

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ

МАГНИТОГОРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY

MAGNITOGORSK STATE UNIVERSITY

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ, КУЛЬТУРЫ

JOURNAL OF HISTORICAL, PHILOLOGICAL
AND CULTURAL STUDIES

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1994 г.

ВЫПУСК XI



МОСКВА—МАГНИТОГОРСК
2001

ФИЛОЛОГИЯ



Литературоведение

З. Д. ДЖАПУА

К РЕКОНСТРУКЦИИ АРХАИЧЕСКИХ МОТИВОВ АБХАЗСКОГО ЭПОСА ОБ АБРЫСКИЛЕ

Абхазский эпос об Абрыскиле относится к серии известных кавказских преданий прометеевского цикла и таит в себе немало архаических пластов, пока еще не раскрытых мифопоэтических констант.

Одними из таких наиболее ярких и устойчивых тематических единиц эпоса являются мотивы борьбы против рыжих людей с голубыми глазами и представителей некоторых родов, а также против сорняков – папоротников, колючек и виноградных лоз, которые постоянно (или почти постоянно) сопутствуют основному сказанию об Абрыскиле, хотя они не развиваются в сюжетное повествование:

«[Абрыскил] не проходил мимо рыжих людей с голубыми глазами, убивал их, считая, что от их дурного глаза страдают люди. Ненавидел людей из рода Акацба и Азиба, считая, что они приносят несчастье [могут сглазить людей и животных]. Зная, что папоротник и колючки истощают почву, спускался к берегу <...> и в глубине моря под корень срезал их» [Шинкуба, 1990, с.305]. «[Абрыскил] уничтожил виноградную лозу, перекинутую гирляндой через дорогу, если она мешала верховому ехать по ней, не нагнув головы. <...> [Абрыскил] говорил, что если проедет, не повредив лозу, тогда ему нужно наклонять голову вперед, а это похоже на поклонение Богу» [Гарцкия, 1892].

Эти мотивы-характеристики одинаково устойчивы и в ранних и в поздних записях сказаний. По-видимому, «они были древними, исконными, а не наносными, поздними и, возможно, некогда – сюжетными, событийными» [Салакая, 1966, с. 112]. Композиционно данные описания встречаются в инициальной части сюжета и, что весьма показательно с точки зрения их традиционности, в форме вопросов и ответов повторяются и в его финальной части.¹

Попытка исследователей объяснить данные мотивы на основе сугубо исторических реалий часто приводила к неточным выводам. Так, в мотиве преследования рыжих людей с голубыми глазами некоторые видели «отзвук преданий о нашествии на Кавказ угро-финских племен» [Гулия, 1986, с. 95], «отдаленное воспоминание об упорной борьбе абхазского народа с каким-то чуждым народом – голубоглазыми блондинами» [Чурсин, 1957, с. 244] или даже «борьбу аборигенов... с киммерийцами-скифами», ибо, по Гиппократу, «все скифское племя рыжее вследствие холодного климата, так как солнце не действует с достаточной силой, и белый цвет как бы выжигается от холода и переходит в рыжий» [Цулая, 1963, с.327, 326]. С.Л. Зухба связывает этот мотив с древними верованиями абхазов, «согласно которым рыжеволосые и голубоглазые считаются сеятелями болезней» [Зухба, 1995, с.260].

В следующем же мотиве борьбы с представителями некоторых родов, по опреде-

лению Г.Ф. Чурсина, «следует видеть отголосок родовых распрей, некогда царивших в Абхазии и мешавших политическому и культурному развитию народа» [Чурсин, 1957, с.244], с чем соглашаются Х.С. Бгажба (совпадение буквальное) и С.Л. Зухба [Бгажба, 1987, с. 263; Зухба, 1995, с. 258-259].

Также первая попытка интерпретации мотивов истребления папоротников, колючек и вырубки виноградных лоз принадлежит Г.Ф.Чурсину. По мнению этнолога, они «отражают явления из области культурно-хозяйственной жизни абхазов», характеризуются «как борьба за насаждение и развитие земледельческой культуры», представляют «одну из мер, направленных к улучшению путей сообщения» [Чурсин, 1957, с. 244]. Это замечание почти буквально повторяет Х.С. Бгажба [Бгажба, 1987, с.263]. «Здесь под мифической оболочкой предание сохранило до нас момент борьбы с растительным миром, которым обильно была покрыта Абхазия в ту отдаленную эпоху», – утверждает Ц.Н. Бжания [Бжания, 1973, с. 157]. Связь данных мотивов с земледельческой культурой несколько более развита в работах Г.В. Цулая и С.Л. Зухба, которые в качестве параллелей к этим мотивам приводят эпизоды рубки леса в шумеро-аккадском эпосе о Гильгамеше [Цулая, 1963, с. 323-326; Зухба, 1995, с. 254-258]. По представлению же Л.Х. Акаба, «мотив истребления папоротников и лиан отражает борьбу с природой на ранних ступенях истории, задолго до начала земледелия» [Акаба, 1976, с. 65].

Предполагаю, что данная серия мотивов относится к доисторическому времени, а именно – к обрядово-мифологической, природной, земледельческой традиции и характеризует Абрыйскила как культурного героя. Абрыйскл здесь сопоставим с нартским героем Сасыркуа и наделяется атрибутами умирающих и воскресающих богов типа египетского Осириса. В частности, мотив борьбы против рыжих людей с голубыми глазами типологически, вероятно, восходит к земледельческому ритуалу древних египтян – принесению 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 развешивание 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; Мифы, 1988, с.547-548].

В этом смысле интересно одно описание образа героя, встречающееся в первой и в одной из последних записей сказания об Абрыйскиле: *«Абрыйскл был святой человек, со светлыми волосами и голубыми глазами»* [Иоакимов, 1873]. Отсюда можно предположить, что сначала рыжий цвет и голубые глаза были атрибутом самого Абрыйскила, который ежегодно умирал и возрождался вновь, но в дальнейшем этот атрибут переходит на других, как бы обычных людей, которых предавали смерти с целью обеспечения плодородия земли. Иными словами, вероятно, рыжеволосых людей с голубыми глазами убивали по причине сходства с Абрыйскилом с целью заставить золотиться спелые хлеба.

О «земледельческой природе» Абрыйскила свидетельствуют и другие описания его образа: *«когда ему хотелось, в определенной местности вызывал дождь»* [Шакрыл, 1989, с. 259]; *«когда бывала сильная засуха, люди заходили в пещеру Абрыйскила, и начинался обильный дождь»* [Шинкуба, 1990, с. 304]. Ср. также описание времени Абрыйскила: *«любо было взглянуть на обильные жатвы хлеба, на прекрасные сборы плодов, на тучные стада овец»* [Горбунов, 1913]; *«вся природа оплакивала потерю героя, кроме папоротника и других вредных растений»* [Джанашиа, 1898].

Из египетской мифологии известно также, что Осирис «первым начал подпирать виноградные лозы и давить виноград» [Фрэзер, 1983, с.341]. А в абхазской мифопоэтической традиции появление виноградной лозы связано с нартами [Бжания, 1973, с. 220]. Нельзя исключить, что мотив виноградной лозы в «Абрыйскиле» тоже связан с этим, только здесь он имеет форму антитезы, как своеобразное «перевернутое» вос-

поминание древнего мотива. А его богоборческая мотивировка (непоклонение Богу) — явно позднего происхождения.

В связи с типологически сходными элементами между Осирисом и Абырыскилом примечательно и то, что частью связанного с Осирисом ритуала было его оплакивание: *«люди, чтобы показать глубину своей скорби по случаю смерти бога, рыдали и били себя в грудь»* [Фрэзер, 1983, с. 350]. Ср. плачь людей по случаю заточения Абырыскила в пещеру: *«плакали все, раздирали, расцарапывали себе лица»* [Джанашия, 1998].

Возможные отголоски образа Осириса ученые находят и в образах Созыреша (адыгского божества земледелия и скотоводства) и Сосруко (главного героя абхазо-адыгского нартского эпоса) [Шортанов, 1982, с. 116-129; Люлье, 1927, с. 27; Лавров, 1959, с. 215; Кармоков, 1975, с. 49-56]. Близость Сасыркуа (Сосруко) с Созырешем еще более полно показано в работе В.Г. Ардзинба [Ардзинба, 1985, с. 128-168], где поверья и обряды об адыгском Созыреше и абхазском Айтаре сопоставляются с представлениями и сюжетными данными абхазо-адыгского Сасыркуа (Сосруко). В частности, проводится параллель между парой, представленной в ритуале Созыреша (молодая женщина и хромо́й старик с фетишем Созыреша), в чем, «возможно, воспроизводился «брак» женщины и божества», и парой Сатаней — пастух в сюжете о рождении Сасыркуа. «В этом случае пастух и Созыреш как, в частности, «скотий бог», могли бы рассматриваться как проявления одного и того же образа» [Ардзинба, 1985, с. 155].

Также, можно сказать, что земледельческая атрибутика Абырыскила сближает его с Созырешем как божеств земледелия. По описанию исследователей, Созыреш — *«большой любитель путешествий, и ему подчиняются ветры и воды»; «поскольку этот Созыреш... был еще и горд, то бог наказал его тем, что лишил его ноги»* [Шортанов, 1982, с. 117-118], что напоминает черты образа Сасыркуа² и Абырыскила.

Таким образом, рассматриваемые мотивы борьбы против рыхих людей с голубыми глазами и представителей некоторых родов, а также против сорняков — папоротников, колючек и виноградных лоз, вероятно, могут свидетельствовать о земледельческой семантике образа Абырыскила. О том, что среди различных мифологических (предэпических) мотивов, предшествовавших формированию эпоса об Абырыскиле как такового, могли быть мифы и ритуалы о божестве земледелия. Иными словами, Абырыскл первоначально, в одной из своих ипостасей, возможно, олицетворял покровителя плодородия природы и земли.

В контексте абхазского эпоса об Абырыскиле особый интерес представляет мотив **бычьих шкур**, неизменно фигурирующий в самой устойчивой, традиционной сюжетной единице эпоса — о погоне ангелов за героем, его поимке и заточении в пещеру:

«[Абырыскл] возмнил себя равным Богу и во всем стал ему перечить. <...> Много усилий приложил Бог, чтобы заставить Абырыскила склонить перед ним голову, но все было тщетно. Тогда творец, разгневавшись на непокорного героя, приказал своим ангелам схватить его, бросить связанного по рукам и ногам в преисподнюю и жестоко пытаться до тех пор, пока не образумится и не смирится перед богом. Ангелы отправились выполнять божий приказ. <...> [Абырыскл] выбрал два безопасных убежища: одно — на вершине горы Ерцаху, а другое — на берегу моря. То в одном, то в другом убежище герой отдыхал со своим конем, пока не приближались ищущие его ангелы. В последний момент он вскакивал на своего верного коня, который одним взмахом переносил его в другое убежище. Тут Абырыскл снова отдыхал до приближения ангелов: когда же ангелы подходили, он опять оказывался в первом убежище».

Глубоко удрученные тем, что им не удастся выполнить волю Господа Бога, ангелы обратились за помощью к одной **старой колдунье**, которая посоветовала **разостлать в одном из убежищ Абырыскила бычьи шкуры, смазанные жиром**. Выполнив этот совет, ангелы разделились на две группы: одна укрылась в лесу близ того места, где

были разостланы бычьей шкуры, а вторая устремила за Абрскилом. Испуганный Абрскил заставил своего коня сделать прыжок; конь поскользнулся на смазанных жиром бычьих шкурах и упал, увлекая за собой всадника. Ангелы немедленно подбежали и связали Абрскила. Связали героя, равного которому никогда не появлялось в этом мире.

По совету той же колдуньи ангелы заключили коня Абрскила в глубокую пещеру. В этой пещере вбили они в землю громадный железный кол. К нему и прикован [Абрскил]. Рядом с ним лежит большой молот. <...> Как только удастся герою настолько расшатать железный кол, что одного рывка достаточно, чтобы освободиться, на кол садится <...> маленькая птичка-трясогузка; утомленный герой, раздраженный появлением птички, изо всей силы замахивается молотом на нее, чтобы убить. Но птичка легко ускользает, удар обрушивается на железный кол и снова глубоко вгоняет его в землю» [Джанашиа, 1898]. «Старуха сторожит пленника. Собака и кошка усердно лизнут цепь, но когда цепь становится тонкой, как волос, старуха говорит: «Будь так крепка, как прежде», и цепь становится толстой» [Чурсин, 1957, с. 244]. «Время проходит, кто же считает годы. [В пещере] и днем темно, как ночью. Волосы Абрскила выросли настолько, что доходят до земли, а борода в землю вросла» [Шинкуба, 1990, с. 313].

Мотив одевания героя в шкуру животного имеет место и в нартских сказаниях.³ 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 металлический снаряд [Дюмезиль, 1990, с. 208-209]. В связи с этим (что очень существенно) ученый 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 народов⁴ [Пропп, 1986, с. 203-207].

Можно предположить, что именно к подобному погребальному обряду восходит традиционный, очень устойчивый мотив поимки Абрскила в свежесодранных бычьих шкурах.⁵ Ср. описание, которое содержится в античном трактате «О реках и горах» (глава V «Фазис») об осужденных: «Присутствующие мужчины хватают его, заворачивают в шкуру животного и бросают в круглую яму наподобие колодца, называемую «Ртом нечистых» (цитируется по книге [Дюмезиль, 1990, с.211].

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; Инал-ипа, 1965, с.547-549]. В частности, по сообщению Аполлония Родосского, колхи умерших мужчин «заворачивают в необработанные бычьи шкуры⁶ и вешают на деревьях» (цитируется по книге [Дюмезиль, 1990, с. 210-211]. «Причем покойников зашивали, по некоторым имеющимся сведениям, именно в бычьи шкуры. В этом, возможно, отразился культ тотемного предка-быка» [Инал-ипа, 1974, с. 165]. В этой связи весьма показательны два свидетельства абхазских сказителей, зафиксированные В.Б. Агрба [Книга, № 563, 564]. Согласно одному из них, «в селении Куланьрхуа имеется место под названием «Апсца рыкнахарт» (место подвешивания покойников)». По второму тексту, «когда умирали достойные предводители, их хоронили следующим образом: выдалбливают ствол большого дерева во весь рост умершего, как корыто, кладут туда покойника с его воинскими доспехами. Затем режут большого быка, снимают с него шкуру, заворачивают в эту шкуру корыто с покойником и особым ремнем из кожи (гырдзган-ла) подвешивают к верхушке высокого дерева. Считали, что отдают его богу».

Очевидно, обычай этот связан с почитанием священных деревьев, с верой в продолжение загробной жизни, в самостоятельное существование и «сохранение» души [Акаба, 1984, с. 7-68].

Своеобразным вариантом бычьей шкуры в погребальных обрядах абхазов может быть и свежий козий бурдюк, с помощью которого вылавливается душа утопленника, а также человека, упавшего со скалы или с дерева [Джанашиа, 1960, с. 82-83; Чурсин, 1957, с. 193-194].

Обращает на себя внимание и то, что в большинстве ранних записей эпоса об Абрьскиле [Иоакимов, 1873; Гарцкия, 1892; Джанашиа, 1898; Гатцук, 1907; Горбунов, 1913; Шинкуба, 1990, с. 304-310] фигурирует именно бычья шкура, а не коровья, что может свидетельствовать о символе священного быка в земледельческой семантике Абрьскила. По-видимому, бык здесь связан с земледельческой культурой, с умирающим и воскресающим Богом земледелия. Мотив закалывания множества быков и расстилание бычьих шкур, вывернутых наизнанку и обсыпанных просом (якобы для того, чтобы герой поскользнулся), местопребывания Абрьскила, вероятно, восходит к архаическому ритуально-мифологическому обряду жертвоприношения быка, набивания кожи животного соломой и устанавливания на подпорках (очевидно, для «сохранения» или «воскресения» души).⁷ Обряд этот широко распространен в восточном Средиземноморье. Например, в древней греческой традиции засвидетельствован праздник обрядового убийства священного быка – буфоний.⁸ Ср. описание ритуального праздника быка у абхазов: «абхазцы на Кавказе выводят белого быка, называемого Ogginn, из священной пещеры, которая носит то же название, и ведут его через собравшуюся толпу мужчин при радостных кликах на заклание, затем его съедают, а кости собирают и хоронят. Участие в этом пиршестве придают такое значение, что человек, которому не удалось присутствовать на нем и вкушать от мяса жертвенного быка, считает себя несчастным на целый год» [Штернберг, 1936, с. 407].

И в этом случае образ Абрьскила сопоставим с культом Осириса: ср. «бык был символом Осириса, который сам был «быком Аменти». Бык «после своего умерщвления сопровождает Осириса на небо, неся его на своей спине, отдает свою кожу, чтобы сделать из нее парус для божественной ладьи, в которой переправляются в рай» [Пропп, 1986, с. 206-207].

Иными словами, мотив удаления Абрьскила в пещеру в бычьей шкуре тоже соответствует его земледельческой природе. Он хорошо вписывается в символику богов плодородия. К тому же, как установлено, «под землю, в пещеру может удаляться умирающий и воскресающий бог плодородия» [Мифы, 1988, с.311]. Заточение Абрьскила в пещеру (его исчезновение) могло восприниматься как пожертвование собой ради людей, символизируя возрождение, обновление плодородия земли, подобно тому, как «погребение Осириса ассоциировалось с посевом» [Мифы, 1987, с. 455].

Мысль о связи мотива бычьей шкуры с обрядом погребения подкрепляется и образом коня Абрьскила (заключенного вместе с ним в пещере), который, по-видимому, связан с представлениями о переправе умершего в иной, потусторонний мир, с символикой подземного мира [Пропп, 1986, с. 169-181].

Известно, что в погребальных и поминальных обрядах абхазов, как и ряда кавказских народов, роль коня весьма велика [Инал-ипа, 1965, с. 540-547; Калоев, 1999, с.187-195; Дюмезиль, 1990, с. 188-199]. «Первоначально лошадь, вероятно, убивали и зарывали в могилу» [Чурсин, 1957, с. 190]. По свидетельству А. Ламберти, еще в XVII веке абхазы лошадь покойного посылали ему вслед, так как, по их представлениям, и в том мире она понадобится ему: «для этого лошадь покрывают шелковой тканью, и на том поле, где подвешен труп, гоняют ее до тех пор, пока она не околеет от усталости. Если лошадь скоро околеет, говорят, что она была очень любима своим хозяином, и поэтому он скоро взял ее к себе» [Ламберти, 1913, с. 189, 190]. Этот ритуал доходит до нас в несколько видоизмененной форме – в обряде выставления у гроба покойника его коня.

Также образы пещерной собаки, кошки и птички-трясогузки (находящиеся в пе-

щере), думается, функционально соответствуют образам, которые фигурируют в известных сюжетах «видений» загробного мира: по абхазским поверьям, на пути в загробный мир собака⁹ слизывает масло, которым смазан мост, чтобы облегчить умершим переход через него, а кошка смазывает его [Чурсин, 1957, с. 206].

В сюжете эпоса об Абырскиле особого внимания заслуживает **тема богоборчества** – пожалуй, самый загадочный и противоречивый мотив в эпосе об Абырскиле. По мнению ученых, этот мотив навеян борьбой язычества с официальной религией, который проникает в эпос под влиянием духовенства [Чурсин, 1957, с. 245; Бгажба, 1987, с. 263; Салакая, 1966, с. 116-121]. И как бы этим объясняют двойственное отношение народа к Абырскилу – положительное (как защитника народа), с одной стороны, и отрицательное (как богоборца) – с другой [Салакая, 1966, с. 116-121].

Разумеется, нельзя не согласиться с тем, что в эпосе об Абырскиле богоборческие мотивы в известном смысле овеяны «библейскими и мусульманскими рассказами о том, как Бог карает за непочтение к нему» [Чурсин, 1957, с. 245]. Однако, как кажется, из этих сравнительно поздних наслоений проскальзывают весьма древние корни мотива богоборчества в «Абырскиле».

В.Ф. Миллер в своей статье *«Кавказские предания о великанах, прикованных к горам»*, написанной еще 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» [Миллер, 1998, с. 461]. Если исходить из этих, стадийно-разных, но функционально сходных разновидностей сказаний, то можно допустить, что в мотиве богоборчества в «Абырскиле» своеобразно воспроизводится более древний мотив змеборства.

Установлено, что первоначально в архаическом фольклоре змей или змей-дракон мыслился как благое существо, податель плодородия природы и земли. Ему представляются девушки (или молодые люди) с целью сохранения и обновления плодородия. Но затем, «подобные жертвоприношения... вступают в противоречие с развившимися формами социальной жизни и семейных отношений, а также и с формами религии, уже начавшей создавать богов» [Пропп, 1986, с. 260]. Отсюда и возникает змеборство.

Как видится, к земледельческой концепции змея-дракона и связанному с нею змеборству восходят и земледельческая символика Абырскила и связанное с нею богоборчество. Если первоначально Абырскил воспринимался как божественное существо, как символ плодородия, растительности и земледелия, то впоследствии, с изменением мировоззрения людей, его поступки (жертвоприношения) стали невыносимы. И эти коллизии переходят в богоборчество. «С переходом божественности от зверя к богу, боги убивают зверей. Они вырывают из их рук власть, они отнимают у них управление водой и сами начинают ею управлять так, как это нужно скотоводу или земледельцу» [Пропп, 1986, с. 256].

Текст «Абырскила» 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 Абырскилу у создателей и хранителей эпоса. Однако «змейное происхождение» героя не совсем латентно в эпическом контексте. Все же находятся эпизоды, свидетельствующие о злой сущности Абырскила [Салакая, 1966, с. 120-121]. Так, например: *«Абырскил был гордый, высокомерный человек. Он убивал всех рыжих и людей с голубыми глазами, а также представителей фамилии Эмба. Жесткие поступки его стали невыносимы для населения, и от него решили избавиться»* [Чурсин, 1957, с. 244]; *«Абырскил сделался жестоким»* [Гарцкия, 1892].¹⁰

С этими описаниями согласуется вариант сказания, где попытка освобождения героя заменяется попыткой его уничтожения [Шинкуба, 1990, с. 291]. По убыхскому

сказанию о прикованном великане (*«Убыхский Прометей»*), люди делают все, чтобы прикованный герой не смог освободиться из заточения¹¹ [Дюмезиль, Намиток, 1955, с. 30-33].

Не исключено, что мотив волос и бороды Абрискила (*«волосы доходят до земли, а борода в землю выросла»*), характерный и для образа адыгского прикованного Старца,¹² отождествляется с приметам некоторых зооморфных образов абхазского фольклора, в частности, нартского эпоса (пастуха, адауы-великана и т.д.), принадлежащих потустороннему миру [Ардзинба, 1987, с. 131-135]. Ср. описание пастуха в нартском сюжете о чудесном рождении героя: *«у пастуха гигантские, длиною во весь рост брови»* [Ардзинба, 1987, с. 131]. Также, возможно, глаза пастуха (*«глаза у него очень большие, выступают из орбит»*) [Ардзинба, 1987, с. 131] сопоставимы с глазами прикованного героя (*«глаза красны и сверкают, как горящие угли»*) [Шортанов, 1982, с. 133], *«глазами величиной с бычьи хомуты»* [Миллер, 1998, с.454]. В этом смысле очень характерно описание адыгского Старца в виде одноглазого адауы-великана – *«с одним глазом во лбу»* [Шортанов, 1982, с. 136]. По-видимому, к атрибутам зооморфных существ относятся и различные поверья, связанные с прикованным героем. Ср.: *«никто не может видеть его два раза, и те, которые пробовали это сделать, назад не вернулись»* [Шортанов, 1982, с. 134]; *«не смотри назад, а не то дверь моей пещеры захлопнется»* [Миллер, 1998, с. 455].

Аналогичные примеры содержатся во всех кавказских сказаниях прометеевского цикла [Миллер, 1998, с. 452-467; Шортанов, 1982, с. 132-146]. Исходя из этого, А.Н. Веселовский, говоря о кавказских титанах, находит, что резкое и властное проявление личности, яростное сопротивление, насилие по отношению к людям были древнейшими атрибутами титана, в которых последующие века, напротив, увидели заступника и друга человечества, и что наказание такого дерзкого насильника является вполне заслуженным, а его освобождение грозит тяжкими бедствиями для людей» (цитируется по книге [Шортанов, 1982, с. 146].

Как видно, с одной стороны, основные мотивы эпоса об Абрискиле восходят к архаическим представлениям, связанным с плодородием земли. Однако, с другой стороны, с переходом к регулярному земледелию и образованию ранней государственности, с возникновением богоборчества, эти мифологические мотивы приобретают очень яркую эпическую окраску. А источником эпического пласта в «Абрискиле» послужил нартский эпос. В этом (и только в этом) смысле можно сказать, что «Сказание об Абрискиле как бы продолжает нартский эпос, являясь его заключительным этапом»¹³ [Салакая, 1966, с. 114]. Здесь необходимо уточнить, что «Абрискил» продолжает не весь нартский эпос, а именно – сказания о Сасыркуа. Точнее сказать, образ Абрискила предстает как своеобразное продолжение образа Сасыркуа. Яркое свидетельство тому – разделение прометеевской темы между этими двумя героями. По весьма точному определению Ш.Х. Салакая, «центральные мотивы мифа о Прометее – похищение огня и наказание героя – разрабатываются не в одном, а в двух памятниках эпической поэзии – в нартском эпосе и сказании об Абрискиле» [Салакая, 1976, с. 43]. Мотив похищения (добывания) огня у адауы-великана – основной подвиг Сасыркуа, а мотив наказания героя – основное сюжетное событие в образе Абрискила. Однако следует отметить, что мотив наказания Абрискила отнюдь не связан с похищением огня. Он возникает, как сказано выше, на основе других мифологических представлений.

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев, 1990: Абаев В.И. Избранные труды (религия, фольклор, литература)¹⁴ – Владикавказ, 1990.
Акаба, 1974: Акаба Л.Х. Абхазо-адыгские мифологические параллели // Известия АБНИИ. – Вып. 3. – Тб., 1974. – С. 138-158.

- Акаба, 1976:** Акаба Л.Х. Из мифологии абхазов. - Сухуми, 1976.
- Аншба, 1982:** Аншба А.А. Абхазский фольклор и действительность. - Тб., 1982.
- Ардзинба, 1985:** Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. - М., 1985. - С. 128-168.
- Ардзинба, 1987:** Ардзинба В.Г. Приметы образа «пастуха» абхазских нартских сказаний // Труды Абхазского государственного университета. - Т.5. - 1987. - С. 131-135.
- АТ:** 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.
- Бгажба, 1987:** Бгажба Х.С. Труды. Сухуми, 1987.
- Бжания, 1973:** Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов: Исследования и материалы. - Сухуми, 1973 (тексты на абх. яз.).
- Гарцкия, 1892:** Гарцкия В. Из абхазских народных преданий и поверий // СМОМПК. - Вып. 13. - Отд. 2. - Тифлис, 1892. - С. 34-38.
- Гатцук, 1907:** Гатцук В. Абраскил (Абхазское предание) // Юная Россия. - 1907. - №2. - С. 253-263.
- Горбунов, 1913:** Горбунов К. Торжество правды. - С.-Пб., 1913. - С. 9-20.
- Гулиа, 1986:** Гулиа Д.И. Собрание сочинений. - Т.6 (История Абхазии. Этнография). - Сухуми, 1986.
- Джанашиа, 1898:** Джанашиа Н. Абрскил // Сборник Акакия Церетели (кн. V, ч. II). - Тифлис, 1898. - С. 1-8 (на груз.яз.).
- Джапуа, 1995:** Джапуа З.Д. Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. - Сухум, 1995.
- Джапуа, 1999:** Джапуа З.Д. Нартский сюжет о посещении подземного мира // Сборник научных трудов Абхазского государственного университета. - Сухум, 1999. - С. 251-255.
- Дюмезиль, Намиток, 1955:** G. Dumézil, A. Namitoc. Récits oubykhs // Journal Asiatique. - I. - Paris, 1955. P.30-33.
- Дюмезиль, 1990:** Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. - М., 1990.
- Зухба, 1976:** Абхазские сказки / Зап., обраб. предисл. и примеч. С.Л. Зухба. - Тб., 1976 (на абх.яз.).
- Зухба, 1995:** Зухба С.Л. Типология абхазской несказочной прозы. - Майкоп, 1995.
- Инал-ипа, 1965:** Инал-ипа Ш.Д. Абхазы (Историко-этнографические очерки). - Сухуми, 1965.
- Инал-ипа, 1974:** Инал-ипа Ш.Д. О генезисе образа «анцава» - верховного бога абхазов / Известия АБИЯЛИ. - Тб., 1974. - Вып. 3. - С. 159-171.
- Иоакимов, 1873:** Иоакимов А. Предрассудки моих учеников (из жизни пансионеров Горской школы) // «Кавказ». - № 54, 66. - 1873.
- Калоев, 1999:** Калоев Б.А. Осетинские историко-этнографические этюды. - М., 1999.
- Кармоков, 1975:** Кармоков Х.Г. О происхождении имени Сосруко // Ученые записки КБНИИ. - Серия филологическая. - Нальчик, 1975. - Т. 27. - С. 49-56.
- Книга:** Книга записей лаборатории абхазского фольклора Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии.
- Лавров, 1959:** Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. - М., 1959.
- Ламберти, 1913:** Ламберти А. Описание Колхиды // СМОМПК. - Вып. 43. - Тифлис, 1913.
- Люлье, 1927:** Люлье Л.Я. Черкессия. - Краснодар, 1927.
- Малия, Акаба, 1982:** Малия Е.М., Акаба Л.Х. Одежда и жилище абхазов. - Тб., 1982.
- Миллер, 1998:** Миллер В.Ф. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам // Миллер В.Ф. В горах Осетии. - Владикавказ, 1998. - С. 452-467.
- Мифы, 1987:** Мифы народов мира. - Т.1. - М., 1987.
- Мифы, 1988:** Мифы народов мира. - Т. 2. - М., 1988.
- Надыг.: 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.
- Н.осет.: Нарты:** Осетинский героический эпос. - Кн.3. / Сост. Т.А. Хамицаевой и А.Х. Базырова; вступ. ст. В.И. Абаева; пер. А.А. Дзантиева и Т.А. Хамицаевой; коммент. и глоссарий Т.А. Хамицаевой. - М., 1989.

- Пропп, 1986: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1986.
- Салакая, 1966: Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. – Тб., 1966.
- Салакая, 1976: Салакая Ш.Х. Абхазский нартский эпос. – Тб. 1976.
- Толстой, 1966: Толстой И.И. Статьи о фольклоре. – М.-Л., 1966.
- Фрэзер, 1983: Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. – М., 1983.
- Цулая, 1963: Цулая Г.В. Мифологические тайны пещеры Абрскила // Труды АБИЯЛИ. – Т. XXXIII-XXXIV. – Сухуми, 1963. – С. 323-333.
- Чурсин, 1957: Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. – Сухум, 1957.
- Шакрыл, 1989: Неиссякаемый народный родник: Устные народные сказания / Зап., сост. К.С. Шакрыл. – Сухуми, 1989 (на абх. яз.).
- Шинкуба, 1990: Шинкуба Б.В. Золотые россыпи: Абхазские устные народные сказания и этнографические материалы. – Сухуми, 1990 (на абх. яз.).
- Шортанов, 1982: Шортанов А.Т. Адыгская мифология. – Нальчик, 1982.
- Штернберг, 1936: Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л., 1936.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Подобные вопросы весьма характерны и для адыгского сказания о прикованном Старце: «*Растет ли еще на земле камыш? Водятся ли еще на земле ягнята?*» [Шортанов, 1982, с. 143].
2. Ж.Дюмезиль отмечает, что Созыреш, лишенный ноги, – тот же, что Сасыркуа (в нартском эпосе), у которого колесо (или камень) отрезало одну ногу или обе [Дюмезиль, 1990, с.86].
3. По абхазской версии, «*нарти одели на Патраза коровью шкуру и метнули его в крепость с помощью метательного орудия*» [Абаев, 1990, с.333]; Цвицва укутывают в шкуры ста быков и закидывают в море [Джапуа, 1995, с. 41]. По осетинской версии, «*Сослан <...> зарезал быка, выпотрошил его, влез в его шкуру и притворился мертвым*» [Абаев, 1990, с. 333]. В этой связи заслуживает упоминания и мотив снятия с коня шкуры и наполнения ее сухим сеном (соломой) в абхазской, адыгской и осетинской версиях нартского эпоса – в сюжете о гибели Сасыркуа (Сосруко, Сослана) [Шинкуба, 1990, с.217; Надыг., с.221; Н.осет., с.182]. Также в нартском сюжете об освобождении водного источника [АТ 300] мотив падения Сасыркуа, облачившегося в бурку, которой перекрыта пропасть [Джапуа, 1999, с. 252-253], функционально, возможно, соответствует мотиву бычьих шкур, на которых схватывают Абрскила. Бурка – как инновационная замена бычьей шкуры. Тем более, что, по мнению исследователей, абхазское название бурки «*ауапа*» восходит к слову «*ауапца*» и означает «длинная кожа» [Малия, Акаба, 1982, с. 19].
4. «В Египте в древние времена хоронили трупы завернутыми в шкуры» [Пропп, 1986, с.206]. Ср. в абхазской волшебной сказке мотив залезания мальчика в нутро его воспитанника-быка [Зухба, 1976, с. 118-123].
5. Предположение Л.Х. Акаба о связи мотива бычьих шкур в «Абрыскиле» с реальным способом перенесения огня в шкуре животного [Акаба, 1976, с.61], все же уязвимо уже потому, что эпос об Абрскиле не содержит самого мотива похищения огня.
6. Примечательно, что и в «Абрыскиле» употребляются необработанные, свежесодранные бычьи шкуры, возможно, «для того, чтобы ускорить гниение» [Дюмезиль, 1990, с. 211].
7. Ср. мотив оживления съеденного животного посредством складывания сохранных в целости его костей (скелета) в его же шкуре, встречающийся в охотничьих мифологических сказаниях абхазов и многих других народов [Чурсин, 1957, с. 76-90; Аншба, 1982, с. 24-38].
8. «В античных Афинах ежегодно в июне, в Скирофорионе месяце, справлялся в честь Зевса Полиса старинный обряд так называемых буфоний, т.е. в дословном переводе на русский – «быкоубийств». На алтарь Зевса Полиса, находившийся на Акрополе, сыпали вперемешку зерна ячменя и пшеницы и подводили быка, предназначенного к жертвоприношению. Бык якобы по недосмотру людей, окружавших алтарь, тянулся к алтарю и съедал часть зерен. Тогда один из жрецов, которого по этому случаю называли «буфоном» – «быкоубийцей», – наносил быку смертельный удар топором, после

- чего отбрасывал топор в сторону и обращался в бегство. Погони за буфоном не устраивалось: ему предоставлялось бежать. Но брошенный им топор поднимали с земли, судили, признавали виновным и приговаривали к потоплению в море. Казнь над топором совершалась, а мясо убитого быка потреблялось участниками церемонии за общей жертвенной трапезой, причем кожу животного набивали соломой и устанавливали на подпорках, запрягая это чучело в плуг» [Толстой, 1966, с. 80].
9. Возможно, и цвет собаки («черный пес грызет его цепи» [Иоакимов, 1873] символизирует мрак в загробном мире.
 10. Ср. сказание аджарских абхазов о Мемруте, типологически сходном с Абрискилом, в записи Ш.Х. Салакая: «Мемрут, герой необычайной силы, возгордившись, объявил себя вторым богом и потребовал, чтобы люди подчинялись ему, а не аллаху» [Салакая, 1966, с.120].
 11. Ср. предположение Л.Х. Акаба: «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 грозить гибелью людям» [Акаба, 1974, с. 150].
 12. Ср.: «белоснежные волосы покрывают его голову, его борода почти достигает ног, все его тело густо заросло белыми волосами» [Шортанов, 1982, с. 133]. Ср. также имя героя с постоянным эпитетом «Насырен-жаче» (букв. «Насырен-Борода») [Н.адыг., с. 389].
 13. Ср. характерное примечание сказителя: «Абрискил жил в Абхазии после нартов» [Шинкуба, 1990. с. 288].

Z. D. Japua

THE RECONSTRUCTION OF ARCHAISTIC MOTIFS IN THE ABKHAZIAN EPOS ABOUT ABRYSKIL

The author analyses archaistic layers of the Abkhazian epos about Abrisil which forms part of a series of well-known Caucasian legends of the Promethean cycle.

M. B. КОЖЕВНИКОВ

АНГЛИЙСКАЯ СЕНТИМЕНТАЛЬНАЯ КОМЕДИЯ КАК ПРОПОВЕДЬ НРАВСТВЕННОГО СОВЕРШЕНСТВА

Главным отличием английской сентиментальной комедии была отчетливо выраженная моралистическая заданность, определившая сцену как «школу нравственности» (пролог к комедии Келли «Неискренняя щепетильность», 1768). Для второй половины XVIII века эта задача уже традиционная, но в начале века ее надо было активно отстаивать. Сиббер в посвящении к комедии «Последняя ставка, или Месть жены» (1708) прямо заявил: «Цель этой пьесы состояла главным образом в изображении и реформировании тех безнравственных неправильностей, которые слишком часто нарушают мир и счастье семейного очага. Пьеса без надлежащей морали (just moral) является бедным и банальным творением (poor and trivial undertaking)». Поучительность — отличительная черта и Стила-драматурга: «Мои пьесы безобидны, и, главное, поучительны», — писал он в «Апологии». Таково было требование но-

Г. И. Лузянин, П. Ю. Паюсов (Магнитогорск) — Советско-канадские отношения и Коминтерн в 1921–1943 гг.	339
В. А. Токарев (Магнитогорск) — Тоталитарная антиципация (штрихи к портрету 1930-х годов).....	348
Н. В. Шохтина (Магнитогорск) — Сталин и современники: дихотомия восприятия	355
В. В. Симонов (Керчь) — Попытки установления двухсторонней связи между командованием 47-й Армии, Керченской военно-морской базы и гарнизоном Центральных Аджимушкайских каменоломен	362
М. Н. Потёмкина (Магнитогорск) — Государство и эвакуация в условиях войны: исторический экскурс	369
О. А. Копцева, А. Н. Никитин (Магнитогорск) — Противоречие либерализма и традиционализма в идеологии вооруженных сил	373

ФИЛОЛОГИЯ

Литературоведение

З. Д. Джапуа (Сухум, Абхазия) — К реконструкции архаических мотивов абхазского эпоса об Абырскиле	380
М. В. Кожевников (Магнитогорск) — Английская сентиментальная комедия как проповедь нравственного совершенства	389
М. Д. Бухарин (Москва) — Об одной заметке Ю.М.Лотмана (или знал ли Ломоносов латынь)	402
О. В. Гневэк, Ю. Д. Коробков (Магнитогорск) — Богатство и материальное благополучие в системе ценностей уральских рабочих в конце XIX — начале XX века	403
А. П. Власкин (Магнитогорск) — «Сон смешного человека» в свете проблемы воспитания у Достоевского	413
Е. Б. Петров (Новосибирск) — «Непотерянное поколение» Макса Вальтера Шульца в контексте традиций немецкой Фаустиады	420
В. Б. Петров (Магнитогорск) — На пути к «Белой гвардии» (рассказы М.Булгакова о нравственных исканиях интеллигенции в годы гражданской войны)	426
А. А. Торишин (Магнитогорск) — Сюжет и композиция (к проблеме дифференциации традиционных литературоведческих категорий)	432
С. Г. Шулежкова (Магнитогорск) — «Сладкая жизнь» по-русски (к истории возникновения одного крылатого выражения)	439
О. Ю. Коробейникова (Санкт-Петербург) — Интертекстуальная семантика в писательском словаре (на материале произведений А.М. Ремизова)	444

Лингвистика

Т. М. Филоненко (Магнитогорск) — У времени в плену	452
Л. И. Швыдкая, Ю. С. Мазитова (Магнитогорск) — Народная этимология в английском языке	460
О. С. Сорокина (Санкт-Петербург) — Трудности семантического анализа канонического текста	469
А. А. Бурякин (Санкт-Петербург) — Корейское письмо как объект общей теории письма	474