

ОБРАЗНЫЙ МИР ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Сборник статей



Москва
2010

З.Д. ДЖАПУА
(Сухум)

Хтонические атрибуты абхазского Абрскила

В фабуле основного повествования абхазского эпоса об Абрскиле особого внимания заслуживает мотив *богоборчества* — пожалуй, самый загадочный и противоречивый как в эпосе об Абрскиле, так и во всех других сказаниях о прикованных героях. В абхазских, адыгских и осетинских сказаниях мотивировка приковывания героя почти совпадает. Абхазский Абрскил наказывается за соперничество с Богом, за непризнание его власти, адыгский Старец и осетинский Амран — также за попытку низвергнуть Бога Тха¹ или за зазнайство героя². В грузинском эпосе об Амирани этот мотив получает несколько иную (более конкретную) трактовку: например, Амирани либо сам вызывает на поединок Бога, либо трижды нарушает данные ему клятвы³. Также армянский Мгер и лакский Амир наказаны за вступление в единоборство с Богом⁴, а ингушский Курюко — за похищение у Бога Тга куста тростника и пары барашков⁵.

По мнению исследователей, в абхазском «Абрскиле» этот мотив навеян борьбой язычества с официальной религией и проникает в эпос под влиянием духовенства⁶. И как бы этим объясняется двойственное отношение народа к Абрскилу — положительное (как защитника народа), с одной стороны, и отрицательное (как богоборца) — с другой⁷. Е.М. Мелетинский считает, что богоборчество вытекает непосредственно из героического характера самого богатыря, из переоценки своих сил, из возрастающей богатырской активности героя, «которая носит отчасти разрушительный характер, что такая «безмерность», искони присущая эпическому богатырству, составляет внутреннюю основу героического характера»⁸.

Разумеется, нельзя не согласиться с тем, что в эпосе об Абрскиле богоборческие мотивы в известном смысле овеяны «библейскими и мусульманскими рассказами о том, как Бог карает за непочтение к нему»⁹; также они могут быть связаны с самой сущностью эпического богатырства. 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 Абырыскила 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 г.) 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»¹⁰. 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»¹¹. На поразительное сходство образа прикованного героя с образом прикованного демонического существа указывали и другие исследователи (В. Манхардт, К. Крон, А.С. Хаханов)¹².

Отсюда с известной осторожностью можно допустить, что и в «Абырыскиле» (в мотиве *борьбы Бога с героем*) мы встречаем своеобразное воспроизведение более древнего мотива змееборства, что в мифологической части образа Абырыскила мы имеем дело с эпическим осмыслением общемирового мотива *мифологического змея*. Текст эпоса об Абырыскиле не сохраняет, не доводит до нас яркие приметы мифологического змея-дракона, но «воспоминания» о них (как положительные, так и отрицательные) остались. По всей видимости, этим и объясняется сохраняющееся противоречие, двойственное отношение к Абырыскилу у создателей и хранителей эпоса. Причем, «змеиное происхождение» героя не совсем латентно в эпическом контексте. Семантика ряда мотивов и эпизодов эпоса об Абырыскиле свидетельствует об этом.

Рассмотрим, в частности, мотив *борьбы против рыжих людей с голубыми глазами*, который типологически можно связать с земледельческим ритуалом древних египтян — принесения в жертву *рыжеволосых людей* для возрождения плодородия почвы¹³. «Если эти жертвоприношения... имели своей целью способствовать всходу посевов (в пользу этой гипотезы говорит развешивание их пепла), то и *рыжеволосых людей, возможно, выбирали потому, что они как нельзя лучше олицетворяли золотистый дух зерна*»¹⁴. Первоначально ежегодно разыгрывалась драма смерти и воскресения именно Осириса — самого бога зерна¹⁵. В этом смысле интересно одно описание внешности Абырыскила, встречающееся в первой и в одной из последних записей сказания о герое:

«Аб(ы)скил был<...> *со светлыми волосами и голубыми глазами*»¹⁶.

«[Абырыскыл] *уаагацш лагэыгран*» («[Абырыскил] был *рыжий с голубыми глазами*»)»¹⁷.

Отсюда следует, что, возможно, сначала рыжий цвет и голубые глаза были атрибутами самого Абырыскила, который ежегодно умирал и возрождался вновь. Иными словами, вероятно, рыжеволосых людей с

голубыми глазами убивали по причине сходства с Абрыскилом 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 предводитель вместо себя приносил в жертву сына, брата или чужестранца, пленника и т.п.¹⁸

Обращает на себя внимание, что слово *рыжий* (*агышь*) в абхазском фольклоре самый употребляемый эпитет, который выражает не только реальные внешние качества определяемого, но одновременно может иметь и выразительно-оценочное значение¹⁹. В частности, в магической поэзии абхазов встречаются песни, тексты которых почти целиком состояются из эпитета *рыжий* (*агышь*):

*Аоагышь аагышь дакәтәууп,
Аоагышь хтыргагышь ихауп,
Аоагышь кәымжәагышь ишәууп,
Аоагышь еимаагышь ишьоуп,
Аоагышь еикәагышь ишьоуп,
Аоагышь кәадырагышь дакәтәууп,
Аоагышь камчагышь икыууп <...>
Абахәагышь аматагышь ааахышит.*

*Рыжий человек сидит на рыжей лошади,
Рыжий человек в рыжем башлыке,
Рыжий человек в рыжей черкеске,
Рыжий человек в рыжих чувяках,
Рыжий человек в рыжих шароварах,
Рыжий человек сидит в рыжем седле,
Рыжий человек держит в руках рыжую плеть...
На рыжей скале [мы] убили рыжую змею²⁰.*

По мнению Б.В. Шинкубы, «рыжий цвет в древних представлениях абхазов означал сильный, тяжелый или же обладал некой тайной магической силой»²¹. В традиционном фольклоре абхазов эпитет *рыжий* очень часто связан со словами *змея* и *великан*: «*аматагышь*» («*рыжая змея*»), «*адауагышь*» («*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*)²². К таким же образам может восходить и *рыжий* Абрыскил («с *голубыми глазами*») как умирающее и воскресающее божество растительности и плодородия, хотя данные об этом не столь прозрачны в тексте эпоса.

К положительным «воспоминаниям» о змее-драконе можно отнести мотивы и эпизоды в эпосе об Абрыскиле, напоминающие земледельческую семантику мифологического змея — хтонического божества плодородия. Змей-дракон первоначально мыслился как благое существо, и ему добровольно предоставлялись красивые девушки (или молодые люди) с целью обновления плодородия природы и земли. К отрицательным же

«воспоминаниям» о змее-драконе можно отнести мотив богоборчества в эпосе об Абрыйскле, напоминающий злую сущность мифологического змея (архаический мотив змееборства), которая связана с изменением мировоззрения людей. И тогда поступки хтонического божества «вступают в противоречие с развившимися формами социальной жизни и семейных отношений, а также и с формами религии, уже начавшей создавать богов»²³. Эти коллизии и переходят в богоборчество.

Иными словами, образ Абрыйскла, дошедший 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. Как известно, в фольклорной традиции мотивы и эпизоды доброго змея часто переплетаются, сосуществуют с мотивами и эпизодами злого змея. Также и в абхазском эпосе об Абрыйскле мифологические и эпические мотивы зачастую контаминируются, наслаиваются друг на друга. При этом, как видим из всей повествовательной фактуры эпоса, в образе Абрыйскла более устойчиво и емко представлено доброе начало мифологического змея. Но наряду с этим в эпосе встречается ряд описаний, свидетельствующих о злой сущности Абрыйскла²⁴. Так, например:

*«[Абрыйскыл] арахь дцэырцыр ауаа нирцэот» («Если [Абрыйскыл] выйдет сюда, [на свет], то он уничтожит людей»)*²⁵.

*«Абрыйскыл был гордый, высокомерный человек. Он убивал всех рыжих и людей с голубыми глазами, а также представителей фамилии Эшба. Жестокие поступки его стали невыносимы для населения, и от него решили избавиться»*²⁶.

*«Абрыйскыл сделался жестоким»*²⁷.

С этими описаниями согласуется вариант сказания, где попытка освобождения героя заменяется попыткой его уничтожения²⁸. По другому варианту сказания, люди сами ловят Абрыйскла и заключают его в пещеру²⁹. По убыхскому сказанию о прикованном великане («Убыхский Прометей»), люди делают все, чтобы прикованный герой не смог освободиться из заточения³⁰.

Ср. также:

абазинское предание о Дашкале, пересказанное Ф.Ф. Торнау при описании горы Диц:

*«Вид этой горы чрезвычайно пасмурен и оправдывает сказание о ней, напоминающее в одинаковой мере Прометей и Антихриста. Имам Хази с неподдельным страхом указал мне на черное отверстие, находившееся на самом верху горы, прибавив: худое тут место для каждого живого человека. Это выход из огромной пещеры, спускающейся под самое основание горы. В глубине её лежит Дашкал, прикованный к горе семью цепями, — Дашкал, который перед разрушением мира явился между людьми для смущения их и восстановил брата против брата, сына против отца. <...> Время его не совершилось еще, но когда оно настанет, тогда он схватит меч, разрубит оковы и явится на свет губить человеческий род»*³¹;

поэтический текст об адыгском прикованном герое — Насырен-жаче:

*«Коварны твои поступки. <...>
Пусть держит тебя Тха [у столба]. <...>
Да погибнешь ты там!»³²;*

описание адыгского Теджема (в темиргоевской редакции сказания):

«Когда Теджем достанет меч, <...> тогда он разрубит цепи, освободится и пойдет по земле подчинять себе людей»³³;

описание прикованного адыгского одноглазого богатыря:

«Наступит время, когда Тха рассердится на грешных людей Адама и, освободивши одноглаза от наказания, выпустит его из недр горы. Горе тогда людям! Он отомстит за свои вековые страдания»³⁴;

описание осетинского Амрана:

«Я Амран, из рода Даредзановых, я был притеснитель, не давал покоя людям на земле, спорил с божьими дзуарами и самого Бога ни во что не ставил»³⁵.

В образе грузинского Амирани более устойчив мотив уничтожения кузнецов и женщин, якобы из-за того, что кузнецы укрепляют цепь, которой прикован герой, а женщины мешают человеку, стремящемуся освободить героя:

«Говорят, если Амирани когда-либо освободится, то уничтожит всех кузнецов и всех женщин»³⁶.

Не исключено, что мотив волос и бороды Абырскила, характерный и для образа адыгского прикованного Старца³⁷, отождествляется с приметами некоторых зооморфных образов абхазского фольклора, в частности, нартского эпоса («пастуха», адауы-великана и т.д.), принадлежащих потустороннему миру³⁸. Ср., например, описание прикованного Абырскила с описанием «пастуха» в нартском сюжете о чудесном рождении героя из камня:

«Абырскыыл <...> ихахэы саара ишьтасуеит, ижакъа анышэ итцалахъеит» («Волосы Абырскила доходят до земли, а борода в землю вросла»)³⁹.

«У пастуха гигантские, длиною во весь рост брови»⁴⁰.

Эти описания близко напоминают приметы образа греческого Тифона — хтонического существа, заключенного Зевсом в гору:

«У него сотня драконых голов, часть туловища до бедер — человеческая. Ниже бедер вместо ног у Тифона — извивающиеся кольца змей. Тело покрыто перьями. Он бородат и волосат»⁴¹.

Также, возможно, глаза нартского «пастуха» («глаза у него очень большие, выступают из орбит»)⁴² сопоставимы с глазами прикованного героя. Ср., например: у адыгского старца «глаза красны и сверкают, как горящие угли» или «глаза у старика красные и пламенеют, как раскаленные угли»⁴³; у осетинского Амрана «глаза <...> с бычьей ошейники»⁴⁴; у грузинского Рокапи «глаза горят огнем»⁴⁵, а у Амирани — «глаза величиной с сито»⁴⁶. В этом смысле очень характерно описание адыгского Старца в виде хтонического существа, одноглазого адауы-великана — «с одним глазом во лбу»⁴⁷.

По-видимому, к атрибутам зооморфных существ относятся и различные поверья, табу, связанные с прикованным героем, следующего типа:

«[Абрыскыыл] убрыи [астолб] ыцихын даныкала, нас адунеигыы аеа-псахует, рхәот» («Если Абрыскил вырвет этот [столб], тогда и мир переменится, говорят»)⁴⁸.

«Ирхәоит, Абрыскыыл каамет аныкало [ахапы] дтыцует хәа» («Говорят, что Абрыскил выйдет [из пещеры] тогда, когда наступит светопрествление»)⁴⁹.

У абхазов «существовало поверье, согласно которому ни один одинокий всадник на белом коне не мог проезжать мимо этой пещеры (Абрыскила. — З.Д.) без риска быть схваченным русалкой — «матерью вод», обитавшей в ней»⁵⁰.

В эпосе об Абрыскиле (в рассказе о попытке освобождения героя) очень часто встречается сообщение о том, что к герою, заточенному в пещеру, никто не может подойти, невозможно его видеть:

«Сара сахь азэгы дзааиран икам; шәара зака шәааскьо акара, сара нак сагоит» («Ко мне никто никогда не подойдет; насколько вы будете приближаться сюда, настолько меня отводит дальше»)⁵¹.

Ср. также:

в абазинском сказании: «Говорят, один абазинский пастух по глупости спустился в пещеру и, увидев Дашкала, от испуга сошел с ума. Горцы действительно боятся горы Диц и даже близко не подходят к ней»⁵²;

в адыгском сказании: «Только немногие люди могли его видеть, потому что подъем к нему связан с тысячами опасностей. Никто, однако, не может видеть его два раза, и те, которые пробовали это сделать, назад не вернулись. Однако есть в горах старики, которые с ним разговаривали, но им запрещено рассказывать все, что они видели и слышали»⁵³;

в осетинском сказании: «Охотник, <...> когда увидел Амирана, то тот посмотрел на него, а глаза его с бычьих ошейники. Охотник в обморок назад упал. <...> Ступай и принеси мне вашу цепь (очага), унеси её, не говоря ни слова, и назад не смотри, а не то захлопнется дверь пещеры»⁵⁴;

в грузинском сказании: «Один охотник как-то заглянул внутрь этой горы, когда она была раскрыта, и, увидев Амирани, испугался»⁵⁵.

Для раскрытия «змеино-го происхождения» прикованного героя весьма примечательно и описание богатырского гнева Абрыскила, связанного с «потрясением» природы:

«— Уа еей икам, акәылаца рееибытаны Аҗсны иажәылт, абарақьатра цеит, — анырхәа, — хаи, даргыы-саргыхандаз, рацәа спара рбеит! Аха устәкыа изцарым! — ихәан, даагызы-гызын, дызлаахәаз азанцьыркәеи дыздаахәалаз агәашьей убыс ирцысит, ахапы зегыы аахыц-хыцит».

«Они сказали ему, что “там нет ничего хорошего, захватчики ринулись на Абхазию, исчезла вся благодать”».

— Хай! Так они воспользовались моим бессилием?! Но я им этого так не оставляю! Сказав это, он взревел и так встряхнул железные цепи и столб, к которому был прикован, что вся пещера затряслась»⁵⁶.

Ср. в абазинском и адыгском сказаниях: «Когда он с досады начинает потрясать цепи, тогда горы дрожат и земля колеблется от одного моря до другого»⁵⁷.

«Только услышит могучий старик ответ: «Камыш на земле растет, ягнята на земле плодятся», начинает он рвать на себе оковы. Земля сотрясается от этого. Свирепствует устрашающая людей гроза: стук цепей гремит громом, искры от удара звена о звено блещут молнией, тяжелое дыхание старика бушует на земле ураганом, от стонов его стонут глубины земли, и слезы его льются бурным потокам вниз со снеговых вершин и разливаются шумящей водой»⁵⁸.

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 героя⁵⁹.

Из приведенных примеров видно, что почти во всех кавказских сказаниях о прикованных героях сохраняются мотивы и эпизоды, характеризующие героя не только как доброе, но и как злое, демоническое существо. Еще А.Н. Веселовский, говоря о кавказских прикованных героях, подобные мотивы и описания относил к древнейшим атрибутам титанов, в которых в последние века, напротив, увидели заступника и друга человечества⁶⁰. 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 блага⁶¹. М.Е. Талпа находит, что кабардинский Старец — носитель мрачной силы мести, коварства, борец с чудовищами, драконами, в то время как греческий Прометей — светлый освободитель, богоборец. Вместе с тем, по мнению исследователя, кабардинские сказания — одна из древнейших редакций прометеевского мифа⁶².

Примечания

¹ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982. С. 136.

² Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Часть первая (Осетинские тексты). М., 1881. С. 69—71.

³ Чиковани М.Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М., 1966. С. 101—102, 216—217, 225, 248—249, 270, 271, 280, 289, 303.

⁴ Ганалаян А.Т. Армянские предания. Ереван, 1979. С. 251—252; Тресков И.В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963. С. 123.

⁵ Тресков И.В. Указ. соч. С. 139.

⁶ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 245; Бгажба Х.С. Труды. Сухуми, 1987. С. 263; Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966. С. 116—121.

⁷ Салакая Ш.Х. Указ. соч. С. 116—121.

⁸ Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М., 1963. С. 227—229.

- ⁹ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. С. 245.
- ¹⁰ Миллер В.Ф. В горах Осетии. Владикавказ, 1998. С. 461.
- ¹¹ Там же. С. 464.
- ¹² Подробнее об этом см.: Чиковани М.Я. Указ. соч. С. 20—23.
- ¹³ Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. 2-е изд. М., 1983. С. 354—358.
- ¹⁴ Там же. С. 356.
- ¹⁵ Там же. С. 340—358; Гринцер Р.А. Умирующий и воскресающий бог // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2-х т. 2-е изд. Т. 2. М., 1988. С. 547—548.
- ¹⁶ Иоакимов А. Предрассудки моих учеников (из жизни пансионеров Горской школы) // Кавказ. 1873. № 66.
- ¹⁷ Фонотека абхазского фольклора при Абхазском институте гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии (далее — ФАФ). К. № 60/1500.
- ¹⁸ Как отмечает А.Н. Веселовский, «всякий военнопленный приходится сыном взывшего его в плен. Его обыкновенно приносили в жертву на празднике» (Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 576).
- ¹⁹ Подробнее об этом см.: Амичба С.А. Цветообозначение в языке абхазского фольклора // Алашара. 1988. № 4. С. 122—124 (на абх. яз.); Джануа З.Д. Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. Сухум, 1995. С. 82—83.
- ²⁰ Гулиа Д.И. Собрание сочинений: В 6-ти т. Т. 6. (История Абхазии. Этнография). Сухуми, 1986. С. 158.
- ²¹ Шинкуба Б.В. Предисловие // Абхазская народная поэзия. Сухуми, 1959. С. 20 (на абх. яз.).
- ²² Джануа Б.Г. Термины цветообозначения в абхазском языке // Алашара. 1985. № 8. С. 136 (на абх. яз.).
- ²³ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 260.
- ²⁴ См.: Салакая Ш.Х. Указ. соч. С. 120—121.
- ²⁵ ФАФ. К. № 13/388.
- ²⁶ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. С. 243—244.
- ²⁷ Гарция В. Из абхазских народных преданий и поверий // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 13. Отд. 2. Тифлис, 1892. С. 34—38. Ср. сказание аджарских абхазов о Мемруте, типологически сходном с Абырскилом, в записи Ш.Х. Салакая: «Мемрут, герой необычайной силы, возгордившись, объявил себя вторым богом и потребовал, чтобы люди подчинялись ему, а не Аллаху» (Салакая Ш.Х. Указ. соч. С. 120).
- ²⁸ Шинкуба Б.В. Золотые россыпи: Абхазские устные народные сказания и этнографические материалы. Сухуми, 1990. С. 304—310 (на абх. яз.). С. 291—292.
- ²⁹ ФАФ. К. № 45/1104, 45/1107.
- ³⁰ Dumezil G., Namitoé A. Récits oubykhs // Journal Asiatique. I. Paris, 1955. P. 30—33. Ср. предположение Л.Х. Акабы: «Если бы речь шла просто о герое — благодетеле человечества, то его освобождение не было бы связано с такими бедствиями для человечества. Но речь идет о герое, олицетворяющем вулканический огонь, являвшийся на определенном этапе большим благом для людей, но и способный погубить их. Этим и объясняется противоречие образов героев типа Прометея: с одной стороны, они дали людям огонь — величайшее благо, но, с другой стороны, их освобождение грозит гибелью людям» (Акаба Л.Х. Абхазо-адыгские мифологические параллели // Известия Абхазского НИИ. Вып. 3. Тбилиси, 1974. С. 150).
- ³¹ Торнау Ф.Ф. Воспоминания кавказского офицера. Черкесск, 1994. С. 138.
- ³² Нарты: Адыгский героический эпос. М., 1974. С. 273—274.

- ³³ Шортанов А.Т. Указ. соч. С. 135.
- ³⁴ Там же. С. 136—137. Ср. сходное же описание из другого варианта адыгского сказания: «Придет время — Тха, на людей разгневанный, освободит от наказания старика, спустит его с цепи, и тот станет вымещать на людях свои долгие страдания» (Кабардинский фольклор. М.—Л., 1936. С. 90).
- ³⁵ Миллер В.Ф. Осетинские этюды... С. 74.
- ³⁶ Чиковани М.Я. Указ. соч. С. 249.
- ³⁷ Ср. также имя героя с постоянным эпитетом: «Насрен-жаче» (букв. «Насрен-Борода») (Нарты: Адыгский героический эпос... С. 389).
- ³⁸ С потусторонним миром ассоциируется и пещера, в которой прикован Абрыйскыл, как «естественное жилище для существ хтонического типа», как «хранилище остатков хаотической стихии» (Топоров В.Н. Пещера // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 311).
- ³⁹ Шинкуба Б.В. Золотые россыпи... С. 304—310.
- ⁴⁰ Ардзинба В.Г. Приметы образа «пастуха» абхазских нартских сказаний // Труды Абхазского государственного университета. Т. 5. Сухуми, 1987. С. 131.
- ⁴¹ Лосев А.Ф. Тифон // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 514.
- ⁴² Ардзинба В.Г. Указ. соч. С. 131.
- ⁴³ Лапинский Т. Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик, 1995. С. 99; Шортанов А.Т. Указ. соч. С. 142.
- ⁴⁴ Миллер В.Ф. Осетинские этюды... С. 69.
- ⁴⁵ Чиковани М.Я. Указ. соч. С. 63.
- ⁴⁶ Там же. С. 209, 211, 249.
- ⁴⁷ Шортанов А.Т. Указ. соч. С. 136.
- ⁴⁸ ФАФ. К. № 36/926.
- ⁴⁹ Шинкуба Б.В. Золотые россыпи... С. 282—283.
- ⁵⁰ Инал-ипа Ш.Д. Абхазы (Историко-этнографические очерки). Сухуми, 1965. С. 592.
- ⁵¹ Шинкуба Б.В. Золотые россыпи... С. 310—314.
- ⁵² Торнау Ф.Ф. Указ. соч. С. 138.
- ⁵³ Лапинский Т. Указ. соч. С. 99—100.
- ⁵⁴ Миллер В.Ф. Осетинские этюды... С. 71.
- ⁵⁵ Чиковани М.Я. Указ. соч. С. 281.
- ⁵⁶ Абхазский фольклор. Сухум, 2003. С. 98—101 (на абх. яз.).
- ⁵⁷ Торнау Ф.Ф. Указ. соч. С. 138.
- ⁵⁸ Кабардинский фольклор... С. 92.
- ⁵⁹ Смирнов Ю.И. Сходные описания в славянских эпических песнях и их значение // Славянский и балканский фольклор. М., 1971. С. 101—110; 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; Джануга З.Д. Нартский эпос абхазов... С. 28—46.
- ⁶⁰ Подробнее об этом см.: Шортанов А.Т. Указ. соч. С. 146.
- ⁶¹ Там же. С. 144.
- ⁶² Тапа М.Е. Устное творчество кабардинцев // Литературный критик. М., 1935. № 12. С. 172.