

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ОРДЕНА ДРУЖБЫ НАРОДОВ ИНСТИТУТ МИРОВОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ им. А. М. ГОРЬКОГО

---

На правах рукописи

**ДЖОПУА Зураб Джотович**

**АБХАЗСКИЕ АРХАИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ  
О САСРЫКУА И АБРЫСКИЛЕ**  
(Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении  
с кавказским эпическим творчеством)

Специальность: 10.01.09 – фольклористика

**АВТОРЕФЕРАТ**  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора филологических наук

Москва – 2004

Работа выполнена в Отделе фольклора Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии

Научный консультант – доктор филологических наук, член-корреспондент РАН В. М. ГАЦАК

Официальные оппоненты:

доктор филологических наук А. И. АЛИЕВА

доктор филологических наук С. М. ОРУС-ООЛ

доктор филологических наук Дж. Я. АДЛЕЙБА

Ведущее учреждение:

Институт гуманитарных исследований Правительства КБР и КБНЦ РАН

Защита состоится « 14 » апреля 2004 г. в \_\_\_\_ часов на заседании Диссертационного совета Д.002.209.03 по филологическим наукам при Институте мировой литературы им. А. М. Горького РАН по адресу: 121069, Москва, ул. Поварская, 25-а.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН

Автореферат разослан « 27 » апреля 2004 г.

Ученый секретарь  
Диссертационного совета  
кандидат филологических наук

С. П. Сорокина

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ

**Актуальность исследования.** Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абырскиле, тая в себе немало пока еще не раскрытых мифологических констант, и поныне сохраняют живое бытование, хотя и принадлежат они разным устным эпическим памятникам. Сасрыкуа – центральный персонаж абхазо-адыгского нартского эпоса, представляющий собой «весьма архаический тип эпического героя, генетически восходящий к культурному герою»<sup>1</sup>. Также и в остальных национальных версиях нартского эпоса образ Сасрыкуа занимает важное место, однако в них в роли центральных героев выдвигаются другие персонажи (Урызмаг и Батраз – в осетинской версии, Ёрюзмек – в балкарско-карачаевской версии). Сказания же об Абырскиле составляют отдельный эпос, который относится к кругу кавказских преданий прометеевского цикла и среди них представляет «особый интерес» и имеет «весьма древние черты» [Мелетинский, 1963, с. 213, 215]. Аналитическое исследование сказаний о Сасрыкуа и Абырскиле в одной цельной работе вполне соответствует типологической, тематической и генетической взаимосвязи данных образов. Отсюда можно сказать, что замысел диссертации вытекает из самого характера и сути архаического эпического повествования абхазов.

Надо отметить, что с конца XIX до начала XXI века записано и опубликовано значительное количество текстов абхазских эпических сказаний, появилось немало исследований по их изучению (краткому обзору этого вопроса посвящена первая глава данной диссертации). Однако существующие публикации и разработки лишь в малой степени затрагивают проблемы текстологии, более достоверной систематики текстов, конкретной научной интерпретации каждого сюжета и сюжетной версии сказаний о Сасрыкуа и Абырскиле, а специальные работы на данную тему в таком охвате и исследовательском осмыслении в абхазской фольклористике до сих пор не предпринимались. Этим и обу-

<sup>1</sup> Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. – М., 1963, с. 183 (далее: [Мелетинский, 1963]).

словлена необходимость аналитического изучения архаических сказаний о Сасрыкуа и Абырскиле в систематическом, сопоставительном и обрядово-мифологическом аспектах, являющихся исключительно важными и актуальными в современном эпосоведении и фольклористике в целом.

**Цель и задачи исследования.** Настоящая диссертация представляет собой системно-аналитическое исследование сюжетно-тематического состава абхазских эпических сказаний о Сасрыкуа и Абырскиле, опыт реконструкции их архаической семантики в контексте кавказских эпических традиций. Выбрав такие аспекты объектом исследования, автор поставил перед собой следующие задачи: 1) провести текстологическую работу по выявлению и сбору аудио-видеозаписей, рукописных текстов и опубликованных материалов многочисленных вариантов абхазских сказаний о Сасрыкуа и Абырскиле; 2) составить хронологический Указатель записей сказаний, содержащий основной корпус аутентичных текстов и показывающий частоту и последовательность фиксации новых сюжетов и вариантов; 3) выявить основной круг завершённых сюжетно-тематических единиц и их версий, из которых складываются сказания о Сасрыкуа и эпос об Абырскиле; 4) описать каждую сюжетно-тематическую единицу (сюжет, сюжетную версию, мотив), выводя устойчивые константы из всей суммы имеющихся в наличии вариантов сказаний и приводя достоверные текстовые материалы в оригинале и в максимально точном переводе на русский язык; 5) сопоставить выделенные образы, сюжеты, мотивы и эпизоды с их кавказскими версиями, также проследить проявление этих данных в одних или других рассматриваемых сюжетах абхазской эпической традиции; 6) охватить по возможности всю совокупность сюжетных данных в их соотношениях друг с другом с тем, чтобы в итоге она выявила единую систему мифоэпического мировоззрения, отразившуюся в исследуемых сказаниях; 7) при этом уделить особое внимание выявлению картины эпического мироздания, раскрытию архаической семантики мифоэпических образов, мотивов и эпизодов на основе обрядово-мифологических данных, учитывая то, что «древние обычаи, давно вышедшие из употребления, вплетаясь в фольклорные сюжеты и мотивы, переживают тысячелетия»<sup>2</sup>. Од-

---

<sup>2</sup> Абаев В. И. Избранные труды в двух томах. – Т. 1: Религия, фольклор, литература. – Владикавказ, 1990, с. 178 – 179 (далее: [Абаев, 1990]).

нако «отношения этнографических реалий и фольклорных трактовок следует рассматривать не как отношения истоков и "отражений", но как равнозначные по функциям и синхронные по существу выражения одного содержания, единого понимания мира (различающиеся лишь по языку)»<sup>3</sup>.

**Материалом для диссертации** послужили тексты абхазских эпических сказаний о Сасрыкуа и Абрыскиле, собранные со второй половины XIX в. по настоящее время (401 сказание, включая все варианты, большинство из которых впервые вводится в научный оборот). В их числе звуковые, рукописные и опубликованные материалы. Значительное количество текстов составляют звукозаписи (в том числе и повторные) диссертанта, осуществленные с 1980 по 2000 год. В качестве сравнительного материала использованы наиболее совершенные и выверенные абазинские, адыгские, осетинские, балкаро-карачаевские, чечено-ингушские, лакские, грузинские и армянские эпические тексты, изданные в серии «Эпос народов СССР» (с 1992 г. – «Эпос народов Евразии») и опубликованные в других различных сборниках.

**Методология и методические принципы диссертации.** В систематике и научной интерпретации текстов архаических сказаний о Сасрыкуа и Абрыскиле автор учитывал результаты работ исследователей абхазской эпики (прежде всего, Ш. Д. Инал-ипы, Ш. Х. Салакая, А. А. Аншбы, С. Л. Зухбы, В. Г. Ардзинбы), опирался на труды эпосоведов-кавказоведов (Е. М. Мелетинского, В. И. Абаева, Ж. Дюмезиля, У. Б. Далгат, А. И. Алиевой, М. Я. Чиковани, Е. Б. Вирсаладзе, М. А. и З. Ю. Кумаховых и др.), на российские (и зарубежные) традиции в фольклористике, теоретические труды известных ученых – литературоведов, фольклористов и этнографов: А. Н. Веселовского, В. М. Жирмунского, В. Я. Проппа, Д. Д. Фрэзера, Л. Я. Штернберга, М. М. Бахтина, К. В. Чистова, Б. Н. Путилова, В. М. Гацака, Ю. И. Смирнова, С. Ю. Неклюдова, Ф. М. Селиванова, А. П. Аникина, Х. Г. Короглы и др.

Методика исследования автора (контекстуальное изучение, отбор, классификация опубликованных, рукописных, полевых материалов, включая аудио-и видеозаписи с их расшифровками;

---

<sup>3</sup> Путилов Б. Н. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. – СПб., 1999, с. 21 (далее: [Путилов, 1999]).



выявление сюжетной тематики, описание фабулы эпических сказаний, их сопоставление внутри абхазской и других кавказских эпических традиций; раскрытие глубинной семантики текстов на основе этнографических данных и т.д.) сочетает в себе элементы историко-сравнительного и структурно-типологического анализа.

Исследование проводилось, можно сказать, в два этапа. Первый этап – поисково-собираТЕЛЬский и эдиционно-текстологический. В полевых работах автора в районах Абхазии (1980 – 2000) велся поиск эпических сказителей, осуществлялась запись текстов, относящихся к различным жанрам абхазского фольклора. Удалось выявить ряд талантливых сказителей и записать от них значительное количество эпических сказаний. Автором изданы на языке оригинала различные сборники фольклорных текстов с необходимыми научными комментариями, предисловиями, указателями и словарями: «Абхазский фольклор: Записи Артура Аншбы» (Сухум, 1995) (содержит в числе других текстов 22 нартских и 4 сказания об Абырскиле); «Абхазские сказания» (Сухум, 2000) (содержит в числе других текстов 22 нартских и 5 сказаний об Абырскиле); «Ранние записи абхазского фольклора (Из рукописей А. Н. Генко)» (Сухум, 2001) (содержит в числе других текстов 13 нартских и 1 сказание об Абырскиле). Общий объем этих публикаций – 68 п. л.

Второй этап – обобщающий: написание свыше 20 статей, двух монографий, а также подготовка настоящей диссертации.

**Новизна результатов диссертации** обусловлена: 1) прежде всего, самим выбором темы (абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абырскиле в одной цельной работе) и ее аспектов (систематика и фольклорно-этнографическая интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством); 2) учетом обширного фактического материала, значительная часть которого записана самим автором, и привлечением большого числа текстов из других кавказских версий и вариантов анализируемых сказаний; 3) установлением на этой основе сходства и различия сюжетно-тематических структур между абхазскими эпическими сказаниями и аналогичными сказаниями других народов, с одной стороны, а с другой – между абхазскими сказаниями о Сасрыкуа и эпосом об Абырскиле; 4) выявлением характера эпического мироздания и раскрытием архаической семантики ряда образов, сюжетов, мотивов и эпизодов на основе типологических параллелей и обрядово-мифологических данных. Все

это дает возможность конкретнее обозреть эпическую архаику абхазов, содержащую тайны мифоэпических воззрений столь древнего этноса.

**Научное значение.** Диссертация является новой ступенью исследований эдиционной текстологии, сюжетно-тематического состава и ритуально-мифологической семантики архаического эпического наследия абхазов и находится в русле актуальных требований современной фольклористики, конкретного осмысления эпических сюжетов, мотивов и эпизодов.

**Практическая значимость.** Аналитические результаты исследования можно использовать в процессе дальнейшего изучения героико-архаической традиции абхазов и других народов Кавказа, при подготовке к научному изданию текстов абхазского народного эпоса, в частности, в серии «Эпос народов Евразии». Основные положения, выводы диссертации могут быть применены также в преподавательской и научно-исследовательской работе.

**Апробация работы.** Диссертация обсуждена и одобрена Отделом фольклора Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии. По теме исследования опубликованы две монографии (общий объем – 32,05 п. л.), свыше 20 статей и тезисов (общий объем – около 15 п. л.) и целый ряд абхазских эпических сказаний в различных сборниках и периодических изданиях.

Основные положения работы излагались диссертантом на Международных и Всероссийских конференциях, посвященных проблемам: «Традиционное народное верование сегодня» (Тарту, 1990); «Вопросы иранистики и алановедения» (Владикавказ, 1990); «Нартский эпос и кавказское языкознание» (Майкоп, 1992); «Культурно-историческая общность народов Северного Кавказа и проблемы гуманизации межнациональных отношений на современном этапе» (Черкесск, 1997); «Актуальные проблемы общей и адыгской филологии» (Майкоп, 1999); «Современные проблемы кавказского языкознания и фольклористики» (Сухум, 1999); «Кавказ: диалог цивилизации» (Владикавказ, 2000); «Актуальные проблемы иранистики и теории языкознания» (Владикавказ, 2000); «Нартский эпос: проблемы и итоги на рубеже тысячелетий» (Нальчик, 2000); «Кавказ: история, культура, тради-

ции, языки» (Сухум, 2001); «Национальные культуры в современном мире: Фольклор. Литература» (Сухум, 2003); на республиканских конференциях и ежегодных итоговых сессиях Абхазского института гуманитарных исследований (Сухум, 2000, 2001, 2002, 2003).

**Структура исследования.** Диссертация состоит из Введения, трех глав, Заключения и Литературы.

## **ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ И ВЫВОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ**

Во **Введении** обосновывается актуальность работы, формируются цель, задачи и научная новизна диссертации, определяются методологические и методические принципы, а также материал исследования.

В **первой главе** диссертации – *«Из истории собирания, публикации и исследования сказаний о Сасрыкуа и Абырскиле»* – освещаются вопросы текстологии и историографии абхазского героико-архаического эпоса.

Одно из слабых мест абхазской фольклористики – вопросы текстологии (практической и теоретической): правильная фиксация, архивизация, расшифровка аудио- и видеозаписей и достоверная документированная публикация фольклорных текстов. Записи сказаний о Сасрыкуа и Абырскиле здесь не исключение. При этом вопрос сбора материалов традиционно принято освещать преимущественно с момента публикации текста. А это приводит порой к неточным выводам.

Дело в том, что бо́льшая часть ранних записей абхазского фольклора увидела свет довольно поздно, и отнюдь не все опубликованные тексты безупречны в текстологическом отношении. К тому же основная коллекция текстов абхазского нартского эпоса и сказаний об Абырскиле остается пока еще не изданной. Необходима текстологическая оценка и опубликованных эпических сказаний. В некоторых из них (изданных без соблюдения научных принципов текстологии) много неточностей из-за произвольных правок, которые затем переходили из одного издания в другое. Поэтому в помещенном в первой главе диссертации Указателе предпринята попытка вычленить из всего комплекса опубли-



ликованных и неопубликованных (рукописных и звуковых) различных материалов более надежные, научно достоверные записи сказаний о Сасрыкуа и Абырскиле и выстроить их в хронологическом порядке. Общее количество записей сказаний в Указателе – 401 (327 – о Сасрыкуа и 74 – об Абырскиле). К сожалению, некоторые тексты (особенно записи, сделанные на русском языке), включенные в Указатель, недостаточно удовлетворяют требованиям современной текстологии, но они все же представляют определенный научный интерес. В Указатель не входят материалы из популярных изданий, недокументированные публикации и сводные тексты, даже столь значительный известный свод абхазского нартского эпоса, как «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев» (М., 1962). Указатель составлен по хронологическому принципу. Установка на исчерпывающий (а не выборочный) учет вариантов, наглядно выявила определенный круг мотивов и сюжетов, связанных с образами данных героев, частотность и популярность каждого эпического сюжета в устной традиции. По этому Указателю можно определить последовательность и время фиксации того или иного сказания.

Историю собирания, публикации и исследования абхазских эпических сказаний о Сасрыкуа и Абырскиле целесообразно рассмотреть с учетом основных этапов ее развития: 1) с 1870-х до начала 1920-х годов; 2) с 1920-х до начала 1960-х годов; 3) с 1960-х годов по настоящее время. Этапы эти совпадают с периодами историографии всего абхазского фольклора.

С 1870-х до начала 1920-х годов было записано 13 текстов сказаний (4 – о Сасрыкуа и 9 – об Абырскиле). Первые записи сказаний и о Сасрыкуа, и об Абырскиле принадлежат: А. Иоакимову (1873), И. Лихачеву (1881), В. Ф. Миллеру (1883), В. Гарцкия (1892), М. Г. Джанашвили (1894), Н. С. Джанашиа (1898, 1917), Э. Жаннерэ (1903), В. Гатцуку (1907), К. Горбунову (1913). Также в 1913 – 1915 годах были произведены первые две записи абхазских нартских сказаний на языке оригинала (архив акад. Н. Я. Марра).

Своеобразными зачатками изучения абхазских эпических сказаний о Сасрыкуа и Абырскиле до начала 1920-х годов можно считать высказывания различных авторов, в частности, первое сообщение ботаника Н. М. Альбова о бытовании нартского эпоса у абхазов и примечание В. Гатцука к своей записи сказания об Абырскиле. Также в статье Н. Я. Марра «Кавказоведение и абхазский язык», написанной в 1916 году, содержится весьма цен-

ный взгляд о происхождении кавказских преданий о прикованных героях, согласно которому, «какому бы яфетическому племени ни принадлежала честь создания этого сказания (сказание о прикованном герое. – З. Д.), та редакция, в которой оно распространено в Грузии и Армении, несомненно, прошла через абхазскую среду... Сам сюжет сказания значительно видоизменен в Грузии под наносным влиянием героической повести персидского происхождения «Амиран-Дареджаниани», в Армении – осложнением его чертами из христианских легенд, тогда как это на самом деле есть одно из древнейших яфетических сказаний о божестве солнца, превратившемся в героя. Само имя Амиран, собственно А-мъра или А-мъг, представляет абхазское название солнца *á-mra* или *á-mъг...*»<sup>4</sup>.

С 1920-х до начала 1960-х годов было записано 143 текста сказаний (114 – о Сасрыкуа и 29 – об Абырскиле). Большинство записей принадлежат С. Н. Джанашиа (2 текста), Г. Ф. Чурсину (4 текста), А. Н. Генко, А. К. Хашбе, В. И. Кукбе (15 текстов), Ш. Д. Инал-ипе (14 текстов), К. С. Шакрылу (13 текстов), Б. В. Шинкубе (74 текста) и Ц. Н. Бжания (14 текстов).

Наблюдения Г. Ф. Чурсина за бытованием и содержанием абхазского нартского эпоса и эпоса об Абырскиле, проведенные им в 1920-х годах, фактически положили начало научному подходу в изучении этих памятников. Однако исследование этнографа вышло в свет лишь в 1957 году<sup>5</sup>. В 1949 году Ш. Д. Инал-ипа опубликовал первую обстоятельную работу по нартскому эпосу абхазов<sup>6</sup>, в которой освещаются идейно-художественная сущность, содержание основных образов и сюжетов эпоса. В 1950-х годах Б. В. Шинкуба свои 25 записей сказаний об Абырскиле и их сводный текст предварил короткой статьей, содержащей заметки об ареале распространения и фиксации абхазского эпоса об Абырскиле. Одной из первых работ в области изучения героического эпоса абхазов является доклад Х. С. Бгажбы, прочитанный им в 1954 году на научной конференции в Москве (в ИМЛИ), по-

<sup>4</sup> Марр Н. Я. О языке и истории абхазов. – М.-Л., 1938, с. 144.

<sup>5</sup> Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1957, с. 214 – 223, 241 – 245 (далее: [Чурсин, 1957]).

<sup>6</sup> Инал-ипа Ш. Д. Об абхазских нартских сказаниях // Труды Абхазского НИИ. – Вып. 23. – 1949. – С. 81–120.

<sup>7</sup> Шинкуба Б. В. Золотые россыпи: Абхазские устные народные сказания и этнографические материалы. – Сухуми, 1990, с. 271 – 272 (далее: [Шинкуба, 1990]).

священной проблематике собирания и изучения эпоса народов СССР, который дает общую характеристику эпосу об Абырскиле, нартским сказаниям и историко-героическим песням абхазов<sup>8</sup>. Хозяйственному быту в нартском эпосе абхазов посвящена статья Ц. Н. Бжания, написанная в 1955 году, но опубликованная значительно позже<sup>9</sup>. Исследователь довольно интересно интерпретирует мотивы и образы эпоса, в частности, образы Сатаней-Гуаши, пастуха и Сасыркуа в сюжете о рождении героя, находя в них отражение культа плодородия. Примечательно, что этнограф впервые обратил внимание на характерные особенности описания природы в нартском эпосе. Также в данной статье затрагиваются некоторые особенности образа Абырскила.

С 1960-х годов по настоящее время собрано 245 текстов архаических сказаний (209 – о Сасыркуа и 36 – об Абырскиле). Основное число этих записей произведено Ш. Х. Салакая (55 текстов), А. А. Аншбой (16 текстов) и мной (85 текстов). Материалы эти в основном пока еще не опубликованы. Среди них много раннее незафиксированных мотивов и сюжетов или их новых сочетаний, которые обогатили сюжетно-тематический состав эпических сказаний о Сасыркуа и Абырскиле (59 текстов).

Этот достаточно большой период времени характеризуется появлением с конца 1950-х – начала 1960-х годов первых абхазских профессиональных фольклористов – Ш. Х. Салакая, А. А. Аншбы, С. Л. Зухбы, Р. А. Хашбы. Следовательно в абхазской фольклористике возник ряд новых явлений и подходов. В частности, начиная с 1960-х годов были сделаны первые звукозаписи, в том числе, эпических сказаний о Сасыркуа и Абырскиле. Стали применяться фольклористические методы (или близкие к ним формы) в собирании и публикации полевых материалов. Сравнительно более строго начали относиться к редакторскому вмешательству в текст и его художественной обработке. Примечательно также, что с 1970-х годов началась частичная фиксация абхазского фольклора от зарубежных абхазов, в частности, были сделаны несколько записей эпических сказаний о Сасыркуа и Абырскиле от турецких абхазов.

Начиная с 1960-х годов заметно активизировалась работа по изучению абхазской эпической традиции, появились монографи-

---

<sup>8</sup> Бгажба Х. С. Труды. – Сухуми, 1987. – С. 261 – 272.

<sup>9</sup> Бжания Ц. Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов: Исследования и материалы. – Сухуми, 1973. – С. 209 – 228.

ческие исследования нартских сказаний и эпоса об Абырскиле. Так, первое монографическое исследование абхазского героического эпоса принадлежит Ш. Х. Салакая<sup>10</sup>, который рассмотрел все основные памятники героико-архаического и героико-исторического творчества абхазов. В работе освещаются вопросы идейно-тематической сущности и художественных особенностей нартского эпоса, прослеживается эволюция эпических образов (в особенности, Сатаней-Гуаши, пастуха Нарджхьоу и Сасрыкуа) от архаического ядра эпоса (цикл сказаний о Сасрыкуа) до его завершения, обусловленная социальными переменами в обществе. Ш. Х. Салакая считает, что первоначальное ядро нартского эпоса зародилось в середине III тысячелетия до н.э. в среде аборигенного населения Кавказа – предков современных абхазо-адыгских народов и отчасти – осетин. В связи с генетическими проблемами ученый рассматривает и этимологию древнейших нартских терминов, прежде всего, общих для всех национальных версий эпоса (с незначительными вариациями), как *нарт*, *Сатаней*, *Сасрыкуа*. В вопросах жанровых и художественных особенностей абхазского нартского эпоса ученый отмечает, что «в абхазском нартском эпосе основным и ведущим циклом стал цикл сказаний о Сасрыкуе и Сатаней-Гуаше. Вокруг имен этих персонажей, особенно первого, концентрируются основные события, главные сюжетные линии эпоса. Эти персонажи принимают участие почти во всех событиях, описываемых в нем» [Салакая, 1966, с. 92]. Исследователь показывает роль гиперболы и других художественных средств в создании эпических образов. В работе Ш. Х. Салакая специальному исследованию подвергается и абхазский эпос об Абырскиле. Впервые конкретно, на основе анализа различных вариантов сказаний, раскрывается идейное содержание эпоса, приводятся его основные мотивы и сюжеты. Следующая монография Ш. Х. Салакая<sup>11</sup> конкретно посвящена абхазской версии кавказской Наргиады. Она собственно представляет собой расширение и углубление соображений и выводов по нартскому эпосу абхазов, содержащихся в его первой работе. Научная значимость книги еще больше усиливают прилагаемые к ней 25 текстов – образцы основных сюжетов абхазского нартского эпоса в

<sup>10</sup> Салакая Ш. Х. Абхазский народный героический эпос. – Тб., 1966 (далее: [Салакая, 1966]).

<sup>11</sup> Салакая Ш. Х. Абхазский нартский эпос. – Тб., 1976 (далее: [Салакая, 1976]).



максимально точном переводе на русский язык, 20 из которых относятся к циклу сказаний о Сатаней-Гуаще и Сасрыкуа.

Другой абхазский нартовед А. А. Аншба вопросам поэтики абхазского нартского эпоса посвятил две монографии<sup>12</sup>. Это – первая попытка специального рассмотрения вопросов сюжетосложения, стиля, поэтического языка и традиции исполнения абхазских нартских сказаний. Изучая жанровую природу эпоса, роли в нем мифа, сказки и истории, а также характер циклизации сказаний вокруг отдельных героев, исследователь приходит к выводу, что «главными и основными героями эпоса являются мать нартов Сатаней-Гуша и нерожденный ею сын Сасрыква... Существует фактически один законченный, завершенный цикл (цикл Сасрыквы), герой которого проходит почти через все сказания... Образы Сатаней-Гуаши и Сасрыквы создавались в период наивысшего расцвета эпоса» [Аншба, 1970, с.111]. В следующем монографическом исследовании А. А. Аншбы<sup>13</sup> отдельная глава посвящена абхазскому нартскому эпосу, где широко освещаются вопросы происхождения, исторических и историко-этнографических основ конкретных эпических мотивов и сюжетов.

Значительный интерес к изучению героического эпоса абхазов проявляет С. Л. Зухба. В своей специальной работе, посвященной взаимоотношениям волшебной сказки и нартского эпоса абхазов, фольклорист обнаруживает ряд сходных мотивов между этими жанрами: чудесное рождение героя, закалка и испытание героя, укрощение коня, посещение подземного царства. Они, по мнению ученого, «не представляются в целом заимствованными одним жанром из другого, а восходят к недифференцированному, идеологически синкретическому фольклору»<sup>14</sup>. Ученым рассматриваются вопросы бытования, ономастики, основного содержания и типологии абхазского нартского эпоса. анализировано идейное и историко-этнографическое содержание основных мотивов и эпизодов эпоса об Абрыскиле. Исследователь затрагивает и вопрос датировки памятника, который, вслед за Ш. Х. Салакая

---

<sup>12</sup> Аншба А. А. Некоторые художественные особенности абхазских нартских сказаний. – Сухуми, 1968 (на абх. яз.); Аншба А. А. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. – Тб., 1970 (далее: [Аншба, 1970]).

<sup>13</sup> Аншба А. А. Абхазский фольклор и действительность. – Тб., 1982.

<sup>14</sup> Зухба С. Л. Абхазская народная сказка. – Тб., 1970, с. 192.



и А. А. Аншбы, считает, что «героическое сказание об Абрскиле сравнительно позднего происхождения, чем нартский героический эпос»<sup>15</sup>.

Образы Сасрыкуа и Абрскила занимают весьма значительное место в исследованиях этнографа Л. Х. Акабы в области изучения религиозно-мифологических представлений абхазов. Анализируя мифологические подосновы сказаний о Сасрыкуа и Абрскиле, Л. Х. Акаба заключает, что в своей первооснове эти образы возникли одновременно, Абрскил – двойник Сасрыкуа, первоначально он представлялся, подобно Сасрыкуа, детищем «великой матери»<sup>16</sup>.

Несколько новый подход к исследованию нартского эпоса (в отличие от традиционного изучения идейного содержания и художественных особенностей памятника) применяется в работах В. Г. Ардзинбы, который на основе изучения эпоса и ритуальной практики реконструирует ряд образов, сюжетов и мотивов нартских сказаний. Ученый описывает комплекс устойчивых образов, мотивов и элементов сюжета о чудесном рождении героя из камня, которые рассматриваются как компоненты единого целого, структуры сюжета; прослеживает их проявление в других сюжетах эпоса; сопоставляет с ними этнографические данные из традиции абхазо-адыгов, и, наконец, приводит интересные параллели из хурритской и хаттской традиций к мотивам и элементам сюжета о чудесном рождении героя из камня<sup>17</sup>.

Основным образом, отдельным сюжетам и мотивам, эпической контаминации, этиологическим ремаркам, поэтико-воззренческим аспектам, поэтико-стилевым особенностям (эпико-фантастическим и гиперболическим описаниям, эпитетике), систематике текстов, абхазо-адыгским нартским параллелям и вопросам текстологии абхазских нартских сказаний и эпоса об Абрскиле посвятил две монографии и ряд статей автор этих строк (см. основные публикации автора по теме исследования).

Абхазские нартские сказания и эпос об Абрскиле в качестве сравнительного материала использовали (к сожалению, не в

---

<sup>15</sup> Зухба С. Л. Типология абхазской сказочной прозы. – Майкоп, 1995, с. 240.

<sup>16</sup> Акаба Л. Х. Из мифологии абхазов. – Сухуми, 1976, с. 68, 73 (далее: [Акаба, 1976]).

<sup>17</sup> Ардзинба В. Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Аналогия. – М., 1985. – С. 128 – 168 (далее: [Ардзинба, 1985]).

полной мере, из-за отсутствия научных двуязычных изданий текстов) в своих работах многие исследователи: Е. М. Мелетинский, Е. И. Крупнов, В. И. Абаев, Ж. Дюмезиль, У. Б. Далгат, А. И. Алиева, М. А. и З. Ю. Кумаховы, М. Я. Чиковани, Е. Б. Вирсаладзе, Ю. С. Гаглойти, А. М. Гадагатль, А. М. Гутов, А. З. Холаев, З. В. Абаева, Г. В. Цулая, Т. М. Хаджиева, М. Д. Каракетов, Ю. А. Дзицойты, А. А. Туаллагов и др. Исследования этих и целого ряда других ученых свидетельствуют о том, что разработка вопросов, связанных с кавказской Нартиадой и кавказскими преданиями о героях прометеевского типа – памятниками культуры и искусства мирового значения, с давних пор представляет непреходящий научный интерес.

Во второй главе диссертации – *«Песни и сказания о Сасрыкуа»* – систематизированы и интерпретированы тексты в сопоставлении с кавказской эпической традицией.

В абхазском нартском эпосе цикл основных песен и сказаний о Сасрыкуа складывается из следующих сюжетно-тематических единиц, которые обнаруживают не только варианты, но и своеобразные версии:

**1. Чудесное рождение и богатырское детство героя:**

1) *«чудесное рождение героя из камня»*; 2) *«укрощение коня»*; 3) *«изготовление меча из необычного железа»*.

**2. Спасение братьев-нартов:** 1) *«добывание огня»*; 2) *«проглатывание братьев-нартов старухой-ведьмой»*.

**3. Посещение подземного мира:** 1) *«освобождение водного источника»*; 2) *«освещение пути свечением мизинца»*; 3) *«чудеса по пути к родителям жены»*; 4) *«оживление жены (суженой) с помощью целебной травинки или листа»*.

**4. Поиск более сильного соперника:** 1) *«встреча с великаном-пахарем»*; 2) *«встреча с богатырем-всадником»*.

**5. Женидьба героя:** 1) *«героическое сватовство»*; 2) *«роковая смерть младенца»*.

**6. Гибель героя:** 1) *«гибель от камня»*; 2) *«уход в загробный мир»*; 3) *«выведывание местонахождения души героя и его коня»*; 4) *«перерезание ног»*; 5) *«поминки по герою»*; 6) *«уход на луну»*; 7) *«заклятия на собак и волков»*.

1.1. *«Чудесное рождение героя из камня»* – одно из самых распространенных и наиболее устойчивых сказаний в нартском эпосе абхазов. Во всех основных версиях нартского эпоса оно таит в себе весьма архаические мифоэпические представления. По мне-

нию исследователей, в нем следует видеть древнейший мифологический сюжет, «возможно, восходящий к неолиту» [Мелетинский, 1963, с. 176], к расцвету матриархата. Само имя Сасрыкуа, по предположению Ш. Х. Салакая, «содержит элемент, восходящий к эпохе неолита (или энеолита) и отразивший ее (саср, соср – "камень", "скала")» [Салакая, 1976, с. 112].

Одни ученые (В. Ф. Миллер, Н. С. Трубецкой) находят корни данного нартского сюжета в древних мифах о Митре и Зевсе Псевдо-Плутарха, Павсания и Арнобия<sup>18</sup>. Однако, как пишет В. Г. Ардзинба, «отсутствие какого-либо упоминания андрогинных персонажей в нартском эпосе не позволяет считать ни миф о Митре, ни миф о Зевсе непосредственным источником нартского сюжета. Сюжеты, содержащиеся в сочинениях Псевдо-Плутарха, Павсания и Арнобия, связаны с областями, в которых были расселены хуррито-урарты или существовало их влияние. Данное обстоятельство, а также наличие некоего сходства этих мифов с хурритским мифологическим эпосом "Песнь об Улликумми" допускают предположение, что они восходят к древнему хурритскому эпосу, возникшему, естественно, задолго до того, как он был переведен на хеттский язык (приблизительно в XIII в. до н.э.)» [Ардзинба, 1985, с. 157 – 158]. На сходные черты между Сасрыкуа и хурритским Улликумми впервые обратил внимание Е. М. Мелетинский, сопоставляя Сасрыкуа с персонажами других традиций, и отметил, что «в сказаниях о рождении Сосруко, Митры, Улликумми можно допустить общую основу» [Мелетинский, 1963, с. 176].

В абхазском эпосе в наиболее целостных вариантах сюжета о рождении Сасрыкуа уже с момента отправления Сатаней-Гуаши к реке все описания ее образа предвещают «встречу» с пастухом – страстная, зазывная внешность, клуб шерсти, веретено из целого дерева, прясла из целого валуна и т.п. «В прядении, изготовлении нити из шерсти, льна можно усмотреть отождествление нити и "пути", судьбы, связывающих Сатаней и пастуха» [Ардзинба, 1985, с. 156]. Также образы *веретена из целого дерева* и *прясла из целого валуна*, вероятно, сопоставимы с фаллом пастуха, кажушимся Сатаней-Гуаще то ли скалой, то ли деревом, и камнем, в который попадает семя пастуха: «*Бахәызар* –

---

<sup>18</sup> Миллер В. Ф. Рецензия на СМОМПК. – Вып. 4 – 1884 // Журнал Министерства народного просвещения. – 1885. – № 5, с. 90; Трубецкой Н. С. Избранные труды по филологии. – М., 1987, с. 346 – 349 (далее [Трубецкой, 1987]).

*працәалшьейт/ Шәацыцәацзар – икәнылшьейт» – «Для скалы – великоватым посчитала его, / Для дерева – маловатым посчитала его» <...> «Саҭапи-Гәашьа дацәшәап, / Хахә дук даа-дыххал, / "Ацсгхәа" уи ахахә ду наахт» – «Сатапи-Гуаца испугалась / И подбежала к большому камню, [чтобы спрятаться]. / "Облако" ударилося об этот большой камень»<sup>19</sup>. С этим образом ассоциируются некоторые ритуальные черты дольменной культуры Кавказа: дольменная втулка в форме фалла, круглое овальное отверстие в форме женского лона и округлые выпуклости выше него в форме женской груди<sup>20</sup>. Камень предстает как бы в двух ипостасях: как гиперболическое изображение фалла и как лоно, в которое попадает семя. В связи с каменной природой героя логична и этимология имени Сасрыкуа как «сын камня» [Салакая, 1976, с. 97 – 112].*

Все это совершенно определенно явствует об отражении архаического фаллического культа и почитания камней в данном сюжете. А поклонение камням, как установлено, очень часто является пережитком фаллического культа. О наличии фаллического культа у абхазов свидетельствуют, как нартские и другие фольклорные тексты, так и декоративно-прикладные, религиозно-игровые, археологические материалы. Отражение фаллического культа в нартском сюжете о рождении Сасрыкуа как бы подкрепляется, еще более усиливается наличием в нем описания образа быков. В фабуле сюжета изображение наготы нартского пастуха, пребывающего в состоянии сна на противоположном берегу реки, его огромного фалла почти постоянно связано с нартскими быками: «Нардаа рыцәажәқәа, амц ианырклак, / Ртәыфакәа ахьыршьусиҭ» – «Быки нарттов, когда пристанут мухи, / Рогами трутся об него» [Джапуа, 2003, с. 38–39]. О глубоких корнях и широком развитии культа быка у абхазов свидетельствует целый ряд фольклорных, обрядовых и археологических материалов. С особым почтением относились абхазы к ритуальным и поминальным жертвоприношениям быка<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Джапуа З. Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абырскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). – Сухум, 2003, с. 38–39 (далее: [Джапуа, 2003]).

<sup>20</sup> Марковин В. И. Дольмены Западного Кавказа. – М., 1978, с. 203 – 231.

<sup>21</sup> Джанашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1960, с. 85 – 86.



Пространственными зонами в описании «встречи» Сатаней-Гуаши и «пастуха» служат река (вода) и противоположные берега. На одной стороне реки находится Сатаней-Гуаща, а на другой – «пастух». Река предстает как рубеж между сторонами, как пограничная зона эпического пространства. Подробное рассмотрение характерных примет образа «пастуха» (поза во время сна (свернувшись кольцом), гигантские брови и т.п.) в сопоставлении с другими сходными образами нартского эпоса (с проглотившей братьев-нарттов старухой-ведьмой, адауы-великаном – хранителем огня, великаном-пахарем и великаном-всадником) и иных традиций, проведенное В. Г. Ардзинбой, позволяет интерпретировать образ «пастуха» как существа «иноного», «потустороннего» мира [Ардзинба, 1985, с. 160].

С приходом Сатаней-Гуаши к реке все освещается. Сияние Сатаней-Гуаши ослепило, ошеломило «пастуха»: *«Лара [Сатаней-Гәаньа] лцәа анхылт, адыунси, илашет, ипшз[ах]ет, азы тылашаант, акәара лашет, арын лцәа хтны ианаба, ажә-ван лашет»* – *«Когда [Сатаней-Гуаща] обнажилась, стало столько света и красоты, что река засияла, засиял берег; само небо, увидев ее наготу, засияло»* [Джапуа, 2003, с.42]. Данная «формула свечения» устойчиво встречается как атрибут описания образа Сатаней-Гуаши в сказании о рождении Сасрыкуа. Рассматривая подобные описания в сказке (весьма распространенные в фольклоре многих народов), В. Я. Пропп (привлекая и абхазский материал) говорил об их связи с иным царством, с пространственным перемещением героев из одного царства в другое<sup>22</sup>. Отсюда можно предположить, что и приведенное описание первоначально не являлось признаком красоты, а означало появление Сатаней-Гуаши в ином царстве, освещение потустороннего мира. Вероятно, к атрибутам потустороннего мира относится и мотив *«пастуха с быками»*, который может отражать представления «о потустороннем мире как 'пастбище', 'луге', на котором пасутся души (скота и людей)»<sup>23</sup>. Сцена «встречи» Сатаней-Гуаши и «пастуха», находящихся на противоположных берегах, исключительно четко воспроизводится в эпитете-обращении: *«мой сын, рожденный двумя берегами [реки]» (пырцә-аарцәла*

<sup>22</sup> Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1986, с. 285 (далее: [Пропп, 1986]).

<sup>23</sup> Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. – В двух книгах. – Тб., 1984, с. 824.

ииз сыцкәыи)<sup>24</sup>. О возможном отражении в сюжете потустороннего и посюстороннего миров свидетельствует еще и то, что в абхазском языке пространственная антитеза *нарывы-аарывы* (*нарыцы-аарыцы*) означает как тот и этот (потусторонний и посюсторонний) миры, так и тот и этот (противоположные) берега – *нырыцв-аарыцв* (*нырыцә-аарыцә*)<sup>25</sup>.

Изложенные выше соображения о семантике сказания подводят нас к следующему весьма интересному объяснению генезиса данного нартского сюжета. Приметы образа «пастуха» характеризуют его как демоническое существо потустороннего мира (змея – хранителя воды), а приметы образа Сатаней-Гуащи – как сексуальную избранницу этого хтонического покровителя плодородия. Отсюда вытекает, что здесь мы имеем тот же мотив мифологического змея в его первоначальной форме и своеобразном выражении, характеризующийся отсутствием змееборца. По определению В. Я. Проппа, змееборство возникло как видоизменение другого, бывшего до него, мотива, ему предшествовало иное архаическое состояние змея. Тогда же змей (или другое чудовище) мыслился не как змей-насильник, а как хтоническое божество плодородия, как благое существо, которое одаривает героя магическими способностями (поглощая и выхаркивая его), подает воду (управляет водой во благо людям). Его избранницы (или избранники) сами приходят (их не приводят) к нему за различными магическими благами (как, например, Сатаней идет к реке с желанием «встретиться» с «пастухом»). На этой «предзмееборческой» стадии один из характерных (или, быть может, наиболее характерных) атрибутов змея – сексуальная, фаллическая символика, связь с рождением [Пропп, 1986, с.211–280]. Выясняется, что именно такое первоначальное состояние мотива змея (благого змея-дарителя, чудесного оплодотворителя) засвидетельствовано в нартском сюжете о чудесном рождении героя из камня. Трансформация же мотива змея-подателя в мотив змееборства наблюдается в других нартских сюжетах. Картина «любвиной» связи «пастуха» и Сатаней в сущности пока еще не соответствует обряду предоставления непорочных девушек водяным чудовищам (в форме «жертвоприношения») с целью повлиять на плодородие, она скорее является первоначальной ступенью подобного ритуала. С этим со-

<sup>24</sup> Джапуа З. Д. Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. – Сухум, 1995, с. 84 (далее: [Джапуа, 1995]).

<sup>25</sup> Генко А. Н. Абхазско-русский словарь / Подгот. к печати., предисл. и коммент. Т. Х. Халбада. – Сухум, 1998, с. 16, 185, 190.

гласуется и мотив непорочности, девственности Сатаней, наличествующий в ряде вариантов нартских сказаний. Так, в некоторых абхазских, абазинских и адыгских сказаниях говорится, что лик Сатаней подобен лику молодой прекрасной девы, что ей не суждено иметь мужа — сколько не просили ее, не выходила замуж; бездетна, хочет иметь детей, или что она зачавшая дитя внебрачной связью. мать не рожденных ею сыновей [Ардзинба, 1985, с. 155]. В этой связи примечательно, что Сатаней не приводят к «пастуху» в качестве жертвы, а сама приходит к нему с сексуальными вожелениями (ср. ее обнаженное тело, столь яростно возбуждающее «пастуха»). В сюжете и «пастух», и Сатаней как бы взаимовлияют, предстают как создатели или символы плодородия. Иными словами, инициатива в сексуальном избрании исходит не только (порой даже не столько) от «пастуха», но и от Сатаней. В этом смысле образ Сатаней сопоставим с лесной женщиной (персонаж охотничьих и иных мифологических рассказов народов Кавказа), которая, встречая охотника (или другого мужчину) в лесу, предлагает ему свою любовь<sup>26</sup>. В связи с отождествлением образа «пастуха» Нарджхьоу с образом змея весьма примечательно, что Нарджхьоу в другом нартском сюжете выступает как похититель единственной сестры нартвов Гунды Прекрасной и что, особенно существенно, в одном варианте сказания об умыкании Гунды Прекрасной он предстает как семиглавое существо: *«Иарчхьоу быжь-хык ихагылан»* — *«У Иарчхьоу было семь голов»* [Джапуа, 2003, с. 46]. Отсюда наблюдается прямой переход от змея-дарителя к змею-похитителю, обнаруживается генетическая связь мотива змеборства с мотивом героического сватовства.

1.2 «Укрощение коня» — мотив, предстающий как составная часть сюжета о «чудесном рождении героя из камня». Находит типологические параллели во многих эпических традициях, и в нем вскрываются довольно характерные представления. Так, гиперболическое изображение мотива «укрощения коня» отражает грандиозность и контрастность вселенной в вертикальной (*небо, земля*) и горизонтальной (*гора, берег*) проекциях. Глубокая *пещера, река* и *противоположный берег* или *море*, из которого выходит кобыла, вероятно, символизируют иной, потусторонний (подводный) мир, мир того же самого «пастуха» с того же самого противоположного берега реки. Происхождение коня «генетиче-

<sup>26</sup> См.: Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. — М., 1976, с. 113–133.

ски» связано с рождением самого Сасрыкуа, между ними явно присутствует симпатическая связь.

1.3. «Изготовление меча из необычного же леза» – сюжет, представленный в аблазском эпосе и в других версиях (абазинской, адыгской, осетинской и балкаро-карачаевской) кавказской Нартиады как самостоятельное сказание. В нем можно уловить «следы понимания космического происхождения метеоритного железа»<sup>27</sup>; схожие представления обнаруживаются и в хеттских текстах.

2.1. «Добывание огня» – наиболее популярное и исходное сказание в нартском эпосе абхазов. Очень часто оно сливается воедино с сюжетом о «чудесном рождении героя из камня». Это, пожалуй, самая естественная и традиционно устойчивая контаминация сюжетов в тематике нартского эпоса абхазов. Описания сказания почти тождественны (варьируют только в деталях) в более целостных вариантах сюжета во всех версиях нартского эпоса, кроме как в осетинской, где первая часть повествования получает другую интерпретацию.

«Добывание огня» сближает Сасрыкуа с культурными героями древнейших, первобытных мифов. В этом смысле очень характерно, что в нартском сюжете предстает образ именно обычного огня, окольцованного чудовищем адауы-великаном, а не его метафора – олицетворение в виде какого-то божества, женщины-хозяйки или небесной красавицы. Как установлено, «в примитивных мифах о происхождении огня сам огонь не олицетворяется: он изображается как простой, чисто вещественный, бытовой огонь (пламя, искры, тлеющая головешка), а олицетворенными выступают окружающие его персонажи (владелец, похититель, даритель огня)»<sup>28</sup>.

В структуре сказания ясно очерчиваются пространственные обозначения места действия, как приметы очень далекого, потустороннего мира – место обитания адауы-великана. Путь героя связан с *вершиной неприступных скал, где никогда не бывали нарты, с глубиной страшного ущелья, дремучим лесом, с пещерой*. Еще В.Я. Пропп отмечал, что лес часто выступает в фольк-

---

<sup>27</sup> Ардзинба В. Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток: Этнокультурные связи – М., 1988, с. 270 и сл.

<sup>28</sup> Токарев С. А. Огонь // Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. – 2-е изд. – Т. 2. – М., 1988, с. 239.



лоре как зона перехода в потусторонний мир [Пропп, 1986, с. 57–58]. Вершина неприступных скал, где Сасрыкуа настигает братьев-нартов, откуда сбивает или рукой срывает звезду, перейдя которую можно попасть в мир чудовища – адауы-великана сходна с адыгской Харам-горой. Оттуда герой начинает свой основной подвиг – похищение огня, с вершины, с которой виден не только весь нартский мир, но и иной мир, где на расстоянии пути в семь ночей и в семь дней обитает враг – хранитель огня<sup>29</sup>. Как и в абхазском эпосе, в абазинской, адыгской и балкаро-карачаевской версиях Сосруко /Сосурук встречается с иыжем/ эмегеном – хранителем огня в *ущелье, пещере* или в *пропасти*. Приметы облика адауы-великана – манера сна (*свернувшись кольцом*), *мохнатое ухо* и т.п. – характеризуют его как существо иного мира.

2.2. «Проглатывание братьев-нартов старухой-ведьмой» – сюжет, строящийся посредством воздействия мотивов и элементов волшебного-героических сказок о людоедах<sup>30</sup>. В описаниях сказания отчетливо воспроизводятся приметы места действия и образа противника, имеющиеся в сюжете о «добывании огня». Также сопоставимы: лохматые длинные брови старухи-великанши с гигантскими бровями «пастуха» (в сюжете о «чудесном рождении героя из камня»); привязывание собак волосами, вырванными из бровей старухи-великанши с расставлением силков, сплетенных из волос адауы-великанши (в сюжете о «встрече с великаном-пахарем»). *Огромное дерево* в центре красивого поля, вершина которого касается неба, по-видимому, символизирует рубеж, переправу из одного мира в другой – потусторонний. Образ дерева представляется как своеобразное «мерило» богатырской мощи, как способ испытания героя перед входом в мир хтонических существ.

3.1. «Освобождение водного источника» – сказание, предстающее как неудавшаяся попытка погубить героя. Основу сюжета составляет традиционный и необычайно широко распространенный в мировом фольклоре (в мифе, эпосе, сказке, легенде, духовном стихе) мотив змееборства [АТ 300], восходящий к

---

<sup>29</sup> Кумахов М. А., Кумахова З. Ю. Нартский эпос: Язык и культура. – М., 1998, с. 79 (далее: [Кумахов, Кумахова, 1998]).

<sup>30</sup> Ср.: The Types of The Folktale. A Classification and Bibliography. A. Aarne's Verzeichnis der Märchentypen translated and enlarged by S. Thompson // FF Communications, N 184. – Helsinki, 1961, №332H\*, 333A, 2028B (далее: [АТ]).

мифоэпической традиции «отдавать девушек и женщин в жены водным духам, которые часто выступают в виде огромных змеев и драконов»<sup>31</sup>. Его кавказский вариант входит в тематику как волшебного-героического сказок, так и Нартиады – в абхазской и балкаро-карачаевской версиях эпоса. В нартском эпосе абхазов данное сказание – собственно эпическое, исконное произведение, а не трансформированный мифологический или сказочный сюжет. Как установлено, «и сказка, и эпос имеют своим первоначальным "предком" миф» [Путилов, 1999, с.18]. Своими корнями этот всемирно известный сюжет и восходит к мифу.

3.2. «*Освещение пути свечением мизинца*» предстает как одна из версий сошествия Сасрыкуа в преисподнюю (в подводный мир). Антитеза *мрак – свет*, постоянно присутствующая в сюжете, вероятно, означает подводное (как мрак) и земное (как свет) пространства. Освещение (мизинцем – в абхазской версии нартского эпоса, алмазным перстнем – в абазинской версии, обнаженными руками – в адыгской и балкаро-карачаевской версиях или грудью – в осетинской версии) места перегона табуна (входа в подводное царство) сопоставимо с освещением речного пространства (или всей вселенной) обнаженным телом Сатаней-Гуаши в сюжете о «чудесном рождении героя из камня».

3.3. «*Чудеса по пути к родителям жены*» – сюжет, встречающийся и в нартском эпосе, и в сказке (ср. АТ 471\*\*). Его присутствие в сюжетной тематике абхазской версии нартского эпоса достаточно стабильно. Во всех версиях и вариантах сюжета чудеса по пути героя символизируют приметы потустороннего мира, предстающего здесь в горизонтальной проекции: *река* – как рубеж между потусторонним и посюсторонним мирами, как вход в подземное царство, как переправа (функционально сходная с рекой, встречающейся в сюжетах о «чудесном рождении героя из камня», «добывании огня», «освобождении водного источника», «освещении пути героя»); *бараньи и бычьи головы* – как проводники героя (души героя) в иной мир; *дерево посередине поля* – как вариант мирового дерева (аналогичное дереву, которое фигурирует в сюжетах о «проглатывании братьев-нартов старухой-ведьмой» и «освобождении водного источника»); *пасть медведя* – как пасть змея, через которую герой попадает в иной мир; *чер-*

---

<sup>31</sup> Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. – 2-е изд. – М., 1983, с. 145 (далее: [Фрэзер, 1983]).

ные бороны в глубоком ущелье, мрак и т.п. как атрибуты загробного мира

3.4 «Оживление жены (суженой) с помощью целебной травки или листа» – своеобразная версия сюжета о посещении загробного мира и мотива змееборства [АТ 612]. Оно встречается и в фольклоре многих северокавказских народов<sup>32</sup>. Сказание в усеченной форме передает некоторые описания сюжетов о посещении потустороннего мира. Аналогичные мотивы оживления героя широко распространены в мировом фольклоре.

4.1. «Встреча с великаном-пахарем» – сюжет, встречающийся и в эпосе, и в сказке [АТ 650В]. Варианты данного сказания очень широко представлены в фольклорных традициях народов Кавказа. В частности, к абхазскому варианту весьма близка фабула кумыкской богатырской сказки, в которой наличествуют образы великана-пахаря, его жены и бессильного перед ними героя [Далгат, 1972, с. 96]. Структура сказания содержит мотивы, сходные с мотивами и эпизодами, встречающимися в других основных сюжетах о Сасрыкуа, в частности, о «чудесном рождении героя из камня» и о «добывании огня». Так, описания, связанные с адауы-великаншей, очень близко напоминают образ Сатаней-Гуаши, ее «встречу» с «пастухом». Однако примечательно, что в данном сюжете события описываются в гротескно-сатирическом или юмористическом аспекте. При встрече с великаном-пахарем богатырская мощь героя подвергается предельной минимализации. И это объясняется самим гротескным характером сюжета, в котором можно усмотреть следы обряда, связанного с культом земли, плодородием, производительной силой. Заметен карнавальный стиль сказания, фабула которого предстает как смеховое действие. Отсюда представляется, что данный сюжет метафорически, в гротескном стиле воспроизводит некоторые элементы мотива «встречи» Сатаней-Гуаши и «пастуха» в контексте эротической символики обряда пахоты и сева.

4.2 «Встреча с богатырем-всадником» – сюжет, во многом совпадающий с предыдущим сказанием. Несмотря на некоторые поздние трансформации, сюжет сохраняет архаическую основу. Сам «образ Тотреша, седьмого или девятого брата, погибающего от руки Сосруко, может рассматриваться как пересмысление

---

<sup>32</sup> Алнева А. И. Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов – М., 1986, с. 32, 47, Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты – М., 1972, с. 249 (далее: [Далгат, 1972])

образа семиголового великана, которого убивает Сасрыку (Сасрыква) в сказании, повествующем о добывании огня» [Ардзинба, 1985, с. 146]. Последнее соответствует самим описаниям сюжета, в которых воспроизводятся приметы древнейших образов – противников героя.

5.1. «Героическое сватовство» в цикле сказаний о Сасрыку реализуется в виде умыкания небесной красавицы, в форме поездки за далекой невестой. Картина, описанная в сюжете, очевидно, соответствует образу неба. Сама дева-красавица *дочь Богов*, она *не стареет и не молодеет*. Гора, на вершине которой воздвигнут дворец, может быть, связана с представлениями о мировой горе – гора как небо или небо на горе. В образе *семиэтажного дворца из птичьих костей или хрусталя*, которого достигают только ветер, солнечные лучи и небесные тучи, видны мифологические представления о семи мирах и этажах мира. Путь героя к небесному миру, небесной деве-красавице пролегает по вертикали и горизонтали – по скале, по полю и тестнице. Он предстает как символ восхождения к небесам, как преграда или граница, соединяющая разные миры; через него проходит движение героя вверх и вниз. Но до Сасрыку путь оставался как бы односторонним: *все следы вели только вверх, оттуда не возвращались*. А с победой в брачных состязаниях герой прокладывает обратный путь и осваивает само небесное пространство. Образ поля, обладающего чудесным свойством («круговое движение» героя по полю), предстает как модель неба – небо-поле.

5.2. «Роковая смерть младенца» – сюжет, структура которого строится на пространственном перемещении героя. Большой орел, переносящий Сасрыкуа с земли на небо, а с неба в подводное царство, типологически сходен с известной мифологической птицей в мировом фольклоре. Ю. А. Дзицойты (посвятивший специальную статью рассматриваемому нартскому сказанию) связывает архаическую семантику данного сюжета с обрядом «ритуального убийства состарившегося правителя, последующее возрождение которого должно привести к обновлению всего мира»<sup>33</sup>. Этот обряд, прослеживающийся во многих древних культурах, связан с мировоззрением прошлого, представлениями о предводителе как о магическом средоточии производящих сил природы. Архаическим традициям известна и другая разновид-

<sup>33</sup> Дзицойты Ю. А. Нарт Урузмаг и его сыновья // Осетинская филология: История и современность. – Вып. 3. – Владикавказ, 1999, с. 326



ность этого обряда, когда вместо правителя в жертву приносили его сыновей-младенцев. Часто этот обряд совершал сам отец-правитель [Фрэзер, 1983, с. 275 – 278]. Обе эти разновидности древнего обряда (и убийство правителя, и убийство его сына) зафиксированы в мифопоэтических традициях народов Кавказа, в частности – в нартских сказаниях. Об этом говорит и наличие в адыгском нартском эпосе терминов, связанных с ритуалом убийства стариков: «Гора старости», «Место убийства стариков», «Совет убийства стариков», «Совет смерти», «Обычай убийства стариков» и др. [Кумахов, Кумахова, 1998, с.152].

6.1. «Гибель от камня» – самое традиционное, собственно эпическое и завершённое сказание из всех сюжетных версий и мотивов, связанных с темой эпической судьбы Сасыркуа в абхазском нартском эпосе. Мотив гибели героя от камня, который и родился из камня, представляет не только образное логическое завершение эпического цикла сказаний: родился из камня – погиб от камня. Об этом напоминает и балкарско-карачаевское сказание о превращении Сосурука в каменное изваяние и вывод о том, что по «представлению балкарцев и карачаевцев, их нартские герои (причем герои, связанные только с архаическим слоем эпики) «возвращаются туда, откуда пришли»: Дебет, Сатаней и Ёрюзмек – в небо, Сосурук – в камень, а Карашауай – на Эльбрус»<sup>34</sup>. Сюда же примыкает мотив превращения Нарджхьюу и Гунды Прекрасной в камень в абхазском нартском сюжете об «умыкании Гунды Прекрасной» [Джапуа, 2003, с. 85]. Аналогичные мотивы и эпизоды встречаются и в других традициях. Например: Диорф (персонаж фригийского мифа), рождающийся из скалы, «в цвете молодости был убит Марсом, которого он вызвал на состязание, после чего был по определению Богов превращен в гору, носящую его имя (у реки Аракса)» [Трубецкой, 1987, с.347]; восточнороманский Йоргован обращается в камень<sup>35</sup>. Отсюда мотив «гибели героя от камня» может быть сопоставлен с представлениями многих народов в первобытной и древней мифологии об ассоцииро-

<sup>34</sup> Хаджиева Т. М. Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев. – М., 1994, с. 33.

<sup>35</sup> Гацак В. М. Восточнороманский героический эпос: Исследование и тексты. – М., 1967, с. 46 (далее: [Гацак, 1967]).

ванной связи преисподней с чревом «матери-земли», о возвращении умершего в материнское лоно<sup>36</sup>.

В картине «игры» с камнем эпическое пространство представлено в вертикальной проекции: *высокая скала* (как символ верха, входа в небо), откуда братья-нарти сбрасывают камень, и *подножие скалы* или *глубокое ущелье* (как символ низа, входа в нижний мир), куда становится Сасрыкуа.

6.2. «Уход в загробный мир» – сюжет, разрабатывающийся на основе мотивов легендарных сказок – «покаяние пустытника», «мертвец в гостях у живого и живой в гостях у мертвеца», «волшебный конь» (ср. АТ 470, 530, 756С). Данное сказание в тематике нартского повествования представлено устойчиво в одной эпической ситуации и продолжает тему гибели Сасрыкуа от камня. В осетинских и адыгских сказаниях Сослан/Сосруко продолжает жить и под землей, в подземном царстве<sup>37</sup>. Мотив бессмертия героя, напоминающий представления о «живых мертвецах», с различными вариациями частично проявляется и в других версиях эпоса. Однако в двух первых он довольно устойчив. А у абхазов этот мотив бессмертия более характерен для образа Абырскила – героя другого эпического повествования.

6.3. «Выведывание местонахождения души героя и его коня» – сюжет, строящийся из сказочных мотивов (ср. АТ 302). В сказке обычно герой выведывает местонахождение души антагониста, чудовища – адауы-великана. В нартском эпосе это связывается с образами Сасрыкуа и его коня. Мотив наполнения сеном нутра богатырского коня или снятия с него шкуры находит типологическое сходство в широком контексте традиционных культур и, по всей вероятности, объясняется замогильной природой коня.

6.4. «Перерезание ног» – мотив сказки «Слепой и безногий» [АТ 519], вписывающийся в тематику нартских сказаний об эпической судьбе героя (как одна из форм выражения мотива бессмертия). Данный мотив не формирует самостоятельного сказания, а встречается только в контаминации. Иногда он может раз-

---

<sup>36</sup> Петрухин В. Я. Загробный мир//Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. – 2-е изд. – Т. 1. – М., 1987, с. 455.

<sup>37</sup> См.: Дюмезиль Ж. Скифы и нарти. – М., 1990, с. 82–94 (далее: [Дюмезиль, 1990]); Абаев В. И. Нартовский эпос осетин. – Цхинвали, 1982, с. 39 (далее: [Абаев, 1982]); Алиева А. И. Адыгский нартский эпос. – М.-Нальчик, 1969, с. 64–65.

виваться по своей обычной, собственно сказочной, манере и вылиться в сказку с эпической оболочкой.

6.5. *«Поминки по герою»* (ср. АТ 470 – «живой в гостях у мертвеца») – сюжет, по своей сути заметно отличающийся от других собственно эпических сказаний о Сасрыкуа. По отношению к ним он стоит как бы особняком. Фабула сказания выходит за рамки собственно эпического времени. В нем действуют уже обыкновенные, смертные люди, а все нарты предстают во сне – как приведения. Налицо повествовательная речь мифологического, «религиозного предания» вместо возвышенного «эпического звучания».

6.6. *«Уход на луну»* – сюжет, встречающийся отдельно как короткое «нартское предание» или вписывающийся в виде этиологической ремарки в сказание об освобождении водного источника. Уход героя на небо и его вознесение в знак избранничества – известный мифоэпический мотив. Этот мотив в абхазском нартском эпосе получает своеобразную разработку. Все основные эпизоды сюжета атрибутируют небесный мир, обозначаемый в текстах символично – *луной* или образно – *местом обитания Богов*.

6.7. *«Заклятия на собак и волков»* – представляют «нартское предание», встречающееся отдельно и в форме этиологических эпизодов-преданий в составе эпических сказаний. «Этиологические мотивы» о заклятии на собак и волков, о следах коня Сасрыкуа Бзоу на камне, скале и т.п.<sup>38</sup> фигурируют и в сказаниях об исчезновении нартвов. Здесь как бы смешиваются в одно целое эпизоды и мотивы двух сюжетов. Таким образом, и тема исчезновения нартвов, которая не выстраивает развернутого и цельного сказания, а всегда встречается в виде короткого рассказа или вписывается в финал других сказаний, связывается с образом Сасрыкуа. И это объясняется тем, что в представлении народа с момента гибели главного героя эпоса «прерывается» основная цепь собственно эпических событий, «завершается» собственно эпическое время.

В третьей главе диссертации – *«Сказания об Абрыскиле»* – систематизированы и интерпретированы тексты в сопоставлении

---

<sup>38</sup> Ср. следы Йоргована и его коня в восточнороманском героическом эпосе: «Там, где он переходил через реку, до сих пор заметны следы» [Гацак, 1967, с. 46].

с кавказской эпической традицией. Абхазский эпос об Абырскиле состоит из следующих мотивов и цельных сюжетно-тематических единиц:

**1. Чудесное рождение героя.**

**2. Героические деяния (или образ жизни) героя:** 1) «укрощение коня»; 2) «извержение грома и молнии»; 3) «убийство адауы-ветикана»; 4) «рассечение ботышного камня»; 5) «борьба против рыжих людей с голубыми глазами и представителей некоторых родов, а также против сорняков – папоротников, колючек и виноградных лоз»; 6) «защита своего народа от иноземных врагов».

**3. Погоня ангелов<sup>39</sup> за героем, его поимка, заточение в пещеру и попытка освобождения героя из подземелья.**

1. «Чудесное рождение героя» в абхазском эпосе об Абырскиле не обладает особой устойчивостью. В виде короткого рассказа предваряет основное повествование о герое. По большинству вариантов, Абырскил рождается от незамужней, непорочной девы. Подобный вариант чудесного рождения не характерен для других кавказских сказаний о прикованных героях. Лишь по одной единственной записи грузинского сказания об Амирани, герой «зачат непорочно девушкой, живущей в скалах в лесу»<sup>40</sup>. Но по большинству вариантов сказания, Амирани рождается от любовной связи богини охоты и охотника<sup>41</sup>.

По одному абазинскому тексту, записанному Ш. Х. Салакая, «герой рождается от женщины Марджанат, проводившей ночь у подножья каменных статуй, представлявших собой эпических героев Арчхоу и Чархан, превращенных богом в камень» [Салакая, 1966, с. 112]. Мотив рождения героя, в котором существенную роль сыграл камень, представляет собой своеобразное воспроизведение партского сюжета о чудесном рождении Сасрыкуа из камня.

2.1. Мотив «укрощения коня» встречается в двух версиях. Обе версии разрабатываются слабо и эпизодично, встречаются в единичных записях и, что характерно, почти «буквально» сходят-

<sup>39</sup> Здесь термины «ангелы» или «архангелы» явно вторичны, относятся к известным новообразованиям в фольклоре.

<sup>40</sup> Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. – М., 1976, с. 96.

<sup>41</sup> Чиковани М. Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани – М., 1966, с. 73 (далее: [Чиковани, 1966]).



ся с описаниями мотива укрощения коня Сасрыкуа, столь популярного в нартском эпосе абхазов.

2.2. Мотив *«извержения грома и молнии»* в фабульном плане не разрабатывается, фигурирует лишь в виде сообщения, вне сюжетного развития эпических событий. Данное описание довольно устойчиво и традиционно в образе Абрыскила. Оно близко напоминает магические свойства Сасрыкуа в нартском эпосе (вызывание ненастья, замораживание водоема и т.п.). Только если в нартском эпосе изменение погоды связано с явлением глубокой архаики – с магией слова, то в эпосе об Абрыскиле оно приобретает сравнительно более «реальный» характер, воплощается в вещественные формы [Джапуа, 2003, с. 99–100].

2.3. Мотив *«убийства адауы-великана»* контаминируется с другими рассказами об Абрыскиле, но обладает своей сюжетной линией. В абхазском фольклоре известная тема встречи адауы-великана с героем реализуется преимущественно в богатырской сказке и в нартском эпосе. И, по-видимому, образ более древнего типа великана<sup>42</sup> (великана-чудовища) сохраняется в нартском эпосе – в сказании о «добывании огня». Здесь же Абрыскил встречается с адауы-великаном циклопического типа, наделенного некоторыми свойствами великана-чудовища и великана-богатыря. В нартском сказании Сасрыкуа побеждает хранителя огня с помощью хитрости и смекалки, заморозив его в водоеме. Абрыскил убивает адауы-великана выстрелом из лука, что может свидетельствовать о возможной стадийной последовательности эпических образов – Сасрыкуа и Абрыскила.

2.4. Мотив *«рассечения большого камня»* образует самостоятельное сказание, также может сочетаться и с другими эпизодами повествования об Абрыскиле. Очевиден локальный, «местный» характер сюжета, его связь с конкретной местностью. Это придает сказанию форму топонимического предания. Однако топонимическая окраска сказания – сравнительно позднее явление. Структура же сюжета близко напоминает картину «игр» с камнями в нартских сказаниях о «добывании огня» и особенно о «гибели Сасрыкуа». Хотя здесь нет самого мотива гибели, ибо в «Абрыскиле» эпическая судьба героя получает несколько иную мотивировку.

---

<sup>42</sup> О разных типах великанов в архаических сказаниях народов Кавказа см.: [Далгат, 1972, с. 70–104].

2.5. Мотивы «борьбы против рыжих людей с голубыми глазами, против сорняков – папоротников, колючек и виноградных лоз» постоянно (или почти постоянно) сопутствуют основному сказанию об Абыскиле, хотя они не развиваются в сюжетное повествование. Эти мотивы-характеристики одинаково устойчивы и в ранних, и в поздних записях сказаний. Композиционно данные описания встречаются в инициальной части эпоса и, что весьма показательно с точки зрения их традиционности, повторяются в его финальной части.

Мотив борьбы против рыжих людей с голубыми глазами типологически можно связать с земледельческим ритуалом древних египтян – принесением в жертву рыжеволосых людей для возрождения плодородия почвы [Фрэзер, 1983, с. 354 – 358]. «Если эти жертвоприношения... имели своей целью способствовать восходу посевов (в пользу этой гипотезы говорит развеивание их пепла), то и рыжеволосых людей, возможно, выбирали потому, что они как нельзя лучше олицетворяли золотистый дух зерна» [Фрэзер, 1983, с. 356]. Первоначально ежегодно разыгрывалась драма смерти и воскресения именно Осириса – самого бога зерна [Фрэзер, 1983, с. 340 – 358]. В этом смысле интересно одно описание внешности Абыскила, встречающееся в первой и в одной из последних записей сказания о герое: «Абыскил был<...> со светлыми волосами и голубыми глазами»: «[Абыскыыл] уаф-ацшь лагәыгран» («[Абыскил] был рыжий с голубыми глазами») [Джапуа, 2003, с. 105]. Отсюда следует, что, вероятно, рыжеволосых людей с голубыми глазами убивали по причине сходства с Абыскилом с целью заставить золотиться спелые хлеба. С этим согласуется распространенный у многих древних народов мира обряд ритуального убийства предводителя с целью восстановления плодородия природы, в котором впоследствии правитель вместо себя приносил в жертву своих сыновей. Обращает на себя внимание, что слово *рыжий (ацшь)* в абхазском фольклоре часто употребляемый эпитет, который выражает не только реальные внешние качества определяемого, но одновременно может иметь и выразительно-оценочное значение<sup>43</sup>. В частности, в магической поэзии абхазов встречаются песни, тексты которых почти целиком состояются из эпитета *рыжий (ацшь)*. По мнению Б. В. Шинкубы, «рыжий цвет в древних представлениях абхазов

<sup>43</sup> См.: Амичба С. А. Цветообозначение в языке абхазского фольклора // Алашара. – 1988. – №4, с. 122 – 124; Джапуа, 1995, с. 82 – 83.

означал сильный, тяжелый или же обладал некой тайной магической силой»<sup>44</sup>. В традиционном фольклоре абхазов эпитет *рыжий* очень часто связан со словами *змея* и *великан*: *«аматацшь»* («рыжая змея»), *«адауацшь»* («рыжий великан»). Отсюда не исключено, что эпитет *рыжий* относится к весьма древним мифологическим представлениям, в которых он мог выражать цвет хтонического божества – змея, дракона или адауы-великана. Тем более считается, что рыжий цвет символизирует силу, мощь (одновременно и добрую, и злую)<sup>45</sup>. К таким же образам может восходить и *рыжий* Абырскил («с голубыми глазами») как умирающее и воскресающее божество растительности и плодородия, хотя данные об этом не столь прозрачны в тексте эпоса. Однако есть основание полагать, что данная серия мотивов характеризует Абырскила как культурного героя, который наделяется атрибутами умирающих и воскресающих богов типа египетского Осириса.

2.6. Наконец, последний мотив героических деяний богатыря – «защита своего народа от иноземных врагов» – достаточно устойчив в эпосе об Абырскиле, и носит форму сообщения. Особенность этого мотива – его сугубо эпическая направленность, которая, несомненно, связана с поздним переосмыслением мифологической традиции повествования об Абырскиле.

Следует отметить, что рассмотренные мотивы выделенной темы («героические деяния или образ жизни героя») не обнаруживают прямых аналогий (ни генетических, ни типологических) в других кавказских сказаниях о прикованных героях, кроме мотива вредных растений (папоротник, колючки, камыш и т.п.), который очень часто встречается и в сказании об адыгском Старце. Одни мотивы (например, *укрощение коня, рассечение большого камня*) больше примыкают к нартскому эпосу абхазо-адыгов, а другие (в частности, *мотив преследования рыжих людей с голубыми глазами*) находят типологическую близость с архаическим ритуалом, связанным с земледельческой магией.

3.1. «Погоня ангелов за героем, его поимка и заточение в пещеру» – самая устойчивая, традиционная сюжетная линия во всей тематике эпоса об Абырскиле, сохраняющаяся и по сей день

<sup>44</sup> Шинкуба Б. В. Предисловие // Абхазская народная поэзия / Сост. Б. В. Шинкубы. – Сухуми, 1959, с. 20.

<sup>45</sup> Джонуа Б. Г. Термины цветообозначения в абхазском языке // Алашара. – 1985. – №8, с. 136.

в живом бытовании. Она является ведущей частью, остовом всего эпоса, а все остальные мотивы и эпизоды, можно сказать, выступают как бы в роли ремарок, объяснений к этому основному повествованию. С данным основным повествованием об Абырскиле почти неизменно связан и мотив *«попытки освобождения героя из подземелья»*.

Тема приковывания засвидетельствована во всех кавказских преданиях прометеевского типа. Собственно, она и служит основным лейтмотивом типологической общности кавказских сказаний о прикованных героях. Однако само описание данной темы в разных версиях и вариантах приобретает свои особенности, некоторые мотивы и эпизоды сюжета передаются по-разному.

Первый мотив сюжета — *погоня ангелов за героем* — почти не разрабатывается (или, возможно, не сохранился) в других кавказских сказаниях о прикованных героях. Да и сам мотив *поимки героя* не получает сюжетного развития, кроме как в грузинском эпосе об Амирани. Однако и здесь лишь в одной сванской записи встречается описание, несколько напоминающее картину поимки абхазского Абырскила [Чиковани, 1966, с.236]. Мотивы и эпизоды абхазского сказания, следующие за заточением героя (мотивы *железного столба, железной цепи, птички, собаки, старухи, волос, голоса, вопросов и ответов* и т.п.), более близки к адыгским сказаниям о прикованном Старце.

Грузинские и осетинские сказания разнятся с абхазскими и в описаниях встречи с прикованным героем. Если в абхазском сюжете люди заходят в пещеру Абырскила с целью освобождения героя, то в грузинском и осетинском сказаниях некий путник случайно попадает к прикованному герою. И далее рассказывается о мече и надочажной цепи (или сыромятных ремнях, лямках из бычьей кожи), несколько не характерных для абхазо-адыгских сказаний.

Таким образом, мотивы и эпизоды основного сюжета кавказских сказаний о прикованных героях, с одной стороны, обнаруживают весьма сходные черты, но с другой стороны, они содержат немало повествовательных расхождений. Заметно более близкое сходство абхазских и адыгских версий, которое, по всей вероятности, объясняется генетической общностью их создателей и исполнителей. Более значительные повествовательные расхождения видны между абхазскими и другими кавказскими сказаниями (в частности, грузинскими, армянскими, осетинскими).



Вместе с тем, сопоставление разных версий сюжета о заточении героя выявило ряд сюжетных мотивов и эпизодов, которые более устойчивы и постоянны в образе абхазского Абырскила и свидетельствуют о его самобытности. Таковыми являются: мотивы *погони ангелов за героем, берега моря и гор, посоха (алабаши), старухи-ведьмы, бычьих шкур, пещеры, араца-коня*, и т.п. Из выделенных собственно абырскиловских мотивов особый интерес представляет мотив *поимки героя на бычьих шкурах*. Реконструкция этого мотива может раскрыть архаическую семантику не только отдельно взятого сюжета, но и самого образа Абырскила.

Мотив одевания героя в шкуру животного имеет место и в нартских сказаниях. В. И. Абаев связывает этот мотив с древними представлениями многих народов «о борьбе героев-шаманов в образе животных» [Абаев, 1990, с. 340]. По мнению же Ж. Дюмезиля, в одном случае бычья шкура символизирует заклинание смерти, а в другом – она просто «служит амортизатором» для героя, превращающего себя в метательный снаряд [Дюмезиль, 1990, с. 208 – 209]. Очень существенно что при интерпретации этого мотива Ж. Дюмезиль приводит примеры из погребальных обрядов, при которых «применялась бычья шкура» [Дюмезиль, 1990, с. 210 – 211]. Ритуал погребения в шкуре животного содержится в материалах традиционной культуры ряда древних народов. Бычья шкура характерна, как известно, и для «воздушного» погребения – особого похоронного обычая, засвидетельственного в погребальной традиции абхазов по историческим и этнологическим источникам [Чурсин, 1957, с.202–206].

Исходя из этого ритуального контекста, можно полагать, что именно к подобному погребальному обряду восходит традиционный, очень устойчивый мотив поимки Абырскила на бычьих шкурах. Предположение Л. Х. Акабы о связи мотива бычьих шкур в «Абырскиле» с реальным способом перенесения огня в шкуре животного [Акаба, 1976, с. 61] все же уязвимо уже потому, что эпос об Абырскиле не содержит самого мотива похищения огня. Обращает на себя внимание и то, что в большинстве ранних записей эпоса об Абырскиле фигурирует именно бычья шкура, а не коровья, что может свидетельствовать о символе священного быка в «земледельческой» семантике Абырскила. По-видимому, бык здесь связан с земледельческой культурой, с умирающим и воскресающим Богом земледелия. Мотив закалывания множества быков и разостлание бычьими шкурами, вывернутыми наизнанку

и обсыпанными просом (якобы для того, чтобы герой поскользнулся на мездре), местопребывания Абыскила, вероятно, восходит к архаическому ритуально-мифологическому обряду жертвоприношения быка, набивания кожи животного соломой и установка на подпорках (очевидно, для «сохранения» или «воскресения» души). Иными словами, мотив «удаления» Абыскила в пещеру «в бычьей шкуре» тоже соответствует его «земледельческой» природе. Он хорошо вписывается в круг представлений и обрядов, связанных с земледельческой магией, с культом Бога-духа хлеба, с умирающими и воскресающими Богами плодородия. Мифологема умирающих и воскресающих (уходящих/возвращающихся) Богов растительности/плодородия прямо или косвенно связывается с обрядом ритуального убийства вождя. Так, в эпосе об Абыскиле наряду с мифологическими представлениями об умирающих и воскресающих Богах усматриваются следы и обряда ритуального убийства предводителя.

Мысль о связи бычьих шкур в образе Абыскила с обрядом погребения подкрепляется и мотивом *пещеры*, предстающей в сказании весьма устойчиво и образно. В диалоге между Абыскилом и вошедшими в пещеру с целью его освобождения людьми заметно проглядывается известное свойство мифологической пещеры – «двуединный образ: пещера как ухо и ухо как пещера»<sup>46</sup>. Люди слышат голос Абыскила, которого не могут видеть. В мифопоэтической традиции «пещера включается в комплекс жизнь – смерть – плодородие, как одновременно место зачатия, рождения и погребения, источник и конец... Под землю, в пещеру может удаляться умирающий и воскресающий бог плодородия» [Топоров, 1988, с. 311]. Отсюда можно думать, что заточение Абыскила в пещеру (его исчезновение) могло восприниматься как пожертвование собой ради людей, символизируя возрождение, обновление плодородия земли.

В фабуле основного повествования об Абыскиле особого внимания заслуживает мотив *богоборчества* – пожалуй, самый загадочный и противоречивый как в эпосе об Абыскиле, так и во всех других сказаниях о прикованных героях. Разумеется, нельзя не согласиться с тем, что в эпосе об Абыскиле богоборческие мотивы в известном смысле овеяны «библейскими и мусульманскими рассказами о том, как бог карает за непочтение к нему»

---

<sup>46</sup> Топоров В. Н. Пещера // Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. – 2-е изд. – Т. 2. – М., 1988, с. 311 (далее: [Топоров, 1988]).

[Чурсин, 1957, с. 245]; также они могут быть связаны с самой сущностью эпического богатырства [Мелетинский, 1963, с. 227–229]. Так или иначе, традиционная эпическая тема гибели героя (отражающая архаический обряд ритуальной смерти и возрождения) оказывается погруженной в атмосферу официальных религиозных представлений. Из этих сравнительно поздних наслоений проскальзывают весьма древние корни мотива заточения Абырскила в пещеру, которые связаны с мифологическими воззрениями самих создателей и носителей эпоса.

Еще В. Ф. Миллер в своей статье *«Кавказские предания о великанах, прикованных к горам»* (опубликованной в 1883 году) делит все сказания прометеевского типа на две группы: в первую входят «многочисленные легенды о змее, заключенном богом или богатырем под какой-нибудь горой; во вторую – легенды о великане, прикованном к скале в какой-нибудь горной пещере... Сказания первой группы древнее сказаний второй»<sup>47</sup>. Ученый уточняет: «Личность, за которой мы начали следить, как за великаном, прикованным божеством к скале, мало-помалу превращается в змея, а в божестве, приковавшем его, обнаруживается широко распространенный во всех народных сказаниях тип бога или богатыря-змееборца» [Миллер, 1998, с. 464]. На поразительное сходство образа прикованного героя с образом прикованного демонического существа указывали и другие исследователи (В. Манхардт, К. Крон, А. С. Хаханов)<sup>48</sup>.

Текст эпоса об Абырскиле не сохраняет, не доводит до нас яркие приметы мифологического змея-дракона, но «воспоминания» о них (как положительные, так и отрицательные) остались. Этим и объясняется сохраняющееся противоречие, двойственное отношение к Абырскилу у создателей и хранителей эпоса. Причем, «змеинное происхождение» героя не совсем латентно в эпическом контексте.

К положительным «воспоминаниям» о змее-драконе можно отнести рассмотренные выше мотивы и эпизоды в эпосе об Абырскиле, напоминающие земледельческую семантику мифологического змея – хтонического божества плодородия. Он первоначально мыслился как благое существо, и ему добровольно предоставлялись красивые девушки (или молодые люди) с целью

<sup>47</sup> Миллер В. Ф. В горах Осетии. – Владикавказ, 1998, с. 461 (далее: [Миллер, 1998]).

<sup>48</sup> Подробно об этом см.: [Чиковани, 1966, с. 20–23].

обновления плодородия природы и земли. К отрицательным же «воспоминаниям» о змее-драконе можно отнести мотив богоборчества в эпосе об Абрыскиле, напоминающий злую сущность мифологического змея (архаический мотив змееборства), которая связана с изменением мировоззрения людей.

Иными словами, образ Абрыскила, дошедшего до нас в виде эпического героя – защитника своей родины и этноса, – наследие древнейшей мифологии. Он восходит к образу мифологического змея, к двум стадияльно-разным его началам – доброму и злому. В фольклорной традиции мотивы и эпизоды доброго змея часто переплетаются, сосуществуют с мотивами и эпизодами злого змея. Также и в абхазском эпосе об Абрыскиле эпические и мифологические мотивы зачастую наслаиваются друг на друга. При этом, как видим из всей повествовательной фактуры эпоса, в образе Абрыскила более устойчиво и емко представлено доброе начало мифологического змея. Но наряду с этим в эпосе встречается ряд описаний, свидетельствующих о злой сущности Абрыскила.

Для раскрытия «змеино-го происхождения» прикованного героя весьма примечательно, в частности, описание его богатырского гнева, связанного с «потрясением природы»: *«Начинает он рвать на себе оковы. Земля сотрясается от этого. Свирепствует устрашающая людей гроза: стук цепей гремит громом, искры от удара звена о звено бьются молнией, тяжелое дыхание старика бушует на земле ураганом, от стонов его стонут глубины земли, и слезы его льются бурным потоком вниз со снеговых вершин и разливаются шумящей водой»<sup>49</sup>.*

Подобные описания, характеризующие реакцию природы на рождение, появление или действия персонажа, относятся к древним типам изображения в фольклоре, и их принято считать атрибутивными («потрясения природы» мыслились непосредственным свойством персонажей), первоначально по отношению к демоническим персонажам, а затем их активно использовали во всех случаях изображения героя<sup>50</sup> [Джапуа, 1995, с. 28 – 46].

<sup>49</sup> Кабардинский фольклор // Вступ. ст., коммент. и словарь М. Е. Талпы. – М.-Л., 1936, с.92.

<sup>50</sup> См. об этом: Гацак В. М. Метафорическая антитеза в сравнительно-историческом освещении // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VII Международный съезд славистов – М., 1973, с. 304–306; Смирнов Ю. И. Сходные описания в славянских



Почти во всех кавказских сказаниях о прикованных героях сохраняются мотивы и эпизоды, характеризующие героя не только как доброе, но и как злое, демоническое существо. Наиболее ярко злое начало героя проявляется в адыгских сказаниях о богоборцах, где социальные мотивы приглушены и особенно настойчиво проводится мысль о том, что с освобождением титана-богоборца иссякнут земные блага<sup>51</sup>.

Для понимания архаической семантики образа Абрыскила, поэтических масштабов изображения в эпосе важно обозреть характер и особенности *эпического мироздания* в нем, которое в вертикальной проекции состоит из следующих сфер художественного пространства: *Земной (Средний) мир, Верхний мир и Нижний мир*. С категорией эпического пространства в «Абрыскиле» связано и *эпическое время*, которое характеризуется приметам так называемого «золотого века». Отсюда видно, что эпос об Абрыскиле отражает некую циклическую модель времени: с рождением героя как бы наступает космический порядок, а с его заточением в пещеру мир погружается в хаос. Но хаос – начало космоса. Подобное умирание и воскресение мира (Бога или героя) вписывается в символику умирающих и воскресающих Богов плодородия, что свидетельствует об архаической «земледельческой» сути образа Абрыскила.

**В Заключении** подводятся итоги проделанной работы.

В результате аналитического изучения абхазских эпических сказаний о Сасрыкуа и Абрыскиле в плане текстологии, систематики и научной интерпретации текстов наиболее важными представляются следующие положения.

В собирании, публикации и изучении этих памятников абхазская фольклористика в своем развитии прошла три этапа. Первый этап – с 1870-х до начала 1920-х годов – когда абхазский фольклор стал предметом исследования ученых-краеведов, любителей-энтузиастов в качестве этнографического и лингвистического материала. Материалы эти (в том числе – и пересказы текстов на русском и грузинском языках) содержат значительные подробности и сохраняют свою ценность по сей день. Замеча-

---

эпических песнях и их значение // Славянский и балканский фольклор. – М., 1971, с. 101–110.

<sup>51</sup> Шортанов А. Т. Адыгская мифология. – Нальчик, 1982, с. 144 (далее: [Шортанов, 1982]).

тельно, что на этом этапе было произведено немало лингвистических записей текстов абхазского фольклора на языке оригинала, в числе которых – два нартских сказания. Второй этап – с 1920-х до начала 1960-х годов – отличается активизацией собирательской деятельности этнографов и лингвистов, записавших большое количество фольклорных текстов, лучшие образцы песен и сказаний о Сасрыкуа и Абырскиле. Шло постепенное становление начальных основ полевой и эдиционной текстологии, выявление эпических певцов, сказителей и фиксация их репертуаров. Правда, часть записей и публикаций этого периода далека от текстологического совершенства. Из идеологических и других соображений тексты подвергались литературной обработке. Однако ценность накопленного в этот период эпического материала чрезвычайно высока. С этим этапом связано и начало научного осмысления абхазских сказаний о Сасрыкуа и Абырскиле – в разысканиях Г. Ф. Чурсина, Ш. Д. Инал-ипы и Х. С. Бгажбы. Третий этап – с 1960-х годов по настоящее время – характеризуется появлением абхазских профессиональных фольклористов. Вследствие этого собирание, публикация и исследование устного эпического творчества абхазов поднялись на качественно новый теоретический уровень. Это выражается в ориентации на звукозаписи, во введении новых текстологических принципов, в создании монографических исследований по различным вопросам абхазской эпической традиции, в последующем углублении и совершенствовании текстологических и аналитических аспектов и подходов.

Систематика текстов сказаний о Сасрыкуа и Абырскиле выполнена с учетом всего основного корпуса текстологически надежных записей, произведенных со второй половины XIX века до начала XXI столетия.

Песни и сказания о Сасрыкуа охватывают почти всю тематику абхазского нартского эпоса. (Их сохранившиеся варианты составляют свыше 327 записей.) Цикл сказаний о Сасрыкуа и Сатаней-Гуаще предстает в целостном, завершенном виде и объединяет самые архаические, изначальные мифоэпические сюжеты, которые складывались на протяжении многих веков или нескольких тысячелетий. Кроме того, с именем Сасрыкуа связывается еще целый ряд сюжетов, как собственно эпических, так и проникающих в эпос под воздействием волшебного-героических сказок, преданий и героико-исторических сказаний. В некоторых текстах Сасрыкуа выступает попарно с другими персонажами, или же «заменяет» их. При этом характерно, что образ самого Сасрыкуа

весьма устойчив и не заменяется другими персонажами. Архаический герой и связанные с ним сказания отражают все этапы развития эпической сюжетики, проникают, как бы «вписываются» в разноэтапный ряд эпических персонажей, в стадияльно разнорядовые сюжеты и мотивы. Поэтому можно сказать, что в абхазском нартском эпосе нет ни одной сюжетной тематики, где бы Сасрыкуа так или иначе не фигурировал. И в этом проявляется степень архаики прочно вошедшего в традиционную память образа Сасрыкуа.

В абхазском нартском эпосе цикл сказаний о Сасрыкуа расчленяется на шесть основных сюжетно-тематических линий: 1) *чудесное рождение из камня и богатырское детство героя*; 2) *спасение братьев-нарт*; 3) *посещение подземного мира*; 4) *поиск более сильного соперника*; 5) *женитьба героя*; 6) *гибель героя*. Все эти темы представлены в эпосе довольно широко и реализуются в нескольких вариантах или версиях. Однако среди них – по степени исконности, «эпичности», распространенности, устойчивости и полноты художественных образов – можно выделить три тесно взаимосвязанных сказания: а) *чудесное рождение героя из камня* (в Указателе составляет 109 вариантов), б) *добывание огня* (в Указателе составляет 102 варианта), в) *гибель героя от камня* (в Указателе составляет 34 варианта). Сопоставление вариантов этих сюжетов, их мотивов и эпизодов в разных версиях кавказской Нартиады показало, что данная триада сюжетов является остовом всей тематики эпоса и выглядит наиболее полной, художественно насыщенной именно в абхазо-адыгском нартском эпосе. Тем самым, еще больше аргументаций и подтверждений находит мнение о том, что абхазские и адыгские нартские сказания о Сасрыкуа по степени сходства сюжетно-повествовательных констант в определенном смысле могут восприниматься как варианты одних национальных сказаний или даже разновременные записи от одного и того же сказителя (прасказителя)<sup>52</sup>. Они «обнаруживают такую близость, что их можно (с известными оговорками) объединить в одну группу» [Мелетинский, 1963, с.204].

Ритуально-мифологическая интерпретация эпических текстов привела нас к реконструкции их архаической семантики.

---

<sup>52</sup> Джапуа З. Д. Сходные сюжетно-тематические единицы в абхазо-адыгских нартских сказаниях (опыт составления Указателя) // Абхазоведение: Язык Фольклор. Литература. – Вып. 1. – Сухум, 2000. с 117, 119 – 121.

Выяснилось, в частности, что в нартском сюжете о «чудесном рождении героя из камня» усматривается культ плодородия, архаический фаллический культ, связанный с мотивом камня и так отчетливо представленный в древней культуре кавказских народов; что генезис сюжета восходит к мотиву мифологического змея, змея-дарителя, чудесного оплодотворителя, в атрибутике которого особое место занимала связь с рождением. Основной мотив данного сюжета («встреча» Сатаней-Гуаши и «пастуха») в гротескном стиле воспроизводится в другом нартском сюжете – о «встрече героя с великаном-пахарем», в котором обнаруживаются следы древнего обряда пахоты и сева. Архаическая семантика сюжета о роковой смерти младенца связана с обрядом ритуального убийства состарившегося правителя или его сыновей-младенцев, прослеживающемся во многих культурах и засвидетельствованном в ритуальных и мифопоэтических традициях народов Кавказа. Мотив чудесного рождения из камня и гибели от камня Сасрыкуа сопоставим с мифологическими представлениями древних народов о возвращении в материнское лоно, за которым следует возрождение.

Анализ описаний разных сюжетов о Сасрыкуа подтверждает и существенно дополняет предположение В. Г. Ардзинбы о том, что нартские образы («пастуха», адауы-великана, агулщадракона, старухи-ведьмы, полусухого-полусырого пахаря и всадника-богатыря Талумбака) наделены чертами существа «иного», «потустороннего» мира, а сюжеты, в которых они представлены (о «чудесном рождении героя из камня», о «добывании огня», об «освобождении водного источника», о «проглатывании братьев-нарттов старухой-ведьмой», о «встрече героя с великаном-пахарем и с богатырем-всадником»), по своей структуре однотипны, представляют собой одну из возможных реализаций основной темы: «потери (или отсутствия чего-либо) – обретения» [Ардзинба, 1985. с.160]. С этим согласуются и описания места обитания этих образов и пути героя, устремляющегося к ним.

Структура эпических сказаний строится на перемещениях героя по горизонтали и вертикали в трех основных космических зонах – земной, подземной (подводной, потусторонней, загробной) и надземной (небесной), создающих единую картину эпического мироздания. Река, вершина неприступных гор, скала, лес, пропасть, лестница и т.п., вероятно, предстают как «пограничные пределы» пространства между разными мирами, между «своим» и «чужим».



Если цикл сказаний о Сасрыкуа представлен во всех основных версиях кавказской Нартиады, то и эпос об Абырскиле перекликается с кавказскими сказаниями прометеевского типа. В абхазских сказаниях об Абырскиле более или менее четко намечаются три основные сюжетно-тематические линии: 1) *чудесное рождение героя*; 2) *героические деяния (или образ жизни) героя*; 3) *погоня ангелов за героем, его поимка, заточение в пещеру и попытка освобождения героя из подземелья*. Так же, как и в нартских сказаниях о Сасрыкуа, представленные темы разрабатываются в нескольких вариантах и версиях, хотя в эпическом контексте они неодинаково устойчивы. Одни из них широко развернуты, выстраивают фабульное повествование, а другие несколько свернуты и встречаются лишь фрагментарно в форме ремарок, информации или комментариев к основному повествованию. Поэтому и сам объем эпоса невелик. Так, из всех выделенных сюжетных тем «Абырскила» более развернуто и полно сохраняется сказание *о погоне ангелов за героем, его поимке и заточении в пещеру*.

Примеры из других кавказских сказаний о прикованных к горам или заточенных в пещерах героях показали наличие, с одной стороны, сюжетных межнациональных параллелей, «этнопоэтических констант» (по В. М. Гацаку), а с другой, – специфичных мотивов и эпизодов, характерных только для абхазских сказаний об Абырскиле. Выясняется, что абхазские сказания обнаруживают более близкое сходство с северокавказскими (в особенности – с абазинскими, убыхскими и адыгскими) версиями, что обусловлено, разумеется, в том числе и абхазо-адыгской этнической общностью. Однако проведенный сопоставительный анализ подводит нас к тому, что сходство и различие между кавказскими сказаниями прометеевского цикла не результат заимствования (хотя и его нельзя исключать полностью), а «результат различной творческой переработки единого общекавказского комплекса древнейших мифологических представлений»<sup>53</sup>.

Как можно было видеть, с одной стороны, основные мотивы эпоса об Абырскиле восходят к архаическим представлениям абхазов, связанным с ритуальной, обрядово-мифологической практикой. В них сохранились видимые остатки архаической мифологии и эпики. Однако, с другой стороны, эти мифологические мо-

---

<sup>53</sup> Вирсаладзе Е. Б. Нартский эпос и охотничьи сказания в Грузии // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М., 1969, с. 251.

тивы приобретают очень яркую эпическую окраску, относящуюся, по всей видимости, ко времени образования ранней государственности и появления мотива богоборчества. Источником эпического пласта в «Абрыскиле» во многом послужил нартский эпос абхазов, а именно – сказания о Сасрыкуа. Иными словами, образ абхазского Абрыскила в своей мифологической части стадильно сходен с образом основного героя абхазского нартского эпоса Сасрыкуа или даже в определенном смысле обладает большей архаичностью. При этом ряд мотивов и эпизодов эпоса об Абрыскиле либо непосредственно отражают нартские сказания о Сасрыкуа (например: мотив чудесного рождения Абрыскила в абазинском варианте, мотив укрощения богатырского коня), либо обнаруживают их влияние (например: мотив закалки героя, рассечение большого камня, погоня ангелов за героем, мотив сна, попытка освобождения героя из заточения и пр.). Более того, образы Сасрыкуа и Абрыскила взаимовлияют, контаминируются, часто переплетаются различные сказания о них. Видя в основе имени Сасрыкуа первоначальное абхазо-адыгское название камня *саср*, а в основе имени Абрыскила – последующее название камня *абра*, Ш. Х. Салакая приходит к выводу о том, что «Сасрыква – создание более отдаленных времен, Абрыскил – герой сравнительно поздней эпохи» [Салакая, 1976, с.110]. Действительно, относительно эпического пласта, можно сказать, что образ Абрыскила предстает как своеобразное продолжение образа Сасрыкуа<sup>54</sup>. Яркое свидетельство тому – разделение прометеевской темы между этими двумя героями. Мотив похищения (добывания) огня у адауы-великана – основной подвиг Сасрыкуа, а мотив наказания героя – основное сюжетное событие в образе Абрыскила. Однако мотив наказания Абрыскила отнюдь не связан с похищением огня. Он возникает на основе других мифологических представлений.

Взаимовлияние нартского эпоса и кавказских сказаний о прикованных героях наблюдается и у других народов. В частности, в осетинской и грузинской эпических традициях исследователи<sup>55</sup> выделяют ряд сходных мотивов и эпизодов. Часть из них,

---

<sup>54</sup> Ср. характерное примечание сказителя: «Абрыскил жит в Абхазии после нартов» («Нартыа рынылахь ауи Абрыскылы Ацсы даныкæыз») [Шинкуба, 1990, с.288].

<sup>55</sup> Аббаев, 1982, с.70; Чиковани, 1966, с.15, 102, 181, 184 – 189; Мелетинский, 1963, с.165, 201, 211–212, 229–230; Тменова З. Г. Место осетин-

по их мнению, непосредственно перешли в грузинский «Амирани» из нартского эпоса осетин (например: борьба Амирани с великаном по типу «игр Сослана», выманивание младенца из воды, воспитание и вскармливание животными, закалка героя) или, наоборот, – из «Амирани» в нартский эпос (например: мотив богоборчества в нартском эпосе осетин, сватовство к красавице из летающей башни), а другая часть аналогий имеет типологический характер. Примечательно, что если в абхазской эпической традиции образ Абыскила перекликается с образом нартского героя Сасрыкуа, то в осетинской эпической традиции Амран имеет «значительное сходство с нартским богатырем Батразом» [Тменова, 1993, с.218]. Отсюда видно, что кавказские предания прометеевского цикла (и в абхазской, и в осетинской традициях) находят параллели не с кем иным, как с центральными героями Нартиады – с Сасрыкуа (в абхазской версии эпоса) и Батразом (в осетинской версии эпоса). По всей видимости, и возникновение мотива бессмертия Сослана/Сосруко, так ярко выраженного в нартском эпосе осетин и адыгов, связано с образом прикованного героя. Адыгский «Сосруко выступает порою в той же роли, что и истязаемый Старец, он также оказывается закованным в подземелье» [Шортанов, 1982, с.139–140]. Итак, сходство или близость структур абхазского нартского эпоса и эпоса об Абыскиле выглядит неравномерно. Некоторые мотивы и эпизоды восходят к общему мифоэпическому наследию абхазо-адыгских народов. Часть повествовательных констант в «Абыскиле» берет свое начало из нартских сказаний о Сасрыкуа. Значительно слабее проявляется обратное влияние образа Абыскила на образ Сасрыкуа. Однако нельзя исключать и частичное совпадение сложения абхазских эпических сказаний о Сасрыкуа и Абыскиле во времени и процессе.

В абхазском эпосе об Абыскиле, типологически сходном с кавказскими сказаниями прометеевского типа, контаминируются два традиционных основных начала – мифологическое и эпическое. Мифологический пласт унаследован из архаических мифов о зооморфных божествах, олицетворяющих производительные силы природы, а эпический пласт тесно связан с нартскими сказаниями о Сасрыкуа.

---

ского Даредзановского эпоса в кавказской традиции // Вопросы осетинской литературы и фольклора. – Владикавказ, 1993, с.207–219 (далее: [Тменова, 1993]).

Таким образом, проведенное исследование материала позволяет заключить, что сказания о Сасрыкуа и Абрыскиле составляют самый ранний пласт устной мифопоэтической традиции абхазов и находят генетические и типологические параллели в творчестве различных народов Кавказа (связанных по языку, происхождению или близких исторически и географически) и в более отдаленных культурах. В них мы находим сложнейший сплав архаики – художественной и обрядовой, ибо «обряд и этнографичен, и художествен по сути и структуре»<sup>56</sup>. Эти сказания обнаруживают близость сюжетно-тематических структур и органически связаны с древнейшими абхазскими и общекавказскими мифопоэтическими воззрениями и ритуальной практикой. В частности, немаловажно и весьма интересно проявление и в образе Сасрыкуа, и в образе Абрыскила всемирно известного мотива мифологического змея (агулцапа-дракона или адауы-великана) в разных своих ипостасях, а также отражение в сказаниях культа плодородия (архаического ритуала смерти и возрождения) и древнего погребального обряда.

---

<sup>56</sup> Гацак В. М. Фольклор – память традиции (уровни и формы этнопоэтической константности) // Вестник Дагестанского Научного центра. – Махачкала, 2000, № 8, с. 95.



## Основные публикации автора по теме диссертации

### *Монографии*

1. Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. – Отв. ред. В. М. Гацак. – Сухум: Алашара, 1995. – 10, 13 п. л.

2. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абырскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). – Отв. ред.: В. М. Гацак, Ш. Х. Салакая. – Сухум: Алашара, 2003. – 23, 05 п. л.

### *Сборники*

3. Мнение (Исследования и литературно-критические статьи). – Сухуми: Алашара, 1990. – 6,25 п. л. (на абх. яз.).

4. Абхазский фольклор: Записи Артура Аншбы / Сост., текстол. упорядоч. записей, предисл., коммент. и указатели З. Д. Джапуа; научный ред. В. Г. Ардзинба. – Сухум: Алашара, 1995. – 33,08 п. л. (на абх. яз.).

5. Абхазские сказания / Сост. и послесл. З. Д. Джапуа. – Сухум: Алашара, 2000. – 10,33 п. л. (на абх. яз.).

6. Ранние записи абхазского фольклора (Из рукописей А.Н. Генко) / Сост., предисл. и коммент. З. Д. Джапуа. – Сухум: Алашара, 2001. – 22,76 п. л. (на абх. яз.).

### *Статьи и тезисы*

7. Изображение женских персонажей в абхазском нартском эпосе // «Алашара». – 1983. – №1. – 0,7 п. л. (на абх. яз.).

8. Основной персонаж абхазских нартских сказаний // «Алашара». – 1984. – №3. – 0,5 п. л. (на абх. яз.).

9. Система эпитетов в стиле абхазского нартского эпоса // «Алашара». – 1987. – №5. – 1 п. л. (на абх. яз.).

10. Эпико-фантастические (атрибутивные) описания в абхазском нартском эпосе // Труды Абхазского государственного университета. – Т. VI. – 1988. – 1 п. л.

11. Гипербола в абхазском нартском эпосе // «Алашара». – 1988. – № 3. – 0,5 п. л. (на абх. яз.).

12. Контаминация в абхазском нартском эпосе // «Алашара». – 1989. – №1. – 0,7 п. л. (на абх. яз.).

13. Художественно-определяющие сочетания в эпосе // «Алашара». – 1990. – №8. – 0,8 п. л. (на абх. яз.).

14. Удвоение эпитетов в художественно-определяющей системе абхазского нартского эпоса // Вопросы иранистики и алауоведения: Научная конференция, посвященная 90-летию В. И. Абасва. – Владикавказ, 1990. – 0,3 п. л.

15. Aetiological insertions and legends in the context of abkhazian nart epic // Traditional folk belief today. – Tartu, 1990. – 0. 3 п. л.

16. Систематизация текстов абхазского нартского эпоса // Фольклор: Проблемы тезауруса. – Отв. ред. В. М. Гацак. – М., 1994. – 1,5 п. л.

17. Протогипербола или фантастический атрибут в нартском эпосе абхазов // Нарский эпос и кавказское языковедение: Материалы VI Международного Майкопского коллоквиума Европейского общества кавказологов. – Майкоп, 1994. – 0,7 п. л.

18. Нарский сюжет о посещении подземного мира // Сборник научных трудов Абхазского государственного университета. – Сухум, 1999. – 0,3 п. л.

19. Нарские сюжеты о посещении подземного мира // Всероссийская научная конференция «Актуальные проблемы общей и адыгской филологии»: Материалы конференции. – Майкоп, 1999. – 0,3 п. л.

20. Абхазо-адыгские нартские параллели (Указатель сходных сюжетно-тематических единиц) // Культурно-историческая общность народов Северного Кавказа и проблемы гуманизации межнациональных отношений на современном этапе: Материалы международной научно-теоретической конференции. – Черкесск, 1999. – Ч. 2. – 0,4 п. л.

21. Картина мира в абхазском эпосе об Абырскиле // Международная научная конференция «Современные проблемы кавказского языковедения и фольклористики». Тезисы докладов. – Сухум, 1999. – 0,3 п. л.

22. Образ неба в абхазском нартском сюжете о героическом сватовстве // Тезисы докладов на научной сессии профессорско-преподавательского состава АГУ (к 20-летию образования университета). – Сухум, 1999. – 0,3 п. л.

23. Мотив укрощения коня в цикле нартских сказаний о Сас-рыкуа // XLIV итоговая научная сессия АБИГИ (25 – 28 апреля): Тезисы докладов. – Сухум, 2000. – 0,3 п. л.

24. Сходные сюжетно-тематические единицы в абхазо-адыгских нартских сказаниях (опыт составления Указателя) // Абхазоведение: Язык. Фольклор. Литература. – Вып. I. – Сухум, 2000. – 0,7 п. л.

25. Абхазский эпос об Абыскиле (поэтико-воззренческие аспекты) // Современные проблемы кавказского языкознания и фольклористики: Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения К. С. Шакрыла (28 – 30 мая 1999 г., Сухум). – Сухум, 2000. – 2 п. л.

26. К реконструкции архаических мотивов абхазского эпоса об Абыскиле // Проблемы истории, филологии, культуры. – М.-Магнитогорск, 2001. – Вып. XI. – 1 п. л.

27. Реконструкция некоторых архаических мотивов в абхазском эпосе об Абыскиле // Актуальные проблемы иранистики и теории языкознания. – Владикавказ, 2002. – 1 п. л.

28. Сюжет о чудесном рождении героя из камня в абхазском нартском эпосе (опыт реконструкции архаической семантики) // Кавказ: История, культура, традиции, языки (по материалам Международной научной конференции, посвященной 75-летию Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии 28 – 31 мая 2001 г., г. Сухум). – Сухум, 2003. – 1,3 п. л.

Подписано к печати 17.02.2004 г.  
Усл. печ. л. 2,79. Тираж 120 экз. Заказ 496.  
ГПП «Дом печати». Республика Абхазия, г. Сухум, ул. Эшба, 168.



РНБ Русский фонд

2007-4  
3908

15 МАР 2004