

**АБХАЗСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
АБХАЗСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИИ ИМ. Д.И ГУЛИА АНА**

**МАТЕРИАЛЫ
НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ,
ПОСВЯЩЕННОЙ 100-ЛЕТИЮ
З.В. АНЧАБАДЗЕ (АЧБА)**

СУХУМ, 2020

КОБАХИЯ Ф.М.

Мл. науч. сотрудник АБИГИ

БОГИ ПАКО И ТЕЛЕПИНУ В АСПЕКТЕ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

В системе сравнительного исследования адыгских мифологических сказаний и некоторых малоазийских мифологических текстов обнаруживается широкая типологическая связь между хетто-адыгскими богами плодородия – Телепину¹ и Пако. Глубокие связи этих богов подтверждаются и в трудах Вяч. Вс. Иванова. Исследуя духовную культуру аборигенов древней Анатолии, автор указывал, что «следы влияния хаттского и хеттского мифа о Телепину и пчелы обнаружены на широкой территории от Греции до Закавказья»². В кавказско-малоазийской системе верований, боги (особенно плодородия), как и везде, занимали большую роль. Связанные с ними обрядо-

¹ Телепину (вар: Телепинус, Телепин; хетт. *Telepinu* хатт. *Talipinu*). См. *Гютербок Г.Г.* Хеттская мифология // Мифология древнего мира. М., 1977, с. 164. Бог плодородия, имеет хаттское происхождение, сын Бога Грозы – Тару и богини-матери Ханнаханни. Главный персонаж мифа об умирающем и воскресающем боге Мифа о Телепину.

² *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. III. Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стихотворение. М., 2004, с. 260.

вые действия засвидетельствованы в мифопоэтическом наследии коренных народов Кавказа (абхазов и адыгов).

Среди космологических божеств адыгского героического эпоса значится Бог Пако (ПакЮ). Согласно некоторым адыгским этическим сказаниям, в зоне ответственности бога Пако находятся атмосферные явления. В частности, исследователь адыгского фольклора Асфар Куек³ описывает «Бога Пако ... забытым божеством погоды, ведающим делами туч, дождя и погоды...»⁴. Бога Пако, впрочем, как и всех божеств почитали, делали ему подношения, но, со временем, он начал утрачивать свое влияние и нарты перестали его почитать как Бога. Потому и в нартском эпосе прослеживается мотив ослабления веры в него⁵. Согласно сказаниям, связь Бога Пако с людьми была прервана по причине того, что один нартский храбрец решил восстать против него. За такое своеволие Пако обиделся на нартов и унес у них огонь – источник света и теплоты. Вместе с огнем нарты были лишены и влаги. В результате, на землю нартов пришли невиданные страдания – холод, засуха и проч. Словом, нарты лишились необходимых условий для существования. Об этом адыгское повествование гласит: *«Пэкъ-уэ тхъэуэ шытти, абы нартхэм гуыбгъэн яхуишати, къэгубжъри уэшхыр йыубыдашь, псыр йыгъэгъуаишь, уэгъу хъуфишь, гъавэр къэмыкыжыу, жыгхэр тхъэм-пэнишэу, Гэшхэм шыанэхэу къэнаишь, физхэр мылхуэж*

³ Куёк А.С. Основные мифологические образы адыгского героического эпоса «Нартхэр» // Адыгский эпос «НАРТХЭР» – сокровищница мировой культуры. Майкоп, 2003, с. 177.

⁴ Куёк А.С. Указ соч.

⁵ Куёк А.С., Сетова С.А. Пако в мифопоэтике адыгов // Вестник АГУ. Выпуск 3 (145). 2014, с. 133.

хъуаишь». «Пако был Бог, он обиделся на нартов, разгневался и лишил их влаги (дождя), реку высушил, началась засуха, урожай не созревает, с деревьев упали листья, скот начал выкидывать (плод), женщины перестали рожать»⁶, «внутри страны голод наступил, люди и боги от голода стали погибать»⁷. В целях выявления характерных функций этих богов необходимо привлечь некоторые хеттские тексты. В одном из них сказано: «Он [Телепину] боронит и пашет, он орошает поля и растит колос»⁸. Параллельный анализ соответствующего адыгского и хеттского материала религиозного жанра фиксируются, акты принесения даров богам плодородия в целях предотвращения их гнева. Эта практика имела широкое распространение в древневосточных культурах.

В условиях обрушившегося бедствия, нарты обратились к поискам исчезнувшего бога. Один из предводителей нартов, Насрэн жач (Насрен борода), отправляется на гору Ошхамаф (Юшхъэмаф – Эльбрус), чтобы вернуть людям огонь. На этой священной горе находились космологические боги. Здесь также живет богоподобный Пако; за то, что предводитель нартов Насрэн посмел прийти к нему и осмелился заявить, что хочет вернуть людям огонь, Пако приковывает его к горе. Нарты попытались его спасти, но многие из них погибли, и они вернулись

⁶ Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос. Язык и культура. М., 1998, с. 76.

⁷ Некоторые дополнения см.: Ардзинба В.Г. Приметы образы «пастуха» в абхазских нартских сказаниях. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://apsnyteka.org/> (дата обращения: 15.04.2016).

⁸ См.: Герни О.Р. Хетты. Разрушители Вавилона. М., 2009, с. 103; Волков А.В. Непомнящий Н.Н. Хетты. Неизвестная империя Малой Азии. М., 2004, с. 201.

ни с чем. Лишь отважный Пэтэрээ сумел победить всех помощников Бога Пако, и обратить его самого в бегство, освободить и вернуть людям огонь. Однажды герой Озырмэс пригрозил Пако убить его; рассердившись на нартов, Пако переселился на небо и начал им мстить: задержал дождь, жаркие лучи солнца стали иссушать землю, мир потерял зеленый цвет.

Сходная по своему циклу историческая драма, в контексте древнемалоазийской традиции, связанной с уходом бога от человеческого общества, воссоздается с помощью мифологических текстов, которые повествуют об исчезнувшем боге плодородия. В роли умирающего и воскрешающего бога в текстах фигурирует хаттский Бог Телепину. Теоним этого бога имеет хаттскую природу и, следовательно, этимологизируется на материале хаттского языка. Первоначальный хаттский теоним – *Telipinu* – членится на следующие алименты: хатт. *p-inu* – *b-inu* обозначает «сын», «li» выражает принадлежность к кому-либо, в данном случае, *Telipinu*, т.е. «сын *Tali*»⁹. Культ этого божества был широко распространен на территории Малой Азии и занимал значительное место в мифологической традиции Древней Анатолии¹⁰. В хеттской генеалогической схеме Бог Телепину относится к семейству хаттских божеств, отцом его является хаттский Бог Бури – Тару; данный тезис также говорит о хаттской принадлежности этого теонима. Важной особенностью этого аспекта является то, что Бог Телепину в своей функцио-

⁹ См.: Мифы Народов Мира / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1992, с. 498.

¹⁰ Trevor Bryce. *Life and society in the Hittite world*. Oxford... 2002, p. 146.

нальной деятельности дублирует своего отца бога Бури – Тару¹¹. Так, хеттский перевод хаттского мифа повествует о том, как Бог Телепину в результате ссоры покидает общество людей и начитает им мстить. Мщение его заключалось в том, что он лишал плодородия растительный мир и животных¹². Об этом повествуют некоторые части исследуемого мифа о Телепину: *«Воспылало сердце Телепина однажды неукротимым гневом, и покинул он жилище богов. И сразу же густой туман окутал окна, дома наполнились удушливым дымом. В очаге погасли поленья, застыли боги каждый на своем возвышении. Задыхались овцы в своих загонах, быки и коровы – в стойлах своих. Оголились горы. Высохли источники. Быки, люди и овцы перестали соединяться в пары, а те, кто уже носил в себе семя жизни, не в состоянии были родить»*¹³. Очевидно, что в этом фрагменте мифа об исчезнувшем хаттском божестве засвидетельствован мотив ссоры, побудивший уход бога и принесший множество страданий на землю Хатти. Согласно этому фрагменту,

Богу Телепину присваиваются функции управленца природными явлениями, что также характерно и адыгского Пако. Как было отмечено, нарты пытались всеми силами достать огонь из пристанища скрывающегося бога. Возвращение огня было возложено на Орзэмэджа, который пригрозил Пако, что убьет его¹⁴, в случае, если

¹¹ Guterbock H.G. *Gedanken über das Wesen des Gottes Telipinu* // *Festschrift Johannes Friedrich gewidmet*. Heidelberg, p. 207–210.

¹² Hittite mythology. Электронный ресурс: http://en.rfwiki.org/wiki/Hittite_mythology (дата обращения: 2.05.2019).

¹³ Немировский А.И. Мифы Древности. Ближний Восток. ... С. 99.

¹⁴ Куёк А.С. Указ соч. С. 134.

тот не вернет ему огонь. Испугавшись гнева нартов, Пако переселился на небо. Рассердившись на нартов, он начал им еще сильнее мстить. Задержал дожди, и как следствие, горячие лучи солнца стали иссушать землю, мир потерял зеленый цвет, с деревьев посыпались листья. Скот и звери стали умирать, женщина не стала рожать¹⁵.

Добраться до небесного «царства» Бога Пако стало еще сложнее. Нарты не находили выхода из создавшегося положения, обступили Орзмэджа и сказали ему: «*Какие мы были несчастные, когда ты родился на свет, Орзмэдж. На весь мир ты навлек несчастье, из-за тебя наш род в беде, ты виноват и заслуживаешь смерти!*». Он ответил им: «*Смерть не страшна нарту! Но сначала я убью козлинобородого и освобожу нартский род...*». По его просьбе нарты зарядили свою огромную пушку, и Орзмэдж залез в нее. От выстрела содрогнулись огромные горы, и он, размахивая руками, залетел в дом Пако, где и убил его, после чего началось обновление Земли¹⁶. Спр.: «*Абы йыуыжъкІэ тхъэмхуиблкІэ уэих лыы шІэту къешхашъ: шІым бывагыр къыхэхъэжашъ, гъэвэр бэву къызэиІэтджэжашъ, жыгхэми пхъэшъхъэмышъхъэ къаныкІэжашъ. Іэшъхэри бэгъуэнтэкъэ! Фызхэми сабий къальхуынтэкъэ! «После этого (т.е. убийства Бога Пако. – Ф. К.) семь недель лил дождь с кровью: земля ожила, стал созревать богатый урожай, деревья начали плодоносить, скот начал размножаться, женщины стали рожать»*¹⁷. Несчастья ушли от людей, прежняя

¹⁵ Там же.

¹⁶ Куёк А.С. Указ соч. С. 134.

¹⁷ Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос. Язык и культура. М., 1998, с. 76–77.

жизнь, за которую боролись нарты, возродилась на их земле. Все это стало возможным благодаря усилиям молодого энергичного героя нарта Орзмэджа.

Аналогичная сцена также иллюстрируется на материале хеттских мифологических текстов. В некоторых фрагментах данного текста, как и в нартских эпических пассажах, содержится тема ссоры Бога Телепину, в результате чего он покидает землю. Последствия исчезновения Бога Телепину оказались катастрофичными для хаттского общества.

Спр.: «*...Туман захватил окна. Дым захватил дом ... в загоне овцы были подавлены. В загоне были подавлены коровы. Овцы отказались от ягнят. Корова отказалась от теленка...*»¹⁸. Далее в обеих версиях мифа по-прежнему преобладают мотивы, связанные с темой «условия жизни»; они характеризуются в качестве чрезвычайных ситуаций в природе.

Спр.: «*...Ячмень и пшеница больше не растут. Коровы, овцы и люди больше не забеременеют, и те, кто [уже] беремен, не родит в это время...*»¹⁹.

Общим критерием для хаттского и адыгского мифов является тема «засухи», которую следует интерполировать в качестве проявления гнева богов – Пако и Телепину. Эти явления природы отражены в мифе следующим образом: «*...Горы высохли, деревья высохли... пастбища высохли. Голод появился на суше. Люди ... погибают от голода...*»²⁰. Эти фрагменты хаттского мифа и некоторые

¹⁸ Gary Beckman. Hittite Literature // Carl S. Ehrlich. An Introduction to Ancient Near Eastern Literature. С. 129.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 230.

адыгские эпические тексты указывают на смену сезонов и характеризуют чрезвычайные явления природы, зависящие от воли этих божеств. В них также следует видеть отражение функциональных особенностей Телепину и Пако.

В отдельных частях мифа отражены попытки людей скрыться от засухи, устранить жажду, посредством совершения молитв. Однако результата они не дали. Все это говорит о том, что в рассматриваемых обществах (мифологического времени) благополучие зависело не от социал-экономического достатка, а от нерушимости религиозных закономерностей.

В этой же версии мифа дублируются аналогичные эпизоды, связанные с попытками людей умиротворить скрывающегося Бога, вместе с ними устранить беды и возродить природу²¹. Описание поисков в мифе дается следящим образом: «...*Великие и малые Боги стали разыскивать Телепину. Бог Солнца послал орла за поисками и сказал ему: “Иди”! Орел пошел, но он не нашел его. Он принес назад весть для бога Солнца, “я не нашел его, заслужен[ого], Бога Телепину...”*»²². Тогда, согласно эпическому сказанию, на поиски этого божества отправляется Бог Грозы, но и он терпит поражение: «*В городе Телепину к воротам пошел было он, но не смог отворить их. Он только сломал о замок рукоятку своего молота. Потом он вернулся восвояси, Бог Грозы, и уселся на сво-*

²¹ Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. III. Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стихотворение. М., 2004, с. 278.

²² См. сравнение: Gary Beckman. Hittite Literature // Carl S. Ehrlich. An Introduction to Ancient Near Eastern Literature. с. 230; Ардзинба В.Г. Собрание Трудов. Т. II. М., 2015, с. 198.

ем престоле»²³. Однако, из текста очевидно, что все эти попытки не принесли результата. Люди были в поисках новых методов воскрешения бога плодородия.

В исследуемых мифологических циклах имеются отдельные сюжеты исследуемого мифа, связанные с женскими персонажами – богиней Матерью – Ханнаханной²⁴ и адыгской Мигазеш. Образы этих мифологических персонажей фигурируют в той части мифа, который посвящен поискам скрывающихся божеств. Как выясняется, последующие мероприятия, направленные на поиски этих богов, были начаты с их благословением²⁵. Согласно сказанию о Нарте Уарызмесе, главный герой этого эпического цикла Уарызмес, перед тем как начать поиски исчезнувшего бога, обратился к своей матери, Мигазеш, со следующей речью: «...*Мать, благослови меня на борьбу с Пако. Я не оступлюсь от своего решения...*»²⁶. Затем

²³ Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. III. Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стихотворение. М., 2004, с. 278.

²⁴ Ханнаханна – анатолийская богиня, связанная с плодородием земли и плодovitостью людей и животных; в хеттской версии мифа о Гильгамеше она имеет отношение к рождению Энкиду.

²⁵ В указанном мифоэпическом сказании имеет отражение факт негодования бога Грозы, в связи с тем, что Великая богиня Мать посылает орла на розыск скрывающегося бога. Бог Грозы воскликнул: «Большие и малые боги его искали, но его они не нашли. Как же сможет эта пчела его найти? Ее крыло маленькое, и сама она маленькая. Этим ведь пчелы и отличаются». Своей речью бог Грозы, очевидно, ставит себя выше всех остальных божеств, он подчеркивает свое верховенство в семействе хаттских-хеттских богов, что также характерно и в абхазо-адыгской религиозной системе, в которой первоначально статус верховного бога носили боги Грозы: абх. Афы, адыг. Шьыбла.

²⁶ Нарты: Кабардинский эпос. М., 1957, с. 272. В новом издании:

последовал ответ собеседницы: «Если твое решение неизменно, [я] не стану удерживать...»²⁷. В хеттской мифологии богиня Мать приняла просьбу людей, и попросила у них пчелу – ammiiant. При благословлении пчелы богиня Мать произнесла следующую речь: «Лети! Ищи Бога Телепинуса! Когда ты его найдешь, ужаль его в руку, ужаль его в ногу»²⁸. Согласно мифологическому тексту, исполнительница этих действий также совершила обряд жертвоприношения баранов²⁹, которые были призваны устранить гнев бога. Поиски Бога Телепину были долгими и тяжкими. Все же, поставленная богиней Матерью задача, перед пчелой, была успешно выполнена. Пчела обнаруживает Бога Телепину в хеттской роще – Lihzina. В ряде хеттских текстов этот город значителен как культовое капище хеттских богов³⁰, управлявших атмосферными явлениями. После свершения соответствующих обрядов, бог плодородия вернулся в страну, с ними же вернулось благоденствие. Это событие в мифе изложено в следующей последовательности: «...Телепину вернулся домой и заботился о земле своей. Туман выпущен [из] окна. Дым выпущен из дома ...Телепину выпустил овец [из] загона, он выпустил коров. Тогда мать [воспитывает] своего ребенка, овцы своих ягнят...»³¹. Согласно основному по-

Нарты: Кабардинский эпос. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2013, с. 312.

²⁷ Там же. С. 272.

²⁸ Немировский А.И. Легенды и мифы Древнего Востока. Ростов-на-Дону, 2000, с. 105.

²⁹ Gurney O.R. Some aspects of Hittite religion. 1977, p. 16.

³⁰ Guterbock H.G. Hittite mythology the mythologies of the Ancient World. Chicago, 1961, p. 147.

³¹ Gary Beckman. Hittite Literature // Carl S. Ehrlich. An Introduction to Ancient Near Eastern Literature, p. 230.

вестованию, гнев Бога Телепину умирает после совершения обрядовых действия богиней Камрусепой. Как гласит миф: «...когда гнев Телепину стихает, облако пчелиного роя исчезает...»³². Мотив – «облако» можно сопоставить с одним из эпизодов связанного с исчезновением Бога Пако, в котором перечисляются аналогичные природные явления: «...когда исчезает Бог, медный котел нартов выпускает горячий пар, бог молнии и грома Шьибла разгоняет черные тучи на небе...»³³. Котел, в качестве ритуального атрибута, обнаруживается в завершающих текстах хеттского мифа: «...открыл привратник семь створок, вытащил семь затворов. Внизу, в преисподней, стоят котлы из бронзы и крышки их из свинца, затворы их из железа...»³⁴. Чередование сакрального числа «семь» также характерно и в духовной жизни абхазов и адыгов: абх. быжьба, адыг. блы. Это число относится как к социальной организации абхазского пантеона, так и обрядовой системе общества³⁵. Как и в ряде хеттских текстов, этот знак широко используется в нартском эпосе.

Следует отметить, что круг цитируемых обрядовых элементов и мифологических сюжетов не всегда совпада-

³² Мифологический словарь / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1992, с. 335.

³³ Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. М., 1976, с. 76.

³⁴ Мифы и легенды народов мира. Т. III. Древний Египет. Месопотамия. М., 2004, с. 362–363.

³⁵ Число «семь» – понятие сакральное. Небесная плеяда состоит из семи звезд, радуга – из семи цветов, большой корью или коклюшем выздоравливает, если перейдет семь рек, пролезет через семь ореховых корней. См.: Бигуаа В.Л. Абхазская традиционная религия: опыт реконструкции системы // Абхазоведение: Язык. Фольклор. Литература. Вып. IV. Сухум, 2013, с. 163.

ет. Так, например, в адыгской версии исчезнувшего Бога Пако обнаружил Озырмесс, а в хеттской – маленькая пчела – ammiiant. Несмотря на это, функционирование одного из указанных существ (пчелы), встречающегося в адыгской мифологии и занимающей важное место в религиозном бытии адыгов, позволяют обозначить некоторые соответствия в связи с аналогичным образом в хеттском мифе о божестве Теленипусе. Как известно, в хеттской мифологии «пчела» играла особую роль, она фигурирует в качестве спасителя мира от засухи. В хеттском мифологическом цикле, пчела обязуется, «...обнаружив исчезнувшего Бога, ужалить его, намазать ему воском глаза и руки, освятить его и привести обратно...»³⁶. Хеттский обряд умиротворения этого божества приводится в силу посредством применения воска и меда. Доминирование «пчелы» и «меда» в ритуальных текстах могут отражать древнюю общеанатолийскую практику умиротворения божества или злого духа путем уподобления его «меду»³⁷. Хеттское описание пчелы также характерно и для адыгских традиционных представлений. Согласно мифопоэтическим воззрением адыгов, пчела наделяется прогностическими функциями, связывается с возрождением жизни, дождем и плодородием³⁸. В системе исследуемых текстов следует выделить одну общую особенность, которая вы-

³⁶ Иванов Вяч. Вс., Гамкрелидзе Т.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. II. Тбилиси, 1984, с. 605.

³⁷ Там же.

³⁸ Кудалева З.Ж. Пчела в адыгских мифопоэтических воззрениях // Вестник АГУ. Серия 2. Филология и искусствоведение. Вып. 1. 2012. Электронный ресурс: режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/pchela-v-adygskih-mifoepicheskikh-vozzreniyah> (дата обращения: 3.10.2016).

ражает связь фольклорно-мифологического образа «пчелы» с женскими образами. В известном хеттском мифе пчела пребывает в зоне функциональной ответственности богини-Матери – Hannahanna. Особенно примечательно, что в пантеоне хеттов представлена богиня Камрусеп, покровительница «пчелиного роя» и пчел. Связь «женщины» с «пчелой» также характерно для мифологической традиции адыгов. В традиционной культуре этого народа представлено древнее пчеловодство, вместе с его божеством-покровительницей этого ремесла – Мерисаа. Образ этой богини нашел отражение в фольклоре адыгов и в сведениях некоторых европейских авторов. Так, например, Ф. Дюбуа де Монпере писал: «...у них (адыгов. – Ф.К.) есть Мерисса, защитница пчел. Они (адыги. – Ф.К.) утверждают, что, когда все пчелы погибли, в живых осталась только одна, которая спряталась в рукаве Мериссы, и та ее спасла, после чего от той пчелы произошли все пчелы, которые сейчас существуют...»³⁹. В праздничной культуре адыгов до недавнего времени пережиточно сохранился праздник в честь богини Мереим. Этот праздник, как правило, справляли летом.

Типологически и функционально к хаттскому и адыгскому образу пчелы и божестве-покровительнице располагается Богиня Анана-Гунда. В традиционной религии абхазов она является богиней пчел и покровительницей пчеловодства. Считается, что она первоначально была покровительницей диких пчел⁴⁰. До недавнего времени абхазы сохраняли множество поверий и легенд, связан-

³⁹ Фредерик Дюбуа де Монпере. Путешествие вокруг Кавказа. Сухуми, 1937, с. 189.

⁴⁰ См.: Зухба С.Л. Абхазские народные сказки // Избранные тру-

ных с образом этой богини... Приведенные, хотя и косвенные, данные допускают усмотрение единства функциональной роли пчелы и их покровителей (Мерисса, Анана-Гунда) в древнейших эпических представлениях хаттов и абхазо-адыгов.

В кругу исследуемых адыгских и хаттских параллелей, обращают внимание функциональные критерии доминирующих существ. Так, в исследуемых мифологических циклах фигурирует образ «орла»⁴¹, очевидно, его присутствие в указанных повествованиях объясняется особой кульгово-ритуальной значимостью этого существа в ареале адыго-хаттской культуры. В хеттской традиции, начиная с самых ранних текстов, «орел» выступает как главная ритуальная птица, сопоставимая по значению со львом. Согласно хеттским ритуальным текстам, в зоне ответственности орла, также, как и адыгской пчелы, находится принесение вести из моря. В частности, аналогичные функции орла отражены в мифе о Телепину и древнехеттском ритуале «Очищения царской четы»⁴². В нарстких эпических сказаниях о божестве Пако также засвидетельствован образ орла; относительно его функциональности наблюдаются некоторые сходства с орлом из известного хеттского мифа – Телепину.

Отдельные части нартского эпоса повествуют о том, что Грозный Бог Пако был предводителем армии орлов. Так, в одном из адыгских повествований, «орлу» свой-

ды. Т. И. Сухум, 2014, с. 428; Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазов. Сухум, 1957, с. 90.

⁴¹ Хеттское название «орла» – pattar. Род. под. pattanās – крыло.

⁴² Otten H. Soucek V. Ein althethitisches Ritual für das Königspaar (Studien zu den Bogazkoy-Texten). 1969, p. 9.

ственны функции телохранителя бога Пако⁴³. В другой дается описание того, как Пако мстит нартам с помощью орла; он напускает его на нартов. Спр.: «...Пакуэу мэхъ-фшэм бгъэжьэу ябгэр кьутлунц...» «Пако страшилище орла злого (яростного) напустил ...»⁴⁴. В этой части повествования, очевидно, что орел выступает противником нартов и находится в служении у бога Пако. По другим данным, он прилетел на землю с помощью орла. Очевидно, что власть этого божества распространяется и на некоторых представителей фауны, именуемых мстительными созданиями; таким существом, согласно эпическим представлением адыгов, является орел. В другом варианте данного повествования дается описание действий «орлов». «...Взлетевшие в небо орлы набросились на нартов, крылья закрывают свет, сверкая в туче, молния бьет в землю...»⁴⁵. Жанр этого текста можно сопоставить с хеттским сюжетом, в связи с появлением богини магии – Камрушепа,⁴⁶ которая благодаря своим орлиным крыльям сумела умиротворить гнев Бога Телепину. В другом варианте мифа, напуганные боги призывают для успокоения гнева Телепина смертного, именно ему и принадлежит честь успокоения Телепина с помо-

⁴³ См. Мифологический словарь / Гл. ред. Мелетинский Е.М. М., 1990, с. 416.

⁴⁴ Керашева З. Этнолингвистический анализ теонимов адыгского эпоса «Нартхэр» // Адыгский эпос «НАРТХЭР» – сокровищница мировой культуры. Майкоп, 2003, с. 208

⁴⁵ Керашева З. Указ соч. С. 209.

⁴⁶ Камрусеп (Камрушепа) – хеттское и ливийское имя великой азиатской богини магии, почитавшейся в разных районах Анатолии.

щью орлиного крыла и даров⁴⁷. Характерным является и упоминание крыльев. «...Злой Пако выпустил грозного орла, Его огромные крылья не помещались в долине...»⁴⁸. В свете указанных данных, очевидно, что в мифологической картине адыгов и хаттов, в некоторой степени, прослеживается взаимосвязь между различными мирами – миром Богов и миром животных (птиц). Примечательно и то, что в соответствующих хеттских текстах перечисляются земные существа (корова, теленок, овцы), образы которых также фигурируют в адыгских мифопоэтических сказаниях. Учитывая стадиально ранний период доместикаций животных, можно полагать, что круг сюжетов весьма архаичен.

В числе типологических параллелизмов также следует рассматривать и наличие отдельных предметов из области быта, которые приобретают социальную мотивировку и культивируются на фоне мужских персонажей Телепину и Сасрывка. В указанном хеттском мифе, состояние гнева стало причиной непоследовательных действия Бога Телепину, что выразилось в неправильности ношения обуви. Так, правый башмак он надевает на левую ногу, а левый – на правую ногу. Данный контекст по своей предметности близок с темой сновидения Сасрыквы, в котором, под огромным деревом, стоящим посреди поля, лежит разнообразная мужская и женская обувь; новая обувь сама поднимает

⁴⁷ Мифы и легенды народов мира. Т. III. Древний Египет. Месопотамия. М., 2004, с. 360, 421.

⁴⁸ Куёк А.С. Мифические образы адыгского эпоса // Мир культуры адыгов (проблема эволюции и целостности) / Сост. Ханаху Р.А. Майкоп, 2000, с. 59.

ется по дереву, а старая спускается по нему⁴⁹. Соответствие этого мифа характеризуется не только сходством сюжетов, но и наличием доминирующих персонажей. В исторической драме «умирающего и воскресающего бога», центральной фигурой, как в хеттском, так и в адыгском варианте, являются Боги Грозы – хетт. Тару, адыг. Шьыбла. В хеттской версии этого мифа миссия Бога Грозы связана с пойсками. Поисковые функции также характерны и адыгскому фольклорному тексту, повествующему о божестве Пако. В них, как и в хеттском варианте мифа, Бог Шьыбла благосклонен к человеческому обществу, он (Шьыбла) «...разгоняет черные тучи на небе...»⁵⁰.

Таким образом, как показывает исследование, в духовной традиции адыгов сохраняется практически весь комплекс древних мифологических представлений о роли «пчелы» и «орла», который по природе своей функциональности совпадает с представлениями аборигенов древней Анатолии. В целом, наличие широкого круга типологических параллелей между богами Телепину и Пако можно считать общим наследием древних коренных народов кавказско-малоазийского региона.

⁴⁹ См.: Ардзинба В.Г. Собрание трудов. Т. III. Москва – Сухум, 2015, с. 30; Приметы образа «пастуха» абхазских нартских сказаний // Труды Абхазского государственного университета. Т. V. Сухуми, 1987.

⁵⁰ Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. Нальчик, 1998, с. 76.

Литература

1. **Ардзинба В.Г.** Собрание трудов. Т. III. Москва – Сухум, 2015.
2. **Ардзинба В.Г.** Приметы образа «пастуха» абхазских нартских сказаний // Труды Абхазского государственного университета. Т. V. Сухуми, 1987.
3. **Ардзинба В.Г.** Собрание Трудов. Т. II. Москва – Сухум, 2015.
4. **Бигуаа В.Л.** Абхазская традиционная религия: опыт реконструкции системы // Абхазоведение: Язык. Фольклор. Литература. Вып. IV. Сухум, 2013.
5. **Волков А.В., Непомнящий Н.Н.** Хетты. Неизвестная империя Малой Азии. М., 2004.
6. **Гютербок Г.Г.** Хеттская мифология // Мифология древнего мира. М., 1977.
7. **Герни О.Р.** Хетты. Разрушители Вавилона. М., 2009.
8. **Guterbock H.G.** Gedanken uber das Wesen des Gottes Telipinu // Festschrift Johannes Ftiadrich gewidmet. Heidelberg.
9. **Gary Beckman.** Hittite Literature // Carl S. Ehrlich. An Introduction to Ancient neare Astern Literature.
10. **Gurney O.R.** Some aspects of Hittite religion. 1977.
11. **Guterbock H.G.** Hittite mythology the mythologies of the Ancient World. Chicago, 1961.
12. **Зухба С.Л.** Абхазские народные сказки // Избранные труды. Т. I. Сухум, 2014.
13. **Иванов Вяч. Вс.** Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. III. Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стихотворение. М., 2004.

14. **Иванов Вяч. Вс., Гамкрелидзе Т.В.** Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. II. Тбилиси, 1984.

15. **Куёк А.С.** Основные мифологические образы адыгского героического эпоса «Нартхэр» // Адыгский эпос «НАРТХЭР» – сокровищница мировой культуры. Майкоп, 2003.

16. **Куёк А.С., Сетова С.А.** Пако в мифопоэтике адыгов // Вестник АГУ. Вып. 3 (145). 2014.

17. **Куёк А.С.** Мифические образы адыгского эпоса // Мир культуры адыгов. (проблема эволюции и целостности) / Сост. Ханаху Р.А. Майкоп, 2000.

18. **Кумахов М.А., Кумахова З.Ю.** Нартский эпос. Язык и культура. М., 1998.

19. **Кудаева З.Ж.** Пчела в адыгских мифоэпических воззрениях // Вестник АГУ. Серия 2. Филология и искусствоведение. Вып. 1. 2012.

20. **Керашева З.** Этнолингвистический анализ теонимов адыгского эпоса «Нартхэр» // Адыгский эпос «НАРТХЭР» – сокровищница мировой культуры. Майкоп, 2003.

21. Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1990.

22. Мифологический словарь / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1992.

23. Мифы и легенды народов мира. Т. III. Древний Египет. Месопотамия. М., 2004.

24. Мифы Народов Мира / Глав ред. С.А. Токарев. М., 1992.

25. Нарты: Кабардинский эпос. М., 1957.

26. Нарты: Кабардинский эпос. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2013.

27. **Немировский А.И.** Легенды и мифы Древнего Востока. Ростов-на-Дону, 2000.
28. **Otten H. Soucek V.** Ein althethitisches Ritual fur das Konigspaar (Studien zu den Bogazkoу-Texten). 1969.
29. **Trevol Bryce.** Life and society in the Hittite world. Oxford... 2002.
30. **Фредерик Дюбуа де Монпере.** Путешествие вокруг Кавказа. Сухуми, 1937.
31. Hittite mythology. Электронный ресурс: http://en.rfwiki.org/wiki/Hittite_mythology (дата обращения: 2.05.2019).
32. **Чурсин Г.Ф.** Материалы по этнографии абхазов. Сухум, 1957.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Харчлаа Л.Я.</i> О Зурабе Вианоровиче Анчабадзе – ученом, учителе, человеке	3
<i>Хашба А.М.</i> Слово о Зурабе Анчабадзе	19
<i>Бгажба О.Х.</i> Древнеабхазские племена гениохов в трудах З.В. Анчабадзе и их железообрабатывающее производство	37
<i>Габелия А.Н.</i> Вопросы истории позднеантичной Абхазии в трудах З.В. Анчабадзе	46
<i>Квициния М.Б.</i> Вопросы истории религии в трудах З.В. Анчабадзе.	60
<i>Анчабадзе Г.З.</i> Военное дело в Абхазии (вторая половина XVIII – 70-е годы XIX века)	72
<i>Ачугба Т.А.</i> О этноязыковой ситуации Кавказа по материалам Теймураза Багратиони	88
<i>Гумба Г.Д.</i> Из исторической географии центральной части Южного Кавказа.	98
<i>Касландзия Н.В.</i> Штрихи к портрету византийской императрицы <i>μαρία της αλανίας (της αβασυίας)</i>	111
<i>Голанзия Л.Г.</i> Калцѣта аџоурых аџаараџак Зураб Вианор-ипа Анчабадзе и џымџакџа рџны . . .	125
<i>Сангулия Г.А.</i> Вопросы археологического наследия Абхазии в трудах З.В. Анчабадзе	135
<i>Салакая С.Ш.</i> Историография истории Абхазии в 50–70-х гг. XX века.	144
<i>Аџзба В.В.</i> Аџџаџџ и аџџкны (З.В. Анчабадзе нартџааџџџа рџонференџиаџџы иџџџыла аџынџџџ)	160
<i>Харчлаа Л.Я.</i> Вопросы духовно-нравственного развития абхазского общества и государства в современном мире.	166

<i>Джопуа А.И.</i> Абхазский Государственный Музей – хранитель историко-культурного наследия	176
<i>Нюшков В.А.</i> Абхазы и Восточное Причерноморье в истории римской империи	189
<i>Аргун А.В.</i> Историческая география Северо-Восточного Причерноморья по данным античных периплов Флавия Арриана и Псевдо-Арриана	207
<i>Салакая А.К.</i> Из истории Сухумского питомника обезьян	226
<i>Агрба И.В.</i> К вопросу о членстве Абхазии в «Союзе объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана» (1917–1918 гг.) и «Горской республике» (1918– 1920 гг.)	246
<i>Пилия В.Т.</i> К вопросу о религиозной ситуации в Бзыбской Абхазии по церковным книгам Дурипшского прихода.	265
<i>Кобахия Ф.М.</i> Боги Пако и Телепину в аспекте сравнительного исследования	273
<i>Габелая А.С.</i> Вопросы экономического развития Абхазии в первые годы советской власти 1921–1931 гг.	293