

“Урал батыр”

һәм донъя халыктарының рухи мираҫы



“Урал - батыр”

и духовное наследие народов мира

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
УФИМСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ
МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН
АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН
КОМИТЕТ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН ПО ДЕЛАМ ЮНЕСКО

«УРАЛ-БАТЫР» И ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ МИРА

Материалы Международной научно-практической конференции,
посвященной 100-летию записи эпоса «Урал-батыр»
Уфа, 30 ноября 2010 г.

ЧАСТЬ 1

Уфа – 2010

АБХАЗСКИЕ НАРТСКИЕ СКАЗАНИЯ О ВЕЛИКАНОБОРСТВЕ

Установлено, что классические фольклорные персонажи – функционально сходные архаические образы змея, великана (абх. *адауь*) и дракона (абх. *агулцап*) – в процессе развития представлений о них осложнялись, трансформировались, переходили из мифа в эпос, сказку, героико-историческое предание и т.д. [Жирмунский, 1960. С. 254 – 257; Пропп, 2006. С. 184 – 264; Мелетинский, 2004. С. 271 – 294 и др.; Путилов, 1968]. «Змееборство составляет один из важнейших сюжетных пластов в фольклоре; можно даже сказать, что поединок со змеем играет роль некой модели для большинства тематических циклов, в которых коллизии строятся на сражении с демоническим противником. Атрибутами змея в той или иной мере наделяется чрезвычайно широкий круг враждебных персонажей, не говоря уже о том, что змеиный облик (часто – облик многоголового змея) вообще является одной из наиболее характерных, хотя и не единственных, ипостасей демонического существа» [Неклюдов, 1975. С. 72].

В абхазском фольклоре тема змееборства или великаноборства (АТ 300 – 302, 313, 403 и др.) более отчетливо и полно представлена в героико-архаическом нартском эпосе, богатырской или волшебнo-героической сказке, мифологическом предании. Также ее дальнейшая трансформация весьма наглядна в героико-историческом эпосе абхазов. И черты великаноборства в этих жанрах столь близки и переплетены, что грань между ними подчас провести затруднительно, хотя следует отметить, что при всей схожести его основных повествовательных контуров в мифе, сказке и эпосе различие все же улавливается. К примеру, если сравнить сюжет о поединке героя с чудовищем – хозяином воды в трех жанрах, то получим следующую картину: в мифологическом предании о хтоническом божестве моря, связанном с фамилией Ампар, герой освобождает свою дочь / сестру от морского демона, тем самым отменяются человеческие жертвоприношения (см.: [Джапуа, 2003. С. 64 – 65]); в волшебнo-героической сказке на этот же сюжет подвиг змееборца заключается в освобождении суженой, предназначенной ему красавицы от демонического любовника (см.: [Шакрыл, 1968. С. 127 – 129; Зухба, 1997. С. 42 – 48]); в нартском сказании на тот же сюжет подвиг богатыря воспринимается как вызов силам смерти и хтоническим чудовищам, как спасение людей, целого населения от гибели (см.: [Джапуа, 2003. С. 59 – 65]).

Судя по тематике текстов, в нартском эпосе абхазов могут быть выделены три группы сказаний о великаноборстве, которые обнаруживают отличие и в характере сюжетного повествования, и в коллизии неравных персонажей.

К первой группе следует отнести сказания, в которых великан и герой встречаются в единоборстве, сталкиваются один на один. В этой серии сюжетов демонический противник в большинстве своем предстает как хозяин различных культурных благ – огня, воды, пастбищ и т.п., добываемых или возвращаемых эпическим героем в результате победы над ним.

Великан – хозяин огня. В этой функции он выступает в одном из самых излюбленных и популярных сказаний абхазского нартского эпоса – в сюжете о добывании огня. Мать нартв Сатаней-Гуаца насыпает ненастье на своих 99 сыновей, не принявших рожденного из камня своего брата Сасрыкуа. Нагнав окоченевших от холода братьев-нартв, Сасрыкуа добывает огонь у великана, спавшего, свернувшись кольцом вокруг костра, победив его хитростью и смекалкой (см.: [Там же. С. 50 – 56]).

Приметы облика великана – манера сна (свернувшись кольцом), мохнатое ухо и т.п. – характеризуют его как существа иного мира. Ряд мотивов и эпизодов сюжета (вызывание ненастья, замораживание водоема, диалог с богатырским конем и т.д.) основывается на магии слова, хитрости и смекалке, что указывает на древность и популярность самого сказания и действующих в нем персонажей. Ж. Дюмезиль склонен считать, что «великан-кольцо, который держит огонь во время морозов дополняет «солнечную» символику приключения» [Дюмезиль, 1977. С. 73]. Между тем, по другим приметам, «противник может отождествляться с образом получеловека-полузмеи» [Ардзинба, 1985. С. 146]. Подход героя к костру, окольцованному великаном, возможно, символизирует проникновение внутрь змея-поглотителя. Известно, что в архаической мифологии первохранителем огня чаще выступает именно змей-поглотитель, из которого «добываются все первые вещи, в том числе и огонь» [Пропп, 1986. С. 235].

По всему видно, что мотив змееборства в рассматриваемом сказании имеет свои специфические особенности, характерные собственно для нартской мифоэпической (а не сказочной) традиции. Ср.: проглатывание героя чудовищем, диалог между ними, «игры-испытания», выполняемые великаном (разбивание головой огромного валуна/больших камней, выдувание полного огромного котла расплавленного металла/мяса диких животных, вмерзание в

глубокий водоем и т.п.), по-видимому, восходящие к начальным формам собственно сказочного змееборства, когда «проглоченный уже не выхаркивается, а вырезает себя» и когда «вместо себя герой бросает в пасть горячие камни или волшебное средство, которые губят поглотителя изнутри, а сам герой убивает его извне» [Там же. С. 235, 243].

Дракон – хозяин воды. Необычайно широко известная в мировом фольклоре тема борьбы с водяным змеем/драконом (АТ 300) разрабатывается в абхазской устной традиции как в нартском эпосе, так и в мифологическом предании и волшебн-героической сказке. Во всех жанровых разновидностях она восходит к мифологической традиции «отдавать девушек и женщин в жены водным духам, которые часто выступают в виде огромных змеев и драконов» [Фрэзер, 1983. С. 145]. Подобный обряд ритуальной женитьбы – предоставление девушек водяным демонам и богам для природного обновления и плодородия – широко распространен у многих народов древности (см.: [Фрэзер, 1983. С. 139 – 145; Штернберг, 1936. С. 140 – 185, 465 – 466; Пропп, 1986. С. 253 – 263]).

В нартском эпосе этот сюжет постоянно связан с образом Сасрыкуа. Герой, оказавшись из-за коварства своих братьев в подземном мире, вступает в бой с драконом (реже с великаном), запрудившим единственный источник воды в том мире и требующим девушку за то, что позволяет людям в определенное время набрать воды, и уничтожает его в жарком поединке. (В некоторых вариантах сказания чудовище само убегает, услышав о приходе героя, так как знает о том, что ему суждено погибнуть только от руки Сасрыкуа.) (см.: [Джапуа, 2003. С. 59 – 65]).

Сюжет содержит все подробности, характерные теме змееборства: мотивы пропасти (ведущей в подземный мир), старухи (сообщающей герою о беде в связи с водяным чудовищем), сна героя и его противника и т.д.

Великан – хозяин тучного пастбища. Нартский герой Уахсит, решив завладеть тучным пастбищем, перегоняет табун нартв через реку и оказывается во владении непобедимого великана. Когда Уахсит засыпает, великан с ревом бросается на него, завязывается долгий поединок, в котором побеждает герой. Но исход поединка оказывается мирным: Уахсит не убивает великана, который взамен усыновляет его (см.: [Инал-ипа, 1977. С. 37 – 40; Джапуа, 1995. С. 102 – 103]).

Старуха-ведьма, проглотившая 99 братьев-нартв. Связанный с ней сюжет составляется посредством воздействия мотивов и

элементов волшебного-героических сказок о людоедах (ср.: АТ 332 Н*, 333 А, 2028 В). Сасыркуа, отправившись за пропавшими братьями-нартами, освобождает их из чудовищного плена, уничтожив старуху-великаншу (см.: [Джапуа, 2003. С. 57 – 59]).

В сказании место обитания ведьмы, мир чудовища рисуется как глубина дремучего леса, в котором и днем темно как ночью, откуда еще ни один человек не возвращался. Описание проглатывания и выхаркивания братьев-нартов старухой-ведьмой, возможно, осмысливается как отзвук мотива благородного змея-поглотителя. Однако здесь герой заставляет ведьму выдать своих 99 братьев и убивает ее, в чем, по мнению В. Я. Проппа, и «кроется начало змееборства» [Пропп, 1986. С. 232].

Богатырь-всадник (или великан-всадник). Сасыркуа встречает всадника Талумбака, сына Алтара/Татраца (имя варьирует), который не удостоивает его вниманием. Потерпев поражение, Сасыркуа просит соперника перенести поединок на другой день. По наущению матери, подготовившей попону из разноцветных кусочков материи и увешавшей ее колокольчиками с целью неожиданно спугнуть коня Талумбака, в назначенный день герой убивает обидчика (см.: [Джапуа, 2003. С. 72 – 73]).

Сказание, по мнению одних исследователей, сравнительно позднего происхождения [Мелетинский, 1957. С. 56; Шортанов, 1974. С. 20 – 21; Аншба, 1982. С. 116 – 117; Ханаева, 1993. С. 240 – 241], по мнению других, оно сохраняет архаическую основу [Алиева, 1969. С. 45 – 53; Ардзинба, 1985. С. 144, 146 – 147; Абаева, 1969. С. 77 – 78]. В ряде мотивов и эпизодов сюжета воспроизводятся приметы древнейших образов – чудовищ и демонских богатырей. С этим связаны и мотивы полудня, пахоты, преуменьшения облика Сасыркуа при первой встрече, колдовства и хитрости Сатаней-Гуаши и т.п. Как справедливо пишет З.В. Абаева, «мотив колдовства в этом сказании уводит нас в далекую глубь веков» [Абаева, 1969. С. 78]. Сам образ противника, седьмого или девятого брата, может рассматриваться как переосмысление образа семиголового великана, которого убивает Сасыркуа в сказании о добывании огня (см. выше) [Ардзинба, 1985. С. 146].

Вторую группу нартских сказаний о великаноборстве объединяет то, что чудовища здесь борются с эпическим героем или героями либо вместе, либо один за другим – по старшинству.

Великаны – хранители фруктовых деревьев. С ними вступает в борьбу Цвицв (реже Сасыркуа или некоторые другие персонажи). Чтобы овладеть крепостью, которую охраняли великаны, братья-

нарты заряжают Цвицвом пушку и стреляют в крепостную стену (покрывают пихтовой смолой и перебрасывают через крепостную стену или укутывают его в бычью или коровью шкуру и метают в крепость). Проломив стену, герой вместе с братьями-нартами истребляет великанов и добывает фруктовые деревья (см.: [Джапуа, 1995. С. 107 – 111]).

Великаны, истребившие эпический род Елдызовых. Потомок Елдызовых Щаруан, отправившись за ними, встречается один за другим со всеми тремя/семью братьями-великанами на мосту и убивает их (см.: [Там же. С. 111 – 112]). Аннотированный сюжет популярен и в сказочном репертуаре (АТ 300А, 460В). В его же повествовательной конструкции представлен мотив о *великанах, забирающих людей на поедание*. Герой Щаруан (вместе с Сасыркуа), узнав об этом, находит великанов-людоедов под скалой/в ущелье и угоняет их за семью горами. Примечательно, что почти во всех вариантах сюжетного мотива герой не убивает великанов, которые после такой встречи с Щаруаном покорились ему.

Великаны / драконы / дьяволы / иноземные захватчики, нападающие на нартов. Сасыркуа (и другие нарты) вступает с ними в бой и истребляет их (см.: [Джапуа, 1995. С. 117 – 119]). Тема борьбы с нападающими противниками выстраивает ряд сюжетных версий, в которых эпические герои сталкиваются не только с демоническими чудовищами, но и с разными иноземцами. Здесь порой наглядна манера повествования героико-исторических сказаний. При этом, естественно, не следует выводить из последних же само возникновение вариантов данной темы, так как «архаика не может возродиться через трансформации стадильно «младшего материала»» [Путилов, 1988. С. 167]. Перед нами не одностороннее иножанровое проникновение в нартский эпос, а включение эпических мотивов и сюжетов о борьбе с великанами в композиционные рамки героико-исторических сказаний о внезапных набегах. Именно нартские сюжеты о великаноборстве предстают более проницаемыми по отношению к героико-историческому эпосу. Это, вероятно, обусловлено тематической схожестью событий в обоих жанрах.

К третьей группе можно отнести нартские сказания о героическом сватовстве, содержащие мотив великаноборства. Речь идет о сюжетной теме похищения суженой героя и ее возвращения, которая связана и переплетена с мотивом змееборства. Она весьма популярна в мировом фольклоре – и в эпосе, и в сказке (АТ 302). Как пишет Е.М. Мелетинский, в ряде традиций «за героическим

сватовством в качестве «второго тура» подвигов иногда следуют поиски похищенной жены и возвращение с ней домой» [Мелетинский, 2004. С. 268].

К этой категории сказаний я отношу нартский сюжет о чудесном рождении героя из камня, на первый взгляд, как будто не имеющий отношения ни к змееборству, ни к героическому сватовству, однако архаическая семантика которого связана с символикой мифологического змея. Сасыркуа рождается из камня в результате «встречи» матери нарттов Сатаней-Гуащи с «пастухом», которые находились на противоположных берегах реки. Семя «пастуха», отправленное с другого берега к Сатаней-Гуаще, попадает в камень, на котором появляется человеческий образ (см.: [Джапуа, 2003. С. 29 – 47]).

Согласно приметам его образа (поза во время сна – скрючившись, гигантские брови и т.п.), «пастух» в данном сказании предстает как демоническое существо потустороннего мира, как змей – хозяин воды, а Сатаней-Гуаща – сексуальная избранница этого хтонического покровителя плодородия (ср. ее обнаженное тело, столь яростно возбуждающее «пастуха»). По определению В.Я. Проппа, змееборство возникло как видоизменение другого, бывшего до него мотива, которому предшествовало иное архаическое состояние змея. Тогда же змей (или другое чудовище) мыслился не как змей-насилъник, а как божество плодородия, как благое существо, которое одаривает героя магическими способностями (поглощая и выхаркивая его), управляет водой во благо людям. Его избранницы (или избранники) сами приходят к нему за различными магическими благами (как, например, Сатаней-Гуаща 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 (см.: [Пропп, 1986. С. 216 – 280]). На мой взгляд, именно такое первоначальное состояние мотива змея (благое змея-подателя, чудесного оплодотворителя) засвидетельствовано в нартском сюжете о чудесном рождении Сасыркуа из камня.

В эпической и сказочной традиции абхазов (как, впрочем, и многих других народов) змей каким-то образом знает о существовании героя (хотя он никогда не видел его), от руки которого может погибнуть. Из этого обстоятельства выводится формула: герой, «рожденный от змея, убивает змея» [Там же. С. 275]. В эту формулу легко вписываются и атрибуты образа Сасыркуа. В нартских сказаниях (в частности, о «добывании огня» и об «освобождении водного источника») именно Сасыркуа уничтожает чудовищ (адау-великана или агулцапа-

дракона), знающих о существовании героя, но, не узнав его, у него же спрашивающих о нем. При этом неузнанный герой часто притворяется до победной развязки. Возможно, подобной тайной связью между чудовищем и героем мотивируются и волшебнo-колдовские свойства Сасыркуа (вызывание ненастья, замораживание водоема и т.п.), восходящие к образу мифологического благого змея – подателя магических способностей. Отсюда вытекает следующая формула – герой, рожденный от змея, обладает магическими способностями.

В связи с отождествлением образа «пастуха» Иарчхью с образом змея весьма примечательно, что Иарчхью в другом нартском сюжете выступает как похититель Гунды-красавицы¹ [Джапуа, 1994. С. 223] и, что особенно существенно, в одном варианте сказания об умыкании Гунды он предстает как семиглавое существо: «У Иарчхью было семь голов» [Джапуа, 2001. С. 51, № 27]. Отсюда, как кажется, наблюдается прямой переход от змея-подателя к змею-похитителю, исходящий из генетической связи мотива змееборства с мотивом героического сватовства.

В ряде нартских сказаний, относящихся к третьей группе, демонические богатыри-чудовища или другие этнические противники, почти лишенные мифологических атрибутов, препятствуют поездке героя к невесте, выступают в качестве соперников в сватовстве, перехватывают или похищают суженую, в результате которого наступает «второй тур повествования о героическом сватовстве» [Жирмунский, 1974. С. 290 – 291].

Судя по абхазским нартским сказаниям, известная коллизия «похититель – чужая жена – эпический герой» сюжетно предопределена, она как бы задана традицией. Иными словами, второй сюжетный план повествования основывается на том, что предназначенная эпическому герою суженая уже сосватана или охраняется другим претендентом, которого она не желает. Поэтому герою, пришедшему сватать красавицу, становится известно (от самой девушки/ее матери/старика, единственный сын которого является соперником героя / одинокой старухи, живущей недалеко от красавицы) о сопернике и предстоящих ему брачных испытаниях. Развитие второго сюжетного плана зависит от того, удастся ли сопернику героя похитить суженую.

¹ С этим, видимо, связано и то, что в некоторых вариантах сказания о чудесном рождении Сасыркуа из камня вместо Сатаней фигурирует сестра нарттов Гунда-красавица.

В одних нартских сказаниях о сватовстве сопернику не удастся похитить красавицу. Как, например, в сюжете о женитьбе Сасрыкуа: кони погнавшихся за ним и его суженой братьев красавицы и сына старика (соперника героя) выдыхаются от усталости (см.: [Джапуа, 2003. С. 74 – 76]). Подобным образом Щаруан сватает красавицу, излучающую свет, и убивает братьев красавицы, путившихся в погоню за ними (см.: [Джапуа, 1995. С. 111 – 112]).

Несколько своеобразно разрабатывается сюжет об умыкании единственной сестры нартов Гунды-красавицы, в котором никому из соперников не достается красавица. Мать героя Нарчхьоу сообщает ему о Гунде-красавице, уже побежденной и сосватанной Хуажарпысом. Герой, отправившись к нартам, покоряет их, умыкает невесту и вступает в длительный поединок с соперником. Превратив героев и красавицу в камень (Нарчхьоу и Гунду) и рододендрон (Хуажарпыса), мать нартов (или Хуажарпыса) прекращает поединок (см.: [Там же. С. 104 – 105]).

Из рассматриваемой серии сюжетов (за исключением первого сюжета – о рождении героя) наиболее мифологизированный образ соперника или похитителя суженой обнаруживается в сказании о женитьбе Уахсита, а наиболее историзованный образ похитителя – в сказании о женитьбе Дыда.

В первом нартском сказании «второй тур» повествования, так сказать, удваивается: вначале герой вступает в бой с братьями невесты, а затем – с похитившим ее чудовищем-соперником: Уахсит сватает дочь Ажвейпшаа, излучающую свет. На обратном пути герой побеждает последовавших за ними ее братьев, но красавицу похищает чудовище по имени Шарадына сын Калаур. Герой хитростью (с помощью суженой) узнает секрет его смерти и вызволяет невесту (см.: [Там же. С. 102 – 103]). Следует сказать, что сцена борьбы героя с похитителем весьма насыщена сказочными мотивами, можно сказать, она целиком складывается по схеме волшебного-героической сказки (АТ 302).

Нартское сказание о женитьбе Дыда содержит чрезвычайно интересные подробности в связи с архаическим мотивом борьбы с чудовищем и его поздней интерпретацией. Вкратце сюжет сводится к следующему. Нарт Дыд, следуя через селения Лдзаа, встречает у родника / реки девушку из рода Лдзовых / Лыдзовых / Мдзовых и влюбляется в нее. Обещав ей вернуться, Дыд отправляется в поход за честью и славой. Возвращаясь из похода, он достигает реки Бзыбь и видит дым пожарищ на противоположной стороне реки. Перейдя реку вброд, оказывается у одинокой старухи, которая

сообщает ему о войне Лдзовых с Акуланом Акуланкери / войском из Северного Кавказа / сыном русского царя, напавшим на них со своим войском и похитившим их сестру. Богатырь ложится на расстеленной им бурке и засыпает. Проснувшись и отведав еду, приготовленную одинокой старухой, он отправляется за похитителями его возлюбленной. Герой освобождает девушку, настигнув врага и победив его без кровопролития, и добывает право на ее руку (см.: [Там же]).

Сказание включает в себе разного рода исторические и географические реалии (топонимы Ачандара, Дыдрыпц, Лдзаа и т.п.), созвучные с именами персонажей. Основу имени Дыд (букв. гром) сказители связывают с названием высокой горы Дыдрыпц в селении Ачандара, на которой располагается святилище грома, и оно, по поверьям абхазов, «общается», «перекликается» со святилищем, расположенным в селении Лдзаа. И этим своеобразно символизируется прибытие Дыда в Лдзаа, к родственникам своей жены, внося в сюжет элементы местного религиозно-мифологического предания.

По мнению Ш.Х. Салакая, этот сюжет – «типичный образец поздних сказаний о набегах, который впоследствии, возможно, в силу большой популярности подобных сказаний примкнул к нартскому эпосу» [Салакая, 1969. С. 407]. Напротив, В.Г. Ардзинба находит в структуре данного сказания ряд мифологических констант, связанных с темой пути героя, мотивами грома, переправы через реку и т.п. [Ардзинба, 1985. С. 136, 140].

Действительно, внешне фабула сказания имеет ярко выраженную окраску героико-исторических преданий о межродовых и межплеменных столкновениях. Кроме того, в картине встречи героя с красавицей у родника чувствуется некая лирическая атмосфера. Ср. описание красоты девушки: «Она была похожа на ястреба, вылетающего из гнезда; ее глаза, подобно черной ежевике, вечно улыбающиеся, кого только они не пленили бы» [Шакрыл, 1961. С. 146]. Однако, на мой взгляд, из-под этой «исторической» или «лирической» оболочкой скрывается архаическая структура сюжета, генетически зависящая от мотива борьбы героя с чудовищем – хозяином воды (см. выше). Мотив красавицы у родника напоминает образ девушки у источника воды, предназначенной чудовищу. Также мотивы реки (как переправы в другой мир), одинокой старухи (сообщающей герою о наступившей беде), сна богатыря (накануне боя) функционально сходятся с параллельными с ними описаниями в сюжете о борьбе с драконом, запрудившем источник воды.

Мотив освобождения похищенной суженой, победы над похитителем (олицетворяющим змеевидное чудовище, но абсолютно лишенным демонических черт) описывается в стиле рыцарского, исторического повествования, в форме народной дипломатии. Примечательно, что мирная развязка событий связана с узнаванием сначала неузнанного богатыря: похититель сдается, поняв, что имеет дело с нартом. В этой связи интересно отметить, что и в нартском, и в сказочном сюжетах об освобождении водного источника (или девушки) от чудовища имеет место мотив мирного исхода, связанный с узнаванием героя (ср. выше).

Как видно, мифологическая интерпретация сказания о женитьбе Дыда приводит к тому, что оно оказывается структурно сходным с более архаичным нартским сказанием о драконоборстве (об освобождении источника воды).

Почти во всех названных нартских сказаниях о героическом сватовстве девушка помогает герою победить соперника – подсказывает своему суженому правильный выход из предстоящих брачных коллизий (в сюжетах о женитьбе Сасрыкуа и Щаруана), выведывает секрет смерти похитившего ее чудовища или другого противника (в сюжете о женитьбе Уахсита), обезоруживает его (в сюжете о женитьбе Дыда). Более того, встречается сказание, в котором, вероятно, из-за отсутствия «первого тура» повествования (соответственно, и суженого), приходится защищаться самим женщинам, и они довольно успешно справляются с похитителем и его войском (см.: [Джапуа, 1995. С. 117 – 118]). В тексте борьба двух девиц (Хани и Гунды-красавицы) напоминает образ богатырских девиц-красавиц, а нападение похитителя Хуаш (имя героя варьирует) со своим многочисленным войском на женщин в отсутствие их братьев предстает как естественное развитие предшествующей эпической традиции.

Вместо заключения настоящего экскурса в сюжетику абхазских нартских сказаний о великаноборстве можно сказать следующее.

Великаноборство отражает всю (или почти всю) динамику развития нартской эпикой – от самых архаических пластов до последующих и поздних напластований и разработок, до конкретной историзации ряда сюжетов. Оно строит не только остов, но и фабулу основного тематического диапазона нартского эпоса. В эпической иерархии сами атрибуты образа зооморфных чудовищ менялись во времени и пространстве. Если первоначально великан (или дракон) мыслился как змееобразное существо (ср.: образы «пастуха», великана и дракона, лежавшие, свернувшись кольцом, и

пребывающие в состоянии сна в сюжетах о рождении Сасрыкуа, о добывании огня и об освобождении водного источника), то с течением времени он приобретал все более антропоморфные черты и воспринимался как человекоподобное существо, хотя в пределах одного образа часто совмещаются фантастические и человеческие приметы персонажей.

В архаических и центральных нартских сказаниях фигурируют мифологические чудовища (великан и дракон), и с ними борются наиболее известные и значимые эпические герои – Сасрыкуа (в более десяти сюжетных версиях), Цвицв (в одном сюжете), Уахсит (в двух сюжетных разновидностях), Щаруан (в трех сюжетных версиях). В менее древних сказаниях, представляющих дальнейшую трансформацию темы великаноборства, чудовища замещают персонажей, соединяющих человеческие черты с приметами великана (ср.: образы Нарчхьоу, Талумбака и других противников героя). И в тех и других текстах в роли великаноборца чаще других выступает основной герой нартского эпоса абхазов – Сасрыкуа, который побеждает противников не только физической силой, но и магическими способностями, хитростью и смекалкой, что обусловлено мифологической природой персонажа и самого эпоса в целом.

Литература

- Абаева З.В. Характер и обстоятельства в нартском эпосе // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института АН ГССР. Вып. XVI. Цхинвали, 1969. С. 72 – 94.
- Алиева А.И. Адыгский нартский эпос. М. – Нальчик, 1969.
- Аншба А.А. Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси, 1982.
- Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 128 – 168.
- Джапуа З.Д. Систематизация текстов абхазского нартского эпоса // Фольклор: Проблемы тезауруса. М., 1994. С. 218 – 237.
- Джапуа З. Д. Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. Сухум, 1995.
- Ранние записи абхазского фольклора (Из рукописей А.Н. Генко) / Сост., предисл. и коммент. З.Д. Джапуа. Сухум, 2001 (на абх. яз.).
- Джапуа З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абырыкиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003.
- Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1977.
- Жирмунский В. М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса // Исследования по славянскому литературоведению

и фольклористике: Доклады советских ученых на IV Международном съезде славистов. М., 1960. С. 252 – 283.

Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л., 1974.

Абхазские сказки / Сост. и предисл. С. Л. Зухбы. Сухум, 1997 (на абх. яз.).

Инал-ипа Ш.Д. Памятники абхазского фольклора: Нарты, ацаны. Сухуми, 1977.

Мелетинский Е.М. Место нартских сказаний в истории эпоса //Нартский эпос: Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957. С. 37 – 81.

Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. 2-е изд., испр. М., 2004.

Неклюдов С.Ю. Душа убиваемая и мстящая//Труды по знаковым системам (Учен. зап. Тартуского гос.ун-та. Вып. 365). Тарту, 1975. С. 65 – 75.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 2006.

Путилов Б. Н. Русские и южнославянские эпические песни о змееборстве // Русский фольклор: Исторические связи в славянском фольклоре. Вып. XI. М.-Л., 1968. С. 31 – 54.

Путилов Б. Н. Героический эпос и действительность. Л., 1988.

Салакая Ш.Х. К вопросу об эволюции эпического образа// Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 396 – 408.

Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. 2-е изд. М., 1983.

Ханаева З.К. Сослан (Созырыко – Сосруко) в осетинских и адыгских нартских сказаниях //Вопросы осетинской литературы и фольклора. Владикавказ, 1993. С. 229 – 244.

Шакрыл К. С. Аффикация в абхазском языке. Сухуми, 1961.

Абхазские сказки. Т.2 / Сост. К.С. Шакрыла. Сухуми, 1968 (на абх. яз.).

Шортанов А.Т. Нартский эпос адыгов// Нарты: Адыгский героический эпос /Сост. А.И. Алиевой, А.М. Гадагатля, З.П. Кардангушева; вступ. ст. А.Т. Шортанова; пер. А.И. Алиевой; коммент. А.И. Алиевой и З.П. Кардангушева. М., 1974. С. 8 – 35.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

© Джапуа З.Д., 2010

Е.Н. Кузьмина (Новосибирск)

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ БУРЯТСКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА

В последние годы в фольклористике стал активно употребляться термин «константа». «Ценность и весомость термина в том, что он работает на всех уровнях, начиная с таких основополагающих понятий, как сам фольклор, жанр, сюжет, образ, герой, так и стиль. При этом константы (в отличие от формул), по словам В. М. Гацака, «обнаруживают подвижность очертаний», «не обладают ореолом законченности» [Гацак, 2003] и как нельзя точно передают «текучесть» фольклорной материи» [Бахтина, 2007. С. 142].