

УДК 392:398.22(=352.3)
DOI 10.25587/SVFU.2019.15.36598

М. М. Паштова
Университет Эрджиес

ОБРЯД И НАРТСКИЙ ЭПОС В КОНТЕКСТЕ ЛОКАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ: ЛЕКСИКА И ПРАГМАТИКА

Аннотация. В исследовании рассматривается *чапш* – черкесское (адыгское) врачевальное игрище, архаичный обряд, увеселительные ночные посиделки, устраиваемые у постели больного или раненого, включающие в себя приуроченные игры, песни, танцы, поэтические ристалища. Цель статьи – выявить локальные терминологические версии мифо-ритуального комплекса *чапш*, его связь с мифо-эпической традицией, прагматико-семиотические особенности обряда, обратить внимание на существование нарративных рефлексивных суждений, касающихся текста (вербального, акционального) ныне уже не существующего обряда.

Актуальность исследования обусловлена востребованностью новых разработок в области локалистики и регионоведения. В статью включены полевые материалы автора, в т. ч. по народно-терминологическому лексикону, впервые вводимые в научный оборот. Этим определяется новизна исследования.

Автор рассматривает ряд символических элементов *чапш*, в их числе предметные символы (жезл в руках распорядителя обряда, шкуры жертвенных животных, обрядовая пища). Отмечается, что вербально-акциональные тексты (заговоры – «дутье и нашептывание», апотропеические действия, чапшевые игры и др.) необходимо рассматривать в связи с коммуникативным контекстом, сопоставляются терминологические варианты лексики обряда *чапш*, фиксируемые в разных локальных традициях черкесов.

Методы исследования: сравнительно-сопоставительный, прагматико-семиотический, функциональный подход. Излагаемые наблюдения основываются в т. ч. и на полевых материалах автора, собранных как на исторической территории проживания черкесов (республики Северного Кавказа), так и в диаспоре (Турция).

Делается вывод о том, что разрушение коммуникативного контекста обряда влечет за собой определенное «непонимание», отрицание, связанное с трансформацией этических представлений, в ряде случаев – замалчивание, а порой и отказ информантов распространяться на тему чапшевых игр. В сравнении, например, с эпическими текстами, которые информанты относят к престижным жанрам, чапшевый фольклор отнесен на периферию коллективной памяти.

Возвращение к изучению обряда с привлечением новых полевых и исследовательских методик представляет собой перспективную задачу для изучения семиотики фольклорной культуры, истории поэтического языка словесных жанров, выявления локальных версий обрядовых и мифо-эпических текстов.

Ключевые слова: эпос, врачевальный обряд, ритуал, *чапш*, черкесы, адыге, фольклор, контекст, миф, лексика.

М. М. Pashtova

Ritual and Narts epic in the context of local traditions: vocabulary and pragmatics

Abstract. The study examines *chapshch* – the Circassian (Adyghe) healing game, the archaic rite entertaining night gatherings arranged at the bedside of a sick or wounded person, including timed games, songs, dances, and poetic lists.

ПАШТОВА Мадина Михайловна – к. филол. н., ст. преподаватель каф. черкесского языка и культуры, Университет Эрджиес, Кайсери, Турция.

E-mail: mazako71@gmail.com

PASHTOVA Madina Mikhailovna – Candidate of Philological Sciences, Asst. Prof (Dr. Lecturer), Department of Circassian language and culture, Erciyes University, Kayseri, Turkey.

E-mail: mazako71@gmail.com

The purpose of the article is to identify the local terminological versions of the *chapsh* mythological ritual complex, its connection with the mytho-epic tradition, the pragmatic and semiotic features of the rite, to draw attention to the existence of the narrative reflective judgments regarding the text (the verbal or action one) of the now-defunct rite.

The relevance of the study is due to the demand for the new developments in the field of localistics and regional studies. The article contains the field materials of the author including the ones on the folk terminological lexicon, first introduced into the scientific circulation. This determines the relevance of the study.

The author considers a number of symbolic elements of the *chapsh*, including subject symbols (a rod in the hands of the ritual master, skins of the sacrificial animals, the ritual food). It is noted that verbal-action texts (the spell – “blowing and whispering”, the apotropaic actions, the *chapsh* games, etc.) must be considered in connection with the communicative context. The terminological variants of the *chapsh* rite vocabulary fixed in the different local traditions of the Circassians are compared.

The research methods: comparative, pragmatic, semiotic, functional approach. The stated observations are based on the author’s field materials collected both in the historical homeland of the Circassians (the republics of the North Caucasus) and in the diaspora (Turkey).

It is concluded that the destruction of the communicative context of the rite entails a certain “misunderstanding”, a denial associated with the transformation of the ethical ideas, in some cases – silence, and sometimes the refusal of informants to spread on the theme of the *chapsh* plays. In comparison, for example, with epic texts that informants refer to prestigious genres, *chapsh* folklore is pushed to the periphery of the collective memory.

A return to the study of the rite with the use of the new field and research methods is a promising task for studying the semiotics of folklore culture, the history of the poetic language of the verbal genres, and the identification of the local versions of ritual and the mythical epic texts.

Keywords: epic, healing rite, ritual, *chapsh*, Circassians, Adyghe, folklore, context, myth, vocabulary.

Введение

Одной из актуальных задач современной черкесской (адыгской) фольклористической науки является выявление локальных субвариантов народной культуры, описание местных культурных традиций как на исторической территории (Северо-Западном Кавказе), так и в диаспоре (Турция, страны Ближнего Востока), где проживает большая часть этноса. Это относится прежде всего к архаичным жанрам фольклора. Мифологические и эпические тексты, нарративные описания еще недавно функционировавших и сохранившихся по настоящее время обрядов представляют собой достаточно информативный источник для сравнительного сопоставления локальных традиций и материнской культуры, выявления динамики трансформаций, происходящих в структурах идентичности этнических групп – этнокультурной, конфессиональной, социально-гендерной.

Материалом настоящего исследования являются тексты а) описания обрядов и ритуалов, б) нартских преданий и *пшинатлей*¹. Часть из них хранятся в архивах и опубликованы в метрополии², часть – собраны автором в ходе экспедиций 2009-2019 гг. в среде черкесской диаспоры Турции.

Цель исследования состоит в выявлении терминологической парадигмы текстов устного описания одного из уникальных мифо-ритуальных комплексов – *чанц*, функционировавшего в метрополии и диаспоре до послевоенного времени (1950-е гг.), обратить внимание на связь ритуала *чанц* его вербального и акционального текста с текстами нартского эпоса и мифологии.

Обряд и эпос. Терминологические версии и типологические параллели

Чанц – черкесское (адыгское) врачевальное игрище, к описанию и изучению которого не раз обращались европейские путешественники, а также бытописатели из числа самих черкесов (Т. Мариньи [1, с. 313-314], И. Ф. Бларамберг [2, с. 389], Дж. Белл [3, с. 504-505], К. Кох [4, с. 621], Торнау [5, с. 378-379], С. Хан-Гирей [6, с. 310-315], И. Цей [7]), отечественные ученые Е. Шиллинг [8, с. 49], Н. Жардецкая [9], С. А. Токарев [10, с. 188], Л. И. Лавров [11, с. 222-223], А. Т. Шортанов [12, с. 98-99], З. М. Налоев [13], С. Х. Мафедзев [14]. Термин *кланц/цланицэ/цлэпцак/уэ* происходит от *епицэ* – ‘дуть’ и означает «лечение с помощью дутья

¹ Пшинатль – музыкально интонированные поэтические тексты нартского эпоса.

² Поскольку на исторической территории не существует единого территориально-государственного образования, которое превосходило бы диаспору числом населения, здесь и далее термин *метрополия* употребляется нами условно.

и нашептывания заговора». Это архаичный врачевальный обряд, увеселительные ночные посиделки, устраиваемые у постели больного или раненого, включающие в себя приуроченные игры, песни, танцы, поэтические ристалища. Существовало несколько разновидностей *чапца*: лечения (прививания) оспы, лечения терапевтических больных, больных с костными переломами, укушенных змей.

Функциональным разновидностям обряда соответствуют типы чапцевых песен и заговоров, жанрово-эволюционное развитие которых детально описаны в работе З. М. Налоева «Функция песни в обряде “чапц”» [13, с. 14]. Локальные варианты термина: *цлэпцаклуэ*, *цлоницаклуэ* (Большая Кабарда), *цланицэ* (зеленчукские кабардинцы), *кланиц* (Западная Черкесия). Местом проведения обычно являлся гостиный дом (*хачеш*). Если болезнь или травма заставляла человека в пути или вдали от дома, лечение устраивалось хозяином дома. Организацией обряда обычно занималась вся соседская община. Так, жертвенное угощение для участников чапца – *цланицэ ныш* – привозилось соседями и родственниками. Шкуры жертвенных животных отдавались лекарю и организаторам обрядового веселья – *джегуако* (народные поэты-музыканты, исполнители нартского эпоса). Подобная плата за труд так и называлась – *пицаницлэ/пицанклэ* – букв. «плата за дутьё».

Мифологема «лечение дыханием» имеет параллели в нартском эпосе: жена врага нарттов Тлебицы (Тлегуц-Жаче) Бедох-гуаша излечивает раны с помощью лекарственных трав, оселка и собственного дыхания [15, с. 135, 289]. Не случайно также то, что шкуры жертвенных животных отдаются в качестве вознаграждения музыкантам. Об этом встречаем у С. Хан-Гирея: «Музыканты получают подарки и сверх того в вознаграждение за свои труды берут себе кожи зарезанных на пир быков и баранов» [6, с. 168]. Обычай в качестве вознаграждения отдавать музыкантам баранью шкуру, покрытую куском шелковой или парчовой ткани, по которой невеста входит в новый дом (*дарий гъуэгу*, букв. «шелковая дорога»), еще недавно существовал в среде зеленчукских черкесов [16, инф. Л. А. Дышекова, 1926 г. р., а. Зеюко, КЧР]. Перед нами пример синкретического единства функций жреца/мага/джегуако.

В среде тех же зеленчукских черкесов организатор игрищного пространства чапца называется *джэгу хьэтэ*, *джэгу хьэтым*. Значение этого термина непрозрачно для современного языка. Можно вспомнить также созвучное кяхское (западночеркесское) название распорядителя танцевального игрища – *хьэтыяк* [10]. Б. Х. Бгажноков, возводя элемент *хьат* – «власть» к хаттохеттской культурной традиции, сравнивает вышеназванные зеленчукские термины со словом *цухьатий* – «старший в стане наездников» [17, с. 43].

Начало игрища совпадало с сумерками (*бзаджэнаджэ кьэхъеицгуэ* – «время пробуждения нечисти»), основной задачей присутствующих на игрище являлось «не дать больному уснуть» в ночное время, т. е. защитить его от потусторонних сил и смерти. Рефлексивные объяснения информантов (и некоторых исследователей): опасность вторичного перелома кости во сне от испуга и резкого движения [13, с. 7]. Однако известно, что днем игрища прекращались и больному рекомендовалось хорошо высыпаться, для чего ему даже давали мак.

Перед началом *чапца* стены дома, где находился больной, обмазывались *навозом* или *сажжей*, магическая («лечебная» и апотропеическая) функция которых имеет репрезентации в мифо-эпической традиции (например, в вышеупомянутом сюжете «Ашамез и Бедох-гуаша») и низшей мифологии. Подготовка помещения входила в обязанности девушки-смотрительницы у постели больного. Западные черкесы называют ее *клэпцэ дае* («чапцевая покровительница, охранительница»), по одному из поэтических текстов – *тхьэряпху* (возможно, от миф. *тхьа-цырыпху* – феи, богини удачи, сопровождающие эпического героя и оберегающие его в пути). Функции *клэпцэ дае* обычно исполняет доверенное лицо семьи, самого больного. Девушка неотлучно сидит рядом с ним, помогает лекарю, охраняет подопечного от назойливых посетителей, от дурного глаза. С этой же целью рядом с больным выставляется сосуд с водой и яйцом, считается, что от приближения «плохого» человека (убийцы), взгляда дурного глаза яйцо лопается. Общеизвестна также символика яйца как источника жизни, «вместилища души».

Каждый из приходящих на игрище должен был, как известно, ударить металлическим предметом по лежащему (по некоторым сведениям, подвешенному) *на пороге* железному *лемеху* и произнести клишированное благопожелание, обращенное больному, типа: *зэпэцу утэджыж*

‘да встанешь ты вновь выздоровевшим’. Преодолевая приподнятый по этому случаю порог правой ногой, посетители стремились не задеть его. Это считалось плохой приметой, характерной для *цыхуей/цыхыбзадж* (собирательное название группы персонажей низшей мифологии, «нечисти») или для убийцы.

С культом Тлепша, героя нартского эпоса, божества-покровителя кузнечного ремесла, и почитанием металлических предметов, воды из кузницы как охранных и лечебных атрибутов, как полагают исследователи, связан металлический лемех, который, как уже было сказано, выкладывается на пороге помещения или непосредственно у постели больного (раненого). Тлепш также упоминается в эпосе как лекарь, прежде всего костоправ. Так, в сюжете о добывании красавицы Акуанды мы встречаем упоминание о том, как раненый Гиляхстан отправляется к Тлепшу, чтобы тот «наложил ему на разбитую голову медную заплату» [15, с. 88].

Зафиксированный нами в среде черкесов Турции текст заговора от сглаза также содержит упоминание имени этого героя нартского эпоса:

Лъакъуэ пашэ мафэрэ,
ФэрэКынэ маплъэрэ,
Нобэ нэ ящэИм,
Лъэпщий махуэс,
Лъэпщий г’атэс,
Ди бжэщхьэу тельс,
Къехуэхынси укызпиупщынс,
Дэ дыкъэзыгъэщла ди Тхьэ,
Дыкъэзымыгъэщла цыху бзаг’эһэр
Тет кыхуумыщ!
[16, инф. Н. Березг, сел. Мекеней,
р-н Узун-Яйла, Турция].

Нога, вперед выступающая, пляшет,
Глаз оспенный смотрит,
Сегодня сглаз не продается,
Тлепший удачу приносит,
Тлепший – [это] меч,
На пороге нашем лежит,
Упадет и рассечет тебя!
Нас создавший наш Тха,
Нас не создавшей нечисти
Во власть его [пользуемого] не отдавай!
[пер. наш].

Контекст записи заговора обнаруживает ряд характерных суждений религиозного и этического характера (например, уточнения к какому именно богу (*тхьэ*) обращается текст заговора – «к единому» и т. д.). Так, информант связывает слово *лъэпщий* не с именем героя эпоса, а с анатомическим понятием, верхней частью ступни – *лъапыцэ* (тем более что зачин апеллирует к «ноге, выступающей первой», т. е. позитивной).

Связь демона оспы, упоминание имени которого в песнях подчинено системе табу и аллегорий, с Созарешем, высокочтимым причерноморскими этническими группами черкесов (на-тухайцами и шапсугами), объяснима синкретизмом, многофункциональностью этого божества: Созареш – одновременно покровитель земледелия, путешествий, морских волн и ветров, семейного очага и здоровья обитателей дома. С другой стороны, оспа, как и многие другие болезни, переносилась ветром, водой, пришедшими из далеких стран людьми [12, с. 120].

Посох/жезл в руках распорядителя обряда *чапыц* или его помощника *ажэзгъафэ* (шут в маске козла, сатир) обычно представлял собой деревянный образец фаллической формы, одно из локальных названий которого – *екIэпцIэ фал* («ольховый фаллос») [16, инф. З. П. Кардангушев, 1918 г. р., Нальчик]. Его символические эквиваленты в мифо-эпической и ритуально-игришной традиции: посохи богов Амышы, Ахына, Тхагалежда, фетиш Созареша (грушевый или боярышниковый обрубок дерева с сучьями – *пхьэлъантхьэуэ*), крест (*жор*), древко копья (*бжыкI*), кинжал, деревянная рогатина (вилы), церемониймейстерский жезл. Последний имеет функциональные и локальные разновидности: жезлы в руках *хатияко*, вожака кругового танца *удж пащэ*.

Камыль (тростниковая флейта, используемая в ритуале «поисков утопленника» и др.) также используется в качестве жезла в руках джегуако, выступающего в роли распорядителя танцевального круга. А сам флейтист – обычно корифей в ансамбле музыкантов (З. Налоев). В предметный мир чапщевой песни удаления пули входит также семиотически высокостатусный атрибут *Идэ* (пинцет, щипцы) в руках лекаря.

Основное ритуальное блюдо *чапыца* – *цэлдао/дзэлдэуэ/лупауэ* – пресный пирог специального приготовления, подвешиваемый к потолку веревкой. Участники *чапыца* устраивают потешные

попытки без помощи рук откусить кусок от раскачиваемого в разные стороны пирога. Отсюда название пирога и самой игры – «бьющий по деснам». Пресность его, как и «несоленость» обрядового печенья, входящего в рацион больного оспой [18, с. 94], восходит, вероятно, к ритуальной чистоте пищи. Так же, без соли, приготавливаются в восточночеркесской традиции основное блюдо национальной кухни, крутая каша из проса или кукурузы – *пастэ*, а в западночеркесских локальных традициях – свадебные «вареники свекрови» *гоцэкъабз* (от *къабз* – «чистое»).

При записи нарративных текстов описания *чапца* информанты подробно рассказывают о местных (локальных) особенностях обрядового сценария, перечисляют термины-обозначения персонажей и действий игрища, предметных атрибутов и др. деталей, описанных выше. Коммуникативные трудности этического характера между информантом и собирателем могут возникнуть при описании некоторых чапцевых игр. Как нетрудно догадаться, это прежде всего игры, связанные с репродуктивной символикой, функционально ориентированные на вызывание обрядового смеха (см. об этом известные работы В. Я. Проппа [19], М. М. Бахтина [20]). Обычно информанты могут предлагать свое понимание «необходимости» подобного рода обрядовых действий (*сымаджэр ягъэдыхъэхын папц!э сытри яц!эт* ‘чтобы рассмешить больного делали что угодно’). Некоторые же категорически отказываются распространяться на эту тему, не затрудняя себя попытками объяснения, в особенности, если информант – пожилой мужчина, а собиратель – женщина.

Разрушение обряда и коммуникативный контекст

Демифологизация архаических культов, секуляризация самого обряда в течение длительного периода бытования способствовали его исчезновению уже к середине XX в. Отдельного исследования заслуживает комплекс контекстных нарративов, связанных с чапцевыми играми. Это, прежде всего, рефлексивная переоценка карнавального поведенческого типа, диссонирующего с привычной рыцарской куртуазией, черкесским этикетом (*Адыгэ Хабзэ*). Разрушение обрядового контекста влечет за собой определенное «непонимание», в ряде случаев – замалчивание, а порой и отказ информантов распространяться на тему чапцевых игр.

Интонация повествования текстов нартского и младшего эпосов (историко-героические песни и предания) гораздо более возвышенна, деловита и почтительна в сравнении с интонацией нарративов, описывающих *чапц*. Мемораты об участии в этом обряде отнесены преимущественно ко временам постоянного проживания в сельской общине. Наши рассказчики не подчеркивают, что описываемые ими ритуально-игровые традиции привезены их предками с Кавказа, как это происходит, например, с циклами героических песен и преданий. Т. е. мы можем сказать, что статус эпического текста в диаспоре несравненно более высок и престижен.

Заключение

Возвращение к *чапцу* с привлечением новых полевых и исследовательских методик, в сравнительном сопоставлении с текстами эпоса с представляет собой перспективную задачу для изучения семиотики фольклорной культуры, истории поэтического языка словесных жанров, составления словарей локальных традиций. Как отмечает З. М. Налоев, «обряд, изжив себя, умер естественной смертью, однако художественно-культурный выход его бессмертен» [13, с. 24].

Выявление локальных версий мифо-ритуального комплекса врачевального обряда, пополнение словарей локальных традиций за счет местного обрядового лексикона, анализ прагматико-семиотических особенностей обряда позволяет установить его типологические связи с мифо-эпической традицией. Нарративные рефлексивные суждения, касающиеся текста (вербального, акционального) обряда *чапц*, образуют самостоятельный корпус текстов, который представляется перспективным материалом в свете изучения трансформаций обрядовой культуры.

Мифо-ритуальная традиция, обряды и ритуалы вытесняются под воздействием мировых религий на периферию коллективной памяти. Так же как эпическая сказительская традиция утрачивается в черкесских диаспорных анклавах под воздействием языковой ассимиляции и вследствие разрушения традиционных каналов коммуникации, передачи фольклорного знания.

Между тем, эпос и мифология в их синкретической связи с ритуалом, в особенности бытующие в недостаточно описанных анклавных традициях, представляют для исследователей источник верификации многих спорных научных фактов и суждений – фольклористических, лингвистических, этнографических, исторических.

Литература

1. Мариньи Тебу де. Путешествие в Черкесию // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / Сост. В. К. Гарданов. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 291-321.
2. Бларамберг И. Ф. Историческое, топографическое, статистическое и военное описание Кавказа // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / Сост. В. К. Гарданов. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 353-434.
3. Белл Дж. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837, 1838, 1839 гг. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / Сост. В. К. Гарданов. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 458-530.
4. Кох К. Путешествие по России и в Кавказские земли // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / Сост. В. К. Гарданов. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 585-628.
5. Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. – М.: АИРО-XXI. 2008 г. – 456 с.
6. Хан-Гирей С. Записки о Черкесии. – Нальчик: Эльбрус, 1978. – 329 с.
7. Цей И. Чапц // Революция и горец. – Ростов-на-Дону, 1929, № 4 (6). – С. 41-47.
8. Шиллинг Е. М. Черкесы // Религиозные верования народов СССР. Т. 2. – М.-Л.: [б. и.], 1931. – С. 41-54.
9. Жардецкая Н. Народная медицина и лечебная магия у черкесов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. Материалы Шапсугской экспедиции 1939 года. Под ред. С. А. Токарева и Е. М. Шиллинга. Сб. научных студенческих работ. Вып. 17. Этнография. – М.: Изд-во МГУ, 1940. – С. 58-65.
10. Токарев С. А. Кузнечный культ (Религии народов Кавказа) // Токарев С. А. Религия в истории народов мира. 3-е изд., испр. и доп. – М.: Издательство политической литературы, 1976. – С. 188.
11. Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. 51. – С. 193-236.
12. Шортанов А. Т. Адыгская мифология. – Нальчик: Эльбрус, 1982. – 196 с.
13. Налоев З. М. Функция песни в обряде «чапц» // Налоев З. М. Из истории культуры адыгов. – Нальчик: Эльбрус, 1978. – С. 5-24.
14. Мафедзев С. Х. Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX – начале XX в. – Нальчик: Эльбрус, 1979. – 203 с.
15. Нарты. Адыгский героический эпос / Вступ. ст. А. Шортанова. – М.: Наука, 1974. – 416 с.
16. Материалы экспедиций 2007 г. (Карачаево-Черкесская республика), 2009, 2011, 2014, 2015 гг. (р-н Узун-Яйла, Кайсери) // Личный архив М. М. Паштовой. Фонд видеозаписей.
17. Бгажноков Б. Х. Черкесское игрище. – Нальчик: Госкомиздат, 1991. – 190 с.
18. Азаматова М.-К. 3. Этнографические этюды. – Майкоп: Качество, 1997. – 138 с.
19. Пропп В. Я. Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о Несмеяне) // Пропп В. Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. – М.: Наука, 1976. – С. 174-204.
20. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса: Введение. – М.: Худ. лит.-ра, 1965. – 527 с.

References

1. Marigny Taitbout de. *Puteshestvie v Cherkesiyu* [The Voyage to Circassia]. In: *Adigy, balkartsy i karachaevtsy v izvestiah evropeyskikh avtorov XIII-XIX vv.* [Adyghes, Balkarians and Karachays in the reports of the foreign authours of the XIII-XIX centuries]. Sost. V. K. Gardanov. Nalchik, Elbrus, 1974, pp. 291-321.
2. Blaramberg I. F. *Istoricheskoye, topograficheskoye, statisticheskoye i voennoye opisaniye Kavkaza* [The historical, topographic, statistic and military descriptions of the Caucasus]. In: *Adigy, balkartsy i karachaevtsy v izvestiah evropeyskikh avtorov XIII-XIX vv.* [Adyghes, Balkarians and Karachays in the reports of the foreign authours of the XIII-XIX centuries]. Sost. V. K. Gardanov. Nalchik, Elbrus, 1974, pp. 353-434.
3. Bell J. *Dnevnik prebyvaniya v Cherkesii v techeniye 1837, 1838, 1839 gg.* [Journal of a Residence in Circassia during the years 1837, 1838 and 1839]. In: *Adigy, balkartsy i karachaevtsy v izvestiah evropeyskikh avtorov XIII-XIX vv.* [Adyghes, Balkarians and Karachays in the reports of the foreign authours of the XIII-XIX centuries]. Sost. V. K. Gardanov. Nalchik, Elbrus, 1974, pp. 458-530.

4. Koch K. *Puteshestviye po Rossii i v Kavkazskiy zemli* [The Voyage Through Russia to the Caucasian Lands]. In: *Adigy, balkartsy i karachaevtsy v izvestiyakh evropeyskikh avtorov XIII-XIX vv.* [Adyghees, Balkarians and Karachays in the reports of the foreign authors of the XIII-XIX centuries]. Sost. V. K. Gardanov. Nalchik, Elbrus, 1974, pp. 585-628.
5. Tornau F. F. *Vospominaniya kavkazskogo ofitsera* [The Memoirs of the Caucasian Officer]. Moscow, AIRO–XXI. 2008, 456 p.
6. Khan-Girey S. *Zapiski o Cherkessii* [The notes of Circassia]. Nalchik, Elbrus, 1978, 329 p.
7. Tsey I. *Chapsh* [Chapsh]. In: *Revolutsiya i gorets* [The Revolution and a Highlander Journal]. Rostov-on-Don, 1929, No. 4, pp. 41-47.
8. Schilling E. M. *Cherkesy* [Circassians]. In: *Religioznye verovaniya narodov SSSR. T. 2* [The religious beliefs of the peoples of USSR. Vol. 2]. Moscow-Leningrad, 1931, pp. 41-54.
9. Zhardetskaya N. *Narodnaya meditsina i lechebnaya magiya u cherkesov* [The Circassian Ethnoscience and Healing Magic]. In: *Religioznye perezhitky u cherkesov-shapsugov. Materialy Shapsugskoy ekspeditsiyi 1939 goda* [The religious relict of the Shapsug Circassians. The materials of the Shapsug expedition of 1939]. *Pod red. S. A. Tokareva i E. M. Schillinga. Sbornik nauchnykh studentcheskikh rabot. Vyp. 17. Etnografiya.* Moscow, Izd-vo MGU, 1940, pp. 58-65.
10. Tokarev S. A. *Kuznechniy kult (Religii narodov Kavkaza)* [The Blacksmith Cult (the Religions of the Caucasian Peoples)]. In: *Tokarev S. A. Religiya v istorii narodov mira. 3-e izd., ispr. i dop.* [Tokarev S. A. Religion in the History of Peoples of the World. 3rd ed.]. Moscow, Izd-vo Politicheskoy literatury, 1976, p. 188.
11. Lavrov L. I. *Doislamskiye verovaniya adigeytsev i kabardintsev* [The Pre-Islamic Beliefs of Adyghees and Kabardians]. In: *Issledovaniya i materialy po voprosam pervobytnykh religioznykh verovaniy. Trudy Instituta etnografii im. N. N. Miklukho-Maklaia* [The Researches and Materials on the Primitive Religious Beliefs. The Works of the N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnography]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1959, Vol. 51, pp. 193-236.
12. Shortanov A. T. *Adygsкая мифология* [The Circassian Mythology]. Nalchik, Elbrus, 1982, 196 p.
13. Naloev Z. M. *Funktsiya pesni v obryade "chapsh"* [The Function of a Song in the 'chapsh' rite]. In: *Naloev Z. M. Iz istorii kul'tury adigov* [From the History of the Circassian Culture]. Nalchik, Elbrus, 1978, pp. 5-24.
14. Mafedzev S. H. *Obryady i obryadovyye igrы adigov v XIX-nachale XX v.* [The Rites and Ritual Plays of Circassians in the XIX-early XX centuries]. Nalchik, Elbrus, 1979, 203 p.
15. *Narty. Adygskiy geroicheskiy epos* [Narts. The Circassian heroic epic]. Vstup. st. A. Shortanova. Moscow, Nauka, 1974, 416 p.
16. *Arhiv avtora. Materialy ekspeditsiy 2007 g. (Karachaevo-Cherkesskaya respublika), 2009, 2011, 2014, 2015 gg. (r-n Uzun-Yayla, Kaiseri)* [The author's archive. The materials of the 2007 (the Republic of Karachay-Cherkessia) and 2009, 2011, 2014, 2015 (Uzun-Yayla district, Kayseri) expeditions, video fund.
17. Bgazhnokov B. H. *Cherkesskoye igrishe* [Circassian Fest]. Nalchik, Goskomizdat, 1991, 190 p.
18. Azamatova M.-K. Z. *Etnograficheskiye etudy* [The Ethnographic Essays]. Maykop, Kachestvo, 1997, 138 p.
19. Propp V. Ya. *Ritualniy smeh v fol'klоре (po povodu skazki o Nesmeyane)* [Ritual Laughter in Folklore (on the Folktale Regarding Nesmeyana)]. In: *Propp V. Ya. Fol'klор i deystvitel'nost': izbranniye statii* [Propp V. Ya. Folklore and Reality: the selected articles]. Moscow, Nauka, 1976, pp. 174-204.
20. Bakhtin M. M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kultura srednevekovaya i Renessansa: Vvedeniye* [Rabelais and His World: Introduction]. Moscow, Khud. lit-ra, 1965.