

В. И. Сырф

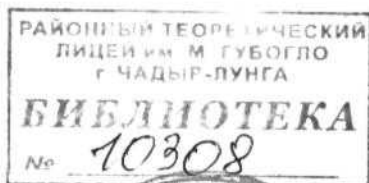
ТАГАУЗСКАЯ
НАРОДНАЯ
ВОЛШЕБНАЯ
СКАЗКА



АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

В. И. Сырф

ГАГАУЗСКАЯ НАРОДНАЯ ВОЛШЕБНАЯ СКАЗКА



Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург
2013



УДК 821.512.165+398.21

ББК 63.5(4Мол)+82.3(3)

С95

*Работа утверждена и рекомендована к печати
Ученым советом Института культурного наследия
Академии наук Республики Молдова
(Протокол № 5 от 27 ноября 2012 г.)*

Рецензенты:

кандидат филологических наук, доцент А. В. Образцов,
кандидат филологических наук Г. Г. Ботезату

Научный редактор:

доктор филологических наук, профессор Л. А. Покровская

Сырф В.И.

С95 Гагаузская народная волшебная сказка. — СПб.: Издательство РХГА, 2013. — 211 с.

ISBN 978-5-88812-582-3

Представленная монография является первым опытом исследования гагаузской народной волшебной сказки как одного из видов устного народного поэтического творчества гагаузов в контексте этнокультурных отношений.

На основе полевых фольклорных материалов, собранных в гагаузских селах Южной Бессарабии в конце XIX в. и на протяжении всего XX в., а также архивных и литературных источников даны и систематизированы сказочные мотивы и сюжеты, образы героев, выделены элементы поэтики народной волшебной сказки. Работа снабжена обширным приложением.

Книга адресуется фольклористам, мифологам, этнологам, тюркологам и всем, кто интересуется духовной культурой гагаузов.

Monografiyada seftä gösteriler büülü masal nicä gagauz halk yaratmaların bir önemni janrasını, araştırılär onun eri gagauz ruh kulturasında hem romın, slavän, türk halk kulturaları kontekstindä.

Üülendeki Besarabiya gagauzlarından XIX asirın sonunda hem XX asir boyunca toplanıldı materiallara görä veriler hem sistemaya geçiriler büülü halk masalların baş motifleri hem süjetleri, personajların süretleri, poetika elementleri. Monografiyada veriler geniş bir eklenti.

Kiyadın okuyucuları — folklor, mifologiya, etnologiya, türkologiya uzmanları hem hepsi, kim gagauzların ruh kulturasının merak eder.

УДК 821.512.165+398.21

ББК 63.5(4Мол)+82.3(3)

*В оформлении обложки использованы рисунки и фотографии
из книги Petri Vlah "Susak taa dünnää kurulmasından"*

ISBN 978-5-88812-582-39

© В. И. Сырф, 2013

© Издательство РХГА, 2013

Светлой памяти
моих учителей и наставников,
выдающихся гагаузоведов,
замечательных людей
Гаврила Аркадьевича Гайдаржи
и Елены Кирилловны Коца
посвящается



Введение

Устное народное поэтическое творчество гагаузов является бесценным достоянием национальной культуры, неиссякаемым источником художественной литературы и литературного языка, а также всех видов современного профессионального искусства.

Роль фольклора в традиционно-бытовой культуре гагаузов всегда была велика: вплоть до появления в середине XX века письменности и профессионального творчества фольклор оставался основной формой художественного отражения действительности.

Для фольклористики немаловажное значение имеет и то, что устное народное поэтическое творчество у гагаузов и в наши дни продолжает свое живое бытование, то есть собиратели фольклора и его исследователи в значительной мере еще могут фиксировать естественные этнокультурные процессы и явления.

Одну из наиболее объемных и содержательных частей фольклорного наследия любого народа составляет *устная проза*. Гагаузская народная проза включает в себя два раздела: сказочный фольклор (сказки о животных, волшебные, бытовые сказки и их разновидности) и несказочную прозу (мифы, былички, предания, легенды, притчи, комические миниатюры).

Гагаузские народные сказки стали известны не только специалистам-тюркологам, но и широкому кругу читателей в начале XX века, когда появилась первая публикация гагаузского фольклора на материале Бессарабии, подготовленная как на языке оригинала, так и в переводе на русский язык российским этнографом *В. А. Мошковым*, — «*Наречия бессарабских гагаузов*» [Мошков 1904-а; Мошков 1904-б]. Во введении к сборнику с текстами на гагаузском языке составитель особо остановился

на сказке, отметив сжатость, лаконичность в передаче ее содержания информантами. В сказке, по словам исследователя, «нагромождена чепуха на чепухе на тему “не люблю — не слушай”». Вообще же у гагаузов передача всех сказок ... очень сжатая, лаконичная. Никаких прикрас в середине и в начале сказки не употребляется, и шутки оставляются только для самого конца» [Мошков 1904-а: XXXI].

Многие сюжеты гагаузских народных сказок были представлены в соответствии с устной природой фольклора — в нескольких вариантах, с сохранением диалектных особенностей. В. А. Мошков в 1894–1895 гг. и в 1901 г. посетил гагаузские села Авдарма, Балбока, Баурчи, Бешалма, Гайдар, Джалгай, Комрат, Конгаз, Татар-Кыпчака, Курчу, Томай, Чадыр, Чешмәкүю, Этулия. В записанных им сказках преобладал говор села Бешалма, где В. А. Мошков дольше всего пробыл, откуда имел больше всего знакомых и где собрал больше всего материала [см. Мошков 1904-а: XXVIII]. Собиратель не распределил сказки по разновидностям, лишь систематизировал их в группы по действующим лицам, ко многим из них В. А. Мошков привел интересные примечания в сравнительном плане. Судя по стилю и манере изложения, сказки записаны от разных лиц. К сожалению, в сборнике нет сведений об информантах, лишь в некоторых случаях сообщается о том, где была записана та или иная сказка.

В отношении гагаузских народных сказок интересны письма В. А. Мошкова основателю российской тюркологической школы академику *В. В. Радлову*. В одном из них В. А. Мошков писал: «Сказок в конце концов у меня получилось так много, что вряд ли Академия согласится все их напечатать, а потому произведите сами между ними выбор. У тех же из сказок, которые мне кажутся достойными напечатания, я подчеркнул заглавия красными чернилами. В них есть много материала интересного с этнографической точки зрения» [цит. по Решетов 2003: 13]. Мы полагаем, что В. В. Радлов издал все присланное ему В. А. Мошковым. В Санкт-Петербургском филиале Архива Российской Академии наук, к сожалению, не все рукописи сохранились, чтобы можно было говорить об этом более основательно.

Несмотря на названную публикацию гагаузского устного фольклора, богатое поэтическое наследие народа долгое время оставалось в целом несобранным и неизученным. Лишь в конце 1930-х годов появилась книга болгарского собирателя и исследователя *А. И. Манова*, посвященная гагаузам Болгарии, где были представлены сказки эсхатологического характера, граничащие с моральными назиданиями или притчами, анекдоты и даже сказка-миф, наряду с другими фольклорными видами и подвидами [Манов 1938: 146–156].

Данная работа, хоть и отличалась дифференцированным подходом к видовой классификации фольклорных текстов, но в большей степени служила дополнением к тому материалу, что собрал и опубликовал впервые В. А. Мошков (тексты фактически представляли собой комические миниатюры об остроумных и находчивых шутниках и хитрецах, которых гагаузы называют *Настрадин* и *Кöсä*, см. Мошков 1895: 70–83). В ней также отсутствует паспортизация фольклорных текстов, то есть нет указания, где, когда, кем и от кого они записаны.

Сказочный фольклор гагаузов в течение всего послевоенного периода постоянно публиковался в литературной обработке на страницах учебных [Бабоглу 1988; Василиоглу, Кöсä 1993; Гайдаржи 1987; Гайдаржи 1988 и др.] и периодических изданий [Худяков, Хазин 1960; Vulgar 1996], выходил в составе отдельных сборников на гагаузском [Танасоглу 1959; Бабоглу 1969; Бабоглу 1991], румынском [Танасоглу 1962; Бабоглу 1981], русском [Лопатков, Тукан 1958; Чеботарь 1998], украинском [Келар 2003] языках или использовался в аналитических статьях, посвященных устному народному поэтическому творчеству [Сырф 1996; Чимпоеш 1995; Sârf 1996; Sirf 1999; Pog 2005 и др.].

Так, например, составители сборника на русском языке *Ю. Лопатков* и *А. Тукан* [Лопатков, Тукан 1958] не задавались целью глубоко исследовать гагаузскую народную сказку. Они лишь хотели познакомить русскоязычного читателя с неизвестным для него пластом гагаузской духовной культуры. Из этого сборника видно, что такие сказки, как «*Чимана и Манчу*», «*Девочка Сойка*», «*Два брата*», составлены на сюжеты, которые встречаются и в русском, и в румынском, и в турецком фольклоре. Однако все они приспособлены к своим, мест-

ным условиям жизни выражая особым художественным образом свое отношение к действительности.

После официального введения в 1957–1958 гг. письменности для гагаузского языка (на основе графики русского языка с дополнительными буквами для обозначения специфических звуков гагаузского языка ä, ö, ü — автор алфавита Л. А. Покровская) из печати вышел первый фольклорно-литературный сборник на языке оригинала — «*Буджактан сесләр*» [Танасоглу 1959]. Во введении составитель сборника рассказывает об истории сбора и публикации произведений устного народного поэтического творчества гагаузов, обзорно характеризует виды гагаузского фольклора, предлагая следующую классификацию сказок:

а) сказки о животных, которым больше подходит название «детские сказки»;

б) волшебные сказки, которые повествуют о том, чего не бывает в жизни. В них участвуют такие сказочные герои, как Мити-айы оолу, Таш фалайан, Гүрген кыран, Узун сакаллы дәду, Балаур и другие;

в) исторические сказки;

г) бытовые сказки: в них умный, прилежный, справедливый герой (Балакир, Ганиш, Тодур) побеждает глупого, ленивого, жестокого чиновника или попа [см. Танасоглу 1959: 12–13].

В сборнике напечатано немного сказок, но в примечаниях к ним составитель не сообщает подробных сведений об информантах, лишь указывает в оглавлении имена собирателей.

Примеры из записанных Л. А. Покровской волшебных сказок послужили иллюстративным материалом при написании ею академических трудов и учебных пособий по гагаузскому языку [см.: Покровская 1964; Покровская 1978; Покровская 1997; Покровская 1999].

Собирание устного народного поэтического творчества гагаузов Болгарии вслед за А. И. Мановым продолжил польский тюрколог В. И. Зайончковский. Во время своих научных командировок в сентябре 1957 г. и в октябре 1958 г. ученый посетил гагаузские села в районе Варны (Вицица, Куманово, Кичево, Орешак, Генерал Кантарджиево), в районе Провадии (Брестак, Червенцы), в Добрудже (г. Каварна, села Болгарево,

Могилиште, Горечаны, Чунчево) и в Юго-Восточной Болгарии (несколько сёл Ямболского и Тополовградского районов). В академическом издании [Zajączkowski 1966: 102–136] им была опубликована серия сказок на гагаузском языке в латинской графике, здесь были представлены все основные разновидности гагаузской народной сказки, а также анекдоты. Достойным внимания считаем то обстоятельство, что после каждого текста собирателем указаны имена и возраст информантов, а также место их записи, язык же сказок пестрит турецкими заимствованиями.

Фольклорный сборник «*Гагауз фольклору*» на материале гагаузского села Кыпчак Чадыр-Лунгского района МССР, составленный писателем *Н. И. Бабоглу*, содержит наряду с другими примерами словесного народного творчества целый ряд популярных народных сказок и анекдотов [Бабоглу 1969: 121–236, 243–255]. В нем также нет сведений об информантах.

Несколько оригинальных гагаузских народных сказок и анекдотов в обработке и в переводе на русский язык были использованы лингвистом *Г. А. Гайдаржи* в подготовке своих работ по гагаузскому синтаксису [Гайдаржи 1973: 81–88; Гайдаржи 1981: 109–121].

Научный интерес представляют и две народные сказки на гагаузском языке с подстрочным переводом на румынский язык, осуществленным филологами *Е. К. Колца* и *Н. М. Бэешу*, появившиеся в фольклорном сборнике «*Фрумос е ла шез-тоаре*» [Ботезату, Бэешу 1983: 248–249, 254–257]. Одна из сказок — «*Тингир-лингир ли-ки-ки*» — носит кумулятивный характер, что встречается не так часто в сказочном творчестве гагаузов.

Отметим также небольшой сборник волшебных сказок мифологического содержания на гагаузском языке *С. С. Булгара* «*Дев адамын оолу*» [Булгар 1990], в котором автор соединил несколько сюжетов при помощи одного сквозного героя, позаимствовав часть из них (с участием персонажей фантастического характера *rusali*, например) из указанной выше фольклорной коллекции В. А. Мошкова [см. Мошков 1904: 33–34]. В предисловии к сборнику литературовед *П. А. Чеботарь* сообщает нам следующее: «Мифологическая система гагаузов преимущественно христианская. Гагаузы

как народ сформировались на Балканах, где они вместе с другими балканскими народами приняли христианство. Однако внимательный анализ показывает, что в гагаузском фольклоре (особенно в сказках) сохранились и отголоски языческих верований» [Чеботарь 1990: 3].

Внимание данному сборнику было уделено и в нашей статье «*Mitologismul poveștii magice găgăuze*» [Sârf 1996: 11]. В ней выявляются основные элементы мифологии в гагаузской народной волшебной сказке:

а) чудеса, которые происходят или по воле персонажей, обладающих волшебными способностями, или по воле чудесных животных-помощников, или при помощи волшебных предметов;

б) персонажи фантастического характера, такие как: *rusali*, колдуньи *Cadı babu(su)* и *Cadı kıızı*, девятиглавый дракон (*ajder*) и другие;

в) мотивы и сюжеты, в которых просматриваются зачатки словесной магии средневековых тюрков, их мифологические представления о природе и обществе.

Фольклорист и краевед М. А. Дурбайло в одной из своих статей приводит ряд мифологем, сохранившихся в сказочном эпосе гагаузов: «В гагаузских сказках герой обычно спускается в другое царство (мир мертвых) через отверстие (дыру, яму, расщелину) в земле. Как правило, неподалеку растет огромное дерево, являющееся своего рода ориентиром для спуска на тот свет. В сказках это дерево вырывает с корнем длиннородый старик и тащит за собой в нижний мир» [Дурбайло 1990: 34]. Автор отмечает, что в роли повелителя дождя (и воды вообще) в гагаузских сказках сохранился образ змея (*сврэм*), который находится в дружественных отношениях с главным героем [см. Дурбайло 1990: 36], а дух неба *Аллах* часто предстает в образе белобородого старика [см. Дурбайло 1990: 41].

Гагаузским сказкам посвящают один из подразделов своей книги турецкие исследователи Н. Güngör и М. Argunşah. Авторы-составители в основном останавливаются на композиции сказок с привлечением примеров из ранее опубликованного в других странах материала [см. Güngör, Argunşah 1991: 55–57].

Несколько изданий сказок на гагаузском языке и в переводе на украинский язык осуществил журналист С. Ф. Келарь

[Келар 1990; Келар 1992; Келар 1993; Келар 2003]. Автор-составитель представил украинскому читателю многообразие сказочного материала гагаузов, собранного из разных источников, дал ему общий и предварительный анализ, отметив неразрывную связь фольклорной сказки с традиционно-бытовой культурой народа, с его историей [см. Келар 1993: 21–26].

Популярные гагаузские народные сказки, печатавшиеся ранее в различных изданиях [см., например, Бабоглу 1969: 181–193], были помещены в сборнике «*Мыр-Мыр Котобан*», составленный на гагаузском языке журналистом В. М. Бошковым [Бошков 1996].

В обзорной статье по устному народному творчеству гагаузов собиратель фольклора Л. С. Чимпоеш дает краткую характеристику гагаузской народной сказки, рассматривая разнообразие ее сюжетов и традиционную ее классификацию на сказки о животных, волшебные и бытовые сказки. К последнему разряду автор отнес разновидность сатирико-юмористических сказок, известных нам больше как анекдоты о *Кёсё* или о *Настрадаине Хожа* [Чимпоеш 1995: 12].

Особо следует остановиться на сборнике «*Гагаузские народные сказки*» [ГНС 1998]. Сборник носит популяризаторский характер, снабжен в необходимых случаях пояснением гагаузских слов, в оглавлении указываются имена собирателей. Тексты расположены без видового деления, хотя и сгруппированы по основным разновидностям сказки, а в конце сборника к бытовым сказкам примыкают анекдоты и небылицы. Полагаем, что такой сборник должен был бы содержать в первую очередь оригинальные национальные тексты с обязательным сохранением диалектных особенностей, а при переводе следовало бы стремиться к тому, чтобы точнее передать по-русски суть поэтической мысли.

Сборник фольклорных текстов на вулканештском диалекте гагаузского языка [Коса 2011] продолжает ряд опубликованных ранее трудов (см. выше), но под особым углом зрения — диалектологическим, привнося тем самым новизну восприятия для широкого гагаузского читателя, воспитанного до сих пор на текстах фольклора, записанного и публиковавшегося, как правило, на чадырско-комратском диалекте. Сборник включает в себя записанные краеведом

С. З. Коджа широкий круг фольклорных материалов, в том числе и сказки, в таких населенных пунктах, как Этулия, Вулканешты, Котловина (б. Балбока).

Все материалы представляются нам в высшей степени интересными в связи с тем, что они не только передают фонетические, морфологические и лексические особенности вулканештского диалекта, но и отражают единый, в смысле хронологии, срез гагаузской народной культуры. Срез этот поздний — примерно два-три последних десятилетия XX в. и начало нынешнего столетия, однако именно он может послужить материалом для сравнительного анализа с записью говора гагаузов с. Этулия, которую мы находим в самом крупном фольклорном сборнике — «Наречия бессарабских гагаузов», изданном более ста лет назад [Мошков 1904-а; Мошков 1904-б]. Стоит заметить при этом, что с точки зрения исторической достоверности составителю сборника следовало бы сохранить кириллическую графику записей в тех случаях, когда они производились до 1996 г. (год окончательного утверждения перехода гагаузского языка на латиницу).

Как показывает вышеприведенный историографический анализ, усилия фольклористов были в основном направлены на публикацию текстов сказок, а не на их изучение. До сих пор в научной литературе нет ни одной работы монографического плана, посвященной рассматриваемой проблеме, и лишь в отдельных статьях исследуются некоторые аспекты волшебной сказки гагаузов. Поэтому в настоящей работе мы попытались восполнить существующий пробел в гагаузской фольклористике. Для достижения данной цели были обозначены следующие задачи: 1) систематизировать и классифицировать гагаузскую народную волшебную сказку по сюжетным типам в соответствии с международным указателем *Аарне-Томпсона*; 2) представить диахроническую и типологическую характеристику сказки с привлечением иллюстративного материала; 3) выявить общее и особенное в видовой системе гагаузского прозаического фольклора, сопоставляя его с фольклорной культурой соседних и близкородственных народов; 4) объяснить обстоятельства и закономерности в преемственности гагаузами культурных традиций тюркских кочевых племен со времен средневековья и результатов их контактов

с совместно проживающими народами по настоящее время в контексте фольклорных взаимосвязей.

В настоящее время единая классификация сказок еще не разработана. Принимая во внимание тот факт, что гагаузский сказочный эпос разнообразен в видовом отношении, нами проводится классификация гагаузских народных сказок по следующей схеме: *сказки о животных, волшебные* (в том числе *богатырские, легендарные*), *бытовые сказки*, однако внутри каждого подвида имеются свои разряды, выделяющиеся по определенным критериям.

Сказки о животных или зооморфные сказки — это один из наиболее древних подвигов фольклора. Они, как известно, выделяются по главным действующим лицам. Их основными героями являются дикие и/или домашние животные, птицы, насекомые, образы которых могут быть в значительной степени аллегоричны. Отдельную разновидность представляют сказки, где действуют животные и люди (*классические сказки*). Кроме того, они отражают мифологические представления гагаузов о мире, которые наблюдаются, например, в этиологических объяснениях повадок животных, особенностей их внешнего вида и т. п. (*сказки-мифы*).

В центре волшебных сказок стоит человек, вступающий в разнообразные контакты с чудесными явлениями. Данный подвид сказок обладает своим ярко выраженным характером, отличается своеобразием сюжетов и мотивов, однотипен в композиционном отношении. По занимательности сюжета, увлекательности фабулы, остроте ситуаций, цельности характеров персонажей, красочности повествования волшебные сказки превосходят другие сказочные разновидности. В их число входят и так называемые «богатырские» и «легендарные/религиозные» сказки.

Богатырские сказки могут рассматриваться как сюжеты, в которых повествуется о борьбе главного героя с враждебными фантастическими силами природы, то есть это сюжеты, которые включают в себя *богатырский бой* с чудесным противником.

Легендарные/религиозные сказки представляют собой христианские легенды, рассказанные по сказочному канону.

Это сюжеты, где основным чудесным элементом становятся действия различных *религиозных* образов и персонажей.

Бытовые сказки относятся к числу наиболее распространенных подвидов гагаузской народной прозы, имеют свои отличительные черты и свою классификацию: 1) *социально-бытовые сказки*, 2) *семейно-бытовые сказки*, 3) *новеллистические сказки*. Действующие лица в них — не животные и не потусторонние фантастические существа, а реальные люди, но и с ними в обычной жизни происходит что-либо сверхъестественное. Социальная тема (*сатирические по своей сути сказки*), семейные проблемы (*юмористического характера сказки*), поиск приключений и авантюры находят в бытовых сказках сравнительно широкое отображение.

Следует сказать, что все подвиды гагаузской народной сказки могут вступать во взаимодействие как друг с другом, так и с другими видами фольклора. Во многих случаях в гагаузских народных сказках обнаруживается их видовая нерасчлененность. Так, совпадающие видовые признаки прослеживаются в мифах и сказках о животных, в анекдотах и бытовых сказках и т. п. Отметим при этом, что для обозначения не только сказки, но и любого другого фольклорного повествования, в том числе и анекдота, гагаузы пользовались одним термином — *masal* [см. Мошков 1901: 2]. Данное явление свидетельствует о синкретичности гагаузского фольклора, о незаконченности образования в нем отдельных видов и подвидов.

Все разновидности гагаузской народной волшебной сказки рассматриваются нами в целом по единой схеме, включающей в себя: а) определение сюжетов и мотивов с точки зрения их заимствования, типологии и национального своеобразия; б) представление системы сказочных образов и персонажей; в) установление особенностей поэтики.

В процессе подготовки монографии мы пользовались трудами видных литературоведов и фольклористов [Веселовский 1938; Веселовский 1940; Фрейденберг 1997; Пропп 1969; Пропп 1976; Пропп 1984; Пропп 1986; Жирмунский 1960; Жирмунский 1962; Бахтин 1986; Мелетинский 1958; Путилов 1976; Новиков 1974; Гацак 1971; Гацак 1989; Кербелите 1984; Кербелите 1991; Попович 1967 и другие].

Так, например, полезным было обращение к работам *Б. П. Кербелите*, в которых для углубления типологизации вводятся понятия «элементарный сюжет» и «сложный сюжет», так как наличие немотивированных включений и другие приметы облегчают, в частности, установление интерференций и переходов от одного этноса к другому [см.: Кербелите 1984; Кербелите 1991].

Значительное количество как рукописных, так и опубликованных текстов гагаузских народных сказок позволило проанализировать генетический и функциональный аспекты вида, а также его стилистику, применяя следующие методы: 1) типологическое изучение ранее собранного фольклорного материала; 2) полевые исследования (записи) инструментальными методами и путем записи текстов от информантов; 3) сопоставительный и сравнительно-типологический анализ фактического материала.

Основным материалом для исследования послужили фольклорные тексты, опубликованные на протяжении XX века и в самом начале XXI века, а также произведения, хранящиеся в рукописном фонде сектора *Этнология гагаузов* Института культурного наследия АН РМ, в частных коллекциях гагаузоведов и в личном архиве автора.

Использование столь обширных фондов мотивировалось не только желанием охватить по возможности большее число сказок для учета их количества, а также выявить распространенность тех или иных сказочных сюжетов, но и стремлением изучить мастерство носителей гагаузской народной сказки. Однако в архивных фондах автору не везде удалось обнаружить соответствующие паспорта, содержащие данные о сказочниках, об их исполнительской манере и репертуаре. Это весьма затруднило работу и вынудило отложить на более поздний срок изучение проблемы мастерства сказочника, а в связи с этим и проблемы соотношения коллективного и индивидуального в гагаузской сказке.

К анализу привлекались сборники сказок многих народов мира: азербайджанцев [Ахундов 1959], болгар [Клягина-Кондратьева 1953; Стоянови 1994], казахов [КНС 1971], каракалпаков [КкНС 1959], курдов [Джалил 1989], молдаван [Ботезату 1976; Ботезату 1981; Botezatu 1995], румын [PHC 1972;

Birlea 1966; Ispirescu 1988], русских [Корепова 1992], татар [Mahmut 1988; Mahmut 1991], туркмен [Стеблева 1969], турок [Стеблева 1986; Цветинович-Грюнберг 1967] и другие, что позволило провести сравнительно-типологический и сравнительно-сопоставительный анализ сюжетов и мотивов, персонажей и образов, выявить причины их сходства и определить особенности гагаузского сказочного сюжетосложения, системы образов, поэтики.

Гагаузская народная волшебная сказка анализируется параллельно с данными как тюркологии, так и этнографии (последние рассматриваются с учетом времени, к которому они относятся). Были использованы историко-этнографические работы, прежде всего относящиеся к современным странам Карпато-Балканского ареала (Молдова, Румыния, Болгария), к Турции, к странам Средней Азии [Агаджанов 1969; Гумилев 1993; Кононов 1958; Фольклор 1984 и другие].

Для облегчения пользования названия произведений в тексте и в списке источников даны в переводе на русский язык, названия же многократно повторяющихся источников — в сокращении. В иллюстративных примерах *на латинице* нами принято написание буквы *y* в начале слова перед буквами *e* и *i* в тех словах, где начальный согласный *y* является корневым. Например, *yedi* (семь), *yeni* (новый), *yer* (земля; место), *yeşil* (зеленый), *yirmi* (двадцать) и другие [см. Покровская 1997: 49–50]. Ссылки на публикации и рукописные тексты (с пометой ркп.), вошедшие в *Библиографию*, даны в скобках, где указаны либо начальное или основное слово из названия публикации, либо фамилия автора, составителя или собирателя, либо условное сокращение, год выхода книги (статьи) или записи текста, номера страниц при этом отделены двоеточием; разные работы отделены друг от друга точкой с запятой.

Наиболее типичные и лучшие по сохранности, на наш взгляд, тексты на каждую разновидность гагаузской народной волшебной сказки, записанные с сохранением диалектных особенностей, отобраны в качестве не только приложения к монографии, но и своеобразных иллюстраций с целью создания у

читателей полного художественного восприятия сказки в ее сюжетной завершенности.

Тексты публикуемых гагаузских народных волшебных сказок сопровождаются параллельным переводом на русский язык. подача текста-оригинала и русского перевода координируется посредством нумерации смысловых блоков.

Монография снабжена научным аппаратом, куда вошли библиография, примечания и комментарии к текстам публикуемых сказок, список сокращений, объяснение устаревших слов и выражений, собственные имена сказочных образов и персонажей, а также резюме.

Наше исследование не претендует на исчерпывающую полноту рассмотрения темы, а является лишь попыткой обобщения и систематизации изученного материала.

Книга представляет собой дополнительный текст диссертационного исследования, выполненного в Секторе литературного фольклора Института литературы и фольклора (в настоящем — Института филологии) АН РМ.

Автор считает приятным долгом выразить сердечную благодарность и искреннюю признательность своим коллегам по Институту культурного наследия АН РМ — научным сотрудникам сектора «Этнология гагаузов», в особенности *Е. С. Сорочяну*, научным сотрудникам сектора «Этнология русских» *К. Б. Шишкану*, *Т. В. Зайковской*, *Л. Х. Друмя*, *С. П. Прокоп* за их ценные замечания и пожелания, которые способствовали улучшению данной работы.

Автор выражает глубокую благодарность и сердечную признательность фольклористам *В. М. Гацаку*, *Г. Г. Ботезату*, *Т. В. Колаку* и *В. Д. Чернелеву*, тюркологам *А. В. Образцову* и *А. И. Пылеву* за ценные научные консультации и деловую доброжелательную критику в процессе работы над рукописью книги.

Особые слова благодарности и признательности автора научному редактору монографии — доктору филологических наук, тюркологу-гагаузоведу, профессору *Л. А. Покровской*, безвременно ушедшей от нас. Людмила Александровна оказала неоценимую помощь в улучшении содержания аналитической части работы, в разрешении многих сложных вопросов, возникших во время расшифровки и анализа сказочных текстов, в оформлении научного аппарата монографии.

Глава I

Сюжеты и мотивы

1.1. Обзор сюжетов

Волшебная сказка наряду со сказкой о животных является одним из самых древних подвидов гагаузской народной прозы. Она сохранила отголоски событий и явлений ранних стадий общественного развития.

Гагаузская народная волшебная сказка, как, впрочем, и другие подвиды сказочного эпоса гагаузов, собрана далеко неполно: если сказки данного подвида у большинства европейских и азиатских народов имеют множество записей, и одна и та же сказка записана неоднократно в разных редакциях, то волшебные сказки у гагаузов стали регулярно собираться лишь в последнее время и зарегистрированы в небольшом количестве. Поэтому трудно назвать точное число сюжетов гагаузской народной волшебной сказки.

Судя по записям, наибольшей популярностью у гагаузов пользуются следующие сюжеты: *«Чудесное бегство»* (АТ 313), *«Мачеха и падчерица»* (АТ 480), *«Золушка»* (АТ 510 А), *«Сивко-Бурко»* (АТ *530 В), *«Конек-горбунок»* (АТ 531), *«Благодарные животные»* (АТ 554), *«Чудесные дети»* (АТ 707).

Между сюжетами имеются самые тесные связи, так что элементы одних сюжетов входят в другие. Это, во-первых, сюжеты, которые включают в себя бой с противником; во-вторых, сюжеты, основанные на решении трудной задачи; и, наконец, в-третьих, — содержащие любые другие, в первую очередь легендарные, события.

Рассмотрим далее из каждой указанной группы несколько наиболее ярких художественных сюжетов.

В репертуаре народных сказок гагаузов видное место занимают *богатырские сказки*. Однако не всегда они выделяются в качестве особого подвида. Это не героические/эпические сказания, а фантастические сказки, в которых героика неотделима от развлекательного вымысла, но ведущую сюжетную роль здесь играют богатырские деяния, подвиги, а не чародейство, не чудесное вмешательство в события демонических сил, как это обычно бывает в волшебных сказках.

Начнем с образца сказки о бое героя со змеем. Мотив змеборства входит в состав разных сюжетов. Возьмем в качестве примера следующую сказку — *«Ванчу в темном царстве»* [Гайдаржи 1960, ркп.].

Три сына падишаха отправляются на охоту. На обратном пути братья, идя по странному следу, выходят к заброшенному колодцу, который служит спуском в темное, подземное царство. Главный герой сказки *Ванчу*, младший сын падишаха, спускается туда, встречает по пути двух баранов — черного и белого цвета, падает на черного барана и вместе с ним проваливается в третье царство. (Здесь, видимо, отражается древнее представление о трех мирах: верхнем, среднем и нижнем.)

Далее идет описание мрачного пейзажа. В тени одинокого дерева герой засыпает от усталости. Но вскоре его будят орлята, так как к их гнезду приближалась *сары йылан* (желтая змея). Ванчу убивает ее и спасает тем самым орлят от неминуемой гибели. Через некоторое время появляется орел *Картал*, который благодарит героя за его благородный поступок и рассказывает ему о происходящих событиях в темном царстве, а затем советует, как вести себя в поединке с пятиглавым крылатым драконом *Гогужу-Могужу*.

Познакомившись с очередной жертвой дракона — *дочерью падишаха* — и с ним самим, мы становимся свидетелями поединка двух сил, где Ванчу и проявляет свое геройство и богатырство (а также — хитрость, мудрость, ловкость), побеждая в образе дракона злую силу, враждебную людям. В традиционный эпизод о змеборстве включаются обычно следующие мотивы:

- а) словесная перепалка;

- б) выдувание тока (места) для боя;
- в) поединок;
- г) победа героя.

В нашей сказке пропущен мотив выдувания места для боя.

Каноническая форма сказок о змеборстве состоит в том, что герой, убивая змея, освобождает девушку, с которой он впоследствии вступает в брак. Но в данном случае сюжет осложнен появлением *ложного героя*, который присваивает себе добычу истинного героя. Ложный герой претендует на руку дочери падишаха и на половину царства, но его изобличают и наказывают. Ванчу затем женится на дочери падишаха, отправляется с ней на орле в светлое царство, где празднует женитьбу, и возвращается назад, в темное царство, для воцарения и счастливой семейной жизни.

Другой разряд сказок — это сказки, основанные на разрешении какой-нибудь трудной задачи. Мотив трудной задачи — один из наиболее популярных мотивов классической волшебной сказки. Например, в сказке «*Кўл Пепелешкасы*» [Бабоглу 1991: 15–31] падишах обещает свою дочь тому, кто достигнет вершины ледяной горы *Бузлу байыр* и получит от девушки обручальное кольцо. Это удается дураку благодаря волшебным коням, которые служат ему после того, как одного из них главный герой ловит, охраняя просяное поле по заданию отца.

Мотив трудной задачи, как правило, связан со сватовством. Однако сватовства в прямом смысле этого слова может и не быть. Так, в данном случае, герой не сватается, но, по сути дела, выполняя задачу, завоевывает себе жену.

«*Сын старухи*» [Колца 1959-л, ркп.]. Младшая дочь падишаха никогда не смеется. Падишах обещает руку дочери тому, кто ее рассмешит. Ленивому из ленивых помогает сделать это благодарная золотая рыбка. В этой части сказки, напоминающей сюжет русской народной сказки «*Емеля и царевна Несмеяна*», трудная задача выдвинута вперед и использована в качестве завязки.

Рассмотрим далее другую группу сказок, в которых нет ни боя с противником, ни трудных задач, связанных со сватовством и браком. Основным элементом таких сказок становится испытание, которое имеет место, как правило, сразу после завязки. К этой группе относятся, например, сказки об уведенной

из дома падчерице [Братан 1996-б, ркп.; Дурбайло 1988-г, ркп.; Колца 1959-д, ркп.; Колца 1959-е, ркп.; Сырф 1996-г, ркп.].

Cadı babu(su), til(i)sim или какое-либо другое мифическое или сказочное существо испытывает падчерицу и заслуженно награждает, а родную дочь старухи наказывает. В сказках такого рода сюжет не идет дальше испытания, награждения и возвращения.

Иной тип данной группы гагаузских волшебных сказок представляет собой сказка «Сиротка» [Колца 1959-е, ркп.]. Здесь также действуют мачеха, ее родная дочь и падчерица, но, в отличие от предыдущих сюжетов, падчерица в зачине не уходит из дома, все действие начинается происходить на месте — в самом доме. Мачеха задает падчерице разную невыполнимую работу (перебрать зерна пшеницы или мака и т. п.), с которой та успешно справляется благодаря помощи птиц или насекомых.

Невинно гонимой может оказаться не только падчерица, но и сестра или жена героя. Она подвергается клевете, изгоняется из дома, терпит всяческие бедствия, но все удары судьбы, несправедливые гонения всегда заканчиваются полным торжеством героини.

Одна из таких сказок — «Безручка» [Колца 1959-а, ркп.]. Ее сюжет сводится к следующему. Живут сестра с братом, живут дружно. Но вот брат женится, и между двумя женщинами возникает вражда. Муж уезжает по делам, и с этого момента ненависть принимает активные формы. Жена клеветает на свою золовку, убивая новорожденного младенца. Брат вынужден увезти свою сестру в лес, где отрубает ей руки по локоть и уезжает, оставляя одну. Девушка живет в лесу некоторое время, дичает, ветшает ее одежда, вырастают длинные волосы. Она выходит однажды из леса, встречает чабана, который жалует ее, женится на ней. Казалось бы, тут и сказке конец, но она на этом еще не может закончиться. Надо еще, чтобы Безручка исцелилась, была оправдана, а жена брата наказана. Однако героиня терпит новые бедствия. Родители мужа ненавидят ее за то, что она калека, что их сын женился на нищенке.

Случилось так, что муж уезжает на войну, а тем временем у нашей героини рождаются два мальчика. Родители мужа укладывают младенцев в переметную суму и выгоняют невестку из дома. Она бродит по миру, терпя страдания и мучения. И про-

исходит чудо: «Чок му гитмиш, аз мы гитмиш, етишмиш бир суйун йанына, иилмиш ичсин су, ама бу вакыт геерки ушак дүшмүш хеебä ичиндän ерä. Гелинжик савашмыш койсун ону генä хеебä ичинä, ама койамармыш. Четекмиш ааламаа канны йашлан. Ачан йашлар дамнамышлар онун о четка еллеринä, еллери бүүмүшлär еринä» [Колца 1959-а, ркп.] («Долго ли шла, коротко ли, добралась до воды, нагнулась, чтобы попить, но в этот момент ребенок, который был сзади, выпал из сумы на землю. Мать попыталась было вернуть его на место, но не смогла. Начала она плакать кровавыми слезами. Слезы, капая на ее культи, вернули рукам прежний вид»).

Героиня сказки поднимает младенца и идет дальше. Незнанная, она подходит к дому своего брата, откуда ее когда-то изгнали, и просится переночевать. Жена брата ее не узнает и пускает на ночь. Брат ее тоже не узнает и просит спеть какую-нибудь песню его гостю (а гость — это муж героини, возвращающийся с войны, и он ее не признал). Сестра в песне рассказывает все, что с ней произошло. Это, с точки зрения морфологии сказки, — один из видов разоблачения. Брат привязывает жену к хвосту кобылицы, которая затем таскает ее в поле до самой смерти. Сестра остается с мужем и детьми в доме брата, а сам он отправляется на поиски своего счастья.

Обзор сюжетов гагаузской народной волшебной сказки можно было бы продолжить, но наша задача в данном случае состоит в другом: ввести с его помощью указание на некоторые наиболее популярные или наиболее значительные сюжеты. Вот какие сюжеты, в итоге нашего обзора, мы считали бы нужным назвать согласно их расположению в международном указателе сюжетов *Аарне-Томпсона* (АТ):

- 300 А. Победитель змея.
- 301. Три царства: золотое, серебряное и медное.
- 313. Чудесное бегство.
- 402. Царевна-лягушка.
- 480. Мачеха и падчерица.
- 513 А. Шесть чудесных товарищей.
- 530 *В. Сивко-Бурко.
- 531. Конек-горбунок.
- 545 В. Кот в сапогах.
- 550. Иван-царевич и серый волк.

554. Благодарные животные.

559. Царевна Несмеяна.

700. Мальчик-с-пальчик.

706. Безручка

707. Чудесные дети.

Все сказки, как мы уже отмечали выше, объединяет характерное содержание, которое мыслится вне реального географического пространства и вне реального исторического времени, что позволило академику *Д. С. Лихачеву* определить сказочный мир как «замкнутый», то есть существующий лишь в самом себе, изначально вымышленный [Лихачев 1979: 226].

«Замкнутый» мир сказки нашел свое выражение в сюжетообразовании. Сказочный сюжет не допускает нарушения внутренней хронологии, появления «обратных ходов», развития параллельных сюжетных линий и т. п. Он последователен, однолинеен, внутренне замкнут. Сюжет начинается с обозначения конфликта и завершается полным его разрешением.

Являясь главным приемом в создании образов, действия сказочных героев одновременно определяют содержание и структуру произведения. Слитые в одной художественной идее, они образуют единую линию действия, то есть сюжет.

Одним из наиболее известных исследований о поэтике сюжета волшебной сказки является труд В. Я. Проппа *«Морфология сказки»* [Пропп 1969].

В. Я. Пропп ввел в фольклористику термин — функция. По его определению, функции — это действия сказочных персонажей, но не любые действия, а лишь те из них, которые имеют значение для развития сюжета. Исследовав большое число записей русской волшебной сказки (в основном по сборнику *А. Н. Афанасьева*), ученый обнаружил закономерную повторяемость функций и их сочетание в сюжете. Вот что писал В. Я. Пропп о своем открытии: «Весь анализ исходит из наблюдения, что в волшебных сказках разные люди совершают одни и те же поступки или, что одно и то же, что одинаковые действия могут определяться очень по-разному... Мы, следовательно, имеем величины стабильные и величины переменные, изменчивые... Эти стабильные элементы я назвал функциями действующих лиц... Оказалось, что функций мало, форм их много, последовательность функций всегда одинакова, то есть

получилась картина удивительной закономерности» [Пропп 1983: 574].

Впоследствии В. Я. Пропп в результате применения сравнительно-типологического метода написал книгу *«Исторические корни волшебной сказки»* [Пропп 1986]. В ней исследователь рассмотрел волшебную сказку через богатый историко-этнографический аспект международного характера, благодаря которому дал объяснение многим особенностям данного под-вида в плане содержания.

Однако первым проблему сюжетообразования волшебной сказки начал разрабатывать академик *А. Н. Веселовский*, выдающийся филолог второй половины XIX века. В незавершенной своей работе *«Поэтика сюжетов»* [Веселовский 1940: 493–596] ученый выделил два пласта: первичный (мотивы) и вторичный (сюжеты). «Под *мотивом*, — писал он, — я разумею простейшую повествовательную *единицу*, образно ответившую на разные запросы первобытного ума или бытового наблюдения» [Веселовский 1940: 500].

«Сюжеты, — определил А. Н. Веселовский, — это сложные схемы, в образности которых *обобщились* известные акты человеческой жизни и психики в чередующихся формах бытовой действительности» [Веселовский 1940: 495]. Сюжет, таким образом, обладает идейно-художественной целостностью и является необходимой категорией сказки. Но на уровне повествования сюжет разложим на мотивы, которые, в свою очередь, делятся на элементы: функция, объект, субъект, место и время действия и проч. А в сказке элементы сами по себе повествовательными не являются, только в результате их объединения в мотиве возникает повествование. Волшебная сказка знает такие традиционные мотивы, как чудесное рождение, смерть и чудесное оживление героя, чудесное бегство, чудесное похищение или исчезновение, чудесная задача и многие другие.

Мотивы в сюжете не могут располагаться произвольно, они соединяются в определенном порядке: один вытекает из другого и предсказывает появление третьего. В то же время логическая организация мотива не зависит от логической организации всего сюжета, поэтому мотив обладает относительной самостоятельностью, способностью к перемещению среди родственных по теме сюжетов. Вследствие этого могут возникать

контаминации, то есть соединения в одном произведении двух или нескольких сюжетов.

Рассмотрим образование сюжета на примере сказки «*Волшебные кавалы*» [Бабоглу 1969: 135–140] в ее побочной версии, состоящей из семи мотивов:

1. Отец завещает трем сыновьям наследство, но для этого они должны провести ночь на его могиле.

2. Все наследство — волшебные кавалы (пастушьи рожки) — достается младшему сыну.

3. Дочь падишаха на выданье: кто овладеет на коне ледяной сияющей вершиной в сорок этажей, получив при этом обручальное кольцо от дочери падишаха, тот и станет ее женихом.

4. Главный герой отправляется с братьями попытаться счастья, трижды он при помощи волшебных кавалов вызывает коней, пока не достигает желаемого.

5. Братья возвращаются домой, герой едва не выдает себя своим золотым кольцом и рассказами, что он тоже видел смельчака, достигшего вершины дворца, где находилась дочь падишаха.

6. Люди падишаха разыскивают жениха. Младший брат предстает перед падишахом и его дочерью.

7. Свадьба дочери падишаха. Младший брат женится на ней.

Как видим, мотивы объединены в сюжет общей линией действия. На уровне сюжета также просматривается наличие структурообразующего ядра: им является центральный мотив (в нашем примере — четвертый), который наиболее ярко выражает идею сюжета.

Надо заметить, что для создания размеренного эпического ритма в классической волшебной сказке (как и в богатырской) используется утроение мотивов: сказке свойственны три задачи, три поездки, три подвига героя и т. п. Такая устойчивая экспрессия в развитии сюжета создает плавность, общий философский тон повествования. Утроения служат идее сюжета: они осуществляются по принципу ступенчатого нарастания или сужения, задерживают внимание, подчеркивают какой-либо признак, важный для всей сказки.

Сюжет — это традиционная основа сказки, то, что хранит в памяти каждый исполнитель. Устная и коллективная природа

фольклора обусловила его важнейшее качество: неизбежную изменяемость, или, как принято говорить в фольклористике, — вариативность. Всякое новое исполнение народной сказки является вариантом.

Варианты одного и того же сюжета могут группироваться в его версии и редакции. Фольклорист *С. Н. Азбелев* отмечал: «Качественные изменения в тексте произведения, граничащие с возникновением нового произведения, дают новую версию. Менее существенные качественные изменения дают редакцию» [Принципы 1966: 277]. Версии сказки могут не иметь генетического родства. Сюжетное сходство в сказках разных народов часто предопределено типологической природой фольклора.

1.2. Типология и национальное своеобразие

Состав сюжетов гагаузской народной волшебной сказки является результатом многовекового развития, сложных и длительных взаимоотношений различных народов, проживавших на территории современной Болгарии, Греции, Румынии, Молдовы, европейской Турции и соседних с ними стран. Через них совершались в прошлом многочисленные переселения народов в различных направлениях. Устанавливающиеся при этом экономические и культурные связи между народами вызвали к жизни широкий обмен материальными и духовными ценностями. В числе последних значительное место занимал фольклор. Таковы, на наш взгляд, обстоятельства, определившие состав гагаузской народной волшебной сказки.

В волшебных сказках гагаузов имеется немало сюжетов, параллельных или сходных с сюжетами сказок как соседних с гагаузами народов, так и отдаленных. Часть таких сюжетов носит международный характер, что объясняется универсальным типологическим развитием фольклора разных народов.

Б. Н. Путилов определяя общую типологию следующим образом: «В широком смысле под типологией следует, очевидно, понимать закономерную, обусловленную рядом объектив-

ных факторов повторяемость в природе и обществе, которая обнаруживает себя в предметах и явлениях, в свойствах и отношениях, в элементах и структурах, в процессах и состояниях. Уровень, возможности, масштабы и степень типологической повторяемости отличаются большим многообразием, они не могут быть сведены к чему-то однозначному» [Путилов 1976: 9]. И далее: «В конечном счете, целью историко-типологических изучений является не объяснение отдельных фактов, а установление закономерностей и обнаружение процессов» [Путилов 1976: 12].

Обращая внимание на активность международного обмена сказочными сюжетами, академик *В. М. Жирмунский* писал: «До сих пор остается невыясненным, какая часть сказочного репертуара того или иного народа является международной и какая — местной, где мы имеем дело с вариантами тождественного сюжета, а где лишь с отдельным тематическим или сюжетным сходством, каковы общие географические границы распространения тождественно или отдаленно сходных сюжетов и, прежде всего, в чем заключается своеобразие переработки сюжета в различных национальных версиях и специфическое национальное содержание быта, социальных отношений и народной идеологии, которое наполняет и видоизменяет сюжетную схему» [Жирмунский 1958: 32].

С этой точки зрения рассмотрим один из наиболее популярных сказочных сюжетов — «*Чудесные дети*» (АТ 707) и попытаемся определить его национальное своеобразие в гагаузском фольклоре [Мошков 1904-а: 63–64; Дурбайло 1991-а, ркп.].

Всемирная, общечеловеческая распространенность этого сюжета несомненна. В международном указателе сказочных сюжетов *И. Болте* и *Г. Поливки* отмечаются различные его версии у большинства народов Евразии [Bolte, Polivka 1915: 381–394].

Сюжет «Чудесные дети» своеобразно разрабатывает тему невинно гонимых: он повествует об оклеветанной *жене*. Эта особенность существенно отличает данную сказку от прочих сказок с семейным конфликтом.

Е. М. Мелетинский сделал попытку выявить объективные, типологические причины происхождения сказки «Чудесные

дети» [Мелетинский 1976]. Ученый считает, что образу мачехи предшествует главная жена, а образу падчерицы — обижаемая младшая жена. Причиной же появления этого сюжета, по его мнению, являются распри жен внутри патриархальной полигамной семьи, в частности, ссоры из-за детей. Этнографическую основу появления сюжета он видит в распространенном на ранней стадии развития семьи обычае убивать детей (особенно, если дети отличались чем-то особенным: знаками на теле и т. п.).

Всеобщий процесс перехода к моногамии и патриархату имел у каждого народа свои особенности, вследствие чего тема невинно гонимой жены в каждом национальном фольклоре получала самостоятельную разработку. Например, в турецкой народной сказке «*Падишах и три девушки*» [Стеблева 1986: 293–299] говорится о том, что падишах подслушал разговор трех сестер. Каждая хотела стать его женой и хвалилась своим чудесным умением. Падишах женится поочередно на всех трех, но предпочтение, в конце концов, отдает младшей. Интересно, что то же самое мы встречаем и в болгарской народной сказке [Приказки 1994: 240–245]. В сказке европейского типа, в том числе и в гагаузской [Мошков 1904-а: 63–64], и в восточнороманской [Ботезату 1976: 364–372], сын падишаха или царя женится только на младшей сестре.

Восточная сказка обычно «забывает» о существовавших некогда кровнородственных отношениях между женами, а европейская сказка, выдвигая на первый план кровнородственные связи женщин (они — сестры), содержит упоминание о них как об общих женах в *мотиве соперничества*.

Основная идея сказки — утверждение парной семьи. Чудесные дети играют сложную композиционную роль. В завязке они показаны как чудесное потенциальное свойство героини, которое помогает ей стать избранницей падишаха или царя. Впоследствии они же являются освободителями оклеветанной матери. Сюжет сказки фиксирует очень важный процесс обособления человеческой личности с самостоятельным внутренним миром и ее борьбу за свои права.

У гагаузов имеется один — основной — сюжетный тип этой сказки [Мошков 1904-а: 63–64]. Он состоит из пяти мотивов, первый мотив утроенный. Вот его схема:

I. Сын падишаха случайно подслушал разговор трех сестер у родника, где они полоскали домотканную материю (бязь): старшая обещала накрыть скорлупой одного ореха все войско, средняя — одной веревкой обвязать все войско, а младшая — родить чудесных детей: мальчика с солнцем и девочку с месяцем во лбу. Сын падишаха женится на младшей.

II. В отсутствие мужа жена родила чудесных детей. Но бабка-цыганка или бабка-колдунья подложила жене щенят, а детей заперла в сундуке и спустила в реку.

III. Сын падишаха, вернувшись с войны, закапывает жену по пояс в яму, вырытую посреди улицы, чтобы каждый прохожий плюнул в нее и бросил камень.

IV. Чудесных детей спас мельник, вырастил их до пятилетнего возраста.

V. Чудесные дети встречаются с матерью, она их узнает по особым приметам: солнцу и месяцу во лбу. Сын падишаха приезжает туда, и все выясняется. Бабку казнят, семейные права жены восстанавливаются.

У восточных славян сюжет данной сказки состоит из шести мотивов, причем I, II и V мотивы утроенные [см. Зуева 1993: 152–153]. Его схема такова:

I. Царь ходил, невесту выбирал. Подслушал трех сестер: старшая обещала одной ниточкой одеть весь мир, средняя — одним зерном прокормить весь мир, а младшая — родить чудесных сыновей: по колена ноги в серебре, по локоть руки в золоте, во лбу светел месяц, а в затылке красно солнышко. Царь женился на младшей.

II. В отсутствие мужа царица родила чудесных детей (иногда три раза в течение трех лет). Но завистливые сестры (или подкупленная ими Баба-Яга, бабка-волшебница, бабка-колдунья и проч.) подложили царице поганых щенят, а детей отнесли в подземелье возле старого дуба, в чистое поле и т. п. (иногда вместо детей совершается подмена письма царю и его ответа). Царица спрятала последнего сына в рукав (или за пазуху, в подушку и проч.).

III. Царицу со спрятанным сыном заперли в бочку и спустили в море-океан. В бочке сын рос не по дням, а по часам. Они освободились на острове.

IV. Сын приобрел волшебное средство (чудесное кольцо, дубинку и проч.) и с его помощью выстроил на острове город, великое царство и проч.

V. Обернувшись насекомым (мушкой, комаром) или птицей (голубем, соловьем, ястребом), чудесный сын летит вслед за корабельщиками в царство своего отца, где узнает от противника сначала о чудесном коте-баюне, затем о какой-либо второй диковинке (образ неустойчив: чудесный сад, необыкновенная мельница, златогривая кобыла и проч.) и, наконец, о своих спрятанных братьях. Все это с помощью приобретенного волшебного средства он перенес к себе на остров.

VI. Противнику больше нечем отвлечь внимание царя от чудесного острова, царь туда приезжает, и все выясняется. Противника казнят, справедливость торжествует.

Проведя сравнительный анализ сюжетных схем гагаузской и восточнославянской волшебной сказки, мы обнаружили пять общих моментов: в числе персонажей той и другой сюжетных схем участвуют три сестры; младшая сестра становится женой сына падишаха или царя и рождает чудесных детей, дети подменяются щенятами, подмену выполняет бабка-колдунья. Но при этом нетрудно заметить, что больше в сказке отличительных особенностей. Ниже дан сравнительный анализ сюжетных схем гагаузской и восточнославянской сказки в виде таблицы:

<i>Критерий анализа</i>	<i>Гагаузская сказка</i>	<i>Восточнославянская сказка</i>
Количество мотивов	5	6
Количество утроенных (и более) мотивов	1	3
Персонажи	Сын падишаха, его жена (младшая сестра), мальчик-солнце, девочка-луна (месяц), три сестры, бабка-колдунья. Мельник.	Царь, царица (младшая сестра), сыновья (3, 9 или 12) по колено ноги в серебре, по локоть руки в золоте, во лбу светел месяц, а в затылке красно солнышко. Корабельщики.
Место встречи с тремя девушками	Родник	Избушка
Чудесное умение	а) войско — под скорлупу ореха,	а) ниткой — весь мир, б) зерном — весь мир,

сестер	б) войско — обвязать одной веревкой, в) чудесные дети	в) чудесные дети
Подмена	Щенята	Щенята
Судьба чудесных детей	В сундук, река, мельник до пяти лет, встреча с матерью	Подземелье, чисто поле, бочка, остров, волшебное средство, встреча с отцом
Наказание бабки-колдуньи	Привязывают к хвостам двух коней, которые разрывают ее на части	Отрубают голову
Наказание жены сына падишаха или царевны	Закапывание в землю по пояс, плевков и камень от каждого прохожего	Заточение в бочку и выброс в море-океан

Те же моменты мы находим и в восточнороманской сказке. У молдаван сюжет данной сказки также состоит из пяти мотивов, причем первый мотив утроенный, а второй и четвертый повторяются более трех раз [см. Ботезату, 1976: 364–372]. Его схема такова:

I. Сын царя (Царевич), будучи на охоте, встретил трех девушек в поле на жнивье: одна обещала одеть весь царский двор и войско пряжей одного веретена, другая — накормить весь царский двор и войско одним пшеничным зерном, а третья — родить двоих чудесных детей с золотыми волосами. Царевич женится на третьей.

II. В отсутствие мужа царевна родила чудесных детей. Но колдунья подложила царевне щенят, а детей, которых не тронули ни собака, ни коровы, ни свиньи, ни лошади, закопала по обе стороны от порога в передней части двора усадьбы.

III. Царевич, вернувшись с войны, закапывает жену по грудь в вырытую яму между дверьми в прихожей и оставляет ее с сосущими щенками на произвол судьбы.

IV. Чудесные дети превращаются поочередно в ореховые деревья, в ягнят, в уток и, наконец, избавившись от злокозней колдуньи, возвращают свой первоначальный облик.

V. Чудесные дети вырастают, встречаются с отцом, все выясняется. Колдунью наказывают, справедливость торжествует.

Ниже мы приводим сравнительный анализ сюжетных схем гагаузской и восточнороманской сказки в виде таблицы:

<i>Критерий анализа</i>	<i>Гагаузская сказка</i>	<i>Восточнороманская сказка</i>
Количество мотивов	5	5
Количество утроенных (и более) мотивов	1	3
Персонажи	Сын падишаха, его жена (младшая сестра), мальчик-солнце, девочка-луна (месяц), три сестры, бабка-колдунья. Мельник	Царевич, царевна (третья девушка), мальчик и девочка с золотыми волосами, три девушки, колдунья. Слуги
Место встречи с тремя девушками	Родник	Пшеничное поле
Чудесное умение сестер	а) войско — под скорлупу ореха, б) войско — обвязать одной веревкой, в) чудесные дети	а) пряжей — весь двор и войско одеть, б) зерном — весь двор и войско накормить, в) чудесные дети
Подмена	Щенята	Щенята
Судьба чудесных детей	В сундук, река, мельник до пяти лет, встреча с матерью	Закапывают в землю, превращение в ореховые деревья, в ягнят, в уток, возвращение человеческого облика, встреча с отцом
Наказание колдуньи	Привязывают к хвостам двух коней, которые разрывают ее на части	Семь жеребцов разрывают ее на части
Наказание жены сына падишаха или царевны	Закапывание в землю по пояс, плевки и камень от каждого прохожего	Закапывание между дверьми в прихожей по грудь

Таким образом, сравнительно-типологическое рассмотрение гагаузской версии сюжета «Чудесные дети» с восточнославянской и восточнороманской версиями показывает, что на фоне общей традиции каждая из них имеет свое национальное лицо, отражая исторически сложившийся социальный уклад.

Тенденция к переходу волшебных сказок в бытовые (или новеллистические) наблюдается в сказочных традициях многих народов [см., например: Конкка 1965; Пропп 1976: 153–173]. Трансформируются в большинстве случаев те сказки, в которых «конфликт строится на социально-классовых противоречиях или на имущественном неравенстве, отражающих по-

здние общественные отношения людей. Здесь заложена возможность трансформации образов и сюжетов и, в конечном счете, волшебная сказка переходит в бытовую, обрастает новыми элементами или может остаться на грани волшебной и новеллистической сказки» [Конкка 1965: 28–29]. Таковы у гагаузов сказки о трех братьях и старухе-колдунье [Колца 1959-м, ркп.], о безручке [Колца 1959-а, ркп.], о ловком хитреце [Гайдаржи 1981: 118–121; Сырф 1996-и, ркп.] и другие.

Однако трансформация конкретных сюжетов и образов протекает у каждого народа по-своему, в зависимости от исторических условий, традиционного уклада жизни, склада ума и особенностей психологии.

В гагаузской народной волшебной сказке нет четких, полностью определившихся видовых различий и границ между видами и подвидами. Об этом свидетельствует наличие в волшебносказочных сюжетах элементов древних богатырских сказок [Сырф 1994-г, ркп.; Сырф 1996-д, ркп.; Сырф 1996-з, ркп.; Сырф 1996-с, ркп.], а также промежуточных сказок между волшебными и бытовыми [Колца 1959-а, ркп.; Сырф 1996-и, ркп.], с одной стороны, между волшебными и сказками о животных [Колца 1983: 248–249, 254–257], с другой стороны.

Типологически рассматриваем и проявление той или иной сказочной традиции в зависимости от процесса бытования сказки среди трудового народа. Например, если сравнивать восточнославянскую и общетюркскую сказочную традиции, то у русских распространению сказки способствовали такие занятия, как рубка и сплав леса, рыболовные и охотничьи промыслы, различные ремесла и т. п.

Распространению и сохранению сказочного творчества среди тюрков вообще и среди гагаузов в частности способствовал, прежде всего, кочевой образ жизни их предков. Пастухи (чабаны), уходя на далекие пастбища или оберегая ночью стада, скрашивали свой досуг сказками, песнями, легендами. Все это способствовало скрещиванию и распространению различных сюжетов.

Особо следует отметить также тот факт, что для гагаузской сказочной традиции, в отличие от русской, свойственен видовой синкретизм и отсутствие профессиональных сказочников.

Гагаузская народная волшебная сказка имеет *ряд особенностей*, образующих ее *национальное своеобразие*. Одни из них складывались веками в соответствии с патриархальными нормами нравственности, с отношениями людей в семье и в обществе. Другие вызваны распространением христианства, сохранением элементов язычества и проникновением в ткань сказочного повествования не только географических реалий (Балканы, Болград, например), но и восточных элементов через турецкую сказочную традицию. Третьи характеризуются элементами композиции и лингвистического анализа текста. Все данные особенности выявляются при сравнительном анализе гагаузских вариантов международных сюжетов с вариантами, бытующими у других народов, чья история и фольклор значительно отличаются от народной поэтики и истории гагаузов.

В гагаузских сказочных сюжетах немало *мотивов патриархального права*. Мужчины, самые старшие в семье и в роду, как бывалые, опытные люди, дают герою сказки разные советы, наставления. Самый положительный и удачливый герой тот, кто послушен старшим по возрасту [Колца 1959-д, ркп.; Колца 1959-е, ркп.; Сырф 1996-г, ркп.; Сырф 1996-о, ркп.].

Другая сторона патриархата — презрительное отношение к женщине, которое особенно ярко проявляется в сказках, повествующих о том, как честная женщина незаслуженно наказана и вынуждена скитаться по свету [Колца 1959-а, ркп.; Сырф 1996-б, ркп.]. Но ни одна сказка не сообщает о наказании несправедливого мужа за такую жестокость, даже если впоследствии выясняется, что жена ни в чем не виновата.

Одной из своеобразных черт гагаузской народной сказки является ее *религиозный характер*. В сказках (даже с международным сюжетом) фигурируют бог *Allaa*, его ангелы, архангелы, святые [Дурбайло 1988-а, ркп.; Сырф 1994-а, ркп.; Сырф 1994-б, ркп.; Сырф 1994-в, ркп.; Сырф 1996-п, ркп.].

По имеющимся историческим данным, начиная с середины XIX века, гагаузы известны как тюркоязычная народность, исповедующая православное христианство [Губогло 1967: 8]. Тот необычный факт, что гагаузы используют мусульманскую терминологию, свидетельствует, по мнению *Л. А. Покровской*, о следующем: «...эти (мусульманские по

происхождению — В. С.) термины отражают в основном абстрактные религиозные понятия, не связанные с вещественными реалиями христианской религии и потому допускающие пересмысление» [Покровская 1974: 140]. И далее: «Мусульманские же религиозные термины арабского и персидского происхождения в системе христианской религиозной терминологии гагаузов, очевидно, являются данью историческим условиям существования малых тюркоязычных народов христианского вероисповедания (к которым относятся и карамаклы) в эпоху владычества османских турок-мусульман на Балканах» [там же].

М. Н. Губогло в своей работе о происхождении гагаузов отмечает следующее: «В складывании этнической общности гагаузского народа на ранних этапах его истории значительную роль сыграло принятие ими христианства. Позднее христианство стало одним из главных отличительных этнических признаков гагаузов...» [Губогло 1967: 8]. Следовательно, для выяснения исторического прошлого гагаузов большое значение имеет изучение истории их религиозных верований, и в частности истории принятия ими христианства. При этом основными источниками для такого исследования служат данные материальной и духовной культуры (в том числе и фольклора).

Следующую особенность гагаузской сказочной традиции, в сравнении с восточнославянской и восточнороманской, составляет расширение сюжета за счет *устойчивых прологов и эпилогов*. Пролог чаще всего сообщает о бездетных родителях и о чудесном рождении героя. О типичности такого пролога в сказках писал В. М. Жирмунский: «В богатырской сказке и в более позднем героическом эпосе народов Средней Азии почти универсальное распространение имеет зачин, рассказывающий о бездетных, уже состарившихся родителях, которые вымаливают у бога или какого-нибудь чудесного покровителя долгожданного наследника — будущего героя эпического повествования. Мотив этот широко представлен и в волшебной сказке народов Ближнего Востока и Средней Азии (арабской, персидской и тюркской)» [Жирмунский 1960: 163–164].

В эпилоге, как правило, повествуется о дальнейшей судьбе героя и его близких. Героем эпилога выступает чаще всего

младший брат или сын героя, который доводит до конца начатое старшими дело [см. Гайдаржи 1960, ркп.].

Если гагаузскую народную волшебную сказку рассматривать в сравнительном плане с точки зрения *языка и стиля*, то обращает на себя внимание использование характерных для традиционной культуры гагаузов постоянных эпитетов и элементов речевого этикета, стилистических формул, пронизывающих все сказочное повествование (*подробнее см.* главу III. Поэтика), антропонимов (например, *Ванчу, Уз-падишах*), топонимов (например, *Балкан, Курчу*) и целый ряд непереводаемых на другой язык реалий быта (*sofra* (круглый низкий столик на трех ножках), *kivirma* (род слоеного пирога) и другие), многие из которых с течением времени перешли в разряд архаизмов и историзмов.

Таким образом, типологическое сравнение гагаузской народной волшебной сказки со сказками соседних и близкородственных народов выявило: а) ее связь с верованиями, с православной религией; б) отражение патриархального права; в) расширение сюжетов за счет прологов и эпилогов (в сравнении с восточнославянской и восточнороманской сказочной традицией); г) наличие в текстах волшебных сказок специфических лексических и стилистических элементов.

1.3. Заимствование

Сказочный репертуар гагаузов формировался также путем творческого заимствования. Как известно, сторонники теории заимствования, начиная от основоположника этого направления немецкого исследователя *Т. Бенфея*, прослеживали странствование какого-либо сюжета.

Русские ученые самостоятельно подошли к разработке теории заимствования. *В. Г. Белинский* в 1841 г., подразделяя русские сказки на богатырские и сатирические, подчеркивал: «Первые часто так и бросаются в глаза своим иностранным происхождением; они налетели к нам и с Востока, и с Запада... В сказках западного происхождения заметен характер рыцарский, в сказках восточного происхождения — фантастический»

[Белинский 1954: 660]. И далее: «Русский человек, выслушав от татарина сказку, пересказывал ее потом совершенно по-русски, так что из его уст она выходила запечатленную русскими понятиями, русским взглядом на вещи и русскими выражениями» [там же].

Литературовед А. Н. Пыпин в книге «Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских» (1857 г.) показал обширные связи русской словесной культуры с Востоком и Западом. Он отмечал следующее: «Вся история человеческого просвещения, и с ним литературы, есть история постоянных заимствований и взаимодействий» [цит. по АШРЛ 1975: 127].

В методологии исследователя закономерностей литературного процесса А. Н. Веселовского идея школы заимствования обогатилась концепцией так называемых «встречных течений». А. Н. Веселовский писал: «Объясняя сходство мифов, сказок, эпических сюжетов у разных народов, исследователи расходятся обыкновенно по двум противоположным направлениям: сходство либо объясняется из общих основ, к которым предположительно возводятся сходные сказания, либо гипотезой, что одно из них заимствовало свое содержание из другого. В сущности, ... заимствование предполагает в воспринимающем не пустое место, а встречные течения, сходное направление мышления, аналогические образы фантазии. Теория “заимствования”, вызывает, таким образом, теорию “основ”, и обратно...» [цит. по Зуева 1993: 166]. Иначе говоря, предпосылкой заимствования является типологическая соотносимость усваиваемого материала и усваивающей его среды.

Специфика фольклорной культуры гагаузов складывалась в связи с этническими процессами, приведшими к образованию народа, в ходе его последующей социальной и духовной истории. Жанрово-видовое богатство гагаузского фольклора — итог многовекового развития. В его основе лежит устная поэзия многих племен и народностей, участников длительного этногенеза гагаузов — протоболгар, печенегов, огузов (узов) и других.

Наиболее показательно в этом отношении широкое развитие у гагаузов лирических четверостиший из семисложных

стихов (*maani*), которые считаются древним и наиболее типичным видом тюркской народной поэзии [см.: Корш 1909; Покровская 1953; Гордлевский 1961]. Сама гагаузская народная сказка сохранила целый ряд мифологических образов и персонажей, заимствованных в результате контактирования гагаузов с турками на Балканах: *ajder*, *dev*, *evrem* (все — персидского происхождения), *tepägöz* (букв. «темя-глаз») и другие.

Если проводить сравнение и далее, то можно отметить, что гагаузская народная сказка, как и турецкая, отличается удивительной простотой и динамичностью действия, отсутствием цветистых и длинных описаний пейзажа, выразительной краткостью сказочных событий. Но вместе с тем, и турецкой, и гагаузской народной сказке свойственны поэтические описания женской красоты, обязательная гипербола при изображении волшебных сил, меткие пословицы и поговорки.

В композиции гагаузской и турецкой сказки есть элементы, украшения, которые мы находим в сказках и других народов, в том числе и в славянских, и в восточнороманских сказках, — это характерные шуточные присказки в прологе и эпилоге, часто не связанные с содержанием сказки.

Сюжеты многих волшебных сказок у гагаузов и турок развертываются по универсальной, установленной В. Я. Проппом модели — от устранения недостатков через преодоление различных преград по направлению к цели [см. Пропп 1969]; цепь событий обычно завершается свадьбой и исполнением желаний героя и/или героини.

Рассматривая далее процессы заимствования гагаузской народной волшебной сказкой, следует остановиться на том, что гагаузы на протяжении длительного времени находились в тесном контакте с болгарами, греками, сербами и другими народами на Балканах, с молдаванами, русскими, украинцами в Бессарабии. Эти контакты обусловили фольклорные взаимосвязи. Так, в частности, по своим сюжетам, образам, композиции и художественным средствам гагаузские народные баллады имеют много общего с болгарскими и сербскими. О заимствовании отдельных баллад свидетельствуют не только болгарские имена их героев (*Стоян*, *Петрана*, *Тодур* и другие), но и общетипологическое сходство их с болгарскими, восточ-

нороманскими лирическими произведениями этого жанра [Дурбайло 1991: 25].

Общность в той или иной мере касается всех сторон фольклора. Наиболее она сильна в таких интернациональных видах, как сказка, пословица и поговорка, песня, анекдот. Так, многие сюжеты волшебных сказок гагаузов встречаются и у болгар, и у русских, и у молдаван. Таковы, например, сюжеты «Победитель змея» (АТ 300 А), «Мачеха и падчерица» (АТ 480), «Благодарные животные» (АТ 554), «Чудесные дети» (АТ 707) и другие.

Взаимопроникновениям сюжетов и мотивов способствовали не только интенсивные межэтнические контакты, но и мобильность сказки как вида, большое структурно-типологическое сходство, близость образных систем в сказочной традиции данных народов.

Болгарская народная волшебная сказка в художественной форме отразила мифы и обряды, возникшие еще в дохристианскую эпоху. Так, в сказках «Золотая девушка» [Стоянови 1994: 29–31] и «Тумбаканин» [Стоянови 1994: 33–36] мы встречаемся с упоминанием об обрядах соответственно женского и мужского посвящения, с мотивами и элементами общеевропейской сказочной традиции: дарение, запрещенная комната, испытание главного героя, золото, чудесные предметы и т. п. Тенденция развития болгарского волшебносказочного сюжета от мифов и обрядов как таковых в рассказ о них с добавлением фантастических образов, мотивов, элементов чуда и волшебства была заимствована и гагаузской народной волшебной сказкой. Так же, как и у болгар, у гагаузов волшебная сказка с течением времени, сохраняя в основе сюжета фантастический характер, приближается к новеллистической, к рассказу о людях, живущих рядом со сказочником; бытовое, реальное все чаще соседствует с чудесным, волшебным.

Ломка древних традиций и появление нового поэтического содержания в волшебной сказке характеризуется как общетипологический процесс, но в нем можно увидеть и национально-специфические черты, что обычно выражается в конкретных деталях сюжета той или иной сказки.

Особо следует остановиться на процессах заимствования, связанных с *восточнороманской* и *восточнославянской* волшебной сказкой. Их сюжеты стали проникать к гагаузам после переселения в Бессарабию, вошедшей впоследствии (в 1812 г.) в состав Российской империи.

Восточнороманская волшебная сказка имеет свой особый национальный характер, что проявляется в образах ее героев (*Făt-Frumos, Peana-Cosînzeana, Statu-Palmă-Barbă-Cot, Muma-Pădurii* и другие), в языке повествования, в бытовых деталях, в описаниях пейзажа, в отображении социальных отношений. Национальная специфика восточнороманской сказки находит свое отражение в гагаузской через имена героев и их помощников и противников: *Balaur, Mazarik, Neaudi, Greu, Pémint, Nazdravan, Moti, Koti*, через частое использование гагаузскими сказочниками румынской лексики и т. п. Навешанные образами и персонажами восточнороманской сказки, судя по всему, попали в гагаузскую волшебную сказку такие помощники главного героя, как чудесные искусники, каждый из которых в чем-либо превосходит других: «*Доймайжам!*» (букв. «Не наемся!»), «*Сусадым!*» (букв. «Пить хочу!»), «*Дондум!*» (букв. «Замерз!») [Мошков 1904-а: 106–107] (ср.: *Flămînzilă, Setilă, Gerilă*) (подробнее о них см. ниже). Отметим при этом, что среди гагаузов бытуют сказки «*Дэнилэ Препеляк*», «*Иван Турбинка*» и другие, заимствованные из творчества молдавского и румынского писателя *И. Крянгэ* [см. Creangă 1992].

Касательно восточнославянской волшебной сказки, надо отметить, что у гагаузов до сих пор распространены сюжеты «Сивко-Бурко» (АТ 530 *В), «Иван-царевич и серый волк» (АТ 550), «Конек-горбунок» (АТ 531), «Бегство с помощью бросания чудесных предметов» (АТ *313 I) и другие. При наличии явных признаков установить факты заимствования значительно легче.

Интересно, что чешский фольклорист *К. Горалек*, исследуя восточное влияние на сказочную традицию балканских народов, обратил внимание на характерные общие особенности некоторых болгарских, румынских и турецких вариантов ряда сюжетов, «которые не имеют близких соответствий в западнославянских и западноевропейских вариантах этих сюжетов, но довольно близко напоминают русские, украинские и

белорусские фольклорные тексты» [цит. по Фольклор 1974: 71–72], то есть сказки тех народов, которые имели непосредственные связи с тюркскими народами.

Таким образом, процессы заимствования сюжетов волшебной сказки гагаузами от других народов обуславливаются их одинаковым или близким историко-культурным уровнем развития, наличием социальных контактов между ними. Они так же закономерны, как закономерно и то, что любой заимствованный сюжет изменяется в соответствии со сказочной традицией, с потребностями, мировоззрением и психологией той национальной среды, в которую он попал.

Глава II

Система образов и персонажей

Состав и расстановка действующих лиц в гагаузской народной волшебной сказке не случайны. Они мотивируются идейным заданием сказки, состоящим в борьбе добрых и злых сил и в победе добра. Поэтому основой расстановки персонажей служит *антитеза*. Они делятся на две группы: к одной относятся положительные, к другой — отрицательные. В совокупности они составляют определенную систему образов и персонажей.

Центральное место в гагаузской народной волшебной сказке занимают *положительные герои*, наделяемые силой, мужеством, смелостью, упорством в достижении цели, красотой, подкупающей прямоотой, честностью и многими другими идеальными физическими и моральными качествами, представляющими в глазах народа наивысшую ценность в человеке. К ним относятся младший брат, младшая сестра, падчерица и другие.

Далее располагаются *помощники героя*, без которых не обходится ни одна волшебная сказка. В их числе могут быть люди, животные, фантастические или мифологические существа, чудесные предметы: хромой волк, собаки, волы, орел; дед, охраняющий колодец; кольцо, свирель, булава и т. п. В такой роли оказываются еще и героини сказок, которые воплощают в себе народный идеал красоты, ума, доброты, смелости: дочь падишаха *Dünnä gözeli*, жена или сестра главного героя.

Наконец, к *противникам героя* принадлежат коварные, завистливые, жестокие, злые и неблагодарные персонажи. Ими

могут быть люди или фантастические существа: *Cadı babu(su)*, *rusalı*; мачеха и ее дочь, падишах (или боярин) и другие.

Какие бы элементы или нюансы ни приобретал конкретный образ в устах отдельных сказочников/сказителей, он всегда остается определенным типом, сохраняя весьма устойчивые, характерные для него признаки. Попытаемся определить каждый из таких типов на материале гагаузской народной волшебной сказки.

2.1. Главный герой

Волшебная сказка знает разные типы положительных героев. В одном случае главный герой отправляется помочь кому-либо, попавшему в беду. Он ищет похищенных сестер или дочь падишаха, спасает их, вступая в борьбу со змеем, драконом и т. п. К таким же персонажам можно причислить героя, отправляющегося искать себе невесту. Это тип *героя-искателя*, *героя-богатыря*. В другом случае главный герой изгнан из дома, как и падчерица, младшие сестра или брат, жена или сестра героя. Такой тип героя может быть назван *героем-жертвой*. В третьем — главный герой весьма неказист, даже, можно сказать, ничтожен, но благодаря гибкости ума, находчивости и смекалке он побеждает чудовищ или тех, кто олицетворяет зло. Это тип *героя-хитреца*.

Различие героев в облике и способах действий не исключает тех общих целей, которые они ставят перед собой, главная из которых — победить коварного и могущественного противника, освободить из-под его власти свою невесту, жену или сестру, жениться на прекрасной дочери падишаха.

Главные герои, как и многие другие персонажи, получают прозвища в зависимости от обстоятельств рождения, в том числе в результате чудесного зачатия (*Ayı kulaklı çocuk*, *Binbir İvançu*, *Mazarik*, *Mercimek*, *Çorlan* и другие), или от социального положения, образа жизни и поведения (*Dimitraş-Pituraş*, *Karaçol*, *Küllü Pepeleşku* и другие).

Рассмотрим далее характеристику героя-искателя, героя-богатыря на примерах сказок «*Чорлан*» [Сырф 1994-г, ркп.], «*Молодой человек, родившийся от попа и медведицы, страш-*

ный силач» [Мошков 1904-а: 126–128], «Ванчу в темном царстве» [Гайдаржи 1960, ркп.]. Имя героя-богатыря в первой сказке связано с сюжетом «Брат спасает от змея (и т. д.) сестер и братьев» (АТ 312): сестры похищены чудовищем; старшие братья ищут их, но чудовище убивает и братьев; младший брат (Чорлан) спасает и оживляет сестер и братьев.

Продолжением этого сюжета может быть сюжет «Три царства: золотое, серебряное и медное» (АТ 301): Чорлан отправляется в дальний путь, встречается силачей (*Taş falayan, Çatı kıvradan* и т. д.) и берет их к себе в товарищи; они поочередно варят обед, на который посягает черт или какое-либо другое демоническое существо; Чорлан спускается под землю через колодец, спасает девушек от черта (чудовища и т. п.); товарищи не вытаскивают его из колодца, однако он спасается с помощью чудесной птицы *Картал*. Сюжет «Три царства: золотое, серебряное и медное» может контаминироваться с сюжетом «Победитель змея» (АТ 300 А).

Рождению главного героя сказка предпосылает краткое описание его семьи и того, что в ней происходит. Так, семья нашего героя состоит из отца и матери (отец затем умирает), трех братьев и трех сестер. В социальном отношении семья крестьянская. Лишившись отца-кормильца, братья отправляются пахать в поле. Дорога, по которой идут сестры, чтобы принести братьям еду, обозначена проведенной бороздой. Черт переставляет метки, указывая путь к логову чудовища, и девушки невольно становятся его жертвами. Братья отправляются поочередно на выручку своих сестер, и тоже оказываются в заточении у необыкновенного похитителя.

Таковы драматические события, предшествующие появлению на свет героя-богатыря. Рождается он чудесным образом — от проглоченного клубка «перекасти-поля», отсюда и его имя — Чорлан. Подметая пол у себя в доме, растение случайно находит и проглатывает женщина, мать похищенных братьев и сестер. Интересно, что время от зачатия (момента съедения «перекасти-поля») до чудесного рождения главного героя сказки соответствует обычному сроку беременности — девяти месяцам.

После рождения Чорлан быстро растет: «...o çocuk gün gündän büüyer, büüyer, büüyer, okadar büüyer, ani yok ne

sölemää) (здесь и далее — Сырф 1994-г, ркп.) («...мальчик день ото дня все растет и растет, так [быстро] растет, что нет слов, чтобы рассказать»). В домашней обстановке герой выкалывает и свою богатырскую силу, и сверхъестественную выносливость: «*Girer duvar altına da kaldırêr duvarı*» («Проникает под стену и приподнимает ее»).

Чорлан через мать просит кузнеца выковать ему булаву. Заказ выполняется трижды, так как ни одна из булав, кроме последней, испытания не выдерживает. Вес каждой булавы увеличивается по нарастающей — три, шесть, двенадцать пудов. Богатырь легко поднимает булаву и забрасывает ввысь так далеко, что время возвращения ее на землю исчисляется тремя днями. Проверяя на прочность каждую булаву, он подставляет под нее свою руку. Самой прочной и пригодной оказывается последняя, все предыдущие разбиваются вдребезги.

О пропавших без вести сестрах и братьях Чорлан узнает от матери. Мать поначалу не признается, что у нее были дети. Тогда сын пускается на хитрость: он просит мать подойти к стене дома, она соглашается, после чего Чорлан приподнимает стену, а затем, опустив ее, придавливает мать и вынуждает признаться.

Перед тем как отправиться на поиски своих братьев и сестер, герой сказки берет нож и всаживает его в сваю перекалдины дома, предупреждая мать при этом: «*Mamu, tã, bu bıçak durêr, da açan damnacek basma üstünã üç damna kan, ozaman bilâsin — bãn ölüyüm, açan damnamacek, ozaman bilâsin — bãn saayım*» («Мама, вот нож: если с него на платок накапают три капли крови, то знай, что я мертв, если нет, значит, я жив»). Как видим, картина наполнена таинственностью и многозначительностью. Нож, с которого стекает кровь, — один из сказочных предметов, в котором герой заключает часть своего существа. Когда с героем приключается беда, из этого предмета начинает сочиться кровь. Это кровь героя. На наш взгляд, данное сказочное явление подпадает под один из принципов магии (*контагиозная магия*), описанный известным английским антропологом Дж. Фрэнсером в его книге «*Золотая ветвь*»: «... вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта» [Фрэнсер 1980: 20].

Обстановка встречи богатыря с противником такова: вначале он попадает к своей сестре, ставшей слугой чудовища. Она сообщает герою, что души братьев и сестер заключены в бутылку, а затем прячет его под кровать. Змей сам обнаруживает пришельца по запаху: «*Adam yaanisina kokêr*» («Человечьим мясом пахнет»).

По отношению к своему грозному и самонадеянному противнику Чорлан держит себя достойно, без боязни, отвечая на его дерзость дерзостью, на силу — силой. Состязание противников в еде дополнено мотивом «*кто сильнее*»: обмен ударами огромной костью заканчивается в пользу богатыря. Эти мирные состязания героя с противником приводят к ожесточенной, не на жизнь, а на смерть, борьбе между ними. Чорлан с нескольких попыток убивает своего врага.

Мотив борьбы, однако, осложнен тем, что герой, прежде чем расправиться со своим противником, силой принуждает последнего исцелить и оживить своих братьев и сестер: «*Çikarêr cannarnî bir kazan içinâ, alêr, koyer hepsinî cannarnî içinâ da dirilder onnarî*» («Вынимает и опускает все их души в котел, и оживляет их»).

В рассмотренной нами сказке мы встретили некоторые известные мотивы: *мотив побратимства* и *мотив неблагодарности* «братьев» по отношению к главному герою; эти мотивы являются как бы связующим звеном повествования, переходной ступенью от одного сюжета к другому (в сказке, как мы указывали ранее, *контаминируются* два сюжета). Отправив домой братьев и сестер, герой вновь собирается в путь, искать свое счастье.

Итак, Чорлан — образ сказочного героя-богатыря, обладающего необыкновенной силой, чудесными способностями и нравственными качествами. Титаническая сила его проявляется в забрасывании многопудовой булавы, в борьбе со змеем и т. п.; герой способен поглотить большое количество пищи. Он проявляет такие нравственные качества, как храбрость, решительность, смекалка, преданность долгу и другие.

В данном образе, в самом его имени — Чорлан (*букв.* означает «перекати-поле») содержится, как нам представляется, достаточно прозрачный намек на его неугомонный характер, стремление к перемене мест, к приключениям и путеше-

ствиям, к поискам лучшей доли, что было свойственно и степным кочевым народам в далеком прошлом. Культ силы, олицетворенный в герое-богатыре, является его главной отличительной особенностью. Он указывает на древние истоки происхождения этого образа, когда в жизни людей огромную роль играли мифологические представления и связанные с ними религиозные культы [см. Пропп 1986].

Следующий тип главного героя гагаузской народной волшебной сказки — *герой-жертва*, или *невинно гонимый*. младшие брат или сестра, жена, падчерица. Особенно большое место в репертуаре волшебных сказок гагаузов занимают *сказки о мачехе и падчерице* [Братан 1996-б, ркп.; Дурбайло 1988-г, ркп.; Дурбайло 1988-з, ркп.; Колца 1959-д, ркп.; Колца 1959-е, ркп.; Сырф 1996-г, ркп.; Сырф 1996-м, ркп.].

«Появление темы невинно гонимых, — отмечает Е. М. Мелетинский, — знаменует ослабление пронизывающего первобытный фольклор пафоса борьбы с природой и перенесение интереса на взаимоотношения людей... Все рассказы о невинно гонимых в той или иной степени имеют социальный смысл, отражают определенные исторические процессы» [Мелетинский 1958: 43].

Из сказок о невинно гонимых остановимся на тех, которые повествуют о детях, оставленных отцом в лесу [Дурбайло 1988-г, ркп.; Колца 1959-д, ркп.]. Эти сказки «следует признать более древними. Мотив преследования детей родителями весьма архаичен. Одни сказки отражают обычай убийства детей (их оставляли в пустынном месте умирать от голода), другие связаны с некоторыми обрядами. Девушку, достигшую половой зрелости, было принято держать в изолированном помещении, родители отводили детей в лес для инициации и т. п. Впоследствии эти мотивы ритуального происхождения были переосмыслены и возникли рассказы о невинно гонимых» [Мелетинский 1958: 163].

Обратимся к сказке *«Брат и сестра»* (здесь и далее — Колца 1959-б, ркп.), в которой традиционный сюжет *«Мачеха и падчерица»* (АТ 480) подвергся не только изменению, но и дополнению новыми сюжетами: *«Победитель змея»* (АТ 300 А) и *«Благодарные животные»* (АТ 554). Главным героем, по сути дела, является брат героини: юноша, когда он вырос, стал охо-

тяться, и при встрече с дикими животными всякий раз проявлял отзывчивость, великодушие. За это героя награждают детенышами: зайчонком, лисенком и так далее, которые выручают его из беды — с их помощью он избавляется от крылатого дракона (*еврем*).

Брат героини идеализирован. Его внешность не описывается, но мы представляем себе, что он прекрасен. Его основное качество — бескорыстие. Освобождая и выручая кого-либо, он действует не для себя, а для других. Герой совершает свои подвиги просто, без лишних слов, не требуя себе наград.

Мужскому идеалу соответствует идеал героини-женщины. Какие же качества обнаруживает героиня? Домовитость, трудолюбие, выносливость, терпение, скромность, кротость, готовность услужить и помочь. Вот как образно и символично об этом говорится в сказке: *«Бән гидерим кысмет аарамаа. Сән калажан евдә. Бән гележәм, ачан сән долдуражан секиз фычы йашлан, докузунжуйу бирердә долдуражейз. Еер бән гелмәрсәйдим озаманадан, сән актар о фычылары йашлан да гит йаш сели аардына, беки бенимиән каршы гелирсин»* («Я ухожу на поиски счастья, а ты оставайся дома. Вернусь, когда ты наполнишь восемь бочек слезами, девятую бочку наполним вместе. Если меня не будет до тех пор, ты опрокинь те бочки со слезами и иди за потоком, может, мы и встретимся»). В конце сказки так и происходит.

Сказка стоит на защите тех, кто попал в беду. Она выручает детей, брошенных на произвол судьбы, — выдвигает им на службу различных чудесных помощников, которые спасают их от смерти, покровительствуют и помогают им в борьбе. Благодаря этому отвергнутые и обездоленные дети достигают своего счастья.

Защита и идеализация социально обездоленных проявляется также в образе младшего брата или сына. В сказках многих народов мира главным положительным персонажем является *младший брат*. Есть он и в сказках гагаузов. Одной из многочисленных работ, в которой объясняется причина такой общераспространенной идеализации младшего брата в сказке, является книга Е. М. Мелетинского *«Герой волшебной сказки»* [Мелетинский 1958].

Автор выдвигает свою концепцию о генезисе сказочного юниората: идеализация младшего брата в сказке возникла на почве борьбы минората и майората. Майорат приводит к обездоливанию младшего, которого и идеализирует сказка. При этом автор указывает на враждебное отношение старших братьев к младшему как на одну из причин идеализации страдающего от несправедливости младшего брата. Однако гагаузский материал показывает, что идеализация младшего сына или брата в сказке возможна и до появления майората. Известно, что гагаузы долгое время, еще и в XX веке, жили патриархальным укладом, при котором сохранялись многие родовые обычаи. Один из них — минорат, существование которого у гагаузов в конце XIX — начале XX века засвидетельствовали ученые-этнографы. С. С. Курогло, например, отмечал следующее: «Наследование у гагаузов осуществлялось по праву минората. Дом и часть имущества обычно сохранялись за младшим сыном; старшим выделялись части имущества. В случае смерти отца один из братьев, чаще младший, оставаясь при матери, сохранял за собой дом и часть имущества, землю и скот брата делили между собой. Преимущественное право младшего в наследовании породило обычай запрещать ему вступать в брак раньше старших» [Курогло 1983: 150].

Таким образом, отношение у гагаузов к младшему сыну было особое. Он пользовался любовью родственников и большими привилегиями, оставаясь хозяином родительского дома. При этом старшие братья не имели права притязать на наследство младшего. Следовательно, младший сын несколько не был обездолен и являлся сторонником и защитником родовых отношений. Естественно, что патриархальный род поддерживал и идеализировал младшего сына, а в гагаузскую сказку он вошел как один из главных положительных героев.

Гагаузские волшебные сказки о младшем сыне мы условно разделили на две группы. В произведениях первой группы младший сын выступает как *герой-богатырь*, побеждая различных чудовищ и спасая попавших в беду людей и зверей. Этот образ нами уже был рассмотрен ранее. Поэтому рассмотрим вторую группу, к которой относятся *сказки о сватовстве героя и о конфликте между братьями* [Колца 1959-ж, ркп.; Дурбайло 1988-и, ркп.].

Одной из таких сказок является «*Күллү Пепелешку*» (здесь и далее — Колца 1959-ж, ркп.). Образ «запечника» широко распространен в западноевропейском фольклоре (например, венг. *Popelusa*, польск. *Popielucha*, хорват. *Pepeļjavica*, серб. *Папелюга*, болг. *Пепеляшка* и т. д.).

«Запечник» — обычно младший из трех сыновей крестьянина, но в исследуемой нами сказке он представлен сыном падишаха. События в сказке развиваются по нескольким сюжетам: «*Сивко-Бурко*» (АТ 530 *В); «*Конек-горбунок*» (АТ 531). Сказка не сообщает ни о рождении героя, ни о его воспитании, она представляет его следующим образом: «...о ен күчүү бир аз ахмажыкмыш, күллүктä салт ешинärмиш, осайды домузлары гүдärмиш, да дärмишлär она Күллү Пепелешку» («...самый младший из братьев был немного придурковат, только и делал, что в золе копошился да пас свиней, звали его Күллү-Пепелешку»).

Вслед за старшими братьями, не сумевшими не только поймать, но даже заметить ночного вора (волшебную птицу), наносящего вред саду, в караул напрашивается младший брат. Его отпускают. Он, в отличие от своих братьев, сумел превозмочь сон, проявив незаурядную сообразительность: «*Алмыш онуннан бир йастык хем беш франклык иннä да о иннелери о йастаа сапламыш. Ачан уйукламаа истärмиш, нинелär ону саплармышлар, да о уйамармыш*» («Он Күллү-Пепелешку — В. С.) взял с собой подушку и на пять франков игл, и те иглы повтыкал в подушку. Когда хотелось спать, иглы в него вонзались, и он не засыпал»).

Күллү-Пепелешку ловит чудесную птицу, которая просит ее отпустить, за что дает ему волшебное перо, способствующее достижению сказочной цели — допрыгнуть на волшебном коне до двенадцатого этажа дворца, выхватить из рук дочери падишаха платок и обручальное кольцо и, наконец, поцеловать ее. Для главного героя все заканчивается прекрасно: «*Куш гелмиш да вермиш она бир алтын фäйтон кошулу ики зын-беегирлän, нижä еврем, хем бир сыра руба алтындан. Чожук гиинмиш, фäйтона пинмиш да түрк падишаайына гитмиш. Алмыш падишаайын кызыны да кенди падишаалынына гетирмиш, ихтийар падишаа бир гөзäl дүүн оннара йапмыш ... Күллү Пепелешку падишаа олду, ама онун кардашлары, ани аариф туту-*

нардылар, — сыыртмач хем хергелижи) («Птица прилетела и дала ему (Күллү-Пепелешку — В. С.) золотой фэзтон, запряженный двумя конями, похожими на крылатого дракона, и одежду из золота. Молодец оделся, сел в фэзтон и поехал в турецкое царство. Взял дочь падишаха и привез в свое царство, старый падишах сыграл им прекрасную свадьбу... Күллү-Пепелешку стал падишахом, а его братья, считавшие себя умниками, — скотником и табунщиком»).

Таким образом, перед нами не дурак, а замаскированный идеальный герой. Тем самым сказка получила некоторую специфическую окраску: «Ряд особенностей этого образа находит объяснение в первобытных образах и верованиях. Зола, сажа, пепел, грязная, плохая одежда — все это для того, чтобы ввести в заблуждение злых духов, которые не обратят внимание на дурно одетого человека. В календарных и свадебных обрядах у некоторых народов существует обычай обсыпаться золой» [Мелетинский 1958: 233]. Как видим, волшебная сказка идеализирует младшего сына или брата. Следовательно, основа сказочной эстетики — идеализация тех, кто защищает обездоленных, или же идеализация самих обездоленных.

Рассмотрим, наконец, третий выделенный нами в начале главы тип главного героя гагаузской народной волшебной сказки — тип *героя-хитреца*. Он встречается, в основном, в сказках, основанных на сюжете «*Мальчик-с-пальчик*» (АТ 700) [Гайдаржи 1981: 118–121; Сырф 1996-и, ркп.].

Проблема хитрости — одна из сложнейших проблем, изучаемых сказковедами. Хитрость в сказке не осуждается, а героизируется, так как является средством спасения слабого при встрече с более сильным героем. Например, *Димитраш-Пыгыраш*, главный герой одноименной сказки [Бабоглу 1969: 125–135], оказывается сильнее встреченных в лесу великанов (*девләр*) благодаря хитрости и лукавству, сообразительности и находчивости. Надо сказать, что обман, плутовство, одурачивание характерны для сюжетов многих сказок о животных и бытовых (или новеллистических) сказок. Герой волшебной сказки достигает успехов без всякого усилия потому, что в его руки попадает какое-либо волшебное средство (или чудесный помощник), или он сам обладает чудесными свойствами

[Zajaczkowski 1966: 124–125; Дурбайло 1988-в, ркп.; Сырф 1996-и, ркп.].

Одним из таких героев в гагаузской народной волшебной сказке выступает *Жўжă Тодур*. Вот как описывается он в сказке: «...сўзмă ичиндă тепинер бир кўчўжўк чожўжак — бойу бир карыш, быйыклары ики карыш, айакларында саргыглан чарыжак» [Гайдаржи 1981: 119] («...в сети барахтается малюсенький мальчонка — ростом с одну пядь, с усами в две пяди, на ногах постóлы с портянками»). Перед нами карлик — маленькое антропоморфное существо, способное обитать как под водой, так и на земле. В сказке он по своей сути приближен к простым людям, помогает им по жизни, сумев перехитрить купца и досадить волку. Сказка в итоге приобрела отчетливо выраженный сатирический характер. Жўжă Тодур сам активно устраивает всяческие проделки, добиваясь благополучия для родителей и при этом наказывая других героев сказки за жадность, глупость и прочие человеческие недостатки и пороки.

Образ героя-хитреца присущ сказкам многих тюркских народов. Это объясняется, видимо, их генетическим родством и общностью их культур. У тюркских народов, в том числе и у гагаузов, хитрец фигурирует не только в волшебных, но и в бытовых сказках, в анекдотах (см., например, цикл анекдотов *о Косă* — Мошков 1895; Бабоглу 1988: 84–86; Келар 1992), причем, последние преобладают. Поэтому обычно образ героя-хитреца рассматривают в связи с бытовыми сказками или с анекдотами (*Настрадин Хожа*) [Бабоглу 1969: 243–255; Чеботарь 1992; Чеботарь 1998: 204–220]. При этом обращают внимание на смекалку героя и на то, как он обводит вокруг пальца своих недругов, превосходит умом и хитростью падишаха и его приближенных.

Итак, главный герой гагаузской народной волшебной сказки — это эстетический идеал народа: а) герой-богатырь, спасающий людей от чудовищ, защитник рода; б) герой-жертва, или невинно гонимый; в) герой-хитрец. Тем самым прослеживается эволюция образов главных положительных героев гагаузской народной волшебной сказки: от героя-богатыря — к герою-хитрецу. Народ выразил в них свои представления о прекрасном и возвышенном, свои мечты о счастье, справедливости, победе добра над злом.

2.2. Помощники главного героя

Главного героя в сказке окружают многочисленные и разнообразные помощники, наделенные волшебными свойствами и способностями. Они различны по времени и происхождению: одни восходят к древним магическим и тотемистическим воззрениям, другие связаны с культом предков и обрядовой практикой. Волшебный помощник очень активен. Он «доставляет его (главного героя — *В. С.*) в дальние края, похищает царевну, решает ее чудесные задачи, побивает змея или вражеское войско, спасает его от погони» [Пропп 1986: 166]. Рассмотрим далее самые типичные примеры помощников в гагаузской народной волшебной сказке по следующим категориям: а) зооморфные помощники; б) антропоморфные помощники фантастического характера; в) люди-помощники; г) христианские покровители и покровительницы святых дней недели; д) волшебные предметы.

Категория *зооморфных помощников* в гагаузской народной волшебной сказке представлена волком, орлом, конем, собакой, волон и другими. К их числу относятся также благодарные животные.

Как известно, у древних тюрок сильное развитие получил культ волка, восходящий к тотемистическим верованиям [см. Урманчеев 1978; Урманчеев 1987]. Его исконность не вызывает сомнения. Как древние, так и средневековые тюркские кочевые племена постоянно сталкивались в своей жизнедеятельности со степными хищниками, в том числе и с волками.

О культе волка у гагаузов интересные этнографические данные оставил В. А. Мошков: «У гагаузов сохранились очень ясные остатки культа этого зверя (волка — *В. С.*), вероятно, процветавшего когда-то у их предков. Естественно ожидать появления такого культа у кочевого народа, живущего в степи от скотоводства. Самым главным неумолимым врагом его должен быть волк. Не имея возможности избавиться от него обыкновенными средствами, такой народ должен был испытывать в отношении к нему религиозный страх.

Как на остаток волчьего культа, можно указать на “волчьи праздники”, во время которых женщины воздерживаются от всяких работ с шерстью» [Мошков 1901: 60].

Вероятно, культ животных далеко не всегда связан по происхождению с тотемизмом. В большинстве случаев корни его, видимо, кроются в суеверном страхе перед опасными для человека дикими зверями.

Культ волка породил в языке наименования-заменители вследствие запрета (табу) произносить имя обожествленного зверя (так, гагаузы волка называют разными словами-эвфемизмами: *yabani, canavar, kuduruca, kuyruklu, bozkumi, bozbey, kirboba* и другими, а древнее прямое название *kurt* почти забыто).

Как предки гагаузов в былые времена отмечали, так и сами гагаузы ныне еще отмечают в канун Рождественского поста особые дни — «*Canavar yortuları*» («Волчьи праздники»), во время которых, по народному преданию, нельзя пользоваться колющими и режущими инструментами (иглой, спицами, ножницами) и совершать различные работы, связанные с шерстью (вязанье, тканье, пряденье, шитье). «Волчьи праздники» включали в себя также пищевой запрет [см.: Булгар 1990: 7; Soroçanu 2006: 51].

Видный румынский востоковед *М. П. Губоглу* в одной из своих работ прослеживает связь гагаузов с огузскими кочевыми племенами через сохранение у них культа волка: «Gagauzlar arasında kutlanan bayramlardan biri de kurt bayramıdır. Bilindiği üzere Bozkurt kültürü, Hunlardan, Hiung-nu, Göktürk ve Uygurlarda olduğu gibi Oğuz destanında da mevcuttur. Türkler Bozkurtu tanrı olarak tanımamış, ona tapınmamışlardır. Ancak, Bozkurt bazen ana, bazen devlet sembolü, bazen da yol gösterici olarak düşünülmüş, böyle olduğuna inanılmıştır» [Guboğlu 1981: 13] («Волчий праздник — это один из почитаемых праздников среди гагаузов. Как известно, культ серого волка, встречаемый еще у хуннов, хионитов, голубых тюрок и уйгуров, существует и в огузском дастане. Тюрки серого волка в качестве бога не признавали, ему не поклонялись. С другой стороны, серый волк (волчица) представлялся то материнским, то государственным символом, а то и проводником в пути, в такое его назначение верилось»). Предки гагаузов верили в магическую силу волка-тотема, не случайно на их знамени золотом была вышита волчья голова [см. Урманчеев 1987]. Следует отметить также, что в одной из гагаузских волшебных сказок Хромой

волк (*Топал жанавар*) представлен в роли предсказателя, он пророчит судьбу, предначертанную главному герою, отводит его от беды [Булгар 1990: 6].

У гагаузов существует не только обычай почитания волка, но и отголоски мифа о Волчьем пастыре в сказке «О том, как Бог назначает зверям пищу»: «*Хепси гитмиш, калмыш бир топал жанавар. Она да демиш: “Сән дә ийәсин бу фидан үстүндә адамы”. Да гитмиш о дәду (осайды Аллахмыш). Шинди пайсынайор о жанавар ешмәә о фиданын көкүнә, йыксын фиданы да исин о адамы. Адам да алайор ону кеезә, да өлдүрер... Да озамандан беери топала да тутайорлар йорту биздә мужикләр. О гүннердә кыра чыкмайорлар, жанаварлар имесиннәр дейни*» [Мошков 1904-а: 208] («Все разошлись, остался только хромой волк. Старик сказал ему: “А ты съешь того человека, который сидит на дереве”. И ушел тот дед (а это был сам Бог). Стал волк подрывать корни дерева, чтобы свалить его, и съест того человека. А человек берет его на мушку и убивает... С тех пор у нас народ (мужики) и отмечает праздник в честь хромого [волка]. В эти дни в поле не выходят, чтобы волки не съели»).

Интересно, что Волчий пастырь в сказках славян выступает в той же роли, что и *Святой Егорий* в их верованиях. Он тоже руководит стаей волков и распределяет добычу, «рассылает волков в разные стороны и всякому наказывает, чем ему питаться» [Афанасьев 1994: 711].

По мнению некоторых специалистов-культурологов, «славянская сказка поясняет содержание гагаузской: в безликом боге тюрок-гагаузов проступают черты евразийского Волчьего пастыря, поскольку обе сказки — воспоминание о верованиях евразийцев IX тыс. до н. э. ...» [Николаева, Сафронов 1999: 117].

Утрата связи с мифическим временем означала для сказки одновременно и утрату всякой мифологической семантики. Вот как литературовед и мифолог *А. Н. Афанасьев* пишет о волке: «Волк, по своему хищному, разбойничьему нраву, получил в народных преданиях значение враждебного демона. В его образе фантазия олицетворила нечистую силу ночного мрака, потемняющих небо туч и зимних туманов» [Афанасьев 1994: 735].

Среди археологических находок в Башадарских курганах Центрального Алтая, относящихся к VII–VI вв. до н. э., имеется мастерски сделанное кнотовище нагайки, на котором были вырезаны три волчьих головы, покрытые золотыми листками [Руденко 1960: 78]. Надо сказать, что у гагаузов до последнего времени, по устным воспоминаниям *Г. А. Гайдаржи*, сохранялся обычай вырезать изображение волка на чабанских посохах.

Корни этого обычая глубоки и связаны не только с ярко выраженными отголосками тотемизма, но и с более древними воззрениями. Вообще представление о том, что тотемные животные являются духами-покровителями, появилось в глубокой древности — еще в эпоху камня. Полагалось, что, войдя с ними в какой-то контакт, можно приобрести хотя бы часть их сверхъестественной силы [см. Окладникова 1979: 28–29], а это, в свою очередь, вызывало почтительное отношение к духу-покровителю со стороны соплеменников, страх перед ним у противников. По представлениям некоторых народов, в том числе и гагаузов, умершие предки или духи могли возродиться вновь и участвовать в делах живых людей [см., например, Мошков 1902: 25–26].

Процесс отчуждения образа волка от тотемистических представлений начался в раннем средневековье, а с возникновением сказок сатирического характера волк выступает как отрицательный персонаж [см. Сырф 2003].

Распространен среди тюркских народов еще один сказочный образ зооморфного характера — образ огромной говорящей птицы, которая в благодарность за спасение своих птенцов от желтой змеи покровительствует герою. У гагаузов такой птицей является орел *Картал*. Помогая герою достичь цели, орел сажает его себе на спину и переносит из темного царства на «светлую землю» (сюжет *«Три царства: золотое, серебряное и медное»*, АТ 301). При этом *Картал* проявляет истинное благородство и великодушие по отношению к главному герою сказки:

«Гык» дейежам, су вережан. «Гак» дейежам — ет хем екмек вережан, — насаат етмиш Картал.

«Гык» — су, «Гак» — етлән екмек, «Гык» — су, «Гак» — етлән екмек. Кырк гүн, кырк гежә йолда булунмушлар. Кыркынжы гүнүн икндисиндә Картал „Гак“ демшиш — ет са

артык битмиш. Ванчу кылычлан табаннарындан бирәр парча ет кесип, Картала вермиш. Картал бирдән дуймуш адам ети олдууну да йутмамыш о локмалары, дилинин алтына сакламыш. Не куведи варса дирешмиш, ама айдыннык дүннеейин сетинә етишип, еникуну конмуш, йоргуннуктан серилмиш, солууну алсын, бираз динненсин.

— Не дурыйерсын, гитсәнә, — Ванчуйа демиш.

Ванчу, йардым едип гелинә инсин, денемиш бир адым йапсын, ама йапамамыш, аяклары аждан кесилмиш.

— Е-хе-хе-е, кардаш, өлә олмаз! Йа гел йаныма, гөстер аякларыны.

Картал ачан бакмыш, Ванчунун табаннары кан ичиндә. Чыкарып дили алтындан ет парчаларыны, йаралары йаламыш, ети йапыштырмыш, да Ванчунун табаннары бирдән-бирә битишмиш, сансын йара хич йокмуш та. Ама озамандан, дейерләр, адамын табаннарында учук пейдаланмыш» [Гайдаржи 1960, ркп.] («“Гык” скажу, воду подашь, “Гак” скажу — мясо и хлеб подашь, — дал наставления Картал.

“Гык” — вода, “Гак” — хлеб с мясом, “Гык” — вода, “Гак” — хлеб с мясом. Сорок дней, сорок ночей они находились в пути. Во второй половине сорокового дня Картал “Гак” сказал, а мясо уже кончилось. Ванчу отсек мечом от подошв по куску мяса, дал орлу. Картал сразу почувствовал человеческое мясо, и не проглотил те куски, заложил под язык. Сколько было сил, поднапрягся и, достигнув края светлого царства, тихонько опустился, от усталости растянулся, чтобы воздуху набрать, немного отдохнуть.

— Чего стоишь, иди же, — обратился он к Ванчу.

Ванчу помог суженой слезть, попробовал сделать шаг, но не смог — ноги от боли подкосились.

— Эхе-хе-е, брат, так не годится! Иди-ка ко мне, покажи ноги.

Когда Картал посмотрел — подошвы у Ванчу в крови. Вынув из-под языка куски мяса, раны облизал, мясо прилепил, и подошвы у Ванчу сразу зажили, как будто ран и вовсе не было. Но с тех пор, говорят, на подошвах людей появилась впадина»).

У древних тюркских народов образ птицы Картал был связан с шаманским культом. Следы этой связи сохранились у

некоторых тюркоязычных народов [Мелетинский 1991: 277]. У гагаузов считалось большим грехом стрелять в орла. Полагали, что душа человека после смерти превращается в птицу или улетает на птице [Мошков 1901: 62].

Культовая роль птицы позднее перешла к коню. Сказочный конь крылат и тоже помогает герою в достижении его целей. Гагаузские волшебные сказки, в которых наряду с героем активно действует, как его самый надежный помощник, волшебный конь, представляют собой известные сюжеты: «Сивко-Бурко» (АТ 530 *В), «Конек-горбунок» (АТ 531). Это объясняется тем, что конь является чудесным универсальным помощником. С ним связано своеобразное отображение древнего культа коня как священного покровителя. Так, конь в якутском эпосе *олонхо* имеет божественное происхождение и спускается к своему хозяину с небес [Габьшева 1984: 27–30].

Чудесный конь *Сивко-Бурко*, подаренный отцом сыну, — такое же тотемистическое животное, как кот в сапогах, как «пашущая собака», как корова или коза в сказках о падчерице (младшей дочери). Многочисленные материалы доказывают существование в прошлом тотемистического культа коня [Мелетинский 1958: 140]. Конь играл большую роль в сельскохозяйственной магии (бросали лошадиную голову в костры, «чтобы все родилось») и в брачных обрядах (вводили лошадь в дом невесты), вешая голову коня на сук высохшего дерева, отгоняли злых духов и т. д. [Мелетинский 1958: 140].

В гагаузской сказке конь помогает герою допрыгнуть до двенадцатого или сорокового этажа дворца падишаха и заполучить платок и кольцо его дочери [Колца 1959-ж, ркп.].

«В образе коня как волшебного помощника героя, — писал В. М. Жирмунский, — сказка еще сохраняла отдаленную связь с мифологическими представлениями о звере как о чудесном помощнике человека, основанными на древних тотемистических верованиях» [Жирмунский 1962: 24].

Следующим помощником главного героя в гагаузской народной волшебной сказке является *собака*. В ряде сказок собаки спасают героя из беды. Так, например, в сказке «Ганкиши» мы наблюдаем сцену завершения сражения героя со змеем: «*Gan-kişi çıkêr yer içindän, alêr düdüü da piner aaç üstünä. Sora baardêr düdüü. Evdä köpeklâr işitmişlâr da o saat gelmişlâr çocuun*

yanına. Açıan Tarkuş hem Karabuş görmüşlär Evrem-yılanı, çabuk atılmışlar onun üstünä da başlamışlar paralamaa onu. Gan-kişi da kapêr kendi kılıcını da keser Evrem-yılanın üç kafasını. Sora alêr kara beygiri da geler geeri padişaalaa» [Bulgar 1996: 4] («Ган-киши, выбравшись из-под земли, берет свисток, залезает на дерево. И затем свистит. Дома его услышали собаки, и тотчас же явились к нему. Увидев Еврема-змея, Таркуш и Карабуш стремительно бросаются на него и раздирают на части, а Ган-киши тем временем хватает свой меч и отрезает все три головы Еврему-змею, затем берет вороного коня и возвращается домой»).

Собака, как и волк, некогда была почитаемым животным у тюркоязычных племен. У киргизов, например, сохранилось предание о том, что они произошли от большой красной собаки и сорока девушек. Считалось, что переселением тюрков в Среднюю Азию также руководил «зверь наподобие собаки» [Джикиев 1963: 200].

Со временем образ мифической собаки у тюрков подвергся тем же превращениям, как и образы многих чудесных животных-покровителей в преданиях других народов: осталось воспоминание о ее участии в давних событиях, но смысл этого участия забылся, так как культ собаки угас.

Одним из наиболее типичных для гагаузской волшебной сказки зооморфных помощников героя выступает *вол* или *бык* [Мошков 1904-а: 1–5; Дурбайло 1988-е, ркп.]. Чудесные волы *Мургоч* и *Галбоч* помогают герою заполучить в жены дочь падишаха. Они распахивают медную полосу, засевают пшеницей, жнут ее, молотят и к вечеру мелют муку. В другой раз волы вспахивают луг из чугуна, сажают виноград, выжимают его и к концу дня делают вино. Чтобы продлить светлый день, Мургоч рогом отбрасывает солнце в обратную от захода сторону: «*Гўн чыкмыш үўлен йеринä, Мургоч алмыш гўнү буйнузуна, атмыш геери, гўн узанмыш*» [Мошков 1904-а: 4] («Солнце держалось в зените, Мургоч зацепил солнце рогом и закинул назад, день удлинился»).

Вол (бык) в солярном культе и культе громовержца известен и многим другим народам [Мелетинский 1991: 379]. Образ быка или коровы занимал важное место у многих народов Евразии и в религиозных представлениях. «Из тюркской мифологии известно, например, что легендарным предком тюркских

огузских племен был *Огуз-каган (Бык-каган)*, рожденный Ай-каган от быка. Огуз или буга (в различных фонетических вариантах) является культовым животным-тотемом, название которого стало этнонимом» [Боргояков 1976: 57]. В гагаузской сказке вол Мургоч совершает обряд посвящения, проглатывая и выплевывая героя [Мошков 1904-а: 4]. Тем самым герой приобретает силу тотема, становится мужчиной (*обряд инициации*).

Археологические данные свидетельствуют о том, что культ быка восходит к глубокой древности (II тыс. до н. э.), когда в эпоху ранней бронзы именно крупный рогатый скот составлял основу хозяйства. «В представлении людей окуневской культуры бык ассоциировался, с одной стороны, с образом Солнца, с другой — с понятиями “вода”, “река” и “плодородие”, игравшими исключительную роль в жизни древних народов, особенно кочевых» [Боргояков 1976: 58].

К зооморфным помощникам героя относятся также *благодарные животные*. Герой идет на охоту, уже прицеливается в зайчиху, но она просит пощадить ее: «*Öldürmä beni, be genç çojuk, bân sana бир göjenjik verejäm, o sana ini тутажек*» [Колца 1959-б, ркп.] («Эй, молодец, не убивай меня, я тебе дам зайчонка, он тебе пригодится»). И во всех остальных случаях герой проявляет отзывчивость, благородство, великодушие, за что животные (лиса, волк, медведь) дарят ему по детенышу. Впоследствии именно они помогают герою справиться с драконом и двенадцатиголовым змеем.

Иногда герой по собственному почину оказывает животному, попавшему в беду, какую-нибудь услугу, делает доброе дело. Так, в сказке «*Золотое кольцо*» [Дурбайло 1988-в, ркп.] герой выкупает у ребят котенка, щенка и змееныша, которых те мучают. Детеныши животных оказываются волшебными, они помогают герою жениться на дочери падишаха.

Другую группу представляют собой *антропоморфные помощники фантастического характера*. Для гагаузской народной волшебной сказки таковыми являются встречные богатыри (великаны), обладающие каким-либо необычайным умением: *Таş falyan* (букв. «Дробящий камни»), *Meşä bükän* (букв. «Гнуший дубы»), *Gürgen kıvradan* (букв. «Скручивающий грабовые деревья»), *Aaç kıran* (букв. «Ломающий деревья») и другие.

Предводителем этих богатырей могут быть *Ayı-kulaklı çocuk* (букв. «Мальчик-медвежье ухо»), *Çorlan* (букв. «Перека-

ти-поле»), *Katır-Kulak* (букв. «Ослиное ухо»), *Mazarik* [молд./рум. «mazăre»] (букв. «Горошек»), *Filvaş* [ар. *fil* «слон»; ср. молд./рум. «fildesş»] (букв. «Слоновая кость») и другие главные герои сказки.

Встречные богатыри типичны для сказок на сюжеты: «Три царства: золотое, серебряное и медное» (АТ 301), «Брат спасает от змеев сестер и братьев» (АТ 312), «Чудесные побратимы» (АТ 513 А), «Медвежье Ушко» (АТ 650). Встречные богатыри — это великаны, обладающие сверхчеловеческой и в то же время нечеловеческой силой, в образе которых мы видим олицетворение могучих и величественных сил и явлений природы. Их деятельность носит стихийный характер.

Гүрген кыврадан занимается, например, тем, что деревья (грабы) скручивает: «*О хем гидәрмиш, хем гүрген аачларыны топлайып-топлайып кыврадырмыш, насыл иплин кыврадырсын*» [Бабоглу 1969: 142] («Он шел и, грабы-деревья охватив, скручивал, словно нить»).

В таком же духе проявляется какое-либо сверхъестественное умение других богатырей. *Çati kivradañ* (букв. «Скручивающий веревки/канаты») вьет веревки из деревьев: «*Almış o fidannarı da kivradañ onnarı, yapêr çati, nicä kamçıyı örer*» [Сырф 1994-г, ркп.] («Он брал деревья и скручивал их, вил веревки, как будто нагайку плел»); *Таш фалайан* измельчает булыжники: «*...байырда дурэр бир каави, бүүк, керестели адам, ангысы, алып бүүк канаралары, сыкып аужунда, йапэр тоз да атэр суйа*» [Танасоглу 1959: 142] («...на вершине горы стоит сильный, огромный человек, который, взяв большие булыжники и сжав их в ладони, превращает в пыль и бросает в воду»).

Чудесные способности богатырей, как правило, не ставятся на службу герою. Лишь однажды они ему по-настоящему помогают — скручивают канат для того, чтобы спуститься в подземное царство: «*Ташыйын бана гүрген аачларыны, бән оннардан кыврадажам бир узун чаты да колверилежес жендемин делиннә*» [Бабоглу 1969: 146] («Несите мне грабы-деревья, я из них скручу длинный канат, и мы спустимся в преисподнюю»).

«Прием» встречных богатырей героем в товарищи (в «*названные братья*») происходит обычно после того, как они померяются силой и определяют, кому из них быть старшим:

«Tutunêrlar güreşmää. Mazarik nicä çevirtti Taş falayanı da atmış onu, bekim, üz metraya yukarı. Taş falayan däärmış:

— Yalvarêrim, tut beni! Yalvarêrim, tut beni! Olaceyz kardaş, sän olacan batü, bän dä olacam sana kardaş.

E, düşärsä yerä, daalacek! Mazarik ozaman tutêr onu» [Сырф 1994-д, ркп.] («Принялись бороться. Мазарик как завертел великана да как взметнул его чуть ли не на сто метров ввысь, так что Таш фалайан воскликнул:

— Прошу, держи меня! Прошу, держи меня! Будем братьями, ты будешь старшим, а я — младшим.

Эге, если упадет на землю, разобьется! Мазарик мигом хватает его»).

Поединок, как видим, отражает благородство и великодушные главного героя сказки. Мотив побратимства был широко распространен у древних народов, он играет важную роль не только в богатырской сказке, но и в героическом эпосе. Его мы встречаем в русских былинах, где братаются *Илья Муромец* и *Добрыня Никитич*, во французском эпосе — *Роланд* и *Оливье*, в киргизском — *Манас* и *Алмамбет* и т. д.

Недостойное поведение встречаемых богатырей обнаруживается в мотиве «слабости» их по сравнению с главным героем и особенно в мотиве предательства. Первый из этих мотивов встречается в эпизоде с тем или иным демоническим существом (*Cadı babu(su)*, *şeytan* и т. д.): когда один из богатырей остается в шалаше, чтобы приготовить еду для ушедших на охоту товарищей, является противник, съедает обед и исчезает или, в другом варианте, избивает богатыря и вырезает ремень из его спины. Но главный герой выдерживает это испытание. Преследуя противника, богатыри вместе с главным героем приходят к норе (дыре), герой спускается в подземное царство, добывает для «братьев» невест — дочерей падишаха, которых те вытаскивают при помощи каната на землю. Когда же пытается выбраться наружу главный герой, один из богатырей обрубает канат. В финале герой сказки или убивает вероломных спутников, или они спасаются бегством.

Итак, встречные богатыри в гагаузской народной волшебной сказке выступают в противоречивой роли: сначала они — спутники-помощники героя, потом — его недруги. Эгоизм и трусость приводят их к предательству. Приятным исключени-

ем из правила является вариант сюжета, когда встречные богатыри сохраняют верность и преданность друг другу до конца сказки [Бабоглу 1969: 140–154].

Не оставляют героя в беде, не изменяют, честно служат ему *чудесные искусники*, которых мы встречаем в одной из сказок на сюжет «*Чудесные побратимы*» (АТ 513 А) [Мошков 1904-а: 106–108]. Их в сказке четверо: один — «...*бир адам ики мунтӑ мамалига ийирмиш да хеп дӑрмиш: “Доймайжам!”*» [Мошков 1904-а: 106] («...один человек две горы мамалыги съедал и все приговаривал: “Не наемся!”»), другой — «...*бир адам, доксан докуз кӑрк гинмиш хем дӑ доксан докуз стынжин одун долайанда йанармыш, да генӑ баарымыш: “Дондум!”*» [Мошков 1904-а: 107] («... один человек девяносто девять шуб надел да еще на девяносто девять сажен вокруг дрова горели, а он все кричал: “Замерз!”»), третий — «...*бир адам быйкларыннан тыйнак тутмуш денизи, да су акармыш азына, да баарымыш: “Сусадым!”*» [Мошков 1904-а: 107] («...один человек усами, как плотиной держал море, и вода текла ему в рот, а он кричал: “Пить!”»), четвертый — «... *бир адам байырлары сыкармыш*» [Мошков 1904-а: 107] («...один человек горы сжимал»).

Соответственно этому помощники героя выполняют за него трудные задачи: первый съедает девятьсот хлебов; второй мгновенно остужает печь, которая горит сорок дней; третий выпивает девятьсот бочек вина; четвертый десять раз сжимает сорок женщин с детьми и сватами вместе. В результате помощи чудесных искусников герой исполняет все трудные задания и достигает цели — женится на красивой девушке, живущей в плену у чудесного противника.

Сказка с участием подобных умельцев, сочиненная писателем *И. Крянгэ*, была переведена на гагаузский язык [Крецу 1982]. Она называется «*Биӑз арап*» (букв. «Белый арап»), в ней чудесных искусников пять, и каждый из них имеет свое имя: *Бош шкембӑ* (букв. «Пустое брюхо») — тот, кто никак не мог насытиться; *Буз айаз* (букв. «Ледовый мороз») — тот, кто никак не мог согреться; *Су душманы* (букв. «Враг воды») — тот, кто никак не мог напиться; *Шафк гӧз* (букв. «Светящий глаз») — тот, кто много чего видел вокруг, только себя не видел из-за одного глаза на лбу; *Кушчу гениш узунжу* (букв. Ку-

шчу «Птицелов», *гениш узунжу* «широкодлинохват») — тот, кто мог объять необъятное. Все они помогают герою в достижении желаемого.

К помощникам фантастического характера относится и невидимый дух, которого гагаузы в сказке называют *арап* [Экономов 1991-а; Дурбайло 1988-в, ркп.]. Он является по вызову, для этого герою нужно потерять найденное золотое кольцо, пока оно не заблестит. Арап может приобретать любую форму и выполнять любые приказания (ср. с *джиннами* в фольклоре народов, исповедующих ислам).

Арап в турецких сказках фигурирует как чернокожий джинн, это персонаж, наделенный злой силой. Чтобы его одолеть, нужно иметь над ним волшебную власть, которая скрыта в палке или в особом пруте. Чтобы вызвать джинна, надо лизнуть чудесный перстень, ударить чудесной плеткой по шкуре или позвать, сказав «Ох!», так как это его имя. По поводу имени *Ох* фольклорист *П. Н. Боратав* привел интересную турецкую пословицу: «Не говори “Ох!”, а скажи “Аллах!”», поясняя ее тем, что по народным представлениям «Ох» — это имя дьявола, которое не следует произносить [цит. по Стеблева 1986: 9]. Надо сказать, что в коллекции гагаузских сказок, собранной В. А. Мошковым, мы находим несколько вариантов повествования на сюжет «*Хитрая наука*» (АТ 325), где одним из персонажей является черт по имени *Ох* [Мошков 1904-а: 58–62].

В третью группу помощников главного героя мы определили *собственно самих людей*. По этому поводу В. М. Жирмунский писал: «Вместо звериного помощника героя или рядом с ним появляется и человеческий помощник в разных образах и ролях. То это мудрый старик, вещий шаман, предок рода, мудрый дядюшка-табунщик, который дает ему советы или благославляет его перед началом поездки; то это названный (реже родной) брат и боевой товарищ, “побратим”, помощь которого оказывается необходимой в богатырских состязаниях...» [Жирмунский 1960: 262].

Внезапное появление на пути героя *волшебного старца*, который помогает советом или сопровождает его, а затем также внезапно исчезает, является характерной чертой ряда гагаузских народных волшебных сказок. Примером может служить старик, охраняющий колодец, из сказки «*Пеливан*» (букв. «бо-

гатырь») [Дурбайло 1988-е, ркп.]. Этот старик-советчик предупреждает героя от беды, стережет сестер героя; за помощь старик получил богатый подарок и был принят во дворце падишаха как самый дорогой гость.

В сказке «*Тарил, Зухройка и Карачул*» [Сырф 1996-н, ркп.] старик бездетным героям дарит детей, то есть выступает как даритель в отличие от предыдущего старика-помощника. Следовательно, сказка показывает старика не только мудрым советчиком, но и волшебником. Чудесная помощь старика как старейшины, человека, умудренного жизнью, свидетельствует о том, что в патриархальном обществе он заменяет вещей шаманов и других добрых духов — помощников героя.

В гагаузской народной волшебной сказке широкое распространение получили *женщины-помощницы*, решающие за героя трудные задачи, обеспечивающие герою победу над противником.

Замечательным образцом верности и преданности герою служат женщины или девушки из сказок «*Жертва*» [Экономов 1992-б] на сюжет «Чудесное бегство» (АТ 313), «*Дочь Солнца и Измей*» [Дурбайло 1988-а, ркп.] на сюжет «Звериное молоко» (АТ 315 А).

В первой сказке юноша, обещанный дракону (*Еврем*), в назначенный срок является к нему, но спасается бегством, выполнив с помощью утки (девушки-оборотня) трудные задания: построить за ночь мост через Дунай, родник с двенадцатью желобами, монастырь с двенадцатью попами. Во второй — юноша также выполняет благодаря дочери Солнца трудные задания Измея, однако тот все же убивает героя, но дочь Солнца чудесным образом оживляет его.

В сказке «*Дочь падишаха*» [Колца 1959-г, ркп.] героине помогает старая бабка, научив ее, как избежать домогательств со стороны родного брата (или родного отца, в другом варианте), желающего жениться на ней.

Можно отметить варианты гагаузских сказок цикла о мачехе и падчерице [Экономов 1993; Дурбайло 1988-г, ркп.; Дурбайло 1988-з, ркп.; Колца 1959-д, ркп.], где падчерице помогает покойная мать, превратившаяся перед смертью в корову. Дочь по наказу матери не ест мясо коровы, а все кости собирает и закапывает в саду, затем ухаживает за деревом, которое

выросло на месте захоронения. «...всякий мертвец, которому оказана услуга, может выполнять ту же функцию (функцию помощника. — В. С.)», — сообщает нам В. Я. Пропп и называет этот мотив «*благодарный мертвец*» [Пропп 1986: 150]. Благодарный мертвец помогает героине сказки исполнить трудные задания мачехи (очистить от мусора огромный мешок пшеницы, мака и так далее), дарит героине красивые наряды.

Хотя многие сказки этого цикла изменились, однако и в трансформированных вариантах не стерлись изначальные архаические линии сюжета и образов. Сказки эти навеяны древними поверьями, они указывают на связь человека и животного-покровителя (тотема).

Следующая группа помощников привнесена в гагаузскую фольклорную сказку христианизацией жизни народа. Прежние родовые покровители заменяются христианскими. В их числе сам *Бог (Allaa)*, архангелы *Mihail* и *Gavriil*, святые *Николай* и *Петр*, покровительницы святых дней недели (*Çarşamba babu(su)* (букв. «Среда-бабушка»), *Perşembä babu(su)* (букв. «Четверг-бабушка»), *Suma babu(su)* (букв. «Пятница-бабушка»), *Pazar babu(su)* (букв. «Воскресенье-бабушка») или *Pazar ana(sı)* (букв. «Воскресенье-мать»).

Среди прочих помощников героя особо выделяется, как и следует предполагать, *Allaa*, так как его помощь в итоге оказывает существеннейшее влияние на судьбу героя. Так, например, в сказке «*Пять братьев*» [Сырф 1996-к, ркп.] и других из этого цикла [см., например, Экономов 1992-б] братья-сироты просят у Бога что-либо в дар: табун лошадей, стадо коров, отару овец, источник вина, жену-красавицу. На обратном пути *Allaa* наказывает четырех старших братьев за жадность и только младшего брата награждает добром за чуткое и отзывчивое сердце.

У В. А. Мошкова о Боге говорится следующее: «Бога Отца представляют себе таким, как он рисуется на образах, т. е. стариком с седой бородой. Кроме большого ума, большой доброты и большой силы творить чудеса, фигура Бога в воображении гагауза ничем не отличается от почтенного старика-крестьянина или помещика. Живя на небе, Бог спускается по временам на землю, чтобы водворить на ней порядок. Он обходит свои владения, как хороший помещик, смотрит на поля во

время посева и жатвы, добродушно разговаривает с крестьянами об их житье-бытье, об их хозяйстве и любит, когда ему отвечают толково, вежливо и почтительно. Жестоко карает он грубых и непочтительных людей. Как добрый помещик, он иногда крестит у своих крестьян детей и потом, как всякий порядочный „саадыч“ (посажённый отец на свадьбе — *В. С.*), покровительствует всеми мерами своим крестникам и старается вывести их в люди» [Мошков 1901: 2].

Сказка «*Дочь Солнца и Измей*» [Дурбайло 1988-а, ркп.] начинается с того, что к бедной женщине приходят Аллаа и его постоянный спутник — святой Петр, и крестят мальчика. Далее крестник находит под деревьями все, что нужно для ведения охоты и хозяйства, в том числе: ружье, двух собак, коня и даже двух львов (!).

Таким образом, мы видим, что Аллаа, как и другие помощники героя, покровительствует ему и оказывает поддержку в достижении счастья. Его образ напрямую связан с религиозными представлениями гагаузов и носит легендарный характер.

Специфическими помощниками героя в гагаузской народной волшебной сказке являются *покровительницы святых дней недели*. В. А. Мошков дает подробное описание данных образов в верованиях и сказках гагаузов, которое мы сочли уместным привести почти полностью: «Что касается трех мифических существ “Чаршамба карысы” или “Чаршамба бабасы” (Середа-женщина или Середа-баба), “Джума карысы” или “Джума бабасы” (Пятница-женщина или Пятница-баба) и “Пазар-ана” (Воскресенье-мать), то они соответствуют русской Параскеве-Пятнице и болгарской “Света Петка”. Этих трех существ гагаузы представляют себе в виде старух в белой одежде с палками в руках. Они живут где-то в лесу, в пустынном месте. Все отношение их к людям заключается в зорком наблюдении за тем, чтобы строго соблюдались их праздники, т. е. чтобы не было работ вечером накануне среды, пятницы и воскресенья» [Мошков 1901: 14]. И далее: «Кроме праздников, повторяющихся еженедельно, эти три мифические старухи имеют каждая по одному большому годовому празднику: Великую Среду, Великую Пятницу и Великое Воскресенье, т. е. среду и пятницу на Страстной неделе и первый день Пасхи.

В одной из гагаузских сказок герой, отправившись добывать золотые яблоки, попадает к Среде-бабе. Старушка спрашивает его: “Чего тебе здесь нужно? Сюда ни одна душа не заходила и даже змея не запалзывала. У меня есть собака, сама железная, а зубы стальные, я выпущу ее, и она разорвет тебя на мелкие куски”. Достаточно было герою ответить: “Матушка-мать, я — человек”, и старушка не только впустила его к себе, но и накормила и научила, куда нужно идти. Точно такие же сцены повторяются в сказке у Пятницы-бабы и у Воскресенья-матери.

В другой сказке героиня-девушка ищет какое-то сито и, подобно герою первой сказки, обходит всех трех старух, но только в обратном порядке: сначала к Воскресенью-матери, потом к Пятнице-бабе и наконец к Среде-бабе. Героиню встречают лаем собаки старушек, и затем следует неизменная фраза, свидетельствующая о расположении хозяек к роду человеческому: “если ты человек, то войди, если — не человек, то далеко будь от моего дома”.

Из сопоставления этих двух сказочных эпизодов видно, что обстановка, жизнь и отношение к людям у всех трех мифических женщин совершенно одинаковы, но в то же время между ними есть некоторое старшинство, а именно старше всех стоит Воскресенье, которое и называется не бабой или женщиной, а матерью. За ним идет по старшинству Пятница и наконец Среда» (Мошков 1901: 15).

Интересно, что в сказке «*Домуз тырнаа*» (букв. «Свиное копыто») [Сырф 1996-в, ркп.], записанной нами, вместо *Çarşamba babu(su)* действует *Peşembä babu(su)*, все три старухи помогают героине найти исчезнувшего мужа, дарят золотые вещи (прялку, ступицу от прядильного колеса, комнатные туфли). Старшей из старух является *Pazar babu(su)*.

Согласно гагаузским народным верованиям ежегодно в день *Ak Peşembä* (Чистый Четверг перед Пасхой — *B. C.*) умершие посещают свои старые жилища и находятся в них до церковного праздника Вознесения — *İspas* [Курогло 1975: 80].

У турок образ *Peşembe-Karısı* представлена в виде духа. Считалось, что накануне мусульманских праздников *Peşembe-Karısı* обходит дома и следит, чтобы никто не сидел за прялкой, а виновных наказывает (например, бросает в горячий котел).

У некоторых групп турок данный образ известен как *Çarşambe-Karısı* [Мелетинский 1991: 439].

Рассмотрим последнюю группу помощников героя, которую мы условно назвали «*волшебные предметы*». Предметы действуют в сказке как живые существа и также помогают герою в достижении цели. Эта особенность сказки, а именно функционирование предмета как живого существа, наряду с другими ее особенностями, определяет собой характер ее фантастичности.

Число волшебных предметов в гагаузской народной волшебной сказке достаточно велико: различные принадлежности одежды и обуви (комнатные туфли, платья, колпак), украшения (кольцо, перстень), орудия и оружие (ручная прялка, булава, ручная мельница, нож, иголка, аршин, мотовило), части тела рыб, животных, птиц (волоски, голова, чешуйки, перья), музыкальные инструменты (пастуший рожок/свирель, свисток), различные предметы обихода (гребень, мыло, колодец, печь, соль), живая и мертвая вода, растения и их плоды (перекати-поле, чечевича, горох, вишневое, черешневое, сливовое дерево, яблоко, орехи) и т. п.

Остановимся лишь на некоторых волшебных предметах, представляющих для нашего исследования особый интерес. Это — *волшебный колпак*, который не является аналогом шапки-невидимки русских народных сказок, так как обладает другим чудесным свойством: выполняет любые пожелания того, кто им обладает: «*Yatmış o (çocuk — B. C.) gölgedä, kalpaanı koymuş başının altına da düşünärmiş: “Başımı var nereye koyım, ama olaydı bir palacık ta altına döşeyim”. Saade düşündü, birda nâandan-nâanı peyda oldu bir pala. Döşemiş bu çocuk palayı, yatmış da dâärmış kendi-kendisinä: “Ne yapêr benim o ihtâr anacım yalnız, olaydı olayım bân onunnan evdä”. Saade bitirdi lafini, nicä pala onunnan bilä kalktı yıkarı da uçtu evinä dooru*» [Братан 1996-а, ркп.] («Лег паренек в тени, колпак подложил под голову и раздумывал: “Голову есть на что положить, но было бы хорошо еще и половичок под себя подстелить”. Только подумал об этом, как откуда ни возьмись появился половичок. Постелил паренек половичок, лег и говорит сам себе: “Что делает моя старая мамочка одна, случилось бы так, чтобы я оказался с ней дома”. Лишь закончил говорить, как половик вместе с ним поднялся вверх и полетел к его дому»).

Это — *золотое кольцо или перстень*, потиранием или лизанием которого вызывается *арап* (невидимый дух), также исполняющий желания или приказания героя сказки: «*Чыкармыш чоҗук үзүүнү, йаламыш — чыкмыш арап да сормуш: “Не истеерсин, чорбаҗы?” — “Сымарламыш падишах сабаайадан йапалым она бир көпрү мермер ташындан бордейдән онун ешиинәдән: йаннарында бүлбүлләр өтсүн, үстүндә талигалар гитсин”*. Ачан сабаайлен калкмышлар, көпрү хазырмыш» [Экономов 1991-а] («Вынул парень кольцо, лизнул — явился арап и спросил: “Что желаешь, мой повелитель?” — “Падишах приказал, чтобы я до утра построил мраморный мост от моей землянки до его порога: по сторонам соловьи, чтобы пели, по верху повозки, чтобы шли”. — Когда утром поднялись, глядь, а мост уже готов!»).

Это — *ручная мельница*, полученная героем за его доброту от птичьего падишаха. Ее чудесные способности заключаются в следующем: «*Чевирер үстүнкү ташы саа тарафа — дүшер бир сыҗак пак сомун екмек. Чевирер сол тарафа — дүшер бир алтын пара*» [Гайдаржи 1981: 111–114] («Поворачивает верхний камень направо — падает горячая буханка хлеба. Поворачивает налево — падает золотая монета»).

Можно заметить, что все эти довольно разнообразные волшебные предметы связаны с самым необходимым в жизни человека: прежде всего, они обеспечивают ему пропитание (ручная мельница, печь, фруктовые деревья) — это всегда насущная забота для бедных людей; затем — дают человеку возможность скрыться от преследования или достигнуть нужного места (шапка, мыло, игла, гребень).

В сказках нет волшебных предметов, применение которых привело бы в финале ко злу. Все, что героям сказок нужно — это обеспечить себе пропитание и безопасность на пути к достижению счастья. Исходя из вышеизложенного, мы констатируем, что роль чудесных помощников в системе образов и персонажей гагаузской народной волшебной сказки чрезвычайно велика. Герой, как правило, пассивен, за него все выполняет помощник, который оказывается всемогущим или вещим. Благодаря чудесному помощнику герой знает, что достигнет своей цели.

Образы волшебных помощников героя различны, но действия их направлены на одно — на совершение добра по отно-

шению к главному герою. Одним словом, за добро сказка вознаграждает добром, а за зло, которое несут с собой противники героя, — наказывает.

2.3. Противники главного героя

При достижении своей цели главному герою приходится встречаться не только с добрыми сказочными персонажами, становящимися его помощниками, но и с различного рода противниками, врагами, олицетворяющими собой злое начало. Они наделены огромной силой, властью, страшным обликом, такими качествами как людоедство, обжорство, коварство, вероломство, высокомерие и т. п. Борьба с ними — основная задача героя, результат борьбы — победа добра над злом.

В зависимости от происхождения *противники главного героя* могут быть разделены на две группы: с одной стороны, это фантастические существа мифологического характера (*Cadi babu(su)*, *rusali*, *şeytan*, длиннобородый старик-карлик), с другой, отрицательные персонажи, выхваченные из самой жизни и придающие сказке ярко выраженную социальную остроту и сатирическую окраску — мачеха с дочкой (с дочерьми или детьми), завистливые братья или сестры, как правило, старшие и другие.

Из фантастических персонажей гагаузской народной волшебной сказки нас особо заинтересовали образы *Cadi babu(su)*, *Ajder*, *Balaur*, *Dev/Dêv*, *Evrem*, *Terâgöz*. Их имена связываются обычно со следующими сюжетами: «Победитель змея» (АТ 300 А), «Три царства: золотое, серебряное и медное» (АТ 301), «Брат спасает от змея (и т. п.) сестру и братьев» (АТ 312), «Чудесное бегство» (АТ 313), «Звериное молоко» (АТ 315 А).

Образ *Dev/Dêv* [перс. *div* — див, демон] широко распространен у иранских и тюркских народов. В фольклоре таджиков, например, данный образ представлен как великан, покрытый шерстью, с острыми когтями на руках и ногах, ужасным лицом. *Dêv* ненавидит человека, убивает его и каждый день пожирает по два человека — на обед и на ужин.

В мифологии гагаузов Dev/Dêv — злой дух. Он представлялся обладающим огромной силой великаном, иногда с несколькими головами, мужского или женского пола. «У турок и гагаузов дэв-великанша имеет длинные груди, которые она забрасывает за плечи. <...> Как мифологический персонаж дэвы наиболее распространены среди узбеков, а у других народов (в том числе и у гагаузов — В. С.) они чаще выступают как сказочные образы (хотя и сохраняют мифологические черты)» (Мелетинский 1991: 203).

В гагаузской народной сказке Dev/Dêv — рогатый великан, ужасен лицом, покрыт шерстью, обладает огромной силой, но в то же время он труслив, избегает встреч с человеком. Живет подобно человеку, но отличается тем, что владеет несметным богатством, чудесными животными и волшебными предметами. Великан часто похищает красавиц, дочерей падишахов. Герой, воюющий против него, всегда побеждает [Булгар 1990: 41–47]. Интересно, что чудовище иногда вступает в дружбу с героем, помогает тому в его подвигах [Булгар 1990: 5–24]. Следовательно, образ Dev/Dêv в гагаузской народной сказке неоднозначен, амбивалентен, то есть двойственен, противоречив: он выступает и как помощник, и как противник.

В этнографических очерках и материалах В. А. Мошкова мы находим об этом образе следующее: «Между великанами гагаузы различают: 1. просто огромных людей и называют их “дев” и 2. “Тепягёзов”, т. е. циклопов-людоедов с одним глазом на темени (от слов: “тепя” — темя, верхушка, макушка и “гёз” — глаз)» [Мошков 1901: 73].

Образ *Терägöz* — демоническое существо, чудовище-великан с глазом на макушке, близкое к образу Dev/Dêv, также враждебное людям. *Терägöz* играет роль коварного и опасного похитителя красавиц, необычайно силен.

Образ *Терägöz* популярен в мифологии и фольклоре гагаузов. Продолжая устную традицию древних мифов разных народов о циклопах, гагаузские варианты хорошо сохранили черты классических форм аналогичных сюжетов [Чимпоеш 1996: 11]. Распространен демонологический рассказ о том, как циклоп загоняет человека в пещеру, свое логово, и собирается съесть его, но человек ослепляет чудовище, вонзив ему в глаз острый предмет, и, накиннув на себя овечью шкуру, выбирается

из пещеры [см. Гайдаржи 1966, ркп.]. Слово *terägöz* или *tepegöz* тюркского происхождения, обозначает «темя-глаз».

Образ *Terägöz* восходит к великану-людоеду *Депе-Гёз*, персонажу огузского эпоса «*Книга моего деда Коркута*» [Бартольд 1962]. *Депе-Гёз*, которому ежедневно доставляли на съедение двоих огузов, был ослеплен в своей пещере (а затем убит) богатырем *Бисатом* [см. Мелетинский 1991: 536–537].

Сюжет об ослеплении одноглазого великана всемирно известен из греческой мифологии. Но в сборнике гагаузских сказок «*Дев адамын оолу*» [Булгар 1990: 5–24] смерть чудовища удивительно похожа на смерть *Кащея Бессмертного*, злого чародея в восточнославянской мифологии и сказке (см. СУС 302). Его душа или нечистая сила (*tılsım*) спрятана в нескольких вложенных друг в друга волшебных живых существах и предметах: «*Пек йыракта вар бир Каз даасы, даайын ичиндä вар бир гөл, орада үзер үч өрдек. Илери гидер бир еркек өрдек. О өрдään катысында вар бир ока ташы. О ташын ичиндä вар үч синек. Оннар беним тылсымым*» [Булгар 1990: 18–20] («Очень далеко есть Каз даасы (букв. “Гусиный лес” — В. С.), в котором есть озеро, там плавают три утки. Впереди плывет селезень. В желудке этого селезня есть камень весом в одну окка. В камне есть три мухи. Они — моя душа»). Героиня сказки, дочь падишаха, выпытывает у великана, где скрыта его смерть, передает тайну герою-избавителю, который добывает силу противника, и тот погибает.

Злую, жестокую, мстительную ведьму, колдунью с длинными волосами в гагаузской народной волшебной сказке обычно называют *Cadı babu(su)* [перс. *cadı* — (джалу) «чародей, волшебник, колдун, маг»], вариантом ее имени может быть *Cendem babu(su)* [ар. *cehennem* «преисподняя, геена»].

Интересны сведения В. А. Мошкова о двух женщинах-великаншах, первая из которых похожа на *Cadı babu(su)*, а вторая — на образ *Dev/Dêv* женского пола, рассмотренный нами выше: «В одной из сказок, записанных мною, мы находим двух женщин-великанш — “дев-бабу”. В сказке каждое появление их сопровождается неизменной полурифмованной фразой, подобно тому как в наших сказках ведьма неразлучна с помелом, а Баба-Яга — с избушкой на курьих ножках, так и гагаузская “Дев-бабу” — “на ходу стучит и скрипит палкой, косит тюль-

паны и гиацинты, пьет кофе и курит табак” (ср. “*Uz gitmiş, düz gitmiş, altı ay bir güz gitmiş, kafâ-tütün içeräk, laalâ-zümbül biçeräk*” («Прямо шла, ровно шла, шесть месяцев одну осень шла, кофе попивая, табак покуривая, тюльпаны и гиацинты скашивая») — В. С.). В русских вариантах той сказки, о которой мы говорим, (“Похождения Лысого”) “Дев-бабе” всегда соответствует Баба-Яга, так что, по-видимому, между двумя этими мифическими существами есть много общего. Но еще больше общего у гагаузской “Дев-Бабу” с болгарской “Диважена”, с малороссийскими “Диве-бабами” и “Дзиво-жонами” польских Гуралей (Карпатских горцев). Кроме самого названия, можно заметить сходство в народном представлении об этих существах. “Диве-бабы” ... — злые мифические существа женского пола, полные страстного стремления к общению с людьми, хотя с сердцем холодным и бесчувственным. Высокий рост, вид истощенный, лицо бледное, длинные растрепанные волосы и обвислые груди, закидываемые за плечи, — вот их фигура. Живут они в глубоких пещерах...» [Мошков 1901: 73].

Жады бабу живет в подземном царстве или в лесной землянке, способна к перевоплощению: *«Курти пинер бейгиринä да гелер о евä, булэр Жады бабусуну. Ачан Жады бабусу гөрер Куртийи, олэр текерлек. Курти кыльжыннан парча кесер о текерләä. Бундан сора дөнер бир койуна. Курти топузуннан даадэр о койуну... Ама Жады етиштирер олмаа бир клочка. Курти салэр бычааннан кесmää о клочкайы, ама етиштирер кесmää гагасыны, сора са тутэр да дешер о клочкайы.*

Топланмышлар инсаннар, бакэрлар — о клочка кайбелмиш. Онун да ериндä пейдаланмыш бир чиркин бабу: башында сачлар йолук, бурнусу кесик, бели кырык» [Булгар 1990: 39] («Курти садится на коня и подъезжает к дому, находит Жады бабу. Когда Жады бабу видит Курти, то превращается в колесо. Курти мечом рассекает колесо на части. После этого Жады обернулась в овцу. Курти булавой разрывает ее... Но Жады успевает стать наседкой. Курти замахнулся было ножом, чтобы прирезать наседку, но успел только отсечь ей клюв, а затем поймать и проколоть.

Собрались люди, глядь — наседка исчезла, а вместо нее появилась страшная баба: волосы на голове растрепаны, нос отрезан, поясница перебита»).

Гиперболизируя силу Cadi babu(su), ее возможности, сказка тем самым создает фон для действий главного героя, для оценки его подвига. Связь с подземельем и лесом позволяет предположить, что образ Cadi babu(su) восходит к древнему образу хозяйки диких зверей и мира мертвых. Персонажи, сходные с Cadi babu(su), известны в славянской (*Баба-Яга*), германской (*Frau Holle* в немецких сказках), греческой (*Calipso*), восточнороманской (*Mama-pădurii / Muma-pădurii*), тюркской (у казахов — *Мыстан-кемпир*, у западно-сибирских татар — *Му-скортка*) и других мифологиях [см. Мелетинский 1991: 694–704]. В христианский период образ Cadi babu(su) стал интерпретироваться как образ ведьмы, колдуньи, нечистой силы, что привело к усилению его отрицательной оценки.

Из чудовищных персонажей в гагаузской народной сказке часто встречаются змеи, крылатые драконы: *ajder, balaur, evrem* и другие. Остановимся далее на рассмотрении образа *Ajder* [перс. *ajidaha*].

В мифологии тюркоязычных народов Малой и Средней Азии, Казахстана, Северного Кавказа, Поволжья и Западной Сибири, а также таджиков *ajder/ajdarha* [перс. *ajidaha*] — злой демон. Обычно представлялся в образе дракона, часто многоголового. Чтобы спасти от гибели народ, ему ежедневно отдают на съедение девушку. Герой побеждает дракона, спасая очередную жертву (обычно дочь падишаха), на которой и женится.

Образ *Ajder* встречается и в мифологии славянских народов Балкан (например, серб. *аждајя*, болг. *аждер*) [Мелетинский 1991: 24].

Впервые мы знакомимся с крылатым драконом в гагаузской сказке «*Ванчу в темном царстве*»: «*Бу дүннӓӓ дӓ гӧзӓл бир мемлекетти, ама незамандан бырда пеедаланды бир канатлы бешкафалы аждер — Гогужу-Могужу, йакын инсанлык тукенди. Гогужу-Могужу чешмелерин суларыны дургудыйер, бир инсан курбаны она вермедӓӓн, чешмӓ сулары акмыйер. Бу топракта инсан калмады. Ўч гӱндӓн сора падишайын кызыны вережеклар, исин*» (здесь и далее — Гайдаржи 1960, ркп.) («И это царство было красивой страной, но когда здесь появился крылатый пятиглавый дракон — Гогужу-Могужу, людей, проживавших поблизости, вовсе не стало. Гогужу-Могужу останавливает воды источников, и пока не дашь

ему человеческую жертву, вода не течет. На этой земле людей не осталось. Через три дня дочь падишаха отдадут ему на съедение»).

Образ многоголового змея-дракона связывается с существовавшим у гагаузов и их предшественников *культу* *воды*. Чудовище посягнуло на самое дорогое и ценное для жизни народа, и поэтому не случайно то, что мы встречаемся со змеем у родника, где и происходит поединок.

В пшавской сказке герой «попал в один город, где *дэв* (здесь и далее выделено нами — В. С.) держал *воду*, требуя за нее дань в виде девушек» [Пропп 1986: 258]. В белуджской сказке героиня говорит: «... сегодня очередь царя отправить меня к *дракону* с тем, чтобы он пустил немного *воды* в каналы, потому что народ томится от жажды» [Зарубин 1932: 125]. В монгольской сказке умиловивленный человеческой жертвой царь *драконов* дает *воду* [Владимирцов 1958: 51]. В нартовском эпосе семиглавый *змей*, превратившись в собаку, не позволяет достать *воды* [Пропп 1986: 258]. Эти материалы показывают, что водяная природа змея исконно присуща ему.

Само появление Гогужу-Могужу в гагаузской сказке сопровождается изменениями в природе: «*Бир да бир вуулту копмуш, каранник долайлара чокмуш, койу кара булутлар гоклерэ бурумуш*» («Вдруг раздался гул, вокруг опустилась темень, небеса заволокли густые черные тучи»). Все эти лаконичные, но выразительные штрихи дополняют общую картину напряженной обстановки, предшествующей грозному поединку героя с противником.

Зачинщиком словесной перепалки выступает Гогужу-Могужу. Хвастаясь, он оскорбляет героя, угрожает ему расправой. В свою очередь, не остается в долгу перед противником и герой: «*Чок гечмемиш, йалын сачарак, Гогужу-Могужу хавда горунмуш, Ванчунун онунда конмуш: „Сан кимсин? Бурада падишаа кызын булунмасы лаязым“.* — *„Бан айдынник дуннеедан Уз падишаайын оолуйум. Гелдим, сени йок едейим да бурадакы падишаайын кызыны куртарайым. Хич коркум йок сендан. Йа сан бени, йа бан сени тепелейежам“.* — *„Ха, чок сенин гибилери гелмишти бенимнан гурешсин-дуюшсун. Хепсини „чытыр-чытыр“ идим, излери да калмады. Сан ми калды беним хакымдан гелсин?“*» («Через

некоторое время, изрыгая пламя, Гогужу-Могужу в небе показался, перед Ванчу приземлился: “Ты кто? Здесь дочь падишаха должна находиться”. — “Я сын Уз-падишаха из светлого царства. Пришел тебя уничтожить и дочь здешнего падишаха спасти. Я совсем тебя не боюсь. Или ты меня, или я тебя одолею в борьбе”. — «Ха, много таких, как ты, приходило со мной бороться-биться, всех “чытыр-чытыр” я съел, и следов их не осталось. Ты что ли тот, кто согнет меня в дугу?»).

Далее происходит собственно поединок. Дракон не пытается убить героя оружием или задушить, или еще как-то иначе уничтожить — он сжигает огнем. Этот огонь дракон носит в себе и извергает его: *«Гогужу-Могужу, гүлерәк, беш аазыны бирдән ачты да Ванчунун үстүнә бир атеш серпintisи йоллады»* («Гогужу-Могужу, смеясь, пять пастей сразу открыл и на Ванчу искры огня направил»). Змея же можно уничтожить, только срубив все его головы или ту, которая посередине. Но головы эти имеют одно чудесное свойство — они отрастают вновь: *«Гогужу-Могужу генә гүлдү, кесили келлерлерин еринә икишәр бүүдү. Аннады Ванчу, ани орта келлейи илкин кесмәә ләәзым. Ону кестийнән аждер гебережек»* («Гогужу-Могужу вновь засмеялся, вместо отрезанных голов по две новых выросло. Понял Ванчу, что среднюю голову прежде всего надо отсечь. Потеряв ее, дракон издохнет»).

В борьбе с драконом герой опирается не только на свою чудесную физическую силу и помощь верных друзей (в нашем случае ему помогает орел); он прибегает также к хитрости, обману сильного, но недалёковидного и глуповатого дракона, выпросив у того кратковременную передышку в бою: *«Йа дур, — ширетликлән башламыш Ванчу, кыльжыны ерә саплайып. — Сән гүчлү бир хайвансын. Хелал кувединә! Йа дур — динненелим, конушалым да сора дүүшү илерләриз. Йа сүлә бана, сән йашаманда уйуйерсын мы? Уйуйарсан, насыл баш келлени коруйерсын?»* — „Уйуйерым, зер. Дөшейип канатларымы, ики йан кафамы үстлеринә койерым, оннарын үстүнә — меркез келлейи, ону да таа икисиннән өртерим. Те бөлә“, — *үүнмүш Гогужу-Могужу да уйку шекилини алмыш. Бу вакыт Ванчу, кыльжыны калдырып, бир салымда беш келлейи бирдән кесмиш»* («Постой-ка! — пустился на хитрость Ванчу, всадив меч в землю. — Ты очень сильное жи-

вотное, слишком сильное. Давай передохнем, побеседуем, потом бой продолжим. Скажи мне, спишь ли ты в своей жизни? Если да, то как свою главную голову стережешь?”. — “Сплю, а то как же! Распластав крылья, две боковые головы сверху кладу, поверх их — главную голову, а ее еще двумя боковыми прикрываю. Вот так”, — похвалился Гогужу-Могужу и показал, как он спит. Тем временем Ванчу, подняв меч, одним махом снес все пять голов”»).

Каноническая форма сказок о змеборстве состоит в том, что герой, убивая змея, освобождает девушку, с которой он вступает в брак. Но в данном случае сюжет осложнен появлением *ложного героя*, который присваивает себе добычу истинного героя. Ложный герой притязает на руку дочери падишаха и на половину царства (перед нами еще один противник главного героя, относящийся к другой группе, которую мы рассмотрим ниже). Но его изобличают и наказывают.

В гагаузской народной сказке, кроме дракона *Ajder*, фигурируют и другие чудовища, столь же враждебные герою. Сказка наделяет их теми же чертами, что и рассмотренный нами выше образ дракона. Все эти чудовища — результат древнего мифотворчества.

Среди противников героя есть еще одна группа, которая с течением времени занимает место мифических чудовищ. По мере ослабления веры народа в чудесное и фантастическое, сказка как художественное произведение все более и более обрастает бытовыми деталями, в ней усиливается социальное звучание, она становится сатирически направленной. Сказка осуждает и высмеивает всех тех, кто противостоит герою, кто презрительно и свысока относится к нему: *падишаха, боярина, мачеху со своей дочкой (с дочерьми или детьми), завистливых старших братьев или сестер, различных героев-самозванцев и других*. Их мы встречаем в целом ряде сказочных сюжетов: «Чудесное бегство» (АТ 313), «Муж ищет исчезнувшую жену» (АТ 400 А), «Братец и сестрица» (АТ 450), «Мачеха и падчерица» (АТ 480), «Иван-царевич и серый волк» (АТ 550), «Правда и Кривда» (АТ 613), «Безручка» (АТ 706), «Чудесные дети» (АТ 707).

Образ *падишаха* [*перс.* — властитель, господин; *тур.* султан, монарх] проник в гагаузскую народную сказку, на наш

взгляд, еще в эпоху Османской империи. Он связан со злым началом в гагаузской народной волшебной сказке, олицетворяя собой жестокость и зависть. Падишах посылает героя на неминуемую гибель, а также часто бывает причиной злоклучений своей дочери, но в финале сказки она или одерживает над ним верх, или доказывает свою правоту. Коварный и завистливый падишах вынужден признать свое поражение или даже несет наказание. При этом наказание носит сатирико-комический характер. Иронизируя над падишахом или боярином, сказочники ставят его в глупое положение, издеваются и глумятся над ним.

Типичен в этом отношении следующий эпизод сказок о красавице жене [Экономов 1991-в]: герой на службе у боярина, добывает ему последовательно чудесную птицу *Йанар кушу*, красавицу-невесту *Дүннә гөзели* и триста дойных кобылиц, в горячем молоке которых купается герой и чудесным образом становится красавцем; боярин пробует то же, но погибает.

Столь же коварна и жестока в гагаузской народной сказке и *мачеха* по отношению к падчерице или *мать, соблазненная змеем*, по отношению к сыну [Дурбайло 1988-ж, ркп.]. В поисках средства погубить последнего она притворяется больной и посылает его выполнять трудные задания. Нужно отметить, что гагаузские народные сказки о мачехе и падчерице при всем разнообразии имеют много общего в сюжете. В центре этих сказок — социальный мотив. Сопоставляются два образа: падчерица и родная дочь мачехи. Во всех сказках наблюдается унижение падчерицы в начале сюжета, торжество — в конце.

Новая форма проявления внутрисемейных противоречий в сказках на сюжет о «невинно гонимой» такова: старшие сестры завидуют младшей, они подкладывают ей щенят, чтобы тем самым вызвать ярость отсутствовавшего во время родов падишаха или его сына [Мошков 1904-а: 63-64; Дурбайло 1991-а, ркп.].

К сказкам об обездоленных можно отнести и такие, в которых иначе использованы архаические сюжеты. Например, сказка «*Серебряный волк*» [Дурбайло 1988-ж, ркп.] начинается с эпизода, в котором описывается бегство детей (сестры и брата) от злого волка-людоеда. В основном же эпизоде волк угоривает сестру выйти за него замуж и убить брата. На примере этой сказки хорошо видна разница между основным конф-

ликом и побочными противоречиями. Здесь дан побочный эпизод, когда герой убивает волка с помощью собак.

В других сказках на тему о внутрисемейных отношениях, как уже отмечалось ранее, старшие братья часто изображаются как коварные и завистливые, а младшие идеализируются [Колца 1959-ж, ркп.; Колца 1959-м, ркп.].

Как видим, гагаузская народная волшебная сказка рисует весьма ярко образы противников героя. Она противопоставляет их настоящему герою — честному, сильному и бесстрашному человеку, стоящему во всех отношениях выше злых и жестоких, хвастливых и глупых, безобразных и безнравственных сказочных персонажей.

Таким образом, гагаузская народная волшебная сказка, уходя своими корнями в глубокую древность, несет следы различных исторических эпох. Эти следы отражены в системе образов и персонажей сказки. Среди многочисленных сказочных образов-персонажей центральное место занимают положительные герои, которые воплощают в себе нравственный, социальный и эстетический идеал. В роли главного героя сказки всегда выступает человек, наделенный чудесными способностями или чудесными помощниками. Являясь композиционным стержнем сказки, главный герой присутствует в ней постоянно в отличие от его помощников и противников, которые вводятся в повествование эпизодически.

Персонажи народных сказок разновременны по своему происхождению. Через них народ выражает свое отношение к добру и злу, к возвышенному и низменному, к прекрасному и безобразному в соответствии с представлениями об общечеловеческих ценностях.

Глава III

Поэтика

Поэтику гагаузской народной волшебной сказки характеризуют те же черты, что и сказки других народов: а) зачин, эпическое повествование и концовка; б) простой язык и стиль; в) устойчивые поэтические формулы; г) художественные приемы гиперболизации, контраста, повторов и другие. Основная идея сказки — неизбежность и закономерность победы добра над злом; этим и объясняется ее сюжетное построение и использование в ней различных элементов поэтики, позволяющих выразительно обрисовать стойкость главного героя, его действия и поступки в борьбе за счастье.

Как заметил В. Я. Пропп, критерием для отнесения сказки к волшебной служит не признак волшебности или чудесности, а структурные признаки, особый синтаксис, «который устанавливается научно совершенно точно. Единство композиции для так называемой волшебной сказки есть признак устойчивый, исторически закономерный и существенный» [Пропп 1976: 47].

Как будет видно на примере гагаузской народной волшебной сказки, это «единство структуры соответствует единству всей поэтики волшебной сказки и единству выраженного в ней мира идей, эмоций, образов героев и языковых средств» [*там же*].

3.1. Композиция

Исследование поэтики гагаузской народной волшебной сказки мы начнем с ее главного компонента — *композиции*. Она подчинена цели идеализации героя, то есть сказка постро-

ена таким образом, чтобы возвысить героя, показать все его положительные качества. Композиция сказок в целом однотипна: зачин, эпическая часть (состоящая из завязки, кульминации, развязки) и концовка. Однако можно заметить, что гагаузская народная волшебная сказка часто начинается с *присказки*, которая к ее содержанию никакого отношения не имеет и настраивает слушателей на особый лад, стремясь оторвать их от обыденной жизни и перенести в сказочный мир. Она имеет шуточный характер, отличается ритмичностью и внутренней формой:

«Заман замандайкана, башак самандайкана, тыназ калбурдайкана, бӑн саллангачтайкана, бобам да дӑннеедӑ таа йоккана, Уз'ун падишаалында девелӑр боталарыннан топ ойнармышлар; клиселердӑ мелеклӑр синек гиби учушармышлар; бир кабак коч кестийнӑн, бӑтӑн мемлекетин инсаныны дойурармышлар. Бана да бир ӧн буду вердилӑр — мемедӑн айырылайым, бӑн ону бир отурумда идим, кувет едендим: бендӑн каави долай бейликлердӑ йокту» [Гайдаржи 1960, ркп.] («Давным-давно, когда колос еще на стебле был, стог сена в решетке был, я в колыбели был, а отца на свете еще не было, в стране Уз-падишаха верблюды с верблюжатами мяч гоняли; в церквях ангелы, как мухи летали; зарезав одного незрелого барана, народ всей страны кормили. И мне переднюю ляжку дали, чтобы от груди оторвался, я ее за один присест съел, силу приобрел: сильнее меня в соседних княжествах никого не было»).

Подобное начало встречается и в турецкой народной волшебной сказке: *«Evvel zaman içinde, kalbur saman içinde, develer tellal iken, eski hamam içinde, hamamcının tası yok, külhancının baltası yok, bu yalanın ötesi yok...»* [Boratav 2007: 58] («В прежние времена, когда стог сена в решетке был, когда верблюды вестовыми были, в старой купальне, где у банщика таза нет, где у истопника топора нет, где у этого вранья продолжения нет...»).

Кроме того, для гагаузской сказки характерны присказки следующего типа: *«Бир вакыт вармыш, бир вакыт йокмуш, ким инанмээр, сесләмесин, масалжыйы гӧзләмесин»* («Было ли, не было ли, кто не верит, пусть не слушает, сказочнику пусть не мешает»), или: *«Естек-пестек, ешӑӑ бир кӧстек, ким сеслийер*

бени — бана ага, ким сесләмийер — аннысына дамга» [Гайдаржи 1981: 118] («Естек-пестек, ослу — подножка, кто слушает меня, тот мне старший брат, кто не слушает, на лоб ему клеймо»), или: «Бир вакыт вармыш, бир вакыт йокмуш, хер олмайаймыш, сөленмейжеймиш» [Колца 1959-д] («Было ли, не было ли, если бы не было, не рассказывалось бы»), а также в стихотворной форме:

<i>Масал — йалан дермендә,</i>	Сказка — ложь на мельнице,
<i>Сырлы күпүн ичиндә,</i>	В глазурированном горшке,
<i>Аслысы сендә-бендә...</i>	Его правда у тебя и у меня...
<i>Масал-масал мартлады,</i>	Сказка за сказкой накопилась,
<i>Масал күпү чатлады,</i>	Горшок со сказками потрескался,
<i>Бир масалжык атлады,</i>	Одна сказочка выпрыгнула,
<i>Сана-бана бакмады...</i>	На тебя, на меня не взглянула...

[Бабоглу 1991: 95].

После присказки, как правило, следует *зачин*, указывающий на место действия, на героев сказки: «Уз падишаайын үч оолуннан бадаштым — ким евдә калажек, ким авланмаа гндежек. Беним кысметим чыкмады — бан евдә калдым, оннар ава гиттиляр» [Гайдаржи 1960, ркп.] («С тремя сыновьями Уз-падишаха я жребий кинул — кто дома останется, кто охотиться пойдет. Мне не повезло — я дома остался, они на охоту пошли»).

Вообще же, для гагаузской народной сказки больше свойственны зачины бытового характера. Примеры:

«Вармыш бир дәдуйлан бир бабу. Йашармышлар бир суалы үстү бордейжиктә, ани бажасында лелекләр йува йапмышлар да хер йылын лележик чыкарармышлар. Вармыш оннарда ики өкүз — бири топал, бири көр, бир да чол тарла, ани ики йылда бир кере берекет верәрмиш. Саде ушаклары оннарын йокмуш, да бу иш пек оннары гүжendirәрмиш» [Гайдаржи 1981: 118] («Жили-были старик со старухой. Жили в мазанке, на дымоходе которой аисты свили гнездо и каждый год выводили аистят. Было у них два вола — один хромым, другой слепой, да пустынное поле, которое раз в два года давало урожай. Только детей у них не было, и это их очень огорчало»), или:

«Вармыш бир адам... О адам бир орта йоллу чор-бажыймыш: вармыш бир чифт алаша бейгиржиклери хем дә бир ешәә. Бу малларлан етиштирәрмиш кенди чифтчилини

чевирмӕӕ) [Бабоглу 1991: 15–16] («Жил-был человек... Тот человек был хозяином среднего достатка: было у него пара худых лошадок да один осел. С этим тяглом успевал он управляться по хозяйству»).

Некоторые гагаузские варианты сказочного сюжета «*Зверное молоко*» (АТ 315 А) после зачина имеют предысторию, которая повествует о том, как будущий герой покидает свой дом, попадает к противникам, побеждает их, устраивается в их жилище и потом приводит туда свою мать [Дурбайло 1988-а, ркп.].

Наличие *пролога* обнаруживается в гагаузских версиях и других международных сказочных сюжетов: «*Три царства: золотое, серебряное и медное*» (АТ 301), «*Хитрая наука*» (АТ 325), «*Чудесные дети*» (АТ 707) [см.: Экономов 1991-а; Zajaczkowski 1966: 105–108; Дурбайло 1991-а, ркп.]. Пролог подготавливает слушателя к дальнейшему разворачиванию сюжета. Чаще всего в гагаузской волшебной сказке встречается пролог, повествующий о бездетных родителях и о чудесном рождении героя.

Древний мотив чудесного зачатия и рождения героя обнаружен нами и в сказках, где родители остались без детей (похищены или уничтожены чудовищем и т. п.). Например, в сказке «*Чорлан*» [Сырф 1994-г, ркп.] старушка, проглотив комок «перекати-поля», беременеет и рождает мальчика, который затем становится богатырем, побеждает чудовище и освобождает братьев и сестер. Таким образом, мотив чудесного зачатия и рождения в гагаузской сказке служит поэтическим приемом идеализации героя, становясь предтечей к основному сюжету и расширяя его.

Следующей составной частью композиции является *эпическая часть*. Ее структура такова: завязка, кульминация и развязка. Все действия начинаются с того, что кто-нибудь из персонажей сказки, перечисленных в зачине, на время уезжает (*мотив временной отлучки*). Герой отлучается из дома по разным причинам: или на поиски пропитания для семьи, или на поиски невесты (какой-либо чудесной вещи), или чтобы найти и освободить родных братьев и сестер (любимую) и т. п.

Затем идет описание пути героя, где ему предстоит встретиться с чудесными персонажами сказки, которые могут, как помочь ему в достижении цели, так и помешать. Обычно путь

героя далек, иногда приходится отправляться под землю, в дремучий лес, за высокие горы и т. п. После отправки героя действие сказки, как правило, осложняется за счет препятствий, которые ему предстоит одолеть. Препятствия могут увеличиваться численно и соответственно усложняться. Они представляют собой отдельные мотивы сказки и бывают весьма разнообразны: *мотивы трудных заданий, змеборства или состязаний, раскрытия коварства* и другие.

Приведем несколько примеров.

«Ааз мы вакыт гечмиш, чок му, гелмиш падишаайа хабер түрк падишаасындан, ки хербир падишаайын ооллары гитсиннәр гечинмәә түрк падишаайын куртесинә. Ким атлайабилежек бегирииннән оники катлы куртенин пенчересинә да капажек падишаайын кызынын елиндән басмайы хем пармаандан имзалы (нышан) үзүүнү, она падишаа вережек кызыны гелин» [Колца 1959-ж, ркп.] («Много ли времени прошло, мало ли, пришло падишаху известие от турецкого падишаха о том, чтобы каждый из сыновей падишаха отправлялся во дворец турецкого падишаха (на состязания). Тому, кто сможет допрыгнуть на коне до окна двенадцатого этажа дворца и выхватить у дочери падишаха платок из рук и именно (обручальное) кольцо с пальца, падишах отдаст свою дочь в невесты»);

«Ааз мы вакыт гечмиш, чок му, етишмиш чожок бир падишаалаа. Сокакларда жан-жун гөрүнмәрмиш-ишидил-мәрмиш, пак бир пынар башында бир гөзәл кыз дурармыш, пынар ичинә бакармыш. Чожок она йаклашмыш да сормуш, нәәнда инсан. Кызчааз ааламаа чекетмиш да она аннатмыш, ани оннарын падишаалыында те бу пынар ичиндә йашәр оники кафалы йылан. Шиндийадан иди хепси генч кызлары бу падишаалыктан, гелди сыра она, падишаа кызына. Генч кыз идиктән сора, йылан изин едер, инсан су алсын пынардан. Чожок кыза демиш, коркмасын, о ону йылана вермейежек, о йыланы өлдүрежек» [Колца 1959-б, ркп.] («Много ли времени прошло, добрался парень до одного царства: на улицах — ни души, только у колодца стояла красивая девушка и смотрела в колодец. Парень подошел к ней и спросил, куда подевались люди. Девушка (в ответ) начала плакать и рассказала ему, что в их царстве, вот в этом колодце живет двенадцатиголовый змей. Он уже съел всех молодых девушек, а теперь настал ее, дочери па-

дишаха, черед. После того, как змей съест молодую девушку, он позволит людям брать воду из колодца. Парень сказал девушке, чтобы она не боялась, он ее не отдаст змею, он его убьет»).

Затем наступает ответственный момент в развитии сказочного действия, предрешающий развязку, — *кульминация*. Кульминацию составляет перелом в пользу героя по ходу развития фабулы сказки. Это момент наивысшего напряжения, когда решается судьба героя: «*Ачан чингенә падишаа кызыннан стевнозлаа гидәрмишләр, чыкмыш дүүнүн онүнә бизим деликанны чоҗук да кыза басмайы йыланын диллериннән вермиш. Кыз озаман сөлемиш падишааһа хепси доорулуу. Чингенейи капмышлар да бир беегир куйрууна бааламышлар да беегирә биркач камчы чекмишләр*» [Колца 1959-б, ркп.] («Когда цыган с дочерью падишаха шли венчаться, навстречу свадьбе вышел наш паренек и дал девушке платок со змеиными языками. В тот же миг девушка рассказала падишаху всю правду. Цыгана схватили, привязали к хвосту коня и побили коня нагайкой»).

Развязка наступает немедленно: герой женится на дочери падишаха, устраивает свадьбу, на которой обычно присутствует сам рассказчик. Например: «*Бизим деликанны чоҗук са кызлан стевноз олмушлар да бир гөзәл дүүн йапмышлар. Бизи дә дүүнә буйур етмишләр. Биз дүүнә гиттик, чок мусаафир орда булдук*» [Колца 1959-б, ркп.] («А наш парень с девушкой повенчались и прекрасную свадьбу сыграли. И нас на свадьбу пригласили. Мы на свадьбу сходили, много гостей повидали»).

Брак — ведущая, основная форма развязки действия в сказке. Возможны и другие формы, которые, как правило, соответствуют завязке повествования: похищенный возвращается, искомое находится, убитый оживает, плененный освобождается и т. д. Здесь герой и проявляет все свои лучшие качества, выражая тем самым народный идеал.

Отличительной чертой композиции гагаузской народной волшебной сказки является также и то, что сюжет после, казалось бы, завершения эпической части может иметь продолжение, то есть *эпилог*, рассказывающий либо о судьбе героя, либо о деяниях его близких: «*Чоҗуклар бүүмүшләр да ералты мемлекетлән айдыннык дүннеейә, пынары кызыт, кыса йол йапмышлар, бир мердивен йолу*» [Гайдаржи 1960, ркп.] («Сы-

новья выросли, и из подземной страны в светлое царство, про-
рыв колодец, короткий путь проложили — по лестнице»).

Или вот другой пример: «*Yaşêr Mazarik karisinnan iki-üç yıl da deer: "Lääzim cengä gideyim bân, lääzim tamannayım orada. Balkannarda çekedecek cenk da te orayı isteerim gitmäâ". — "Ey, adam, dönecän mi geeri?" — "Eer saalum olursa, dönecäm". Alêr da gider cengä, karısı kalêr yalnız. Cenk eder üç yıl, Mazarii da bitkidä yetiştirerlär, onu da urêrlar, da öler*» [Сырф 1994-д, ркп.] («Живет Мазарик два-три года с женой и говорит ей: "Мне надо идти на войну, чтобы исполнить там свой долг. На Балканах начнется война, вот туда и хочу идти". — "Эй, муж, вернешься ли назад?" — "Если жив буду, то вернусь". Собирается и идет на войну, жена остается одна. Война длится три года, и Мазарика, в конце концов, смерть наступает, и его убивают, и он погибает»).

Введение в сюжет эпилога является, на наш взгляд, импровизацией самого исполнителя сказки, которому свойственно всякий раз вести рассказ по-новому. В связи с этим хотелось бы вновь обратиться к сказочной традиции гагаузов. Она отличается от восточнороманской, восточно- и южнославянской сказочных традиций тем, что в ней нет четкой видовой дифференциации, с одной стороны, и нет профессиональных сказочников, с другой. Сказки у гагаузов гораздо в большей степени считались и считаются художественными произведениями для развлечения и отдыха.

После эпической части или эпилога в сказке обычно следует *концовка*, которая имеет двойкий характер и назначение. В одном случае, концовка гагаузской волшебной сказки традиционна и, подобно присказке, не связана с фабулой сказки. Она является достаточно неожиданной для слушателя, имеет стихотворную форму, может совпадать по содержанию с присказкой:

*Масал, масал маники,
Тырнаа вардыр оники,
Оникинин йарысы,
Беш тилкинин дериси,
Куванжынын арысы,
Сатыжынын дарысы,
Попазын да карысы...*

Сказка, сказка, сказочка,
Ногтей было двенадцать,
Двенадцати половина,
Шкуры пяти лисиц,
Пчеловода пчела,
Просо продавца,
А также попова жена...

[Бабоглу 1991: 79].

но может и не совпадать:

*Масал, масал мартладым,
Кожа йалан патлаттым!
Сиз дә, не инандыныз,
Хепсинә аннадыныз!*

Сказку за сказкой накопил,
Столько небьлиц наговорил!
Вы же, чему поверили,
Всеми свету расскажите!

[Танасоглу 1992: 75].

В другом случае, концовка сказки вытекает из самого содержания, в ней сообщается о том, что герой достиг желаемого; вместе с героем его успех разделяет и сам рассказчик, он шутит и веселится, радуется и смеется:

*«Бән да о йолдан Ванчунун падишаалыны мусаафирләй
вардыр гиттим, чок ишләр гөрдүм, ишиттим, бу масалы да,
хеп орадан гетирип, сизә аннаттым. “Чит!” дейинжә, масал
торбасы капанды»* [Гайдаржи 1960, ркп.] («И я по тому пути
ходил в гости к Ванчу, в его царство, много чего там увидел,
услышал, и эту сказку остуда же принес да вам рассказал. Ска-
зав: “Чит!”, торба со сказками закрылась»);

*«Бән да дүүндә булундум, рагы-шарап ичтим,
бийыкларымдан акты, ама аазыма дүшмеди. Бурада да ма-
салын биткиси»* [Экономов 1992-в.] («Я тоже на свадьбе
побывал, вино-водку попил, по усам текло, а в рот не попало.
Тут и сказке конец»);

*«Дүүндәйди бүтүн мемлекет, да бән да орадайдым,
каршыда отурурдум, чок түрлү манжалар идим, шараплар ич-
тим. Евә да бир чанак баклава манжасы вердиләр, ама гелиркән
өнүмә чыкты те бу бизим калын суратлы Иванчу: “Вер о
манжайы бана, вер!” Үфкедән бән она бир чанак салдым! Хе-
рерси баклава олду! Разгелмиш чанак кәр айаана. Адам бүүн да
сакат гезер»* [Бабоглу 1969: 140] («На свадьбе собралась вся
страна, я тоже там был, напротив сидел, много разных блюд
поел, вин попил. Домой миску пахлавы дали, но на пути поя-
вился предо мной этот наш бесстыжий Иванчу: “Отдай мне это
лакомство, отдай!” Рассердившись, я метнул в него миской!
Весь стал в пахлаве! Миска угодила ему прямо в ногу. Человек
до сих пор хромает»).

Такова в целом внутренняя структура, композиция гагаузской народной волшебной сказки. В ней могут быть еще изменения в сторону уменьшения или увеличения числа тех или иных компонентов, но всегда в ней есть зачин, эпическая часть

и концовка. В этом состоит единообразие данного вида/жанра произведений народной мудрости, их закономерность, что допускает широкий простор для сказкотворчества.

3.2. Художественные приемы и средства

Своеобразие сказочного стиля обычно находят в том, что народная волшебная сказка наполнена *традиционными формулами*. Их мы рассмотрим отдельно. В настоящий момент нас интересуют другие художественные средства волшебной сказки, используемые для идеализации сказочного героя: гипербола, контраст, повтор, градация, параллелизм и т. п.

Гипербола является одним из наиболее устойчивых и распространенных художественных приемов в гагаузской народной волшебной сказке. В ней соединены чудеса и обыденное, яркая фантазия и будничные детали. Благодаря гиперболе перед нами вырастают необычные образы народного героя и его помощника или противника.

Как известно, гипербола — это образное преувеличение. Волшебная сказка, как правило, преувеличивает способности или свойства как самого героя и его помощников, так и его противников, а также препятствия, преодолеваемые ими. Герой наделен необыкновенными качествами: он рождается и растет чудесным образом, обладает богатырской силой:

«Бир адам пек фукаараймыш, онун вармыш бин ушаа да олмуш таа бир. Саадыч буламамьшлар, ани онун адыны койсун, да анасы кенди коймуш адыны Бинбир-Иван, нечинки о бин биринжиймиш ичердэ. Бинбир таа дуудуйнан имяа истемиш, нечинки о дуумуш йолдан дышары — пек бүүк хем аталы ушак» [Бабоглу 1969: 154–155] («Жил да был один человек, был он очень беден, но было у него в семье тысяча детей, и родился еще один. Крестного отца подыскать не удалось, чтобы тот дал новорожденному имя, и мать сама назвала его Бинбир-Иван, потому что он был тысяча первым ребенком в семье.

Бинбир еще с момента рождения поесть попросил, ведь родился он чересчур уж большим и сильным мальчиком»).

И далее: *«(Бинбир-Иван — В. С.)... чиркин сыклык едер. Бу сыклаа калкмыш-копмуш хепси хайдутлар. Сармыш Иваны*

кырк хайдут. Аз мы дүүшмүш Иван оннарлан, чок му, ама отуз секизи кыймыш-кесмиш. Отуз докузунжусуну геери пынара атмыш, ама кыркынжы, баш хайдут, качмыш-куртулмуш» [Бабоглу 1969: 154–155] («(Бинбир-Иван)... что было сил, как засвистит! В ответ на это и гора кругом пошла, и все разбойники разом повставали.

И вот окружили нашего Ивана сорок разбойников. Долго ли, коротко ли бился с ними Иван, нам не ведомо, но тридцать восемь из них он искромсал да изрубил. Тридцать девятого разбойника в колодец, что был позади горы, на той стороне, забросил, и только вот сороковой, главный разбойник, убежал и спасся»).

Еще более гиперболизируются помощники героя, чаще всего сверхъестественными качествами обладают конь и орел. Вот так, например, характеризуется гигантская птица *Картал*. Герой убил змею, пожиравшую каждый год птенцов орла, и решил еще немного поспать:

«Ванчу девам етмиш уйкусуну. Уймуш дойунжа, ачмыш гөзлерини — коркудан кайбетмиш кендини: онун башы ужунда, серип канатларыны, бир улу куш дурурмуш» [Гайдаржи 1960, ркп.] («Ванчу продолжил сон. Выспался, открыл глаза — от страха упал в обморок: у его изголовья, распластав крылья, стояла огромная птица»).

И далее: *«Чок гечмемиш — Картал Ванчуйлан сыртында мейдана конмуш, харман кадар бир ер капламыш (окадар бүүкмүш). Ұкледип бааламышлар фычылары, кырбалары, тумнары, ортада да гелиннән гүвейя ер бракмышлар, миндеря отуртмушлар.*

Картал калкмыш хавайа, бир чеврә йапып падишаайын күртесинин үстүндә, йолуну каврамыш» [Гайдаржи 1960, ркп.] («Прошло немного времени — Картал с Ванчу на спине сел на поляну, охватив собой пространство величиной с гарман, настолько был велик. Погрузив, привязали бочки, скарб, бурдюки, а посередине молодым место оставили, на подушку усадили.

Картал поднялся в небо, и, сделав круг над дворцом падишаха, отправился в путь»).

Гипербола употребляется и при описании противников героя — они наделяются огромной физической силой, а также устрашающими чертами: *«Чыкмыш Бинбир-Иванын онунә бир*

Жендем-бабусу: бурнусу кыврыкмыш, гөзлери кара хем теркенмиш, аурдунун бириндә пойраз есәрмиш, өбүрүндә катран кайнармыш, кырк сажин узун сачларыймыш» [Бабоглу 1969: 157] («Тут выходит навстречу Бинбир-Ивану страшилище — Жендем бабу: нос крючком, глаза черные и ужасные-преужасные, из одной челюсти ветер северный дует, в другой — деготь-смола кипит, волосы у нее длиной в сорок саженей»).

О гиперболическом изображении противников героя говорилось нами и ранее, в процессе анализа образов сказочных врагов по отношению к главному герою сказки.

Победа над столь могучими противниками еще более возвышает и прославляет героя, тем самым идеализируя его, представляя в качестве народного защитника, борца против зла и несправедливости.

Следующим широко распространенным художественным приемом в гагаузской народной волшебной сказке является *контраст*. Противопоставление в сказке встречается в двух видах: внешнем и внутреннем.

Внешнее противопоставление проявляется в выстраивании оппозиции представителей добра и зла, что отражается в образах героя и его противника: «*Дадунун кызы шереметмиш, йалпакмыш, гөзәлмиш, бабунун са кызы хайлазмыш, чиркинмиш, сертмиш*» [Колца 1959-д, ркп.] («Дедова дочь была трудолюбива, приветлива, красива, а бабина дочь была ленива, безобразна, вспылчива»).

«Прием резкой контрастности образов позволяет сказочникам оттенить в герое все лучшее, возвышающее его в глазах слушателей, в чудовище — все отрицательное, мерзкое, достойное осуждения и сатирического осмеяния», — отмечает фольклорист *Н. В. Новиков* по этому поводу [Новиков 1957: 47–48].

Внутреннее противопоставление состоит в проявлении контраста в самом образе, когда в нем сочетаются низкое и высокое, безобразное и прекрасное. Таковы, например, положительные герои — младший сын (*Куллү Пепелешку, Делижә*) и ленивец из ленивцев, которые в начале сказки изображаются ничемными, неряшливыми, но в финале оказываются красивее и умнее своих старших братьев и других соперников. Таков же образ помощника героя — коня: «*Иван пинер бейгирә. Пи-*

ндижӕӕ гиби бейгир дӕнер да бир забун мырцогадан туйан хем чимчирик гиби хызлы бир ат олэр» [Бабоглу 1969: 155] («Сел Иван на коня. И как только он сел, конь преобразился: из тощей клячи стал упитанным и стремительным, как молния»). Как видно из примера, прием внутреннего контраста используется в сказке для показа скрытой сущности изображаемого.

Н. В. Новиков в связи с этим отмечает следующее: «Замечательное искусство сказки... в том и состоит, что она, раскрывая перед слушателями лучшие качества героя, проявляемые им в борьбе, в столкновениях, в острых конфликтах, тщательно скрывает и маскирует их до поры до времени от окружающих его лиц» [Новиков 1957: 46].

Одним из распространенных и типичных художественных приемов гагаузской народной волшебной сказки является также *повтор*, который продлевает сказочное повествование. Его предназначение состоит в том, чтобы усложнить препятствия, которые предстоит преодолеть герою, действие замедляется, а сказка лучше запоминается.

Время сказки связано с восприятием сказочного *ритма*. Многократность действия измеряется системой повторов, которые и формируют ритм сказочного времени. Ритм создает напряженность до момента совершения героем подвига, то есть до кульминации сюжета. До этого время в сказке течет медленно, повторы поддерживают состояние ожидания. После совершения героем подвига начинается ритмический спад — снижается напряжение ожидания, сказка завершается.

Многократны, чаще всего троекратны препятствия, воздвигаемые перед героем. При этом каждое последующее препятствие (задание) намного труднее и сложнее предыдущего. Это явление характерно и для другого художественного приема сказочной формы — *градации*, наращивания эффекта: сказочные мотивы располагаются так, что каждый последующий эпизод или мотив дается с усилением действия. Герой ловит сначала чудесную птицу *Йанар кушу* и отдает ее боярину. Алчный боярин вместо благодарности посылает героя привезти девушку-красавицу *Дуннӕ гӕзели* и, наконец, триста дойных морских кобылиц, принадлежащих красавице [Экономов 1991-в]. Такое повторение используется в сказке не только для того, чтобы показать нарастающую трудность выполняемых героем

задач, но и тем самым возвысить его на фоне возрастающей жадности боярина.

Другой вид повтора — *ретардация* [лат. *retardatio* — замедление, задержка] — служит, как уже отмечалось, для замедления действия. До мельчайших подробностей повторяются целые эпизоды сказки. Возьмем для примера вновь сказку «Чорлан» [Сырф 1994-г, ркп.]. У родителей шестеро детей, потом мать чудесным образом рождает еще одного мальчика (*Çorlan*). Все братья и сестры проходят один и тот же путь в логово циклопа (*Тepägöz*), и все семь раз идет описание пути и встречи с противником.

Все действия в древнем фольклоре представляются как весьма интенсивные, не такие, какие совершает обыкновенный человек. Единственное средство выразить эту интенсивность — повторить действие несколько раз. Этим же, видимо, можно объяснить прием утращения в фольклоре вообще и в сказках в частности. Кроме того, повторы призваны выразить силу эмоционального напряжения сказочника, передающегося и слушателям.

Таковы, на наш взгляд, художественные приемы и средства, наиболее часто используемые в гагаузской народной волшебной сказке. Они направлены на идеализацию главного героя и соответствуют сказочной традиции народа, создавая красочность повествования, цельность образов, выразительность их облика и поведения в сказке.

3.3. Традиционные стилистические формулы

В гагаузской народной волшебной сказке сложилась своеобразная обрядность, воплотившаяся в традиционных стилистических формулах: начальных (инициальных), переходных (медиальных) и конечных (финальных). Приближаясь к пословицам, поговоркам и прибауткам по многим художественным особенностям (обобщенность мысли, рифмы, ассонансы и ритм), такие стереотипные формулы в то же время служат композиционным средством волшебной сказки [см. Рошняну 1974].

Начальные и финальные формулы гагаузской народной волшебной сказки рассмотрены нами выше. Сделаем только несколько замечаний по их поводу. Эти формулы показывают отношение повествования к действительности. Начальная формула: «*Bir vakit varmış, bir vakit yokmuş...*» («То ли было, то ли не было...») — вводит слушателей в чудесный мир сказки, настраивает на заинтересованное ее восприятие, активизирует воображение. Финальная: «*Bän da oradaydım, da ne gördüm, sizä da söledim*» («И я там был, и что видел, вам и рассказал») — возвращает к действительности, дает возможность “разрядиться” после психологически напряженного восприятия сказки. Увлечший слушателей сказочник сообщает им о своем присутствии на пиру и этим как будто испытывает, насколько сильно заставил он их внутренне слиться с миром сказки и забыть, что весь этот мир — вымысел: «*Bän da oradaydım, da keflenip çıktım, ama önnar, läüzim olsun, şindi da konuşêrlar*» («И я там был, и подвыпив, ушел, а они, должно быть, и сейчас пируют»).

Переходные или медиальные формулы встречаются в пределах сказочного повествования. Они, в отличие от начальных и финальных формул, тесно связаны с содержанием сказки: одни из них характеризуют сказочных персонажей — их внешний облик, свойства, способности; другие являются составной частью сказочного действия (оповещения, обращения, диалоги); третьи служат переходными моментами, связывающими эпизоды сказки.

Описательные формулы в сказке чаще всего встречаются при обращении к чудесам. Формула «*Чоўжук бүүйәрмиш диил гўнжә, ама саатча*» [Гайдаржи 1981: 111] («Мальчик рос не по дням, а по часам») подчеркивает необычайно быстрый рост героя-богатыря. Впечатление от красоты героини передается фигуративно-метафорическими формулами: «*Гўнә дәрмиш: “Йа дуу, йа да дууажам!”*» [Бабоглу 1969: 148] («Солнцу говорила: „Или всходи, или же я взойду!“») или «*...онун бакышы гўнүн шафкыны кесәрмиш, гўлүшү йылдызлары топлармыш*» [Бабоглу 1969: 149] («...ее взгляд солнечный свет прерывал, улыбка — звезды собирала»).

Особыми формулами вводится появление чудовищ: «*Бир да бир вуулту копмуш, каранник долайлара чөкмүш, койу кара*

булутлар гөкләрә бүрүмүш» [Гайдаржи 1960, ркп.] («Вдруг раздался гул, вокруг опустилась темень, небо заволочло густыми черными тучами»), или: *«Бир да бир коркулу сыклык ишидилмиш, гөк гүрлемиш, чимчирик чакмыш: еврем евә геләрмиш»* [Колца 1959-б, ркп.] («Вдруг послышался страшный свист, прогремел гром, сверкнула молния: крылатый змей домой возвращался»), или: *«Жендем-бабусу гелирмиш: бир ченеси ердә, бир ченеси гөктә, папучларыннан тозадарақ, сопасыны какарак»* [Бабоглу 1969: 141] («Жендем бабу появилась: одна челюсть на земле, другая — на небе, башмаками пыля, дубиной поколачивая»).

Повествование завершается формулой, обозначающей акт воздаяния кары отрицательному персонажу: *«...оннары парам-парча йапмышлар»* («...их разорвали на мелкие кусочки»), или: *«...чекип бир тарафа, бир лобут басэрлар, ешек судан гелинжә»* [Бабоглу 1991: 14] («...отозвав в сторону, очень долго избивают») (*букв.* «пока осёл не придет с водопоая»).

Описание стремительного хода коня с исчерпывающей полнотой выражено стереотипной фразой: *«Бейгир учармыш-гидәрмиш!»* [Бабоглу 1991: 26] («Конь летел!»).

Сказочные персонажи часто меняют свой облик. Например, в сказках о младшем брате начальному описанию *«...ен күчүү дилмиш пек кенди аклында... күллүктә ойнармыш»* [Бабоглу 1991: 15–16] («...самый младший был не совсем умным... в золе копался») противопоставлено его чудесное преобразование благодаря коню: *«Ал, чорбажы, саа кулаамдан рубалары — гиин да бас өзенгийә, пин аркама»*. *Пепелешка ачан гиййер о эпиз-ени шал рубалары да пинер үрүк бейгирә, бензәрмиш ен сечи падишаа оолларына»* [Бабоглу 1991: 20] («Возьми, хозяин, из моего правого уха одежду — надень и наступи на стремя, садись на меня». — Пепелешка, когда надевает совершенно новую одежду из тонкой шерстяной ткани и садится на быстрого коня, становится похож на самых избранных сыновей падишаха»).

В некоторых гагаузских волшебных сказках употребляются такие переходные формулы: *«Ериф аарадыны булду, ама хади дөнелим бизим генчлерә»* [Гайдаржи 1960, ркп.] («Парень нашел, что искал, но давайте вернемся к нашим молодым»). Такая манера изложения побочного эпизода и введе-

ния нового героя придает повествованию занимательность, усиливает ее эмоциональное напряжение.

Среди медиальных формул выделяются *формулы-оповещения*, например, оглашение трудного задания, которое падишах дает герою: «...ким атлы бежережек пинмää Бузлу байырын тепесинä, она падишахын кызы вережек нышан үзүүнү, о да олажэк гүвеси хем кабул едежек йарым падишахлык» [Бабоглу 1991: 18–19] («...кто сумеет на коне подняться на вершину Бузлу байыр (букв. «Ледяная гора»), тот получит обручальное кольцо от дочери падишаха, он же станет ее женихом и получит полцарства в придачу»).

Таковую же функцию выполняют различного рода *обещания и предсказания*: например, в сказке «Три сестры»: «...хем күчүк кыз дээр: “Еер бени алса падишахын оолу, йапарым она ики ушак, бири кыз, бири да чожук: чожук (точнее: чожуун — В. С.) башында — гүн, кызын башында — ай”» [Мошков 1904-а: 64] («...самая младшая говорит: “Кабы меня взял сын падишаха, я бы родила ему двух детей, девочку и мальчика: у мальчика на голове солнце, у девочки — месяц”»).

Много в гагаузской народной волшебной сказке *формулы-обращений* к чудесным предметам и персонажам, сходных с заговорами, где слово призвано осуществить желаемое [см. Елеонская 1912]. Но в отличие от заговора, в сказке приказания или пожелания, выраженные формулами, тотчас же выполняются: «Tuz-tuzlucaat, kon sofraya!» [Сырф 1996-к, ркп.] («Соль-моя солоночка, опустись на стол!»), или: «Sin-sin, açil, karisiin!» [Сырф 1996-л, ркп.] («Син-син, откройся дверца!»), или: «Озаман дәдунун кызы ... чекедер дугурламаа йумаа, дзейя: “Йумак-йумажык, йумак-йумажык...”» [Колца 1959-е, ркп.] («Тогда дедова дочь... начинает катить клубок, приговаривая: “Клубок-клубочек, клубок-клубочек...”»).

Типизированным обращением к герою начинается эпизод появления крылатого дракона в своем доме: «Кимсин сән, ани бендä сүпүрдүн-йыкадын, имää йаптын, чык. Ихтәр адамсайдын — олажан бана боба еринä, ихтәр карысайдын — олажан бана ана еринä, деликаннысайдын — олажан бана кардаш еринä, буюк кызсайдын — олажан бана кызкардаш еринä» [Колца 1959-б, ркп.] («Кто ты, который у меня подмел, помыл, поесть приготовил, выходи. Если старик — будешь мне

вместо отца, если старуха — будешь мне вместо матери, если парень — будешь мне вместо брата, если девушка — будешь мне вместо сестры»).

Формульные высказывания регулярно встречаются в традиционных диалогах героя с противниками, а также с помощниками (например, с благодарными животными [см. Колца 1959-б, ркп.]): «*Evrem-yılan sormuş: "Nasil, Gan-kişi, zoorundan mı geldin osa iiliindän mi geldin?" — Gan-kişi cevap etmiş: „Zoorumdan geldim“.* — *Evrem-yılan baarêr: "Nasil isteersin, Gan-kişi, kılıç-kılıca mı osa güreş-güreşä mi?" — Gan-kişi deer yilana: "Güreş-güreşä isteerim"*» [Bulgar 1996: 4] («Еврем-змея спрашивает: “Ган-киши, как, — по принуждению пришел или по доброй воле?” — Ган-киши отвечает: “По принуждению”. — Еврем-змея кричит: “Ган-киши, как, — врукопашную желаешь бороться или на мечях?” — Ган-киши говорит змею: “Врукопашную”»).

Надо отметить, что гагаузские народные волшебные сказки насыщены традиционными «общими местами». К ним, помимо диалогов главного героя с помощниками или противниками, можно еще отнести: возвращение на светлую землю на орле, раскрытие коварства (мачехи, старших сестер, неродной сестры, мужа, старших братьев и так далее). Раскрытие коварства обычно происходит в доме мужа или брата, где невинно гонимая рассказывает свою историю, после чего наступает развязка: «*Гелинжик гелер. Чекедер чалмаа бир түркү кенди гечирмеклери ичин... Гелинжик таа битирмемеш чалмаа, ама софра башындан калкмышлар чорбажыйлан кафадары да она хызланмышлар: бириси танымеш кызкардашыны, өбүрү са — карысыны. Гелинжик гетирмиш ушажыктарны да кожасыннан кардашы пек чок севинмишләр. Булүсу са йок олмуш.*

Ертеси гүнү сабайлан агасы чыкармыш бир хергелә беегири дам ичиндән, бааламыш беегирин сыртына бир чувал жевиз, куйрууна да беегирин бааламыш карысыны. Чекмиш беегирә биркач камчы. Беегир учмуш-гитмиш. Нәәнда дүшәрмиш бир жевиз, орда копармыш бир парча локма булүдан» [Колца 1959-а, ркп.] («Молодка вошла и начала петь песню о том, что она пережила. Как только она запела, жена старшего брата заявила, что и она знает эту песню, лучше бы ей самой спеть. Но ее муж не разрешил это, и все дослушали

песню до конца. Тут из-за стола вскочили хозяин дома с приятелем и устремились к ней: один из них узнал в ней свою сестру, а другой — свою жену. Невестка принесла детей, и брат с ее мужем очень обрадовались. Что до жены старшего брата, то она попыталась исчезнуть. Но не тут-то было.

Утром следующего дня старший брат вывел из конюшни необъезженную лошадь, привязал мешок с орехами к крупу лошади, а к ее хвосту привязал свою жену. Хлестнул лошадь несколько раз плетью. Лошадь понеслась. С какой стороны падало по ореху, там от жены старшего брата отрывалось по куску мяса»).

Для гагаузов в разговоре обязательно обращение к собеседнику: в нем содержится определенная информация и проявляется отношение говорящего. Помимо обычных обращений в звательной форме «*tatıciım*» («мамочка моя»), «*mali-ma*»/«*mali-mo*» («мама моя»); «*bağa*» или «*baçi*» («отец»), «*bobam*» («отец мой»); «*çocuım*» («сыночек мой» или «мальчик мой»); «*çorbacı*» («хозяин»); «*babo*» («бабушка») в сказках употребительны и другие: «*cıvan*» («мóлодец»), «*gözelim*» («красавица моя»), «*üüsek padişaat*» («мой великий падишах»), «*çavtıciım*» («дитятко мое») [см., например, Гайдаржи 1960, ркп.].

Важным элементом гагаузского речевого этикета является употребление в сказке *формул приветствий и благопожеланий*. «*Ğün ayдын олсун!*» [Гайдаржи 1981: 118] («Пусть день светлым будет!»), «*Ии саатта!*» [Танасоглу 1990: 50] («В добрый час!»), «*Заманын хайыр олсун!*» [Бабоглу 1969: 148] («Добрый день!»); *формул, выражающих недовольство, поругание и проклятие*: «*Савуш башымдан!*» [Бабоглу 1991: 27] («Убирайся!»), «*Аллаа версин да чатласын!*» [Мошков 1904-а: 4] («Пусть Бог тебе даст, чтобы Бог ты лопнул!»), «*Ах сени, карт хобуруну, сени хаа!*» [Бабоглу 1969: 146] («Ах, чтоб тебя, старая обжора, чтоб тебя хаа!»). К традиционным стилистическим формулам гагаузской народной волшебной сказки отнесем и *формулы-угрозы*. «*Йапмарсан буннары хепсинни, сән калажан дерисиз, бу дăду да, ани сени гетирди — кафасыз*» [Колца 1959-в, ркп.] («Если не сделаешь всего этого, то останешься без шкуры, а этот старик, что тебя принес — без головы»).

Особым своеобразием отмечены *пространственно-временные формулы* перемещения, встречаемые во многих

волшебных сказках: «*Uz gitmişlär, düz gitmişlär, altı ay bir güz gitmişlär...*» («Прямо шли, ровно шли, шесть месяцев одну осень шли...»), «*Çok [vakit] geçmemiş...*» («Прошло немного (времени)...»), «*Aaz mı, çok mu vakit geçmiş...*» («Много ли, мало ли времени прошло...») или «Долго ли, коротко ли...»), «*Gitmiş o, nekadar gitmiş...*» («Шел он, шел...») и другие. Эти формулы выполняют две функции: с одной стороны, служат связкой между эпизодами, показывая длительность пути героя; а с другой стороны, характеризуют сказочное пространство и время. Вторая функция данных переходных формул соотносится с художественной функцией начальных формул («*Bir vakit varmış, bir vakit yokmuş...*» «То ли было, то ли не было...») — ими подчеркивается условность сказочного действия. Ощущение неопределенности создает использование в этих формулах антитезы («*çok*» («много») — «*az*» («мало»), «*gel*» («приди») — «*git*» («уйди»)), вопросительных частиц «*mı*», «*mî*», «*mî*», «*mî*» («ли») при каждом из противопоставленных членов антитезы. Как замечал Д. С. Лихачев, этими формулами сказочники как бы «замедляют действие, останавливают его там, где особенно заметен разрыв между длительностью событийного времени и быстротой рассказа об этих событиях» [Лихачев 1979: 225].

Таким образом, оповещения, обращения, диалоги и другие традиционные формулы усиливают динамизм, ритм действия, фиксируют внимание слушателей на сюжетно значимых моментах и эпизодах. Они-то и дают возможность легко отличить сказку от других эпических видов фольклора, будь то дастан, легенда или предание.

Волшебная сказка имеет, кроме общесказочных, и свои особенности: *ритмическое построение текста, тавтологию и повторы, постоянные эпитеты*. Данные художественные средства и приемы, как мы отмечали выше, способствуют лучшему запоминанию сказки и более точной передаче при рассказывании ее содержания.

Вот как поэтично передает волшебная сказка путь героев к своему счастью: «*Дүннейин гөзеллинин севинерәк, манзаралары сиредерәк, йолжұлара селәм верерәк, башкаларын селемини аларак, гениш-гениш адымнайарак, йолу ашармышлар*» [Гайдаржи 1960, ркп.] («Радуюсь земным красотам, любу-

ясь природой, обмениваясь приветствиями со встречными, широким шагом шагая, путь преодолевали»).

Особую красочность словесному орнаменту сказки придаст изобразительное описание природы, которая так же, как и герои сказки, радуется началу новой, счастливой жизни: *«Ванчу хем падишаайын кызы пек севмишләр бири-бирилерини, хем дә пек йарашармышлар бири-бирилеринә. Бүү-күчүү севинәрмиш, оннары сииредерәк. Орталык та дирилмиш, кушлар башламыш жывылдамаа, цырцырлар отлар ичиндә хаваларыны чалмаа, бир чекелез, пинип-пинип аажа бирәр жевиз гетирәрмиш кызын кужаана, майыл едип инсаннары. Су пейдаланды ичин хертүрлү биткиләр ешермиш, тоомрук салвермиш, башламыш чичек ачмаа. Гök ачылмыш, гүнеш башламыш шыламаа ер үстүндә гиби»* [Гайдаржи 1960, ркп.] («Ванчу и дочь падишаха крепко полюбили друг друга, и к тому же они очень подходили друг другу. Взрослые и дети радовались, завидев их. И все вокруг ожило: птицы начали щебетать, насекомые в травах — мелодии стрекотать, одна белка, взбираясь раз за разом на дерево, приносила по ореху в руки девушке, располагая к себе людей. С появлением воды разные растения зазеленели, распустили бутоны, начали цвести. Небо прояснилось, солнце стало светить, как на земле»).

Как и во всей системе гагаузского фольклора, в народной волшебной сказке особую роль играют *постоянные эпитеты*. Они сопровождают явления и предметы окружающего мира, выделяют их существенные признаки: *«ulu daa»* («дремучий лес»), *«ulu yol»* («дорога в глуши»), *«ulu kuş»* («дикая огромная птица»), *«sarı yılan»* («желтая змея»), *«can alıcı ajder»* («дракон-душегуб»), *«aydınnık dünnä»* («белый свет»), *«karannık dünnä»* («темное царство»). Эпитетами наделяются и сказочные персонажи: *«Dünnä gözeli»* (букв. «Краса мира»), *«gırgın çocuk»* («смелый парень»), *«kart hoburunu»* («старая (-ый) обжора»), *«bodur şeytan»* («черт коротконогий»), *«ihtiyar ana»* («старая мать») и их отдельные действия, например: *«aalamaa kannı yaşlan»* («плакать кровавыми слезами»).

Часто сказочники прибегают к разнообразным *повторам*, которые помогают им выделить наиболее важное в действиях персонажей: *«güreşmää-düüşmää»* («бороться-драться»), *«üfkeli-üfkeli»* («сердитый-сердитый»), *«pinip-pinip»* («прыг-скок»),

«*düünmüş, düünmüş da gebermiş*» («бился, бился да издох»), «*ısu-kenarı yoktu*» («не было ни конца ни краю»), «*nereden-pereyü*» («откуда ни возьмись») и другие.

В подходящих ситуациях в речи сказочника появляются поговорки, поговорки, прибаутки, поучения, звукоподражания, как, например, в сказке «*Ванчу в темном царстве*» [Гайдаржи 1960, ркп.]: «*Йаланнан кысмет казаньылмыйер*» («Обманом счастье не зарабатывается»), «*Гүлүнтү олдуу — о да бир жезадыр*» («Стать посмешищем — это тоже наказание»), «*Йолжуйа йол йарар*» («Дорогу осилит идущий»), «*Геери йол кыса*» («Обратный путь короток»), «*Севинч севинчлән, ама аач айы ойун ойнамаз*» («Радость радостью, но голодный медведь не танцует»), «*чыгыр-чыгыр*» (подражание хрусту, треску), «*чит*» (подражание чему-либо закрываемому).

Конечно, главная роль в исполнении волшебной сказки принадлежит слову. Об этом хорошо сказал фольклорист А. М. Смирнов-Кутачевский. «Из песни, как известно, слова не выкинешь; в заговоре слово свято и неподвижно, как камень алатырь; в былинах оно “старина и деянье” — в одной сказке ему дана полная свобода. Нигде нет такого сплетения словесного узора, как здесь, нигде не найдем такого непринужденного звукового перелива, такой живой быстрой игры слов, как в сказке... Каждый рассказчик, в меру своих дарований, обнаруживает здесь и свой словесный запас, и особенности в словосочетаниях, а вместе с тем, и бессознательные попытки создания новых слов» [Смирнов-Кутачевский 1927: 71].

Следует отметить, что гагаузская народная волшебная сказка знает наряду с классическими, восходящими к древности сюжетами, в которых сохраняется устаревшая лексика: *akaret* [ар. усадьба, имение], *bitki* (растение), *civan* [перс. молодец], *cebelâr* (доспехи), *ajder* [перс. дракон], *şekil* [ар. форма], *telal* [ар. вестовой], *onikilâr* (приближенные падишаха), *mana* (добыча), *bazirgân/bezirgân* [перс. купец], *çekelez* (белка) и другие, и более поздние, деформированные произведения, где опущены многие детали, особенности традиционного сюжета и преобладает современная лексика, в основном заимствованная: *babu* (старуха, баба), *dädu* (старик, дед), *matu* (мама), *kufnä* (кухня), *fayton* (фазтон), *lak tuffi* (лакированные туфли), *bluza* (блузка), *kruşka* (кружка) и другие. Все эти особенности поз-

дних сказок отражают современный этап бытования гагаузской традиционной сказки.

Однако не только эти реалии являются показателями современности гагаузской народной волшебной сказки. В этом отношении важное значение имеет *стилистика* сказки, и в ней мы отмечаем появление авторского лица рассказчика (сказочника). Конечно, гагаузская народная волшебная сказка, как говорилось выше, строится на основании общих для сказочного эпоса законов композиции, и только вкрапление современных деталей приближает ее к нашему времени; но и в ней появляются оценочные суждения, выражающие отношение рассказчика к событиям: «*Дяду, заваллы, жан ажысындан ер кендиня буламармыш, ама не вар колай йапсын бир дели бабуylan?!*» [Колца 1959-д, ркп.] («Старик, бедняга, от боли в душе места себе не находил, но что мог он сделать с сумасбродной старухой?!») или: «*Делижя, Делижя, ама бобасынын лафларыны аклында тутмуш*» [Бабоглу 1969: 136] («Делижя, Делижя (букв. «Полоумный»), но слова отца запомнил»). Видимо, попытка прокомментировать поведение героев сказки является отражением психологии современного человека, воспитанного на художественной литературе.

Вот что писал еще в 1932 г. о волшебной сказке известный российский фольклорист *М. К. Азадовский*: «Возникают новые моменты, которых не знала старая сказка. Усиленное внимание к быту, ко всему окружающему, интерес к человеческой личности заставляют раздвигать старые формы и вносить новые элементы. Появляются неизвестные старой сказке рисунок портрета, пейзаж, изображение жеста, человеческих движений и т. п. И здесь сказка идет, в сущности, тем же путем, каким шло вообще развитие литературы. Роман также шел от схематической цепи событий и нагромождений приключений к острому и разностороннему постижению жизни и человека, все время вырабатывая новые пути и средства изображения» [Азадовский 1932: 67]. Таким образом, на примере гагаузской народной волшебной сказки мы также наблюдаем новый взгляд людей на жизнь, на окружающий их мир. Заметна тенденция не только к олитературиванию волшебной сказки, но и к сближению ее с бытовой и/или новеллистической сказкой.

Подводя итоги, можно резюмировать, что вся поэтика гагаузской народной волшебной сказки служит идеализации главного героя и не отходит от сказочной традиции народа. Многие из рассмотренных нами композиционных, художественных и стилистических приемов и средств имеют эстетическую направленность, способствуют изображению особого художественного мира сказки, отличного от окружающей человека действительности, свидетельствуют об умении народа открывать в самых обыденных явлениях и событиях жизни поэтические образы, чудесные свойства, красоту и прелесть мира.

Заключение

Гагаузская народная волшебная сказка представляет собой богатое духовное наследие народа. Это наиболее древний подвид гагаузского устного фольклора, отличающийся от других его видов повествовательного поэтического творчества своим волшебным-чудесным миром, в котором действуют не только различные мифологические и фантастические персонажи, но и взятые из реальной жизни герои.

В гагаузской народной волшебной сказке сохранились многие следы как матриархата, так и патриархата, а также реликты архаичных верований: анимизма, тотемизма, магии, культовой практики.

Многие фантастические образы, мотивы, сюжеты гагаузской народной волшебной сказки восходят к древним обрядам, поверьям и обычаям. Например, *мотив трудных заданий* связан с матриархальным обычаем заключать брак отработкой со стороны жениха.

Волшебная сказка гагаузов разносторонне отображает их жизнь, быт, обряды, обычаи, верования. К пережиткам патриархата относим, например, *мотив изгнания жены из дома*, образы мудрых стариков-советчиков.

По составу сюжетов гагаузская народная волшебная сказка разнообразна, что обусловлено не только этногенетическим родством гагаузов с тюркоязычными народами и их длительными межэтническими контактами с другими народами (совместно и по соседству проживающими), но и в большей степени общечеловеческими явлениями и процессами. Поэтому в ней преобладают международные сюжеты по сравнению с заимствованными.

Процессы заимствования сюжетов, мотивов, образов народной волшебной сказки гагаузами у восточнороманских и

восточнославянских народов, а также у болгар и турок, рассмотренные нами, привели к выводу, что они имели широкое распространение и были закономерны. Закономерно и то, что каждый заимствованный сюжет изменялся и изменяется до сих пор в соответствии со сказочной традицией, с мировоззрением и психологией гагаузской национальной среды.

Национальное своеобразие гагаузской народной волшебной сказки видится нам в следующих моментах:

а) в своеобразных условиях бытования и распространения сказочных сюжетов (традиционный уклад жизни народа, реалии его повседневного быта);

б) в отражении патриархального права;

в) с точки зрения композиции — в наличии прологов и эпилогов (в сравнении со сказками восточнославянских и восточнороманских народов);

г) в наличии национально окрашенных лингвистических и стилистических элементов текста — антропонимов, топонимов, постоянных эпитетов, историзмов, архаизмов; традиционных стилистических формул;

д) религиозный характер: наличие в составе волшебной сказки легендарного/религиозного разряда, использование религиозных явлений и понятий как в сказочных сюжетах и мотивах, так и в системе образов и персонажей.

Система образов и персонажей гагаузской народной волшебной сказки отражает народные представления о прекрасном и безобразном, о высоком и низком в человеке, о добре и зле.

Среди многочисленных образов и персонажей сказки главное внимание уделено положительным героям, воплощающим в себе народный идеал: а) герою-богатырю, побеждающему злые силы природы; б) младшему сыну (брату) — хранителю и продолжателю родовых и семейных традиций; в) невинно гонимым людям (падчерице, сиротке и другим); г) герою-хитрецу.

Народное представление о безобразном отчетливо проявляется в образах противников героя, которые наделены отрицательными чертами характера и уродливы внешне (например, сверхъестественные чудовища — *Ajder*, *Cadi babu(su)* и другие). Антиподами врагов героя выступают его добрые помощники, многие из которых так же идеализированы, как и сам главный герой сказки.

Поэтика гагаузской народной волшебной сказки также направлена на идеализацию главного героя и соответствует сказочной традиции народа. Композиция, художественные приемы и средства (гипербола, контраст, повтор, градация и другие), традиционные стилистические формулы создают красочность повествования, цельность образов и персонажей, выразительность их облика и поведения в сказке.

В гагаузском сказочном эпосе нет четких, полностью определившихся границ и различий между видами и подвидами. Об этом свидетельствует, например, наличие в составе волшебных сказок богатырских и легендарных, а также промежуточных сказок между волшебными и бытовыми, с одной стороны, между волшебными и зооморфными, с другой стороны.

Заметим также, что при заимствовании эпического текста часто происходит видовое/жанровое «смещение»: тот или иной вариант тюркского героического или романического эпоса у гагаузов обычно приобретает черты волшебной (богатырской) сказки или полностью переходит в нее, так как у гагаузов намного сильнее развиты традиции сказочного эпоса.

Распространению и сохранению сказочного творчества среди гагаузов способствовал, прежде всего, кочевой образ жизни их предков. Чабаны, уходя на дальние пастбища или оберегая ночью стада, скрашивали свой досуг сказками, песнями, легендами. Сказки и позднее, когда кочевники осели на Балканах, были их любимым развлечением. На посиделках происходил как бы обмен сказками, бытующими в разных местах проживания. Все это благоприятствовало скрещиванию и размножению различных сказочных сюжетов, вместивших в себя элементы тюркской, славянской, романской фольклорных культур.

В настоящее время гагаузская народная волшебная сказка, сохраняя свое эстетическое и воспитательное значение, продолжает живое бытование, то есть исследователи в значительной мере еще могут фиксировать естественные фольклорные процессы и явления. Именно поэтому есть необходимость в ее дальнейшей популяризации и научном освещении.

Необходимо отметить в контексте нашей темы и на примере нашей работы, что в дальнейшем следовало бы продолжить публикацию хранящегося в рукописных архивах гагаузологов и вновь собранного полевого материала на подлинно

научной основе, так как издававшиеся ранее сборники гагаузских сказок носили популяризаторский или научно-популярный характер: в них допущены произвольные литературные правки, нет отдельных текстологических и научных комментариев с указанием вариантов сказок.

Насущной задачей гагаузской фольклористики считаем также создание *Указателя гагаузских сказочных сюжетов по международной системе*. Это позволит более четко выявить характер и своеобразие гагаузского сказочного сюжета, а также сопоставить гагаузскую народную сказку с международными сюжетами по вопросам типологии и заимствования.

До сих пор, на наш взгляд, остается актуальным продолжение исследования поэтики всего сказочного эпоса гагаузов, изучение проблемы мастерства рассказчика (сказочника), а в связи с этим и проблемы соотношения коллективного и индивидуального в гагаузской народной сказке.

Не менее важной задачей для фольклористов, этнографов, краеведов и просто любителей устного народного поэтического творчества остается собирание гагаузских народных сказок, вобравших в себя мудрость и жизненный опыт многих поколений, ставших одним из самых выразительных и ярких художественных памятников духовной культуры народа.

Библиография

Исследования

- Агаджанов 1969 — Агаджанов С. Г. Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX–XIII вв. Ашхабад, 1969.
- Адлейба 1991 — Адлейба Дж. Я. Устные стилевые основы сказки. Сухуми, 1991.
- Азадовский 1932 — Русская сказка. Избранные мастера / Ред. и комм. М. Азадовского. Л., 1932, т. 1.
- Азадовский 1960 — Азадовский М. К. Статьи о литературе и фольклоре. М.–Л., 1960.
- АШРЛ 1975 — Академические школы в русском литературоведении. М., 1975.
- Андреев 1929 — Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.
- Аникин 1984 — Аникин В. П. Русская народная сказка. М., 1984.
- Арнаутов 1969-а — Арнаутов М. Народната приказка. Общ характер, произход, техника и видове // *Idem*. Очерки по българския фолклор. София, 1934, с. 356–392 (II изд. Очерци по българския фолклор. София, 1969, т. II, с. 5–74).
- Арнаутов 1969-б — Арнаутов М. Потекло и сродство на народните приказки // *Idem*. Очерки по българския фолклор. София, 1934, с. 393–436 (II изд. Очерци по българския фолклор. София, 1969, т. II, с. 75–153).
- Афанасьев 1994 — Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994, т. I.
- Бараг 1966 — Бараг Л. Г. О взаимодействии русской и нерусской сказочных традиций в современных условиях // Современный русский фольклор. М., 1966, с. 169–186.

- Бараг 1981 — Бараг Л. Г. Сюжет о змеборстве на мосту в сказках восточнославянских и других народов // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981, с.160–188.
- Бартольд 1962 — Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос / Перевод В. В. Бартольда. М.–Л., 1962.
- Басилов 1974 — Басилов В. Н. Легенда: верить или не верить? // СЭ, 1974, № 1, с. 163–172.
- Бахтин 1986 — Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. 2-е изд. М., 1986.
- Бахтина 1972 — Бахтина В. А. Эстетическая функция сказочной фантастики. Саратов, 1972.
- Белинский 1954 — Белинский В. Г. (О народных сказках) // Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1954, т. 5. Статьи и рецензии. 1841–1844, с. 660–676.
- Белинский 1978 — Белинский В.Г. Собр. соч. в 9 т. М., 1978, т. 3.
- Бобынэ, Морару 1988 — Бобынэ Г., Морару С. Ла извоареле гындирий (Мотиве филозофиче ын креация поетикэ популярэ). К., 1988.
- Боргояков 1976 — Боргояков М. М. Гуннско-тюркский сюжет о прародителе-олене (быке) // СТ, 1976, № 3, с. 55–59.
- Бостан 1985 — Бостан Г. К. Типологическое соотношение и взаимосвязи молдавского, русского и украинского фольклора. К., 1985.
- Ботезату 1972 — Ботезату Гр. Унеле консидаций привинд ноциуниле де лежендэ, традиции ши повестире оралэ // Женурь ши спечий фолклориче. К., 1972, п. 35–50.
- Ботезату 1975 — Ботезату Г. Г. Леженде, традиций ши повестирь орале. К., 1975.
- Ботезату 1985 — Ботезату Г. Г. Мотивул Полифем (Аа Тн 1137) ын басмул ероик // Спечииле фолклориче ши реалитатя историкэ. К., 1985, п. 34–50.
- Ведерникова 1975 — Ведерникова Н. М. Русская народная сказка. М., 1975.
- Веселовский 1938 — Веселовский А. Н. Собр. соч. М.–Л., 1938, т. 16. Статьи о сказке. 1868–1890.
- Веселовский 1940 — Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940.
- Взаимосвязи 1981 — Молдавско-русско-украинские фольклорные взаимосвязи (Исследования, материалы, библиография). К., 1981. (На русск. и молд. яз.)

Воронин 1960 — Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке // Краеведческие записки (Государственный Ярославско-Ростовский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник). Ярославль, 1960, вып. IV, с. 25–93.

Габышева 1984 — Габышева Л. Л. Цвето- и зоосимволика в якутском эпосе олонхо // СТ, 1984, № 3, с. 27–30.

Гацак 1971 — Гацак В. М. Сказочник и его текст (К развитию экспериментального направления в фольклористике) // Проблемы фольклора. М., 1971, с. 7–46.

Гацак 1972 — Гацак В. М. Проблемы изучения конкретно-национального и общего в фольклоре // Проблемы на български фолклор: Доклади и изследвания. София, 1972, с. 73–80.

Гацак 1973 — Гацак В. М. Метафорическая антитеза в сравнительно-историческом освещении // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VII Международный съезд славистов. Варшава, авг. 1973: Доклады сов. делегации. М., 1973, с. 286–306.

Гацак 1989 — Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. М., 1989.

Георгиева 1993 — Георгиева И. Българска народна митология. 2 прераб. и доп. изд. София, 1993.

ГРМС 1973 — Гагаузско-русско-молдавский словарь. 11 500 слов / Сост. Г. А. Гайдаржи, Е. К. Колца, Л. А. Покровская, Б. П. Тукан. М., 1973.

Гордлевский 1947 — Гордлевский В. А. Что такое «босый волк»? (К толкованию „Слова о полку Игореве“) // Изв. АН СССР. М., 1947, т. VI, вып. 4, с. 317–337.

Гордлевский 1961 — Гордлевский В. А. Из наблюдений над турецкой песней // Гордлевский В. А. Избранные сочинения. М., 1961, т. II, с. 224–260.

Губогло 1967-а — Губогло М. Н. О происхождении гагаузов // Коммунист Молдавии. К., 1967, № 2, с. 71–75.

Губогло 1967-б — Губогло М. Н. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова (К вопросу о происхождении гагаузов): Автореф. дисс. канд. ист. наук. М., 1967.

Губогло 1968 — Губогло М. Н. Этнокультурные данные о кочевом прошлом гагаузов // Археология, этнография и

- искусствоведение Молдавии (Материалы и исследования). К., 1968, с. 51–60.
- Губогло 1969 — Губогло М. Н. Гагаузы // Наука и жизнь, 1969, № 10, с. 99–103.
- Губогло 1971 — Губогло М. Н. Буджак, Буджак — степь и гагаузы // Кодры. К., 1971, № 11, с. 119–126.
- Гумилев 1989 — Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1989.
- Гумилев 1993 — Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., 1993.
- Гусев 1967 — Гусев В. Е. Эстетика фольклора. Л., 1967.
- Далгат 1969 — Далгат У. Б. Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969, с. 103–161.
- Далгат 1981 — Далгат У. Б. Литература и фольклор. Теоретические аспекты. М., 1981.
- Джикиев 1963 — Джикиев А. Материалы по этнографии мангышлакских туркмен // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Туркм. ССР. Ашхабад, 1963, т. VII, с. 200.
- Дрон 1992 — Дрон И. В. Гагаузские географические названия (Территория Пруто-Днестровского междуречья). К., 1992.
- Дружба 1961 — Дружба народов, отраженная в фольклоре. К., 1961.
- Дурбайло 1990 — Дурбайло М. А. Гагаузские народные баллады с образом желтой змеи // СТ, 1990, № 2, с. 31–47.
- Дурбайло 1991 — Дурбайло М. А. Сöзбашы (Предисловие) // Баллада тюркүлери. Сöлпет топлуму / Хазырлайан М. А. Дурбайло. К., 1991, с. 5–26.
- Дурбайло 1992 — Дурбайло М. А. Образ растений и их функции в гагаузских народных балладах // Ştiinţa. Ch., 1992, № 4, р. 8.
- Елеонская 1912 — Елеонская Е. Н. Некоторые замечания по поводу сложения сказки. Заговорная формула в сказке // Этнографическое обозрение, 1912, № 1, с. 1–11.
- Енчиклопедие 1985 — Гэгэужилор дин РССМ, литература ши арта // Литература ши арта Молдовой. Енчиклопедие ын 2 вол. К., 1985, вол. 1, п. 169–171.
- Енчиклопедия 1977 — Енчиклопедия Советикэ Молдовеняскэ. К., 1977, вол. 7.

- Жирмунский 1958 — Жирмунский В. М. Сравнительно-историческое изучение фольклора. Проблемы современной фольклористики: Автореф. дисс. д-ра филол. наук. Л., 1958.
- Жирмунский 1960 — Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960.
- Жирмунский 1962 — Жирмунский В. М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.—Л., 1962.
- Жирмунский 1967 — Жирмунский В. М. К вопросу о международных сказочных сюжетах // Историко-филологические исследования: Сборник статей к семидесятипятилетию акад. Н. И. Конрада. М., 1967, с. 283—289.
- Жирмунский 1979 — Жирмунский В. М. Сравнительно-историческое изучение фольклора // Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Л., 1979, с. 185—191.
- Зуева 1993 — Зуева Т. В. Волшебная сказка. М., 1993.
- Каскабасов 1972 — Каскабасов С. А. Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972.
- Каталог 1982 — Каталог коллекций Отдела Европы МАЭ // Сборник МАЭ. Л., 1982, XXVIII. Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР, с. 152. Каталог 1994 — Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е. Ългарски фолклорни приказки. Каталог. София, 1994.
- Келар 1993 — Келар С. П. Скарби Буджацького краю. Дещо про гагаузькі народні казки // Відродження. Київ, 1993, № 10, с. 22—26.
- Кербелите 1980 — Кербелите Б. П. Методика описания структуры и смысла сказки, некоторые ее возможности // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. Поэтика и стилистика. М., 1980, с. 48—100.
- Кербелите 1984 — Кербелите Б. П. Сюжетный тип волшебной сказки // Фольклор. Образ и слово в контексте. М., 1984, с. 203—250.
- Кербелите 1991 — Кербелите Б. П. Историческое развитие структуры и семантики сказок. Вильнюс, 1991.
- Конкка 1965 — Конкка У. С. Карельская сатирическая сказка. М.—Л., 1965.
- Кононов 1958 — Кононов А. Н. Родословная туркмен, сочинение Абу-л-Гази, хана Хивинского. М.—Л., 1958.

- Кононов 1989 — Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период. 2-е изд. / Перераб., подгот. А. Н. Кононов. М., 1989.
- Короглы 1987 — Короглы Х. Г. Вопросы тюркской фольклористики // СТ, 1987, № 5, с. 32–38.
- Короглы 1989 — Короглы Х. Г. Дегегез и Полифем // СТ, 1989, № 4, с. 76–83.
- Корш 1909 — Корш Ф. Е. Древнейший народный стих турецких племен // Записки Восточного отделения Русского Археологического общества. СПб., 1909, т. XIX, вып. 2-3, с. 147–149.
- Креация 1991 — Креация популярэ (Курс теоретик де фолклор ромынеск дин Басарабия, Транснистрия ши Буковина). К., 1991.
- Кузьмина 1977 — Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и средневековье (История и культура) / Под ред. Б. Г. Гафурова и Б. А. Литвинского. М., 1977, с. 28–52.
- Курогло 1975 — Курогло С. С. Поминальные обряды и обычаи гагаузов в XIX — начале XX в. // Изв. АН МССР, серия общ. наук. К., 1975, № 3, с. 79–83.
- Курогло 1980 — Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов в XIX — начале XX в. К., 1980.
- Курогло, Маруневич 1983 — Курогло С. С., Маруневич М. В. Социалистические преобразования в быту и культуре гагаузского населения МССР. К., 1983.
- Лазутин 1965 — Лазутин С. Г. Русские народные песни. М., 1965.
- Левин 1981 — Левин И. Введение // Свод таджикского фольклора. М., 1981.
- Лихачев 1971 — Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Изд. 2-е, доп. Л., 1971.
- Лотман 1970 — Лотман Ю. М. Структура художественного текста. М., 1970.
- Манов 1938 — Манов А. И. Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нрави. В две части. Варна, 1938.
- Маруневич 1975 — Маруневич М. В. Некоторые обряды и поверья гагаузов, связанные с жилищем // Изв. АН МССР, серия общ. наук. К., 1975, № 3, с. 92–93.

- Мелетинский 1958 — Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958.
- Мелетинский 1969 — Мелетинский Е. М. Проблемы структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969, т. 4, с. 86–135.
- Мелетинский 1970 — Мелетинский Е. М. Миф и сказка // Фольклор и этнография. Л., 1970, с. 139–148.
- Мелетинский 1991 — Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991.
- Мещерюк 1965 — Мещерюк И. И. Переселение болгар в Южную Бессарабию. 1828–1834 гг. К., 1965.
- Мещерюк, Колца, Тукан 1960 — Мещерюк И., Колца Е., Тукан Б. Художественное слово гагаузского народа // Днестр. К., 1960, № 3, с. 62–65. — *Рец. на кн.*: Буджактан сесләр: Литература йазылары / Хазырлайан Д. Танасоглу. К., 1959. 227 с.
- Мошков 1901 — Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда: Этнографические очерки и материалы // Этнографическое обозрение, 1901, кн. LI, № 4, с. 1–80.
- Мошков 1902 — Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда: Этнографические очерки и материалы // Этнографическое обозрение, 1902, кн. LIV, № 3, с. 1–66.
- Мошков 1904-а — Наречия тюркских племен. I отделение. Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. СПб., 1904, часть X. Наречия бессарабских гагаузов / Тексты собраны и переведены В. Мошковым (с двумя прибавлениями), с. I–XXXII.
- МРС 1989 — Ецко И., Урсу Т., Челак Т. Дикционар молдовенеск-рус. Молдавско-русский словарь. К., 1989.
- Наследие 1984 — Фольклорное наследие народов СССР и современность (Сб. статей). К., 1984.
- Никифоров 1928 — Никифоров А. И. Народная детская сказка драматического жанра // Сказочная комиссия в 1927 г. Обзор работ. Л., 1928.
- Никифоров 2008 — Никифоров А. И. Сказка и сказочник / Составитель Е. А. Костюхин. М., 2008.
- Николаева, Сафронов 1999 — Николаева Н. А., Сафронов В. А. Истоки славянской и евразийской мифологии. М., 1999.
- Новиков 1957 — Новиков Н. В. Сатира в русской волшебной сказке записи XIX — начала XX века // Русский фольклор. Материалы и исследования. М.–Л., 1957, т. II, с. 40–61.

- Новиков 1968 — Новиков Н. В. Образы русской и болгарской волшеббно-фантастической сказки // Русский фольклор. Исторические связи в славянском фольклоре. М.—Л., 1968, т. XI, с. 140—158.
- Новиков 1974 — Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974.
- Окладникова 1979 — Окладникова Е. А. Загадочные личины Азии и Америки. Новосибирск, 1979.
- Парпулова 1978 — Парпулова Л. Българските вълшебни приказки. Въведение в поетиката. София, 1978.
- Покровская 1953 — Покровская Л. А. Песенное творчество гагаузов: Автореф. дисс. канд. филол. наук. Л., 1953.
- Покровская 1964 — Покровская Л. А. Грамматика гагаузского языка. Фонетика и морфология. М., 1964.
- Покровская 1966 — Покровская Л. А. Народные песни гагаузов Молдавии и Украины // Первый конгресс балканских исследований (София, 26 авг. — 1 сент. 1966 г.). Сообщения сов. делегации. М., 1966.
- Покровская 1974 — Покровская Л. А. Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов // СЭ, 1974, № 1, с. 139—144.
- Покровская 1978 — Покровская Л. А. Синтаксис гагаузского языка в сравнительном освещении. М., 1978.
- Покровская 1989 — Покровская Л. А., Чернышева М. Б. Народные песни гагаузов. М., 1989.
- Покровская 1997 — Покровская Л. А. Современный гагаузский язык (курс лекций). Комрат, 1997.
- Покровская 1999 — Покровская Л. А. Синтаксис современного гагаузского языка (предложение). СПб.—Комрат, 1999.
- Покровская 2003 — Покровская Л. А. Правила употребления букв гагаузского алфавита. Спецкурс. Комрат, 2003.
- Померанцева 1963-а — Померанцева Э. В. Русская народная сказка. М., 1963.
- Померанцева 1963-б — Померанцева Э. В. К вопросу о национальном и интернациональном начале в народных сказках (На материале сюжета „Неверная жена“) // История, фольклор, искусство славянских народов. Доклады сов. делегации. V Международный съезд славистов (София, сент. 1963 г.). М., 1963, с. 386—412.

- Попович 1967 — Попович К. Ф. Ион Крянгэ ши басмул ест-слав (Студиу де литературэ компаратэ). К., 1967.
- Потебня 1976 — Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976.
- Принципы 1966 — Принципы текстологического изучения фольклора. М.—Л., 1966.
- Пропп 1969 — Пропп В. Я. Морфология сказки. 2-е изд. М., 1969.
- Пропп 1975 — Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти В. Я. Проппа (1895–1970). М., 1975.
- Пропп 1976 — Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976.
- Пропп 1983 — Пропп В. Я. Структурное и историческое изучение волшебной сказки // Семиотика / Сост., вступ. статья и общ. ред. Ю. С. Степанова. Переводы. М., 1983, с. 566–584.
- Пропп 1984 — Пропп В. Я. Русская сказка. Л., 1984.
- Пропп 1986 — Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд. Л., 1986.
- Путилов 1976 — Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.
- Решетов 2003 — Решетов А. М. О письмах В. А. Мошкова к академику В. В. Радлову // Rocznik orientalistyczny. Warszawa, 2003, t. LV, z. 1, p. 5–44.
- Рог 2005 — Рог Г. Гагаузька народна казка: жанрова поліфонія та її різновиди // Круглий стіл „Тюркомовні народи України (мови та культури татар, гагаузів, урумів, караїмів і кримчаків)“ у межах конференції „Феномен А. Кримського у світовій науці (до 135-річчя від дня народження)“. Київ, 2005, с. 74–77.
- Рошияну 1974 — Рошияну Н. Традиционные формулы сказок. М., 1974.
- Руденко 1960 — Руденко С. И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.—Л., 1960.
- Сборник 1971 — Национальное и интернациональное в литературе, фольклоре и языке (Сб. статей). К., 1971.
- Смирнов-Кутачевский 1927 — Смирнов-Кутачевский А. М. Творчество слова в народной сказке // Художественный фольклор. М., 1927, вып. 2-3, с. 67–71.
- Стеблева 1986 — Стеблева И. В. Турецкие сказки XX в. // Турецкие сказки / Сост., перевод, вступ. статья, примеч. И. В. Стеблевой. М., 1986, с. 5–16.

Стеблева 1987 — Стеблева И. В. Культурные контакты тюркских народов в древности и раннем средневековье // СТ, 1987, № 3, с. 83–87.

Студий 1971 — Студий ши materiale де фолклор. К., 1971.

Сырф 1996 — Сырф В. И. Структурно-функциональный анализ гагаузской волшебной сказки // *Știința. Ch.*, 1996, № 5, p. 11.

Сырф 1999 — Сырф В. И. В. А. Мошков — первый исследователь гагаузского фольклора // Педагогический журнал. К., 1999, № 1-2, с. 64–66.

Сырф 2000 — Сырф В. И. Некоторые молдавско-гагаузские фольклорные взаимосвязи и параллели (на материале волшебной сказки) // *Unitatea poporului Republicii Moldova și problema identității etnice. Materialele conferinței din 4–5 mai 1999, raporturi și comunicări. Ch.*, 2000, p. 106–108.

Сырф 2003 — Сырф В. И. Эволюция образа волка в гагаузских сказках // Материалы Международной научно-практической конференции, посв. 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). 21–23 дек. 2001 г. В трех томах. Комрат, 2003, т II. Культура и искусство, с. 8–12.

Сырф 2004 — Сырф В. И. Традиционные стилистические формулы в гагаузской волшебной сказке // *Этнопозитика и традиция: К 70-летию члена-корреспондента РАН В. М. Гацака / Отв. ред. В. А. Бахтина. М.*, 2004, с. 364–367.

Сырф 2006 — Сырф В. И. Проблема классификации сказочного эпоса в гагаузской фольклористике // *Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Материалы Пярых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.*, 2006, с. 117–120.

Сырф 2008 — Сырф В. И. Традиционное религиозно-мифологическое мировоззрение буджакских гагаузов (на материале сказочного фольклора) // *В света на човека. Сборник в чест на проф. д. и. н. И. Георгиева. Ч. 1 и 2 / Съст. и научни редактори Дж. Маджаров, К. Стоилов. София*, 2008, ч. 2, с. 255–268.

Сырф 2009 — Сырф В. И. Элементы соционормативной культуры в устном народно-поэтическом творчестве гагаузов (на материалах волшебной сказки) // *Курсом развивающейся Молдовы. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума „Традиции и инновации в соционормативной культуре молда-*

ван и гагаузов". 2008 г., г. Комрат / Сост. Н. А. Дубова, Л. В. Федотова. Под общей редакцией М. Н. Губогло. М., 2009, т. 5, с. 443–452.

Типология 1980 — Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. Поэтика и стилистика. 1980. М., 1980.

Токарев 1976 — Токарев С. А. Религия в истории народов мира. 3-е изд., испр. и доп. М., 1976.

Толбина 1990 — Толбина М. А. Сюжеты и стиль алтайской волшебной сказки: Автореф. дисс. канд. филол. наук. М., 1990.

Тудоровская 1965 — Тудоровская Е. А. О классификации волшебных сказок // СЭ, 1965, № 2, с. 57–66.

Тудоровская 1972 — Тудоровская Е. А. О структуре волшебной сказки // Русский фольклор. Русская народная проза. Л., 1972, т. XIII, с. 148–159.

Турсунов 1975 — Турсунов Е. Д. Тюрко-монгольские версии сказания об ослеплении циклопа // СТ, 1975, № 3, с. 36–43.

Турсунов 1976 — Турсунов Е. Д. Этнографические основы происхождения некоторых мотивов тюрко-монгольских сказок // СЭ, 1976, № 2, с. 125–131.

Урманчеев 1978 — Урманчеев Ф. По следам Белого Волка // СТ, 1978, № 6, с. 12–23.

Урманчеев 1987 — Урманчеев Ф. Золотая волчья голова на знамени (К вопросу о происхождении образа волка в древнетюркском эпосе) // СТ, 1987, № 3, с. 68–73.

Урманчеев 1988 — Урманчеев Ф. Мотив бездетности в тюркском эпосе // СТ, 1988, № 1, с. 41–46.

Фольклор 1974 — Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1974, вып. 1.

Фольклор 1977 — Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.

Фольклор 1984-а — Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984.

Фольклор 1984-б — Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.

Фольклор 1986 — Фольклор народов РСФСР. Эпические жанры, их межэтнические связи и национальное своеобразие: Межвуз. науч. сб. Уфа, 1986.

Фольклор 1987 — Фольклор народов РСФСР. Межэтнические фольклорные связи: Межвуз. науч. сб. Уфа, 1987.

- Фольклор 1991 — Традиционный фольклор народов Дагестана. М., 1991.
- Фрезер 1980 — Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Перевод с англ. М., 1980.
- Фрейденберг 1997 — Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра / Подгот. текста и общ. ред. Н. В. Брагинской. М., 1997.
- Хусаинова 2000 — Хусаинова Г. Р. Поэтика башкирских народных волшебных сказок. Формулы в сравнительном освещении и сохраняемость сказки во времени. М., 2000.
- Чеботарь 1990 — Чеботарь П. В соавторстве с народом // Булгар С. Дев адамын оолу: Масаллар. К., 1990, с. 3–4.
- Чеботарь 1993 — Чеботарь П. А. Гагаузская художественная литература (50-80-е гг. XX в.). Очерки. К., 1993.
- Чеснов 1986 — Чеснов Я. В. Дракон: метафора внешнего мира // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии (Сб. статей). М., 1986, с. 59–72.
- Чимпоеш 1992 — Чимпоеш Л. С. К вопросу об эпических традициях в устном народном творчестве гагаузов // Материалы и исследования по археологии и этнографии Молдовы. К., 1992, с. 227–234.
- Чимпоеш 1995 — Чимпоеш Л. С. Устное народное творчество гагаузов (80-е гг. XIX — XX вв.) // *Știința. Ch.*, 1995, № 8, p. 12.
- Чимпоеш 1996 — Чимпоеш Л. С. Мифический образ Тепягёза в фольклоре гагаузов // *Știința. Ch.*, 1996, № 2, p. 11.
- Чистов 1986 — Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л., 1986.
- Шахнович 1971 — Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Предыстория философии. Л., 1971.
- Эгамов 1988-а — Эгамов Х. К. Типология и взаимосвязи сказочной традиции тюркоязычных народов Советского Востока: Автореф. дисс. д-ра филол. наук. Ташкент, 1988.
- Эгамов 1988-б — Эгамов Х. К. О взаимодействии тюркских сказок // Вопросы сов. тюркологии. Материалы IV Всесоюзной тюркологической конференции (10–12 сент. 1985 г.). В 2-х ч. Ашхабад, 1988, ч. 2, с. 86–91.
- Argunşah 1991 — Argunşah M. Gagauz Halk Edebiyatında Osmanlı-Türk Kültürünün İzleri // *Türk Kültürü*. Ankara, 1991, № 341, s. 15–20.
- Bîrlea 1969 — Bîrlea O. Metoda de cercetare a folclorului. București, 1969.

- Bîrlea 1979 — Bîrlea O. Poetica folclorică. București, 1979.
- Bolte, Polivka 1915 — Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Neu bearbeiten von J. Bolte und G. Polivka. 2 B. Leipzig, 1915, s. 381–394.
- Călinescu 1965 — Călinescu G. Estetica basmului. București, 1965.
- Ciachir 1934-a — Ciachir M. Basarabială Gagauzlarân istorieasâ. Ch., 1934.
- Ciachir 1934-b — Ciachir M. Religiositatea gâgăuzilor // Viața Basarabiei. Ch., 1934, № 3, p. 21–28.
- Ciachir 1934-c — Ciachir M. Obiceiurile religioase ale Gâgăuzilor // Viața Basarabiei. Ch., 1934, № 6, p. 4–8.
- Ciachir 1938 — Ciachir M. Dicționar gagauzo (tiurco) — român. Ch., 1938.
- Guboğlu 1981 — Guboğlu M. Gagauz Folklorunun Özellikleri, Önemi ve Canavar Kültü // VI. Uluslararası Folklor Kongresi (Bursa, 1981). Ankara, 1981, s. 10–17.
- Guboğlu 1987 — Guboğlu M. Gagauzların „Türkçe“ Dili, Edebiyatı ve Tarihi Hakkında Araştırmalar // V. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul, 23–28 Eylül 1985). İstanbul, 1987, s. 63–72.
- Guboğlu 1990 — Guboğlu M. Gagauz Halk Edebiyatı — Folklorundan İki Tarihi Efsane ve Bir Demet Tarihsel Türkü // I. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi (Konya, 11–12 Ekim 1988). Konya, 1990, s. 137–153.
- Güngör, Argunşah 1991 — Güngör H., Argunşah M. Gagauz Türkleri (Tarih — Dil — Folklor ve Halk Edebiyatı). Ankara, 1991.
- Mahmut 1972 — Mahmut N. Poetica basmelor turcești și tătărești: (Formule tradiționale) // Analele Universității București: Limbi clasice și orientale. București, 1972, an. XXI, p. 143–152.
- Sârf 1996 — Sârf V. Mitologismul poveștii magice gâgăuze // Știința. Ch., 1996, № 12, p. 11.
- Sârf 2001 — Sârf V. Povestea magică gâgăuză și problema identității etnice // Basarabia: Dilemele identității / Volum editat de F. Solomon, A. Zub. Iași, 2001, p. 315–320.
- Sîrf 1999 — Sîrf V. Gagauz büülü masalında pelivan personajların süretleri // Sabaa Yıldızı. Komrat, 1999, № 10, s. 20–23.
- Sîrf 2009 — Sîrf V. Gagauzların büülü masallarına cümnedän bakış // Gagauz dili hem literaturası. Komrat, 2009, № 1, s. 19–22.
- Soroçanu 2006 — Soroçanu E. Gagauzların kalendar adetleri: Etnolingvistik aaraştırması = Сорочяну Е. С. Гагаузская календарная обрядность: Этнолингвистическое исследование. Kişinöv, 2006.

- Syrf 2012 — Syrf W. Tradycja ustno-epicka Gagauzów besarabskich w aspekcie Porównawczym (na podstawie bajki magicznej) // Między etnicznością a lokalnością. Pogranicze bułgarsko-gagauskie w Besarabii / pod redakcją J. Derlickiego. Warszawa, 2012, p. 129–143.
- Șăineanu 1978 — Șăineanu L. Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice. București, 1978.
- Vrabie 1975 — Vrabie G. Structura poetică a basmului. București, 1975.
- Zajęczkowski 1976 — Zajęczkowski Wl. Gagavuz folkloru (Gagauze folklore) // Proceedings of the First international Congress for Turkish folklore. Ankara, 1976, s. 249–257.

Печатные источники

- Аманжолов 1965 — Аманжолов А. С. Семей облысында тұратын гагауздардан жазылып алынған фольклор текстері // Казак диалектологиясы. Алматы, 1965, вып. I, с. 234–246.
- Афанасьев 1984 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в 3-х т. / Издание подготовили Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. М., 1984, т. I.
- Ахундов 1959 — Азербайджанские сказки / Сост. А. Ахундов. Баку, 1959.
- Бабоглу 1969 — Гагауз фольклору / Собр. и сост. Н. И. Бабоглу. К., 1969.
- Бабоглу 1981 — Трандафирий драгостей. Фолклор гэгэуз / Алк. де Н. И. Бабоглу. К., 1981.
- Бабоглу 1988 — Литература окумаклары 9-10 класслар ичин / Хазырлайаннар: Н. Бабоглу, И. Бабоглу. К., 1988.
- Бабоглу 1991 — Масаллар / Хазырлады хем литература ишледи Н. И. Бабоглу. К., 1991.
- Ботезату 1976 — Повешть фантастиче / Алк., артик. ынтр. ши комм. де Гр. Г. Ботезату. К., 1976.
- Ботезату 1981 — Молдавские народные сказки / Перевод, запись и литературная обработка Гр. Ботезату. К., 1981.
- Ботезату, Бэшу 1983 — Фрумос е ла шезэтоаре / Едиц. ынгриж. де Гр. Ботезату, Н. Бэшу. К., 1983.

- Бошков 1996 — Мыр-Мыр Котобан. Гагауз халк масаллар / Топлайжы В. М. Бошков. Одеса, 1996.
- Булгар 1990 — Булгар С. Дев адамын оолу: Масаллар. К., 1990.
- Василиоглу, Кӧсӧ 1993 — Василиоглу К., Кӧсӧ М. Окумак — севгили занаатым 4-5 класслар ичин. К., 1993.
- Владимирцов 1958 — Волшебный мертвец. Монгольско-ойратские сказки / Перевод акад. Б. Я. Владимирцова. М., 1958.
- Восток 1967 — Сказки народов Востока. 2-е изд. М., 1967.
- Гайдаржи 1981 — Гайдаржи Г. А. Гагаузский синтаксис. Придаточные предложения союзного подчинения. К., 1981.
- Гайдаржи, Колца 1987 — Гагауз дили. Ўренмӧк кийады секинжи класс ичин / Хазырлайаннар: Г. А. Гайдаржи, Е. К. Колца. К., 1987.
- Гайдаржи, Колца 1988 — Гагауз дили: Ўренмӧк кийады единжи класс ичин. Икинжи колверим, доорудулмуш хем тамамны / Хазырлайаннар: Г. А. Гайдаржи, Е. К. Колца. К., 1988.
- ГНС 1998 — Гагаузские народные сказки / Сост. и перевод с гагауз. П. Чеботаря. К., 1998.
- Джалил 1989 — Курдские сказки, легенды и предания / Сост., запись и перевод О. Джалила, Д. Джалила и З. Джалил. М., 1989.
- Замалетдинов 1986 — Татарские народные сказки / Сост. и автор вступ. ст., ред. Л. Замалетдинов. Казань, 1986.
- Зарубин 1932 — Белуджские сказки, собранные И. И. Зарубиным // Труды Института востоковедения АН СССР. Л., 1932, т. IV.
- Иванчева 1995 — Български народни вълшебни приказки / Съст. З. Иванчева. София, 1995.
- Караван 1981 — Караван чудес. Узбекские народные сказки. Ташкент, 1981.
- Келар 1992 — Жарти Балакіра. Гагаузькі народні казки / Упорядкував та переклав з гагаузької С. Келар. Київ, 1992.
- Келар 2003 — Гӱн-кыз хем Ўч Ок. Гагауз халк масаллар = Дочка Сонця та її невмируще кохання. Гагаузькі народні казки / Упорядкував та переклав С. Келар; Переклад укр. Київ, 2003.
- КкНС 1959 — Каракалпакские народные сказки. Нукус, 1959.
- Клягина-Кондратьева 1953 — Болгарские народные сказки / Перевод с болгарского М. Клягиной-Кондратьевой. М., 1953.

- КНС 1971 — Казахские народные сказки. В 3-х т. Алма-Ата, 1971, т. 1.
- Колиоглу 1992 — Катыр-Кулак // АС. 1992, майын 9-зу. — (Аннагты И. А. Колиоглу.)
- Корепова 1992 — Русская волшебная сказка. Антология / Сост., вступ. ст., комм. К. Е. Кореповой. М., 1992.
- Крецу 1982 — Крянгэ И. Биаз Арап. Масаллар / Гагауз дилинӗ чевирди К. И. Крецу. К., 1982.
- Куруоглу 1981 — Чык, чык, гӱнеш! (Взойди, взойди, солнышко!). Сб. стихов, сказок и загадок / Сост. С. Куруоглу. К., 1981.
- Лопатков, Тукан 1958 — Гагаузские сказки / Собр. и обр. Ю. Лопатков и А. Тукан. К., 1958.
- Манов 1938 — Манов А. И. Потеклото на гагаузите, техните обичаи и нрави. В две части. Варна, 1938, ч. II.
- Мошков 1895 — Мошков В. А. Гагаузские тексты // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском университете. Казань, 1895, т. XIII, вып. 2, с. 70–83.
- Мошков 1904-а — Наречия тюркских племен. I отделение. Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. СПб., 1904, часть X. Наречия бессарабских гагаузов / Тексты собраны и переведены В. Мошковым (с двумя прибавлениями), с. 1–191.
- Мошков 1904-б — Наречия тюркских племен. I отделение. Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. СПб., 1904, часть X. Наречия бессарабских гагаузов / Тексты собраны и переведены В. Мошковым. Перевод, с. 1–190.
- Ногай 1979 — Ногайские народные сказки / Сост. и перевел с ногайск. А. Ногай. М., 1979.
- Парпулова, Добрева 1982 — Българска народна поезия и проза в седем тома. / Съст. и ред. Л. Парпулова и Д. Добрева. София, 1982, т. 6. Народни приказки.
- Приказки 1963 — Българско народно творчество. В 12 тома. София, 1963, том девети. Приказки вълшебни и за животни.
- РВСС 1981 — Русские волшебные сказки Сибири. Новосибирск, 1981.
- РНС 1972 — Румынские народные сказки. М., 1972.
- СНС 1986 — Сказки народов СССР. В 2 т. М., 1986, т. 1.

- СНС 1988 — Сказки народов СССР. В 2 т. Душанбе, 1988, т. 1.
- Стеблева 1969 — Проданный сон. Туркменские народные сказки / Перевод с туркм., сост., вступ. ст., примеч. И. Стеблевой. М., 1969.
- Стеблева 1986 — Турецкие сказки / Сост., перевод, вступ. ст., примеч. И. В. Стеблевой. М., 1986.
- Стоянови 1994 — Късметливата Неда. Български народни приказки от Бесарабия и Таврия / Съст. Е. и И. Стоянови. София, 1994.
- Танасоглу 1959 — Буджактан сесләр. Литература йазылары / Хазырлайан Д. Танасоглу. К., 1959.
- Танасоглу 1962 — Гласурь дин Бужяк / Алк. Д. Танасоглу. Трад. дин лимба гэгэузэ (дупэ едиция дин 1959 Буджактан сесләр) де А. Чиботару, И. Крецу, Г. Георгиу. К., 1962, п. 7–159.
- Танасоглу 1990 — Танасоглу Д. Ана дили. Грамматика хем литература окумаклары 5-жи класс ичин. К., 1990.
- Танасоглу 1992 — Танасоглу Д. Ана дили. Окумак хем грамматика 4-жӱ класс ичин. К., 1992.
- Фолклор 1982 — Фолклор дин Бужяк. К., 1982.
- Худяков, Хазин 1960 — Гагаузский фольклор: Песни и сказки / Перевод В. Худякова, М. Хазина // Днестр. К., 1960. № 3, с. 68–78.
- Цветинович-Грюнберг 1967 — Турецкие народные сказки / Перевод Н. А. Цветинович-Грюнберг, ред., вступ. ст., комм. Н. К. Дмитриева. 2-е изд. М., 1967.
- Цветинович 1992 — Турецкие народные сказки / Перевод Н. Цветинович. М., 1992.
- Чеботарь 1992 — Бизим дост Настрадаин / Хазырл. П. Чеботарь. Комрат, 1992.
- Чимпоеш 1989 — Ыч кардаш — ѱч уста (Три брата — три искусника.) // АС. 1989, ноябринин 5-ши; ноябринин 19-зу. (Инф. С. Г. Радышев, 71 год. РСФСР, Кабардино-Балкарская АССР, Прохладненский р-н, ст. Екатериноградская, 1988. Запись Л. С. Чимпоеш.)
- Экономов 1991-а — Сыыртмач (Пастух) // АС. 1991, июнӱн 29-зу. Йазылды Демирка Панинин аннатмасына гӱрӱ. Тӱлӱ кӱӱйӱ [МССР, Валканеш району]. Ерлешгерди С. П. Экономов.

- Экономов 1991-б — Үйренжи (Ученик) // АС. 1991, августун 10-ну. Йазылды Демирка Панинин аннатмасына гөрә. Түлү күйү [МССР, Валканеш району]. Ерлештерди С. П. Экономов.
- Экономов 1991-в — Дунна гозели // АС. 1991, октябринин 5-ши. Йазылды Паткан Колинин аннатмасына гөрә. Түлү күйү [МССР, Валканеш району]. Ерлештерди С. П. Экономов.
- Экономов 1992-а — Кысметли (Счастливый) // АС. 1992, январин 11-ри. Йазылды Мамужука Панчунун аннатмасына гөрә. Түлү күйү [МССР, Валканеш району]. Ерлештерди С. П. Экономов.
- Экономов 1992-б — Курбан (Жертва) // АС. 1992, февралин 15-ши. Йазылды Кечи Маринанын аннатмасына гөрә. Түлү күйү [МССР, Валканеш району]. Ерлештерди С. П. Экономов.
- Baboglu 1997-а — Baboglu N., Baboglu İ. Gagauz literaturasi. Hrestomatiya VII-ci klaslar için. Ch., 1997.
- Baboglu 1997-б — Baboglu N., Baboglu İ. Gagauz literaturasi. Hrestomatiya VIII-ci – IX-cu klaslar için. Ch., 1997.
- Banke 1977 — Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung / Herausgegeben von K. Banke, bd. 1. Berlin; New York, 1977 (см. продолжение: bd. 2, 1979 и далее).
- Birlea 1966 — Birlea O. Antologie de proză populară epică. Ed. critice de folclor-genuri. București, 1966, vol. 1–3.
- Boratav 2007 — Boratav P. N. Zaman Zaman içinde. Ankara, 2007.
- Botezatu 1995 — Botezatu G. Făt-Frumos și Soarele. Povești populare din Basarabia. București, 1995.
- Bulgar 1996 — Gan-kişi // Güneşçik. Komrat, 1996, № 2, s. 1–8. (Gagauz halk masallarına gөрә yazdı S. Bulgar.)
- Creangă 1992 — Creangă I. Povești, amintiri, povestiri. Ch., 1992.
- Ekrem 1981 — Bülbül sesi. Dobruca Türkleri folklorundan seçmeler / Derl. ve hazırl. M. A. Ekrem. Bükreş, 1981.
- Ispirescu 1988 — Ispirescu P. Legendele sau basmele românilor / Ed. îngrij. de A. Avramescu. București, 1988, XVI.
- Koca 2011 — Koca S. Gagauz folkloru Valkaneş dialektindä. Ch., 2011.
- Mahmut 1988 — Bozcigit. Dobruca Tatar Masalları. Birinci kitap / Topl. N. Mahmut, E. Mahmut. București, 1988.
- Mahmut 1991 — Ayuw kulak batır. Dobruca Tatar Masalları. İkinci kitap / Topl. N. Mahmut, E. Mahmut. București, 1991.

Scherf 1995 — Scherf W. Das Märchenlexikon. München, 1995, bd. 1-2.

Zajączkowski 1966 — Zajączkowski Wł. Język i folklor Gagauzów z Bułgarii. Kraków, 1966.

Zajączkowski 1975 — Zajączkowski Wł. Język i folklor Tatarów z Dobrudzy rumunskiej. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdansk, 1975.

Рукописные источники

Братан 1996-а — Волшебный колпак. Инф. М. Н. Мераджи, 63 года. РМ, Чадыр-Лунгский р-н, с. Бешгиоз, 1996. Запись Е. Братан. АА.

Братан 1996-б — Дочь старика и дочь старухи. Инф. М. Н. Мераджи, 63 года. РМ, Чадыр-Лунгский р-н, с. Бешгиоз, 1996. Запись Е. Братан АА.

Гайдаржи 1958 — Пятеро друзей. Инф. В. Г. Калчу, 76 лет. МССР, Тараклийский р-н, с. Карболия, 1958. Запись Г. А. Гайдаржи. СЭГ

Гайдаржи 1960 — Ванчу в темном царстве. Инф. К. М. Дерменжи, 46 лет. МССР, Вулканештский р-н, с. Дерменжи, 1960. Запись Г. А. Гайдаржи. АА.

Гайдаржи 1966 — Тепегёз. Инф. А. и И. Бербер, 47 лет. УкрССР, Одесская обл., Ренийский р-н, с. Котловина, 1966. Запись Г. А. Гайдаржи. АА.

Дурбайло 1976-а — Невестка и деверь. Инф. М. С. Саранди, 56 лет. МССР, Бессарабский р-н, с. Авдарма, 1976. Запись М. А. Дурбайло. СЭГ.

Дурбайло 1976-б — Хитрец Никита. Инф. М. С. Саранди, 56 лет. МССР, Бессарабский р-н, с. Авдарма, 1976. Запись М. А. Дурбайло. СЭГ.

Дурбайло 1988-а — Дочь Солнца и Измей. Инф. В. З. Кендигелян, 78 лет. МССР, г. Комрат, 1988. Запись М. А. Дурбайло. СЭГ.

Дурбайло 1988-б — За то, что ты меня спас, я тебя съем. Инф. М. И. Сабийа, 84 года. МССР, Комратский р-н, с. Конгаз, 1988. Запись М. А. Дурбайло. СЭГ.

Дурбайло 1988-в — Золотое кольцо. Инф. Д. М. Райа, 75 лет. МССР, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1988. Запись М. А. Дурбайло. СЭГ.

Дурбайло 1988-г — Клубок-клубочек... Инф. М. Н. Сабийа, 84 года. МССР, Комратский р-н, с. Конгаз, 1988. Запись М. А. Дурбайло. СЭГ.

Дурбайло 1988-д — Красавица. Инф. Д. М. Райа, 75 лет. МССР, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1988. Запись М. А. Дурбайло. СЭГ.

Дурбайло 1988-е — Пеливан. Инф. Д. М. Райа, 75 лет. МССР, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1988. Запись М. А. Дурбайло. СЭГ.

Дурбайло 1988-ж — Серебряный волк. Инф. Д. М. Райа, 75 лет. МССР, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1988. Запись М. А. Дурбайло. СЭГ.

Дурбайло 1988-з — Тодур Палла. Инф. Н. Н. Дулогло, 75 лет. МССР, Вулканештский р-н, с. Чишмикой, 1988. Запись М. А. Дурбайло. СЭГ.

Дурбайло 1988-и — Трак-трак, мой сусачок... Инф. Д. М. Райа, 75 лет. МССР, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1988. Запись М. А. Дурбайло. СЭГ.

Дурбайло 1988-к — Три брата и жеребцы. Инф. Н. Н. Дулогло, 75 лет. МССР, Вулканештский р-н, с. Чишмикой, 1988. Запись М. А. Дурбайло. СЭГ.

Дурбайло 1991-а — Мальчик Ай и девочка Гүн. Инф. Е. Г. Топалова, 67 лет. УкрССР, Одесская обл., Ренийский р-н, с. Котловина, 1991. Запись М. А. Дурбайло. СЭГ.

Колца 1959-а — Безручка. Инф. Е. М. Йовчу, 46 лет. МССР, г. Комрат, 1959. Запись Е. К. Колца. АА.

Колца 1959-б — Брат и сестра. Инф. И. П. Йовчу, 59 лет. МССР, г. Комрат, 1959. Запись Е. К. Колца. АА.

Колца 1959-в — Заколдованный молодец. Инф. Е. Г. Неду, 24 года. МССР, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1959. Запись Е. К. Колца. АА.

Колца 1959-г — Дочь падишаха. Инф. Е. М. Йовчу, 46 лет. МССР, г. Комрат, 1959. Запись Е. К. Колца. АА.

Колца 1959-д — Дочь старика и дочь старухи. Инф. А. С. Колца, 43 года. МССР, г. Комрат, 1959. Запись Е. К. Колца. АА.

- Колца 1959-е — Клубок-клубочек... Инф. Е. Кыналы, 24 года. МССР, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1959. Запись Е. К. Колца. АА.
- Колца 1959-ж — Күллү-Пепелешку. Инф. А. С. Колца, 43 года. МССР, г. Комрат, 1959. Запись Е. К. Колца. АА.
- Колца 1959-з — Сказка о ленивой жене. Инф. И. П. Йовчу, 59 лет. МССР, г. Комрат, 1959. Запись Е. К. Колца. АА.
- Колца 1959-и — Сиротка. Инф. А. С. Колца, 43 года. МССР, г. Комрат, 1959. Запись Е. К. Колца. АА.
- Колца 1959-к — Спасайся, кто может... Инф. В. З. Кендигелян, 50 лет. МССР, г. Комрат, 1959. Запись Е. К. Колца. АА.
- Колца 1959-л — Сын старухи. Инф. А. С. Колца, 43 года. МССР, г. Комрат, 1959. Запись Е. К. Колца. АА.
- Колца 1959-м — Три брата и Жады-Бабусу. Инф. А. С. Колца, 43 года. МССР, г. Комрат, 1959. Запись Е. К. Колца. АА.
- Колца 1960 — Чертовы проделки. Инф. И. Н. Маринов, 33 года. МССР, пос. Вулканешты, 1960. Запись Е. К. Колца. АА.
- Сырф 1994-а — Архангел Михаил дает совет человеку. Инф. А. М. Бабогло, 63 года. РМ, Тараклийский р-н, с. Копчак, 1994. Запись В. И. Сырфа. АА.
- Сырф 1994-б — Архангел Михаил как крестный отец. Инф. А. М. Бабогло, 63 года. РМ, Тараклийский р-н, с. Копчак, 1994. Запись В. И. Сырфа. АА.
- Сырф 1994-в — Марку Богатый. Инф. А. М. Бабогло, 63 года. РМ, Тараклийский р-н, с. Копчак, 1994. Запись В. И. Сырфа. АА.
- Сырф 1994-г — Чорлан. Инф. Ф. Д. Градинарь, 68 лет. РМ, Чадыр-Лунгский р-н, с. Бешгиоз, 1994. Запись В. И. Сырфа. АА.
- Сырф 1994-д — Мазарик. Инф. Ф. Д. Градинарь, 68 лет. РМ, Чадыр-Лунгский р-н, с. Бешгиоз, 1994. Запись В. И. Сырфа. АА.
- Сырф 1996-а — Данил Препеляк. Инф. И. Н. Кристов, 81 год. РМ, Комратский р-н, с. Авдарма, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.
- Сырф 1996-б — Девушка со звездой во лбу. Инф. М. С. Узун, 46 лет. РМ, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.
- Сырф 1996-в — Домуз тырнаа. Инф. А. Ф. Узун, 61 год. РМ, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Сырф 1996-г — Дочь старика и дочь старухи. Инф. М. С. Узун, 46 лет. РМ, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Сырф 1996-д — Кирикуца. Инф. И. Н. Кристов, 81 год. РМ, Комратский р-н, с. Авдарма, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Сырф 1996-е — Күл Пепелешкасы. Инф. М. Н. Мариновский, 52 года. РМ, Комратский р-н, с. Верхний Конгазчик, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Сырф 1996-ж — Күл Пепелкасы. Инф. Г. Г. Казмалы, 55 лет. РМ, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Сырф 1996-з — Наздраван. Инф. И. Н. Кристов, 81 год. РМ, Комратский р-н, с. Авдарма, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Сырф 1996-и — Пирку. Инф. А. М. Хаджи, 75 лет. РМ, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Сырф 1996-к — Пять братьев. Инф. И. Н. Кристов, 81 год. РМ, Комратский р-н, с. Авдарма, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Сырф 1996-л — Син-син, откройся дверца! Инф. Г. Г. Казмалы, 55 лет. РМ, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Сырф 1996-м — Соль, моя солоночка... Инф. М. С. Узун, 46 лет. РМ, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Сырф 1996-н — Тарил, Зухройка и Карачул. Инф. А. М. Хаджи, 75 лет. РМ, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Сырф 1996-о — Три брата. Инф. Г. Г. Казмалы, 55 лет. РМ, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Сырф 1996-п — Три брата и Бог. Инф. И. Н. Кристов, 81 год. РМ, Комратский р-н, с. Авдарма, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Сырф 1996-р — Три змея и старичок. Инф. Г. Г. Казмалы, 55 лет. РМ, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Сырф 1996-с — Филваш. Инф. И. Н. Кристов, 81 год. РМ, Комратский р-н, с. Авдарма, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Сокращения

АА — Архив автора.

АН — Академия наук.

АС — «Ана сөзү», газета на гагаузском языке.

вар. — вариант.

К. — Кишинев, Кишинэу.

Св., св. — святой.

ркп. — рукописный текст.

РМ — Республика Молдова.

сост., съст. — составил, составитель, составление.

СТ — «Советская тюркология», журнал (1970–1991 гг.).

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

СЭ — «Советская этнография», журнал (1926–1991 гг.).

СЭГ — рукописные фольклорные материалы, архив сектора *Этнология гагаузов*, Центр этнологии, Институт культурного наследия, Академия наук Республики Молдова.

АТ — Указатель международных европейских сказочных сюжетов: *The types of the folktale. A classification and bibliography. Antti Aarne's «Verzeichnis der Märchentypen»*(FFC 3). Translated and enlarged by Stith Thompson. Second Revision. FFC 184, Helsinki, 1964 (1973) (FFC — Folklore Fellow Communications).

Ch. — Chişinău.

ЕВ — Указатель турецких сказочных сюжетов: Eberhard W. und Boratav P. N. *Typen türkischer Volksmärchen*. Wiesbaden, 1953.

Названия языков

ар. — арабский.

молд. — молдавский.

перс. — персидский.

рум. — румынский.

тур. — турецкий.

Приложение I

Тексты в оригинале и в переводе на русский язык

Ванчу каранник дүннеедә

1. Заман замандайкана, башак самандайкана, тыназ калбурдайкана, бән саллангачтайкана, бобам да дүннеедә таа йоккана, Уз'ун падишаалыында девеләр боталарыннан топ ойнармышлар; клиселердә мелекләр синек гиби учушармышлар; бир кабак коч кестийнән, бүтүн мемлекетин инсаныны дойурармышлар. Бана да бир өн буду вердиләр — мемедән айырылайым, бән ону бир отурумда идим, кувет едидим: бендән каави долай *бейликлердә* йокту. Уз падишаайын үч оолуннан бадаштым — ким евдә калажек, ким авланмаа гидежек. Беним кысетим чыкмады — бән евдә калдым, оннар ава гиттиләр.
2. Уз гитмишләр, дүз гитмишләр, алты ай бир гүз гитмишләр, кафә-түтүн ичерәк, лаалә-зүмбүл бичерәк. Етишмишләр бир улу даайа, үч гүн, үч гежә авланмышлар, саде бир *курт* урмушлар, башка бишейин үстүнә разгелмемишләр, сансын йабан хайваннары гөчмүшләр бырдан башка мемлекетлерә, *жан-жун* калмамыш Балкан дааларында. Геери йолу капмышлар.
3. Секиз гүннүк йолу ашмышлар, бираз динненмишләр, докунжү гүнү йолу кесән бир фасыл из денемиишләр. О изин ууруну алмышлар, үчүнжү гүнү о из каушмуш бир дерин куру пынара. Пынарын дибиндә ики коч дүүшәрмишләр, бири-бирини пынарын уурундан итирерәк.

4. — Ха бадашалым, ким пынара саледежек кендисини, — кардашларын күчүү теклифини вермиш (онун Ванчу адыймыш). *Агалары* рет етмишләр. Ванчу бааланмыш чатыллан, батүлары салвермишләр ону пынара.
5. Хемен дибә етишмиш, истемиш бийаз коча атлы пинсин, ама бу вакыт кара коч бийазыны итирмиш. Ванчу кара кочун сыртына разгелмиш, — үч окадар ашаа, караннык дүннеейә батмыш. Коч, сыйырылып алтындан, йок олмуш, Ванчу увада калмыш. Доздолай бакынмыш — не бир битки, не бир фидан, не бир дири жан денейәбилмиш. Салт сөрпешик отлар арасында бир инжежик йолжааз сечмиш. Ону каврайып, узун йола, билинмәз ерлерә топарланмыш. Бир гүн өрүмүш, ики гүн өрүмүш, үчүнжү гүнү бир сиирек йапраклы аажә уурамыш. Отурмуш гөлгесиндә динненмәә, йоргуннуктан уйукламыш.
6. Чок му уйумуш, ааз мы — бир жывылты ону уйандырмыш. Ванчу ачмыш гөзлерини, бакынмыш-бакынмыш, бишейжик денейәмемиш. Генә йатмыш. Бираздана жывылты генә пейда олмуш. Бакса йыкары — йува ичиндә несой-са куш йаврулары жывылдыерлар. Аажын бедениндән да йувайә йаклашыер бир бүүк сары йылан. Ванчу, кылыжыны кынадан чыкарып, о йыланы ики парча йарыйер. Йылан, сүрүкленерак, аажын көкүнә дүшийер.
7. — Саа ол, живан, — йаврулар инсанжасына сүлемишләр. — Атамыз гележек — сана докунмайжек: биз сүлейжейз сенин иилик йаптыыны.
8. Ванчу девам етмиш уйкусуну. Уйумуш дойунжа, ачмыш гөзлерини — коркудан кайбетмиш кендини: онун башы ужунда, серип канатларыны, бир улу куш дурурмуш.
9. — Сакынма бендән, достум. Бән бу йавружукларын атасыйм. Оннар аннаттылар бана сенин йаптыыны. Саа ол, куртардын ушажыкларымы, жинсим кесилмейжек. Зере артык биркач йыл олду йавруларымы етиштирәмийерим: не-сә оннары ийер, ачан бән ава чыкыйерым. Шүкүр сана — буннары бүүдәбилежәм. Иилин ичин дилә бендән, не истәрсән.
10. — Не дилейим? Саалык сана дилеерим.
11. — Сән утанма. Бән улу куветли бир карталым, не истәрсән, йапабилирим. Сүлә дилеклерини.

12. — Аннат бана, нереси бурасы? Нечин гөкләр дайма булутлу? Хава тунук, сансын гүн-гүнеш йок бу дүннеедә.
13. — Бурасы каранлык дүннәә, — Картал жувап етмиш. — Айдынлык дүннеейә кадар кырк гүн, кырк гежә йол. Бу дүннәә да гөзәл бир мемлекетти, ама незамандан бырда пеедаланды бир канатлы бешкафалы аждер — Гогужу-Могужу, йакын инсанлык түкенди. Гогужу-Могужу чешмелерин суларыны дургудыйер, бир инсан курбаны она вермедәән, чешмә сулары акмыйер. Бу топракта инсан калмады. Үч гүндән сора падишаайын кызыны вережекләр, исин. Йазык заваллы көрпә кызчааза.
14. — Зорум олурса, айдынлык дүннеейә чыкарабилежән ми бени? — сормуш Ванчу.
15. — Чыкаражам, ама бунун ичин хазырла кырк фычы ет, кырк фырын екмек хем кырк тулум су. Кырк гүннүк йолумуз ичин окадар иинти-ички бана ләазым олажек.
16. — Шинди дилейежәм, сүлә бана, нередә Гогужу-Могужу курбаннарыны ийер? Бән куведими денемәә истийерим, дүөшежәм онуннан. Не олурса олсун, йа бән ону, йа о бени енсейежек. Енсейәбилирсәм, аалеми кысметли йапажам.
17. — Бу патекажыктан йолуну девам едежән, о сени чешмә башына гетирежек. Орайа гелип коныйер аждер Гогужу-Могужу, орада падишаа кызы ону беклейежек. Ама кушку ол: Гогужу-Могужу беш калаандан бирдән йалын сачыйер, йаш рубайлан ләазым оласын, тутушмайасын.
18. — Саа ол, булурум бән чаресини: кылыжым да вар, калканым да вар, — демиш Ванчу да топарланмыш йола, падишаайын кызыны куртармаа.
19. Уз гитмиш, дүз гитмиш, ики бучук гүн гитмиш. Үчүнжү гүнү үүлен үстү вармыш чешмә башына. Орада бир көрпә кызчааз канны йашлан аалармыш.
20. — Не олду, гөзелим? Не окадар дүүнийерсин, не окадар байыларак аалыйерсын? — сормуш Ванчу, селемини вердийнән.
21. — Не ааламайым, не дүүнмейим! Шинди о жан алыжы аждер гележек, паралайып бени ийежек. Йазык йашыма, йазык гөзеллиимә. Гит бырдан, кардаш, зере сени да өлдүрежек. Сенин гибилери чок зән олдулар.

22. — Коркма, бән сени куртармаа гелдим. Сән гит, чешменин дувары аардына саклан, бән сенин ериндә калажам.
23. Чешменин йанында бир обанжык вармыш. Карталын насаатыны аклына гетирип, Ванчу су ичинә гиимни хем *жебелериннән* гирмиш.
24. Бир да бир вуулту копмуш, каранлык долайлара чөкмүш, койу кара булутлар гөкләрә бүрүмүш. Чок гечмемиш, йалын сачарак, Гогужу-Могужу хавада гөрүнмүш, Ванчунун өнүндә конмуш.
25. — Сән кимсин? — сормуш. — Бурада падишаа кызын булунмасы ләазым.
26. — Бән айдыннык дүннедән Уз падишаайын оолуйум. Гелдим, сени йок едейим да бурадакы падишаайын кызыны куртарайым. Хич коркум йок сендән. Йа сән бени, йа бән сени тепелейежәм.
27. — Ха, чок сенин гибилери гелмишти бенимнән гүрешсин-дүүшсүн. Хепсини чыгыр-чыгыр идим, излери да калмады. Сән ми калды беним хакымдан геләсин?
28. Гогужу-Могужу, гүләрәк, беш аазыны бирдән ачты да Ванчунун үстүнә бир атеш серпintisи йоллады. Ванчу анжак калканнан үзүнү-гөзүнү саундурсун етиштирәбилди. Кылыжыны саурдуп-саурдуп аждерин ики келлесини гүүдесиндән айырды. Гогужу-Могужу генә гүлдү, кесили келлерлерин еринә икишәр бүүдү. Аннады Ванчу, ани орта келлейи илкин кесмәә ләазым. Ону кестийнән аждер гебережек.
29. — Йа дур, — ширетликлән башламыш Ванчу, кылыжыны ерә саплайып. — Сән гүчлү бир хайвансын. Хелал кувединә! Йа дур — динненелим, конушалым да сора дүүшү илерләриз. Йа сүлә бана, сән йашаманда уйуйерсынмы? Уйуйарсан, насыл баш келлени коруйерсын?
30. — Уйуйерым, зер. Дөшейип канатларымы, ики йан кафамы үстлеринә койерым, оннарын үстүнә — меркез келлейи, ону да таа икисиннән өртерим. Те бөлә, — үүнмүш Гогужу-Могужу да уйку шекилини алмыш.
31. Бу вакыт Ванчу, кылыжыны калдырып, бир салымда беш келлейи бирдән кесмиш. Аждер бир чиркин сеслән өлә үрүмүш, ки долай йамачлардан ташлар копарылып,

- алчаклара йуварланмышлар. Дүүнмүш, дүүнмүш та гебермиш.
32. — Йа чык, гөзелим, куйтундан да бак, не олду бырда.
 33. Падишаа кызы дувар ашыры саде кафасыны калдырмыш да коркудан генә сакланмыш. Сора, бираз жаннаньп, Ванчуйа йаклашмыш.
 34. — Хайди, бобама гиделим. О адады, ким бени куртаражек, йарым падишаалыны хем бени она вережек, ама кес бу аждерин диллерини.
 35. Ванчу, кесип диллери, йаалына сарды да жебинә койду. Йыкайып жебелерини хем силахларыны, йола топарландылар.
 36. Уз гиттиләр, дүз гиттиләр, үч гүн, үч гежә йол аштылар, падишаайын куртесинә етиштиләр. Падишаа оннары гөзәл каршылады, *акаретлерини* гөстерди, икрам етти. Севинмелиин ужу-кенары йокту.
 37. Падишаайын оникилери бир хабер ичин изин истедиләр.
 38. — Падишаайым! — телал деди. — Капуларда бир ерген дурийер, аждери өлдүрмүш, дийер, кызыны гелинник истийер.
 39. Падишаа бакына калды. Кызына бакты, Ванчуйа бакты. Ванчу ыштырмады, кызы гүлүмседи.
 40. — Чаарын о ерифи ичери, — падишаа емир етти.
 41. Бир долу чувал сыртында о генч гирди одайа, бошалтты чувалы.
 42. — Не бу — аждер кафалары? — кыз сорду.
 43. — Бән өлдүрдүм ону. Гелдим, сени алайым хем йарым падишаалы.
 44. — Йа бакыңыз, — кыз изметчилерә данышмыш, — бу келлелерин аазларында дил вар мы?
 45. Бакмышлар — хич бириндә да дил йок. Бу вакыт кыз Ванчунун жебиндән чыкартмыш йаалыны, гөстермиш диллери.
 46. — Те кимдә дилләр, о өлдүрдү аждери да бени өлүмдән куртарды.
 47. — Айыр кендинә жеза, — демиш падишаа. — Йаланнан кысмет казанылмыйер.
 48. — Брак шуну, падишаам! — Ванчу йалвармыш. — Гүлүнтү олдуу — о да бир жезадыр. Ко йашасын, акыл еденежектир.

49. — Җендем ол гөзүмдән! — падишаа үфкели-үфкели сүлемиш.
50. Бекчиләр, тутуп колларындан, сыбытмышлар о ерифи ешикләр ашыры. Ериф аарадыны булду, ама хади, дөнелим бизим генчлерә.
51. Ванчу хем падишаайын кызы пек севмишләр бири-бирилерни, хем да пек йарашармышлар бири-бирилернә. Бүү-күчүү севинәрмиш, оннары сииредерәк. Орталык та дирилмиш, кушлар башламыш жывылдамаа, цырцырлар отлар ичиндә хаваларыны чалмаа, бир чекелез, пинип-пинип аажа бирәр жевиз гетирәрмиш кызын кужаана, майыл едип инсаннары. Су пейдаланды ичин хер түрлү биткиләр ешермиш, туумрук салвермиш, башламыш чичек ачмаа. Гөк ачылмыш, гүнеш башламыш шыламаа ер үстүндә гиби.
52. Генчлери евермишләр, кырк гүн, кырк гежә дүүннери узамыш. Бән да ордайдым, идим-ичтим, некадар истедим, ама имекләр дишимә диимеди, ичкиләр дилими йысламады.
53. — Оолум, — падишаа сормуш, — бырда мы йашамаа калажан, бубана мы дөнежән? Сүлә, утанма. Дединнә гөрә олажек. Ама бизим дүннеедән айдыннык дүннеейә узун бир йол хем саде инсана дайанамаз улу Картал орайы етишәбилир. Не дейежән?
54. — Падишаа бубам, — демиш Ванчу. — Бән истийерим гидип анамы-бубамы гелинимнән сефтелейим. Оннар кайып олдууму билийерләр, окадар. Изин верәрсән, бән Картала гидип дилейежәм. Бән онун йавруларыны йыландан куртардым, о бени чыкаражек айдын дүннеейә, деди.
55. — Хайди, урунуз өрүсүн, чожукларым.
56. — Падишаам, бир емир вериниз — кырк фычы ет, кырк фырын екмек хем кырк тулум су йола хазырласыннар. Бана да бир атлы йардымжы вер, Картала гиделим.
57. Чок гечмемиш — Картал Ванчуйлан сыртында мейдана конмуш, харман кадар бир ер капламыш (окадар бүүкмүш). Үкледип бааламышлар фычылары, *кырбалары*, тулумнары, ортада да гелиннән гүвеейә ер бракмышлар, *миндерә* отуртмушлар.
58. Картал калкмыш хавайа, бир чеврә йапып падишаайын күртесинин үстүндә, йолуну каврамыш.

59. — «Гык» дейежәм, су вережән, «Гак» дейежәм — ет хем екмек вережән, — насаат етмиш Картал.
60. «Гык» — су, «Гак» — етлән екмек, «Гык» — су, «Гак» — етлән екмек. Кырк гүн, кырк гежә йолда булунмушлар. Кыркынжы гүнүн *икиндисиндә* Картал «Гак» демиш — ет са артык битмиш. Ванчу кылычлан табаннарындан бирәр парча ет кесип, Картала вермиш. Картал бирдән дуймуш адам ети олдууну да йутмамыш о локмалары, дилинин алтына сакламыш. Не куведи варса дирешмиш, ама айдыннык дүннеейин сетинә етишип, еникуну конмуш, йоргуннуктан серилмиш, солууну алсын, бираз динненсин.
61. — Не дурыйерсын, гитсәнә, — Ванчуйа демиш.
62. Ванчу, йардым едип гелинә, инсин, денемеш бир адым йапсын, ама йапамамыш, аяклары ажыдан кесилмиш.
63. — Ехе-хе-е, кардаш, өлә олмаз! Йа гел йаныма, гөстер аякларыны.
64. Картал ачан бакмыш, Ванчунун табаннары кан ичиндә. Чыкарып дили алтындан ет парчаларыны, йаралары йаламыш, ети йапыштырмыш, да Ванчунун табаннары бирдән-бирә битишмиш, сансын йара хич йокмуш та. Ама озамандан, деерләр, адамын табаннарында учук пейдаланмыш.
65. Кол-кола тутунуп, генчләр йолу каптылар. «Йолжуйа йол йарар», денилийер йе. Дүннеейин гөзеллиинә севиерәк, *манзаралары* сииредерәк, йолжулара селәм верерәк, башкаларын селемини аларак, гениш-гениш адымнайарак, йолу ашармышлар. Бир да өртмүш оннары бир булут гөлгеси. Гөкә баксалар — Картал етишмиш оннары да өннериндә конмуш.
66. — Ха, пининиз генә сыртыма. Бән дүшүндүм, не аякларынызы йолда дүвәсиниз, таа ни бән боржуму башадан йапайым, сизи евинизә гөтүрейим. *Мурадыныза* таа чабук ережейиниз.
67. Гел вакыт, гит вакыт, чок гечмемиш — Уз падишаайын *акаретлери* гөрүнмүш. Конмушлар, инсаны коркутмушлар, анайы-бубайы севиндирмишләр, *агалары* шаш калмышлар, кушку уфак кушлар амбарлар алтына сакланмышлар.
68. Севинч севиңчлән, ама аач айы ойун ойнамаз. Бир бүүк той йапылды, Карталын да икрамы булунду: хер гүн она таазә

кесилмиш бирәр азман верилрди. О тез-тез топлады кендини, йоргуннуу гечти, семирди. Докуз гүндән сора геери йола топландылар, баашыш бошчаларыны хазырладылар, боза, шербет тулумнара дөктүләр, Картала үчгүннүк имәкчмак вердиләр, Карталы саадыжы гиби донаттылар.

69. Геери йол кыса. Саа-селәмет алт падишаалаа етиштиләр. Шинди да йашармышлар, хеп окадар генч хем гөзәл. Чок евлад бүүтмүшләр — бири-бириндән гөзәл чоҗуклар. Чоҗуклар бүүмүшләр, да ералты мемлекеттән айдыннык дүннеейә, пынары казып, кыса йол йапмышлар — бир мердивен йолу.
70. Бән да о йолдан Ванчунун падишаалына мусаафирләә вардыр гиттим, чок ишләр гөрдүм, ишиттим, бу масалы да, хеп орадан гетирип, сизә аннаттым. «Чит!» дейинжә, масал торбасы капанды.

Ванчу в темном царстве

1. Давным-давно, когда колос еще на стебле был, стог сена в решете был, я в колыбели был, а отца на свете еще не было, в стране *Уз-падишаха** верблюды с верблюжатами мяч гоняли; в церквях ангелы, как мухи летали; зарезав одного *незрелого** барана, народ всей страны кормили. И мне переднюю ляжку дали, чтобы от груди оторвался, я ее за один присест съел, силу приобрел: сильнее меня в соседних княжествах никого не было. С тремя сыновьями *Уз-падишаха* жребий кинул — кто дома останется, кто охотиться пойдет. Мне не повезло — я дома остался, они на охоту пошли.
2. Прямо шли, ровно шли, шесть месяцев одну осень шли, кофе попивая, табак покуривая, тюльпаны и гиацинты скашивая. Дошли до дремучего леса, три дня, три ночи охотились, одного хищника только и убили, ни на что другое не натолкнулись, как будто звери перекочевали отсюда в другие края, ни души не осталось в *балканских лесах**. Обратно повернули.
3. Восьмидневный путь миновали, немного отдохнули, на *девятый** день пути заметили один странный след, который прервал их путь. Направились по тому следу, который на

третий день привел их к глубокому высохшему колодцу. На дне колодца бились два барана, выталкивая друг друга оттуда.

4. — Давайте договоримся, кто в колодец спустится, — предложил младший из братьев (его Ванчу звали). Старшие братья отказались. Ванчу обвязался веревкой, братья спустили его в колодец.
5. Только достиг он дна, хотел было на белого барана верхом сесть, но в это время черный баран толкнул белого, и Ванчу на спину черного барана упал, провалился втрое глубже, в темное царство. Баран, выскользнув из-под него, исчез, Ванчу же остался в пустынном месте. Осмотрелся вокруг — ни растения, ни дерева, ни живой души не приметил. Лишь среди увядших трав увидел тропинку. По ней в дальний путь, в неведомые края пустился. Один день шел, два дня шел, на третий день встретил дерево с редкими листьями. Присел в тени отдохнуть да от усталости уснул.
6. Долго ли спал, коротко ли — разбудило его щебетание. Ванчу открыл глаза, осмотрелся, ничегошеньки не заметил. Снова лег. Немного погодя щебетание повторилось. Посмотрел вверх — в гнезде какие-то птенцы щебечут, а по стволу дерева к гнезду приближается большая желтая змея. Ванчу, вынув меч из ножен, змею эту на две части разрубил. Змея, сползая, к корням дерева упала.
7. — Спасибо, молодец, — заговорили птенцы человеческими голосами. — Наш отец прилетит — тебя не тронет: мы расскажем о твоём добром поступке.
8. Ванчу продолжил сон. Выспался, открыл глаза — от страха упал в обморок: у его изголовья, распластав крылья, стояла огромная птица.
9. — Не пугайся меня, мой друг. Я отец этих птенцов. Они рассказали мне о твоём поступке. Спасибо, спас детенышей, мой род не прервется. А то вот уже несколько лет птенцов не досчитываюсь: кто-то их ест, когда я улетаю на охоту. Благодаря тебе хоть этих смогу вырастить. За добро проси у меня, что желаешь.
10. — Что желаю? Здоровья тебе желаю!
11. — Ты не стесняйся. Я огромной силы орел, все, что ты захочешь, смогу исполнить. Скажи, что желаешь.

12. — Объясни мне, где это я нахожусь? Почему небеса постоянно хмурые, воздух туманный, как будто ни дня, ни солнца нет в этой стране?
13. — Здесь темное царство, — ответил орел. — До светлого царства дорога в сорок дней и в сорок ночей. И это царство было красивой страной, но когда здесь появился крылатый пятиглавый дракон — *Гогужу-Могужу**, людей, проживавших поблизости, вовсе не стало. *Гогужу-Могужу* останавливает воды источников, и пока не дашь ему человеческую жертву, вода не течет. На этой земле людей не осталось. Через три дня дочь падишаха отдадут ему на съедение — жаль молодую девушку.
14. — Если мне понадобится, сможешь ли вынести меня в светлое царство? — спросил Ванчу.
15. — Вынесу, но для этого приготовь сорок бочек мяса, сорок печей хлеба и сорок бурдюков воды. Столько еды и питья мне будет нужно для сорокадневного пути.
16. — Сейчас вот о чем тебя попрошу: скажи мне, где *Гогужу-Могужу* ест свои жертвы? Я свою силу испытать хочу, буду биться с ним. Будь что будет: или я его, или он меня одолеет. Если я смогу его победить, людей счастливыми сделаю.
17. — Продолжай свой путь по этой тропинке, она тебя к началу источника приведет. Туда прилетит дракон *Гогужу-Могужу*, там его ожидает дочь падишаха. Но будь внимателен: *Гогужу-Могужу* из пяти голов одновременно пламя изрыгает, ты должен быть в мокрой одежде, чтобы не загореться.
18. — Спасибо, найду я выход из положения: и меч у меня есть, и щит имеется, — сказал Ванчу и отправился дочь падишаха спасать.
19. Прямо шел, ровно шел, два с половиной дня шел. На третий день, к обеду, дошел до начала источника. Там молодая девушка плакала кровавыми слезами.
20. — Что случилось, моя красавица? Чего так убиваешься, чего так плачешь, обмирая от страха? — спросил Ванчу, поприветствовав ее.
21. — Как не плакать, как не убиваться, сейчас тот душегуб-дракон прилетит, разорвет меня, съест. Жаль моих лет, жаль

- моей красоты. Иди отсюда, брат, а то и тебя убьет. Много таких, как ты, погибло.
22. — Не бойся, я пришел тебя спасти. Ты иди, спрячься за стеной источника, я вместо тебя останусь.
23. Рядом с источником находилось озерко дождевой воды. Вспомнив совет орла, Ванчу вошел в воду в одежде и с доспехами.
24. Вдруг раздался гул, вокруг опустилась темень, небеса заволочили густые черные тучи. Через некоторое время, изрыгая пламя, *Гогужу-Могужу* в небе показался, перед Ванчу приземлился.
25. — Ты кто? — спросил. — Здесь дочь падишаха должна находиться.
26. — Я сын *Уз-падишаха* из светлого царства. Пришел тебя уничтожить и дочь здешнего падишаха спасти. Я совсем тебя не боюсь. Или ты меня, или я тебя одолею в борьбе.
27. — Ха, много таких, как ты, приходило со мной бороться-биться, всех *чытыр-чытыр** я съел, и следов их не осталось. Ты что ли тот, кто согнет меня в дугу?
28. *Гогужу-Могужу*, смеясь, пять пастей сразу открыл и на Ванчу искры огня направил. Ванчу едва успел защититить лицо и глаза щитом. Взмахнув мечом, Ванчу две головы дракона отсек от туловища. *Гогужу-Могужу* вновь засмеялся, вместо отрезанных голов по две новых выросло. Понял Ванчу, что среднюю голову прежде всего надо отсечь. Потеряв ее, дракон издохнет.
29. — Постой-ка! — пустился на хитрость Ванчу, всадив меч в землю. — Ты очень сильное животное, слишком сильное. Давай передохнем, побеседуем, потом бой продолжим. Скажи мне, спишь ли ты в своей жизни? Если да, то как свою главную голову стережешь?
30. — Сплю, а то как же! Распластав крылья, две боковые головы сверху кладу, поверх их — главную голову, а ее еще двумя боковыми прикрываю. Вот так, — похвалился *Гогужу-Могужу* и показал, как он спит.
31. Тем временем Ванчу, подняв меч, одним махом снес все пять голов. Дракон взревел таким страшным голосом, что вокруг со склонов гор в долину покатались камни, сорвавшись со своих мест. Бился, бился да издох.

32. — Ну-ка выходи, моя красавица, из своего укрытия и посмотри, что здесь произошло.
33. Дочь падишаха из-за стены источника лишь голову приподняла и от страха снова спряталась. Потом, немного придя в себя, к Ванчу приблизилась.
34. — Давай пойдем к моему отцу. Он обещал тому, кто спасет меня, отдать меня в жены и полцарства в придачу. Только отрежь у дракона языки.
35. Ванчу отсек языки, завернул их в платок и положил в карман. Почистив доспехи и оружие, отправились в путь.
36. Прямо шли, ровно шли, за три дня, за три ночи дорогу одолели, дошли до дворца падишаха. Падишах их прекрасно встретил, владенья свои показал, угощение поставил. Радости конца-краю не было.
37. Приближенные падишаха попросили разрешения для сообщения.
38. — Мой падишах! — доложил вестовой. — У ворот дворца один молодец стоит, говорит, дракона убил, вашу дочь в жены взять желает.
39. Падишах удивился. Посмотрел на дочь, посмотрел на Ванчу. Ванчу не промолвил ни слова, дочь улыбнулась.
40. — Зовите его, — приказал падишах.
41. В палату вошел тот молодец с полным мешком на спине. Опустошил мешок.
42. — Это что? Головы дракона? — спросила дочь падишаха.
43. — Да, я убил его. Пришел за тобой и за половиной царства в придачу.
44. — Ну-ка посмотрите, — сказала девушка слугам, — на месте ли языки этих голов?
45. Посмотрели — ни в одной языка нет. Тем временем девушка вынула платок из кармана Ванчу, показала языки дракона.
46. — Вот у кого языки, это он убил дракона и меня от смерти спас.
47. — Выбирай себе наказание, — сказал падишах. — Обманом счастье не зарабатывается.
48. — Оставь его, мой падишах! — попросил Ванчу. — Стать посмешищем — это тоже наказание. Пусть живет, может быть, ума-разума наберется.

49. — Убирайся с глаз долой! — велел падишах, рассердившись.
50. Стража выбросила самозванца, схватив за руки, за порог. Он нашел то, что искал, но давайте вернемся к нашим молодым.
51. Ванчу и дочь падишаха крепко полюбили друг друга, и к тому же они очень подходили друг другу. Взрослые и дети радовались, завидев их. И все вокруг ожило: птицы начали щебетать, насекомые в травах — мелодии стрекотать, одна белка, взбираясь раз за разом на дерево, приносила по ореху в руки девушке, располагая к себе людей. С появлением воды разные растения зазеленели, распустили бутоны, начали цвести. Небо прояснилось, солнце стало светить, как на земле.
52. Молодых поженили — сорок дней, сорок ночей играли свадьбу. Я тоже там был, ел-пил, сколько душа желала, но еда зубов не коснулась, питье языка не намочило.
53. — Сын мой, — спросил падишах, — здесь ли жить останешься или к отцу вернешься? Говори, не стесняйся. Как скажешь, так и сделаешь. Но только от нашего царства до светлого долгий путь. И лишь ненавидящий людей огромный орел *Каргал** туда может добраться. Что скажешь?
54. — Падишах, отец мой, — ответил Ванчу, — я хочу впервые с женой навестить моих родителей, в путь отправиться. Они знают, что я исчез, но и только. Если разрешишь, я попрошу орла о помощи. Я спас его птенцов от змеи, он сказал, что вынесет меня к светлому царству.
55. — Давайте тогда, дети, отправляйтесь в дорогу. Счастливого пути!
56. — Мой падишах, прикажите, чтобы подготовили в дорогу сорок бочек мяса, сорок печей хлеба и сорок бурдюков воды. А мне еще верхового в помощь дай, чтобы до орла доехать.
57. Прошло немного времени — *Каргал* с Ванчу на спине сел на поляну, охватив собой пространство величиной с *гарман**, настолько был велик. Погрузив, привязали бочки, скарб, бурдюки, а посередине молодым место оставили, на подушку усадили.

58. *Картал* поднялся в небо, и, сделав круг над дворцом падишаха, отправился в путь.
59. — «Гык» скажу, воду подашь, «Гак» * скажу — мясо и хлеб подашь, — дал наставления *Картал*.
60. «Гык» — вода, «Гак» — хлеб с мясом, «Гык» — вода, «Гак» — хлеб с мясом. Сорок дней, сорок ночей они находились в пути. Во второй половине сорокового дня *Картал* „Гак“ сказал, а мясо уже кончилось. Ванчу отсек мечом от подошв по куску мяса, дал орлу. *Картал* сразу почувствовал человеческое мясо, и не проглотил те куски, заложил под язык. Сколько было сил, поднапрягся и, достигнув края светлого царства, тихонько опустился, от усталости растянулся, чтобы воздуху набрать, немного отдохнуть.
61. — Что стоишь, иди же, — обратился он к Ванчу.
62. Ванчу помог суженой слезть, попробовал сделать шаг, но не смог — ноги от боли подкосились.
63. — Эхе-хе-е, брат, так не годится! Иди-ка ко мне, покажи ноги.
64. Когда *Картал* посмотрел — подошвы у Ванчу в крови. Вынув из-под языка куски мяса, раны облизал, мясо прилепил, и подошвы у Ванчу сразу зажили, как будто ран и вовсе не было. Но с тех пор, говорят, на подошвах людей появилась впадина.
65. Взавшись за руки, молодые отправились в путь. „Дорогу осилит идущий“ — недаром же говорится. Земным красотам радуясь, природой любуясь, встречных путников приветствуя, от других приветствия принимая, широким шагом шагая, путь преодолевали. Вдруг их накрыла тень облака. Посмотрели на небо: их настиг орел и приземлился перед ними.
66. — Давайте, садитесь-ка снова мне на спину. Я подумал, чего вам ноги в дороге разбивать, лучше я свой долг до конца исполню, вас домой отвезу. Так своей цели скорее достигнете.
67. Через некоторое время показались владенья падишаха. Приземлились, людей напугали, родителей обрадовали, а братья онемели от удивления, подобно боязливым птицам они попрытались под амбары.

68. Радость радостью, но, как говорят, голодный медведь не танцует. Пир на весь мир закатили, нашлось и для орла угощение: каждый день ему давали по свежезарезанному барану. *Картал* быстро пришел в себя, усталость прошла, и он поправился. Через девять дней в обратный путь собрались, подарки в узлы связали, пиво-напитки в бурдюки залили, орел на три дня еды-питья получил, его снарядили, как посаженного отца.
69. Обратный путь короток. Благополучно Ванчу с женой в нижнее царство спустились. И поныне, говорят, живут — все такие же молодые и красивые. Много детей вырастили — один другого краше. Дети выросли, и из подземной страны в светлое царство, прорыв колодец, короткий путь проложили — по лестнице.
70. И я по тому пути ходил в гости к Ванчу, в его царство, много чего там увидел, услышал, и эту сказку оттуда же принес да вам рассказал. Сказав: «*Чит!*»*, торба со сказками закрылась.

Бүүлү чожук

1. Бир керä вармыш, бир керä йокмуш, вармыш бир дäдуйлан бир бабу. Оннарын хич йокмуш ушаклары. Бабу йолламыш дäдуйу, аарасын бир ушак. Дäду аарамыш, аарамыш да буламамыш.
2. Гелäркан шиндän сора евä, гөрер мыл ичиндä йыканэр бир пырчел. Дäду алэр о пырчели, гетирер евä, йыкээр, сарэр да койер ону салингажа уйутмаа. Чалэр она салингач түркүсүнү: „Нани, нани, йавружуум, анан-бобан гелинжä, баллы пита пишинжä...“, ама пырчел хеп пырчел калэр. Сабаалän йапэр дäду бир котара капунун аардында, салверер орайы пырчели.
3. Бир гүнүн бириндä гитмиш дäду панайыра да гөрмүш орда бойарын кызыны. Пек гөзälмиш. Гелдийнän евä, дäду сөлеер бабуя да, ани гөрмүш бойарын кызыны. Бундан сора чекедер оннар офламаа хем вайламаа, ани Аллаа пек бетфаламыш оннары да вермемиш оннара бир оол, да олсун оннарын да ихтийäрлыкта йардымжылары.

4. Ишидип бабунун офламасыны, пырчел демиш инсанжасына:
— Бән евленежәм бойарын кызыннан, ха гиделим, бе бачи, да истейелим бойарын кызыны бана гелин.
5. Ишидип буннары, дәдуйлан бабу дона калмышлар. Йаваш-йаваш гелмишләр кендилеринә. Дәду алмыш пырчели кужаана да гитмиш бойара.
6. Етиштигынән бойарын куртесинә, пырчел атламыш дәдунун кужаандан да хызланмыш бойара доору. Пырчел демиш инсанжасына:
— Бән истеерим евленеим сенин кызыннан.
7. Бойар, ишидип, ани пырчел лафедер, пек коркмуш, ама истәмемиш гөстермәә кенди коркмасыны да демиш:
— Олур бу иштә, верәрим гөп-гөзәл кызымы сана, бе пырчел, ама таа илери гөстер кендини бишейлән. Йап бир гежедә беним куртемдән сизин бордейнизадан бир алтын көпрү. Көпрүнүн ики тарафында да гөзәл аачлар бүүсүн, ангыларында алтын алмалар олсун хем гөзәл кушчаазлар чалсын. Йапмарсан буннары хепсини, сән калажан дерисиз, бу дәду да, ани сени гетирди — кафасыз.
8. Гелдийнән евә, дәду хепсини аннатмыш бабуя, генә оннар чекетмишләр офламаа, вайламаа. Ама сабаасы калктыгын бири-бирини таныямармышлар: оннарын бордейин ериндә дурармыш бир гөзәл куртә, таа гөзәл бойарын куртесиндән, да бойарын куртесинәдан узанмыш бир алтын көпрү ики тарафында түрлү-түрлү гөзәл аачларлан, ангыларында алтын емишләр олармышлар хем дүннәәдан кушлар чалармышлар. Дәдуйлан бабу севинмишләр, ама бойар, гөрүп буннары хепсини, кыпытмыш: танымыш, ани бу диил пак иш, да истемиш денемәә пырчели таа бир керә; демиш:
— Йап, ки беним евим дурсун су үстүндә.
9. Нижә истемиш, өлә да олмуш. Сабаалән, ачан гитмишләр бойара, не гөрсүннәр? Бойарын еви су үстүндә. Бойар баарын-баарынэр, пырчели йардыма чаарэр, кызыны да верер, йары варлыыны да, салт куртарсын ону. Пырчел куртарэр бойары.
10. Йапэрлар оннар дүүн. Дүүн гежесиндә, ачан йаклашмыш вақыт, генчләр гитсиннәр йатмаа, пырчел сыбытмыш дерисини да олмуш бир генч хем гөзәл деликанны. Хепси

дүүнжүләр шаш-беш калмышлар. Ен пек севинмиш дәдуйлан бабу. Ама кыз ичин хич лаф макар: о, ачан гөрмүш бу деликаныйы, гөзлерини ондан аламазмыш. Беклемиш кожасы уя калсын да капмыш онун дерисини да атмыш ону фырына.

11. Сабаалән, ачан кожасы калкмыш, дери йок. Озаман кожасы чемберлемиш онун белини да демиш:
— Беклейейдин биркач гүн, да биз бирердә олажейдык, өлә са кал йалныз. Ачан беним елим дийежек сенин белинә, озаман сән дуудурасын, илинненәсин.
12. Деди бу лафлары да йок олду.
13. Ааз мы вакыт гечти, чок му, масал бизи каршылаштырды генч гелинжиклән, ачан о етишмишти таман Жумаа бабусуна. Сормуш Жумаа бабусуна, билмеер ми о нәанда онун кожасы? Жумаа бабусу жувап етмиш, ки не билер, не ишитти, гитсин онун таа бүүк кызкардашына, Пазар бабусуна, беки о билер.
14. Гелинжик гитмиш, етишмиш Пазар бабусуна, сормуш она кахыры ичин. Пазар бабусунун пек жаны ажымыш, ани о окадар зорлуклар гечирмиш, да коймуш неединә, йардым етсин она хем о ушажаа, ангысыны о ташаармыш. Чаармыш хепси кушлары, ангылары йашаармышлар о тарафларда, да сормуш оннара, кимсей ми гөрмеди бу гелинжиин кожасыны. Кимсей гөрмемиш. Биткидә учмуш бир топал куш, она да сормуш. Да кысмедә таман о куш сөлемиш, ки гөрмүш онун кожасыны Жады бабусунда, нәанда курт-куш гезмеер, ону да орда топаллатмышлар.
15. Пазар бабусу аннатмыш, насыл гелинжик орайы етишсин, биткидә да вермиш она үч иш: бир алтын рөкә, бир алтын аршын хем бир алтын чыкырык.
16. Да сөлемиш, ки о гитсин Жады бабусунун пынарына да орда ен илкин чыкарсын алтын рөкейи да чекетсин ишлемәә йапаа. Гележек Жады бабусунун слугасы пынара су ичин да гөрежек бу рөкейи. Сөлейежек Жады бабусуна. Жады бабусу истейежек ону сендән, вер, ама пара алма, истә, бир гежә дурасын о деликаныйлан бир ичердә. Илк гежә бишей чыкмарса, икинжи гүнү чыкар алтын аршыны. Генә гележек Жады бабусунун слугасы да гөрежек, сөлейежек Жады бабусуна. Сән бишей она вермә, пак бир гежелик

- дурмаа о деликаныйлан бир одада. Икинжи гежә да йардым етмәрса, озаман сабаасы чыкар алтын чыкырыгы да генә бишей она вермә, салт бир гежә калмаа о генчлән бирердә. Озаман да йардым олмарса, йок илажы сенин зоорунун, өлә сенин кысмедин.
17. Гелинжик шүкүр етмиш Пазар бабусуна да йола чекетмиш. Ааз мы гитмиш, чок му гитмиш, етишмиш Жады бабусунун евинә. Дургунмуш пынарын йанында, чыкармыш алтын рөкейи да чекетмиш ишлемәә йапаа, иийә сарылырмыш алтын иплик.
 18. Хепси олмуш, нижә Пазар бабусу демиш. Гелмиш пынара Жады бабусунун слугасы, гөрмүш о алтын рөкейи, качарак гитмиш чорбажыйкасына да гөрдүүнү аннатмыш. Жады бабусу гелмиш пынара, гөрмүш алтын рөкейи да сормуш гелинә, не истеер онун ичин. Гелинжик демиш, ки истеер бир гежә дурсун о деликаныйлан, ангысы дурэр Жады бабусунда, бир ичердә. Жады Бабусу кайыллык етмиш. Авшамнән уйутмуш деликаныйы бир сой уйку отуннан да сора чаармыш гелинжи о ичери, да бракмыш оннары йалныз.
 19. Гелинжик, ачан гөрмүш кожасыны, сарылмыш она, өпмүш ону, чекетмиш ааламаа хем йалвармаа она, капласын ону белиндән, ки о куртулсун о бүүк зоордан, ки не о, не заваллы ушажык савашмасын. Ама некадар о йалвармамыш, кожасы ишитмемиш.
 20. Сабаалән еркен Жады бабусу гелмиш да гелинжи дышары кооламыш. Озаман о чыкармыш алтын аршыны. Генә Жады бабусунун слугасы гөрмүш да Жады бабусуна сөлемиш. Жады бабусу гелмиш, гөрмүш о алтын аршыны да сормуш, не истеер онун ичин. Гелинжик демиш, ки бир гежә дурмаа о деликаныйлан бирердә. Жады бабусу кайыллык етмиш. Авшамнән генә уйутмуш деликаныйы да чаармыш гелинжи. Гелинжик генә бүтүн гежә буушмуш уйандырсын ону, ама уйандырамамыш.
 21. Үчүнжү гүнү чыкармыш алтын чыкырыгы — битки умудуну. Ама Жады бабусунун слугасынын жаны ажымыш о гелинжи ичин хем онун дуулмадык ушажыгы ичин, да гүндүз сөлемиш деликаныйа, ки истәәрса гежә гөрсүн

бишей пек паалы хем өзленмиш, ичмесин бишей, не Жәды бабусу вережек, хем йапылсын, ки бирдән уйкуйа калды.

22. Деликанны өлә да йапмыш. Ачан гежә вакыды капу ачылды да гирди ичери карысы, о уйумаармыш, ама йапылмыш, ки уйеер. Гелинжик генә она сармашмыш да чекетмиш йалвармаа, ки уянсын да ону капласын, да о да дуудурабилсин, зере пек савашты хем саваштырды о бир кабаатсыз ушажы. Бир о өлә дәәркан, деликанны еллерини калдырмыш, ону капламыш хем она сармашмыш, да бирдән гелинжәә таа илин олмуш. О дуудурмуш бир гөзәл чоҗужак. Сора оннар үчү евә гитмишләр да бүүннән-бүүн да саа-селем йашаармышлар.

Заколдованный мѐлодец

1. Было ли, не было ли, жили-были старик со старухой. Детей у них совсем не было. Старуха отправила старика, чтобы пошел да поискал хотя бы одного ребенка. Старик искал-искал, но найти не смог.
2. Возвращаясь домой, увидел он, как в иле барахтается поросенок. Взял старик этого поросенка, принес домой, выкупал, запеленал и спать в колыбель положил. Поет ему колыбельную песню: «Нани, нани*, дитятко, пока мама с тятей не придут, пока пита* не спечется...», но поросенок как был поросенком, так им и остался. Утром старик делает загон за дверью, выпускает туда поросенка.
3. Как-то однажды пошел старик на базар и увидел там боярскую дочь. Она была очень красива. Вернувшись домой, старик и говорит старухе, что видел боярскую дочь. После этого принимаются они охать да вздыхать, что Бог сильно их наказал и не дал им сыночка, чтобы был у них помощник на старости лет.
4. Услышав оханье старухи, заговорил вдруг поросенок человеческим языком:
— Я женюсь на боярской дочери, давай пойдем, батюшка, и попросим боярскую дочь мне в невесты.
5. Услышав это, старик со старухой так и застыли на месте. Потихоньку пришли в себя. Старик взял поросенка на руки и пошел к боярину.

6. Как только добрались до боярских палат, поросенок прыгнул со стариковых рук и бросился к боярину. Поросенок заговорил человеческим голосом:
— Я хочу жениться на твоей дочери.
7. Боярин, услышав, что поросенок разговаривает, очень испугался, но не захотел показывать виду и ответил на это:
— Так и быть, отдам тебе, поросенок, красавицу-раскрасавицу дочь мою, но до этого прояви себя в чем-нибудь. Построй за ночь от моего дворца до вашей землянки золотой мост, да чтобы по обе стороны моста красивые сады росли, в тех садах чтоб золотые яблоки были да красивые птицы пели. Если не сделаешь всего этого, то останешься без шкуры, а этот старик, что тебя принес — без головы.
8. Воротились они домой. Старик все рассказал старухе, и принялись они снова охать да вздыхать. А утром, когда встали, то не поверили своим глазам: на месте их землянки стояли красивые палаты, получше боярских, а до боярских палат протянулся золотой мост с разными-разными красивыми деревьями по обе стороны, на которых золотые фрукты поспевали и птицы со всего света песни распевали. Старик со старухой обрадовались, но боярин, увидев все это, задрожал: понял, что тут дело нечисто. Захотел он испытать поросенка еще раз и говорит ему:
— Сделай так, чтобы мой дом стоял на воде.
9. Как захотел боярин, так оно и случилось. Утром пошли они к боярину и что же видят? Боярский дом стоит на воде. Боярин криком изошел, поросенка на помощь зовет, и дочь в жены отдает, и половину своего добра в придачу, только чтобы спасли его. Вызволил поросенок боярина.
10. Стали они свадьбу играть. В свадебную ночь, когда подошло время молодым идти спать, поросенок сбросил свою шкуру и превратился в молодого и красивого парня. Все гости на свадьбе остолбенели. Больше всех радовались старик со старухой. А о девушке и говорить не стоит: когда она увидела этого молодца, глаз от него не могла оторвать. Дождалась, чтобы муж уснул, схватила его шкуру и бросила в печь.
11. Утром, когда муж встал, глядь — а шкуры нет. Тогда он охватил обручем пояс жены и сказал ей:

- Подождала бы несколько дней, и мы были бы вместе, а так оставайся одна. Только когда мои руки дотронутся до твоего пояса, только тогда ты разродишься, облегчишь свою участь.
12. Сказал молодец эти слова и исчез.
 13. Мало ли, много ли времени прошло, сказка нас свела с молодухой как раз тогда, когда она добралась до *Жумаа бабу** и спросила у нее, не знает ли она, где ее муж? Та ответила, что и не знает, и не слышала, но посоветовала женщине пойти к ее старшей сестре, *Пазар бабу**, может, она знает.
 14. Молодушка пошла, добралась до *Пазар бабу* и попросила ее помочь в своем горе. *Пазар бабу* очень пожалела ее, что она столько невзгод перенесла, и решила и ей помочь, и младенцу, которого она носила в себе. Созвала всех птиц, какие только жили в тех краях, и спросила их, не видел ли кто мужа этой молодой женщины. Никто не видел. Наконец прилетела одна *хромая** птица и рассказала, что видела ее мужа у *Жады бабу**, где ни птица не летает, ни зверь не ходит, а ее саму там и покалечили.
 15. *Пазар бабу* рассказала молодухе, как добраться до тех мест, дала ей золотую прялку, золотой аршин и золотое мотовило и велела пойти к колодцу *Жады бабу*.
 16. — Там первым делом вытаци золотую прялку и начни прясть шерстяную нить. Придет по воду к колодцу служанка *Жады бабу* и увидит эту прялку. Скажет о ней хозяйке. *Жады бабу* попросит ее у тебя, ты дай, но денег не бери, попроси только побыть одну ночь с тем парнем в комнате. Если в первую ночь ничего не выйдет, на второй день вытаци золотой аршин. Снова придет служанка, увидит аршин и скажет о нем хозяйке. Ты снова ничего ей не давай, только попроси одну ночь побыть с тем парнем в комнате. Если опять не получится, то наутро вытаци золотое мотовило и вновь ей ничего не давай, только попроси остаться вместе с тем молодецком на одну ночь. Если и на этот раз не поможет, значит, нет способа избавить тебя от беды, такая, видно, твоя судьба.
 17. Молодушка поблагодарила *Пазар бабу* за все и отправилась в путь. Добралась до избы *Жады бабу*, остановилась возле

колодца, достала золотую прялку и начала прясть, наматывая на веретено золотую нить.

18. Все случилось так, как сказала *Пазар бабу*. Пришла к колодцу служанка *Жады бабу*, увидела эту золотую прялку, поспешила к хозяйке и все ей рассказала. *Жады бабу* подошла к колодцу, тоже увидела золотую прялку и спросила у молодой женщины, что она хочет за нее? Та ответила, что желает побыть одну ночь наедине с тем молодым, который находится у нее. *Жады бабу* согласилась на это. Вечером она усыпила парня сонной травой, а затем позвала молодую в ту комнату и оставила их одних.
19. Молодушка, когда увидела своего мужа, кинулась к нему, поцеловала его, стала плакать и умолять его обхватить ее за пояс, чтобы она избавилась от этого бремени, чтобы больше не мучились ни она, ни бедный младенец. Но сколько ни просила, муж ее так и не услышал.
20. Рано утром пришла *Жады бабу* и прогнала молодую прочь. Тогда она достала золотой аршин. Снова служанка увидела это и рассказала хозяйке. *Жады бабу* подошла к молодой и спросила, что она хочет за золотой аршин? Молодушка сказала, что желает побыть одну ночь вместе с тем молодым. *Жады бабу* вновь согласилась. К вечеру она снова усыпила парня, а затем позвала молодую. Та и на этот раз всю ночь старалась разбудить парня, но так и не смогла.
21. На третий день вынесла молодую золотое мотовило — свою последнюю надежду. Однако служанка на сей раз пожалела молодую женщину и ее неродившееся дитя, и еще днем нашептала парню, что если он желает увидеть ночью что-то очень дорогое и желанное для себя, то пусть не пьет ничего из того, что даст *Жады бабу*, и пусть притворится, что будто бы мгновенно уснул.
22. Сказано — сделано. Когда ночью дверь отворилась и вошла в комнату его жена, он не спал, а только притворился, что спит. Молодушка снова кинулась к нему и стала умолять его проснуться и обхватить ее, чтобы она смогла родить, потому что очень мучается и мучает ни в чем не повинное дитя. Пока она так говорила, вдруг парень поднял свои руки, обхватил и

обнял ее, и тотчас же молодушке стало легче. Она родила красивого мальчика. А затем они втроем отправились к себе домой. Так там до сих пор счастливо и живут.

Йумак — йумажык

1. Вармыш бир керä бир дәдуйлан бир бабу. Вармыш оннарын бирәр кызлары. Дәдунун кызы шереметмиш, а[ма] бабунун — хайлазмыш. Дәду гидәрмиш кыра, бабу кызларлан калармыш евдä. Дәдунун кызы бүтүн гүн хич ерä отурмармыш: ба сүпүрärмиш, ба суйа гидәрмиш, ба имää йапармыш. Билинер бир иш — евин долайында кырнак хем шеремет кыз ичин иш булунэр. Бабу са хем онун кызы гүнүнä отурумушлар, семичка ийärмишлär хем аалеми лафедärмишлär. Дәду пек севärмиш кенди кызыны. Бабу са хич йокмуш гөзү, ону гөрсүн, зере комушулар пек дәдунун кызыны метедärмишлär хем кысмет она салармышлар.
2. Бабу дүшүнмүш йок етсин дәдунун кызыны да демиш дәдуйа, ки онун кызы бир хайлаз, онун йок зоору ишлесин иилän да беслесин ону. Ко гитсин, нääны гөзү гөрер. Дәду, заваллы, жан ажысындан ер кендинä булармыш, ама не вар колай йапасын бир дели бабуйлан?!
3. Озаман дәдунун кызы алэр бир бүүк йумак иплик, баалээр иплин бир ужуну башчадан бир фидана да чекедер тукурламаа йумаа, деейä:
— Йумак-йумажык, йумак-йумажык...
4. Ааз мы гитмиш, чок му гитмиш, етишмиш бир емишлää. Бир да бакса — фиданнар чекетмишлär далларны ашаа колвермää хем кызчааза йалвармаа:
— Мари кызчааз, пакласана бизи тыртылдан, геери доору биз сана не емишлär вережейз!
5. Кызчааз чок дүшүнмемиш, коланнарыны суамыш да хызлыжа хепси фиданнары тыртылдан пакламыш. Фиданнар она шүкүр етмишлär, да кызчааз гитмиш йолуна.
6. Генä ааз мы гитмиш оса чок му гитмиш, етишмиш бир пынара. Иилер су чыкарсын, бир да пынар деер:
— Мари кызчааз, пакласана бени мылдан, геери доору не дурук хем суук су бän сана вережäm!
7. Кызчааз паклээр пынары мылдан да гидер илери.

8. Ааз мы гитмиш, чок му гитмиш, етишмиш бир фырына.
Етиштижяаннан да ишидер:
— Мари кызчааз, суасана бени, геери доору не плэчинталарлан дойуражам бан сени!
9. Кызчааз суээр фырыны да бакэр йолуна.
10. Бир парча вакыттан сора чыкэр онун онүнә бир куртлу пали да деер:
— Мари кызчааз, кыйма бени. Чиинеди бени бир талига да олмедим, салт савашэрым. Еки куртар бени бу зордан, еки олдур бени.
11. Кызчааз алмыш да пакламыш палижи курттан, йараларына екеlemiш күл да илери гитмиш.
12. Ааз мы гитмиш, чок му гитмиш, етишмиш бир евжеезә.
Орда йашаармыш Жумаа бабусу. О каблетмиш кызчаазы, дойурмуш ону да сормуш, не аарээр кызчааз бу ерлердә, нәанда курт-куш гезмеер. Кызчааз сөлемиш, ки аарээр кендинә иш, истеер йанашмаа биркимсейә. Озаман Жумаа бабусу демиш, ани о да аарээр бир кызчааз, ки баксын онун «ушакларыны» (түрлү-түрлү кушлар-куртлар кырдан, байырдан, даадан бабунун «ушакларыймыш»). Кызчааз калмыш Жумаа бабусунда.
13. Икинжи гүнү кызчааз калкмыш еркен, дойурмуш бабунун «ушакларыны», сүпүрмүш, йапмыш имәә да бекләәрмиш бабуйу. Гелмиш бабу да сормуш «ушакларына», исләә ми кызчааз дойурду хем сулады оннары?
14. Онун «ушаклары» демишләр:
— Токуз, бабужук, кызчааз дойурду бизи татлы емнан, сулады сыжак суйлан.
15. Бабу пек севинмиш. Ама ачан гирмиш ичери, таа пек севинмиш, зере сыжак имәә софрада ону бекләәрмиш, кызчааз да дурармыш суйлан хем пешкирлән елиндә.
Озаман бабу демиш:
— Таа йоктур гелдии бана бөлә бир кызчааз. Бан исләә өдейежәм сенин чалышканныны.
16. Некадар дурмуш кызчааз бабуда, билинмеер, ама гелмиш вакыт гитсин евә: пек өзлемиш дәдуйу. Бабу демиш она:
— Йаарын сабаа калк каранниктан да чык дышары. Гележек бир бүүк су. О су үстүндә үзежек чок сандык. Сән айыр кендинә бир сандык беендиинә гөрә да гит йолуна.

17. Кызчааз шүкүр етмиш бабуя да өлө да йапмыш. Ертеси сабаа кызчааз чыкмыш еркен дышары да гөрмүш, нижә гелер бир бүүк су, да гетирер бир бөлүк сандык. Кызчааз айырмыш ен бет санды да гитмиш йолуна.
18. Гитмиш, некадар гитмиш, бир да бакса — качэр она каршы бир гөзәл көпежик, бойнусунда бир дизи алтын лифтлән. Етиштигйнән кызчааза, деер:
— Мари кызчааз, ал бу дизи лифти сана. Саа ол да хеп иилик йап!
19. Кызчааз алмыш лифтлери, севмиш көпежи и да гитмиш илери.
20. Гидә-гидә етишмиш гөзәл суалы фырына. Кызчааз пек ажыкмыш, ама кыйышамармыш баксын, неләр пишер фырында. Бир да ишидер:
— Утанма, мари кызчааз, чыкар синилери плэчинтайлан да и саалыклан, зере пек исләә үрәән вар.
21. Кызчааз чыкармыш бир сини плэчинта, имиш, сора шүкүр етмиш фырына:
— Саа оласын, фырынжык, ани дойурдун бени, зере пек аачтым.
22. — Саа ол сән да, кызчааз, гел башка керә да, — фырынжык жувап етмиш.
23. Кызчааз гитмиш йолуна. Гитмиш, некадар гитмиш да сусамыш: пиинирли плэчинталар су истәәрмишләр. Бир да бакса, өнүндә бир серенни пынар. О йаклашынжак пынара, чутра кенди гирмиш пынар ичинә, чыкмыш долу суук суйлан да конмуш пынарын колажы үстүнә, деейә:
— Гел, мари кызчааз, да ич беним суук суйумдан. Чоктан сени беклеерим.
24. — Саа оласын, пынаржык, — кызчааз демиш, — ичтим сенин суйундан, да куведим еринә гелди, шинди таа хызлы евә етишежәм. Кал саалыжэйлан, пынаржык. Демиш буннары да йолуна бакмыш.
25. Гитмиш, некадар гитмиш, йорулмуш, дүшүнәрмиш, нәәнда динненсин. Кызчааз битирмемиш дүшүнмәә, ачан онун гөзлерин өнүндә пеедаланмыш бир гөзәл меевалык. Фиданнар чаарармышлар кызчаазы, динненсин оннарын алтында, исин меевалардан. Кызчааз имиш, динненмиш да йолуна гитмиш.

26. Ааз мы гитмиш, чок му гитмиш, етишмиш евӓ. Ачан гирмиш аул ичинӓ, гӓзлери долмуш йашлан: херерси дармадааныданмыш. Дӓду отулармыш сундурмада, пек ихтийӓрламыш. Гӓрдӓйнӓн кызчаазы, чекетмиш ааламаа да демиш:
— Санардым, ки ӓлежӓм да сени зеедӓ гӓрмейежӓм, евлатчыым, шиндӓн сора вар нижӓ ӓлейим.
27. Ичердӓ бабу кызыннан йатармышлар патта, забуннамышлар пекчӓ. Оннар да севинмишлӓр кызга: генӓ вар ким ишлесин да оннары беслесин. Ачан гӓрмӓшлӓр кызын бойнусунда о дизи алтын лифти хем о сандыы, чекетмишлӓр сормаа, нелӓр гетирди, нӓӓндан алды о дизи алтын лифти. Кызчааз ачмыш сандыыны да хепси шаш-беш калмыш: нелӓр йокмуш о сандыкта! — фистаннар, туфлилӓр, — хепси, не лӓӓзым бир бӓӓк кызга.
28. Бабу, гӓрӓп бу дӓннӓӓ ииликлерини, дӓнмӓш кенди кызына доору да демиш:
— Хазырлан, йаарын сабаа сӓн да гидежӓн, гетирӓсин кендинӓ зенгинник.
29. Олмуш сабаа. Бабунун кызы хазырланмыш, алмыш бир торба имӓӓ да чекетмиш йола.
30. Ааз мы гитмиш, чок му гитмиш, етишмиш бир меевалаа. Илкӓязмыш. Фиданнар долуймуш тыртыллан. Оннар йалвармышлар кызга:
— Мари кызчааз, пакласана бизи тыртылдан, геери доору биз да сана ии тутажейз.
31. — Е не, пакламайажейдим, беним йок вакыдым, кайбедейим ону сизиннӓн, бӓн гидерим зенгинник гетирейим кендимӓ, — демиш бабунун кызы да илери гитмиш.
32. Бабунун кызы пакламамыш мылдан пынары да, суамамыш фырыны да, куртармамыш ажыдан палижийи да, хеп коркармыш, ки геч калажек зенгинник кендинӓ гетирсин, хем коркармыш кирлетсин еллерни: белли бишей — бир хазыржӓйкаймыш.
33. Гидӓ-гидӓ етишмиш Жумаа бабусуна да. Йанашмыш бабуя, ама хич бир иш билӓ йапмамыш: бабунун «ушакларыны» хашламыш, верип оннара хашлак ем хем сулайып оннары хашлак суйлан; имӓӓ бабуя йапмамыш, ичердӓ сӓпӓр-

мемиш, авшам олдуйнан, чекетмиш истемää бабудан зенгинник. Бабу демиш она да:

— Калк йаарын сабаа еркен да чык дышары. Гөрежән бир бүүк су. О су үстүндä үзежек чок сандык. Сән айыр кендинä бир сандык да гит йолуна.

34. Кыз öлä да йапмыш. Айырмыш кендинä ен бүүк хем ен гөзäl санды, да еvä доору чекетмиш гитмää.
35. Гитмиш, некадар гитмиш, каршы гелмиш бир гөзäl көпеклän, ангысынын бойнусунда вармыш бир бүүк дизи алтын лифт. Кыз салетмиш алсын көпектän о дизи лифти, ама көпек ону даламыш.
36. Бундан сора чок му гитмиш, ааз мы гитмиш, ажыкмыш öлä, ки карармыш гөзлери öнүндä. Бирдän да пеедаланмыш öнүндä йыкык бир фырын, ангысынын ичиндä жызыр-бызыр пишärмиш плэчинталар. Кыз йаклашмыш фырына, истемиш чыкарсын фырындан бир сини плэчинта, ама чыкарамамыш: фырын ону пекчä хашламыш. Öлä аач йолланмыш илери.
37. Гидä-гидä хептän куветтän дүшмүш. Нääндан-нääны йапылмыш онун öнүндä бир серенни пынар. Кыз истемиш етишсин чутрайы да макар ичсин бираз су, беки куведä капар, ама чутра калкмыш йукары, да кыз етишämемиш она. Дөнүшмүш пынар долайында, дөнүшмүш, ама бошуна. Ёфкеси чыкмыш, капмыш ердän бир таш да атмыш пынар ичинä. Су фырламыш таа серенä кадар. Суйлан билä фырламыш пынар ичиндän бир бүүк йылан. Кыз пек коркмуш да качмыш некадар качабилмиш.
38. Дургунмуш бир меевалык йанында. «Шинди бän дойунажам», — дүшүнмүш кыз. Ама онун севинмелии еркенмиш. Фиданнар қалдырмышлар далларны йукары, да кыз дадамамыш бир меевадан да: меевалык каблетмемиш бу хайлаз хем хайырсыз кызы.
39. Бундан сора гитмиш о, некадар гитмиш да етишмиш еvä. Бабу, гөрдүйнän кызыны, пек коркмуш: кыз пек забуннамыш. Ачан кыз имиш хем динненмиш, демиш, бабу ачсын санды. Бабу ачмыш. Ордан са чекетмиш фырламаа несой-са йыланнар оники кафайлан. Йутмушлар бабуйу хем онун кызыны да йок олмушлар.

40. Дәду хем онун кызы, ачан гелмишләр кырдан, буламамышлар не бабуу, не онун кызыны, салт бир бүүк бош сандык. Озаман оннар хепсини аннамышлар. Өлә дәду хем онун кызы куртулмушлар бабудан хем онун хайлаз кызындан.
41. Дәду евермиш кенди кызыны бир исләә чојуклан, господар оолуннан. Йапмышлар бир гөзәл дүүн. Биз да гиттик, суйлан шарап ичтик, копан идик, ченемиздән акарды, аазымыза бишей дүшмәәзди.

Клубок-клубочек

1. Жили-были старик со старухой. Было у них по дочери. Дочь старика была трудолюбивой, а дочь старухи — ленивой. Старик уходил в поле, старуха с дочками оставалась дома. Дочь старика за целый день и присесть не успевала: то подметала, то по воду ходила, то еду готовила. Известное дело — для опрятной и старательной девушки работа по дому найдется. Старуха же и ее дочь день-деньской просиживали, щелкали семечки и сплетничали. Старик очень любил свою дочь. Старуха же ее возненавидела, так как соседи старикову дочь очень нахваливали и счастье ей прочили.
2. Задумала старуха извести дочь старика и наговорила старику, что его дочь ленива, что ей не нужны ни его добрые дела, ни его пропитание. Пусть идет, куда глаза глядят. Старик, бедняга, от переживаний места себе не находил, но что поделаешь с сумасбродной старухой?!
3. Тогда дочь старика взяла большой клубок ниток, привязала один конец к дереву в саду и начала разматывать клубок, приговаривая:
— Клубок-клубочек, клубок-клубочек...
4. Долго ли, коротко ли шла, дошла до фруктового сада. Вдруг видит — деревья ветви вниз опускают и просят девушку:
— Девушка, очисти нас от гусениц, на обратном пути мы тебе таких фруктов дадим!
5. Девушка, долго не раздумывая, подпоясалась и быстрехонько очистила все деревья от гусениц. Деревья ее поблагодарили за это, и она пошла дальше.

6. И вновь — долго ли, коротко ли шла — дошла до колодца. Наклонилась зачерпнуть воды, а колодец вдруг и заговорил:
— Девица, очисти меня от ила, на обратном пути такой прозрачной и холодной водой я тебя угощу!
7. Девушка почистила колодец от ила и пошла себе дальше.
8. Долго ли, коротко ли шла, дошла до печи. Как только дошла до нее, слышит:
— Девица, обмажь меня, на обратном пути какими *плачинтами** я тебя накормлю!
9. Девушка обмазала печь, и опять отправилась в путь-дорогу.
10. Через некоторое время встретила она щенка, который был весь покрыт червями. Попросил он ее:
— Девица, пожалей меня. Придавило меня колесом телеги, я не умер, но и не живу, только мучаюсь. Или спаси меня от этого недуга, или убей меня.
11. Девушка взяла и очистила щенка от червей, присыпала раны пеплом и отправилась дальше.
12. Долго ли, коротко ли шла, дошла до одного домика. Там жила *Жумаа бабу**. Она приняла девушку, накормила ее и спросила, что ищет она в этих местах, где ни птица не летает, ни зверь не ходит. Девушка ответила, что ищет себе работу, хочет наняться к кому-нибудь. Тогда *Жумаа бабу* сказала, что она тоже ищет девушку, которая присматривала бы за ее «детьми» (разные полевые, горные, лесные птицы-звери были бабушкиными «детьми»). Так девушка осталась у *Жумаа бабу*.
13. На другой день она встала рано, накормила бабушкиных «детей», подмела, приготовила поесть и стала дожидаться бабушку. Бабушка пришла и спросила своих «детей», хорошо ли девушка их кормила-поила?
14. «Дети» отвечали:
— Мы сыты, бабушка, девица накормила нас сладостями, напоила теплой водой.
15. Бабушка очень обрадовалась. А когда она вошла в домик, радости прибавилось, ведь на обеденном столе ее ждала горячая еда, а девушка стояла с водой и полотенцем в руках. Тогда бабушка воскликнула:
— Еще не бывало у меня такой девицы! Я хорошо отплачу за твое старание!

16. Сколько находилась девушка у бабушки, неизвестно, но пришло время возвращаться ей домой: очень уж соскучилась по отцу. Бабушка наказала ей:
— Завтра встань поутру, затемно, и выйди во двор. Появится полноводная река. Много сундуков будет плыть по течению той реки. Ты выбери себе один сундук, какой тебе понравится, и отправляйся в путь.
17. Девушка поблагодарила бабушку и сделала так, как та наказала. На другой день рано утром девушка вышла во двор и увидела, что течет полноводная река, а по ней плывут сундуки. Девушка выбрала самый маленький, некрасивый сундук и отправилась в обратный путь.
18. Долго ли, коротко ли она шла, сколько-то шла, вдруг видит — бежит ей навстречу красивая собачка с ожерельем из золотых монет на шее. Подбежала к девушке и говорит:
— Девица, возьми это ожерелье себе. Будь здорова и всегда делай добро!
19. Девушка взяла ожерелье, приласкала собачку и дальше пошла.
20. Мало-помалу дошла она до красивой печки. Девушка очень проголодалась, но не осмеливалась посмотреть, что готовится в печи. Вдруг она слышит:
— Не стесняйся, девица, вытащи противни с *плачинтами* и ешь на здоровье, очень доброе у тебя сердце.
21. Девушка вытащила один противень *плачинт*, поела, потом поблагодарила печь:
— Спасибо, печка, что накормила меня, а то я была очень голодна.
22. — Спасибо и тебе, девица, приходи и в другой раз, — ответила печка.
23. Девушка отправилась в путь. Шла она, шла, и захотелось ей пить после *плачинт* с брынзой. Вдруг видит — перед ней колодец с журавлем. Пока она подходила к колодцу, деревянная бадья сама опустилась в колодец, поднялась, полная холодной воды, и опустилась на сруб колодца, который промолвил:
— Подойди, девица, и испей моей холодной водицы. Давно тебя поджидаю.

24. — Спасибо, колодец, — сказала девушка, — испила твоей водицы, и вернулись силы, теперь домой быстрее доберусь. До свидания, колодец.
25. Сказала это и дальше пошла. Прошла часть пути, устала; думает, где бы отдохнуть. Девушка не успела что-либо придумать, как перед ее глазами появился красивый фруктовый сад. Деревья звали девушку отдохнуть под ними, поесть фруктов. Девушка посидела в тени, поела и отправилась дальше.
26. Долго ли, коротко ли шла, пришла домой. Когда вошла во двор, глаза наполнились слезами: повсюду был беспорядок. Отец сидел на завалинке, очень состарился. Увидев дочь, начал плакать, потом сказал:
— Думал, что умру и тебя больше не увижу, дитяtko мое. А теперь я могу спокойно умереть.
27. Старуха со своей дочерью лежали в доме на топчане, сильно отощали. Они тоже обрадовались девушке: снова есть кому работать и кормить их. Когда же увидели на шее у нее золотое ожерелье, а рядом с ней сундук, начали расспрашивать, что она принесла, откуда взяла золотое ожерелье. Девушка открыла свой сундук, и все были поражены: чего там только не было! — платья, туфли — все, что нужно девушке на выданье.
28. Старуха, увидев это добро, повернулась к своей дочери и наказала ей:
— Готовься, завтра утром и ты пойдешь добывать себе богатство.
29. Настало утро. Старухина дочь подготовилась, прихватила торбу еды и отправилась в путь.
30. Долго ли, коротко ли шла, дошла до фруктового сада. Была весна. На деревьях было полным-полно гусениц. Деревья попросили девушку:
— Девушка, очисти нас от гусениц, на обратном пути мы тебе тоже пригодимся.
31. — Э, еще чего, не стану чистить, у меня нет времени на вас, я иду добывать себе богатство, — ответила старухина дочь и пошла дальше.
32. Дочь старухи не очистила от ила и колодец, не обмазала и печь, не спасла от недуга и щеночка — все боялась, что

- опоздает раздобыть себе богатство, и еще она боялась испачкать свои руки: конечно же, — бездельница!
33. Мало-помалу дошла и до *Жумаа бабу*. Нанялась к бабушке, но ни одной работы толком не смогла сделать: бабушкиных «детей» обожгла, когда раздавала им горячую еду и поила их кипятком; бабушке поесть не приготовила, в комнате не подмела, когда же настал вечер, начала требовать от бабушки богатство. Бабушка и ей сказала:
— Встань завтра поутру и выйди во двор. Увидишь полноводную реку. По той реке будет плыть много сундуков. Ты выбери себе один и отправляйся в путь-дорогу.
34. Девушка так и сделала. Выбрала себе самый большой и самый красивый сундук и отправилась домой.
35. Шла она, шла и встретилась с красивой собакой, у которой на шее висело большое золотое ожерелье. Девушка бросилась к ней, чтобы отнять ожерелье, но та ее укусила.
36. После этого долго ли, коротко ли шла, проголодалась так сильно, что у нее в глазах потемнело. Вдруг перед ней появилась разрушенная печь, внутри которой *жызыр-бызыр** пеклись *плачинты*. Девушка подошла к печи, хотела было вынуть из печи один противень *плачинт*, но не смогла: печь ее сильно обожгла. Так, голодная, она и отправилась дальше.
37. Мало-помалу совсем выбилась из сил. Откуда ни возьмись, перед ней появился колодец с журавлем. Девушка попыталась дотянуться до бадьи и выпить хоть немного воды, — может, силы прибавятся, — но бадья поднялась вверх, ее уже было не достать. Дочь старухи покружилась у колодца, покружилась, да напрасно. Рассердилась она, схватила с земли камень и бросила в колодец. Высоко взметнулась вода — до журавля! Вместе с ней выбросило из колодца большую змею. Девушка очень испугалась и побежала прочь; бежала, сколько хватило сил.
38. Остановилась возле фруктового сада. «Теперь-то я наемся», — подумала девушка. Но рано она радовалась. Деревья подняли свои ветви вверх, и ей так и не довелось отведать фруктов: сад не принял эту ленивицу и бездельницу.

39. Долго ли, коротко ли, наконец, пришла она домой. Старуха, увидав дочь, очень испугалась: так сильно она отошчала. Когда девушка поела и отдохнула, она сказала матери, что та открыла сундук. Как только старуха его открыла, оттуда стали выскакивать диковинные двенадцатиглавые змеи. Проглотили старуху и ее дочь и исчезли.
40. Старик с дочерью, вернувшись с поля, нашли только большой пустой сундук. Тогда они все поняли. Так старик и его дочь избавились от старухи и ее ленивой дочки.
41. Старик выдал замуж свою дочь за доброго парня, сына хозяйственного человека. Сыграли прекрасную свадьбу. Мы тоже пошли, вина с водой попили, птичью ножку поели, с подбородка текло, в рот ничего не попало.

Шейтан занааты

1. Бир вакыт вармыш, бир да йокмуш, вармыш бир адамын бир оолу. Верий ону занаата. Бир занаата биле үүренмий. Алый ону гөтүрмää бир ашыры күйе.
2. Чок му гитмишлер, ааз мы гитмишлер, етишийлар бир пынара. Етиштиинен пынара, отурый динненмее. Ихтийар бубасы да офлый. Офладый, керетте чыкый бир шейтан о пынар ичинден:
— Не чаардын бени?
3. — Бен сени, — демиш [адам], — чаармадым. Бен [х]арыдым да офладым.
4. — Башка кере офламайасын — беним аадым Оф`тур. Нерейе сен чекеттин гитмää?
5. — Чекеттим те бу чожуу гөтүрейим бир занаата.
6. — Не занааты онун вар? Вер бана.
7. Алый о чожуу, сокый пынар ичине, үүредий ону, некадар үүредий.
8. Орда вармыш бир да кыз. Үүредий о кыз чожуу:
— Некадар үүренежен, — демиш, — да соражак чорбажы, сүлемейасын, ани үүрендин бишей, зере колвермейжек геери сени.
9. Сорый чорбажы она:
— Насы, үүренмишин ми бишей оса йапамадын бишей?
10. — Үүренмедим бишейжик.

11. Гелий о вакыт долашмаа чожуу.
12. — Насыл, — демиш [адам], — чорбажы, үүренди ми беним чожуум оса үүренмеди ми?
13. — Үүренмеди, — демиш [шейтан], — бишейжик. Икинжи керейе да гел, да ал ону еве.
14. Икинжи сефер, ачан гелий, чожуу чыкарыый о да верий геери она.
15. Гелдийнен еве сабаасы, першембе, дий [оолу]:
— Алафла инää. Бен сабаа олажам бир чифт өкүз, ама буйнузларымдан чатылары вермейесин.
16. Сабаа олый. Олый чожук бир чифт өкүз да чекедий гитмаä Болграда. Етишийлар. Бирден сарыйлар о чожуу, алмаа дейи өкүзлери.
17. Бобасы дий:
— Бен өкүзлери сатамам, чаталары вермейжем.
18. — Ислее, — дий [алыжылар], — бизде вар чаты чок, бизе өкүз лääзым.
19. Алый о өкүзлери, гидийлар. Алам-палам таман папшой казымында вар. Кошый өкүзлери кыра гитмее. Чок му гидий, ааз мы гидий, чожук жингилий — өкүзлер гене олый чожук.
20. Гелий еве, бубасына чожук дий:
— Йашайжыйз шинден сора илери доору.
21. Ей, бир-ики гүн гечий, чожук олый бир тазы. Олдуу о керетте тазы, чыкыйлар аужулар аужулаа. Етишен тазыйы бу гечий, етишени — гечий, калдыран таушамы тутый, башка тазылар тутамый бишей, сааде буна калый.
22. Шинди аужулар дий:
— Сат бу тазыйы бизе.
23. Ии, ура-тута аннашый оннар, сатыйлар, кайышы верийлар бойнусундан. Вердийнен, гелий бу тазынын да чорбажысы еве. Ей, бубасы етишер-етишмез, етиший тазы да геериден — чожук гене.
24. — Шинди ертеси панайыр бак, — дий [оолу], — олажам бир биигир, ама бу биигирин качырырсан йуларны да — качырырсын бени да.
25. Ертеси панайыр олый о чожук бир биигир. Гидийлар панайыра.
26. Бу шейтан дуйый, гелий керетте. Сарылый о чожаа гене, артык анный, ани онун *лисереийеси*, сарылый о биигире,

- буна верийлар паа, артык бу хеп үстелий паайы, она верирсалар он бин, бу верий ирми бин.
27. — Бен, — дий [адам], — биигири сатыйм, ама йулары вермийм.
 28. — Бен, — дий [шейтан], — биигири алмыйм, бен йулары алым.
 29. Е, бубасы тамаа парайа зер, верий йулары да.
 30. Алым йулары, чекедий [х]айдамаа шейтан чоҗуу чатладыңжасына. Бу насыл йапый, насыл едий, биигир дүшүрий йулары башындан. Дүшүрдүйнен, урый ере шейтаны. Урдуйнан ере, бу чоҗук олым куш, шейтан олым картал. Аха-ха-ха, — тутсун ону! Таман да караннҗакта бир шылаҗык, о куш о шылаҗаа доору, о пенчерейе, олым бир чөлмек чичее. Чөлмек олдуйнан, орда да вармыш кыз да, бу шейтан да олым чоҗук, деликанны чоҗук, те бөле те, гирий кызлара, гирдийнен орайы, кызлара, гөрий о чөлмек чичеҗинни, [х]ызланый копармаа.
 31. Бу олым дары тенеси — силкиний о йапраклар о чичеҗиктен, олым дары тенеси, шейтан да олым бир клочка пиличлериннен. Олдуйнан о чичеҗиктен дары тенеси, о гене олым чоҗук да өлдүрий хем клочкайы, хем пиличлери.
 32. Да куртулым чоҗук, да масал да битий.

Чертовы проделки

1. Было ли, не было ли, жили-были отец с сыном. Решил отец отдать сына в ученики. Но сын так и не сумел обучиться хотя бы какому-нибудь одному ремеслу.
2. Взял он тогда его с собой в одно дальнее село. Долго ли, коротко ли шли, добрались до колодца. Дошли до колодца, сели отдыхать. Старик-отец устал, охает. И тут вдруг из того колодца вылезает черт:
— Говори, старик, зачем звал меня?
3. — Я тебя, — говорит отец, — не звал. Я утомился и охнул.
4. — В другой раз не охай, меня зовут Ох. Куда путь держишь?
5. — Собрался вот этого парня отвести в ученики, обучить какому-нибудь ремеслу.
6. — Какому ремеслу? Отдай его мне.
7. Отец согласился. Забрал черт того парня, засадил в колодец и стал обучать.

8. А там была одна девушка. Дала она парню добрый совет.
— Сколько бы ты ни учился, — говорит, — когда хозяин спросит, не говори, что обучился чему-нибудь, а не то не выпустит тебя отсюда.
9. Вот однажды хозяин и спрашивает его:
— Ну как — научился ли ты чему-нибудь или нет?
10. — Нет, не научился ничему.
11. Пришло время отцу проведать сына.
12. — Ну что, — спрашивает он, — хозяин, обучился ли ремеслу мой сын?
13. — Нет, не обучился ничему, — отвечает черт, — во второй раз приходи и тогда заберешь его домой.
14. Когда приходит во второй раз, черт вытаскивает парня и возвращает его отцу.
15. По пути домой, а это было утром в четверг, сын и говорит отцу:
— Придем когда домой, ты накорми скотину. Завтра я превращусь в пару волов и пойдем на базар, но чтобы веревки с моих рогов не продавал.
16. Наступает утро следующего дня. Парень оборачивается в пару волов, и они направляются в *Болград**. Попадают туда, и сразу же окружают того парня покупателя, чтобы купить этих волов.
17. Его отец говорит:
— Я волов не могу продать вместе с веревками.
18. — Хорошо, — отвечают покупатели, — у нас есть много своих веревок, нам волы нужны.
19. Покупают они волов и уходят. Как раз была пора мотыжить кукурузу. Запрягают волов, чтобы идти в поле. Долго ли идут, коротко ли, парень переворачивается через голову, и волы превращаются снова в того парня.
20. Приходит он домой и говорит отцу:
— Ну что ж, отец, будем жить дальше.
21. Вот проходит день-два, парень превращается в борзую собаку. Выходят охотники на охоту, обгоняет эта собака одну борзую, другую, ловит поднятого на лапы зайца. Другие борзые не смогли поймать никого, только этой добыча досталась.
22. Тогда охотники и говорят хозяину:
— Продай нам эту борзую.

23. Хорошо поторговались они, договорились. Продал старик борзую. Охотники поводок сняли с шеи собаки и отдали хозяину. Совершив сделку, возвращается отец домой. Эгге, не успев еще переступить порог дома, как настигает его сзади борзая — глядь, а это снова его сын.
24. — На сей раз будь внимателен, — говорит сын. — В следующий базарный день я обернусь конем, но если упустишь узду этого коня, то упустишь и меня.
25. Наступил базарный день, обернулся парень в коня. Идут они на базар.
26. Черт же этот все чувствует, и появляется тут как тут. Вмиг окружили коня покупатели. Уже догадался черт, что это его ученик, осмотрел и он того коня. Дали коню хорошую цену, но черт все завывает и завывает ее: за коня дают десять тысяч, а он — двадцать тысяч.
27. — Я, — предупреждает отец, — коня продам, но без узды.
28. — А я, — уперся черт, — коня не покупаю, я узду покупаю.
29. Э, отец очень жаден до денег, продает он и узду.
30. Купил черт узду, решил гнать-погонять коня, пока тот не околеет. Конь же, как изворачивался, нам неизвестно, но все скидывал со своей головы узду. Наконец, сбросил он черта наземь. А сам после этого превратился в птицу. Черт тут же обернулся орлом, чтобы поймать ее. Тут в темноте появился огонек, и эта птица полетела на свет, села прямо на окно, превратившись в комнатный цветок. А в том доме жила девушка. Черт же обернулся в молодца, вошел к девушке в дом, увидел этот комнатный цветок и хотел сорвать его.
31. Парень же решил стать просяным зерном: стряхивает он листья с того цветочка, оборачивается просяным зерном. Черт превратился в курицу-наседку с цыплятами. Парень же вновь стал самим собой и убил и наседку, и цыплят.
32. Так парень спасается, а сказка кончается.

Кыз Гүн хем чожек Ай

1. Бир вакыт вармыш, бир вакыт йокмуш... Бир сыыртмажын үч кызы вармыш. Анасы-бобасы гидийле ун үүтмää, үч кызы калый. Шылак олмасын дейни, зере йарапланна гезийле, о үч кызчааз тыкэрлар пенчерелери да отурийла.

Пенчеренин бойунда отурумшла, сүлääрмишле бири-бирине.

Дейärмиш бүүк кызы, какулары:

— Бени алса падишаанын чожуу, докуйажам бир пала она, бир килим — аскерни өртежек та, артажак та.

2. Органжасы дейärмиш:

— Бени алса падишаанын оолу, йапажам бир фырын екмек — дойуражак аскерни де, калажак та бир сомун.

3. Күчүү се демиш:

— Бени алса падишаанын чожуу, дуурдажам она ики ушак: бири кыз олажак, бири де — чожук, чожуун аннысында ай олажак, кызын да — гүн.

4. Евел падишаанын чожуу гезидемиш. О ишидий буннары. Ишиттийжään, гирер ичери.

5. Гидий еве, сүлий анасына-бобасына:

— Филан ерде сыыртмажын үч кызы вар. Бен алажам бирини.

6. Дейärмиш анасы-бобасы:

— Наши о — сыыртмачтан кызы аласын? Сен падишаанын оолу!

7. — Йок, бен алажам, — дейärмиш [падишаанын оолу].

8. Гидий бу о [күчүү] кыза, алыг ону. Йапыйла дүүн, чекедийле йашамаа.

9. Калый инсан аар гүүдейлен. Падишаа да — неже шинди гечер — гезермиш башка падишаалыкларда, падишаанын оолу да алыг, гитсин башка падишаалыклар. Гелер изин, — гитсин о да башка падишаалыклар.

10. Бунун да, карысынын, олыг ушаа. Олыг [үле], неже сүлемиш: бир кыз Гүн, бир де чожук Ай.

11. Гелинин кайыннасы чаарый [бүүжү бир] бабуу. Чаарый, йапый бир коробкажык, капыйла о ушаклары, колверийле суя. О гелини де койыйла бир кыйыйа, йанына да коймушла бир араба чалы. Гөмийле гелини беле кадар, сайылыг, хепси бирәр түкүрүк түкүрсүн, бирәр де чалы урсун.

12. Йазыйла бир де кийат кожасына, ани те бүле-те бүле, йапты сана... йапажыйкана сана ики ушак: бири — кыз Гүн, бири де — чожук Ай, йапты сана ики көпек. Бу да, генч падишаа, йазый: „Көпек ми, кеди ми, бракын, бен гелинже дурсун“.

13. Бир йыл мы гечий оса йары йыл мы гечий, гелий коҗасы. Гелий коҗасы, ачан гөрий орда ону — иии, орда да бракий.
14. А[ма] бу, ани су үстүнде ушаклар, чыкыйла даалар бойунда бир бордейа. Орда вармыш бир дәдуйлан бир бабу, йокмуш не ушаклары, не унукалары — бишейжик. Сааде о ушаклары, ани чыкмышлар. Дейәрмиш бабу:
— Ичкисейди, дәду, — сенин кысметин, а[ма] жансайды — беним кысметим.
15. Ачан бакыйла — ики ушак. Иии, буннар чыкарыйла оннары, бакыйла оннары, бүүдийле. Школайа гитмää — икиси де акыллы, гүзел, кәр дүннанын гүзеллери. Шыла едирмиш о ай хем [гүн-]йылдыз үле, ани бүтүн [дүннää] лампасыз йашаармышлар.
16. Иии, школада да ушаклар башлыйла демää оннара «булдумжук», «булдумжук». О ушаклар да азетмийле. Оннар алдадыйла дәдуйлан бабуу:
— Бизи Курчуйа йоллыла, Курчуйа гидежииз.
17. Иии, шинди [х]азырлыла дәдуйлан бабу чөрежик, койыйла торбаларына. Гидийле буннар. Алыла башларны да гидийле.
18. Гидийле да гөрийле бир шылажык. Ачан гелмишле — кимсейжик йашамый о ев ичинде. Бүүк варлык, бүүк зенгинник, [х]епси долу, ама йок кимсейжик. И де, ич те! Йаша да бурада, йок кимсейжик, не сүлемää! Иии, башлыла йашамаа бурада.
19. Ама бу бабу[ла], ани йапмыш[ла] феналык генч падишаанын карысына, дуймушла, не вар. Да генч падишаанын мамусу йоллы бабуу:
— Гит те неже-неже йап, ама йок ет о чожуклан о кызы.
20. Иии, бу гидий. Ачан гидий — кызчааз ичерде йалнызымыш, аулда бийгир вармыш, чожук та аужуймуш.
21. — Нәбыйсын, мари кызчаазым, йалнызчажык?
22. — Нәбыйм? Бати гидий ауланмаа, гетирий бана түрлү ишлер алданмаа дейни. Да те йашыйм.
23. — Иии, кызым, ани сен йалныз бүле буушажан, йолла батини, гетирсин Дүннә гүзелин алмасыны сана. — Да бу [бабу] гидий.
24. Иии, ачан гелий батиси, кыз дейәрмиш:

- Бати, бен истемийм йалныз дурмаа, бана гетиресин Дүннә гүзелин алмасыны. Бен озаман алданажам, бен йалнызча, кимсейжик йок.
25. Иии, бу истемий күстүрмәә кызкардашыны, алыи башыны да гидий.
26. Гидиркене, каршы гелий бир бабуҗаа. Бу [бабуҗук] дий она: — Чоҗуум, сен гидийсин, ама бир жанавар, бир де чешме, бир да аач вар. Алма аажы чок та аҗы, дүннә аҗысы онда. Чешме де ики курналы: биринден кан акый, биринден де — ирин. Ачан ичеҗен оннардан, дейҗен: «Брәх! Йа суйу! Бүле су бен таа ичмедим!» Дадажан о алмадан да дейҗен: «Бүле алма бен йоктур идиим!».
27. Да бу [чоҗук] гидий. Гидий, гидий, етиший о алма аажына. Да ачан копарый бир алма, далый да дий: — Брәх! Йа бу алмадакы дадыы! Бүле алма бен йоктур идиим!
28. Гидий таа өтее, чешмейе етиший. Чешмеден ики курнасы да акар. Ачан дадый, дий: — Бы-ы, йа не иш! Бүле су бен таа ичмедим!
29. Ама бабуҗук демиш она таа бир иш. О демиш: — Бак, Дүннә гүзелин капалы са гөзлери — уйумый. Ама ачыкса — уый; уый кырк биринҗи катта.
30. Бу [чоҗук] гидий ачан, Дүннә гүзелин гөзлери ачык — уый, да ачан исләә сардырый колуна пелийни, бу [чоҗук] сорый: — Нерде алма аажы? Нерде сен гөрдүн Дүннә гүзелин алмасыны?
31. — Те-е, бак.
32. Бу [чоҗук] алыи Дүннә гүзелин алмасыны да гелий еве. Гелий-етиший.
33. Башлый бу [чоҗук] гене ауланмаа. Булуший падишаанын чоҗууннан, ани кәр онун бубасы. Бубасы да гезермиш гене үле ерде. Чоҗук пек бензермиш бубасына, да бу [бубасы] сорый: — Нердейдин сен шиндийе кадар?
34. Иии, чоҗук аннадый, неҗе атмышлар оннары, да биркач гүн йокмуш евде. Сора гитмиш Дүннә гүзелин алмасыны гетирмәә. Да бу [бубасы] пек севионер: падишаа оолу

- билмий, нерде Дүннә гүзели дурый, бу са гетирмиш алмасыны.
35. Иии, бу [бубасы] гидий еве да дий мамусуна:
— Те бӯле-те бӯле, бир чо̆жуклан булуштум. Исләә, ани бана бензеер. Бизим фамилиямыздан вар мыйды те бӯле-те бӯле ерлерде?
36. — Иии, нерден олӑжак? Йок, чо̆жуум.
37. Иии, ачан буну ишидий мамусуну, бабуяа гене дий:
— Гит, гит та йап, ани олмасын бу чо̆жуклан бу кыз хич дүннәда.
38. Гене бу бабу гидий. Гидий бабу, да ачан сорый кыза, о дий:
— Иии, насыл, кызым, гетирди ми батин алмайы?
39. — Гетирди, бабу. Саа ол, ани сәледин. Не исләә ойным бен оннан, — дий.
40. — Кызым, о алма да исләә, ама сен исте айнасыны Дүннә гүзелин. Айнаа бакынӑжан, дүзелӗжен.
41. Гене гидий бу чо̆жук. Етиший чешмейе, ани су датмыш. Сора да алмадан имиш. Гиттйжәән, — гене Дүннә гүзелин ачыкмыш гөзлери. Бу [чо̆жук] дейәрмиш хем камчыйлен урурмуш она:
— Сардыр, сардыр. Сӯле бана, нерде сенин айнан?
42. — Те.
43. Алып бу айнаы да гетирий еве.
44. Гетирий бу еве айнаы да гене гидий ауланмаа. Да гене булушый бубасыннан.
45. — Нерейдин, ба чо̆жук? Окадар гүн гөрмедим сени.
46. — Ей, бати. Вар бир кызкардашым, да үле назлы алыштырдым ону, да үле сынашты пек бу ише. Истеди алма — гетирдим. Шин[ди]̆жи Дүннә гүзелин айнасыны да истеди — гетирдим. Сачлар[ы]ны тарамаа дейни истеди айна. Айна вар чок — олсун Дүннә гүзелин айнасы.
47. Бубасы гене гидий, сӯлий мамусуна:
— Дүннә гүзелин айнасыны да гетирмиш.
48. Иии, ачан буну мамусу ишидий, йоллып гене бабууу:
— Гит, гит та йап, ани олмасын бу чо̆жуклан бу кыз хич дүннәда.
49. Гидий бу бабу да дий кыза:
— Да билий мисин не, кызым? Алма — алма гиби, айна — айна гиби, ама сӯле, ани гетирсин сана булӯ, она да кары.

50. Иии, бу истий батисинден булү. Бу да дий кызга:
— Гидежем, ама билмийм, геери гележем ми?
51. Гидий бу. Бакый, Дүннә гүзелин гөзлерни йумулу. О са, чожук, саный — ачык. Савашый сардырмаа пелийни. Бирде бир сес:
— Таш ол!
52. Бу таш олый. Доксан докуз таш вармыш хеп, ани гитмишле Дүннә гүзелини гетирмәә, да бу үзүнжү олмуш.
53. Бакый кыз йола бир гүн, бакый йола ики гүн, бакый йола үч гүн. Артык башламыш сачактан кан дамнамаа. Шансора анный, ани батиси йок.
54. Алый башыны кыз, кенди гидий йола. Гидий кенди, да гене чыкый о бабужук. Дий:
— Нерейи, кызым, гидийсин?
55. — Нерейи гидежем, бабужуум, — [кыз] демиш, — беним батим гитти, алмасыны гетирди Дүннә гүзелин, айнасыны да гетирди, шинди де гитти Дүннә гүзелини бана булү гетирмәә, кендине де — кары. Да те йок олду.
56. — Сенин батин олду таш, — деди бабужук. — Шинди гидежен ачан, вар бир жанавар, жанаварын онүнде — от. Ал о оту. Кой кечийе, кечинин онүнден ал кемии, кой жанавара. А[ма] таа өтее гидежен, гөрежен ики курналы чешме. Биринден акый кан, биринден акый ирин. Каны дадажан, дейжен: «Аман! [X]еле суйу!» Иринден дадажан да дейжен: «[X]еле дады бу суда!» Алмайа ачан гидежен, де, ани: «Брәх! Бу алмада ии не дат вар!» Гечежен да гидежен илери.
Ачан гидежен, бак: ачыкса Дүннә гүзелин гөзлери — уыйй, йар капалыйса Дүннә гүзелин гөзлери — о уйумый озаман. Вар онун доксан докуз пелии, сардыр онун пеликлерини елине, гөстерсин сана батини: «Гөстер беним батими, гөстер беним батими!».
57. Гидий ачан — Дүннә гүзелин гөзлери ачыкмыш, уыйй. Гириший бу сардырмаа колуна пеликлерини хем демәә:
— Гөстер беним батими, гөстер беним батими!
58. [X]епсини гөстерий. Да [x]епси калкый о адамнар. Үзүнжүсүнү ачан гөстерий, о батиси чыкый. Алыла башларны да гелийле геери. Да үчү де пинер Дүннә гүзелин бийгирине. Гелийле буннар еве.

59. Ачан башламышлар йашамаа, гене чыкый бу чожок да гидий даайа. Бурада каршы гелий бубасыннан.
60. — Нердейдин, ба чожок, шиндиейе кадар? [X]еп гөрмедим сени.
61. — Бати, гиттим Дүннә гүзелини гетирмәә. Гетирдим кызкардашыма булү, бана да — кары.
62. — Брәх! [X]еле иши! Бен падишаа оолуйум да хич билмийм, ким о Дүннә гүзели, да сен ону кары алмышын! Пазара йапажам бир икрам, гелесиниз [x]епсиниз семейайлан. Йоллайжам сана кучери файтоннан.
63. Гелий бубасы еве. Мамусуна сүлий, [x]азырлансын.
64. А[ма] бу (мамусу) дий бу бабуяа:
— Иии, нәбажыз? Артык булушмуш Дүннә гүзелиннен. Йапажак конушка да чааражак сени де.
65. — Кокрма, биз оннары оталайжыз, үчүнү де.
66. Иии, йоллый падишаанын оолу оннара файтону. Буннар гиинийле. Гелийле буннар үчү де. Отурыйла. Ама Дүннә гүзели билер, не олурмуш дүннәда хелбеттен:
— Бен не сүлейжем, сеслейин бени. А[ма] бен сүлемедийнен, бирери узанмайын.
67. Буннар гидийле о кыйыйа. О инсанжык беле кадар чүрүмүш. Чалылар да йанында, даллар да. Ама ачан гирежәә заман сарайлара, файтонжу демиш:
— Инин ере да урун буна бирер чалы хем түкүрүн бирер де түкүрүк.
68. Дейәрмиш Дүннә гүзели:
— Бизим елимиз варамайжак она урмаа. — Да буннар гитмишле илери.
69. Каршыдан гелен файтонжу падишаанын оолуна демиш:
— Буннар урмадыла.
70. — Е, бүүк та иш, урмадысыдыла!
71. Ачан ичйанна гирийле, — масалар курулу. Буннарын да чанакларына үчүнүн де бабула коймушла отрава. Таа отурмадыжаан, Дүннә гүзели дий:
— Гидин да гетирин те-е о карыйы көпеклерлен бырайы.
72. Гетирийле о карыйы, о кудурасыннары да. Да Дүннә гүзели верий бир парча имәә бир көпәә, бир парчайы да — өбүр көпәә. Көпекле өлий икиси де.
73. Да сора Дүннә гүзели еклемиш:

— А[ма] буннарысайды, ики генжи [х]ем анасы, гиидирин неже падишаа.

74. Да сорэр оннара падишаа:

— Не сүлейежен, бу малисине хем бүүжү бабуя — кырк кара саплы бычак мы оса кырк ат мы?

75. Да бабуя баалыйла кырк бийгирин куйрууна, кайынная да урыйла кырк бычак. Буннар öлий, масал да битий.

Девочка Гүн (Солнце) и мальчик Ай (Месяц)

1. Было ли, не было ли... У одного пастуха было три дочери. Однажды отец с матерью отправились молоть муку, а три их дочери дома остались. Чтобы не было видно света, потому что *самолеты летают**, девушки закрывают все окна, сидят-посиживают у окна и разговаривают. Говорит старшая сестра:

— Если бы меня взял в жены сын *падишаха**, то я бы соткала ему ковер, да такой, что он им все свое войско покроет, да еще и останется.

2. Говорит средняя сестра:

— Если бы меня взял в жены сын *падишаха*, то я бы напекла ему хлебов, да столько, что он ими все свое войско накормит, да еще один каравай останется.

3. Говорит младшая сестрица:

— Если бы меня взял в жены сын *падишаха*, то я бы ему родила двух детей — мальчика и девочку: у мальчика во лбу будет гореть месяц, а у девочки — солнце.

4. В то время сын *падишаха* обходил свои владения и оказался как раз в этих местах. Он услышал разговор трех сестер. А как только услышал, вошел к ним в дом, чтобы посмотреть на них.

5. Вернулся он домой и сказал отцу с матерью:

— Там-то и там-то живут три дочери пастуха. Я возьму в жены одну из них.

6. Отец с матерью говорят:

— Как это ты женишься на дочери пастуха? Ты же сын *падишаха!*

7. — Нет, я женюсь, — ответил он им.

8. Посватался он к младшей сестрице. Сыграли свадьбу. Стали они жить-поживать да добра наживать.
9. Вскоре жена молодого *падишаха* зачала. А старый *падишах* — как теперь водится — ездил по другим странам и сына своего брал с собой. Вот выхолит указ — ехать и ему в другие страны.
10. У жены молодого *падишаха* появились дети, каких она пообещала: девочка Гүн и мальчик Ай.
11. Свекровь позвала бабку-колдунью, и соорудили они короб, схватили тех малюток, уложили туда и пустили по воде. А жену сына *падишаха* отвели к яме, закопали по пояс, рядом положили воз терновых веток, чтобы всякий прохожий мог хлестнуть и плюнуть в нее.
12. После этого написали письмо ее мужу: так, мол, и так... «Обещала родить мальчика с месяцем во лбу и девочку с солнцем во лбу, а родила тебе двух щенят». Молодой *падишах* ответил: «Щенок ли, котенок ли, оставьте все так, как есть, пока я не вернусь».
13. Проходит год или полгода, воротился муж домой, увидел свою жену в том самом месте, да так ее там и оставил.
14. Детей же по воде прибило к опушке леса, а там стояла землянка. В ней жили старик со старухой: не было у них ни детей, ни внуков. Старуха и говорит старику:
— Если в коробе будет выпивка, то это твое, старик, счастье, а если живая душа, то это мое счастье.
15. Когда смотрят — а там двое детей. Обрадовались, подобрали их, стали заботиться о них, растить. Стали дети ходить в *школу** — оба умные да такие красавцы, каких не сыскать на всем белом свете, а месяц со звездой-солнцем у них светили так, что все вокруг без ламп освещали.
16. Все бы хорошо, только вот дети в *школе* стали их дразнить: «найденъши», «найденъши». А они не стали этого терпеть, и пустились на хитрость. Говорят старику со старухой:
— Нас отправляют в село *Курчу**, мы в *Курчу* пойдем.
17. Приготовили старик со старухой *литки**, положили их в торбу. Ушли дети, как и задумали.
18. Идут они, идут, видят — огонек вдалеке. Когда подошли, видят — дом и никто в нем не живет. Полным-полно всякого богатства в том доме, но нет никого. Ешь, пей — не

- хочу! Живи здесь вольготно — никто не помешает. Стали они здесь жить-поживать.
19. А тем временем та бабка-колдунья, которая навредила жене сына *падишаха*, учуяла, что дети живы. И мать молодого *падишаха* отправляет ее в те места, где они живут:
— Иди и что хочешь, сделай, но сотри с лица земли тех мальчика с девочкой.
20. Пошла бабка. Добралась до тех мест и застала девочку в доме одну. Во дворе стояла лошадь, а мальчик был на охоте.
21. — Как поживаешь, девочка моя? Все одна да одна, небось?
22. — Да как поживаю? Старший брат ходит на охоту, приносит мне разные вещицы для развлечения. Вот так и живу.
23. — И-и-и, девочка моя, чего тебе так одной тосковать?! Отправь-ка лучше брата принести тебе яблоко от *Дуннā гўзели**.
24. Когда приходит брат, сестра и говорит ему:
— Брат, я больше не хочу быть дома одна. Принеси-ка мне яблоко от *Дуннā гўзели*. Тогда будет мне чем развлечься, а то я здесь все одна и одна, никого нет вокруг.
25. Брат, не желая огорчать сестру, собрался и отправился в путь.
26. Шел он, шел, повстречал старушку и стал ее расспрашивать. Старушка и говорит ему:
— Мальчик мой, вот иди-то ты идешь, но по дороге увидишь дерево и родник. Яблоки с того дерева очень горькие, вся горечь мира в них. Отведаешь одно яблоко и скажешь: «Брях! Вот так яблоко! Такого яблока я еще не ел!» Родник же с двумя желобами: по одному течет кровь, по другому — гной. Когда выпьешь из них, скажешь: «Брях! Вот так вода! Такой водицы я еще не пил!».
27. Поблагодарил ее мальчик и дальше пошел. Идет он, идет, доходит до яблони. Сорвал яблоко, откусил от него и говорит:
— Брях! Ну и вкус у яблока! Такого яблока я еще не ел!
28. Идет он дальше, доходит до родника с двумя желобами: по одному течет кровь, по другому — гной. Отведал того и другого и говорит:
— Брях! Вот так вода! Такой водицы я еще не пил!
29. А надо сказать, что старушка подсказала тогда мальчику и еще кое-что:

- Когда придешь, посмотри — если закрыты глаза у *Дүннә гүзели*, то она не спит, а если открыты, значит, спит, спит на своем сорок первом этаже.
30. Мальчик, когда приходит, смотрит — глаза открыты, спит. Принимается наматывать косы *Дүннә гүзели* на свою руку, и когда изрядно их намотал, спрашивает:
— Где стоит яблоня? Где ты видела яблоки *Дүннә гүзели*?
31. — Да вот же, посмотри.
32. Мальчик забирает яблоко от *Дүннә гүзели* и идет домой. Дошел до своего дома и яблоко сестре отдал.
33. Проходит немного времени, и вот он снова отправился на охоту. А по дороге встретился с сыном *падишаха*, который на самом деле был его отцом. Мальчик был очень похож на своего отца, и сын *падишаха* спросил его:
— Кто ты, откуда и куда путь держишь?
34. Мальчик поведал ему, как избавились от них, когда отца не было дома. Потом он ходил добывать яблоко *Дүннә гүзели*. Сын *падишаха* порадовался за него; сам он ведать не ведал, где обитает *Дүннә гүзели*, а мальчик, оказывается, не только узнал, где она живет, но и яблоко ее раздобыл.
35. Вернулся сын *падишаха* домой и говорит матери:
— Встретил я одного мальчика, очень похожего на меня. Скажи, в нашем роду кто-нибудь живет в тех местах, где я был?
36. — Откуда им там быть?! Нет, сынок.
37. Услышав все это от сына, его мать снова говорит бабке-колдунье:
— Иди и сделай так, чтобы не было на свете этого мальчика и этой девочки.
38. И снова отправилась в путь эта бабка. Пришла и стала расспрашивать девочку:
— Как тебе живется, девочка моя, раздобыл ли твой старший брат яблоко?
39. — Принес, бабушка! Спасибо, что рассказала мне об этом. Как хорошо я с ним играю!
40. — Девочка моя, яблоко — это хорошо, но ты попроси брата принести зеркало от *Дүннә гүзели* — в зеркало будешь смотреться да прихорашиваться.
41. И снова пошел мальчик выполнять желание сестры. Проходит он мимо того родника, из которого попробовал

воду. Потом — мимо дерева, яблоко которого отведал. Как только он дошел, увидел, что снова у *Дуннэ гүзели* открыты глаза. Мальчик стал наматывать ее косы себе на руку, похлестывать ее плеткой да приговаривать:

— Наматывайся, наматывайся. Скажи, где твое зеркало?

42. — Да вот же оно!

43. Забрал мальчик зеркало, унес его домой и отдал сестре.

44. Вскоре уходит он снова охотиться и опять встречается со своим отцом.

45. — Где же ты пропадал, мальчик? Как долго я тебя не видел!

46. — Эге-ге, дядя, есть у меня сестренка, да больно уж разбаловал я ее, такая капризная стала. Захотела яблоко, — я принес. Теперь захотела зеркало от *Дуннэ гүзели* — тоже принес! Зеркал на свете много, но она хотела, чтобы именно от *Дуннэ гүзели* зеркало было!

47. Его отец снова идет и рассказывает обо всем своей матери, говорит:

— Этот мальчик и зеркало от *Дуннэ гүзели* раздобыл!

48. Когда его мать услышала это, снова посылает бабу-колдунью:

— Иди и сделай так, чтобы этого мальчика с девочкой не было на свете!

49. Приходит бабка к девочке и говорит ей:

— Знаешь что, девочка моя?! Яблоко как яблоко, зеркало как зеркало, но скажи брату, чтобы он привел тебе саму *Дуннэ гүзели* как невестку, а себе — как жену.

50. Девочка просит брата привести ей невестку, а брат отвечает:

— Хорошо, пойду, но не знаю, вернусь ли назад?

51. Отправился он в путь. Когда добрался до *Дуннэ гүзели*, не заметил, что у нее глаза закрыты: значит, она не спит. Пробует он намотать себе на руку ее косы, как вдруг слышится ему голос:

— Стань камнем!

52. И превратился он в камень. А там уже лежали девяносто девять камней — это были те, кто пришел взять в жены *Дуннэ гүзели*, и этот паренек стал сотым.

53. Девочка все смотрит на дорогу, день ждет, два ждет, три ждет. Вот уже из-под стрехи дома начала капать кровь. Тут она поняла, что брата нет в живых.

54. Собралаоь девочка в дорогу сама. Идет она, идет, выходит ей навстречу та добрая старушка:
— Куда путь держишь, девочка моя?
55. — Куда я путь держу, бабушка? — отвечает девочка. — Мой брат ушел один раз — яблоко от *Дүннā гүзели* раздобыл, ушел второй раз — зеркало от *Дүннā гүзели* раздобыл, а сейчас ушел, чтобы привести саму *Дүннā гүзели* мне в невестки, а себе в жены, да и пропал.
56. — Твой брат стал камнем, — говорит бабушка. — Теперь, когда будешь идти дальше, повстречаешь волка, перед ним будет лежать трава. Возьми ту траву, положи ее перед козой, у козы заberi кость и положи ее перед волком. А когда пройдешь еще немного, увидишь родник с двумя желобами: через один течет кровь, через другой — гной. Кровь отведаеть и скажешь: «О боже, какая прекрасная вода!» Гноя отведаеть и скажешь: «О боже, какой вкус у этой воды!» Когда же пойдешь к яблоне, то скажешь так: «О, какой вкус у этого яблока!» Пройдешь все и отправишься дальше.
Когда дойдешь до *Дүннā гүзели*, посмотри — если у нее глаза открыты, значит, она спит, а если закрыты, тогда она не спит. У нее есть девяносто девять кос, намотай ее косы себе на руку, чтобы она показала тебе твоего брата. Скажи ей: «Покажи мне моего старшего брата, покажи мне моего старшего брата!».
57. Когда девочка проходит все препятствия, смотрит на *Дүннā гүзели*, — ее глаза открыты, значит, она спит. Принимается наматывать на свою руку косы *Дүннā гүзели* и приговаривать:
— Покажи мне моего старшего брата, покажи мне моего старшего брата!
58. И *Дүннā гүзели* показывает ей все камни. И все они превратились в мужчин. Когда же она указала на сотый камень, тут и старший брат девочки ожил. Собираются все троим в путь, садятся на коня из табуна *Дүннā гүзели* и возвращаются домой.
59. Стали они дальше жить-поживать. Вскоре мальчик снова отправляется в лес на охоту. Здесь он опять повстречался со своим отцом.

60. — Где же ты пропадал так долго, мой мальчик? Все нет да нет тебя!
61. — Эге-ге, дядя, я ходил за *Дуннā гўзели*, привел ее в невестки своей сестре и себе в жены.
62. — Ну и ну! Вот это да! Я вот уже *падишахом* стал, но знать ничего не знаю, кто эта *Дуннā гўзели*, а ты ее уже в жены взял! В воскресенье я устраиваю пир, приходите и вы ко мне всей семьей! Я отправлю за вами *фаэтон с кучером**.
63. Приходит *падишах* домой и говорит своей матери, чтобы готовились.
64. А его мать говорит той бабке-колдунье:
— Что будем делать, они уже встретились с *Дуннā гўзели*. Собирается *падишах* устраивать пир, пригласит и тебя.
65. — Не беспокойся, мы их отравим, всех троих.
66. Отправил *падишах* за ними *фаэтон*. Они нарядились, поехали все втроем. Вот садятся за стол. А для *Дуннā гўзели* ничего в этом мире не было тайной. Она и говорит им:
— Что я вам скажу делать, то и делайте, слушайте меня! А если не скажу, никуда не тянитесь.
67. Вот направились они к той яме. Та бедная женщина вся уж прогнила по пояс. И терновые ветки-прутья рядом с ней, и вот, перед тем, как подъехать к палатам, *кучер* им и сказал:
— Слезайте, ударьте по разу веткой по этой женщине и плюньте в нее.
68. *Дуннā гўзели* ему отвечает:
— Наши руки не поднимутся ее ударить.
69. И они поехали дальше. А *кучер*, встретив сына *падишаха*, говорит ему:
— Они не захотели ударить ту женщину.
70. Он же ему в ответ:
— Не велика беда, если не ударили.
71. Входят они в дом, а там столы уже накрыты. Но им всем троим в тарелки с едой подложен яд. Еще не успели сесть за стол, как *Дуннā гўзели* приказывает:
— Идите и приведите ту женщину и собак сюда!
72. Приводят ту женщину и тех озверелых собак. Тут *Дуннā гўзели* дает одной собаке кусок из яств с их стола, и другой собаке кусок. Глядь! — обе собаки тут же и сдохли.
73. А *Дуннā гўзели* продолжает:

— Всех троих, детей и их мать, нарядить в *падишахские* одежды.

74. Узнал тут все *падишах* и спрашивает:

— Как мне наказать этих двоих: „родную бабушку“ и бабу-колдунью? Что лучше — сорок ножей с черной рукояткой или сорок коней?

75. И бабу привязали к хвостам сорока коней, а в свекровь воткнули сорок ножей. Так злодейки погибли, а сказка на этом кончается.

Kül Pepeleşkasi

1. Bir vakit varmış, bir vakit yokmuş, varmış bir Kül Pepeleşkasi. Bir adamın varmış üç çocu, ikisi ölä islää, ama biri hep küllüktä oynarmış.
2. Ey, bobaları ekmiş arpa, büüyer arpa. Ey, gider açan arpayı dolaşmaa, — otlanmış arpa! En büük çocu deyərmış:
— Tätö, al bana da tüfek, kılıç, ruba, da gidecäm da bän bekleyecäm.
3. Ey, alêr bobası, da gider çocu, gider, uyumamış, uyumamış, açan gecä yarısı olêr, yatêr uyumaa. Ey, sabaaylen, açan kalkêr, arpa otladılmış artık. Geler evä.
4. Bobası deyərmış:
— Nicä?
5. Deyərmış:
— Otladılar arpayı.
6. İkinci çocu deyərmış:
— Tätö, al bana da tüfek, kılıç, ruba, da gidecäm da bän bekleyecäm.
7. Ey, gider, alêr tätüsü, gider bu. Açan gider, genä ölä uyumêêr, uyumêêr, taa gecä yarısınadak. Açan uyanêr sabaaylen, kalkıtynan, — otladılmış arpa. Geler evä.
8. Bobası deyərmış:
— Nicä?
9. Deyərmış:
— Otladılar arpayı.
10. E, bir da Kül Pepeleşkasi:
— Tätö! Al bana da, bän gidecäm!

11. — Ey, batünnar bekleyämedilär, da sän mi bekleyecän?
12. — Al, boba, bekleyecäm, — deer.
13. Ey, alêr. Uşaa — diil mi? Alêr da gider bu. Gittiynän taa, yatêr uyumaa. Yakın gecä yarısına kalkêr bu. Bakêr, — arpa otladılmadı. Bir da göktän iner üç yıldız. Açan yerä konêrlar, üç beegir olêr. Çekederlär otlamaa.
14. Bu (Kül Pepeleşkası) gider, enikunu sarılêr bir beegerin ensesinä, salverilmeer. Kalkêrlar taa gökâ. Bu [h]ep braamêêr, da genä geeri gelerlär.
15. — Biz gördük, ani sendän kurtulamayceyiz, biz kabaatlıyız, al bizdän, yelälerimizdän, hepsimizdän çek birär tüü: biri – sura, biri – balan, biri dä — murga. Ey, läüzim olduynan, biz sana yardım edeceyiz.
16. E, kolverer onnarı, onnar gider.
17. Geler evä:
— Arpa otladılmadı, tätö.
18. Açan adam geler, dolaşêr — halizdän, arpa otladılmadı. Genä Kül Pepeleşkası küllüktä oynêêr.
19. Bir dä işidiler, ani bir padişanda boyar kızını verirmiş, da bu çocuklar ikisi tätüsünä deermişlär:
— Tätö, gidelim biz dä orayı.
20. Ey, alêr çocuklar da beegirleri besleerlär bir ay mı, nekadar, zerem orayı läüzim ani atlamaa ikinci kata da kızın basmasını almaa. Ey, bunnar giinerlär islää, pinerlär beegirlerä da çekederlär yola.
21. Kül Pepeleşkası — o da gider — alêr bir eşek, da o da piner da çekeder yola onnaran. Hepsi geçer köprüdän, bu — deredän, batêr orda. Açan yetişer batüları, birär lobut ona da giderlär. Bu çıkarêr eşää, aklına geler ona bu beegirlär.
22. Alêr o balan beegirin kılını, çeker, geler beegir. Açan geler — rubaları yanêr üstündä. De[er]:
— Ne, çorbacı?
23. Ey, giiner, deyärmış:
— Te gideceyiz filan yerä.
24. Açan yetişer bu batülarını (yaptıynan *tahri*, beegir uçêr), birär arapnik onnara urêr.
25. — Nereliysin sän, ba?
26. — *Arapnik* küüyündän.

27. Ey, gittiynän o orayı, hepsici toplanêrlar, ey, atlamaa, angı beegir atlayacak ikinci kata. Bu, Kül Pepeleşkası, uçêr beegirmen, alêr kızın basmasını da döner, da gider.
28. Ey, geler evä. Geldiynän evä, genä soyunêr, beegiri salverer da kendi rubacıklarını giiner da küllüktä oynêr.
29. Geler batülari, batularına:
— Ne, ba? Ne oldu?
30. — Ey, bişey, ne lääzım sana?
31. — Ey, bän gördüm, *Arapnik* küüyündän aldı basmasını.
32. — Ey, sän nerdän gördün e?
33. — Bän tezeklik üstündän gördüm.
34. Bunnar alêrlar, tezeklii yıkêrlar.
35. Geçer biraz. Genä boyar davet eder, ani lääzım üzünü alsınnar. Kim alacak üzünü, ona kızı hep[tän] verecek.
36. Bunnar genä hazırlanêrlar gitmäâ. Kül Pepeleşkası genä alêr bir eşek, genä derä içindä. Batülari, açan yetişerlär orayı, genä buna bir lobut. Bu çıkarêr eşää, çeker, — balan beegiri.
37. Genä geler balan beegir rubalarnan, islää, bu genä piner, gider. Açan yetişer batülarnı geeridän (onda bir *moçuga* varmış — sopa, ucunda ani tokmak gibi), urêr onnara birär *moçuga*.
38. — Nereliysin sän, ba?
39. — *Moçuga* küüyündän.
40. Genä toplanêr hepsicii. Ay atlamaa orayı. Bu (Kül Pepeleşkası) atlêr, alêr kızın üzünü, genä döner geeri. Geler, salverer beegiri, genä diişer da oynarmış küllüktä.
41. Geler batülari, batularına:
— Nicä, ba?
42. — Ne lääzım sana?
43. — Bän gördüm, ani *Moçuga* küüyündän aldı üzünü.
44. — Nerdän gördün?
45. — Samannık üstündän.
46. Bunnar samannı yıkêrlar, ani neçin bu gördü.
47. Ey, davet eder boyar, ani kim aldı basmayı, üzünü, gelsin da verecek kızını. Ey, Kül Pepeleşkası bilmeer bişey, gitmeer. Boyar artık koyer çıraklarından:
— Gidin, gezin küülerdä da bulun, kim o, neçin gelmeer?
48. Gezerlär, yetişerlär artık bu küüyä. Gelerlär bu adama:
— Var mı çocuklar sendä?
49. — Var, iki çocuum var.

50. E, bakêêrlar — onnarda yok bişey. Bu çırak deyârmiş:
— E, nicä — yok mu başka çocuun da senin?
51. Deyârmiş:
— Var taa bir, ama o küllüktä oynêêr. O da bilinmeer, var mı osa yok mu.
52. — Ya getir onu.
53. Açan getirer, bununsaydı eli baaltymış, basmayı sarmış, üzüü parmaanda bir dä kirlî basmaylan baalamış — eli acer. Açan çözerlär — onda!
54. — Hay, çorbacı dedi, boyar, ani geläsin.
55. — Söleyeceyniz ölä ona: yapsın bizädak yolu taş, zer bän çekedersäm gitmäâ, artık yok nicä — daalacak. Hem köprüyü demirdän yapsın.
56. Yapêr boyar ölä.
57. Açan çeker bu — üçünü dä beegirleri gelerlär faytonnan, islää rubalar getirerlär.
58. Gider, açan gider, boyar verer kızını. Verdiynän o kızını, gelerlär geeri.
59. Geldiynän geeri, beegirleri salverer, giderlär. Gelin kalêr burda.
60. Sabaalen Kül Pepeleşkası gider küllüktä oynamaa. Gelin içerdä. İii, bir afta, nekadar geçmiş, hay, genä gitmäâ orayı. Bu genä çeker bir beegiri, gelir bedarkaylan. Giderlär.
61. Kız söleer bobasına, ani o küllüktä oynêêr, nesoy, nicel? Varmış başka da güveeleri onun. E, davet eder boyar güveelerinä:
— Kim beni atladacak bu evin ötääнна hem berääнна geçirdecek beegirlän, o artık kalacak burda yaşamaa.
62. Boyar artık bakêr, ani nicä bu burda kalsın, ani oynamasın küllüktä. Da bu genä beegirleri çeker, geçirer boyarı ötääнна-berääнна, açan indirer yerä, boyarın üreeni patlamış korkudan da o öler. Bu (Kül Pepeleşkası) kalmış orda gospodar, da masal da biter.

Күл Пепелешка

1. То ли было, то ли не было, жил-был некто *Күл Пепелешка**. У одного человека было три сына: двое — такие хорошие да пригожие, а третий — все в золе копошился.

2. Однажды их отец посеял ячмень. Вырос ячмень; когда он пошел проверить его — глядь, а он общипан! Старший сын говорит отцу:
— Отец, возьми и мне ружье, саблю, одежду, и я пойду караулить.
3. Взял его отец, что надо, и пошел старший сын караулить. Не спал, не спал, когда же полночь настала, лег спать. Утром, когда поднялся, — ячмень уже общипан! Приходит он домой.
4. Отец спрашивает:
— Ну как? Поймал ли, сынок мой, вора?
5. А сын в ответ:
— Общипали ячмень.
6. Средний сын тогда говорит:
— Отец, возьми и мне ружье, саблю, одежду, я пойду караулить.
7. Взял отец и ему, что надо, пошел и средний сын в караул. Когда пришел, снова так: не спал, не спал до полуночи, заснул, а наутро — общипан ячмень! Приходит домой.
8. Отец спрашивает сына:
— Ну, что да как?
9. А он в ответ:
— Общипали ячмень.
10. Тут вдруг *Кўл Пепелешка* голос подает:
— Отец, возьми и мне, что надо. Я пойду!
11. — Эге, братья не подкараулили, а ты и подавно.
12. — Возьми, отец, я подкараулю, — говорит младший сын.
13. Взял отец, что надо: чем бы дитя ни тешилось... Взял все, что нужно, и пошел караулить младший сын. Как пришел, так и лег спать. К полуночи просыпается, смотрит, — ячмень не общипан. И вдруг с неба спустились три звезды. Когда они приземлились, превратились в трех коней. Стали пастись.
14. *Кўл Пепелешка* подкрался, осторожно схватил за загривок одного из коней, не отпускает. Поднялись они до самого неба. *Кўл Пепелешка* все не отпускает, и они возвращаются назад.
15. — Как мы поглядим, — от тебя не освободиться. Да, мы виноваты. Возьми из наших грив по волоску: один —

- серый, другой — белый, а третий — гнедой. Если понадобится, мы тебе поможем.
16. Отпустил он их, они уходят.
17. Приходит он домой.
— Ячмень не общипан, отец.
18. Когда отец пошел, проверил, и правда, — ячмень не общипан. А *Кўл Пепелешка* снова стал в золе копошиться, как ни в чем не бывало.
19. Как-то однажды прошел слух, что в некотором царстве-государстве боярин выдает замуж дочь, и двое старших сыновей говорят отцу:
— Отец, пойдем и мы туда счастье свое испытать.
20. Эге, сыновья взяли да откормили своих коней за один месяц, потому что там надо было допрыгнуть до второго этажа и взять платок девушки. Братья нарядно оделись, оседлали коней и отправились в путь.
21. *Кўл Пепелешка* (он тоже поехал) взял осла и на нем отправился в дорогу с братьями. Все прошли по мосту, а этот — через реку, застрял там. Братья побили его, и пошли себе дальше. *Кўл Пепелешка* вытащил осла, и тут вспомнил о конях.
22. Он взял, вытащил волосок белого коня, явился конь, принес одежду для *Кўл Пепелешки*, она на нем сверкает. Говорит:
— Чего изволите, хозяин?
23. *Кўл Пепелешка* одевается и приказывает:
— Поедем в такое-то место.
24. Когда настигают братьев (изготовившись, конь полетел), *Кўл Пепелешка* стегает каждого из братьев *арапником**.
25. — Ты откуда будешь?
26. — Из села Арапник.
27. *Кўл Пепелешка* прибывает на место, а там все собираются прыгать, — чей же конь допрыгнет до второго этажа?! *Кўл Пепелешка* взлетает на своем коне, хватает платок девушки и исчезает.
28. Ну, вернулся он домой. Снова свою одежду надел, коня отпустил, и в золе снова стал играть, как ни в чем не бывало.
29. Возвратились и братья, *Кўл Пепелешка* говорит им:
— Ну, что? Что там случилось?

30. — Ничего, что тебе надо?
31. — Я видел, как тот, что из села Арапник, схватил платок.
32. — Откуда ты это видел?
33. — С верхнего ряда сложенного кизяка.
34. Братья взяли да порушили весь сложенный рядами кизяк.
35. Проходит немного времени. Снова боярин бросает клич, что нужно схватить обручальное кольцо. Кто сумеет взять кольцо его дочери-невесты, тому он и отдаст ее в жены.
36. Братья вновь стали готовиться в путь. *Кўл Пепелешка* снова взял осла и снова застрял в реке. Братья, когда доехали до того места, вновь побили его. *Кўл Пепелешка* вытащил осла, вытянул волосок, — появился белый конь.
37. Белый конь снова явился с одеждой. Ладно. *Кўл Пепелешка* сел. Поехал. Когда же настигает братьев (у него была мочуга — дубина с колотушкой на конце), бьет каждого из них мочугой.
38. — Ты откуда будешь?
39. — Из села Мочуга.
40. Снова все собираются и давай прыгать. *Кўл Пепелешка* прыгает, выхватывает обручальное кольцо девушки и возвращается назад. Приезжает, отпускает коня. Снова переодевается, и в золе, как ни в чем не бывало, играет.
41. Пришли братья. Братьям [говорит]:
— Ну, как?
42. — Чего тебе надо?
43. — Я видел, как тот, что из села Мочуга, схватил обручальное кольцо.
44. — Откуда ты видел?
45. — С верхушки соломенной скирды.
46. Братья взяли да порушили соломенную скирду (из-за того, что *Кўл Пепелешка* увидел).
47. Боярин бросает клич, чтобы пришел тот, у кого платок и обручальное кольцо, и он отдаст ему свою дочь в жены. А *Кўл Пепелешка* ничего об этом не знает, не идет. Боярин тогда приказывает слугам:
— Идите, поищите по селам и найдите, кто это, почему не приходит?
48. Слуги ходят-ищут. Приходят, наконец, и в это село. Заходят к этому мужику:

- Есть сыновья у тебя?
49. — Есть. Два сына.
50. Смотрят — а у них нет ничего. Один из слуг говорит:
— А нет ли у тебя еще сыновей?
51. Мужик отвечает:
— Есть еще один, но он в золе все играет. Его как будто и нет у нас.
52. — А ну, приведи его.
53. Когда приводит, а у того рука перевязана, обручальное кольцо на пальце грязным платком обвязал — рука болит. Когда развязали, — у него!
54. — Хозяин приказал, чтобы ты пришел.
55. — Скажите ему так: чтобы сделал каменную дорогу до нас, а то если я начну идти — разобьется вдребезги. И пусть еще сделает мост из железа.
56. Боярин все так и сделал, как было сказано.
57. Когда вытянул *Кўл Пепелешка* три волоска, явились все три коня, запряженные в фазтон, да еще с нарядной одеждой для *Кўл Пепелешки*.
58. Едет он, когда же приезжает, то боярин и отдает свою дочь ему в жены.
59. Возвращаются, отпускает коней. Невеста остается здесь жить.
60. А наутро *Кўл Пепелешка* идет снова в золе играть, как ни в чем не бывало. Невеста просиживает день за днем в доме. Одна неделя или сколько-то еще прошло, вновь едут туда (к боярину). *Кўл Пепелешка* снова вытянул один волосок, на сей раз поехали на двуколке.
61. Дочь жалуется отцу, что *Кўл Пепелешка* все в золе играет. Что это, как это? У нее были и другие женихи. Боярин объявляет женихам:
— Кто перенесет меня на коне через этот дом туда и обратно, тот и останется здесь жить.
62. Боярин хочет, чтобы *Кўл Пепелешка* остался здесь, чтобы не копошился в золе. А тот снова вытянул волоски коней, перенес боярина туда и обратно; когда приземлился, сердце боярина лопнуло от страха, и он умер. А *Кўл Пепелешка* остался там хозяином. Тут и сказке конец*.

Büülü kalpak

1. Bir vakit varmuş, bir vakit yokmuş, yaşaarmış bir fukaara çocuk ihtiâr anasının. Düşünmüş bu çocuk da däärmış anasına:
— Gidecäm, anacım, dünneedä gezmää, hep okadar bişey kaybetmeyecäm.
2. — İslää, git.
3. Gitmiş o nekadâr gitmiş da karşı gelmiş bir yolcuylan. Yolcu sormuş ona, ne o okadar küsülü, da bu çocuk annatmış. Yolcunun canı acımış bu çocaa, da söylemiş ona, anı gitsin uz, da görecek orada bir bayır. O bayır açılêêr bir keret yedi yılda. Açıldıynan bayır, girsin da alsın ordan eski bir kalpaa, ani olacek orada asılı, başka da bişeycik almasın, deyni bayır kapanacak, da o kalacek orada.
4. Gitmiş bu çocuk uz da görmüş, ani kâr orada bir bayır durêr. Çok geçmedi, nicä açıldı bayır. O hızlı girdi, kaptı kalpaa da istemiş çıkmaa, ama naşey burada sade yoktu! İstemiş koparmaa bir pandal üzüm, da bayır kapanmış.
5. Kalmış bu zavallı çocuk yedi yıla bayır içindä. Yedi yıl bayır açılmadı, yedi yıl oturdu o yalnız karannık içindä.
6. Da tä, yedi yıl geçtiynän, bayır açıldıynan, o hızlı çıkıverer, da bayır geeri kapanêr.
7. Oturmuş o bir fidanın kökündä da bilmäzmiş, ne yapsın bu kalpaklan, bilmäzmiş, ne kuvet onda varmış. Yatmış o gölgedä, kalpaanı koymuş başının altına da düşünärmiş: „Başımı var nereye koyayım, ama olaydı bir palacık ta altıma döşeyim“. Saade düşündü, bir da näändan-nääni peyda oldu bir pala. Döşemiş bu çocuk palayı, yatmış da däärmış kendi-kendisinä: «Ne yapêr benim o ihtiâr anacım yalnız, olaydı olayım bän onunnan evdä». Sade bitirdi lafını, nicä pala onunnan bilä kalktı yıkarı da uçtu evinä dooru.
8. Annadı bu çocuk, ne kuvet var bu kalpakta, da istemiş ölä bir ev onda olsun, ani geçsin padişahının da. Anası, bu işi gördüynän, çeketmiş aalamaa — düşünmüş, ani kim-sä başkası yaşêêr burada, ama üürendiynän, kimin bu ev, o pek sevinmiş.
9. Zenginlediynän, bu çocuk yollêêr anasını dünürcü padişahın kızına, çünkü o pek gözâlmış. Anası ilktän istämäzmiş, ama sora kayıl olmuş da gitmiş.

10. Kolvermişlär onu padişaha, da o söylemiş, neçin gelmiş. Padişah demiş:
— Eer o ölä arif-sa, ko eksin yolun iki tarafına da bir başça benim evimindän taa sizin evinizädan.
11. Geler anası evä da annadêr hepsiciini çocuuna.
12. — Bu diil bişeycik, sän git ta yat, bän hepsiciini yapacam.
13. Almış o kendi kalpaanı da däärmış:
— Ya, kalpaacım, yap ölä, ani yolun iki tarafında büsün başça taa bizim evdän padişahın evinädak.
14. Oldu sabaa. Padişah bakıp pençeredän, mayıl oldu, görüp bu başçayı. Çocuk sa däärmış anasına, ani gitsin da sorsun, şindi padişah verecek mi kızını? Yok ne yapsın, gitmiş.
15. Padişah sa däärmış, ani eer bu güvää olacak, yapsın yolu onun evindän taa kendi evinädak biyaz taşlan. Sabaaylen kalktıynan, padişah gördü hazır işi genä. O yol ölä da yalabardı güneştä!
16. Hem üçüncü izini verdi padişah çocaa, ani bu yalabık yolu döşetsin paalı kilimlärän. Üçüncülä büülü kalpak yardım etti çocaa da döşetti yolu paalı kilimlärän. Görüp bölä işi, padişah kayıl olêr vermää kızını çocaa gelin.
17. Olmuş bir gözäl şen düün.
18. Öbür günü güvää teklif etmiş hepsini kendi evinä. Burada da onnar konuşmuşlar üç gün hem üç gecä. Dördüncü günü padişah gitmiş evä. Kalmış çocuk yeni gelinnän hem ihtiär anasınan yaşamaa, da ölä, ani bilmäzmişlär, ne o yokluk.
19. Däärmış bir keret çocuk, ani gidecek avlanmaa, da ölä da yapmış. Ama bu yolcu, ani söylemiş bu çocaa büülü kalpak için, üürenip, nicä o yaşaarmış, pek haseet olmuş ona da düşünmüş, nicä onu almaa bu çocuktan. Gitmiş, almış yeni gözäl kalpak da yaklaşmış bu evä, baarak:
— Diıştirerim yeni kalpaa eskiyä, kim isteer diıştirmää?
20. Ama bu gözäl gelin bilmäzdi, ne kuvet varmış bu eski kalpakta, da diıştirmış eski kalpaa, almış yeni, düşünäräk, ani sevinderecek adamını. Hiç düşünmäädan, ne yapêr, almış yeni kalpaa da girmiş içeri.
21. Bu yolcu sa, alıp elinä bu büülü kalpaa, sevinmiş da däärmış, ani kalpaacık yapsın ölä, ani bu ev gözäl gelinnän gitsin orayı, nereyä o söyleyecek. Da ölä da olmuş.
22. Çocuk, geldiynän avlanmaktan, görmüş sade ihtiär anasını, angısı pek aalarmış — «Ne ev! Ne karısı!» — öldürmüş kendi-

kendisini aalamaklan, ama yok ne yapsin. Çocuk gitmiş aaramaa.

23. Gezmiş o, nekadar gezmiş, da baksa, yetişmiş kendi evinin yanına. Oturmuş da çeketmiş aalamaa. Açan görmüş onu karısı, o da taa da pek çeketmiş aalamaa. Karının adamı sa demiş ona, anı versin ona eski onun kalpaanı. Almış o kalpa da istemiş, anı geçirsin onun evini geeri, neredäydi şindiyadan. Nicä söylemiş, ölä da olmuş.
24. Ama bu hayırsız adam da hep onnarlan evdäymiş, uyanmış da bişeycik bilmäzmiş. Almış bu çocuk da kesmiş onu param-parça da sıbitmiş köpeklerä. Da yaşamışlar onnar ötää dooru kısmetli, kim biler, beki, şimdi da yaşêrlar taa.

Волшебный колпак

1. То ли было, то ли не было, жили-были один бедный паренек и его старуха-мать. Жили они очень бедно. Вот надумал как-то раз паренек пойти попытать счастья и говорит матери:
— Пойду-ка я, мамочка, похожу-поброжу по белу свету, все равно терять мне нечего.
2. — Хорошо, сынок, иди.
3. Шел он, шел, пока не повстречался ему один путник. Спросил его путник, почему он такой обиженный, и паренек рассказал ему о себе. Пожалел путник паренька и посоветовал ему идти прямо, пока не увидит перед собой гору. Та гора открывается один раз в семь лет. Когда же гора откроется, надо быстро войти и взять оттуда старый колпак, что там висит, но больше ничего не брать, а не то гора замкнется, и он останется в ней.
4. Так и пошел паренек прямо-прямохонько. Вскоре, и впрямь, увидел там гору. Прошло немного времени, и гора раскрылась. Паренек быстро вошел, схватил колпак, и хотел уж было выйти, но ... чего здесь только он не увидел! Ему захотелось сорвать гроздь винограда, но тут гора закрылась.
5. Остался бедный паренек на семь лет взаперти. Семь лет гора не открывалась, семь лет просидел он один в темноте.

6. И вот, по прошествии семи лет, как только гора раскрылась, паренек уж не медлил и быстрехонько выбежал из нее. А гора снова закрылась.
7. Уселся паренек на корневище дерева, и задумался, что ему делать с этим колпаком, не знает он, какая сила заложена в нем. Лег юноша в тени, колпак подложил под голову и стал раздумывать: «Голову есть на что положить, но было бы лучше еще и половичок подстелить». Только подумал, как откуда ни возьмись появился половичок. Подстелил паренек половичок, улегся и говорит сам себе: «Что делает моя старая мамочка одна? Оказался бы я вместе с ней дома». Только сказал, как половик вместе с ним поднялся вверх и полетел к его дому.
8. Понял тогда паренек, какая сила таится в этом колпаке, и захотелось ему, чтобы у него был такой дом, который бы превзошел хоромы самого *падишаха**. Его старуха-мать, увидев такой дом, стала плакать — она подумала, что здесь кто-то чужой живет, но узнав, чей это дом, очень обрадовалась.
9. После того как паренек разбогател, отправил он свою мать сватать для него дочь *падишаха*, потому что она была очень красива. Поначалу мать отговаривала его, но затем согласилась и пошла.
10. Допустили ее к *падишаху*, и она рассказала, зачем пришла. *Падишах* сказал ей:
— Если он такой умелец, пусть вырастит сад по обе стороны той дороги, что ведет от моего дома к вашему.
11. Приходит мать домой и все рассказывает сыну.
12. — Это не так-то просто. Ты иди и ложись отдыхать, я сам все сделаю.
13. Берет он свой колпак и говорит:
— Ну-ка, мой колпачок, сделай так, чтобы вырос сад по обе стороны дороги от нашего дома ко дворцу *падишаха*.
14. Наступило утро. *Падишах*, когда выглянул в окно и увидел дивный сад, пришел в восхищение. Паренек же снова сказал своей матери, чтобы та пошла к *падишаху* и спросила, выдаст ли теперь он свою дочь [за него]. Делать нечего, — мать пошла.

15. *Падишах* же сказал, что раз этот паренек собирается стать женихом и его зятем, то пусть проложит белокаменную дорогу от его дома до своего. На другое утро, когда *падишах* проснулся, то снова увидел, что его задание выполнено. Дорога так и сверкала на солнце!
16. И третий приказ дал *падишах* пареньку — чтобы эту сверкающую дорогу он покрыл дорогими коврами. И в третий раз волшебный колпак помог пареньку: покрыл дорогими коврами дорогу.
17. Увидев такое дело, *падишах* согласился отдать пареньку в жены свою дочь. Сыграли прекрасную веселую свадьбу.
18. На другой день жених пригласил всех в свой дом. И здесь они провели три дня и три ночи. На четвертый день *падишах* отправился домой. Остался паренек с молодой женой и старухой-матерью жить-поживать да добро наживать, да так, что не знали, что такое нужда.
19. Однажды молодой муж отправился на охоту. А тот путник, что поведал пареньку о волшебном колпаке, разузнав, как и где он живет, очень позавидовал ему, и решил отобрать у него этот колпак. Купил новый красивый колпак и подошел к его дому, выкрикивая:
— Меняю новый колпак на старый. Кто хочет меняться?
20. А молодая жена не знала, какая сила заложена в этом старом колпаке, и обменяла старый колпак, взяла новый, желая порадовать своего мужа. Недолго думая, взяла новый колпак и вернулась в дом.
21. Путник же, заполучив волшебный колпак, обрадовался и велел колпаку сделать так, чтобы этот дом с красивой молодой женой перенесся туда, куда он скажет. Так оно все и случилось.
22. Паренек, вернувшись с охоты, обнаружил только свою старуху-мать, плакавшую горькими слезами.
— Ни дома! Ни невестки! — изводила она себя плачем, но ничего не поделаешь.
23. Отправился паренек на поиски. Шел он, шел, и вдруг глядь! — добрался до своего дома. Сел и стал плакать. Увидела его жена, еще пуще заплакала. Велел муж жене принести ему его старый колпак. Взял он колпак и пожелал,

- чтобы его дом вернулся на прежнее место. Сказано — сделано.
24. Но злодей был вместе с ними, в доме, он тогда проснулся и ничего не знал. Схватил его этот паренек и разрезал его на мелкие кусочки да и выбросил собакам. И жили они дальше счастливо. Кто знает, может, и сейчас еще живут.

Примечания и комментарии

В комментариях вслед за названием публикуемого текста сказки обозначен индекс сюжета по международному указателю А. Аарне — С. Томпсона, например, АТ 300 А.

Затем следуют паспортные данные записанного текста, возраст сказочника или информанта, а также административно-территориальное деление указаны по состоянию на год записи текста.

Сведения о европейской сказке берутся из указателя А. Аарне — С. Томпсона (АТ), сравнительного указателя сюжетов восточнославянской сказки (СУС), каталога болгарских сказочных сюжетов (*Приказки*). Сведения, позволяющие сравнивать публикуемые гагаузские народные волшебные сказки с волшебными сказками других тюркоязычных народов, извлечены из указателя Эберхарда-Боратава (ЕВ).

Поясняемые слова и выражения в текстах отмечены звездочкой (*), в последующем, если они встречаются вновь, выделены лишь курсивом, в комментариях же указаны номера блоков по месту их первого выделения.

В перечень устаревших слов включены слова, выделенные в текстах курсивом, а также некоторые из тех, что были пояснены в комментариях.

Ванчу в темном царстве

АТ 300 А. Победитель змея; СУС 300. Победитель змея + СУС 301. Три подземных царства; Приказки 300. Победителей

на ламята (халата, змея) + Приказки 301. Тримата братя и златната ябълка; ср.: ЕВ 220 + ЕВ 72.

Записал Г. А. Гайдаржи в 1960 г. от К. М. Дерменжи, 46 лет, в с. Дерменжи Вулканештского р-на МССР. Перевод В. И. Сырфа.

В языке и стиле данной сказки много типичных признаков турецких сказок. *Примечание научного редактора.*

1. ... в стране Уз-падишаха... — имя падишаха может быть связано с названием тюркоязычных племен в Центральной и Средней Азии в VII–XI вв. — *узы (огузы)*. В середине XI в. часть узов (огузов) заселила южнорусские степи, затем перешла через Дунай и заняла часть земель Византии; другая, возглавленная сельджуками, завоевала страны Передней Азии. Узы (огузы) сыграли важную роль в этногенезе гагаузов и других тюркских народов (азербайджанцев, турок, туркмен). *Падишах* (перс., властитель, господин), титул монарха в султанской Турции и в некоторых странах Ближнего и Среднего Востока.

1. Баран здесь может быть определен еще как «старый», «жилистый» или «безрогий».

2. ... в балканских лесах... — до переселения основной массы гагаузов на территорию Бессарабии в конце XVIII — в начале XIX вв. они жили примерно с XI в. в соседстве с болгарями, турками, греками и другими народами Балканского полуострова, в северо-восточных районах Болгарии.

3. Число *девять* традиционно для гагаузских народных сказок, как и для фольклора народов Ближнего и Среднего Востока. Может передавать обозначение целокупности в других традициях и вариантах. Другие традиционно излюбленные числа — три, двенадцать, сорок.

13. *Гóгужу-Мóгужу* — мифологическое существо, которым обычно гагаузы пугают детей.

27. ... *чыгыр-чыгыр*... — подражание хрусту, треску.

53. *Кáртáл* — орел, который в благодарность за спасение своих птенцов от дракона покровительствует главному герою.

57. *Гарман* — ток, гумно, место молотбы.

59. *Гак, гык* — условные знаки-восклицания. (Ср.: *лак, лук* в турецких народных сказках).

70. *Чит* — звукоподражание чему-либо закрываемому.

Заколдованный мѳлодец

АТ 400 II e; IV e d; V a b c d e. Супруг ищет исчезнувшего супруга; СУС 400. Супруга ищет исчезнувшего или похищенного супруга; Приказки 400. Невяста самодива; ср.: ЕВ 83, 84, 198.

Записала Е. К. Колца в 1959 г. от Е. Г. Неду, 24 года, в с. Дезгинжа Комратского р-на МССР. Перевод В. И. Сырфа.

2. *Нáни, нáни...* — традиционная формула-заклинание с целью успокоить и убаюкать ребенка, заимствована от молдаван/румын.

2. *Пíта* — подовый хлеб из пресного теста.

13. *Жумаа бабу* — мифологический персонаж, который, по поверью, обходит дома и следит, чтобы никто не сидел за пряжей в святую пятницу.

13. *Пазар бабу* — мифологический персонаж, который, по поверью, не только обходит дома и следит, чтобы никто не сидел за пряжей в святое воскресенье, но и считается самым главным среди других ему подобных персонажей.

14. *...хромая...* — вероятно, какой-либо физический недостаток, в том числе хромота, связывался гагаузами или их предками с умом, мудростью, всеведением человека. (Ср., например, со сказочным персонажем *Топал жанавар* (букв. Хромой волк), который представлен в роли предсказателя, так как он пророчит судьбу героя, отводит его от беды).

14. *Жады бабу* — мифологический персонаж, злая, жестокая, мстительная ведьма, колдунья с длинными волосами.

Клубок-клубочек

АТ 480 I; III d; IV b; V a; VI a c; VII a e d; VIII a. Мачеха и падчерица; СУС 480. Мачеха и падчерица; Приказки *480. Златного момиче; ср. ЕВ 68.

Записала Е. К. Колца в 1959 г. от Е. Кыналы, 24 года, в с. Дезгинжа Комратского р-на МССР. Перевод В. И. Сырфа.

8. *Плачúнта*. — род слоеного пирога с брынзой.

12. *Жумаа бабу*. — см. комментарий к сказке «Волшебный мѳлодец». К нему добавим, что здесь Жумаа бабу выступает в функции дарительницы, подобно восточнославянской *Бабе-Яге* и восточнороманской *Máma/Múma pãdúrii*.

36. ... *жызыр-бызыр*... — звукоподражание шипению масла (жира).

Чертовы проделки

АТ 325. Хитрая наука; СУС 325. Хитрая наука; Приказки 325. Ученикът на дявола; ср. ЕВ 169.

Записала Е. К. Колца в 1960 г. от И. Н. Маринова, 33 года, в пос. Вулканешты МССР. Перевод В. И. Сырфа.

16. *Болград* — населенный пункт, известен с 1820 г. как болгарская колония Измаильского округа Бессарабской области Российской империи. Кроме административного (в нем находилось Главное управление задунайскими переселенцами по Бессарабии), город имел также культурное и экономическое значение.

Девочка Гүн и мальчик Ай

АТ 707. Чудесные дети; СУС 707. Чудесные дети; Приказки 707. Чудесните деца (Сестра спасява братята си); Приказки *707 С. Чудесните деца и пеещото дърво; ср.: ЕВ 239 + ЕВ 223.

Записала М. А. Дурбайло в 1991 г. от Е. Г. Топаловой, 67 лет, в с. Котловина Ренийского р-на Одесской обл. (Украина). Перевод В. И. Сырфа.

1. ...*самолеты летают*... — отражение современного этапа бытования гагаузской традиционной сказки.

1. *Падишах* — см. комментарий к сказке «Ванчу в темном царстве».

15. ...*в школу*... — отражение современного этапа бытования гагаузской традиционной сказки.

16. *Курчу* — населенный пункт, известен как болгарская колония Измаильского округа (ныне село Виноградовка Болградского района Одесской области, Украина). Село расположено на правом берегу озера Ялпуг, на возвышенном месте, напротив г. Болграда (на расстоянии 4–5 км.). В 1811 г. гагаузы заняли здесь пепелище татарского селения с тем же названием.

17. *Пітка*. — Уменьшительно-ласкательная форма от *піта*. См. комментарий к сказке «Заколдованный мѳлодец».

23. *Дүннә гүзели* — имя сказочного положительного персонажа (красавицы-невесты).

62. *...фаэтон с кучером* — Отражение определенного исторического периода (конец XIX — начало XX вв.) бытования гагаузской традиционной сказки.

Күл Пепелешка

АТ *530. Сивко-Бурко + АТ 531. Конек-горбунок; СУС 530. Сивко-Бурко + СУС 531. Конек-горбунок; Приказки 530. Келеш с чудесен кон спечелва царската дъщеря; ср.: ЕВ 73.

Записал В. И. Сырфа в 1996 г. от М. Н. Мариновского, 52 года, в с. Верхний Конгазчик Комратского р-на (Гагаузия, РМ). Перевод В. И. Сырфа.

1. *Күл Пепелешка* — сказочный образ, мужской эквивалент Золушки, герой, не подающий надежд. Широко распространен в западноевропейском фольклоре (ср., напр.: венг. *Porelusa*, польск. *Porielucha*, хорват. *Pereljavica*, серб. *Попелюга*, болг. *Пепеляшка*).

24. *Ара́тник* — ременный бич для охотничьих собак.

62. Вариант сказки имеет необычный финал: Күл Пепелешка не только женится, но и становится боярином, то есть сказка заканчивается эпилогом. *Примечание автора.*

Волшебный колтак

АТ 563. Чудесные дары; СУС 563. Чудесные дары; Приказки 563. Чудесни подаръци; ср. ЕВ 176.

Записала Е. Братан в 1996 г. от М. Н. Мераджи, 63 года, в с. Бешгиоз Чадыр-Лунгского р-на (Гагаузия, РМ). Перевод В. И. Сырфа.

8. *Падишах* — см. комментарий к сказке «Ванчу в темном царстве».

В сказках «Чертовы проделки» и «Девочка Гүн и мальчик Ай» на письме сохранены языковые особенности вулканештского диалекта, непринятые в письменном гагаузском языке. *Примечание научного редактора.*

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Объяснение устаревших слов и выражений

aga — старший брат.

akaret — здание с хозяйственными постройками; усадьба, имение.

arap — чернокожий джинн.

arâpnik — арапник, бич.

bey — помещик, господин, барин.

beylik — [тур.] удельное владение бея.

can-cun — [тур., перс.] *перен.* ни души.

cebelâr — доспехи богатыря.

sızır-bızır — звукоподражание шипению масла (жира) во время жаренья.

çitir-çitir — звукоподражание хрусту, треску.

çit — звукоподражательное слово, соответствует чему-либо закрываемому.

dev — злой дух в облике великана антропоморфного вида; иногда помогает людям.

efēndi — [тур.] господин (почтительное обращение).

gak, gık — условные знаки-восклицания (ср. *лак, лук* в турецких народных сказках).

ikindi — время между полуднем и заходом солнца.

kırba — скарб.

kurt — *здесь*: хищный зверь.

liséreye — [молд., рум.] искаженное *meserie* — 1) ремесло; 2) профессия, занятие.

mânzara — [тур., ар.] вид, пейзаж.

merkez — *здесь*: главный, основной.

- minder* — [тур., ар.] особая подушка для сидения, тюфячок.
moçúga — [молд., рум.] искаженное *măciucă* — здесь: дубина с набалдашником.
murad — [тур., ар.] желание.
oka — старинная мера веса, равная 1,225 кг.
padişah — [перс.] титул монарха в султанской Турции и в некоторых странах Ближнего и Среднего Востока.
pahlava — [тур.] род пирожного (ср. *баклава* — восточная сладость из муки, меда, масла и миндаля или орехов).
tahri — [тур., ар.] приведение в действие, в движение.
telal — [тур., ар.] вестник, глашатай.

Собственные имена сказочных персонажей

- Aaç kiran* (букв. «Ломающий деревья») — помощник героя, встречный великан-силач, чудесный побратим.
Aу (букв. «Месяц») — один из главных героев, чудесный ребенок.
Aуl kulaklı çocuk (букв. «Мальчик-медвежье ухо») — герой-богатырь, вариантом его имени может быть *Miti-ayl-oolu* (букв. «Митя-медвежий сын»).
Binbir İvân(çu) (букв. «Иван Тысячепервый») — герой-богатырь.
Cadı bābu(su) (букв. «Бабка-колдунья») — противник героя, мифологический персонаж, злая, жестокая, мстительная ведьма с длинными волосами, вариантом ее имени может быть *Cendem bābu(su)* (букв. «Адова бабка»).
Cadı kızı (букв. «Девка-колдунья») — противник героя, мифологический персонаж, аналогичный старшей по возрасту *Cadı bābu(su)*.
Cumaа bābu(su) (букв. «Пятница-бабушка») — помощник героя, мифологический персонаж, который, по поверью, обходит дома и следит, чтобы никто не сидел за пряжей в святую пятницу.
Cüсä Tódur (букв. «Тодур-карлик») — герой-хитрец.

Çarşamba bābu(su) (букв. «Среда-бабушка») — помощник героя, мифологический персонаж, который, по поверью, обходит дома и следит, чтобы никто не сидел за пряжей в святую среду.

Çatı kıvradan (букв. «Скручивающий веревки/канаты») — помощник героя, встречный великан-силач, чудесный побратим.

Çorlan (букв. «Перекасти-поле») — герой-богатырь.

Delicä (букв. «Полоумный») — герой-хитрец.

Dimitraş-Pituraş (букв. «Димитраш-Репейник») — герой-хитрец.

Dünnä güzeli (в другом варианте — *Dünnää güzeli*) (букв. «Краса Мира») — помощник героя, имя сказочного положительного персонажа (красавицы-невесты), иногда бывает представлена в роли предсказателя, пророчит судьбу героев, отводит их от беды.

Fılvaş (молд., рум., букв. «Слоновая кость») — герой-богатырь.

Gälboç (молд., рум., букв. «Соловко» от *соловий*) — помощник героя, чудесный вол.

Gan-kişi (букв. «Ган-человек») — герой-богатырь.

Gógucu-Mógucu — противник героя, мифологическое существо в виде многоголового крылатого дракона, которым обычно гагаузы пугают детей.

Gréu (молд., рум., букв. «Тяжесть/Бремя») — помощник героя, чудесная собака, заимствован из молдавского сказочного фольклора.

Gün (букв. «Солнце») — один из главных героев, чудесный ребенок.

Gürgen kıran (букв. «Ломающий грабовые деревья») — помощник героя, встречный великан-силач, чудесный побратим.

Karaçol (в другом варианте — *Karaçul*) (букв. «Черный бедняк») — один из главных героев, цыган.

Katır-Kulak (букв. «Ослиное ухо») — герой-богатырь.

Kül(lü) Pepelêşka(sı) (букв. «Зола-с-Пеплом») — сказочный образ, мужской эквивалент Золушки, герой, не подающий надежд.

Mazârik (молд./рум., букв. «Горошек») — герой-богатырь.

Mercimek (букв. «Чечевица») — герой-богатырь.

Meşä bükân (букв. «Гнуший дубы») — помощник героя, встречный великан-силач, чудесный побратим.

Mürgoç (молд./рум., букв. «Гнедко» от *гнедсий*) — помощник героя, чудесный вол.

Nazdravan (молд./рум., букв. «Волшебник») — герой-богатырь, заимствован из молд./рум. сказочного фольклора.

Neáudi (молд./рум., букв. «На!-слышно») (*при зове животных*) — помощник героя, чудесная собака, заимствован из молдавского сказочного фольклора.

Of (букв. «Ох») — противник героя, искусный учитель в облике черта.

Pazar ana(sı) (букв. «Воскресенье-мать») или *Pazar bábu(su)* (букв. «Воскресенье-бабушка») — помощник героя, мифологический персонаж, который, по поверью, не только обходит дома и следит, чтобы никто не сидел за пряжей в святое воскресенье, но и считается самым главным среди других ему подобных персонажей.

Perşembä bábu(su) (букв. «Четверг-бабушка») — помощник героя, мифологический персонаж, который, по поверью, обходит дома и следит, чтобы никто не сидел за пряжей в святой четверг.

Pémint (молд./рум., букв. «Земля») — помощник героя, чудесная собака, заимствован из молдавского сказочного фольклора.

Taril — один из главных героев, искаженное имя героя тюркского дастана «Тахир и Зухра».

Taş falayan (букв. «Дробящий камни») — помощник героя, встречный великан-силач, чудесный побратим.

Terägöz (букв. «Темя-глаз») — противник героя, демоническое существо, чудовище-великан с глазом на макушке, враждебное людям.

Topal canavar (букв. «Хромой волк») — помощник героя, представлен в роли предсказателя, пророчит судьбу героя, отводит его от беды.

Uzun sakallı dādu (букв. «Длиннобородый старик») — противник героя, персонаж связывающий нижний, подземный мир с верхним, земным.

Yanar kuşu (букв. «Горящая птица») — чудесная птица, аналогичная восточнославянской Жар-птице.

Zuhróyka — один из главных героев, искаженное имя героини тюркского дастана «Тахир и Зухра».

Summary

Gagauz popular fairy-tail

The present monograph is the first example of the research on the fairy-tales as a folk-lore genre of the Gagauz people in the context of ethnic-cultural relationships.

On the basis of the materials collected among the Gagauz people of the South Bessarabia during the century the common motives, plots, images and elements of the fairy-tale poetics were presented and sistematized. The structural and functional analysis of the Gagauz fairy-tale was done in the monograph, the questions of typological similarity, national originality and adoptions were considered and the place of fairy-tale in the system of traditional folklore genres was identified.

Observing the principle of history and investigating archives and margin materials, also the rich scientific literature, the author concluded that the Gagauz fairy-tale, as the rezult of social-historical and cultural evolution during a long historical period contains in it the influence of different epochs, this factor definites its specific lines on the microstructure level.

The author's findings may serve not only the future research of the fairy-tale epos and Gagauz mythology but may also be useful for scientific purposes in some historical and philological subjects as well as for pedagogical programs, teaching aids and courses of lectures fir schools, lycees, high schools and universities compiling.

Rezumat

Povestea fantastică populară găgăuză

Monografia prezentată este o primă tentativă de cercetare științifică a poveștii fantastice populare a găgăuzilor ca o specie al creații populare orale găgăuze în contextul relațiilor interetnice.

În baza materialului colecționat de la găgăuzii din Basarabia de Sud în timpul expedițiilor pe parcursul secolelor XIX–XX sunt expuse și sistematizate motivele, subiectele, imaginea eroilor, elementele poeticii poveștii fantastice populare găgăuze. În lucrare este realizată analiza structuralo-funcțională a poveștii fantastice populare găgăuze, sunt examinate problemele analogiei tipologice, specificului național și ale împrumutului, se definește locul poveștii fantastice în sistemul genurilor și speciilor folclorice.

Respectînd principiul istorismului și cercetînd literatura de specialitate, autorul ajunge la concluzia că povestea fantastică populară a găgăuzilor, ca rezultat al dezvoltării durabile sociale și culturale, conține în sine influența diferitor epoci și popoare, acest fapt a determinat calitățile ei specifice la nivel de microstructură.

Rezultatele obținute pot fi folosite la elaborarea și realizarea altor cercetări ulterioare ale eposului narativ și a mitologiei găgăuze, cît și pentru rezolvarea sarcinilor științifice în cadrul altor discipline istorice și filologice, sunt de maximă necesitate în elaborarea de mai departe a programelor, manualelor și cursurilor didactico-pedagogice pentru școli, licee, gimnazii, colegii și universități.

Содержание

Введение	5
Глава I	
Сюжеты и мотивы	18
1.1. Обзор сюжетов	18
1.2. Типология и национальное своеобразие	26
1.3. Заимствование	36
Глава II	
Система образов и персонажей	42
2.1. Главный герой	43
2.2. Помощники главного героя	53
2.3. Противники главного героя	71
Глава III	
Поэтика	81
3.1. Композиция	81
3.2. Художественные приемы и средства	89
3.3. Традиционные стилистические формулы	93
Заключение	104
Библиография	
Исследования	108
Печатные источники	121
Рукописные источники	126
Сокращения	130
Названия языков	130
Приложение I	
Тексты в оригинале и в переводе на русский язык	131
Примечания и комментарии	194
Приложение II	
Объяснение устаревших слов и выражений	199
Собственные имена сказочных персонажей	200
Summary	
Gagauz popular fairy-tail	203
Rezumat	
Povestea fantastică populară găgăuză	204

Научное издание

Сырф Виталий Иванович

Гагаузская народная волшебная сказка

Директор издательства Р.В. Светлов

*Руководитель проекта А.А. Галат
Верстка и дизайн А.И. Соловьевой*

Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать 16.12.2012.
Формат 60x90 ¹/₁₆. Печать офсетная
Усл.печ.л. 13. Тираж 300 экз. Заказ № 7809

Издательство РХГА
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15
Тел.: (812) 310-79-29, +7(981)699-6595;
факс: (812) 571-30-75
E-mail: rhgapublisher@gmail.com
<http://rhga.ru>

ЗАМЕЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ

<i>страница</i>	<i>строка</i>	<i>напечатано</i>	<i>должно быть</i>
2	15 сверху	211	206
2	14 снизу	eri	yeri
148	17 сверху	Бабусу	бабусу
203	2 сверху	tail	tale
205	3 снизу	tail	tale

В. И. Сырф. Гагаузская народная волшебная сказка

ELAN[®]
POLIGRAF

MD-2069, Republica Moldova,
mun. Chişinău, str. Mesager, 7
Tel.: (373 022) 74-65-03; 74-58-00;
74-52-31; Fax: (373 022) 74-65-00
e-mail: info@elan.md www.elan.md



ISBN 9-785-88812-582-3



Санкт-Петербург
Издательство ТНТА
2013