

АКАДЕМИЯ НАУК АБХАЗИИ

АБХАЗСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
им. Д.И. ГУЛИА

КАВКАЗ: ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, ТРАДИЦИИ, ЯЗЫКИ

*По материалам Международной научной конференции, посвя-
щенной 75-летию Абхазского института гуманитарных
исследований им. Д.И. Гулиа АНА
28-31 мая 2001 г. Сухум*

Сухум
ГПП «Дом печати»
2004

З. Д. Джапуа
(Сухум)

СЮЖЕТ О ЧУДЕСНОМ РОЖДЕНИИ ГЕРОЯ ИЗ КАМНЯ В АБХАЗСКОМ НАРТСКОМ ЭПОСЕ (Опыт реконструкции архаической семантики)

Чудесное рождение из камня – самое распространенное и более устойчивое сказание нартского эпоса абхазов. Первая запись сюжета была произведена в 1921 году [Джанашиа, 1968, с.189-193]. Основное число его текстов, записанных с 1920-х годов по настоящее время, составляет 109 вариантов. Причем ему свойственна высокая степень контаминации с другими мотивами и сюжетами о Сасрыкуа и не только о нем. Из 109 вариантов сюжета только 29 предстают в виде отдельных сюжетных единиц¹, а 80 – в контаминации с другими сказаниями². И в сюжетосложении он почти постоянно занимает первую позицию. Рассказ о Сасрыкуа сказители обычно начинают с его рождения. По логике развития эпических событий, богатырь рождается, и далее следуют его закалка, чудесный рост, укрощение коня,ковка меча и другие героические подвиги³.

Вкратце сюжет сводится к следующему:

¹ См.: Чурсин, 1957, с.215-216; Джапуа, 2003, текст №1; Инал-ипа, 1986, с.92; Книга, т. № 519, 527, 535, 538, 540, 546, 553; Шинкуба, 1990 с.119-124, 255, 257-258; Бжания, 1973, с.288-289, 292; Салакая, 1976, с.171-173; Салакая, 2002, с.22-23 (№1), 24 (№2); Джапуа, 1995 а, с.98-99 (№286), 99 (№287); Джапуа, 1995 б, с.99 №1(7); Смыр, 1971, с.76; Фонотека, к.№1/9; Звукозаписи В.А. Чирикбы (1 текст) и З.Д.Джапуа (5 текстов). Тексты хранятся в личном архиве автора.

² См.: Джанашиа, 1968, с.189-193; Чурсин, 1957, с.222-233; Джапуа, 1995 а, с.99-105 (№288), 105-106 (№289), 106-110 (№290), 528-529 (№708), 529 (№709), 529 (№713); Джапуа, 1995 б, с.125, №34 (21 а, 23 б, 31 б, 41); 126 (№36); 127 (40), 128 (№42); 135(№71); 138 (№77); Джапуа, 2001, с.39-41 (№21), 43-47 (№23), 55-56 (№30); Инал-ипа, 1986, с.85-87, 98; Книга, т.» 92, 125, 171, 159, 165, 166, 171, 238, 293, 389, 405, 414, 432, 443, 450, 520, 532, 534, 541, 547, 550; Шинкуба, 1990, с.117-119, 119-121, 135-137, 137-138, 148-153, 157-159; 223-224, 226-227; Бжания, 1973, с.282, 284; Салакая, 2002, с.28-29 (№4); Шакрыл, 1989, с.24-28, 79-81; Гожба, 1989, с.83-84; Гожба, 1991, с.183-184; Аршба, 1979, с.101-103; Звукозаписи З.Д. Джапуа (18 текстов). Тексты хранятся в личном архиве автора.

³ Хотя в теории эпоса известно предположение о том, что «рассказы о героическом детстве героя, о его чудесном рождении и первом подвиге носят следы более позднего происхождения», чем его основные подвиги [Жирмунский, 1962, с. 38].

Мать нартов Сатаней-Гуаца **утром** направилась к **берегу реки; в полдень**, купаясь в реке, она увидела на **противоположном берегу** пастуха нартов (вернее – его фалл) и **окликнула его**⁴ (по некоторым вариантам сказания, пастух первым обращается к Сатаней-Гуаце)⁵. Пастух, **пробудившись ото сна**, воспылал к ней страстью и не сумев переплыть реку, отправил **с того берега** свое мужское семя; оно попало в **камень**, на котором появился человеческий образ. Кузнец нартов Айнар-жьи высекает из камня человеческий образ; Сатаней-Гуаца, завернув его (иногда весь камень) в вату (или в какой-либо другой теплый материал), кладет под мышку, или прикладывает к животу, и по прошествии определенного времени «рождается» сын. Кузнец нартов **тайно от всех** закалил младенца в горниле кузницы, изготовил для него железную (или золотую) колыбель, железное седло и железную узду.

Ср. в абазинской [Н. абаз., с. 186-187, 187, 188, 188-190, 259-260], адыгской [Н. адыгск., с. 189, 189-190, 190-192, 194-195], осетинской [Н. осет., с. 86-89, 108], балкаро-карачаевской [Н. балк.-карач., с. 364-367] и вайнахской [Далгат, 1972, с. 287] версиях нартского эпоса.

Выделенные мотивы и эпизоды сюжета в разных версиях и вариантах эпоса могут варьировать в различной степени. Например, в осетинской и в вайнахской версиях часто отсутствует описание посылки семени пастуха через реку: *пастух (или молодой человек) падает или садится на камень, (иногда засыпает на нем), на который проливается его семя*. Если в абхазской версии более устойчив мотив высечения «человеческого образа» из камня нартским кузнецом, то в других версиях – чаще оплодотворенный камень, который остается на месте (по осетинским, балкаро-карачаевским и вайнахским вариантам сказания) или приносится домой (по абазинским и адыгским сказаниям), по истечении времени сам раскалывается и из него выходит младенец. Согласно одному балкаро-карачаевскому варианту сказания, *братья-нарты, увидев как раскалывается большой камень со стар и из него выходит младенец, вызволяют его из острова и приводят домой* [Н. балк.-карач., с. 364-367]. В вайнахских вариантах сказания рождение Соска Солсы описано весьма скудно (без изображения пространства и образов действия): *некий молодец сел на камень, лежащий рядом с любимой девушкой, и в камне образовался зародыш* [Далгат, 1972, с. 287]. В другом варианте камень оплодотворяется от сношения молодца, заснувшего на раздвоенном камне, с любимой девушкой во сне (семя попало в трещину камня) [Далгат, 1972, с. 287].

Также и в некоторых абхазских усеченных вариантах сказания рождение героя описывается несколько упрощенно и эпизодично. Это,

⁴ Так «богиня Иштар соблазняет плавающее в воде чудовище Хедамму» [Иванов, 1983, с. 121] в хурритско-хеттской эпической традиции.

⁵ См.: Шинкуба, 1990, с. 148-153, 157-159, 223-224; Книга, т. №92, 527, 534; Смыр, 1971, с. 76.

например, — помазывание себя семенем пастуха, которое попало в камень; переход пастуха через реку и соитие с Сатаней-Гуашей [Джапуа, 2001, с.55-56 (№30); Книга, т. №238]; попадание семени в лоно Сатаней-Гуаши (а не в камень) [Смыр, 1971, с.76]; «непорочное зачатие» (как в сказании об Абырыске) [Шакрыл, 1989, с.24-28]; зачатие от пастуха, прошедшего мимо героини (как в сказке) [Книга, т. №534].

Из сопоставления разных версий и вариантов сюжета явствует, что в абхазо-адыгской нартской традиции данное сказание получило наиболее интенсивное художественное развитие и поэтическую насыщенность. Это выражается в изображении эпического пространства (реки и противоположных берегов), эпических образов и действий (Сатаней и «пастуха», хождение к реке, изготовление веретена и прясла, прядение шерсти и т.п.) и эпического эротизма (купание в реке, нагота и страстная внешность Сатаней и «пастуха», страстный диалог между ними, посылка семени через реку и т.п.).

Мнение Ю.С.Гаглойти о том, что якобы «сравнительный анализ национальных версий о рождении героя из камня не выявляет какого-либо своеобразия адыгской и абхазской версий по сравнению с осетинской» [Гаглойти, 2000, с.25], все же звучит неубедительно, уже потому, что даже в академическом издании осетинского нартского эпоса только в одном варианте сюжета (и то в усеченной форме) фигурирует описание посылки семени через реку [Н. осет., с.87-89]. Более того, в осетинской версии нартского эпоса мотив чудесного рождения из камня подвержен частому перемещению и варьированию: он приписывается то Сослану, то Батразу, то Сырдону; есть вариант, где Сослан рождается не из камня, а является сыном Сасана и даже принимает участие в рождении «своей неродившей матери»; в некоторых же вариантах Сослан, Урызмаг и Хамыц — дети Дзерассы [Трубецкой, 1987, с.347; Далгат, 1972, с.23]. В абхазской же версии эпоса этот мотив неизменно связан только с именем Сасыркуа, не приписывается ни одному другому нартскому персонажу, что, на мой взгляд, свидетельствует об исконности и атрибутивности столь древнего мотива чудесного рождения из камня в нартском эпосе абхазов.

Как видно, сюжет о чудесном рождении Сасыркуа из камня во всех основных версиях нартского эпоса таит в себя весьма архаические мифоэпические представления.

По мнению исследователей, в нем следует видеть древнейший мифологический сюжет, «возможно, восходящий к неолиту», к расцвету матриархата [Мелетинский, 1963, с.176; Инал-ипа, 1969, с.58-59; Салакая, 1976, с.102-112; Аншба, 1982, с.93; Зухба, 1970, с.167]. Само имя героя — Сасыркуа, 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 [Миллер, 1885, с.90; Миллер, 1908, с.89; Трубецкой, 1987, с.346-349]. В этих древних мифах сообщается, что «на фри-

гийской границе был горный хребет Agdus. Там из камня произошла Кибела. Зевс долго тщетно домогался ее любви и, потерпев неудачу, пролил свое семя в скалу, которая родила ужасное двуполое существо Агдистис... Митра хотел иметь сына, но так как он ненавидел женский пол, то пустил свое семя на скалу, которая родила ему сына по имени Диорф... Митра сам рожден скалою, вследствие чего называется рожденный скалою» [Трубецкой, 1987, с.347-348].

Ж.Дюмезиль и В.И.Абаев, относившие цикл сказаний о Сасрыкуа к солнечным мифам, сходство между нартским героем и малоазийским богом Митрой объясняют тем, что «рождение из камня есть черта, охотно приписываемая солнечным богам» [Абаев, 1982, с.37; Дюмезиль, 1977, с.70-71]. По мнению же А.И. Алиевой, «сравнение Сосруко с Митрой и Диорфом – весьма характерно само по себе; оно еще раз подчеркивает древность образа героя вообще и сказания о чудесном рождении – в частности; однако оно вовсе не доказывает солнечной природы Сосруко» [Алиева, 1969, с.32]. А по Л.П. Семенову, эти параллели свидетельствуют о наличии культа камня как у фригийцев, так и у ингушей [Семенов, 1959, с.216-217].

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 сюжета⁶. 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 некоторого 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].

Действительно, в хурритско-хеттских текстах наблюдается ряд интересных параллелей к мотивам сюжета о рождении героя⁷. Сравните, в частности, описание зачатия Улликумми:

У Кумарби подпрыгнуло сердце.

Со скалой сочетался Кумарби,

И оставил он семя в скале [Иванов, 1977, с.125-126].

«Хеттское нарицательное имя существительное **peruna** значит «скала». В хеттском переводе хурритского мифологического эпоса **ре-**

⁶ Хотя, по мнению осетинского историка А.А.Туаллагова, «отрицание влияния на эпос мифов о Зевсе и Митре на основании отсутствия в нем андрогинных персонажей не работает, поскольку влияние культов соответствующих божеств в эпосе осетин довольно отчетливо» [Туаллагов, 2001, с.216].

⁷ Подробно об этом см.: Ардзинба, 1985; Ардзинба, 1987; Ардзинба, 1988.

runa предстает как женское существо⁸, с которым сочетался бог Курмарби... От «брака» со скалой, лежавшей в Холодном озере, и родился каменный герой Улликумми... Параллели между нартским эпосом и хурритской «Песней об Улликумми», а также хаттским мифом о борьбе бога грозы со Змеем, видимо, указывают на их общие истоки. Они могут быть объяснены предполагаемым генетическим родством хуррито-урартского и хаттского с восточнокавказскими и западнокавказскими языками» [Ардзинба, 1985, с.159, 161].

На сходные черты между Сасыркуа и Улликумми впервые обратил внимание Е.М.Мелетинский, сопоставляя Сасыркуа с персонажами других традиций, отметивший, 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 Сасыркуа уже с момента отправления Сатаней-Гуащи 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.:

*Мрада дкапхоит, мзада дкаччоит
Саҭани-Гәашьа!
Лышьхәа бааҭсы адых-дых аргоит,
Л<...>хә еадаҭсшәа имақаруеит.
Қәны қаҭшьк жә[жә]аны иаалымҭыҭралҭоит,
Шә-кьантазк ахьылбуа лшьапала илыҭалыркәыҭеуеит,
Лнапала длаха-оаханы иааилылхуеит,
Дардгәыс икаҭцаны далахахоит.
Цакьажәк ахьылбуа лшьапала иаалыҭларҭоит,
Лнапала днагәаны иаакылылҭәоит,
Дардхас икаҭцаны лшьамхы иаақәылкуеит.*

*Без солнца светит, [как солнце], без луны сияет, [как луна],
Сатани-Гуаща!
Ее тяжкая ступня издает грозный звук,
Ее зад, как у ослицы, зазывно играет.
Растрепав охапку льна, затыкает себе за пояс.
Увидит здоровый бук – придавит ногой,
Руками очистит [от сучьев]
И, сделав веретеном, придет им.
Увидит огромный валун – ногой вывернет,
Рукой надавит и проделает в нем отверстие
И, сделав пряслом, кладет себе на колени [Джапуа, 2003,
с.166, 168].*

⁸ Ср. ниже переднюю плиту дольмена с атрибутами женского образа.

«В прядении, изготовлении нити из шерсти, льна можно усмотреть отождествление нити и «пути», судьбы, связывающих Сатаней и пастуха»⁹ [Ардзинба, 1985, с.156]. Также образы *веретена*¹⁰ из целого дерева и *прясла* из целого валуна, вероятно, сопоставимы с фаллом пастуха, кажущимся Сатаней-Гуаще то ли скалой, то ли деревом («Бахәызар – ирацәалшьеит, / Шәапыцәацзар – икәнылшьеит» – «Для скалы – великоватым посчитала его, / Для дерева – маловатым посчитала его» [Джапуа, 2003, с.166,169]) и камнем, в который попадает семя пастуха¹¹ («Саҭани-Гәашьа дацәшәан, / хаҭ дук даадыххалт. / «Апсҭхәа» уи ахаҭ ду иаахт» – «Сатани-Гуаща испугалась / И подбежала к большому камню, [чтобы спрятаться]. / «Облако» ударилось об этот большой камень» [Джапуа, 2003, с.167, 170]).

Возможно, с этим символом связаны некоторые ритуальные черты дольменной архитектуры Кавказа: дольменная втулка в форме фалла, круглое овальное отверстие в форме женского лона и округлые выпуклости выше него в форме женской груди [Марковин, 1978, с.203-231]. 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.

Связь камня с культом плодородия обнаруживается в мифологии многих народов. Так, по свидетельству ряда авторов, у древних народов широко распространено использование каменных фаллообразных объектов для лечения бесплодия [Тресиддер, 1999, с.136]. У ряда народов Кавказа возле черных камней совершали обряды с целью исцеления от бесплодия, для испытания зрелости мальчиков, а также для вызывания дождя [Ардзинба, 1988, с.272]. У вайнахов «к каменному

⁹ Ср. заклинание для предотвращения сглаза покойником, возможно, первоначально связанное с беременной женщиной: «За порогом, как переступишь, / Семь клубков шерстяных валяются. / Покуда переступишь туда, переступишь сюда, / Распутывая, распутывая, покуда их не сосчитаю, / Пусть не беспокоят тебя злые духи...» [Дбар, 2000, с.20].

¹⁰ Ср. «веретено – у хеттов символ женщины» [Иванов, 1977, с. 262]. В мифологии «веретено – атрибут богинь материнства и женщин вообще. В искусстве с веретеном изображалась одна из мойр – Клото, которая прядет нить судьбы» [Тресиддер, 1999, с.38].

¹¹ Ср. в абхазской земледельческой культуре образ камней для молотьбы зерна, ручного жернова (*анапыла-лу*), с отверстием в центре и вставленной в нем деревянной стойкой. Работа на жерновах (ручной мельнице) изначально представлялась как исключительно женское ритуализованное занятие, связанное с женским божеством Саунау [Инал-ипа, 1965, с. 228-243], что, вероятно, символизирует участие женского начала в изготовлении кушанья [Ардзинба, 1985, с. 133-134]. В свете этих соображений интересно и нартское предание, связывающее появление семян кукурузы с образом Сатаней-Гуащи [Шакрыл, 1970, с.27-28].

фаллическому памятнику у святилища Тушоли в селении Ког бесплодные женщины припадали грудью, испрашивая у богини детей; во время засухи верхняя часть памятника снималась, опрокидывалась и оставлялась на земле до тех пор, пока не шел дождь и не наполнялось водой отверстие в дне ее... Перед святилищем... стоит каменный фалл, называемый Кобыл кэри, и имеющий в высоту 1,65 м. [Далгат, 1972, с.137]. До наших дней дошел распространенный среди адыгов обычай привязывать к веткам плодовых деревьев небольшие камни с отверстиями. Считается, что эта предохраняет дерево от дурного глаза и способствует плодоношению [Гутов, 1993, с.145]. (Сравните символ дерево с плодами – «как дети этого дерева» [Штернберг, 1936, с.440]). В Чегемском ущелье есть большой длинный камень, который называют Нарт таш (Камень нартов). Жители ущелья приносили к этому камню новорожденных детей, резали жертвенных баранов и устраивали там угощение. Нарт таш обливали водой, а воду, стекавшую с камня, собирали и в ней купали ребенка [Хаджиева, 1994, с.61].

О наличии фаллического культа у абхазов свидетельствуют как нартские и другие фольклорные тексты, так и декоративно-прикладные, религиозно-игровые, археологические материалы. В этой связи интересно числовое гиперболическое описание образа Сасрыкуа, встречающееся в одной записи абхазского нартского эпоса:

«Сасрыкәа 300 аршьын дыкан, иыпхәыс – 150 аршьын, иара 70 аршьын иыпхашьара аура аман. Кәыдры нырцә иыпхәыс дыргылауан, иара аарцә дгыланы акәын иыпхәыс лыкны дышнаиуаз. Кәыдры азы иыхырыкырны жәа-ршьынк иыпхәыс лышка иыцауан, 60 иара иышка иынхауан».

«Рост Сасрыкуа – 300 аршин, рост его жены – 150 аршин, а длина его фалла – 70 аршин. Он ставил свою жену на одной стороне реки Кудры, а сам становился на другой стороне, и таким образом «встречался» с ней. При этом через реку Кудры переваливал 10 аршин его фалла, а 60 аршин оставался на его стороне» [Джапуа, 2001, с.58, текст №32].

Подобные гиперболические изображения фалла имеются в мифологических и сатирико-бытовых сюжетах абхазской сказки. Например, как пишут С.Л.Зухба и Е.М.Малия, в одной сказке встречаем описание мужской фигуры с огромным фаллом: «внешность его такова, что рост его самого – две пяди, а фалл – девять пядей. Он ненасытен и обладает необыкновенной физической силой» [Зухба, 1970, с. 99]; «привязанный за фалл к дубу, он вырывает последний с корнем и уходит в преисподнюю. В другой раз оглушает фаллом одного из героев сказки» [Малия, 1972, с. 143].

Фаллические фигурки присутствуют у абхазов в орнаментальных мотивах, в аппликации хлопчатобумажных ковров, с фаллическим культом связаны религиозные обряды, своеобразные сценические

представления типа «Чопы» и «Самакуа» [Магия, 1972, с. 134-143]. В связи с фаллическим культом у абхазов следует указать и на иттифаличные скульптурные фигурки, обнаруженные на территории Абхазии: бронзовые статуэтки из Бамборского клада [Лукин, 1941, с. 64-65, 68-69, табл. XVIII, 2, XXII, 1, 2] и Эшерского погребального комплекса [Шамба, 1972, с. 105-109], фаллические фигурки, найденные в устье р. Кудры [Каталог, 1955], в Джантухском могильнике [Шамба, 1984, с. 78].

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 стадами (быками):

[Саганей-Гэаша] данцшы, Кэбина нырцэ,

Нартәа ырахә шыагыа

Ашьашәыр ишыцаз лбит.

– Унан, сыцкәынцәа ырахә! – лхәит.

Цкәа данцшы, арахә ыргәтаны

Ак[ы] шалагылаз лбит.

Бахәызар – ирацәалшьеит,

Шәапыцәацзар – икәнылшьеит.

Нартәа ыцәажәкәа, амц ианырклак,

Ртәыақәа ахьыршьеит.

Лгәы иазбит, нартәа ыжәхьча

Зартыжә иакәхап хәа,

Дыцәазтгы, идынажә ауп избо хәа.

[Сатаней-Гуаца] смотрит и видит

На том берегу Кубины

В тени [деревьев] – стада нартов.

– Унан, стада моих сыновей! – сказала она.

Пристально посмотрев, увидела,

Что среди стада что-то возвышается.

Для скалы – великоватым посчитала его,

Для дерева – малым посчитала его.

Быки нартов, когда пристанут мухи,

Рогами трутся об него.

Сердце ее решило, что это,

Наверно, пастух нартов Зартыж,

Что он, наверно, спит и она видит его <...> [Джапуа, 2003, с. 166-167, 169].

Во многих традиционных культурах древности культ священного быка, тесно связанный с плодородием, мужской плодовитостью, символизирует мифологическое и обрядовое отождествление мужчины

(мужского начала) и быка (см.: Иванов, 1987, с. 203; Фрэзер, 1983, с. 365-366, 427-430, 436-437, 534; Штернберг, 1936, с. 389, 417, 419-421). Например, в греческой мифологии «сексуальный символизм быка очень силен»¹² [Тресиддер, 1999, с.33]. Возможно, к сексуальной, фаллической символике относятся и *рога быков*, встречающиеся в данном описании сюжета. «На основании совпадения метафор в древнеиндийской, греческой и древнеирландской традициях восстанавливается образ героя-мужчины как 'быка' и женщины, девушки как 'коровы'» [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 577]. Также в ряде мифологий бык является символом Бога¹³ (главного божества или Бога грозы) [Иванов, 1987, с. 203]. По предположению Ш.Д. Инал-ипы, в абхазском имени Бога *Анцэа* частица *-цэ (цэа)* может обозначать бык (абх. *ацэ*) [Инал-ипа, 1974, с.163].

О глубоких корнях и широком развитии культа быка у абхазов свидетельствует целый ряд фольклорных, обрядовых и археологических материалов. Так, по одному мифологическому преданию абхазов, земля, расположена на рогах рыжего быка, который вызывает землетрясение в момент перенесения тяжести из одного рога на другой [Джапуа, 1995а, с. 41 №195]; о быке гигантских размеров и о быке – покровителе мальчика повествуют абхазские волшебные сказки [Шакрыл, Бгажба, 1965, с. 232-233; Зухба, 1976, с.118-123].

С особым почтением относились абхазы к ритуальным и поминальным жертвоприношениям быка [Джанашиа 1960, с.85-86; Гулиа, 1986, с. 288-289]. Весьма распространен обрядовый рассказ о священном быке, зачастую связанный со святилищем *Елыр-ныха* – храмом, священного быка (*ацэ-гшыа ауахэама*). По свидетельству ряда авторов [Ламберти, 1913, с. 141-145; Серена, 1999, с.81; Джанашиа, 1960, с. 38-43; Чурсин, 1957, с. 29-36; Инал-ипа, 1974, с. 166], накануне праздника святого Георгия из моря выходил бык с позолоченными рогами и таинственным образом проникал в святилище, двери которого заранее тщательно запирали. Дым, который окутывал храм, возвещал появление чудотворного животного. Если же небесный дым не появлялся, это означало, что святой отказал в покровительстве. Утром священник в сопровождении местной знати входил в церковь и приближался к быку. Если бык брыкался и упирался, это предвещало беду, если же, на-

¹² Ср. оргийные обряды с участием быков в честь Диониса, обрядовое приветствие эллейских женщин Дионису-быку: «Приди в свой храм с твоей бычьей ногой, о прекрасный бык!» [Штернберг, 1936, с. 420]. «Зевс предстал перед красавицей Европой в образе смиренного белого быка, чтобы похитить ее... Египетские женщины обнажались перед изображением священного быка Аписа» [Тресиддер, 1999, с. 33].

¹³ Ср. культ быкоподобных богов плодородия – Сина-быка, Зевса-быка, Диониса-быка, Посейдона-быка, Осириса-быка и т.п. Возможно, к быкоподобным образам примыкает и абхазский Бог плодородия Айтар, изображенного, по мнению исследователей, в скульптурных статуэтках всадника, обнаруженных в Бамборском и Эшерском кладах [Лукин, 1941, с. 68-72; Шамба, 1972, с. 107-109].

против, он был спокоен, можно было надеяться на счастливый год, который принесет удачу. Затем, совершая торжественное жертвоприношение, священного быка умерщвляли, однако его не съедали. Голову с рогами относили к князю, а все остальное мясо делилось на несколько малых кусков, которые жители сушили и хранили как лучшее средство от болезней и другого несчастья, как реликвий и амулеты, хорошо предохраняющие от козней злого духа. Есть семейства, члены которого обладают правом убивать этого быка. Они хранят у себя дома, как святыню, топор, которым обыкновенно убивают его.

Аналогичное жертвоприношение, напоминающее греческий сакральный ритуал буфоний, встречается у абхазов применительно и к божеству Ах-ду (букв. «голова-большая») или Ахына¹⁴ [Патейпа, 1978, с.32]: «этому сильному и гневному божеству приносился в жертву исключительно бугай и то в лесу. Женскому полу запрещалось посещать это моление. Данная семья выбирала красивого бычка в своем стаде или же в чужом, откармливала его в течение пяти, шести лет и потом приносила в жертву. Холостить его запрещалось; при жертвоприношении к рогам его прикрепляли по одной свече» [Джанашиа, 1960, с.70]. Также родовые святыни некоторых абхазских фамилий (в частности, Адлейба и Ачба) были связаны с быком. Они приносили в жертву священного быка, не холощенного, но не дозревшего до его племенной поры. Отсюда и название святыни «Цэмааза-цэмырхэала» (букв. «быком не дозревшим-быком не холощенным») [Адлейба, 1996, с. 11-17].

Почитание быка у абхазов подкрепляется и археологическими данными, в частности, такими, как изображение головы быка на колхидских монетах, бронзовые и керамические скульптурные фигурки коня и глиняные рогатые столбики [Трапш, 1971, с. 205-206; Цвинария, 1978, с. 32-38]. Тем более интересно, что последние культовые предметы, по интерпретации исследователей, символизируют культ божества жизни и плодородия, изображают образ быка в сочетании с женской фигурой.

Пространственными зонами в описании «встречи» Сатаней-Гуаца и «пастуха» служат река (вода)¹⁵ и противоположные берега. На одной стороне реки находится Сатаней-Гуаца, а на другой – «пастух». Река

¹⁴ Ср. адыгск. Ахын (покровитель крупного рогатого скота и одновременно одно из божеств абадзехских племен), которому посвящалось обрядовое жертвоприношение священного быка и коровы [Азаматова, 1997, с. 60-62].

¹⁵ Ср. в мифозэпической традиции вода – «аналог материнского лона и чрева, а также оплодотворяемого яйца мирового» [Аверинцев, 1987, с.240]. В этом контексте интересно также обрядовое хождение к воде у абхазов, связанное с родами: «...старушка-молельщица ведет родильницу к роднику или речке для принесения жертвы водяной деве-дзызлан. Родильница несет с собою вареную курицу и за пазухой яйцо. Придя к воде, старуха три раза обводит яйцом вокруг головы родильницы и бросает яйцо в воду. Курицу же старуха окунает в воду...» [Чурсин, 1957, с. 185].

предстает как рубеж между сторонами, как пограничная часть эпического пространства¹⁶.

Подробное рассмотрение характерных примет образа «пастуха (нахождение в состоянии сна, манера сна (скрючившись), 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. Ардзинбой¹⁷, «позволяет интерпретировать образ «пастуха» как существа «иногo» «потустороннего» мира» [Ардзинба, 1987, с. 134].

С приходом Сатаней-Гуащи к реке все освещается:

«Лара [Саҭаней-Гәашьа лцәа анхылт], адыунеи, илает (!), ицшз[ах]ет (!), азы ҭылашааит (!), аҭәара лает (!), арыи лцәа хтны иа-наба, ажәаан лает (!)».

«Когда [Сатаней-Гуаща обнажилась], стало столько света и красоты, что река засияла, засиял берег; само небо, увидев ее наготу, засияло» [Джапуа, 2003, с.189, 196].

Сияние Сатаней-Гуащи ослепило, ошеламило «пастуха»:

«Шьыбжьон Нашбатакәа, дыцәаны данаапш, мрәшәа акы иқәчҭоит, арахь уцшыр, амра пхазом. Дыцшызар, Кәбина нырцә нартаа ран Саҭаней-Гәашьа, мрада дкапхо, мзада дкачҭо, дшаваз ибеит».

*«Когда в полдень Нашбатакуа очнулся от сна, как солнце, что-то осветило его. Это в то время, когда **солнце не светило**. Оглянувшись, увидел, что на том берегу Кубины, светя, как солнце, сияя, как луна, стоит мать нарттов Сатаней-Гуаща» [Книга, т. №527].*

Данная «формула свечения» устойчиво встречается как атрибут описания образа Сатаней-Гуащи в сказании о рождении Сасыркуа. Рассматривая подобные описания в сказке (весьма распространенные в фольклоре многих народов¹⁸), В.Я.Пропп (привлекая и абхазский материал) говорил об их связи с иным царством, с пространственным перемещением героев из одного царства в другое [Пропп, 1986, с.285]. Можно предположить, что и приведенное описание первоначально не являлось изображением красоты, а означало появление Сатаней-

¹⁶ Река, разделяющая любовников, содержится и в сведениях о кавказских амазонках, древнегреческого писателя Псевдо-Каллисфена [Латышев, 1947, с. 248]. По мнению М.Я. Чиковани, которое разделял и А.А. Аншба [Аншба, 1982, с. 88], «в нартском эпосе отразилась именно та традиция, о которой сообщает Псевдо-Каллисфен» [Чиковани, 1969, с.236].

¹⁷ См.: Ардзинба, 1985; Ардзинба, 1987.

¹⁸ Об этом см.: Хусаинова, 2000, с.24-36.

Гуащи в ином царстве, как бы освещение потустороннего мира. Возможно, к атрибутам потустороннего мира относится и мотив «пастуха со стадами (быками)», который может отражать представления «...о потустороннем мире как 'пастбище', 'луге', на котором пасутся души (скота и людей)...» [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 824].

Сцена «встречи» Сатаней-Гуащи и «пастуха», находящихся на противоположных берегах, исключительно четко воспроизводится в эпитете-обращении: «*мой сын, рожденный двумя берегами [реки]*» (*нырцә-аарцәла ииз сычкәын*) [Джапуа, 1995б, с.84]. О возможном отражении в сюжете потустороннего и посюстороннего миров, видимо, свидетельствует еще и то, что в абхазском языке пространственная антитеза *нарцвы-аарцвы* (*нарцәы-аарцәы*) означает как тот и этот (потусторонний и посюсторонний) миры, так и тот и этот (противоположные) берега – *нырцв-аарцв* (*нырцә-аарцә*) [Генко, 1998, с. 16, 185, 190].

Своеобразным «посредником», «мостом» в горизонтальной проекции между двумя противоположными берегами (мирами) реки служит фалл пастуха или его семя, посылка которого описывается как громовой удар, как удар метеорита, и сравнивается с облаком, олицетворяющим мужское плодородие:

*Ипцәкәханы, ипцәхәаны иаауеит.
Сатани-Гәашьа дацәшәан,
Хахә дук даадыххалт.
«Апцәхә» уи ахахә ду иаахт,
Уа ауауц[ы] исахьа аадначагәлт.*

*Огромной черной тучей, облаком идет оно.
Сатани-Гуаща испугалась
И подбежала к большому камню, [чтобы спрятаться].
«Облако» ударилось об этот большой камень
И отпечатало на нем человеческий образ [Джапуа, 2003, с.167, 179]*

В некоторых вариантах сюжета Сатаней-Гуаща не видит пастуха, а только слышит его голос: «*Гуаща, приготовься, стреляю!*». И она слышала звук грома (*дыдыбжьык лахәит*) [Книга, т.238]. На основе текстовых данных абхазских и адыгских вариантов сюжета о рождении Сасрыкуа (как горячего, пылающего огнем младенца), можно представить, что в этих «сказаниях зачатие, появление на свет и закалка описываются так, словно речь идет об изготовлении человека из небесного железа» [Ардзинба, 1988, с.271].

В этой связи представляет интерес одно балкаро-карачаевское нартское сказание, повествующее о рождении героя Ёрюзмека непосредственно из хвостатой звезды (метеорита): «*эта звезда, пролетев [по небу], упала очень далеко, между двух огромных гор. От ее паде-*

ния содрогнулся весь мир, зазвенели горы. Дебет, несмотря на ночь, отправился туда. Через три ночи и три дня он дошел [до того места] и [увидел, что] между этими двумя горами все сгорело и стало черным-черно. Огляделся [Дебет] и увидел огромную яму, а в середине ее – расколовшийся надвое большой синий камень. Внутри его [лежал] младенец-богатырь» [Н.балк.-карач., с. 308-309].

Обозначенные выше соображения о семантике сюжета о чудесном рождении героя подводят нас к следующему весьма интересному объяснению генезиса данного нартского сюжета. Приметы образа «пастуха» характеризуют героя как демоническое существо потустороннего мира (змея – хранителя воды), а приметы образа Сатаней-Гуаци – как сексуальной избранницы этого хтонического покровителя плодородия. Отсюда вытекает, что, возможно, здесь мы имеем тот же мотив змееборства [АТ 300] в его первоначальной форме и своеобразном выражении, характеризующийся отсутствием самого змееборца, в чем и заключается специфика проявления этой традиционной темы в нартском сюжете. 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 (не приводят, а приходят) к нему за различными магическими благами (как, например, Сатаней идет к реке с желанием «встретиться» с «пастухом»). На этой «предзмееборческой» стадии одна 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 (благотворного змея-подателя, чудесного оплодотворителя) засвидетельствовано в нартском сюжете о чудесном рождении. Трансформация же мотива змея-подателя в мотив змееборства наблюдается в других нартских сюжетах. «Благой змей, змей-податель есть первая ступень змея, обращающаяся потом в свою противоположность» [Пропп, 1986, с. 229].

Картина «любовой» связи «пастуха» и Сатаней – это в сущности пока еще не соответствует обряду предоставления непорочных девушек водяным чудовищам (в форме «жертвоприношения») с целью повлиять на плодородие, она скорее характеризуется как первоначальная ступень подобного ритуала. С этим, видимо, согласуется 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, мать не рожденных ею сыновей

чавшая дитя внебрачной, 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 вожделениями (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 и не только Кавказа), которая, встречая охотника (или другого мужчину) в лесу, предлагает ему свою любовь (см. Вирсаладзе, 1976, с. 113-133). Сравните вечно юные дочери Ажвейпцаа, которые часто находятся в любовных связях с охотником, являются ему в виде подвластных им животных и заманивают его к себе, или абхазскую владычицу воды, прекрасную деву Дзызлан, соблазняющую красивых мужчин на половое общение [Джанашиа, 1960, с.54-55, 62-63].

Интересно, что некоторые характерные приметы и внешнего облика Дзызлан близко напоминают образ Сатаней в нартском сюжете о чудесном рождении героя из камня. Например, водяную деву Дзызлан абхазы «представляют в образе прекрасной обнаженной женщины» [Чурсин, 1957, с.44]; «она скрещивала свои груди и закидывала за плечи»¹⁹ [Джапуа, 1995а, с.80, №250]. Сравните описание обнаженной Сатаней-Гуащи перед «встречей» с «пастухом»: «...груди ее были столь велики, что она закинула их за плечи...» [Книга, т.№534]. Как известно, в мифологии «богини с преувеличенно пышной грудью или со множеством грудей являлись олицетворением плодородия» [Тресиддер, 1999, с.68].

В эпической и сказочной традициях абхазов (как впрочем, 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» [Пропп, 1986, с. 275]. В эту формулу легко вписываются и атрибуты образа Сасрыкуа. В нартских сказаниях (в частности, о «добывании огня» и об «освобождении водного источника») именно Сасрыкуа уничтожает чудовища (адауы-великана или дракона), которые знают о существовании героя, но не узнав его, у него же спрашивают о нем. При этом неузнанный герой часто притворяется до победной развязки. Возможно, подобной тайной связью между чудовищем и героем мотивируются и волшебные-колдовские свойства Сасрыкуа (вызывание ненастья, замораживание водоема и т.п.), восходящие к образу мифологического благого змея – подателя магических

¹⁹ Ср.: в некоторых мифологических преданиях вайнахов лесные женщины-великанши рисуются с «закинутыми за плечи грудями» [Далгат, 1972, с.87].

способностей. Отсюда вытекает следующая формула – рожденный от змея обладает магическими способностями.

В связи с отождествлением образа «пастуха» Нарджхьоу с образом змея весьма примечательно, что Нарджхьоу в другом нартском сюжете выступает как похититель Гунды Прекрасной²⁰ [Джапуа, 1994, с.223], и что особенно существенно, в одном варианте сказания об умыкании Гунды Прекрасной он предстает как семиглавое существо: «У Иарчхьоу было семь голов» («Иарчхьоу быжь-хык ихагылан») [Джапуа, 2001, с.51, №27]. Отсюда, как кажется, наблюдается прямой переход от змея-подателя к змею-похитителю, генетическая связь мотива змееборства с мотивом героического сватовства.

О связи змея с рождением свидетельствуют многочисленные мифологические и ритуально-воззренческие материалы (см. Пропп, 1986, с. 274-276). В этом отношении, думается, весьма показателен абхазский мифологический рассказ, объясняющий, почему некоторые фамилии (Инал-ипа, Адлейба, Садзба и т.п.) не убивают змею. Вкратце сюжет сводится к следующему: *две свояченицы в полдень в тени дерева уснули; одна, проснувшись, увидела, как в рот другой вползла змея, но, испугавшись, ничего не сказала; по прошествии некоторого времени женщина, в которую вошла змея, забеременела и при наступлении родов, ее свояченица рассказала свекрови о случившемся; уложили роженицу в тени, в ногах положили подушку и от нее протянули целый сверток белой бязи; родился мальчик с **обвитой змеей вокруг его шеи** и змея, отпустив младенца, спокойно уползла; однако через некоторое время змея вернулась к младенцу и ухаживала за ним, качая его люльку* [Джапуа, 1995а, с. 50-51, №210, 211; Инал-ипа, 1956, с. 110].

Как кажется, несмотря на бытовую окраску фабулы, в данном сюжете мы имеем отголосок фаллического культа змея, в завуалированной метафорической форме воспроизводится чудесное оплодотворение женщины, что, вероятно, восходит к древней мифопоэтической (нартской) картине «встречи» змея-подателя с его избранницей (ср. выше мотивы полудня и сна).

Кроме того, примечательно наличие в абхазских родильных обрядах различных поверий, примет и пословиц, связанных со змеей. Ср., например: «приглашают к роженице человека, который освободил лягушку из пасти змеи и три раза прошел между ними» [Чурсин, 1957, с. 181]; «мужу в период беременности жены запрещалось убивать змею»; «эффективным средством считалась сброшенная змеей шкура. Ее клали на горящие угли, а затем подносили к роженице, окуривали ее этим дымом»; «если беременной снились белый голубь, черкеска, пистолет, пуля, змея, то родится мальчик»; «беременную женщину даже змея не укусит» [Дбар, 2000, с. 20, 23, 27, 32].

²⁰ С этим, видимо, связано и то, что в некоторых вариантах сказания о чудесном рождении из камня вместо Сатаней фигурирует Гунда Прекрасная (см., например: Салакая, 1976, с. 171-173).

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев, 1982 - Абаев В.И. Нартовский эпос осетин. – Цхинвали, 1982.
2. Аверинцев, 1987 - Аверинцев С.С. Вода//Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. –2-е изд. – Т.1.– М., 1987. – С.240
3. Адлейба, 1996 - Адлейба Е.А. Наше родословие: народные сказания и статьи. – Сухум, 1996 (на абх.яз.).
4. Азаматова, 1997 - Азаматова М-К.З. Этнографические этюды. – Майкоп, 1997.
5. Алиева, 1969 - Алиева А.И. Адыгский нартский эпос. – М. - Нальчик, 1969.
6. Аншба, 1982 - Аншба А.А. Абхазский фольклор и действительность. – Тб., 1982.
7. Ардзинба, 1985 - Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. – М., 1985. – С. 128-168.
8. Ардзинба, 1987 - Ардзинба В.Г. Приметы образа «пастуха» абхазских нартских сказаний // Труды Абхазского государственного университета. – Т.5. – 1987.– С. 131-135
9. Ардзинба, 1988 - Ардзинба В.Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток: Этнокультурные связи. – М., 1988. – С. 263-306.
10. Аршба, 1979 - Аршба Н.В. Динамическое ударение и редукция гласных в абхазском языке. – Тб., 1979 (тексты на абх. яз.).
11. AT - 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.
12. Бжания, 1973 - Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов: Исследования и материалы. – Сухуми, 1973 (тексты на абх. яз.).
13. Вирсаладзе, 1976 - Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. – М., 1976.
14. Гаглойти, 2000 - Гаглойти Ю.С. Осетино-абхазские нартвовские параллели // Проблемы осетинского нартвовского эпоса (Сборник статей). – Владикавказ, 2000. – С.5-37.
15. Гамкрелидзе, Иванов, 1984 - Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. – II кн. – Тб., 1984.
16. Генко, 1998 - Генко А.Н. Абхазско-русский словарь / Подгот. к печати., предисл. и коммент. Т.Х. Халбада. – Сухум, 1998.
17. Гожба, 1989 - Сказания турецких абхазов / Публ. Р.Х. Гожбы // «Алашара». – 1989.– № 5. – С.81-91 (на абх.яз.).
18. Гожба, 1991 - Сказания турецких абхазов / Публ. Р.Х. Гожбы // «Алашара». – 1991. – № 2. – С.172-184 (на абх. яз.).

19. Гулиа, 1986 - Гулиа Д.И. Собрание сочинений. – Т.6 (История Абхазии. Этнография). – Сухуми, 1986.
20. Готов, 1993 - Готов А.М. Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. – М., 1993.
21. Далгат, 1972 - Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей: Исследование и тексты. – М., 1972.
22. Дбар, 2000 - Дбар С.А. Обычаи и обряды детского цикла у абхазов (вторая половина XIX – начало XX вв.). – Сухум, 2000.
23. Джанашиа, 1960 - Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1960.
24. Джанашиа, 1968 - Джанашиа С.Н. Труды. – Т. 4.– Тб., 1968 (тексты на абх. яз.).
25. Джапуа, 1994 - Джапуа З.Д. Систематизация текстов абхазского нартского эпоса//Фольклор: Проблемы тезауруса. – М., 1994. – С. 218-237
26. Джапуа, 1995а - Абхазский фольклор: Записи Артура Аншбы / Сост., текстолог. упорядоч. записей, предисл. и указатели З.Д. Джапуа. – Сухум, 1995 (на абх. яз.).
27. Джапуа, 1995б - Джапуа З.Д. Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система.– Сухум, 1995.
28. Джапуа, 2001 - Ранние записи абхазского фольклора (Из рукописей А.Н. Генко) / Сост., предисл. и коммент. З.Д. Джапуа. – Сухум, 2001 (на абх.яз.).
29. Джапуа, 2003 – Джапуа З.Д. Абхазские эпические сказания о Сасрыкуа и Абырскиле: Исследование и тексты. – Сухум, 2003 (рукопись).
30. Дюмезиль, 1977 - Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология.– М., 1977.
31. Жирмунский, 1962 - Жирмунский В.М. Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки. – М.- Л., 1962.
32. Зухба, 1970 - Зухба С.Л. Абхазская народная сказка. – Тб., 1970.
33. Зухба, 1976 - Абхазские сказки / Зап., обраб. предисл. и примеч. С.Л. Зухбы. – Тб., 1976 (на абх.яз.).
34. Иванов, 1977 - Луна, упавшая с неба / Пер. с древнемалоазийских языков Вяч. Вс. Иванова. – М., 1977.
35. Иванов, 1983 - Иванов В.В. Хеттская и хурритская литературы // История всемирной литературы. – 1983. – С. 118-130.
36. Иванов, 1987 - Иванов В.В. Бык//Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. – 2-е изд. – Т.1. – М., 1987. – С.203.
37. Инал-ипа, 1956 - Инал-ипа Ш.Д. Социальная сущность аталычества в Абхазии в XIX веке // Труды АБИЯЛИ. – Сухуми, 1956. – Т. XXVII. – С. 71-125.
38. Инал-ипа, 1965 - Инал-ипа Ш.Д. Абхазы (Историко-этнографические очерки). – Сухуми, 1965.
39. Инал-ипа, 1969 - Инал-ипа Ш.Д. Исторические корни древней культурной общности кавказских народов (Опыт сравни-

- тельного изучения нартского эпоса) // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М., 1969. – С. 30-68.
40. Инал-ипа, 1974 - Инал-ипа Ш.Д. О генезисе образа «анцва» – верховного бога абхазов // Известия АБИЯЛИ. – Тб., 1974. – Вып. 3. – С. 159-171.
 41. Инал-ипа, 1986 - Сказания о нартах / Публ. Ш.Д. Инал-ипы // «Алашара». – 1986. – № 7. – С. 85-98 (на абх. яз.).
 42. Каталог, 1955 - Каталог археологических материалов. – Т. 2. – Тб., 1955.
 43. Книга - Книга записей Лаборатории абхазского фольклора при Абхазском институте гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии.
 44. Ламберти, 1913 - Ламберти А. Описание Колхиды // СМОМПК. – Вып. 43. – Тифлис, 1913.
 45. Латышев, 1947 - Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. – 1947. – № 3.
 46. Лукин, 1941 - Лукин А.Л. Материалы по археологии Бзыбской Абхазии // Труды Отдела истории первобытной культуры Государственного эрмитажа. – Т. 1. – Л., 1941. – С. 17-97.
 47. Малия, 1972 - Малия Е.М. К вопросу о семантике некоторых изображений на предметах быта у абхазов // Известия АБ-НИИ. – Тб., 1972. – Вып. 1. – С. 130-147.
 48. Марковин, 1978 - Марковин В.И. Дольмены Западного Кавказа. – М., 1978.
 49. Мелетинский, 1963 - Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. – М., 1963.
 50. Миллер, 1885 - Миллер В.Ф. Рецензия на СМОМПК. – Вып. 4. – 1884 // «Журнал министерства народного просвещения». – Ч. 239. – № 5. – 1885.
 51. Миллер, 1908 - Миллер В.Ф. Комментарий (к статье Н.С. Трубецкого) // «Этнографическое обозрение». – Кн. 78. – № 3. – 1908.
 52. Н.абаз.: Нарты - Абазинский народный эпос / Сост., пер. и коммент. В. Меремкулова. – Черкесск, 1975.
 53. Н.адыгск. - 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.
 54. Н.балк.-карач. - Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Сост. Р.А. = К. Ортабаевой, Т.М. Хаджиевой и А.З. Холаева; вступ. ст., коммент. и глоссарий Т.М. Хаджиевой; пер. Т.М. Хаджиевой и Р.А. = К. Ортабаевой. – М., 1994.
 55. Н.осет. - Нарты: Осетинский героический эпос. – Кн. 2 / Сост. Т.А. Хамицаевой и А.Х. Бязырова; вступ. ст. В.И. Абеева; пер.

- А.А. Дзантиева и Т.А. Хамицаевой; коммент. и глоссарий Т.А. Хамицаевой. – М., 1989.
56. Патеипа, 1978 - Патеипа Н.С. Избранное (статьи, рассказы, стихи). – Сухуми, 1978.
57. Пропп, 1986 - Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1986.
58. Салакая, 1976 - Салакая Ш.Х. Абхазский нартский эпос. – Тб., 1976.
59. Салакая, 2002 - Абхазский фольклор/ Зап., подгот. к печати, предисл. и примеч. д. филол. н., проф. Ш.Х.Салакая. – Сухум, 2002 (рукопись).
60. Семенов, 1959 - Семенов Л.П. Фригийские мотивы у ингушей // ИЧИНИИЯЛ. – Т.1, вып. 1. – Грозный, 1959.
61. Серена, 1999 - Серена К. Путешествие по Абхазии. – М., 1999.
62. Смыр, 1971 - Четыре сказания о Сасрыкуа / Публ. Г.В.Смыр // «Алашара». – 1971. – № 1. – С. 76-77 (на абх.яз.).
63. Трапш, 1971 - Трапш М.М. Труды (в 4-х томах). – Т.3: Культура цебельденских некрополей. – Тб., 1971.
64. Тресиддер, 1999 - Тресиддер Дж. Словарь символов/ Пер. с англ. С. Палько. – М., 1999.
65. Трубецкой, 1987 - Трубецкой Н.С. Избарнные труды по филологии. – М., 1987.
66. Туаллагов, 2001 - Туаллагов А.А. Скифо-сарматский мир и нартский эпос осетин. – Владикавказ, 2001.
67. Фонотека - Фонотека абхазского фольклора при Абхазском институте гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии.
68. Фрэзер, 1983 - Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. – М., 1983.
69. Хаджиева, 1994 - Хаджиева Т.М. Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев. – М., 1994. – С.8-66.
70. Хусаинова, 2000 - Хусаинова Г.Р. Поэтика башкирских народных волшебных сказок: Формулы в сравнительном освещении и сохраняемость сказки во времени. – М., 2000.
71. Цвинария, 1978 - Цвинария И.И. Поселение Гуандра (Новый памятник энеолита и ранней бронзы в Абхазии). – Тб., 1978.
72. Чиковани, 1969 - Чиковани М.Я. Нартские сюжеты в Грузии (параллели и отражения) // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М., 1969. – С.226-244.
73. Чурсин, 1957 - Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1957.
74. Шакрыл, Бгажба, 1965 - Абхазские сказки. – Т. 1 /Сост. К.С. Шакрыл, Х.С. Бгажба. – Сухуми, 1965 (на абх. яз.).
75. Шакрыл, 1970 - Сказания Маадана Саканиа / Сост., предисл. и примеч. К.С. Шакрыла. – Сухуми, 1970 (на абх. яз.).

76. Шакрыл, 1989 - Неиссякаемый народный источник: Устные народные сказания / Зап., сост. К.С. Шакрыл. – Сухуми, 1989 (на абх. яз.).
77. Шамба, 1972 - Шамба Г.К. Об одном раннеэллинистическом захоронении представителя древнеабхазской знати из с. Эшера // Известия АБИЯЛИ. – Тб., 1972. – Т. 1. – С.98-112.
78. Шамба, 1984 - Шамба Г.К. Раскопки древних памятников Абхазии. – Сухуми, 1984.
79. Шинкуба, 1990 - Шинкуба Б.В. Золотые россыпи: Абхазские устные народные сказания и этнографические материалы. – Сухуми, 1990 (на абх. яз.).
80. Штернберг, 1936 - Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л., 1936.