелхистинцев широко бытуют предания о свержении ненавистных народу князей. В некоторых текстах прямо заявляется, что у мелхистинцев князья были, такого утверждения нет в «феодалных» преданиях других горных племен, обществ. Князья мелхистинских преданий имеют черты полновластных феодалов. Так, они имеют «право первых трех ночей», простых людей они заставляют пасти и холить свой скот. Эти особенности поведения феодалов в преданиях лишь упоминаются, и они становятся причиной конфликта, который разрешается убийством князя. Например, молодой жених Цепа, не желая уступать князю Когархо свою невесту, сносит ему голову его же княжеским мечом. Этот факт объясняется обычаем, по которому половина кров-

ной мести приходилась на оружие убийства, то есть на хозяина оружия. Приведенное предание по своей образной структуре приближается к сказаниям, так, в предании соперничество между героями протекает в эпическом ключе (демонстрируя свою силу, князь руками перетирает в труху бычью шкуру, а Цепа берет накаленный лом и пнет его как хочет). При трактовке образа Цепы появляется гипербола (в преданиях обычно она присутствует в весьма умеренном виде), но она не столь преувеличенная, как, скажем, в сказке: Цепа одною рукою ведет плуг, второю — разбрасывает семена, ногою герой волочит по полю борону. Такая гиперболизация типична для героических сказаний, а не преданий.

В другом предании мелхистинцев — «Муцул и Секки» (CXLVII) притеснителем выступает князь Муцул. Представляется, что это собственное имя появилось из персонификации титула аварских феодалов «нуцал» (от арабского слова, означающего «именитый человек»). Имеются исторические свидетельства, что феодалы дружины аварских феодалов проникали в горы к вайнахам. Например, в 1618 году нуцал вместе с казаками ходил «воевать» горные области Чечни и брать с них дань (LXXIII). Какие-то исторические события, возможно, отразились в приведенном предании.

Антифеодалные предания мелхистинцев имеют единый для них мотив: отрубленная голова князя трижды произносит: «Впредь да не будет князей у мелхистинцев!». Этими словами народ выражал желание впредь не иметь в своей среде феодалной верхушки.

Среди ингушей и горных чеченцев большое распространение имеет сюжет, впервые зафиксированный Н. Яковлевым (CLIX, 102), затем Г. Мартиросианом (LXXXIX, 29) и другими. Сюжет предания весьма устойчив и сводится к следующему:

У храма Ткобя-Ерды собрались кекадинны и трое суток совещались об избрании князя. Именитый муж

Газд Иваздиев из Эгикала явился на сход только после третьей просьбы. Прибыл он верхом на осле, а подпоясаясь ослиною подпругою. Люди поразились этому и спросили у него, почему он так снарядился. Газд Иваздиев задал им вопрос: «Идет ли к моей черкеске ослиная подпруга, идет ли мужчине ездить на осле?». Получив отрицательные ответы, Газд Иваздиев сказал: «Точно так же нашему народу не пристало иметь князей».

Особое воздействие на слушателей оказывает параллелизм, с его помощью прочно утверждается основная мысль предания. Создано оно в угоду идеологии патриархально-родового строя.

С освоением плоскостных земель представители знатных родов претендовали на феодальные права, но родовое соперничество не терпело возвышение одного рода перед другими. Ссылаясь на это, предания повествуют о приглашении князей от кумыкских феодалов тарковских шамхалов, которые и послали к чеченцам Султа Мута по одним преданиям, Альбика — по другим. Первые князья предстают зависимыми от воли народа, который по своему желанию может и пригласить их для организации ведения общественных дел, а может изгнать. С этим сведением из преданий согласуются исторические факты имевшего места в Чечне изгнания иноплеменных феодалов в 1757 и 1774 годах. За такое отношение к князьям царские сатрапы проводили по селам карательные экспедиции (XIX, 136). По русским историческим источникам, князьями-ставленниками в Чечне были Айдамировы и Чупаловы из кумыков, Бековичи-Черкасские из кабардинцев, Турловы из аварцев. О том, что князья были жестоки и их ненавидел народ, свидетельствует жалоба аккинцев на князя Черкасского, поданная на имя царя, но оставшаяся безответною (LXXIII, 81). Первоначальная политика царизма была направлена на всяческое укрепление институтов феодализма в Чечне и Ингушетии, однако после крестьянской

реформы апологеты царизма стали утверждать, что чеченцы и ингуши никогда князей не имели и все были равны между собою (СХЛ, 147). Позднее подобные взгляды были взяты на вооружение пропагандистами исторически ложной теории «единого потока».

Большая часть преданий антифеодального цикла отражает стародавние события, происходившие в горах. Предания, восхваляющие феодалов, отсутствуют, любое предание из анализируемого цикла содержит в себе борьбу с аристократизирующей верхушкой. Несомненно, антифеодальные мотивы появлялись одновременно с усилением процесса феодализации. Примечательная личность, являвшаяся гордостью, определенного рода, имела поползновения к аристократизации. Первоначально это не замечалось, и при этом появлялись сугубо родовые предания, восхвалявшие эту примечательную личность. Эта же личность в преданиях других родов получает отрицательное освещение. Идеалы преданий антифеодального цикла говорят о том, что эти произведения создавались не в аристократизирующей среде, а в трудовых массах, поэтому простой землепашец и скотовод в моральном и физическом плане в преданиях стоят выше феодализирующей личности. Сопоставление некоторых преданий с историческими фактами показывает, что в преданиях опосредствованно, в какой-то мере подлинные исторические события все же находят свое отражение. Антифеодальные предания прославляют мирный труд, личную свободу, справедливость и отрицают эксплуатацию, а также хищничество, коварство и жестокость — черты, которыми в преданиях наделены феодализовавшиеся личности. В общественном плане произведения, направленные против аристократизирующей верхушки, становились каким-то средством обоснования свободы и независимости рода или племени, а также и для отрицания всяческих форм эксплуатации.

ГЕРОИКО-ЭПИЧЕСКИЕ ПЕСНИ И ПРИМЫКАЮЩИЕ К НИМ ПРЕДАНИЯ

Идущие издревле героико-эпизированные песни начинают обогащаться и развиваться в качественно новый жанр илли (так называют вайнахи героико-эпическую песню) в период крупных территориальных и этнических перемещений вайнахов, колонизации ими равнинных земель, активизации их отношений с другими народами.

В свое время илли были самой емкой и популярной формой выражения общественных идеалов и поэтического мышления народа. Сравнительно с древнейшими полумифологизированными жанрами илли, исторические песни, предания и социально-бытовые новеллы вайнахов, как позднейшее и высшее достижение народного творчества, предстают жанрами, развитие которых имело реалистическое направление. Ибо эти жанры более тесно связаны с действительностью, активнее воздействуют на нее, дают поэтически обобщенную картину жизни народов в новый период его исторического развития.

Илли — это героико-эпические объемные драматизированные поэмы (а позднее частично и баллады) периода их циклизации по образам и сюжетам, неразрывно связанные со временем разложения первобытно-общинных отношений и феодализации вайнахского общества, борьбы народа с иноплеменными феодалами и царскими завоевателями.

Приближенные хронологические рамки появления и развития жанра илли укладываются в период трех-че-

тырех столетий: от XV—XVI веков до XIX века. З. Мальсагов делал вывод, что старейшим илли едва ли «более 2—3 сотен лет» (LXXXIII, 58).

История записи народной лирики вайнахов восходит к Л. Толстому. Среди чеченцев он имел друзей Садо Мисербиева, Дурду и Балту Исаевых. Л. Толстой записал на чеченском языке с помощью русской графики две песни. Писателю принадлежат восторженные отзывы о местном фольклоре. У. Б. Далгат выявила, что Л. Толстой использовал в «Хаджи-Мурате» героико-эпическую песню вайнахов (XXXVII).

Героико-эпические песни вайнахов записывали и изучали революционер А. Шерипов, З. Мальсагов, А. Нажаев, Х. Ошаев, Х.-Б. Муталиев, Х. Осмиев, З. Джамалханов, Я. Вагапов и др.

В илли почти не нашла своего отражения трудовая деятельность народа, скупо представлена бытовая жизнь, имеют место любовные мотивы, но они обычно предстают в песне побочными. В илли главное — героизм. Это столь характерная черта, что без нее невозможно представить ни одно произведение исследуемого жанра.

Генетически предшествующими илли можно считать малые по объему героические песни эпического склада, подобные «Ингушской песне» (LXI, 300). На древность этой песни указывает наличие в ней языческих элементов. Основное содержание песни — беззаветный героизм и утверждение идей эпикуреизма. Однако таких песен сохранилось мало, скорее всего они влились в илли, образованию которых они и послужили.

Илли можно подразделить на три вида: древнейшие героические песни эпического склада, героико-эпические песни, баллады.

Ярким проявлением эпичности песен предстают довольно пространные описания, оправданные в идейном и композиционном плане. Исполнитель илли немало уде-

ляет внимания описанию горя, постигшего героя, его душевных переживаний, снаряжению в путь и прощанию с матерью или другом, процессу врачевания израненного героя и т. д. Некоторые части илли повторяются в песне два и более раз. Это места, которые сказитель считает наиболее значимыми. Так описываются переживания сына вдовы на вечеринке (герою неверна его любимая, оверстники считают его неполноправным и т. д.). Эти переживания, изложенные певцом, повторяются вновь, но уже от лица самого героя. Этот несколько видоизмененный повтор углубляет описываемую картину.

Для стиля илли характерны длинные предложения. Естественно, это требует определенного напряжения внимания от сказителя и слушателя, а само повествование предстает в эпическом стиле. Илли избегают цветистости и витиеватости повествования, что можно объяснить героическим характером песен.

Большое развитие в илли получает диалог. Имеется два вида поэтической речи: монологическая речь исполнителя и диалоги героев. Таким образом, илли предстают драматизированными произведениями. Песенный диалог героя и его врага звучит как перебранка, совсем по-другому беседуют сын с матерью, герой со своим другом. В диалогах имеет место и условность: герой и его супостат перед боем приветствуют друг друга, а иногда даже делают взаимные расспросы; в быту приветствием «ассалам-алейкум» взаимно обращаются только мужчины, в илли же так обращаются и к женщине, и к Тереку, и к птицам, животным. Эти элементы придают стилю плавность и некоторую «эпическую тягучесть» повествования.

Идейное звучание илли неотрывно от эпохи, породившей ее, и может быть понято лишь при конкретно-историческом подходе к ней. Древнейшие предания и некоторые сказания повествуют о родовых богатырях.

Но в илли не отмечается родовая принадлежность героя, очень редко и вскользь называется его племенная принадлежность. В илли на первый план выдвигаются общенародные идеалы, социальные отношения, этические нормы. Внимание илли привлекает положение беднейших слоев общества (безродные, сироты, вдовы, обездоленные). Выдвижение на первый план социальных отношений было результатом массового выхода вайнахов с гор, основания ими сел на плоскости. На первый план у жителей равнин выдвигаются уже не кровно-родственные связи, а социально-экономические факторы, общие идеологические и политические задачи: корчевка лесов, освоение целинных земель и пастбищ, строительство сел, проведение каналов, создание внутриобщинной организации и организация обороны от внешних посягательств княжеских дружин и разбойничьих шаек, а позднее — организация набегов для угона княжеских табунов и стад, борьба против царского самодержавия.

Впечатляет глубокий демократизм, свойственный жанру илли. Особой любви и поэтизации удостоиваются представители низов. Принцип распределения общественных благ в илли нацелен именно на экономическую поддержку этого самого обездоленного общественного слоя. Первоначальное отношение, по песням, к народным предводителям положительное. Первопроходец, основывающий село, выводящий людей из гор, описывается как настоящая героическая личность: он из гор ведет за собою сирот и бедных, оставляет на деревьях межевые метки, ставит пограничные камни, основывает село и пр.

Постепенно плоскостные села укрупнялись, экономически крепили и теперь сами становились грозной силой для феодалов.

Набеги, которые имели место еще до массового выхода вайнахов с гор, теперь действительно превращаются

в один из доходных промыслов. Сам набег и его участники, пригонявшие в село окот, лошадей и справедливо распределявшие их, становятся объектом восхваления. Добыча («фос», «хлонс»), добытая именно в бою и увезенная от князей, называется теперь «чистой», «белой» («клай»), в отличие от мелкого воровства или опрабления слабого, что никогда не становилось объектом восхваления и всячески осуждалось.

Перед Кавказской войной жанр илли предстает окончательно оформившимся. С начала же борьбы против царской экспансии появляются илли, нацеленные на борьбу с притеснителями. Теперь в песнях происходит слияние антифеодального, набегового и антиколониального мотивов. В некоторых илли ведущим является один из них, в других эти мотивы контаминируются. В период Кавказской войны жанр илли получил дальнейшее развитие, заострилось его идейное звучание.

Идейно-эстетическая основа илли развилась под влиянием социально-экономических и политических факторов общественного сознания вайнахских племен. Основной идеей илли, с момента зарождения жанра и позднее, предстает утверждение единства племен вайнахов и их консолидации в единую народность. Пафос же илли направлен на прославление неистового героизма в борьбе за эти идеалы и самопожертвования на благо народа. Перед лицом всеобщей опасности имевшие место какие-то внутриобщинные распри должны забываться, как это утверждается в илли («Сказание о взятии селения Дады из Цонтороя» и др.). Довольно частое употребление слов «Чечня» (Нохчийче), «чеченец» (нохчо) «ингуш» (гIалгIа), «Ингушетия» (гIалгIайче) является следствием утверждения единого этнического наименования в противовес родо-племенным наименованиям, довольно активно употреблявшимся и до последнего времени. Утверждение единого этнонима также является следствием идей народной консолидации. Герой предста-

ет выразителем общенародных идеалов. Выявление их в илли и повсеместное бытование самого жанра являются свидетельством теснейших связей представителей разных диалектов и говоров вайнахов.

Идея консолидации разрабатывается в связи с антифеодальной и антиколониальной борьбой, таким образом, призыв к общенародному единству и героической борьбе на благо народа становился одним из средств идеологической борьбы, выраженной в песенном искусстве.

Религиозное влияние в некоторой степени проникало в илли лишь в период борьбы с самодержавием, особенно в период развития мюридизма. В «Песне о Хоччуке, не имеющем брата» генерал с огромным войском нападает на мирное село якобы не потому, что оно враждебно или богато, а чтобы укоренить христианство. Но даже в единичных случаях, имеющих место в этой песне, религиозное наслоение приобретает лишь форму повода к предстоящей войне, суть которой, как видно из самой песни, имеет освободительный характер, мусульманские же мотивировки имеют лишь формальное проявление.

Углублению идейного звучания способствуют воспоминания о славных боевых подвигах жителей уничтоженного аула (Дада-Юрт и других). Эти подробные и красочные описания героизма людей в песне перерастают в призыв к слушателю следовать примеру славных предков — борцов за справедливость.

Народные воззрения на богатство, родовитость, этические нормы четко предстают в илли. Ни в одной из них мерилом ценности героя не становится его экономическое могущество или принадлежность к сильному роду. Наоборот, наличие этих качеств, зачастую заставляет бедного юношу отказаться от девушки, которую ему прочат в жены. При возникшем в песне антагонизме между героем, кичащимся своим богатством и родови-

тостью, и бедным, обездоленным юношей симпатии всегда на стороне последнего, ибо он не отступает перед опасностью и бьется до последнего. К личным качествам героя относится и его моральная целостность, которая становится особым объектом воспевания. Героизм и нравственность, целостность героя не предстают в илли как существующие сами по себе. В идее песен они ценятся высоко, когда предстают общественно необходимыми (защита от врагов или нападение на них, военная или экономическая помощь нуждающемуся в ней члену общества, противопоставление героям, для которых война — это промысел для личного обогащения). Несомненно огромная воспитательная роль илли. Заложенные в них идеалы не оставляли слушателей равнодушными. Молодежь искала подвига, стремилась быть похожей на прославленных эпических героев и предпочитала гибель трусливому бегству. Об этом красноречиво свидетельствуют, к примеру, воспоминания участника Кавказской войны и очевидца многих ее событий А. Зиссермана (LV, 440).

Образ центрального героя илли предстает едва ли не самым развитым во всем фольклоре вайнахов. Главный герой илли это или обездоленный юноша, или известный предводитель. Первый, в отличие от второго, всегда положительный. Он сирота, юнец, не имеет братьев, беден. Обычно герой безымянен, и его просто называют «сын вдовы», «сын старого отца», если же герой поименован, то добавляют «не имеющий брата». Одиночество героя выявляется и из самого текста илли, на него указывает и самим сказителем. Стоящим на самой низшей социальной ступени предстает сын старой вдовы. Превращение самого обездоленного — вдовьего сына — в настоящего героя имеется у многих народов на определенной ступени общественного развития, к примеру, русская сказка «Иван — вдовый сын».

Усилению обездоленности героя служит и чрезмерное

его омолаживание. В песне «Арсамак из Шатся» герою, оказывается, не хватает пяти лет до пятнадцати, но о мальчишке поют, и слушатели воспринимают это, как о зрелом воине. Чрезмерная молодость героя выполняет определенную эпическую функцию — оттеняет его героизм. К тому же, молодой — это в некоторой степени и «социально», ибо в обществе, в котором довольно живучи были патриархальные отношения, молодежь находилась едва ли не в полном подчинении воле старших.

Ко всем невзгодам, которые сваливаются на обездоленного, прибавляются и такие: родные дяди стремятся его погубить и захватить наследство («Песнь про князя Кахарму кабардинского»); аульчане радуются, если героя постигнет несчастье, и печалются, если все у него благополучно («Сын бедной женщины»); герой является пришедшим из другого села («Песнь про Темирко, сына Ахи»). Обездоленный юноша оказывается в затруднительных, часто драматических ситуациях: любимая или невеста неверна ему; родители не пускают его в поход, а если пускают, то считают, что он погибнет; набеговая дружина отказывается брать его с собою; враги смертельно ранят или убивают его; нет у него помощника и т. д. Из всех перипетий герой благодаря своим личным качествам выходит победителем. Привезя добычу, он срамит любимую, считавшую его никчемным; плохое воинское снаряжение, которым наделили его родители, в его умелых руках становится грозным; он преодолевает те опасности, перед которыми трусили чванливые дружинники; воинскую добычу делит поровну среди обездоленных села и берет себе лишь равную долю. Драматическое нагнетание и выход героя победителем из разных перипетий шаг за шагом возвеличивают героя, поднимают его до высот идеализации, в той степени, в какой она свойственна жанру. Но счастливый конец, необходимый в сказке, уже не соответствует возросшим запросам к народному искусству. Анофеозом геро-

изма является гибель героя. В этом видно и углубление реалистической трактовки образа, и пробуждение у слушателей сочувствия к герою, и призыв к презрению смерти, непримиримости к врагам. Впрочем, гибель героя часто заменяется «почти гибелью»: он умирает от тяжких ран, и нет надежды на его спасение, но искусное врачевание, или что-либо другое, спасает его.

Военный предводитель — бячча более специфичен в своей трактовке. Если под влиянием прогрессирующих идей образ обездоленного предстает только с положительной стороны, то предводитель — бячча — герой, который предстает и с положительной и с отрицательной сторон. Сам факт двойственного толкования образа бяччи не совсем выдержан в духе фольклорной традиции и овидетельствует о реалистических тенденциях, появившихся в позднейшем¹ и значимом фольклорном жанре. Двойственность образа бяччи и кроется в двойственности его общественно-социальной функции. Герой, который возглавлял освоение народом благодатных равнин, создание защиты от разных врагов и, наконец, организовывал набеги, естественно, представлял общественно значимым, идеальным. Но тот же герой, если он в последующем начинал заботиться только о личном обогащении, презирал обездоленных, а в устах сказителя еще и попирали морально-этические нормы, выработанные в народе, то есть имел выраженные и понятые в народе признаки феодализирующейся личности, не мог иметь популярности в демократических слоях.

Но, пожалуй, не меньше примеров, когда предводитель является подлинным героем илли. Как правило, предводитель (бячча) поименован, что часто говорит об исторической реальности образа. Причем этот герой не обязательно находится во главе дружины (клантий тоа-

¹ Термин «позднейший эпос» выдвинут Б. Н. Путиловым (СХХХVII, 12—14).

ба) — весь подвиг может быть приписан и лично ему. Опытный вожак умел комплектовать отряд, следить за его снаряжением, хорошо знал, где находится враг или добыча, каким путем дойти до них и как одержать победу. Тот же герой раздвигает границы, поселяет людей, теснит народных врагов и заботится об обездоленных. Общественно значимая функция бяччи и непрямолинейное толкование его образа говорят об успешной типизации качественно нового героя, в отличие от образа безымянного и обездоленного юноши.

В илли предводители — это не типы, которые характеризуются только в отрицательном или только в положительном плане. И в одной и той же песне может иметь место двойственная характеристика героя. Например, в песне о бячче Балу герой рисуется идеальным «предводителем» (он делит княжеские казну и землю), но в конце песни эта идеальность как бы уходит на второй план и на первый предстает процесс, правда в его зачаточной форме, феодализации самого бяччи.

Личные взаимоотношения разных типов героев илли, их эпическая и психологическая обусловленность довольно наглядно очерчивают их социальные, этические, мировоззренческие противоречия. Герои бяччи надо полагать, реальные лица по своим именам. У бесписьменного народа слава о каком-то герое приобретала общепризнанную известность, но певцы воспевали героев в русле уже устоявшихся песенных традиций. Вполне допустимым является и процесс замены безымянного обездоленного героя именем какой-то исторической личности.

Реалистически направленные илли предстают вершиной психологической мотивировки действий и речей героев. Например, драматическая коллизия: Балу вынужден обезглавить своего брата. В сказках этот мотив подается проще, в илли же ярко обрисовываются душевные переживания и чувства героев, попавших в беду.

Иногда встречаются в илли элементы портретных зарисовок («Песня о Чеге, бесстрашное сердце...»).

Имеются некоторые историко-литературные источники, которые прямо или косвенно указывают на действительное существование той или другой личности. Так, у вайнахского общества чаберлоевцев при мечети имелся освященный камень с высеченным именем одного из известнейших героев илли Сурхо (XCII, 123), сына Ады, об историчности образов Эль-Мурзы, Умара-Али писали дореволюционный исследователь А. Ипполитов (LXII) и один из зачинателей местной поэзии Т. Беков (XVIII, 73).

Фольклористика вайнахов не располагает какими-то материалами о подлинности героя Сурхо Адиева. В порядке гипотезы можно предположить, что конфликт песни о Сурхо и князе Мусосте восходит к имевшему место конфликту между тарковскими шамхалами и кабардино-черкесскими князьями. Обратимся к свидетельствам немецкого посла Адама Олеария, побывавшего на Кавказе в начале XVII века (возможно и ранее). Путь посла пролегал из Астрахани в Тарки и далее в Персию. Олеарий знакомится с черкесским князем Мусалом, который владел землями города Тарки. Обратим внимание на следующие сведения, сообщаемые Олеарием:

1. Князь Мусал притеречные земли получил в ленное владение от царя (XCVII, 409, 515).

2. До визита Олеария был убит брат Мусала (XCVII, 426).

3. К Мусалу пришли приближенные дагестанского мурзы, которым не нравилось внимание, проявляемое посольством к Мусалу. Они относятся к нему недружелюбно и заявляют, что Мусал захватил их земли (XCVII, 426).

4. Дагестанскую мурзу зовут Сурхов-Хан (XCVII, 498).

Теперь приведем сведения из героико-эпической песни:

1. Имена героев песни: Муса и Сурхо.

2. Между ними происходит спор из-за земли, которую Мусе, по словам Сурхо, выделил «московский царь».

3. Сурхо отбирает эти земли для народа и при возникшем здесь конфликте убивает брата князя Мусы, а затем и самого князя Мусу.

Возможно, что исторически имевший место конфликт был известен аккинцам, проживавшим в Тарках и терпевшим притеснения от князей Бековичей-Черкаских, к которым принадлежал и князь Мусал. На этот конфликт могла быть сложена песня, в которой Сурхов-Хан мог трансформироваться в чеченца Сурхо.

Славный герой илли Бейбулат Таймиев — историческая личность. Его видел А. С. Пушкин, который и назвал Бейбулата Таймиева «грозою Кавказа» и в нескольких штрихах дал портретную характеристику этого организатора борьбы против самодержавия и связанных с ней набегов. Исторические оведения об этом замечательном герое имеются в трудах Н. Дубровина (LII, 524—534), в позднейших исследованиях (XCVIII, 125). О многих именитых предводителях, героях илли, хотя и нет исторических сведений, можно сказать, что сами их имена не вызывают особых сомнений в своей подлинности. Но илли далеко не конкретно-историческое повествование. В них историческая личность подчиняется канонам эпического образа.

Герой илли, за редким исключением, сам стремится к подвигам, иногда он совершает их несколько: Гяла Гайтака поочередно расправляется с тремя князьями-насильниками; Сурхо Адиев делит княжескую землю, уводит от князя свою похищенную невесту, убивает брата князя...

Существовали подразделения мужчин от детства и до наступления старости: клаьнк (мальчик), бяре (всадник, отрок), клаьнт (юноша), кьонах (мужчина). Представитель младших возрастов, как об этом свидетельствуют

илли, всегда стремится быстрее стать *кантом* и пользоваться большими свободой и уважением. Юноша, родители которого не позволяют ему войти в воинскую дружину, просит их снарядить его как девицу и обещает ходить по воду. Подобное сравнение для юноши было едва ли не самым позорным. В бою герой спешит отличиться, на его физическую силу сказители мало обращают внимания — оно нацелено на героизм, моральную цельность личности. В пути или на досуге герой любит напевать, в гостях или дома — попить, но в песнях почти нет моментов, рисующих героя за молением или безнадежно отчаявшимся в момент борьбы. Илли, показывая героев в постоянных опасностях, на грани гибели, тем не менее оптимистичны по своему духу.

Большое внимание в илли уделяется взаимопомощи в минуту смертельной опасности. Эта взаимная выручка показывает в илли одновременно действующими нескольких героев, в чем виден и зачаточный процесс циклизации илли по образам любимых героев.

Настоящий герой оптимистичен, правдив в речах и последователен в поступках, находчив, уважает женщину и стариков, защищает и заботится об обездоленных, презирает смерть и богатство, мужественен и всегда готов к самопожертвованию. Нечто «рыцарское» видно в том, что герой совершает свои поступки не воровски, а открыто. Так, угоняя табун, Чегга посылает его пастуха известить об этом князя, а сам ждет битвы и готовится к ней.

Образ эпического героя развивается обычно в русле выработанных стереотипных схем. Несомненны и зачатки индивидуализации героев. К примеру, Шахмирза Зайтов — образ, утверждающий моральные и боевые качества. Бейбулат Таймиев — враг царского самодержавия. Сурхо Адиев — непримиримый борец против княжеского засилия и т. д.

О популярности в народе героев илли красноречиво

говорит широкая известность их, сравнение человека с эпическим героем представало как высшая похвала: «Он подобен Адиеву Сурхо и Умарову Али!».

Сравнительно со старыми формами фольклора в илли большое развитие получил образ женщины. Заза, Яха, Кабиха, Сайлаха, Альбика, Зайбика... далеко не полный перечень имен героинь. Несколько отличается трактовка образа возлюбленной (невесты) от образа матери. В илли изредка встречается образ строптивой, изменчивой, корыстолюбивой возлюбленной. И это предстает как очередная невзгода, овалившаяся на героя, чем заостряется конфликтность повествования. Изображение любимой-изменницы типично лишь для старых песен. Позже, особенно в антиколониальных песнях, девушка предстает и как причина боя между героем и царским генералом, и как патриотка, активная участница борьбы. Функции любимой или жены обычно замыкались бытовой сферой, в позднейших же илли образ героини развился до общественно значимой личности.

Одним из высоких моральных качеств героя становится его уважительное отношение к женщине. Будь она и женою врага, на нее не поднимается рука героя, для него оскорбительна сама эта мысль («Сын старой вдовы»). Герои ценят женскую любовь, они готовы даже отказаться от притязаний на похищенную любимую, если она сама пожелала выйти за похитителя (герой Сурхо и др.).

От образа одинокого юноши неотрывен и образ обездоленной девушки (она дочь вдовы, у нее нет защитников — братьев). Девушкам, лишенным родовой защиты, было нелегко, и в илли такая героиня (Сайлаха, например) стремится, как и одинокий юноша, самоутвердиться — она или сама совершает подвиг, или побуждает к нему героя.

По своей героической направленности, силе духа и патриотизму к основному герою илли примыкает образ

матери, который значим и сам по себе и для большего раскрытия центрального образа. Подобно присяге звучит клятва отирающегося в поход сына, данная матери. Показательно, что клятва дается именно матери, и этим герой отрезает себе путь к отступлению. В минуту одиночества, перед лицом смерти герой в отчаянии обращается к далекой матери. Наградою же герою илли за его героические деяния могут быть любимая и богатства, однако еще важнее — общественное признание и прежде всего радость матери за своего сына. Сохранился в илли, преданиях и древнейший мотив о целительной силе материнских рук.

Образ матери Сурхо Адиева предстает как высшее завершение материнских образов илли — именно к матери героя идут старцы просить ее сына. Мать отвечает им: «Но родила я Сурхо моего не для того, чтобы нежить его. Вам, если надо, отдам я его!». Затем наставляет сына: «Если они твою душу потребуют — вырви из тела, отдай им душу».

В период сложения илли патриархальные отношения были довольно сильными. Тем не менее образ отца получил значительно меньшее развитие, чем образ матери, а образы братьев героя почти отсутствуют. Создается впечатление, что сказители желают придать герою большую самостоятельность и не хотят делить воинскую славу героя. Образ же матери эту славу возвеличивает.

Мужество, стойкость, находчивость, взаимопомощь становятся определяющими качествами героя. Но его успех в бою во многом зависел от вооружения, боевого коня. Естественно, что им в песнях уделено немало внимания, больше чем описаниям боя, который во многом рисуется стереотипно и менее всего прочего соответствует реальности. Основным вид оружия героев — это кремневое ружье — *мажартон* или просто *мажар*. Герои на-

зывают его славным (сий дола мажар). Немало внимания уделяется и холодному оружию: *цлокъ болати тур* (сабля «барсового» булата), *терсмайла тур* (сабля «ревушей обезьяны»), *мисара тур* (египетская сабля). Стальные шлемы, кольчуги, сабли и кремневки становились семейной гордостью, переходили из поколения в поколение (CLIX, 17). И в XIX веке горцы умело обращались с кремневым оружием и при умелом пользовании их прицельные качества превосходили позднее заводское оружие (XXIV, 96).

Большое место, занимаемое в песнях холодным и кремневым вооружением, довольно частое упоминание стрел и кольчуг позволяют возводить историю расцвета жанра на период смены (и взаимного существования) холодного и огнестрельного оружия. Характерно, что именно к этому периоду относятся и позднейшие боевые башни вайнахов классического типа, которые также свидетельствуют о новой эпохе боев (защиты и нападений), которую переживали в то время строители башен и певцы-импровизаторы героического эпоса.

Помощниками героя выступают и подзорная труба, и верный конь, «привыкший подставлять свой бок под свинец». В песне «Сын старой вдовы» сокол иногда предстает персонажем, сопереживающим герою, его врачом, вестником его несчастья. В «Песне о Сайлахе, не имеющей брата» теречной воде приписывается целебная сила. Вещая птица, исцеляющая вода являются отголоском старых эпических форм фольклора вайнахов, а в илли уже предстают как исключение.

Враги и недруги, противостоящие герою, являются в песнях враждебными всему народу и очень редко — только самому герою. Он, таким образом, предстает народным защитником. Злыми и непримиримыми врагами героя (и народа) в илли обрисованы иноплеменные феодалы и царские сатрапы. Первые из них представлены в более развернутом плане. Это понятно, ибо период

феодалного засилия имел довольно продолжительную историю.

Конфликты с феодалами происходят из-за земли, угоня ими сельского табуна, умыкания невесты героя, требований чрезмерной подати и т. д. Князья предстают типичными насильниками. Даже если герои сами производят набег на княжеские табуны — и это в илли расценивалось как справедливое возмездие. Невыносима тяжела и княжеская повинность, в песне о бячке Балу она предстает в более полном виде: притязания князя доходят до того, что он вместо неуплаченной дани требует от сельчан продавать сыновей и дочерей или идти в долговое рабство. Князья опесивы и чрезмерно заносчивы. Простых людей они называют трусами, ворами, галками на току, глупыми дудаками... Спокойному, твердому и решительному герою противопоставляются кичащиеся своею силою и богатством, бахвальствующие и самоуверенные князья. Характеристику князей завершает описание их трусости или неблагородства уже перед лицом постигающего их возмездия.

Освободительная борьба против самодержавия дала новое идейно-тематическое направление жанру илли. Образ удалыца и воителя с князьями трансформируется в образ борца с царской экспансией, соответственно вместо князей врагами уже начинают выступать царские генерал, полковник, «пестрый офицер», «хвостатый солдат», грузинский «полуцарь»¹. Появление таких героев, как «калмыцкий генерал», показывает, что в новых условиях на место князя сначала ставились представители самодержавия. Первоначально же в илли они подобно князьям показываются обычными похитителями сельско-

¹ «Пестрый офицер» — для скромно одевавшихся горцев был необычен разноцветный мундир; «хвостатый солдат» — имеются в виду свисавшие сзади фалды; «полуцарь» — царский наместник на Кавказе.

го табуна или нападающими на село с целью насильственного увода замуж известной красавицы; центральный герой вместо княжеских табунов крадет казну, а вместо княгинь уводит в плен дочь царского наместника. В песнях уже говорится о сожженных селах, нашествии царского войска, казни героев или ссылке их в Сибирь, победе из тюрьмы и др.

Князья, генералы предстают в илли инонациональными. Борьба с ними не носит в илли националистического характера. Этим врагам в илли часто противопоставляются удалыцы других народов. Это тарковский (кумыкский), кабардинский (или черкесский), грузинский молодец, казак или «пестрый» русский офицер, калмыцкий старик, крымчак и др. Нередко все эти герои принимают в илли заметное участие, помогают центральному герою песен и становятся его пособниками в борьбе против «своих» же князей, генералов. Всем этим сказители илли идеи своих песен выносят за пределы среды своего народа, верные своему демократизму, они отличают национальную принадлежность от социальной. Примечательно, что даже в период Кавказской войны в среде вайнахов находили приют беглые русские солдаты. Они становились, по Н. Дубровину, «чеченцами» и при всех хищнических набегах на линию бывали лучшими проводниками чеченцев (LII, 285). Некоторые офицеры «очеченивались» до того, что тайно принимали участие вместе с «канатами» в их предприятиях (LV, 327).

Историзм илли не носит конкретно выраженного характера — в них отразилась обобщенная и переработанная в сознании певцов история определенных периодов в жизни народа. Так, сюжет песни о бячке Балу имеет мировое распространение и, следовательно, содержание этой песни не является отражением имевшего место конкретного события, но вполне исторична отразившаяся борьба вайнахов с иноземными феодалами, исторически реальны взаимоотношения народного героя и князя,

народного героя и сельских общинников, не говоря уже о достоверности этнографических деталей. Исторически типичными предстают описания притязаний феодалов, походов за Терек, социальное устройство общества, мировоззрение широких народных масс, быт и психология народа, жестокая политика царских сатрапов и многое другое.

В некоторых песнях можно лишь пытаться восстановить какое-то конкретное событие. К примеру, в песне о Гихо Гехиеве калмыцкий князь Сулум, потерпев поражение, пишет жалобу русскому царю, который и посылает огромное войско. Все это в некоторых чертах напоминает поход калмыцкого Аюк-Хана и отряда русских войск, направленных Петром I, чтобы «наказать» чеченцев за их нападение на один из отрядов царя. Аюк-Хан в договоре о подданстве России в 1708 году среди прочих давал обязательство преследовать чеченцев (XX, 140). Нападения калмыцких феодалов начались с середины XVI века (LXXIII, 86). Несомненно, что какая-то примечательная часть первоначально исторических песен и преданий со временем абстрагировалась и обрелась эпическими элементами, свойственными данному жанру.

В илли имеются исторические реалии: генерал созывает офицеров и солдат под звуки колокола, трубы (зурны), барабана. Подобного нет в повествовании о приговорах к бою князя. Случайными, а возможно, и книжными, предстают такие редкие элементы: герой, проникнув в царские покои, обезглавливает царевича и становится лжесыном царя.

Пространственные и временные понятия предстают своеобразными. Не наблюдается отнесения повествования и подвигов героев в давнее прошлое. Песни как бы оиюминутны, в этом сказался отпечаток их современности, злободневности и особой значимости в настоящий исторический момент; тут же сказалась и относительная молодость самого жанра. Во всех песнях действие проис-

ходит вне зимнего времени, удобного для проведения дальних походов. География событий илли довольно обширна и охватывает Грузию и Северный Кавказ вплоть до Волги (Эдал) и Крыма. Более дальние страны лишь упоминаются (Мисер — Египет, Шяма — Сирия, Ист-майла — Стамбул, Петарбух — Петербург, Сибаре — Сибирь и т. д.). Представляет интерес то, что чем далее находится место, куда аедут герои, тем оно опаснее и описывается в более гиперболизированном виде.

Художественный мир илли весьма богат и разнообразен. Илли появились не внезапно. От зарождения жанра проходил довольно длительный период идейного и эстетического обогащения «стареющих» форм фольклора. Илли, как качественно новая форма, могли оформиться благодаря разнообразным генетическим истокам. Имеющиеся переклички со сказкой можно считать исконным и позднейшим¹. Первоначально сюжеты некоторых героических сказок перерабатывались в новом идейном и эстетическом плане. Вплоть до начала отмирания илли влияние сказки и других жанров имело лишь вспомогательное значение. В песне о бяччи Балу мы обнаруживаем сюжет авантюрной сказки, бытующей издревле у многих народов мира. Первая фиксация этого сюжета имела место задолго до нашей эры в Египте (двое братьев — воров проникают к казне через приподнятую крышу, при повторной краже один из них попадает в капкан, из которого не может освободиться, чтобы не быть опознанным, брат пойманного вора отсекает ему голову и т. д. (СХХХV, 124). Древнейший сюжет в определенный исторический период наполняется в илли уже новым классовым содержанием, а вместо обычных воров действующими предстают борцы за народное счастье. В песне о Шихмурзе использованы сказочные мотивы со-

¹ О влиянии сказки на илли отмечали Я. Вагапов (XXI), И. Мунаев (СХХХVII, 78—79).

ревнования женихов за невесту и проверки верности жены героя. Эти мотивы используются уже для утверждения морального и нравственного превосходства местного героя над кичливыми князьями. В илли обработанными предстают сказочные мотивы о сестре семи братьев, о злой мачехе, коварном обречении близкими героя на смерть. Животные-помощники, обычные для сказки и, менее, для сказаний, уже почти отсутствуют в реалистически направленных героико-эпических песнях.

Сказочно-фантастический героизм предстает несоответствующим для прогрессивного и общественно глубоко значимого фольклорного жанра. Героический идеал в илли отличен от идеала старых форм, теперь он конкретизирован, реален и значительно сложнее. Сказочное позднейшее наслоение в илли уже не может считаться прогрессивным, как это было отмечено В. Проппом (CVII, 544) по отношению к былине.

С оттеснением жанром илли предшествующего мифологизированного героического эпоса в илли не проникли такие древние мотивы, как змееборство, муж на свадьбе жены, бой отца с неузнанным сыном и подобные, — илли отдают предпочтение более реальным и жизненно значимым мотивам, конфликтам.

Как песенный эпос, илли, несомненно, более тесно связаны с народной лирикой. Не исключено, что до формирования илли существовали порожденные отдаленными событиями исторические песни, изжившие себя и переплавившиеся в илли. Они использовали, надо полагать, и некоторые принципы в обрисовке героической личности, выработавшиеся в величальных песнях. По некоторым песням видна их связь с плачами («Сын старой вдовы»), с песенным диалогом юноши и девушки («Илли про Темирко, сына Ахи»). Лирическая же направленность илли тесно смыкается с тонким лиризмом девичьих песен. Из общего поэтического фонда генетически исходит и большая часть поэтических средств ил-

ли, но используются, обогащаясь, только те средства, которые более соответствуют самой сущности илли.

Из всех прозаических жанров наибольшие притязания на реальность и историчность чувствуются в преданиях. Поэтому представляется небезынтересным отметить их сочетание с эпическими песнями. В этом плане обычен взаимопереход этих форм устного творчества. Прозаическое повествование о героических деяниях, становясь популярным, могло быть (в русле накапливающихся традиций) песенно опоэтизировано певцами. Так, предание о добровольной уступке калмыцким ханом земли взамен красавицы чеченки (или жены героя) своеобразно преломилось в илли (в песне о Гихо Гехиеве). Здесь калмыцкий хан уже силой уводит жену героя, в немоне изживается прежнее бескровное решение, ибо действие илли постоянно нацелено на борьбу, и здесь не имеют место какие-то уступки врагу. В период же начала деформации илли они сами стали истоком для многих преданий. Они предстают как бы прозаическим изложением илли и довольно широко бытуют на сегодняшний день. Например, предание «Ачамза-курган», слышанное Т. Бековым более шестидесяти лет назад (XVIII, 64), является прозаическим изложением героико-эпической песни, о чем свидетельствуют следующие элементы: герой отвоевывает свою невесту (мотив восходит к сказке); невеста предстает воительницей и помощником своего мужа; перед боем герой видит вещий сон; после боя внутренности героев держат их ремни, а внутренности коней — их подпруги. Мать героя стойчески выносит гибель своего сына. В предании «Ачамза-курган» немало и сказочных элементов, которые могли проникнуть в это произведение и непосредственно из сказки или же имелись в героико-эпической песне, которая в свое время немало использовала сказочных традиций, здесь имеются следующие сказочные элементы: герой останавливается там, где останавливается его конь; село в кото-

рое прибыл герой поделилось надвое — одна половина веселится, а другая плачет; сирая вдова становится помощницей героя; внимание охраны отвлекается тем, что перед нею разбрасывается золото и серебро. Помимо контаминации элементов героико-эпических песен и сказок, произведение, переходя в предание, приобрело и черты преданий: герои живут в горах а на предгорьях у них стоят сторожевые посты, дружат с ногойскими князьями. Последнее обстоятельство говорит о почтенном возрасте этого произведения.

Переходя в предание, бывшие илли во многом теряют свой героический пафос, его место все более занимают морально-этические нормы.

Героико-эпические песни показывают, как исторически совершенствуется фольклор вайнахов, как в нем появляются новые идеалы и образы и качественно новая форма их выражения. Во всем этом видны социально-историческая обусловленность и развитие художественного мышления народа.

Песни созданы безвестными талантливыми народными певцами-поэтами «илланчи», их творения есть одно из ярких выражений развития творческих возможностей вайнахов. Не в пример многим жанрам (например, сказке), которые почти общедоступны для усвоения и пересказа, такая сложная форма, как илли, требовала специальных навыков и способностей. Естественно при этом, что особо знаменитый илланча становился и «почти» профессиональным певцом-импровизатором, но большая часть илланчей, по наблюдениям З. Мальсагова, — простые крестьяне, «не считающие поэзию своей специальностью» (LXXXIII, 57).

К примеру, как отмечает Д. Мальсагов, в Ингушетии был целый род Бисыркеевых, представители которого славились как прекрасные исполнители музыки и песен (LXXX, 100). Певцы, возможно, и сами бывали участниками походов, они же были враждебны царизму, и неко-

торые из них подвергались ссылкам. Так, один из них, сосланный из Чечни, бежал в Ингушетию, где и пел песни-протесты (CLVIII, 43).

При кажущемся единообразии типических мест, тем, идей илли являются произведениями, имеющими определенный индивидуальный облик, который им придавала индивидуальность илланчей. Певцы-импровизаторы были сынами своего века. Наряду с утверждением прогрессивных народных идеалов илланчам была свойственна и историческая ограниченность некоторых представлений (вера в вещие сны; обращения к богу; указания судьбы, от которой «никуда не уйдешь» и пр.). В илли находит большое отражение душевный мир самого илланчи. Он не бесстрастный повествователь, а активный сопереживатель героя, оценщик событий.

А. П. Кулебякин в брошюре «Воспоминание о Слепцова» (*Владикавказ, 1912*) сообщает интересные сведения об одном из илланчей: «По аулам тогда ходил один знаменитый певец и музыкант по имени Нурбятта. Он играл на двухструнной горской скрипке и пел под нее. Когда он водил смычком по струнам, струны сами пели и говорили, как живые, на них он изображал все... Он пощипывал струны, стучал рукой, изображал голосом...»

Функционирование илли показывает общенародную их значимость. Исполнение этих песен, как правило, предполагало наличие многих слушателей. Илли исполнялись мужчинами, слушателями бывали все. Акт исполнения и восприятия был торжественным. Прослушивание илли требовало от слушателей активного участия. Типичную картину исполнения и прослушивания илли зафиксировал Н. Семенов: «Чеченец не пел, а только говорил в тон балалайке. Это было вроде нашего речитатива. Каждая строфа кончалась долгим и быстрым перебором струн. Но певец до того углубился в положение восплаемого героя, что, казалось, будто он импро-

визирует. Что-то вдохновенное слышалось в его голосе, полном тоскливого созерцания павшего абрека. Да он действительно импровизировал, иначе бы ему не удалось так цельно пропеть всю эту песню...» (СХVIII, 67).

Первоначально илли исполнялись под аккомпанемент струнных инструментов (пандар, члондарг), позднее — гармони (каыхат пандар). Мелодии были речитативны, минорны по звучанию, несколько монотонны. Мелодия играла второстепенную «украшательскую» роль, но когда илланча делал умышленные, нередко продолжительные, паузы в пении, мелодия становилась самостоятельной, оживлялась и как бы допевала то, о чем только что пел илланча. Умело варьируя мелодией, илланча с ее помощью возмещал и недостающую ритмообразующую единицу (слог, ударение), а иногда и целый стих.

Особенности стихосложения илли наиболее полно изучены З. Мальсатовым. Он отмечает, что народный стих вайнахов напевен, силлабо-тоничен, имеются стопы, напоминающие дактилические; большую роль в ритмообразовании играют ударение и сопутствующая ему долгота гласных, говорится о зачатках рифмы и имеющейся строфике (LXXXIII, 65—77).

Стих илли строг, избегает орнаментации, сами стихи более протяженны и торжественны, в отличие от народной лирики. В илли иногда встречаются признаки гиперболы, часто встречаются эпитеты, среди которых много постоянных (окаменевших), особенно много сравнений, метафор, широко представлены поэтические формулы и типичные места.

В период бытования илли у бесписьменного народа, понятно, не было литературного языка, но можно утверждать, что в илли имелась тенденция к созданию единого для всех языка. Являясь общенародными по идейной

значимости и по территории бытования, илли не пелись, да и не могли исключительно только на языке того и другого диалекта, хотя узкие местные языковые особенности и имели какое-то место. З. Мальсатов отмечал: «... в среде живых нахских наречий и говоров мы уже имеем определенную междудиалектную форму, общую для всего народа. Это язык народной поэзии, которым пользуются как орудием поэтического творчества представители всех наречий... Формально он почти полностью совпадает с чеченским наречием» (LXXXII, 158). Вполне естественно, что в ингушских песнях немало специфических чеченских языковых элементов, а какая-то часть ингушских, или горных, — в чеченских песнях. Илли сыграли большую роль в создании общенародного языка, особенно чеченского. Имея в своей основе какой-то ведущий диалект, илли производили своеобразную переплавку и других родственных диалектов и говоров. В этом плане илли родственны эпосам ряда народов мира.

В период активного бытования илли их композиция была сложенной и единой в своей основе. Илли могли начинаться с запева (назидание слушателям и прочее), но чаще песни сразу же вводят слушателя в действие. Затем идет описание побудительной причины, заставляющей героя идти на подвиг, далее идут приготовления в путь, затем — встреча с врагом или угон табуна (кража казны и прочее, потом следует бой, победа или героическая гибель, торжество победителя, песни часто завершаются концовками. Это самая общая схема илли. В более поздний период в одной песне могли соединиться два сюжета («Песнь про Уму, сына Товты»). В некоторых поздних илли происходит циклизация в ее зачаточной форме — сказители контаминируют в одну песню целый ряд сюжетов, вводят множество героев и событий. Несомненно, это нарушает композиционную целостность, но если бы произошло дальнейшее развитие этого

метода, возможно, илли переросли бы в несколько или даже одну объемную эпически охватную поэму.

В интересах развития действия и чтобы избежать сложных описаний, не несущих особой нагрузки, в илли допускается условность. Исцеление героя часто происходит почти сразу, ибо оно не способствует композиционной стройности, но зато эпизоды, помогающие развитию идеи и центрального образа, более пространны (переживания, диалоги, описание героических дел, зловещая обстановка деяний героя и др.). Описание сватовства и свадьбы также сводится к минимуму (утром сватают, днем свадьба, уже вечером жених идет к невесте и тут же вынужден идти в поход).

Большую долю в повествовании занимают типические места, что отмечал еще З. Мальсагов. Из множества примеров ограничимся несколькими: безысходность героя — «улететь в небо крыльев не имеет, зарыться в землю когтей не имеет», противопоставление одинокого героя множеству врагов — «много свиней копошится в грязи, но не один ли волк их разгоняет». Но эти типические места не застывшие, часто они текстуально варьируются. Формульные элементы облегчают задачу запоминания и импровизации илли сказителями, но чрезмерное их употребление может отрицательно сказаться на восприятии песен.

Большую функцию исполняют концовки песен. Они назидательны, в них имеются свойственные фольклору пожелания и проклятия, концовки также призывны, изредка юмористичны (они чаще служат для снятия гнетущего впечатления). Почти все концовки несут большую смысловую нагрузку, выражают самую суть песни.

Илли не имеют уже былого активного бытования в устной среде. Но их продолжают записывать, к ним привлечено внимание читателей и исследователей. Героико-эпические песни оказали большое влияние на молодую письменную чечено-ингушскую поэзию. Илли все чаще

появляются в литературных и фольклорных собраниях, в хрестоматиях. По мотивам этих песен создан и поставлен спектакль «Песни вайнахов». Илли — наследие прошлого, но и сегодня они волнуют читателя глубиной мысли и своим поэтическим совершенством.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Некоторые выводы по идейно-художественной структуре произведений исторического фольклора были сделаны в предыдущих главах. Учитывая их, произведем дополнительные обобщения.

Произведения исторического фольклора можно приблизительно подразделить на три вида: произведения, в которых отразились конкретные исторические персонажи и события, и, таким образом, более историчные; произведения, в которых историческое отходит на второй план и выдвигается выражение идей и чаяний людей, живших в определенную эпоху; произведения псевдоисторические, в нашем понимании, но не представляющие таковыми, по мнению информаторов.

Исторических песен записано и бытует мало. Насчитываются единичные варианты песен про Мочуко, Малсага Уциговича, Шамиля, Зелимхана и песен времен люкорения Кавказа. Сами названные личности и связанные с ними конкретные исторические события находят в исторических песнях довольно мало места. Тут на первый план выдвигаются лирические раздумья певца (народа), герои же прославляются в духе величальных песен. Случалось, что подобная песня становилась походной и приобретала маршевый ритм (например, песня о Зелимхане). При этом функция бытования подобных песен несколько расширялась.

На произведения исторического плана особенное воздействие оказали социально-экономические и поли-

тические изменения. Они способствовали созданию новых произведений, при этом происходило или отмирание отживших произведений, или же наполнение их новыми идеалами и образами, наиболее созвучными новой эпохе.

Записей исторических анекдотов у вайнахов очень мало, ибо в свое время они не были записаны, но юмористическое изредка встречается в произведениях исторического фольклора. В целом же они довольно серьезны и в них часто присутствуют острые конфликты. Действие этих произведений имеет нередко драматическое звучание.

Устойчивой стройной циклизацией произведений исторического фольклора нет, но довольно явно видна имевшаяся в этом плане тенденция. Она особенно заметна при изучении произведений, связанных с некоторыми историческими персонажами, с преданиями о происхождении народа или племени.

Древняя, богатая и самобытная, история чеченцев и ингушей, естественно, не имеет своего довольно полного отображения в историзованных произведениях. Предания и песни, связанные с давно минувшими временами, не сохранились из-за отсутствия письменности и летописей. Мы можем располагать теми произведениями, в которых отображаются события нескольких последних веков. Произведения о более ранних событиях или переплавились в другие произведения (при этом их интерпретация изменилась до неузнаваемости), или же напроць исчезли. В историческом фольклоре довольно незначительно представлены конкретные исторические события, факты. Здесь историческое предстает лишь в опосредствованном виде через призму фольклорного освещения. В историзованных произведениях более или менее наглядно предстают основные вехи в исторической жизни народа, например, такие, как: расселение племен, взаимосвязи народов, основание поселений, освоение равнинных земель, процесс феодализации, стрем-

ление племен к консолидации в единую народность, борьба за независимость и т. д.

Исторические предания можно подразделить на бытующие в общенародной среде и в узколокальной среде. По своей идейной значимости первые произведения наиболее значимы, вторые — менее. По своим художественным достоинствам локально бытующие произведения не уступают имеющим широкое распространение. Связано это с тем, что предания, распространенные в ограниченной среде, также подчинены общефольклорным народным традициям, которые одинаково существуют и в локальной и в общенародной среде.

Сравнительно с другими произведениями общественная функция преданий более высокая, так как в них находят выражение наиболее значимые и современные народные идеалы. Одновременно в преданиях менее чем в других жанрах имеются развлекательные элементы.

Бытующие в общенародной среде исторические произведения имеют довольно устойчивый текст. То же самое можно сказать и про предания, бытующие в одной зауженной среде, при условии, что эти произведения не затрагивают интересов другой среды. Когда же это происходит, то довольно часто в этой, другой, среде появляются произведения, идейно направленные против. Так, в обществе Кей, например, идеализировался феодализирующийся предок Мед, который по этим преданиям стремился подчинить себе членов общества Мержой, поэтому в преданиях этого общества превозносится «свой» примечательный герой, выступающий против Меда и низвергающий его.

Особый пласт в историческом фольклоре составляют родовые предания, повествующие о тех или других исторических лицах, событиях. Эти произведения бытовали зачастую только в родовой среде. Если же идеал родового предания приобретал общенародную значимость, то это произведение приобретало широкое распростране-

ние. Например, предания о герое из рода Барахоевых стали широко известными потому, что в них ярко выражена идея патриотизма. Родовые исторические предания имеют немалый интерес, и при накоплении текстового материала они заслуживают изучения.

В исторических преданиях, героико-эпических песнях имеется мало описаний главного героя. Зачастую его образ предстает перед слушателем из поступков и речей самого героя. Если в сказке и в какой-то мере в сказаниях скудные описания внешности героя (его портрета) присутствуют в стереотипе, то этого нельзя сказать о героях исторических произведений. Немногословные описания их портретов и некоторых черт характера не однозначны и часто подчеркивают индивидуальность героев, таким образом, мы имеем место более реалистической трактовки образа центрального героя (детали портрета: высокий, низкий, длиннорукий, красивый, высоколобый; черты характера: рассудительный, вспыльчивый, хитрый, прямодушный, щедрый, жадный и пр.). Идейно-эстетической функцией исторической личности и описываемых событий становится выражение народных идеалов. Личность преподносится как идеальная, если она соответствует комплексу народных идеалов. При несоответствии же эти идеалы выражаются уже через осуждение личности. Предания часто опираются на авторитет исторической личности для более значимого преподнесения слушателю основной идеи. Народная оценка в фольклоре того или другого исторического персонажа не всегда является объективной. Персонаж может быть более вознесенным, чем он того заслуживает, или же, наоборот, не получить ту степень идеализации, которую заслуживали его поступки и поведение.

Если в героико-эпических и исторических песнях героическое освещение героя, событий становится ведущим, то в исторических преданиях на первый план вы-

двигаются морально-этические нормы, выраженные в соответствии с демократическими народными идеалами. Этому же сопутствует и некоторая назидательность исторических преданий, героическое в них часто становится лишь почвой для выявления народной этики и морали.

В историческом фольклоре имеются некоторые отпечатки языческой, христианской и мусульманской религий, что является следствием мировоззрения сказителей. В целом же необходимо отметить, что религиозного здесь мало и произведения эти не поддались той отщепенности и тому пессимизму, которые идут от мусульманства.

Основная задача героико-эпических и исторических песен — это воспитание народа в духе новых и общественно значимых задач, воспитание лучших личных качеств человека, трактуемых сообразно выработанным в народе морально-этическим нормам. Все это имеет место и в исторических преданиях, но, помимо этого, в них — когда много, а когда и мало — уделяется место и передаче исторических сведений, которые, понятно, тоже проходят сквозь призму народных представлений. Исторический фольклор, таким образом, приобретает воспитательное и некоторое образовательное значение.

В произведениях исторического фольклора нет голдой дидактики, назойливой назидательности. Здесь основные события и поступки героев так представлены, что выводы и идеи выявляются из текста как бы сами собою. Впечатляет глубокий демократизм и стремление к правдивости, нашедшие отражение в произведениях исторического фольклора, которые, как было отмечено, предстают как самые «реалистические» произведения фольклора вайнахов.

Общемировые и устоявшиеся в местном фольклоре сюжетно-тематические комплексы широко используются в местном историческом фольклоре. Изложение же

каких-то новых примечательных событий рождало в свое время новые сюжеты, которые затем проходили шлифовку в народной среде. Необходимо учесть, что общемировые сюжеты и мотивы присутствуют в местном фольклоре лишь в своих схемах, на самом же деле, они значительно адаптированы существующими местными фольклорными традициями, народными идеалами, этнографической спецификой. Совпадение сюжетов и мотивов фольклора вайнахов и других народов может частично явиться результатом заимствования, но здесь же нельзя исключать и возможности возникновения общности, явившейся результатом типологических проявлений.

Хочется призвать всех любителей народной словесности к научно правильной и подлинной фиксации произведений устного народного творчества чеченцев и ингушей, особенно легенд, преданий, исторических песен.

БИБЛИОГРАФИЯ

- I К. Маркс и Ф. Энгельс о литературе. М., 1958.
- II В. И. Ленин о литературе и искусстве. М., 1957.
- III М. Горький о литературе. Литературно-критические статьи. М., 1953.
- IV Адыгейские сказания и сказки. Майкоп, 1952.
- V Азбелев С. Н. Современные устные рассказы. — Проблемы современного народного творчества. Русский фольклор. М.-Л., 1964.
- VI « » Проблемы международной систематизации преданий и легенд. — Русский фольклор. Т. X., М.-Л., 1966.
- VII Алборов Б. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды». (К вопросу об осетино-ингушских культурных взаимоотношениях). — Известия Ингушского НИИ, вып. I, Владикавказ, 1928.
- VIII Алиев Умар. Кара халк. Ростов на Дону, 1927.
- IX Археолого-этнографический сборник. Т. II Грозный, 1968 (записи Е. И. Крутнова).
- X Ахметшин Б. Г. Предания, легенды и другие устные рассказы горнозаводской Башкирии. Автореферат, Уфа, 1968.
- XI Ахриев Ч. Э. Из чеченских сказаний. — Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. IV, Тифлис, 1870.
- XII « » Ингушевские праздники. — Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V, Тифлис, 1871.
- XIII « » Ингуши (их предания, верования и поверия). — Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VIII, Тифлис, 1875.
- XIV Базоркин А. Горское паломничество. — Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VIII, Тифлис, 1875.

- XV Бакрадзе Д. З. Об источниках и характере первоначальных преданий «Картлис Цховреба» или грузинских летописей. — Известия Кавказского общества истории и археологии. Т. I, вып. I, Тифлис, 1882.
- XVI Баран Л. Г. Межнациональные отношения прозаических жанров фольклора народов СССР. Сб., вып. II, Уфа, 1975.
- XVII Бартольд В. В. Сочинения. Т. I, II, М., 1963.
- XVIII Беков Тембот. Избранное. Грозный, 1966 (на ингушском яз.).
- XIX Берже А. П. Чечня и чеченцы. Тифлис, 1859.
- XX Бутков П. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 гг. Часть I, СПб., 1869.
- XXI Вагапов Я. С. Образ одинокого героя в чечено-ингушских героико-эпических песнях. — Известия ЧИНИИЯЛ. Вопросы литературы, т. 5, вып. 3, литературоведение, Грозный, 1968.
- XXII Вертепов Г. А. Ингуши. — Терский сборник. Вып. 2, Владикавказ, 1892.
- XXIII Виноградов В. Б. Через хребты веков. Грозный, 1970.
- XXIV Вл. К.-н. Под Казбеком. — Кавказский вестник. № 10. Тифлис, 1900.
- XXV Гамрекелли В. Двалы и Двалетия в I—XV вв. н. э. Автореферат, Тбилиси, 1958.
- XXVI Гацак В. М. Фольклор и молдавско-руско-украинские исторические связи. М., 1975.
- XXVII Генко А. Н. Из культурного прошлого ингушей. — Записки коллеги востоковедов при Азиатском музее. Т. 5, Л., 1930.
- XXVIII Гилденштедт Н. Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа, СПб., 1809.
- XXIX Головинский П. И. Соски Сослан. — Сборник сведений о Терской области. Вып. I, Владикавказ, 1878.
- XXX « » Чеченцы. — Сборник сведений о Терской области. Вып. I, Владикавказ, 1878.
- XXXI Грабовский И. Ф. Экономический и домашний быт жителей горского участка Ингушевского округа. — Сборник сведений о кавказских горцах. Т. III, Тифлис, 1870.
- XXXII Греков Б. Н. Якубовский А. Ю. Золотая Орда и ее падение. М.-Л., 1950.
- XXXIII Грузинские народные предания и легенды. М., 1973.
- XXXIV Грузинское народное поэтическое творчество. Тбилиси, 1972.

- XXXV Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев. — Терский сборник. Вып. III, кн. 2. Владикавказ, 1893.
- XXXVI « » Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом. — Известия Ингушского НИИ Краеведения, Т. IV, вып. 2, Орджоникидзе — Грозный, 1934—1935.
- XXXVII Далгат У. Б. Горские песни, предания и сказка в «Хаджи-Мурате» Л. Н. Толстого и их художественное значение. — Известия ЧИНИИЯЛ, т. II, вып. 3, литература, Грозный, 1959.
- XXXVIII « » Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972.
- XXXIX Дахкильгов И. А. Антифеодалные предания. — «Утро гор», альманах, № 2, Грозный, 1974 (на ингушском яз.).
- XL « » Легенды о любви. — «Утро гор», альманах, № 3, Грозный, 1974 (на ингушском яз.).
- XLI « » Предания о добыче соли. — «Аргун», альманах, № 2, Грозный, 1975 (на чеченском яз.).
- XLII « » Предания вайнахов, связанные с их архитектурным искусством. — Фольклор народов РСФСР. Межвузовский научный сборник, Уфа, 1976.
- XLIII « » Охотничьи легенды. — «Утро гор», альманах, № 1, Грозный, 1977.
- XLIV « » Христианско-языческие легенды вайнахов. — «Утро гор», альманах, № 2, Грозный, 1977.
- XLV « » Предания чеченцев и ингушей о кровной мести. — Фольклор и этнография. Л., 1977.
- XLVI « » Легенды и предания чеченцев и ингушей о смене язычества мусульманством. — Литературная Чечено-Ингушетия—78. Грозный, 1978.
- XLVII « » Устное народное творчество вайнахов. Учебник для студентов вуза, Грозный, 1977.
- XLVIII « » Народная этимология некоторых топонимов горной Чечено-Ингушетии (по легендам и преданиям). — Вопросы отраслевой лексики. Сб. статей, Грозный, 1978.
- XLIX Дешериев Ю. Д. Бацбийский язык. М., 1953.
- I « » Сравнительно-историческая грамматика пахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963.
- LI Джанашивили М. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России... — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Т. 22. Тифлис, 1897.

- LII Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. VI, СПб, 1888.
- LIII Записки Кавказского отделения имп. русского географического общества. Кн. XI, вып. 2, Тифлис, 1880.
- LIV Зиновьев В. П. Жанровые особенности быличек. Иркутск, 1974.
- LV Зиссерман А. Л. Двадцать пять лет на Кавказе (1842—1867). Ч. II, 1851—1856 гг. СПб, 1879.
- LVI Ивашенков Н. Горные чеченцы. — Терский сборник. Вып. 7, Владикавказ, 1910.
- LVII Иванов Иван. Чечня. — Москвитянин, № 19 и 20, кн. 1 и 2, М., 1851.
- LVIII Иванов М. А. Верховья р. Гехи. — Известия Кавказского отделения имп. русского географического общества. Т. XV, № 5. Тифлис, 1902.
- LIX Ингушский фольклор. Грозный, 1940 (на ингушском яз.).
- LX Ингушский фольклор. Грозный, 1959 (на ингушском яз.).
- LXI Ингушский фольклор. Т. 2. Грозный, 1967 (на ингушском яз.).
- LXII Ипполитов А. П. Этнографические очерки Аргунского округа. — Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 1, Тифлис, 1868.
- LXIII Исландские саги. М., 1956.
- LXIV Кабардинский фольклор. М.-Л., 1936.
- LXV «Кавказ», газ., № 50, 14 декабря, 1846.
- LXVI «Кавказ», газ., № 45, 6 ноября, 1848.
- LXVII Кавказский вестник. № 2. Тифлис, 1900.
- LXVIII Кербелите Б. Литовские народные предания. Автореферат. Вильнюс, 1965.
- LXIX Корзун В. Б. Фольклор горских народов Северного Кавказа. Грозный, 1966.
- LXX Красные искры. Сб. Владикавказ, 1931 (на ингушском яз.).
- LXXI Кругляшова В. П. Историческое развитие жанра народных преданий на горнозаводском Урале. Автореферат. М., 1974.
- LXXII Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. М., 1971.
- LXXIII Кушева Е. Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией. Вторая половина XVI — 30-е годы XVII века. М., 1963.

- LXXIV « » О некоторых особенностях генезиса феодализма у народов Северного Кавказа. — Проблемы возникновения феодализма у народов СССР. М., 1969.
- LXXV Лаудаев У. Чеченское племя. — Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VI. Тифлис, 1872.
- LXXVI Лопатинский Л. Г. Кабардинские предания, сказания и сказки. — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. XII. Тифлис, 1891.
- LXXVII Макалатия С. И. Хевсурети. Тбилиси, 1940.
- LXXVIII Максимов Евг. Чеченцы. — Терский сборник. Вып. 3, кн. 2. Владикавказ, 1893.
- LXXIX Мальсагов А. О. Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный, 1972.
- LXXX Мальсагов Д. Д. Современное состояние искусства в Ингушетии. — «Революция и горец», ж., № 2—3, Ростов-Дон, 1932.
- LXXXI Мальсагов Д. Д., Ошаев Х. Д. Устное поэтическое творчество чечено-ингушского народа. — Очерк истории чечено-ингушской литературы. Грозный, 1963.
- LXXXII Мальсагов З. К. Грамматика ингушского языка. Грозный, 1963.
- LXXXIII Мальсагов З. К. Избранное. Грозный, 1966.
- LXXXIV Мамакаев М. Чеченский тайп (род) и процесс его разложения. Грозный, 1962.
- LXXXV Марр Н. Я. Книжная легенда об основании Киева на Руси и Куара в Армении. Л., 1924.
- LXXXVI Марр Н. Я. и Смирнов Я. И. Вишапы. Л., 1931.
- LXXXVII Мартен Б. Происхождение названия Кавказ. — Сборник газеты «Кавказ», Тифлис, 1848.
- LXXXVIII Материалы по археологии Кавказа. Вып. I, М., 1888 (записи В. Миллера).
- LXXXIX Мартиросян Г. История Ингушии. Орджоникидзе, 1933.
- ХС Мижаев М. Н. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск, 1973.
- ХСІ Миллер В. Кавказские легенды. — Труды этнографического отдела имп. общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Кн. VII. М., 1886.
- ХСІІ Моржовин В. И. В ущельях Аргуна и Фортанги. М., 1965.
- ХСІІІ Мужухоев М. Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии. Грозный, 1977.

- ХСІV Нажаев А. Чеченские рассказы, песни и пословицы. Владикавказ, 1926 (на чеченском яз.).
- ХСV Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. Нальчик, 1958.
- ХСVI Озиев С. Горный сокол. Грозный, 1963 (на ингушском яз.).
- ХСVII Олеарий Адам. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.
- ХСVIII О тех, кого называли абреками. Грозный, 1926.
- ХСІХ Очерки истории Чечено-Ингушской АССР. Т. I. Грозный, 1967.
- С Ошаев Х. Д. Мотивы дружбы народов в чечено-ингушских исторических песнях. — Известия Северо-Осетинского НИИ, т. XXII, вып. II. Орджоникидзе, 1960.
- СІ Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1927.
- СІІ Пиотровский Б. Б. Вишапы. Л., 1939.
- СІІІ Пожидаев В. П. Горцы Северного Кавказа. Ингуши, чеченцы, хевсуры, осетины и кабардинцы. М.-Л., 1926.
- СІV Попов Ив. Ичкеринцы. — Сборник сведений о Терской области. Вып. I. Владикавказ, 1878.
- СV Потто В. Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях. Вып. 1—4, СПб., 1885.
- СVI Поэзия Чечено-Ингушетии. Антология, М., 1959.
- СVII Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1958.
- СVIII Россикова А. Путешествие по центральной части горной Чечни. — Записки Кавказского отделения имп. русского географического общества. Кн. 18. Тифлис, 1896.
- СІХ Ртвеладзе Э. В. О походе Тимура на Северный Кавказ. — Археолого-этнографический сборник ЧИНИИЯЛ, т. IV, Грозный, 1976.
- СХ Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Т. VII. Тифлис, 1889.
- СХІ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I, СПб., 1884; Т. II, М., 1941.
- СХІІ Светлов В. Я. Сочинения. Т. 2, СПб., 1910.
- СХІІІ Семенов Л. П. Ингушская и чеченская народная словесность. Владикавказ, 1928.
- СХІV « » Мавзолей Борга-Каш. Владикавказ, 1928.

- CXV . » Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925—1932 годах. Грозный, 1963.
- CXVII Семенов Н. Сказки и легенды чеченцев. Владикавказ, 1882.
- CXVIII « » Туземцы северо-восточного Кавказа. СПб., 1895.
- CXIX Сказания и легенды. Тбилиси, 1963.
- CXX Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884.
- CXXI Скитский Б. В. К вопросу о феодальных отношениях в истории ингушского народа. — Известия ЧИНИИЯЛ, т. I. Грозный, 1959.
- CXXII Соколова В. К. Русские исторические предания. М., 1970.
- CXXIII Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 1938.
- CXXIV Танкиев А. Х. Проблема эволюции образа человека в эпическом творчестве вайнахов. Автореферат. Тбилиси, 1978.
- CXXV Терские ведомости. № 176, Владикавказ, 1911.
- CXXVI Терский сборник. Вып. III, кн. 2. Владикавказ, 1893.
- CXXVII Терский сборник. Вып. VI, Владикавказ, 1903.
- CXXVIII Тресков И. В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963.
- CXXIX Тусиков М. Л. Ингушетия. Владикавказ, 1926.
- CXXX Гутаев А. Ингушский календарь... — Архив Чечено-Ингушского краеведческого музея, оп. 3, папка 44.
- CXXXI Умаров С. Ц. К политической и социально-экономической истории Чечни XVI—XVII веков. — Археолого-этнографический сборник, т. IV, ЧИНИИЯЛ, Грозный, 1977.
- CXXXII Услар П. К. Кое-что о словесных произведениях горцев. — Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. I. Тифлис, 1868.
- CXXXIII « » Древнейшие сказания о Кавказе. — Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 10. Тифлис, 1881.
- CXXXIV « » Этнография Кавказа. Языкознание, ч. II. Чеченский язык. Тифлис, 1888.
- CXXXV Фараон Хуфу и чародеи. М., 1958.
- CXXXVI Фольклор Азербайджана и прилегающих стран. Баку, 1930.
- CXXXVII Фольклор и историческая действительность. Всесоюзная научная конференция. Тезисы докладов. Махачкала, 1976.
- CXXXVIII Хамидова Т. А. Историко-песенный фольклор осетин. Орджоникидзе, 1973.

- CXXXIX Харадзе Р. Л., Робакидзе А. К. К вопросу о нахской этнонимике. — Кавказский этнографический сборник. Вып. II, Тбилиси, 1968.
- CXL « » «Характер сословных отношений в горной Ингушетии. — Кавказский этнографический сборник. Вып. II, Тбилиси, 1968.
- CXLI Христианович В. Горная Ингушетия. Росотв-на-Дону, 1928.
- CXLII Художественные произведения. Сб., Владикавказ, 1931 (на ингушском яз.).
- CXLIII Цаликов Ахмет. В горах Кавказа. Быль, очерки и легенды. М., 1914.
- CXLIV Цискаров И. Лозы любви (кистинское предание) — «Зурна», кавказский альманах, Тифлис, 1848.
- CXLV Чикован М. Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М., 1966.
- CXLVI « » Нартские сюжеты в Грузии (параллели и отражения). — Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
- CXLVII Чечено-ингушский фольклор. М., 1940.
- CXLVIII Чеченские илли, песни. Грозный, 1959 (на чеченском яз.).
- CXLIX Чеченские тексты. — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Т. 22. Тифлис, 1897.
- C. Чеченский фольклор. Т. 2, 1964 (на чеченском яз.).
- СII Чеченский фольклор. Т. 3, 1964 (на чеченском яз.).
- СLI Шавхелишвили А. И. Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами. Грозный, 1963.
- СLII Щеблыкин И. П. Искусство ингушей в памятниках материальной культуры. Владикавказ, 1928.
- СLIV Шерипов Асланбек. Статьи и речи. Грозный, 1961.
- СLV Шиллинг Е. Ингуши и чеченцы. — Религиозные верования народов СССР, т. V. М.-Л., 1931.
- СLVI Элиасов Л. Е. Байкальские предания. Фольклорные записи. Улан-Удэ, 1966.
- СLVII Этнографическое обозрение. № 1. М., 1901 (записи Б. Далгата).
- СLVIII Яковлев Н. Вопросы изучения чеченцев и ингушей. Грозный, 1927.
- СLIX « » Ингуши. М.-Л., 1925.
- СLX Ярневский И. З. Устный рассказ как жанр фольклора. Улан-Удэ, 1969.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Предания о происхождении и расселении племен вайнахов	11
Глава II. Исторические персонажи в фольклоре че- ченцев и ингушей	40
Глава III. Легенды и предания о связях вайнахов с соседними народами	61
Глава IV. Предания периода феодализации, коло- низации плоскостных земель. Антифео- дальная борьба в этих преданиях	81
Глава V. Героико-эпические песни и примыкаю- щие к ним предания	94
Заключение	122
Библиография	128

Дахкильгов Ибрагим Абдурахманович

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР ЧЕЧЕНЦЕВ И ИНГУШЕЙ

(Пособие для студентов вуза)

Редактор А. А. Зязиков
Технический редактор С. Е. Вацек
Корректор Г. И. Мальвинова

Сдано в набор 24.VII 1978 г.
Подписано к печати 15.XII 1978 г.
Объем 4,1(5,32) п. л. Уч.-изд. л. 5,21
Формат 70х108 1/32. Бумага типографская
Тираж 1000.

Заказ № 9497
Типография имени И. И. Заволотного
Управления по делам издательств, полиграфии
и книжной торговли Совета Министров ЧИАССР,
364021, Грозный, улица Интернациональная, 12/33
Цена 62 коп.