

**ЗУХБА С. Л.**

# **ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ**

**В ДВУХ ТОМАХ**

**Т. I**

Абгосиздат  
Сухум 2014

УДК 82-95  
ББК 83.3(5Абх)  
3 95

**Зухба, С. Л.**

3 95 Избранные труды. В 2-х томах. Т. 1.  
Сухум, Абгосиздат, 2014 . – 576 с.

В первый том избранных трудов известного абхазского филолога, доктора филологических наук, академика АНА и АМАН С.Л. Зухба вошли его монографии «Абхазская народная сказка» (1970) и «Типология абхазской несказочной прозы» (1995).

Книга предназначена для фольклористов, исследователей устной прозы кавказских народов и всех, интересующихся традиционной духовной культурой абхазов.

**УДК 82-95  
ББК 83.3(5Абх)**

© Зухба, С. Л., 2014  
© Абгосиздат, 2014

# АБХАЗСКАЯ НАРОДНАЯ СКАЗКА

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Сказка – один из самых ведущих и популярных жанров абхазского фольклора. Научный анализ довольно разнообразного и значительного материала, объединяемого этим жанром, имеет большое значение для исследования абхазского фольклора. Абхазские сказки, записывание которых началось лишь со второй половины XIX в., по настоящее время недостаточно изучены. За исключением небольших статей и предисловий к различным сборникам, мы не имеем ни одной специальной работы, посвященной данной теме. Этим объясняется то обстоятельство, что предметом своего исследования мы избрали не одну из многочисленных проблем, связанных с изучением сказки, а жанр в целом.

Предлагаемая работа — первая попытка монографического исследования абхазского сказочного эпоса. Естественно, дать в первой обобщающей работе исчерпывающий анализ всего материала, ответить на все вопросы, которые возникают перед исследователем при изучении сказки, невозможно. Поэтому нам приходится ограничиваться лишь постановкой отдельных вопросов, которые требуют дальнейшего, более глубокого, систематического изучения.

В фольклористике все еще мало обобщающих работ по сказкам отдельных народов, написанных в сравнительно-историческом плане. Предлагаемая монография не преследует цели восполнить этот существенный пробел. Нашей задачей является лишь привлечение внимания специалистов и характеристика богатого и разнообразного материала абхазского сказочного эпоса. На основе изучения конкретных и достоверных материалов устного поэтического творчества абхазов мы ставим перед собой цель дать классификацию имеющегося материала абхазских сказок, подвергнуть анализу основные образы, мотивы и сюжеты каждого из видов данного жанра, установить путем привлечения соответствующего сравнительного материала взаимоотношение сказки с другими жанрами абхазского фольклора, рассмотреть некоторые художественные и стилистические особенности абхазской сказки и изучить традицию ее исполнения.

Исследуя абхазскую народную сказку, автор по возможности привлекает параллельные материалы из фольклора других

народов Кавказа. Мы пользуемся как изданными абхазскими сказками, так и всеми архивными материалами из фондов Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа АН Грузинской ССР, Дома народного творчества Абхазии и Ленинградского отделения архива АН СССР. Большинство архивных материалов впервые вводится нами в научный оборот. Не все указанные в работе тексты снабжены полными паспортами, что объясняется отсутствием соответствующей паспортизации в оригиналах. В работе привлекаются личные записи автора, произведенные им в различных селах Абхазской АССР, а также записи, произведенные начиная с 1960 г. от абхазов, проживающих в Аджарской АССР.

## ГЛАВА I

# ИСТОРИЯ СОБИРАНИЯ И ИЗУЧЕНИЯ АБХАЗСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗОК И ОБЗОР СУЩЕСТВУЮЩИХ СБОРНИКОВ

Трудно преувеличить роль памятников фольклора для народа, фактически не имевшего вплоть до начала XX в. своей национальной художественной литературы. Поэтому не будет ошибкой, если мы скажем, что в дореволюционной Абхазии исполнение произведений устного поэтического творчества для массы неграмотных абхазских крестьян было не только духовной потребностью, но и единственной возможностью выразить свои мечты, чаяния, надежды на счастливое будущее. В фольклоре народ ярко проявил красоту своего поэтического дарования.

Памятники устного поэтического творчества народа ценны для нас не только как художественные произведения прошлого. Сложная и многовековая жизнь трудового народа получила своеобразное отображение в памятниках фольклора. Они проливают свет на многие сложные вопросы истории, языка и этнографии абхазов.

Однако с сожалением приходится констатировать тот факт, что до второй половины XIX в. никто не занимался собиранием абхазского фольклора.

Начало собиранию произведений устного поэтического творчества абхазского народа было положено во второй половине XIX в., и оно тесно связано с возникновением абхазской письменности и выходом в свет первого абхазского букваря (1865 г.).

До последнего времени история собирания и изучения абхазского фольклора не была исследована. Этот вопрос в значительной степени освещается в работах абхазских ученых, опубликованных лишь в последние годы (Ш.Д. Инал-Ипа<sup>1</sup>, Б.В. Шинкуба<sup>2</sup>, Х.С. Бгажба<sup>3</sup>, Ш.Х. Салакая<sup>4</sup>).

---

<sup>1</sup> Ш.Д. Инал-Ипа. Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1960. С. 375–391.

<sup>2</sup> Б.В. Шинкуба. Предисловие к сборнику «Абхазская народная поэзия». Сухуми, 1959 (на абхазском языке).

<sup>3</sup> Х.С. Бгажба. Об абхазских пословицах, в кн.: Материалы по абхазскому языку и фольклору. Издание АбНИИ, выпуск XVI. Сухуми, 1939. С. 41–50.

<sup>4</sup> Ш.Х. Салакая. Вопросы собирания и исследования абхазского фольклора за годы советской власти. Труды Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа, выпуск XXXII. Сухуми, 1961. С. 105–114. Его

Историю собирания и изучения абхазских народных сказок так же, как и всего абхазского фольклора, можно делить на два основных периода: дореволюционный период (до 1921 г.) и советский период (с 1921 г.).

В «Абхазском букваре» («Апсуа анбан»), составленном комиссией под руководством И. Бартоломея и вышедшем в Тифлисе в 1865 г., впервые было опубликовано 14 маленьких абхазских сказок для детей. Эти сказки интересны и ценны для нас не только как первая их публикация. Они интересны в особенности тем, что все 14 сказок даются в оригинале и в переводе на русский и грузинский языки. В небольшом предисловии к «Абхазскому букварю» И. Бартоломей писал:

«Букварь этот составлен в 1862 г. комиссией, состоявшею, под председательством моим, из членов Д.П. Пурцеладзе и В.Г. Трирогова, при содействии природных абхазцев священника Иоанна Гегия, прапорщика Георгия Курдикидзе и дворянина Симеона Эшба. Абхазский текст пересмотрен и исправлен в 1863 г. князем Константином Георгиевичем Шервашидзе, а в 1864 г. князем Григорием Александровичем Шервашидзе, по предложению которых бзыбское произношение, сначала принятое в букваре, заменено общеабхазским»<sup>5</sup>.

Отсюда очевидно, что составители «Абхазского букваря» с большой ответственностью отнеслись к публикуемым материалам. О достоверности опубликованных текстов говорит также и тот факт, что некоторые члены комиссии по составлению «Букваря» сами являлись непосредственными собирателями. Например, по утверждению профессора Г.А. Дзидзария, «одним из составителей «Абхазского букваря» был Д.П. Пурцеладзе, который вместе с тем собирал и обрабатывал абхазские сказки»<sup>6</sup>.

С этого времени образцы абхазского фольклора, в том числе и сказки, печатались в русской и грузинской периодической печати, хотя эти публикации все еще носили далеко не систематический характер.

Абхазские предания, пословицы, поговорки печатались, в частности, в многотомном издании «Сборника сведений о кав-

---

же: «Абхазский народный героический эпос». Тбилиси, 1966. С. 3–33.

<sup>5</sup> Абхазский букварь. Апсуа анбан. Тифлис, 1865. С. 1.

<sup>6</sup> Г.А. Дзидзария. Деятели грузинской культуры XIX века об Абхазии. Журнал «Мнатоби». Тбилиси, 1962, № 7. С. 169 (на груз. яз.). (Здесь и дальше переводы грузинских текстов даются нами. – С. 3.)

казских горцах» (ССКГ), первый номер которого вышел в 1868 г., в газетах «Кавказ», «Иверия» (iveria), в журналах «Сборник у Акакия» (akakis krebuli), «Моамбэ» (moambe), «Мцкемси» (mcqemsi), «Джеджили» и других периодических органах. Наиболее значительной печатной коллекцией являются тексты, опубликованные в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа» (СМОМПК), который начал выходить в 1881 г. в Тифлисе.

В исторических, этнографических, языковедческих статьях и очерках об Абхазии, опубликованных в этих же изданиях, часто привлекались и фольклорные материалы.

До установления советской власти абхазский народ не имел своих научных кадров (если не учитывать отдельных энтузиастов и любителей фольклора), и поэтому история, экономика, этнография, фольклор нашего народа изучались главным образом представителями других национальностей, часто получавшими сведения об абхазском народном творчестве отнюдь не из первых рук. Случайно публиковавшиеся тексты (подчас неполные) не могли отразить подлинного лица абхазского фольклора. Этим и нужно объяснять некоторые противоречия в оценке абхазского фольклора, встречающиеся у отдельных авторов. Большинство из них высоко ценило фольклорные материалы абхазов. Однако некоторые авторы, не вникнув в специфику абхазской народной поэзии, не проверив на местах бытование разнообразных жанров устного поэтического творчества, огульно отрицали их значение.

Так, например, К. Чернышев в статье «Еще об Абхазии» писал: «Народные песни и напевы абхазцев необыкновенно мрачны и однообразны. Песни абхазцев состоят обыкновенно из импровизации какого-нибудь бывалого и опытного удальца, который передает прочим удалство, набеги и морские разбои их предков, прославляет храбрость и могущество какого-либо из живущих земляков»<sup>7</sup>.

Другой ученый, кавказовед Н. Дубровин, не проверив правдивость слов К. Чернышева, использует их в своей работе «История войны и владычества русских на Кавказе». Почти буквально повторяя слова К. Чернышева относительно абхазских народных песен, Н. Дубровин писал: «Народные песни и напевы абхазцев также не разнообразны, напротив того, бедны

---

<sup>7</sup> К. Чернышев. Еще об Абхазии. Газ. «Кавказ», 1854, № 83.



и однообразны. Они обыкновенно состоят в импровизированном прославлении удалства, набегов и морских разбоев их предков, в воспевании хитрости и могущества какого-либо из живущих соотечественников»<sup>8</sup>.

Несмотря на такую неверную трактовку абхазских народных песен, Н. Дубровин в своей книге обильно использует фольклорные материалы, дает некоторые сведения о героическом сказании об Абрскиле, не раз ссылается на абхазские песни<sup>9</sup>.

Мнения К. Чернышева и Н. Дубровина об абхазском фольклоре придерживался и автор статьи «Экономическое положение туземного населения Сухумского округа»<sup>10</sup>, который, в свою очередь, писал, что «самостоятельной народной песни у абхазцев нет, их хоровод заимствован от мингрельцев и представляет слабое подражание тамаше, а их лезгинка – пародия на этот танец»<sup>11</sup>. Оценивая в общих чертах абхазские песни, тот же автор в той же статье писал следующее: «Абхазское пение по однообразию совершенно соответствует танцам. Общий характер его восточный, состоящий из чтения запевадой нараспев какого-нибудь стиха и потом повторения его всеми присутствующими, или повторения одного и того же припева, следующего после каждого стиха»<sup>12</sup>.

Даже П.Г. Чарая, хорошо знавший абхазский язык и фольклор, видимо не решаясь спорить с установившимся мнением, писал, что «музыка и народная поэзия абхазцев, если не ошибаемся, стоит на довольно низком уровне»<sup>13</sup>. Очевидно, ту же самую мысль заимствовал у П.Г. Чарая Мосэ Джанашвили, когда в своем этнографическом очерке «Абхазия и абхазцы» утверждал: «Народная музыка и поэзия абхазцев весьма бедны»<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Н. Д у б р о в и н. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. I, книга II, глава: «Очерк Кавказа и народов, его населяющих». СПб., 1871. С. 21–22.

<sup>9</sup> Там же. С. 22–23.

<sup>10</sup> А.....ъ [А. Введенский]. Экономическое положение туземного населения Сухумского округа. Сборник сведений о кавказских горах. Тифлис, 1872, том VI. С. 1–24.

<sup>11</sup> А.....ъ (А. Введенский). Указ. соч.. С. 16.

<sup>12</sup> А.....ъ (А. Введенский). Указ. соч.. С. 17.

<sup>13</sup> П. Георгидзе (П.Г. Чарая). Абхазия и абхазы (этнографическое описание), газ. «Иверия», 1888, № 165 (на грузинском языке).

<sup>14</sup> Мосэ Джанашвили. Абхазия и абхазцы (этнографический очерк). Тифлис, 1894. С. 14.

Однако такие утверждения не могли помешать собиранию и публикации абхазского фольклора. В этом общенародном деле абхазам помогали русские и грузинские прогрессивные деятели культуры и науки. В их работах, напротив, подчеркивается ценность и значение абхазских фольклорных материалов.

П.К. Услар, который в своих языковедческих работах вообще обильно использовал фольклорные материалы, часто сам записывал их, дав ценные указания о значении абхазского фольклора. В работе об абхазском языке П.К. Услар писал: «Сказки, песни, поговорки, живущие в устах народных, составляют единственный, вполне надежный, ничем посторонним не засоренный источник к изучению языка. Собрание всего изустно-живущего в народе должно составить первый письменный памятник после создания азбуки. Это необходимо не для одних иноязычных филологов: это насущная потребность для самого народа, вступающего на поприще письменности»<sup>15</sup>.

Положительно оценивая памятники абхазского фольклора, С.А. Алферов писал, что «и в настоящее время в Абхазии старики помнят многие песни, которых уже не знает молодежь. Нужно сохранить народу памятники его мудрости, произведения народной словесности. Они важны и ценны во многих отношениях: на них воспитывается любовь к своему народу, понимание его духа и стремлений: при помощи этих памятников можно разбираться в прошедшем народа»<sup>16</sup>.

К концу XIX в. публикация материалов абхазского фольклора приняла более широкий характер.

Так, в приложении к VI выпуску СМОМПК за 1888 г. напечатана была «Абхазская азбука», составленная П.К. Усларом. В связи с опубликованием этой работы была напечатана абхазская народная сказка «Два вора». Вначале дается абхазский текст с подстрочным переводом на русский язык, а потом и смысловой перевод. Сказка «Два вора» по своему сюжету соответствует сказкам о ловких ворах (по Указателю сказочных сюжетов Аарне – Андреева № 1525)<sup>17</sup>.

Сказка «Два вора» была записана учеником Горийской учи-

<sup>15</sup> П.К. Услар. Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык. Тифлис, 1887. С. 103.

<sup>16</sup> С.А. Алферов. «Заметка». СМОМПК, вып. XXXVIII. Тифлис, 1908, отдел II. С. 35–36.

<sup>17</sup> Н.П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Издание государственного русского географического общества. Л., 1929. С. 89.

тельской семинарии Николаем Джанашиа в селе Адзюбжа 5 августа 1887 г. Тщательная проверка текста сказки была сделана учителем Сухумской горской школы Д.П. Аджамовым по бзыбскому диалекту абхазского языка в транскрипции П. К. Услара.

Надо сказать, что сказка эта была опубликована не полностью, дан был лишь краткий пересказ ее содержания.

Ценною является также и запись К. Мачавариани абхазской «Сказки о четырех братьях», напечатанной в XIV выпуске СМОМПК за 1892 г., на абхазском и русском языках.

Три абхазских народных сказания, записанных учителем Очамчирского училища В. Гарцкия, были опубликованы в СМОМПК в 1892 г.<sup>18</sup> Предисловие к сказаниям написано было учителем II Тифлисской гимназии А. Богоявленским. Первое из этих сказаний, «Озеро Папанцкур», по художественным приемам стоит ближе к сказкам. Оно вводит нас в круг сказаний о провалившихся городах и селениях. Сказания подобного типа часто встречаются у жителей стран, подверженных действию вулканических сил. Предания и легенды о провалившихся городах и селениях как поэтические произведения народного творчества издавна привлекали к себе внимание исследователей. Изучению таких произведений фольклора ученые посвятили целый ряд работ<sup>19</sup>. И на Кавказе, как известно, подобные сказания нередки. Например, у грузин известно сказание об озере Палиастоми. Аналогичное сказание бытовало и у черкесов. Черкесская версия гласит, что селение, которое было на месте озера (близ станицы Самурской), провалилось по причине грехов его населения против Бога и его пророка Магомета<sup>20</sup>.

Абхазская легенда об озере Папанцкур отличается тем, что она точнее определяет причину катастрофы, не ограничивается ссылкой на греховность вообще, а имеет социальную направленность – говорит о скупости священника, угостившего созованных на помощь односельчан собачьим мясом<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> СМОМПК, 1892, Тифлис, выпуск XIII, отдел II. С. 32–43.

<sup>19</sup> См. Н.Ф. Сумцов. Сказания о провалившихся городах, Харьков, 1896; В.Н. Пих городах, М., 1914; В.Л. Кома рович. Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд, М. – Л., 1936; Б. Кербелите. Литовские предания об исчезнувших городах. Жур. «Советская этнография», 1963, № 5. С. 99–108, и др.

<sup>20</sup> См. СМОМПК, выпуск VI, отдел I. С. 103–104.

<sup>21</sup> Необходимо отметить также, что в Абхазии и до сих пор бытуют предания, связанные и с другими озерами, например предание об озере

Труд П.Г. Чарая послужил поводом для И.Я. Марра заняться исследованием языка, истории и фольклора абхазов.

Летом 1912 г., после археологической экспедиции в Сванетию, Н.Я. Марр приехал в Абхазию для того, чтобы вести наблюдения над живой абхазской речью на месте<sup>22</sup>. В Абхазии он работал в селе Джгерда Кодорского участка вместе с членами так называемого Переводческого Комитета Д. Гулия, Н. Джанашиа, Н. Патеипа, М. Гулия, П. Чарая и другими в доме народного сказителя Хабыджа Ашуба. После этого Н.Я. Марр часто приезжал в Абхазию.

Естественно, что наряду с языковыми явлениями Н.Я. Марра интересовали фольклорные и этнографические материалы, которые он привлекал при исследовании абхазского языка.

В деле создания письменного литературного языка академик Н.Я. Марр придавал исключительное значение памятникам устного поэтического творчества.

«...Устная литература, – писал Н.Я. Марр, – также носит в себе все качества созидательницы общего языка. В частности, в абхазской устной литературе и сейчас, когда работа только что начата собиранием ее памятников, мы находим, очевидно, давно сложившийся во многих отношениях литературный язык»<sup>23</sup>.

Н.Я. Марр придавал серьезное значение собиранию абхазского фольклора, в частности – собиранию сказок, и всячески содействовал этому делу. В 1913 г. в Гудаутском участке Абхазии под его руководством был организован так называемый «Бзыбский комитет», который собирал материалы абхазского фольклора и пересылал их Н.Я. Марру в Петроград. Так было собрано и переслано 100 сказок, записанных в Гудаутском участке и 50 сказок – в Кодорском участке (ныне Очамчирский район)<sup>24</sup>.

Еще в 1915 г. академик Н.Я. Марр в статье «О религиозных верованиях абхазов» писал: «Сказки, по всей вероятности, в обилии обретаются в устах абхазского народа. Недавно только получил я около 60-ти сказок на абхазском языке, собранных

---

Рица. Эти предания требуют специальных исследований.

<sup>22</sup> См. Н.Я. Марр. Кавказоведение и абхазский язык. Избранные работы. Т. I, 1933. С. 59–87.

<sup>23</sup> Н.Я. Марр. Указ. работа. С. 59.

<sup>24</sup> См. А.К. Хашба. Академик Н. Я. Марр о языке и истории абхазов. Сухум, 1935. С. 20.

по моему поручению среди бзыбских абхазов абхазским обществом просвещения в Лыхнах»<sup>25</sup>.

В другой работе ученый писал: «Еще зимой в 1913 году, когда я занимался в Гудауте, абхазская местная молодежь, входившая в состав Бзыбского комитета, выразила желание сотрудничать со мной посильно. Я предложил собирать памятники абхазской устной литературы, в первую голову сказки, и дал некоторые указания. В настоящее время собрано более ста сказок исключительно на бзыбском наречии. В моем распоряжении уже год находились 74 сказки»<sup>26</sup>.

В деле собирания и изучения абхазского фольклора определенное значение имела также работа Н.Я. Марра «О записывании абхазских текстов», которая была написана в декабре 1917 г. и издана в марте 1918 г. в Петрограде. Н.Я. Марр в этой работе давал советы собирателям абхазского фольклора: «Записывать надлежит тексты живой речи так, как произносятся входящие в их состав слова и звуки, как их слышно в каждом данном случае, а не как должны они произноситься.

Потому самый правильный путь для записывательницы и записывателя, владеющих абхазским языком как родным, – прислушиваться к своей речи, к речи родного села, своего ближайшего околотка и записывать с соблюдением особенностей звуков и форм, произношения и ударения по возможности соответственного говора»<sup>27</sup>. В эту работу Н.Я. Марр включил несколько образцов абхазского фольклора и среди них две абхазские сказки. Одна из этих сказок под заглавием «Царь» была записана в селе Калдахвара, а другая – «Сказка о том, как три брата уличили вора» – записана в селе Лыхны. По поручению Н.Я. Марра тексты сказок были проверены абхазцем из села Лыхны Гудаутского участка (ныне Гудаутский район) С.М. Ашхацава.

Прошло около 50 лет после того, как абхазские фольклорные материалы были посланы академику Н.Я. Марру. Розыски этих материалов, ведшиеся специалистами-абхазоведами, а также лицами, связанными с архивом Н.Я. Марра, не дали ни-

---

<sup>25</sup> Н.Я. Марр. О религиозных верованиях абхазов. «Христианский Восток», IV. Петроград, 1915. С. 114.

<sup>26</sup> Н.Я. Марр. Кавказоведение и абхазский язык. Избранные работы. Л., 1933. С. 63–64.

<sup>27</sup> Н.Я. Марр. О записывании абхазских текстов. Петроград, 1918. С. 1.

каких результатов. Тем не менее значение этих фольклорных материалов диктовало необходимость продолжить поиски. С этой целью в конце 1962 г. автором этой работы были изучены рукописи Н.Я. Марра в Ленинградском Отделении Архива Академии наук СССР. Однако поиски не увенчались успехом: в то время ни в описях, ни в каталоге рукописей ученого абхазские материалы обозначены не были<sup>28</sup>.

В октябре 1963 г., продолжая наши поиски, мы обнаружили интересовавшие нас материалы в ЛОААН СССР, в рукописном фонде академика Н.Я. Марра, в отделе рукописей других лиц.

Выяснилось, что до смерти Н.Я. Марра материалы хранились в Государственной Академии Истории материальной культуры, а в 1950 г. вместе с другими рукописями и материалами были переданы в Ленинградское Отделение Архива АН СССР.

Найденный материал носит уникальный характер. Прежде всего это самая богатая коллекция абхазского фольклора, собранная до установления советской власти в Абхазии. Это по существу первая серьезная запись живой абхазской речи и памятников народного творчества.

Все материалы записаны в 1913–1916 гг. Записывали их, по поручению Н.Я. Марра и под руководством основоположника абхазской литературы Д.И. Гулиа, сельские учителя и ученики-старшеклассники. В Бзыбской Абхазии сбором фольклорных материалов руководил С.М. Ашхацава, а в Абжуйской – Д.И. Гулиа<sup>29</sup>. Среди собирателей встречаются и ранее неизвестные нам имена. Всего упоминаются 26 собирателей-энтузиастов. Один этот факт говорит о том, что в десятых годах XX в. под руководством Н.Я. Марра, Д.И. Гулиа, К.Ф. Дзидзария,

<sup>28</sup> Спустя некоторое время старший научный сотрудник Института грузинской литературы им. Ш. Руставели АН ГССР, доктор филологических наук, профессор И.В. Мегрелидзе любезно сообщил нам, что, возможно, абхазские материалы хранятся в архиве Марра, в отделе рукописей других лиц. На это указал нам и старший научный сотрудник Ленинградского Отделения Института языкознания АН СССР Г.Ф. Турчанинов. За ценные указания автор выражает им свою глубокую признательность.

<sup>29</sup> О собирательской работе Д.И. Гулиа и о коллекции абхазских сказок в архиве Н.Я. Марра см. нашу статью: С. Зухба. «Неизвестный факт из жизни великого поэта». Ж. «Алашара», 1964, № 1. С. 60–63 (на абхазском яз.); см. также нашу статью «Дореволюционные записи абхазских народных сказок в Ленинградском архиве», ж. «Советская этнография», 1965, № 1. С. 104–106; газ. «Сабчота апхазети», 5 апреля 1964 г. (на грузинском языке).

С.М. Ашхацава и других в Абхазии велась интенсивная, оживленная работа по записи фольклорных материалов, и в частности – сказок.

Коллекция содержит 300 с лишним рукописных страниц, восемьдесят текстов сказок. Записи сделаны алфавитом, составленным П.К. Усларом и, частично, алфавитом Н.Я. Марра. Содержание некоторых сказок дано и в переводе на русский язык. Названная коллекция состоит в основном из коротких сказок, но встречаются и несколько пословиц, поговорок, скороговорок, песен и, что особенно примечательно, среди них имеется два нартских сказания. Одно из них под названием «Герой Наджхеу» (« ») записано Григорием Эмухвари в селе Чхуартал Гальского района 8 марта 1913 г. со слов сказителя Хабыджа Хинтба. Запись эта весьма интересна в том отношении, что в ней встречаются некоторые мотивы, отсутствующие в других известных нам вариантах. Таким является, например, мотив ссоры двух братьев за раздел национальной одежды «акəымжəы»<sup>30</sup>. Фактически данный текст является первой известной нам записью абхазского нартского сказания в оригинале.

Второе сказание о нартах из рассматриваемой коллекции представляет известный сюжет о ста нартах-богатырях. Оно интересно особенно в языковом отношении. Сказание записано в селе Адзюбжа Кодорского участка (ныне Очамчирский район) Теймуразом Чочуа (дата записи и фамилия сказителя в рукописи не указаны)<sup>31</sup>.

В незначительной части тексты памятников даны в кратких пересказах, без указания места и даты записи.

Несмотря на то, что ни один из собирателей не был профессиональным ученым-фольклористом, в большинстве текстов хорошо сохранены не только диалектные особенности языка, но и особенности речи отдельных сказителей с комментариями сказителей к текстам, что и делает этот материал особенно ценным как для фольклористики, так и для смежных наук.

Материалы коллекции богаты по содержанию, многообразны по тематике. Здесь имеются сказки о животных, волшебные сказки и особенно – сказки бытовые. Сказки о животных представлены восемью сюжетами, двадцать девять сюжетов вол-

<sup>30</sup> ЛОААНСССР, фонд 800, оп. 1, № 1435, лл. 1–2.

<sup>31</sup> ЛОААНСССР, фонд 800, оп. 6, № 168, л. 42.

шебных сказок, тогда как бытовые сказки занимают 60 процентов всего материала. Здесь же имеются тексты двух небылиц и один вариант легенды об озере Рица.

Без учета всего известного нам абхазского сказочного репертуара трудно дать исчерпывающий анализ этих сказок, необходимости изолированного их изучения нет, поэтому они будут рассматриваться не отдельно, а вместе с другими сказками, исследуемыми в настоящей работе<sup>32</sup>.

Развернутая работа по собиранию и изучению абхазского фольклора, и в частности сказок, была начата после установления советской власти в Абхазии.

Ученые все больше и больше стали убеждаться в том, что у абхазов имеется богатое устное поэтическое творчество. В этом отношении интересную мысль высказал историк К. Кудрявцев. Он писал: «Народный эпос абхазцев поражает всякого своим неисчислимым богатством. Тысячи песен и поговорок, тысячи преданий и легенд, масса сказок и рассказов передается поколением поколению в течение тысячелетий. В Абхазии, кажется, нет пригорка, болотца, пещеры, разрушенной постройки или старого дерева, с которым бы окрестное население не связывало несколько мифов, легенд и преданий»<sup>33</sup>.

В этот период основоположник абхазской художественной литературы Д.И. Гулиа продолжал свою неутомимую работу и в области собирания и публикации фольклорных материалов. Разнообразные жанры народного поэтического творчества (в том числе и сказки) часто публиковались на страницах первой абхазской газеты «Апсны» («Абхазия»), основателем и первым редактором которой был Д.И. Гулиа (газета эта начала выходить с 27 февраля 1919 г.).

В книге Д.И. Гулиа «История Абхазии», которая вышла в 1925 г., обильно использованы материалы абхазского фольклора: пословицы, поговорки, сказки, предания, легенды, песни.

Седьмая глава книги Д.И. Гулиа «История Абхазии» целиком посвящена устной литературе абхазов. Автор писал: «Абхазы,

<sup>32</sup> Материалы коллекции классифицированы нами по жанрам, к каждому тексту даны подробные комментарии. Они изданы отдельным сборником на языке оригинала. См.: «Материалы абхазского фольклора» (из архива академика Н.Я. Марра). Подготовка текстов, вступительная статья и примечания Сергея Зухба. Сухуми, 1967 (на абх. яз.).

<sup>33</sup> К. Кудрявцев. Сборник материалов по истории Абхазии. Сухум, 1922. С. 15.



хотя не имели письменной литературы, но устная их литература развивалась и расширялась: они прекрасно сохранили свои старинные народные песни, пословицы, сказки, легенды, загадки, заговоры, наговоры, поверья, приметы, скороговорки и др., которыми язык их очень богат»<sup>34</sup>.

Наряду с другими образцами абхазского фольклора, в своей работе Д.И. Гулиа «в виде примера своеобразия»<sup>35</sup> абхазских народных сказок приводил и одну сказку («Козленок, теленок и ягненок»).

В двадцатых годах большую и ценную работу по собиранию абхазских фольклорных материалов, особенно сказок, провел академик С.Н. Джанашиа. Будучи студентом Тбилисского государственного университета, С.Н. Джанашиа летом 1921 г. в селе Адзюбжа Кодорского участка (ныне Очамчирский район) занимался собиранием абхазских фольклорных и этнографических материалов. Сказки, героические сказания, пословицы, загадки, заговоры, записанные С.Н. Джанашиа в то время, изданы в 1968 г.<sup>36</sup> Здесь имеются одна сказка о животных, десять волшебных и две бытовые сказки, два героических сказания о нартах, триста с лишним пословиц и поговорок, сорок загадок и несколько заговоров. Весь этот материал записан в одном селе Адзюбжа от талантливых сказителей и сказочников Сабакиа Дзакуа, Канхуа Биджгуа, Лолуа Куаста, Джанашиа Алексея, Жанна Куастандела и других. В записях максимально сохранены особенности речи сказителей. Здесь имеются известные и по другим сборникам сказочные сюжеты, но они представляют определенный интерес для сравнительного изучения вариантов одних и тех же сюжетов.

В двадцатых и тридцатых годах по собиранию абхазского фольклора (особенно песен) плодотворно работал композитор и этнограф Константин Владимирович Ковач. В 1926 г. Наркомпрос Абхазии организовал работу по собиранию абхазских песен. Выполнение этой работы было поручено Нестором Лакоба К.В. Ковачу. В этой работе принял участие К.Ф. Дзидзария.

Первые результаты работы К.В. Ковача были экспонированы в 1927 г. на выставке искусств народов СССР в Москве.

---

<sup>34</sup> Д.И. Гулиа. История Абхазии, т. I. Тифлис, 1925. С. 165.

<sup>35</sup> Д.И. Гулиа. Указ. соч.. С. 180.

<sup>36</sup> С.Н. Джанашиа. Труды, IV. Издательство «Мецниереба». Тбилиси, 1968. С. 178–252.

За эту работу юбилейная комиссия при ЦИК СССР наградила К.В. Ковача почетным дипломом и похвальными отзывами Наркомпроса Абхазии в целом и К.Ф. Дзидзария лично.

К.В. Ковач сам писал также музыкальные произведения по мотивам абхазских фольклорных материалов.

Несмотря на отдельные недостатки изданных им сборников, на которые справедливо указывает Ш.Х. Салакая<sup>37</sup>, К.В. Ковач, несомненно, провел серьезную и полезную работу по собиранию абхазских сказок и легенд.

В 1935 г. К.В. Ковачом был издан сборник абхазских народных рассказов, легенд и сказок под названием «Два Маджа»<sup>38</sup>. Книга была довольно хорошо иллюстрирована. В нее вошли 15 прозаических образцов абхазского фольклора. Среди них – маленькие юмористические рассказы, легенды о происхождении некоторых абхазских песен, о происхождении национальных инструментов и несколько сказок.

Сборник «Два Маджа» отличается тем, что собиратель дает некоторые сведения о сказителях. Сборник открывается небольшим предисловием К.В. Ковача, в котором, в частности, читаем:

«В течение нескольких лет по инициативе председателя ЦИКа Абхазии тов. Нестора Лакоба в этой богатой фольклором стране проводилась работа по собиранию абхазских народных песен. Эту благороднейшую работу посчастливилось выполнить мне. Собирая песни, я, естественно, встречал и такие образцы устного народного творчества, как рассказы и легенды. Вполне понятно, что я (как сделал бы всякий собиратель) старался записывать не только то, что непосредственно относится к песням, но также и то, что к песням не относится. Делал я это потому, что ценность встречавшихся мне различных образцов фольклора была слишком очевидна»<sup>39</sup>.

Из недостатков сборника «Два Маджа» главным является, на наш взгляд, потеря в переводе особенностей стиля каждого сказителя и публикация материалов только в переводе на русский язык.

---

<sup>37</sup> См. Ш.Х. Салакая. Вопросы собирания и исследования абхазского фольклора за годы советской власти. «Труды Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулия АН ГССР», XXXII. Сухуми, 1961. С. 107.

<sup>38</sup> К.В. Ковач. Два Маджа. Издание Абгиза. Сухум, 1935.

<sup>39</sup> К.В. Ковач. Указ. соч., С. 3.

В усилении работы по собиранию и публикации абхазского фольклора в 30-х гг. огромное значение имело личное знакомство великого пролетарского писателя Алексея Максимовича Горького с Абхазией, его советы молодым абхазским писателям.

А.М. Горький был знаком с Абхазией еще до революции. Великий гуманист впервые побывал в Абхазии в 1892 г. В результате этого посещения им был написан знаменитый рассказ «Рождение человека».

Вторично А.М. Горький посетил Абхазию уже после установления советской власти. В 1929 г. А.М. Горький активно включился в культурную жизнь Абхазии. О заботе, проявленной писателем к судьбе абхазского фольклора, о его личном знакомстве с новой трудовой Абхазией рассказал К.В. Ковач в статье «А.М. Горький об абхазском народном творчестве»<sup>40</sup>.

Известно письмо А.М. Горького к молодым абхазским писателям от 1932 г., в котором говорится: «Очень советую, – займитесь изучением народной устной поэзии, собирайте и записывайте абхазские песни, сказки, легенды, описывайте древние обряды... переводите с абхазского языка на русский. И это может много дать не только вам персонально, а и ознакомить многих людей с прошлым Абхазии»<sup>41</sup>.

В известном письме К.А. Федина к А.М. Горькому от 7 января 1936 г. дается высокая оценка абхазским народным сказкам. К.А. Федин в этом письме отмечал:

«Вам из Сухума должны послать сборник абхазских сказок. Получили ли? Сказки есть великолепные. Но перевод настолько убог, что зло разбирает смерть как! А ведь в Сухуме можно было найти недурного редактора – есть там такой русский Новодворский, вполне грамотный человек»<sup>42</sup>.

Для чтения по радио в 1936 г., в Москве, в Госиздате был выпущен маленький сборник образцов абхазского фольклора, составленный Ольгой Каменецкой, под заглавием «Абхазский фольклор»<sup>43</sup>. Сборнику предпослано небольшое предисловие составителя. Наряду с героическими и лирическими песнями, ча-

---

<sup>40</sup> К.В. Ковач. А.М. Горький об абхазском народном творчестве. «Литературная Абхазия», Абгиз. Сухуми, 1957, № 2(7). С. 229–231. Его же: А.М. Горький об абхазском народном творчестве, газ. «Советская Абхазия», 9 декабря 1956 г.

<sup>41</sup> Цит. по книге: «Антология абхазской поэзии», 1958. С. 4.

<sup>42</sup> К. Федин. Горький среди нас. М., 1968. С. 374.

<sup>43</sup> Ольга Каменецкая. Абхазский фольклор. М., 1936.

стушками в сборник вошла и народная сказка «Коблух и черт», записанная Баграмом Тарба в селе Дурипш Гудаутского района и переведенная на русский язык писателем Самсоном Яковлевичем Чанба<sup>44</sup>. В конце книги имеются пояснения для чтения.

Арсений Хашба и Виктор Кукба<sup>45</sup> в 1935 г. выпустили сборник «Абхазские сказки на русском языке»<sup>46</sup>, в 1936 г. тот же сборник издается и на абхазском языке<sup>47</sup>. В обоих изданиях книга открывается вводной статьей академика И.И. Мещанинова «Фольклор и его значение». Эта статья в переводе Виктора Кукба на абхазский язык была опубликована и в журнале «Апсны капш» («Красная Абхазия») <sup>48</sup>. В предисловии к названному сборнику, написанном А.К. Хашба, излагается краткая история собирательской работы в Абхазии, особое внимание уделяется собирательской деятельности Н.Я. Марра, Д.И. Гулиа, В.И. Кукба, А.К. Хашба и других.

Здесь же помещена статья В. И. Кукба «Сказка как социальный фактор». В статье сделаны интересные наблюдения над текстами. Автор указывает, что «...сказка не остается пассивным отображением социальных и природных явлений, а играет активную роль, направленную на воздействие слушающей массы»<sup>49</sup>. По мнению В.И. Кукба, «сравнительный анализ собранных материалов с последующими собираемыми материалами дает возможность рассматривать сказку не в статике, а в ее движении»<sup>50</sup>.

В книге представлены сказки о животных, волшебные сказки, бытовые сказки (всего 47 сказок). Кроме того, сюда включены три абхазских нартских сказания.

В 1939 г. в Сухуми был издан еще один сборник: «Абхазские народные сказки», переведенный и обработанный Н. Сапежко, под редакцией Г.Д. Гулиа<sup>51</sup>. В этот сборник вошли 22 сказки.

---

<sup>44</sup> Там же. С. 12.

<sup>45</sup> Виктор Кукба еще в 1932 г. выпустил небольшую брошюру, программу по собиранию абхазского фольклора, где автор излагает систему собирания фольклора по жанрам, требует подробные сведения о сказителях и т. д.

<sup>46</sup> Виктор Кукба, Арс. Хашба. Абхазские сказки. Сухум, 1935.

<sup>47</sup> Виктор Кукба, Арс. Хашба. Абхазские сказки. Сухуми, 1936 (на абхазском языке).

<sup>48</sup> И.И. Мещанинов. Фольклор и его значение. Перевод Вик. Кукба, ж. «Апсны капш» («Красная Абхазия»), 1935, № 3. С. 22 (на абхазском языке).

<sup>49</sup> В.И. Кукба. Сказка как социальный фактор, в кн.: «Абхазские сказки». Сухум, 1935. стр. VIII.

<sup>50</sup> Там же. С. IX.

<sup>51</sup> Абхазские народные сказки. Перевод с абхазского и обработка Н.

Однако книга эта имеет существенные недостатки: тексты не паспортизованы, литературная обработка текстов не отвечает требованиям науки о сказках, не соблюдаются нормы народного языка, которые так необходимы при записывании и издании сказок.

В конце 30-х гг. абхазские сказки печатались в некоторых литературных сборниках. Например, в четвертой книге «Альманаха писателей Абхазии» за 1939 г. были опубликованы тексты шести сказок.

Вплоть до 1939 г. не было ни одной специальной работы об абхазских сказках. Лишь в 1939 г. появилась статья З.М. Мориной «Некоторые стилистические приемы и другие характерные особенности абхазских сказок»<sup>52</sup>. Объектом данного исследования послужили все те сказки, которые были переведены на русский язык.

В этой работе впервые была сделана попытка выявить некоторые особенности абхазских народных сказок. Автор обращает особое внимание на юмор и считает, что по сравнению с другими жанрами устного поэтического творчества абхазов в сказках преобладают юмористические элементы.

Вместе с тем автором статьи допущены и серьезные ошибки, главными из которых, на наш взгляд, являются следующие: 1) чрезмерное увлечение пересказом содержания сказок; 2) изолированное исследование материалов; 3) не права была З.М. Морина и тогда, когда интернациональность абхазских сказок считала их особенностью<sup>53</sup>. Ошибочно было также включение в сказки и нартских сказаний (особенно цикла сказаний о нарте Сасрыкве).

Наиболее обширный сборник абхазских народных сказок вышел в 1940 г. в Сухуми на абхазском языке<sup>54</sup>. Он был составлен научными сотрудниками Абхазского института языка, литературы и истории АН ГССР К.С. Шакрыл и Х.С. Бгажба. Предполагалось издать сборник и в переводе на русский язык, но в силу ряда причин издание его не было осуществлено.

---

Сапежко. Под редакцией Г.Д. Гулиа. Сухуми, 1939.

<sup>52</sup> З.М. Морина. Некоторые стилистические приемы и другие художественные особенности абхазских сказок. «Труды АбНИИ», выпуск XVI. Сухуми, 1993. С. 23–29.

<sup>53</sup> См. З.М. Морьяна. Указ. соч.. С. 25.

<sup>54</sup> Абхазские сказки. Т. I, издание АбНИИ. Составили К.С. Шакрыл, Х.С. Бгажба, Сухуми. 1940 (на абхазском языке). Второе издание этого сборника. Сухуми, 1965.

Первый том «Абхазских сказок», составленный К.С. Шакрыл и Х.С. Бгажба, богато иллюстрирован Л.Н. Соловьевым. Незначительная часть материалов для сборника была взята из книги «Абхазские сказки», вышедшей в 1936 г., а часть была составлена из материалов, собранных коллективом АБНИИ. Всего в книгу вошли 69 наиболее популярных в народе сказок.

Особенностью этого издания абхазских сказок является сохранность диалектных особенностей абхазского языка. Сохранены также индивидуальные особенности речи сказочников. В сборник К.С. Шакрыл и Х.С. Бгажба вошли сказки о животных, волшебные сказки, сказки новеллистического характера и небылицы. Сюда были включены также четыре сказания о нартах.

Сборнику была предпослана обширная статья «Абхазские сказки», написанная известным русским советским ученым-фольклористом Николаем Петровичем Андреевым.

Работа Н.П. Андреева об абхазских сказках делится на четыре главы. В первой главе автор останавливается на общих вопросах сказковедения и указывает, что фольклор в течение тысячелетий развивался, изменялся, шлифовался. Далее ученый устанавливает сходство некоторых абхазских сказок со сказками других народов. Во второй главе дается краткая история собирания и издания абхазских сказок. В третьей главе Н.П. Андреевым впервые была предпринята попытка научной классификации абхазских сказок, хотя данная классификация, на наш взгляд, не совсем верна. Свое мнение о классификации абхазских сказок мы подробно излагаем ниже. В четвертой главе работы Н.П. Андреева отмечены некоторые отличительные особенности абхазских сказок. Указывается на необходимость выявления талантливых абхазских сказочников.

Одновременно с первым томом на языке оригинала был подготовлен к печати и второй том абхазских сказок, составителем которого является К.С. Шакрыл. Однако он был напечатан лишь спустя двадцать восемь лет<sup>55</sup>.

Второй том «Абхазских сказок» открывается кратким предисловием составителя и вступительной статьей профессора Н.П. Андреева. В том вошли шестьдесят семь текстов. Среди них четыре сказания о нартах, двадцать четыре волшебных сказки, двадцать восемь бытовых сказок, три небылицы и восемь историко-героических сказаний эпохи феодализма.

<sup>55</sup> Абхазские сказки. Т. II. Составитель К.С. Шакрыл. Сухуми, 1967 (на абх. яз).

На некоторые мотивы и сюжеты абхазских сказок обращает внимание профессор В.Я. Пропп в своей книге «Исторические корни волшебной сказки»<sup>56</sup>.

За последние тридцать лет в области собирания, изучения и популяризации абхазского фольклора плодотворно работает Х.С. Бгажба, который также написал несколько ценных статей по вопросам абхазского фольклора<sup>57</sup>.

В 1956 г. в Тбилиси вышел сборник «Абхазские сказки», составленный и обработанный Х.С. Бгажба. Сборник перевел на грузинский язык Папуна Церетели. В книге в основном представлены сказки о животных, волшебные сказки, сказки новеллистического характера. Книга эта впервые познакомила широкий круг грузинских читателей с абхазским сказочным эпосом.

В 1957 г. в Москве, в «Детгизе», Х.С. Бгажба выпускает сборник абхазских сказок для детей под названием «Сын оленя». С некоторыми дополнениями этот сборник был дважды издан и на грузинском языке в Тбилиси в 1961 и 1966 гг.<sup>58</sup>

В 1959 г. Х.С. Бгажба издает большой сборник абхазских сказок на русском языке<sup>59</sup>.

В небольших предисловиях ко всем трем сборникам составитель дает высокую оценку абхазским сказкам, считает, что в сказках так же, как и в других жанрах фольклора, ярко проявляется поэтическое мастерство трудового народа, в них ярко отражена народная мечта о лучшем будущем, о свободной трудовой жизни без эксплуататоров.

Сборники сказок Х.С. Бгажба с точки зрения научного издания фольклорных материалов не лишены недостатков. Главным недостатком, на наш взгляд, является отсутствие в них сведений о сказителях и собирателях. Однако, во-первых, такими не-

---

<sup>56</sup> В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 29, 137, 263.

<sup>57</sup> Х.С. Бгажба. Об абхазских пословицах. Труды АбНИИ, выпуск XVI. Сухуми, 1939. С. 41–50. Его же: Об абхазском героическом эпосе. Труды АбНИИ, выпуск XXVI, Сухуми, 1955. С. 233–249; его же: Об Абхазском героическом эпосе, в кн.: «Вопросы изучения эпоса народов СССР», М., Издание Академии наук СССР, 1958. С. 188–199.

<sup>58</sup> Сын оленя. Абхазские сказки. Перевод П. Церетели и Н. Окропиридзе. Издательство «Накадули». Тбилиси, 1961. Второе издание, Тбилиси, 1966 (на грузинском языке).

<sup>59</sup> Абхазские сказки. Составил, обработал и перевел с абхазского Х.С. Бгажба. Сухуми, 1959. Второе, дополненное издание, Сухуми, 1965.

достатками страдали и предшествующие издания; во-вторых, составитель преследовал не научные, а популяризаторские цели. Понятно поэтому, что тексты подвергнуты литературной обработке. При научном исследовании абхазских сказок этими сборниками следует пользоваться осторожно, хотя это вовсе не означает, что они не отвечают своему назначению.

К сожалению, не на это обстоятельство обращает свое внимание и не так понял работу Х.С. Бгажба автор книги «Сказка и жизнь» Дмитрий Нагишкин<sup>60</sup>. Остановимся несколько подробнее на замечаниях Дмитрия Нагишкина, так как они имеют не только конкретный и частный характер, но вызывают наши возражения по принципиальным вопросам.

Мы не собираемся анализировать и оценивать книгу Дмитрия Нагишкина «Сказка и жизнь» в целом. Это нас увело бы в сторону. В книге затрагивается много волнующих вопросов сказковедения. Безусловно, автором даны правильные ответы на некоторые вопросы. Но, как нам кажется, в работе допущен ряд серьезных ошибок теоретического характера. В некоторых вопросах сказковедения Дмитрий Нагишкин, вопреки сложившимся в фольклористике устойчивым положениям, выдвигает свой субъективный, неправильный взгляд. Автор прав, например, когда и в сказках о животных видит такую же назидательность, как в волшебных, бытовых и анекдотических сказках. По справедливому его замечанию, «в основе своей решительно все сказки выражают народное осуждение отрицательным чертам жизни и характера людей и проповедуют неизбежную, хотя и трудную победу добра над злом, понимая эти абстрактные категории в их социальной конкретности. И в сказках о животных народная мудрость преподносит поучение людям – они несут не меньше воспитательные, этические функции, чем все прочие сказки»<sup>61</sup>.

Но мы не можем согласиться с Дмитрием Нагишкиным, когда здесь же он пишет: «Поэтому выделение сказок о животных в особый раздел, как принято у нас при различных публикациях, на мой взгляд, неправомерно, как будто эти сказки несут в себе какой-то другой, чем остальные сказки, философский взгляд»<sup>62</sup>. Вряд ли какой-нибудь фольклорист согласится с та-

---

<sup>60</sup> Дмитрий Нагишкин. Сказка и жизнь. Письма о сказке. М., 1957.

<sup>61</sup> Д. Нагишкин. Указ. соч.. С. 15–16.

<sup>62</sup> Там же.



ким мнением. Фольклористы, которые выделяют сказки о животных в особую группу, имеют свои веские доказательства, и эти доказательства давно всем известны. Они выделяют в отдельную группу сказки о животных не потому, что «эти сказки несут в себе какой-то другой, чем остальные сказки, философский взгляд», а потому, что животный эпос от других сказок отличается по своему сюжетному составу, по своей структуре.

Таких ошибок в книге Дмитрия Нагишкина «Сказка и жизнь» не одна и не две. Что касается замечаний автора к абхазским сказкам, то здесь мы видим явное непонимание автором их содержания. Автор пишет:

«Серьезные замечания вызывает также книга «Абхазские народные предания и сказки», записанные и обработанные Х. Бгажбой.

Тут то и дело звучит христианский мотив: «Терпи и воздастся тебе!», проповедь смирения перед взыскующей десницей. В одной из сказок, которые в основе своей являются богоборческими, а именно в сказке «Абраскил», клерикальное влияние убивает живую суть всего произведения. Заточенный богом в скалу, Абраскил обречен на вечные муки: чем ближе к нему помощь людей, которые хотят его вызволить, тем глубже в скалу он погружается. Мораль такова: как ни велик человек, а против бога у него силы нет»<sup>63</sup>.

Во-первых, мы не знаем, на какой материал ссылался Д. Нагишкин (он ссылается на рукопись, без указания страниц); перевод не всегда может быть удачным, не всегда может выразить точно смысл и содержание оригинала. Это обстоятельство нужно учитывать, особенно когда имеем дело с фольклором. Надо всегда внимательнее присматриваться и выяснять, что же кроется за фразами и отдельными словами. Д. Нагишкин просто вырывает фразы из контекста и этим вводит читателя в заблуждение; никто никогда нигде не говорил, что сказание об Абраскиле – это сказка. Как в народе, так и в науке известно, что «Абраскил» – это героическое сказание абхазов, и его никто не смешивает со сказкой. Сам герой сказания – богоборец. Утверждение Д. Нагишкина о том, что из сказания вытекает мораль «перед богом человек бессилен», есть недопонимание того глубокого философского смысла, который выражает данный памятник. Сказание, наоборот, ут-

---

<sup>63</sup> Д. Нагишкин. Указ. соч., С. 133–134.

верждает, что жизнь человеческая не имеет конца. Сказание об Абраскиле потому навсегда вошло как классическое произведение фольклора в плоть и кровь духовной жизни абхазского народа, что он явился воплощением борьбы человека за лучшее будущее, воплощением энергии, смелости и победы человеческих сил. «На протяжении всей своей истории трудовой народ вел борьбу за свободу, но никогда в условиях антагонистического классового общества он не добивался своей заветной цели. Поэтому и не освобождал народ своего любимого героя из заточения: преждевременное освобождение выглядело бы антихудожественно и противоречило бы основной идейной сущности эпоса об Абрскиле. В этом аспекте следует понимать и слова прикованного героя, обращенные к людям, попытавшимся освободить его: «Вы не сможете подойти ко мне. Насколько вы будете приближаться ко мне, настолько меня отводят дальше»»<sup>64</sup>.

Дмитрию Нагишкину кажется, что абхазские сказки рисуют нам «узкий и страшный мир»<sup>65</sup>.

Отражение в абхазских сказках кровной мести, безусловного рабского подчинения жены мужу, беспощадной жестокости к побежденному противнику, терпеливости – все это автору представляется ненужным, он объясняет это узостью кругозора, национальной ограниченностью. Автор заканчивает свой обзор голословными обвинениями в адрес собирателя:

«Это, конечно, результат фетишистского, некритического подхода собирателя к бытующим в народе сюжетам и к своим задачам. Но это также результат неправильного воспитания собирателя, который не может определить истинную ценность произведения, сложенного народом»<sup>66</sup>.

На наш взгляд, не вина собирателя, если в старой жизни абхазского народа имели место и кровная месть, и безусловное, рабское подчинение жены мужу, и беспощадная жестокость к побежденному противнику, и терпеливость, которые нашли свое отражение в сказках. Народ никогда их не идеализировал. Напротив, все эти качества осуждаются. Не всегда же можно требовать от сказок, чтобы они отражали нашу мораль и нашу

---

<sup>64</sup> Ш.Х. Салакая. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966. С. 118.

<sup>65</sup> Д. Нагишкин. Указ. соч.. С. 134.

<sup>66</sup> Д. Нагишкин. Указ. соч.. С. 134.

идеологию. Всем известно, что их следует рассматривать в неразрывной связи с эпохой, создавшей их.

Д. Нагишкин не смог прийти к правильным выводам, очевидно, потому, что не смог понять, что анализ памятников устного поэтического творчества нужно вести со строгим учетом исторических условий, породивших их.

В сказках, вообще (да и не только в сказках), часто встречаются много несозвучных с нашей эпохой суждений, взглядов, свидетельствующих об ограниченном уровне знаний народа в определенную эпоху, но мы не должны отворачиваться от них, а, наоборот, обязаны научно объяснять их.

Прав был советский ученый-фольклорист В.И. Чичеров, когда отмечал, что «немыслимо представить Илью Муромца русских былин или какого-либо героя эпоса других народов, насколько бы ярко эти герои ни выражали социальный протест, призывающими к мировому восстанию пролетариата. Нельзя богоборцев Прометея, Амирани, Абрскила и других изображать атеистами, научно объясняющими мир. Невозможно вложить в уста нартской Шатаны или же казахской Кыз Жибек речи об эмансипации женщин и т. д. и т. п. Эпические герои, какие бы прогрессивные идеи ни воплощали их образы, имеют границы своего кругозора, своих представлений, обусловленные породившей их эпохой. Необходимо исторически оценить, исторически понять, исторически проанализировать, исследовать эпические произведения. В анализе произведений эпоса, созданного в определенных исторических условиях, выявляются чрезвычайно глубокий, тонкий отбор тех нормальных жизненных явлений, которые некогда существовали»<sup>67</sup>. Эти высказывания В.И. Чичерова, как нам кажется, вполне применимы и к абхазским сказкам (да и ко всем жанрам фольклора).

И наконец, необходимо помнить: «Сказки содержат противоречивые образы, взаимно исключающие положения – все это является результатом изменений, происходящих в сознании и творчестве народа»<sup>68</sup>.

Как известно, большая часть абхазов оказалась в странах Ближнего Востока, особенно в Турции, в результате насильственного их изгнания из насиженных мест. По наиболее до-

---

<sup>67</sup> В.И. Чичеров. Вопросы теории и истории народного творчества. Изд. «Советский писатель». М., 1959. С. 253–254.

<sup>68</sup> В.И. Чичеров. Русское народное творчество. ИМУ, М., 1959. С. 277.

стоверным подсчетам, в Турцию ушло свыше ста тысяч человек абхазского племени<sup>69</sup>. У нас под рукой имеется мало сведений о фольклоре тех абхазов, которые в настоящее время живут в Турции. Попытки изучения их этнографии и фольклора имелись и в двадцатые годы. Но добиться серьезных результатов никому не удалось. Например, в 1927 г. В.И. Кукба специально был командирован в Турцию для изучения языка, этнографии и фольклора убыхов и абхазов, но как явствует из его отчета об этой поездке, турецкие власти не разрешили ему поехать в те места, где живут абхазы<sup>70</sup>.

Если учитывать эти обстоятельства, совершенно новыми и особенно ценными являются для нас сказочные и другие материалы, записанные у абхазов, живущих в Турции, французским ученым, профессором Коллеж де Франс в Париже Жоржем Дюмезилем. Жорж Дюмезиль является крупным кавказоведом, давно работает по собиранию, публикации и исследованию фольклора народов Кавказа. Хорошо известны его работы по исследованию героического эпоса народов Кавказа «Нарты». Вместе с тем он занимается изучением языка и фольклора адыгов (черкесов) и убыхов, живущих в странах Ближнего Востока<sup>71</sup>.

Пятый том труда профессора Жоржа Дюмезиля «Анатолийские документы о языках и традициях Кавказа» вышел в Париже в 1967 г. и целиком посвящен абхазским фольклорным материалам, записанным автором. В томе всего одиннадцать текстов, каждый текст документирован и подвергнут исследователем широкому языковедческому (грамматическому) анализу, дается французский перевод и убыхский и кабардинский варианты текста.

Надо верить, что народные тексты Ж. Дюмезиля оставил в полной неприкосновенности.

В жанровом отношении в записанных и изданных Ж. Дюмезилем абхазских текстах имеются: одно историческое предание эпохи позднего феодализма («Дагуа-ипа Закареиа»), пять волшебных сказок («Несчастливая девушка и добрый король»),

<sup>69</sup> Ш.Д. Инал-Ипа. Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1965. С. 152.

<sup>70</sup> В.И. Кукба. Отчет о командировке в Турцию. (Рукопись). ЛОААН СССР, фонд 800, оп. 6, № 277.

<sup>71</sup> О кавказоведческих работах Ж. Дюмезиля подробнее см.: А.М. Гадагатль. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодарское книжное издательство, 1967. С. 40 и дальше.

«Добрый молодой человек и черный человек», «Девушка в шкуре медведя», «Девушка, которая захотела воскресить мертвого», «Старик и великан»), четыре бытовые сказки («Умная невестка и загадочные представления», «Старик и старуха», «Коварство женщины», «Умная девушка») и одна кумулятивная сказка («Блоха и вошь»). В этих материалах содержатся весьма ценные для нас образы и мотивы и они по возможности будут использованы в соответствующих местах нашей работы.

\* \* \*

В последнее время в Абхазии ведется серьезная работа по изучению памятников фольклора.

Будучи сотрудником Абхазского института языка, литературы и истории, ныне покойный народный поэт Абхазии Д.И. Гулиа в 1954 г. опубликовал интересную статью, посвященную анализу абхазского народно-поэтического творчества советской эпохи<sup>72</sup>. Б.В. Шинкуба провел большую работу в области собирания и издания абхазской народной поэзии<sup>73</sup>, ему принадлежат первые опыты и исследования в области абхазского народного стихосложения<sup>74</sup>. Он же составил сводный текст абхазского героического эпоса об Абрскиле<sup>75</sup>.

До 1956 г. у нас не было попытки обобщенного исследования всех жанров абхазского фольклора. В 1956 г. вышла книга профессора Ш.Д. Инал-Ипа «Некоторые вопросы абхазского фольклора и литературы»<sup>76</sup>, в которой автор впервые в обобщенном виде рассматривает основные жанры абхазского фольклора. Анализу подвергаются древние трудовые песни, героический нартский эпос, сказание об Абрскиле, легенда об ацанах (карликах), историко-героические песни, бытовые песни и др. Эти же жанры рассматривает Ш.Д. Инал-Ипа и в монографии

---

<sup>72</sup> Д.И. Гулиа. О советской абхазской народной поэзии. Труды АбНИИ, 1954, выпуск XXV. С. 271–276.

<sup>73</sup> Б.В. Шинкуба. Абхазская народная поэзия. Сухуми, 1959 (на абхаз. яз.).

<sup>74</sup> Б.В. Шинкуба. О принципах абхазского стихосложения. «Альманах», № 3, Сухуми, 1952 (на абхазском языке).

<sup>75</sup> См. журн. «Алашара», 1957, № 2. С. 75–80.

<sup>76</sup> Ш.Д. Инал-Ипа. Некоторые вопросы абхазского фольклора и литературы. Сухуми, 1956. С. 5–65 (на абх. яз.). Второе издание вышло под названием «Из истории абхазской литературы» Сухуми, 1961. С. 7–61 (на абхазском языке).

«Абхазы»<sup>77</sup>. Однако с сожалением приходится констатировать тот факт, что и в первом и во втором своем труде автор почему-то упускает из виду сказку.

В последнее время абхазская сказка привлекла к себе внимание ряда других молодых исследователей.

Значительным явлением в абхазской фольклористике является монография Ш.Х. Салакая<sup>78</sup>, в которой анализу подвергаются ведущие жанры абхазского фольклора: древний героический эпос о нартах, сказание об Абрскиле, поздние историко-героические песни и сказания. В монографии автор специально не останавливается на жанре сказки, но в связи с выявлением особенностей нартского эпоса, изучением первоначального ядра эпоса Ш.Х. Салакая делает очень важные наблюдения над некоторыми общими мотивами и сюжетами эпоса и сказки абхазов.

А.А. Аншба в диссертационной работе «Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса» в связи с изучением основных вопросов поэтики, проблемы национальной специфики, особенностей сюжетосложения абхазских героических сказаний о нартах рассматривает и основные отличительные особенности эпоса и сказки. Не отрицая относительную стабильность героического эпоса, А.А. Аншба отмечает, что народное терминологическое разграничение сказаний (ажвабжь – рассказ; ah°amta – сказание) и сказок (alak°) не может установить между этими жанрами резкой границы, исключающей взаимопроникновение. Автор считает, что «краткое, лаконичное, не расцвеченное сказочной фантазией, изложение сюжета может служить критерием отличия эпического сюжета от сказочного»<sup>79</sup>. По мнению автора, наблюдаемые воздействия сказки на героический эпос объясняются проницаемостью прозы и историческими судьбами эпоса как жанра. В новейшее время слабее становится вера народа в подлинность описываемых в эпосе событий.

Заслуживает внимания по интересующему нас вопросу и

---

<sup>77</sup> Ш.Д. Инал-Ипа. Абхазы. Историко-этнографические очерки. Абгосиздат, Сухуми, 1960, см. главу: «Фольклор». С. 375–391. Второе издание, Сухуми, 1965.

<sup>78</sup> Ш.Х. Салакая. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966.

<sup>79</sup> А.А. Аншба. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Автореферат кандидатской диссертации. М., 1966. С. 7. Это положение автор повторяет и в другой работе: А.А. Аншба. Некоторые художественные особенности абхазских нартских сказаний. Сухуми, 1968 (на абх. яз.).

диссертационная работа А.Ш. Зухба «Фольклор и становление абхазской художественной прозы», в которой рассмотрены некоторые наиболее характерные художественные приемы абхазских волшебных и бытовых сказок, сказочные приемы изучены в сравнительном аспекте с прозаическими произведениями художественной литературы. Работа в таком направлении позволила автору выяснить характер творческого влияния народной сказки на индивидуальный стиль писателей. Исследователь отмечает, что «эволюция художественной традиции абхазского устного творчества прослеживается от фантастики ранних эпических произведений с мифологической подосновой и безграничной гиперболизацией, свойственной почти всему сказочному жанру, до реалистического отражения событий и героев в устном рассказе – ажвабжь»<sup>80</sup>.

Крупным событием в культурной жизни абхазского народа было успешное проведение в Сухуми 14–19 ноября 1963 г. Всесоюзной научной конференции, посвященной проблемам изучения эпоса народов Кавказа «Нарты». Она была созвана по инициативе Абхазского института языка, литературы и истории имени Д.И. Гулиа Академии наук Грузинской ССР и Института мировой литературы имени А.М. Горького АН СССР в связи с выходом в свет сводного текста абхазского нартского эпоса<sup>81</sup>.

На конференции было заслушано более 30 докладов. Наряду с другими проблемами нартского эпоса, в ряде докладов освещались и вопросы взаимоотношения эпоса с другими жанрами фольклора, в частности со сказками.

\* \* \*

Изучение истории собирания, публикации и исследования абхазских народных сказок свидетельствует о том, что проделана значительная работа. В последние годы собирание произведений абхазского фольклора приняло новый значительный размах. Этим делом занимается главным образом Абхазский институт языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа АН ГССР.

<sup>80</sup> А.Ш. Зухба. Фольклор и становление абхазской художественной прозы. Автореферат кандидатской диссертации. М., 1967. С. 11.

<sup>81</sup> Приключения нарта Сасрыквы и его девяност девяти братьев (Абхазский народный эпос). М., 1962, Подготовка текста Ш.Д. Инал-Ипа, К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба. Перевод с абхазского: Г. Гулиа (проза), С. Липкин (стихи); эта же книга в оригинале вышла в Сухуми в 1962 г.

Отделы языка и литературы Абхазского института ведут собирательскую работу путем организации научных комплексных экспедиций в районы Абхазии.

Ежегодно отделами организуется одна групповая экспедиция. Экспедиция проводит наблюдения над бытованием всех жанров фольклора. За последние годы обследованы почти все деревни Абхазии с абхазским населением.

Фольклор обследованных сел богат и тематически разнообразен. Собранные материалы могут служить яркой иллюстрацией того, как в абхазских деревнях новая культура своеобразно сочетается с древней культурой народа.

Кроме групповой (основной) экспедиции, сотрудниками Абхазского института ежегодно организуются несколько выездов с меньшим количеством участников. Они ведут записи материалов для разработки определенных тем.

В результате в рукописном архиве Абхазского института накопилось большое количество материалов. Здесь хранятся сказки, легенды, сказания, песни, пословицы, поговорки, собранные Д.И. Гулиа, Б.В. Шинкуба, Х.С. Бгажба, К.С. Шакрыл, Ш.Д. Инал-Ипа, Л.Б. Квициния, Б.П. Джанашиа, М.М. Циколия, Ш.Х. Салакая, А.А. Аншба, В.Б. Агрба и мн. др.

Кроме Абхазского института, плодотворную собирательскую работу проводит Дом народного творчества Абхазии (директор И.Е. Кортуга). В Доме народного творчества выработана интересная система работы по записи фольклорных материалов. Кроме экспедиционных работ, проводимых ежегодно работниками Дома, раз в два-три года проводится слет наиболее талантливых сказителей Абхазии. По заранее намеченному плану в Сухуми на 7–10 дней собираются 40–50 лучших исполнителей произведений устного поэтического творчества со всех концов Абхазии. К работе со сказителями привлекаются в эти дни работники Абхазского института, писатели, композиторы.

С 1948 г. слеты сказителей Домом народного творчества проведены шесть раз. Они дали значительные результаты.

Но такая работа еще не дает возможности следить за постоянным развитием абхазского фольклора. Во время экспедиционных работ трудно вести полную запись таких жанров фольклора, как пословицы и поговорки. Для этого необходимо привлечь к собирательской работе студентов, учащихся,



учителей средних школ. Любая серьезная работа в этой области должна встретить поощрения. Областные газеты «Апсны капш», «Сабчота апхазети», «Советская Абхазия», литературный журнал «Алашара», детский журнал «Амцабз», а также абхазское радиовещание все еще не уделяют достаточного внимания собиранию, изданию и популяризации абхазского фольклора.

В работе по собиранию и изданию памятников абхазского фольклора большую роль должны сыграть писатели во главе с Союзом писателей Абхазии.

Экспедиционные работы последних лет еще раз подтверждают, что работу по собиранию полевых материалов следует вести интенсивно. В разных уголках Абхазии еще живут люди старшего поколения, которые великолепно сохранили образцы таких традиционных жанров, как нартский эпос, сказки, легенды, предания, пословицы, поговорки, причитания.

Нужно производить запись не только по тематике или жанру; необходима прежде всего сплошная запись всего фольклора, чтобы накопить как можно больше материала.

Нужно также принять конкретные практические меры для многотомного издания абхазского фольклора в целом – и сказок в первую очередь. Время подсказывает необходимость ускорения работы в этой области.

На основе собранных материалов становится возможным расширение базы исследования памятников фольклора.

## ГЛАВА II

### ТЕРМИН. ОПРЕДЕЛЕНИЕ. КЛАССИФИКАЦИЯ

#### *Абхазский термин *alak*<sup>o</sup> (сказка)*

В абхазском фольклоре ясно выделяются прозаические произведения, обозначаемые термином *alak*<sup>o</sup>.

Для обозначения других жанров, например героического нартского эпоса, абхазские сказители употребляют термин «нарта ражвабжь», что буквально в переводе на русский язык означает «рассказ нартов» «рассказ о нартах». Правда, в настоящее время употребляют и термин *nartaa rh<sup>o</sup>amtak<sup>o</sup>a*, буквально «предания нартов», «предания о нартах» или, точнее, «сказания о нартах». Но этот термин литературный и в устной традиции им не пользуются. Термин «ажвабжь» в современном понимании означает также «рассказ», в смысле литературного рассказа. В прошлом он, видимо, означал и «сказание», и «предание», и «легенду», и «рассказ»<sup>82</sup>.

Этимология абхазского термина *alak*<sup>o</sup> до сих пор не выяснена. Значение его в современном понимании соответствует немецкому *Märchen*, русскому «сказка», грузинскому *ჟჳარაგ*.

Интересно отметить, что немецкое слово *Märchen* (сказка) в значении определенного жанра сравнительно позднего происхождения. Ученые отмечают, что слово *Märchen* еще в XIII в. не употреблялось в значении собственно сказки. Слово *Maere*, от которого произошло впоследствии *Märchen*, в XIII в. обозначало краткий рассказ, преимущественно фантастического характера<sup>83</sup>.

Русское слово «сказка» как название определенного рода рассказов также не отличается особой древностью. В древнерусских письменных памятниках вплоть до XV–XVI вв. «сказка» означает «свидетельство, справка, заявление».

Лишь в XVII в. слово «сказка» встречается в своем настоящем значении. Украинское слово «казка» существовало уже в XVII в.

Исследователи предполагают, что более древнее название сказок было «баснь» – от «баять» – «говорить»<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> О терминах «ажвабжь» и *ah<sup>o</sup>amta* см. Ш.Х. Салакая. О героическом эпосе абхазов. Труды Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулия АН ГССР, вып. XXXIII–XXXIV. Сухуми, 1963. С. 291.

<sup>83</sup> J. Bolte und G. Polivka. Anmerkungen zu den Kinder und Haus-märchen der Brüdern Grimm, I–IV. Leipzig, 1913–1918, ч. I, С. 2.

<sup>84</sup> С.З. Савченко. Русская народная сказка (история собрания и изучения). Киев, 1914. С. 1–2.

Как нам кажется, термин *alak*<sup>o</sup> одно из древних слов словарного фонда абхазского языка. Как нам представляется, эта мысль подтверждается при сопоставлении термина *alak*<sup>o</sup> с общекавказским *alak*. Тут же отметим, что в абазинском языке сказка обозначена термином *lok*<sup>o</sup>, а сказителя вообще (не только сказочников) называют *lok*<sup>o</sup>*h*<sup>o</sup>*aw*<sup>o</sup>. «Предание» же по-абазински – *turəx*<sup>85</sup>. В грузинском языке это *araki* или *areki*, в армянском – *arak*, в мегрельском – *ariki* в сванском – *harak*. Эти данные говорят о едином общем исходе приведенных здесь слов. Думается, что в основе всех названных терминов лежит *arak*. Увязывание общекавказского *arak* с абхазским *alak*<sup>o</sup> подтверждается и некоторыми фонетическими соответствиями. Полагаем, что основу абхазского термина *alak*<sup>o</sup> составляет *alak*, где начальный звук, гласный *a*, не является префиксальным элементом, а входит в основу слова. Правда, в некоторых случаях мы встречаемся с формой *lak*<sup>o</sup>*k*, без *a*. Например: *lak*<sup>o</sup>*k* (одна сказка, какая-то сказка); *lak*<sup>o</sup>, *lak*<sup>o</sup> *səʒənejwaz* (сказка, сказка шел я) и т. д. Однако мы знаем, что в абхазском языке корневое *a* может иногда меняться или выпадать (например: *azk*<sup>o</sup>*a* – спина, хребет), *zk*<sup>o</sup>*ak* (одна спина, один хребет, какая-то спина, какой-то хребет), но никогда не дублируется (ср. русск. «агроном», абх. «агроном»). Здесь (в слове *alak*<sup>o</sup>) исторически возможно слияние аффикса общности *a* с предполагаемым корневым элементом *a*. Исходом же лабиализованного *k*<sup>o</sup> является простой звук [k]. Таким образом, мы имеем почти полное фонетическое созвучие абхазского *alak*<sup>o</sup> с общекавказским *arak* за исключением звука [л] в абхазском и [р] в общекавказском, где причина замены одного согласного другим для нас остается пока неясной.

Исследуя взаимоотношения грузинских терминов *araki*, *igavi*, *zʒaragi*, профессор М.Я. Чиковани еще в 1938 г. писал, что грузинское слово *araki* в древнегрузинской литературе употреблялось для обозначения короткого рассказа (*ambavi*), который в основном носил дидактический характер. В XIX в. в грузинской письменной литературе термин *araki* иногда употребляется в значении *zʒaragi* (сказка). В грузинском языке *araki* как будто является синонимом *igavi*, и часто оба термина употребляются вместе: *igavi-araki*<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> Русско-абазинский словарь. М., 1956. С. 455.

<sup>86</sup> М.Я. Чиковани. Грузинские народные сказки. Т. I. Тбилиси, 1938. С. 15–16 (на грузинском языке).

У армян *arag* употребляется в значении «басни», «притчи», у мегрелов *araki* обозначает сказку. Для обозначения сказки в Хевсуретии пользуются термином *hambavi*, в Мтиулетии это *areki*. Впрочем, все, что рассказывается (сказание, сказка, героический эпос) в Мтиулетии называют *areki*, а все то, что поется, называют *leksi*<sup>87</sup>. У сванов сказка обозначена термином *şigin*<sup>88</sup>.

Академик Н.Я. Марр «арак» относил к числу таких терминов, которые не поддаются определению путем лингвистической палеонтологии. Он писал: «Было время, когда казалось, что письменные источники армянские и грузинские решают судьбу термина: грузинский термин казался заимствованным из армянского.

Между тем распространение этого термина (*термина «арак»*. – С. 3.) столь широко по кавказской территории от Месопотамии до Северного Кавказа, он проникает в такие этнические слои бесписьменных народов, сванов, абхазов и др., он отложился в таких диалектизованных разновидностях в большинстве языков Кавказа, что не может быть речи о внесении его в терминологию народной словесности всего Кавказа каким-либо христиански-письменным народом, грузинским или армянским»<sup>89</sup>.

Таким образом, не вызывает особого сомнения тот факт, что абхазский термин *alak*<sup>o</sup> и общекавказский термин *arag* в основе своей тождественны. Трудно сказать, всегда ли *alak*<sup>o</sup> означал «сказку». Установить точную дату появления слова *alak*<sup>o</sup> в абхазском языке невозможно, так же как невозможно определить, когда именно начала жить сказка у абхазов как жанр, когда она стала художественным памятником народного творчества.

## К вопросу об определении жанра

Ни один жанр устного поэтического творчества народа не вызывал столько противоречивых мнений и споров, как сказка. Это объяснялось главным образом пестротой ее тематического и сюжетного состава.

---

<sup>87</sup> Е.Б. Вирсаладзе. «Сказка», в кн. Грузинское народное поэтическое творчество, ч. I. Тбилиси, 1960. С. 369 (на груз. яз.).

<sup>88</sup> К.А. Сихарулидзе. Очерки. Тбилиси, 1958. С. 391 (на груз. яз.).

<sup>89</sup> Акад. Н.Я. Марр. Кавказская поэзия и ее технические основы в освещении лингвистической палеонтологии. «Литературные разыскания». Т. III. Тб., 1946. С. 325; см. также о термине «арак»: Н.Я. Марр. Яфетические зори на украинском хуторе. Избр. работы, т. V. Л., 1933. С. 262.

Сказка стала центром внимания ученых почти с момента возникновения фольклористики как науки. Хотя ученые неоднократно пытались выделить сказку среди других жанров и видов фольклора, однако до сих пор нет бесспорного, точного ее определения.

Отсутствие определения сказки как жанра, способного охватить все его специфические особенности, все его признаки, осложняет работу ученых.

Фольклористика знает большое количество определений сказки.

Мифологи, например, утверждали, что сказка – осколок древнейших мифических сказаний, общих всем арийским народам (бр. Гримм, Буслаев, А. Афанасьев и др.).

В русской фольклористике XIX в. определение сказки как жанра давали Чулков, Цертелев, Калайдович, Сахаров, К. Аксаков, Бессонов и др.

Не останавливаясь на всех имеющихся определениях сказки в досоветской фольклористике, мы укажем, что наиболее полный обзор представлен в книге С.В. Савченко «Русская народная сказка»<sup>90</sup>. Автор указывает на некоторые существенные признаки сказки, отличающие ее от других жанров устного поэтического творчества народа, таких как сага, легенда и т. д.<sup>91</sup>

Своеобразное определение сказки в советское время дал П.Н. Сакулин. В определении П.Н. Сакулина, в частности, говорится: «Сказка по преимуществу есть устная беллетристика ирреально-го склада»<sup>92</sup>. В этом определении отмечен один из существенных признаков сказки как «беллетристики ирреального склада».

Первое, наиболее правильное определение сказки дал видный советский фольклорист А.И. Никифоров, который писал: *«Сказки – это устные рассказы, бытующие в народе с целью развлечения, имеющие содержанием необычные в бытовом смысле события (фантастические, чудесные или житейские) и отличающиеся специальным композиционно-стилистическим построением»*<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> С.В.Савченко. Русская народная сказка (история собирания и изучения). Киев, 1914. С. 1–33.

<sup>91</sup> С.В. Савченко. Указ. соч.. С. 11.

<sup>92</sup> П.Н. Сакулин. Русская литература, часть I. М., 1928. С. 65.

<sup>93</sup> А.И. Никифоров. Сказка, ее бытовые и носители. Вступительная статья, в кн.: «Русские народные сказки». Составила О.И. Капица. М. – Л., 1930. С. 7.

Поясняя такое определение сказки, А.И. Никифоров указывает, что «сказке свойственны три существенных признака».

«Первый признак – целеустановка на развлечение слушателей»; «второй признак современной сказки – необычное в бытовом смысле содержание»; «наконец, третий важный признак сказки – особая форма ее построения»<sup>94</sup>.

Академик Ю.М. Соколов дал более сжатое определение сказки, хотя, как справедливо отмечает В.П. Аникин, оно слишком расширяет понятие сказки<sup>95</sup>. Ю.М. Соколов в книге «Русский фольклор» писал о сказках: «Под народной сказкой в широком смысле этого слова мы разумеем устно-поэтический рассказ фантастического, авантюрно-новеллистического и бытового характера»<sup>96</sup>.

Более правильно признаки сказки отмечены в определении, данном В. И. Чичеровым в книге «Русское народное творчество». «Выдвигая для определения сказки как основные признаки художественность и своеобразие ее содержания и формы, можно принять следующее определение сказки: «Под народной сказкой понимаются устные повествовательные произведения волшебного, авантюрного или бытового характера с установкой на вымысел, рассказываемые в воспитательных или развлекательных целях»»<sup>97</sup>.

Близко к нему и определение сказки, данное Э.В. Померанцевой в коллективном труде «Русское народное поэтическое творчество», в котором исследователь пишет: «Народная сказка (или казка, байка, побасенка) – эпическое устное художественное произведение, преимущественно прозаическое, волшебного или бытового характера с установкой на вымысел»<sup>98</sup>. Поясняя свое суждение, Э.В. Померанцева здесь же продолжает: «Последний признак (т. е. установка на вымысел. – С. З.) отличает сказку от других жанров устной прозы: сказа, предания и былички, т. е. от рассказов, преподносимых рассказчиком слушателям как повествование о действительно имевших место событиях, как бы маловероятны и фантастичны они иногда ни

---

<sup>94</sup> А.И. Никифоров. Указ. соч., С. 7–8.

<sup>95</sup> В.П. Аникин. Русская народная сказка. М., Учпедгиз, 1959. С. 7–8.

<sup>96</sup> Ю.М. Соколов. Русский фольклор. М., Учпедгиз, 1941. С. 297.

<sup>97</sup> В.И. Чичеров. Устное народное творчество. М., ИМУ, 1959. С. 279.

<sup>98</sup> Э.В. Померанцева. «Сказка», в кн.: «Русское народное поэтическое творчество», под ред. проф. П.Г. Богатырева. М., 1956. С. 295.

были»<sup>99</sup>. Приведенное определение сказки Э.В. Померанцева повторяет и в монографии «Русская народная сказка»<sup>100</sup>. Свое определение автор более уточняет в предисловии к книге «Русские народные сказки»: «...Сказка является эпическим произведением, преимущественно прозаическим, волшебного, авантюрного или бытового характера, которое преподносится сказочником и воспринимается слушателями как вымысел»<sup>101</sup>.

Интересные наблюдения над сущностью и спецификой сказки сделаны В.П. Аникиным в книге о русской народной сказке. Критикуя определения сказки, данные Ю.М. Соколовым, К.С. Аксаковым, А.И. Никифоровым, Э.В. Померанцевой, В.П. Аникин пытается дать и новое определение сказки: «Сказки – это коллективно созданные и коллективно хранимые народом устные художественные эпические повествования в прозе с таким нравственно-этическим, социально-политическим и общественно-бытовым содержанием, которое по самой своей основе требует полного или частичного использования приемов неправдоподобного изображения действительности и в силу этого прибегает к фантастическому вымыслу, разнообразные и традиционные формы которого, не повторяясь больше ни в каком другом жанре фольклора, складывались на протяжении веков в тесной связи со всем укладом народной жизни и находились в первоначальной связи с мифологией»<sup>102</sup>.

Несмотря на то, что данное определение охватывает все разновидности сказки, нельзя считать его точным. Фактически это не формулировка определения, а перечисление признаков, описание жанра. Как справедливо отмечает Э.В. Померанцева, это чрезвычайно усложненное определение<sup>103</sup>.

В другом месте цитированной книги В.П. Аникин, критикуя предшествующие определения, пишет: ««Сказка», сознательная установка на вымысел, «целеустановка на развлечение», сочетающаяся с обращением к необычному в повествовании, – все это не может считаться главным признаком сказки»<sup>104</sup>. Трудно согласиться с таким утверждением автора. Еще академик А.Н. Веселовский справедливо отмечал, что «народ в сказ-

<sup>99</sup> Э. В. Померанцева. Указ. соч.. С. 295.

<sup>100</sup> Э.В. Померанцева. Русская народная сказка. М., 1963. С. 7.

<sup>101</sup> «Русские народные сказки». Изд. МГУ, 1957. С. 3–4.

<sup>102</sup> В.П. Аникин. Русская народная сказка. М., Учпедгиз, 1959. С. 221.

<sup>103</sup> Э.В. Померанцева. Русская народная сказка. М., 1963. С. 7.

<sup>104</sup> В.П. Аникин. Русская народная сказка. М., Учпедгиз, 1959. С. 10.

ке не видит даже были, не только верования», что она для него «складка, иногда даже не им сложенная, а занесенная неизвестно откуда»<sup>105</sup>.

На наш взгляд, прав профессор В.Я. Пропп, подчеркивающий основной отличительный признак сказки: «Сказка определяется тем, что ее эстетика основана на вымысле, нарочито сформулирована именно как вымысел»<sup>106</sup>. Эта мысль еще ярче сформулирована В.Я. Проппом и в другой работе, в которой говорится: «Из области народной прозы может быть выделен жанр сказки как повествования, в действительность которого не верят»<sup>107</sup>. Аналогичное определение жанра дает С.Ф. Баранов в книге «Русское народное поэтическое творчество»: «Сказкой называется устный занимательный рассказ фантастического или бытового характера с установкой на вымысел»<sup>108</sup>.

В грузинской фольклористике определение сказки как жанра дает Е.Б. Вирсаладзе. В определении сказки, данном грузинским фольклористом Е.Б. Вирсаладзе, кроме основного признака (установка на вымысел) указывается и на стилистические и композиционные особенности данного жанра<sup>109</sup>.

Несмотря на то что определение, данное Е.Б. Вирсаладзе, и вышеприведенные определения В.Я. Проппа и Э.В. Померанцевой различны по формулировке, они дают два очень существенных признака. В.Я. Пропп, Э.В. Померанцева и С.Ф. Баранов рассматривают сказку как вымысел, а Е.Б. Вирсаладзе определенное внимание обращает на стилистическое и композиционное своеобразие сказки.

Правильность определений, данных В.Я. Проппом, Е.Б. Вирсаладзе, Э.В. Померанцевой, С.Ф. Барановым, которые указывают на один очень существенный признак сказки – установку на вымысел, подтверждается абхазскими материалами.

---

<sup>105</sup> А.Н. Веселовский. Собрание сочинений, т. XVI. Статьи о сказке, 1868–1890 гг. М. – Л., 1938. С. 97.

<sup>106</sup> В.Я. Пропп. Русский героический эпос. Л., 1958. С. 247.

<sup>107</sup> В.Я. Пропп. Принципы определения жанров русского фольклора. Тезисы докладов научной конференции по вопросам специфики русского фольклора. Горький, 1961. С. 2.

<sup>108</sup> С.Ф. Баранов. Русское народное поэтическое творчество. М., 1962. С. 134.

<sup>109</sup> Е.Б. Вирсаладзе. «Сказка», в коллективном труде «Грузинское, народное поэтическое творчество», часть I. Тбилиси, 1960. С. 366 (на грузинском языке).



Известно, что при определении жанра сказки немаловажное значение имеет отношение самого народа к ней. Выяснение отношения народа к сказке имеет существенное значение и при научном определении специфики ее жанра.

Экспедиции в различные районы Абхазии, а также работа среди абхазов, проживающих в Аджарской АССР, показали, что абхазские сказители в основном одинаково объясняют сказку.

Абхазы на сказку смотрят как на вымысел. В июне 1959 г., записывая сказки у 80-летнего сказочника Экупа Ахматовича Агрба (Очамчирский район, село Гуп), мы спросили, могли ли иметь место в действительности такие события, о которых он рассказывал. На наш вопрос Э.А. Агрба ответил с улыбкой: «Это же сказка, а в сказке все может быть, в сказке все могло случиться (ari lak<sup>o</sup>mi, alak<sup>o</sup> aqn iqamlo h<sup>o</sup>a akr qowma?)».

На вопрос «Что такое сказка?» абхазские сказители давали нам в основном один и тот же ответ.

В августе 1963 г. 111-летний сказочник Дбар Рыбыдж Киагуович (Гудаутский район, село Калдахуара) утверждал, что «сказка есть то, чего не бывало никогда, ложь», что «сказка правдой не бывает» («алакә иаша уафы имахац).

В понимании абхаза сказка (alak<sup>o</sup>) может означать не только вымысел, но и нечто удивительное, сверхъестественное, необыкновенное. В этом отношении интересны некоторые характерные выражения. Так, например, если абхаз увидит что-нибудь необыкновенное для себя, он говорит: alak<sup>o</sup> zbejt, т. е. «сказку увидел». Если с абхазом случилось какое-нибудь несчастье или же создано для него какое-либо трудное положение, он говорит: alak<sup>o</sup> sak<sup>o</sup>š<sup>o</sup>ejt, т. е. «со мной случилась сказка». Если абхаз услышит какой-нибудь необыкновенный, удивительный рассказ, совершенно немыслимый реально, он говорит: алакә акны ада джара иуахам, т. е. «не услышишь кроме как в сказке». Если абхаз услышит от собеседника что-нибудь удивительное, он спрашивает: alak<sup>o</sup> uh<sup>o</sup>oma?, т. е. «сказку говоришь ты?», или скажет: alak<sup>o</sup> sahawejt, т. е. «слышу сказку», или же спросит иначе: jwh<sup>o</sup>j iak<sup>o</sup>u cabergu?, т. е. «то, что рассказываешь (говоришь), – сказка или быль (буквально: истина?)». Если затевается какое-либо плохое дело, абхаз предупредительно может сказать: alak<sup>o</sup> sz š<sup>o</sup>mun, т. е. «не делайте мне сказку».

Выше мы отметили, что придерживаемся определения тех ученых, которые рассматривают сказку как вымысел. На наш

взгляд, это главный признак сказки. Но вымысел в данном случае нужно понимать не как чистую ложь. Сказка – не просто ложь, а поэтическая выдумка, и в этой выдумке воплощена большая жизненная правда. Народ в сказке, в поэтических образах дал не просто ложь, а проявил в ней неограниченный простор фантазии.

## **Классификация абхазских народных сказок**

Изучение истории собирания и публикации абхазских народных сказок показывает, что в количественном отношении весь изданный материал составляет не более двухсот текстов.

В фондах Архива Абхазского института языка, литературы и истории имени Д.И. Гулиа АН ГССР, в Архиве Дома народного творчества Абхазии хранится большое количество неопубликованного материала абхазских сказок.

Это, конечно, лишь часть материала сказочного эпоса абхазского народа. В результате дальнейшей собирательской работы количество собранного материала может увеличиться за счет новых интересных текстов, а также, возможно, найдутся и новые, до сих пор неизвестные нам в Абхазии сюжеты. Рассмотрение изданных и архивных материалов абхазских сказок показывает, что в них представлены известные у других народов основные жанровые разновидности.

Несмотря на то, что собранные материалы представляют далеко не полный репертуар, и несмотря на то, что качество записей не всегда отвечает требованиям современной науки, они дают возможность судить в целом об абхазском сказочном эпосе. Сказки эти заслуживают быть объектом внимательного, специального исследования. В настоящее время назрела необходимость сделать полный обзор накопившихся материалов.

При изучении сказок прежде всего встает вопрос об их классификации. Классификация является основой, из которой исходят при изучении материала, фактически это предварительное исследование материала. Для классификации отдельных жанров фольклора любого народа необходимо выработать общие, исходные принципы. Для выяснения общих принципов классификации наших сказок сделаем обзор основной литературы по данному вопросу.

Наука о сказке, как известно, является одной из главнейших и составных частей фольклористики вообще. Предметом сказковедения является изучение истории сказки, исследование ее генезиса, изучение становления сказки как жанра на разных ступенях ее развития, выяснение ее социальной сущности и многие другие вопросы. Среди них – и проблема классификации, которая занимает одно из первых мест.

Важность классификации сказок вообще и сказок каждого народа в частности определяется тем, что необходимо облегчить выявление национальных и международных элементов в сказках разных народов.

Попытки классифицировать весь сказочный материал идут с того времени, когда сказка как жанр стала объектом исследования.

К изучению этой проблемы, как и к изучению других проблем сказковедения, ученые, представители разных направлений науки о фольклоре, подходили по-разному. Поэтому вопрос о классификации сказок до наших дней остается нерешенным как в советской, так и в зарубежной науке. Отсутствие единого принципа деления сказки усложняет работу исследователя.

История фольклористики знает многочисленные попытки классификации сказок. В настоящей работе нет необходимости останавливаться на всех существующих классификациях, поэтому обратим внимание лишь на главнейшие.

Ученые так называемой новой генерации отрицали целесообразность разделения сказок на группы – мифологическую, бытовую и т. д. – ввиду неопределенности границ мифологических и других сказок. А.Н. Веселовский рекомендовал размещение сказок по сюжетам. Этим принципом долгое время пользовались различные русские исследователи<sup>110</sup>.

Еще раньше И.Г. Ган пытался свести все разнообразие сказочных сюжетов к ряду формул; таких формул Ган насчитывал 40<sup>111</sup>. Но классификация Гана была также неудовлетворительной: она не была всеобъемлющей.

---

<sup>110</sup> См. об этом: С.В. Савченко. Русская народная сказка (история собирания и изучения). Киев, 1914. С. 15.

<sup>111</sup> J.G. Hahn. Einleitung, V, «Märchen und sagformen. Его же: J.G. von Hahn. Griechische und aibanisch Märchen. Leipzig, 1864.

Тут же необходимо отметить, что Орест Миллер выделял ряд сказочных схем более общего характера, чем Ган. Такую же схему составил и Крек. См. Крек. «Einleitung in die Sijvischt Lit-geschichte».

Из зарубежных авторитетных авторов, касавшихся данного вопроса, отметим также Вильгельма Вундта. В. Вундт дал своеобразную классификацию сказок по сюжетам. По В. Вундту, сказки делятся на мифы-сказки, собственно волшебные сказки, биологические сказки, сказки о животных, сказки о «происхождении», сказки шуточные и моралистические сказки<sup>112</sup>.

В дореволюционной русской фольклористике вопросы классификации сказок затрагивались в работах Колмачевского, Владимирова, Сумцова и других.

Мифологи выдвигали на первый план сказки «мифические». Мифолог Морозов различал 4 рода сказок: 1) сказки, в которых «еще остаются следы прежнего мифологического взгляда на природу»; 2) сказки, содержание которых «обратилось просто в житейское, бытовое»; сюда автор относил сказки о проделках воров, солдат, сказки об инородцах – «словом, сказки, которые, пожалуй, вернее называть народными анекдотами»; 3) сказки о мертвецах и нечистой силе; 4) животные сказки<sup>113</sup>.

Наибольшее распространение в международной фольклористике получила работа финского ученого Антти Аарне «Указатель сказочных типов»<sup>114</sup>, которая вышла в 1911 г. в издании Международной федерации фольклористов. Указатель А. Аарне в расширенном виде был издан и на английском языке С. Томпсоном<sup>115</sup>.

Работа А. Аарне дает систему сказочного эпоса на основе изучения громадного материала. В Указателе дается очень краткое описание сказочного сюжета и каждый сказочный сюжет получает свой порядковый номер. Весь сказочный материал автор разделил на три большие группы: 1) сказки о животных (№ 1–299); 2) собственно сказки (№ 300–1199); 3) анекдоты (№ 1200–1999); вторая группа, в свою очередь, делится на четыре подгруппы: А) волшебные сказки; В) сказки-легенды; С) сказки-новеллы; Д) сказки о глупом черте или великане.

---

<sup>112</sup> W. Wundt. *Völkerpsychologie*, II, Ав. I, см. главу: «Entwicklungsformen der Märchen und fabeldichtung», с. 346–362.

<sup>113</sup> Галахов 1<sup>2</sup>, 145. См. также об этом: С. В. Савченко. *Русская народная сказка (история собирания и изучения)*. Киев, 1914. С. 7.

<sup>114</sup> Antti Aarne. *Verzeichnis der Märchentypen*. Folklore Fellows Communications, № 3. Helsinki, 1911.

<sup>115</sup> S. Thompson. *The types of the folk tale a classification and bibliography* Antti Aarne's. Helsinki, 1929.

Ученые единогласно отмечают, что указатель «А. Аарне отличается несомненными достоинствами»<sup>116</sup>, и эти достоинства делают его незаменимым и в наши дни. Указатель А. Аарне получил широкое практическое применение для составления указателей сказочных сюжетов множества народов.

Несмотря на то что классификация, данная А. Аарне, учитывала весь известный сказочный материал, она все еще оставалась слишком механической, внешней. Поэтому и эта работа не могла удовлетворить требования ученых. Вместо исторического и сюжетного подхода другими учеными был выдвинут морфологический подход. Это направление получило свое выражение в работах Левиса оф Менара, Бендерсона, в некоторых ранних работах В. Шкловского, Р. Волкова, В. Проппа и других.

Русский ученый А.М. Смирнов сделал попытку классифицировать сказки не по мотивам и сюжетам, а по темам и вариантам<sup>117</sup>. Такой подход к систематизации сказок также не был удовлетворительным, поэтому он не получил широкого применения.

Настольной книгой каждого советского фольклориста стал указатель русских народных сказок, составленный Н.П. Андреевым<sup>118</sup>. Работа Н.П. Андреева построена по принципу указателя Антти Аарне. Н.П. Андреев русский сказочный эпос делит на три группы: 1) сказки о животных; 2) собственно сказки (сюда входят: волшебные сказки, легенды, сказки новеллистические) и 3) анекдоты<sup>119</sup>.

Вместе с тем, как выяснилось, классификация Н.П. Андреева, так же как и классификация А. Аарне, весьма условна, она «имеет общий со всеми другими системами классификации сказок недостаток, а именно – в ней нет единого принципа деления»<sup>120</sup>.

---

<sup>116</sup> Н.П. Андреев. Система Аарне и каталогизация русских сказок в кн.: «Сказочная комиссия в 1924–1925 гг.». Обзор работ. Под редакцией председателя комиссии академика С.Ф. Ольденбурга. Л., 1926. С. 18.

<sup>117</sup> А.М. Смирнов. Систематический указатель тем и вариантов русских народных сказок. СПб., 1912.

<sup>118</sup> Н.П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Антти Аарне. Л., 1929.

<sup>119</sup> Н.П. Андреев. Там же, Предисловие. С. 7; см. его же: Русский фольклор. Хрестоматия, М., 1948. С. 385.

<sup>120</sup> Э.В. Померанцева. Русская народная сказка. М., 1963. С. 23.

От системы классификации сказок Н.П. Андреева несколько отличается классификация, данная Ю.М. Соколовым. Ю.М. Соколов русские сказки делил на четыре группы: 1) сказки о животных; 2) волшебные сказки; 3) бытовые сказки; 4) сказки-анекдоты<sup>121</sup>.

Автор дает и подгруппы, однако и в этой классификации художественная ценность сказок не учитывается.

Подробную классификацию сказок дал А.И. Никифоров. А.И. Никифоров писал, что «сказка определенно обнаруживает в массе возможность различать в ней несколько родов, несколько сказочных жанров. По-видимому, можно говорить о двух группах сказочных жанров. Одна группа – жанры, так сказать, натуральные, естественные; другая группа – жанры пародийные, т. е. пародии на натуральную сказку»<sup>122</sup>.

Исходя из этого положения, А.И. Никифоров выделял пять жанров сказок:

1) Сказка-присказка. По определению автора, «это обычно очень короткие сказочки всего в несколько строк, часто рифмованные, всегда с обычным сказочным зачином»<sup>123</sup>.

2) Сказка с фантастическим и чудесным содержанием (так называемые волшебные сказки). Автор считает, что «это классический жанр сказки»<sup>124</sup>.

3) Сказки с житейским содержанием (новеллистические). Такие сказки характеризуются видимой близостью к реальной жизни.

К этой группе сказок А.И. Никифоров относил сюжеты о ловком воровстве, состязаниях, иллюстрации к этическим положениям: правда и кривда, испытание ума, глупости, о глупых чертах, великанах и т. п. Особыми разновидностями новеллистической сказки он считал сказки анекдотические (о пошехонцах, о хитрых или злых женах, о попах и т. д.) и эротические<sup>125</sup>.

4) Сказки с религиозным содержанием (легендарные). Они стоят на грани между чистой сказкой и легендой.

<sup>121</sup> Ю.М. Соколов. Русский фольклор. 1941. С. 319.

<sup>122</sup> А.М. Никифоров. Сказка, ее бытование и носители. Вступительная статья к кн.: «Русские народные сказки». Составила О.И. Капица. М. – Л., 1930. С. 15.

<sup>123</sup> Там же. С. 15.

<sup>124</sup> Там же. С. 15.

<sup>125</sup> А.И. Никифоров. Сказка, ее бытование и носители. Вступительная статья к кн.: «Русские народные сказки». Составила О.И. Капица, 1930. С. 15–16.

5) В пятую группу А.И. Никифоров включал особый жанр сказки со специальным детским содержанием. (Сюда входят некоторые сказки волшебного жанра, чисто кумулятивная группа, игровая группа, басенная сказка).

Автор также намечал несколько пародийных сказочных жанров. А именно:

1. Небылицы (они стоят на грани пародийной и натуральной сказки).

2. Сказка-пародия (чисто пародийный жанр на сказочную форму).

3. В третью группу входит сказка, которая «представляет собой очень тонко сделанную пародию на содержание волшебной сказки»<sup>126</sup>.

4. К четвертой группе автор относил «Жанр так называемой докучной сказки, который пародирует сказку, или обрывая ее тотчас после начала, или доводя ее бесконечным повторением до абсурда»<sup>127</sup>.

Несмотря на то, что эта классификация была построена на основании внутренних органических признаков сказки, в ней вместо исторического и сюжетного подхода был выдвинут морфологический подход. Поэтому и классификация, данная А.И. Никифоровым, не всегда удовлетворяла требованиям науки.

Советский ученый-фольклорист В.И. Чичеров, различая жанры сказки, считал важнейшими из них: а) сказки о животных (так называемый животный эпос), волшебные (чудесные) сказки, легенды. По определению В.И. Чичерова, «в этих жанрах повествование и образы преимущественно фантастические»<sup>128</sup>, б) сказки авантюрно-новеллистические, бытовые, сатиристические и анекдоты. «В этих жанрах повествование или совсем не включает волшебных, чудесных элементов, или же волшебные детали занимают в них скромное место, играя подчиненную роль»<sup>129</sup>.

В послевоенные годы интересную классификацию сказок дает Э.В. Померанцева. Э.В. Померанцева в коллективном труде «Русское народное поэтическое творчество» писала: «До сих

<sup>126</sup> Л.И. Никифоров. Сказка, её бытование и носители. Вступительная статья к кн.: «Русские народные сказки». Составила О.И. Капица, 1930. С. 17.

<sup>127</sup> Там же. С. 17.

<sup>128</sup> В.И. Чичеров. Русское народное творчество. Глава «Сказки». М., ИМУ, 1959. С. 276.

<sup>129</sup> Там же. С. 276–277.

пор мы не имеем удовлетворяющей нас классификации сказки. Однако в рабочем порядке можно выделить наиболее характерные группы русских сказок: это сказки о животных, волшебные сказки, исторические сказки, авантурные и бытовые»<sup>130</sup>.

В другой работе исследователь считает, что «в поэтическом творчестве любого народа можно выделить следующие наиболее характерные группы: сказки о животных, волшебные, авантюрно-новеллистические, исторические и бытовые»<sup>131</sup>.

В последующих своих работах Э.В. Померанцева не выделяет «исторические сказки» в отдельную группу сказок. На наш взгляд, правильную трактовку так называемых «исторических сказок» ученый дает в своем докладе, прочитанном на научной конференции по вопросам специфики жанров русского фольклора в городе Горьком в мае 1961 г. В частности, в своем докладе Э.В. Померанцева отмечала, что «жанра или жанрового вида исторической сказки не существует, так как самый принцип историзма, т. е. исторической достоверности, фактологичности повествования противоречит основному принципу сказки как жанра – ее установки на вымысел. Можно говорить не об исторической сказке как жанре, а лишь о сказках исторической тематики, встречающихся среди волшебных, авантурных и бытовых сказок»<sup>132</sup>.

Как нам представляется, наиболее правильную классификацию сказок дает Э.В. Померанцева в работе «Русская народная сказка»:

«Поскольку мы не имеем полностью удовлетворяющей нас классификации, то, оставляя в стороне докучные сказки и небылицы, являющиеся пародией на традиционную сказку и стоящие несколько особняком в фольклорной прозе, должно выделить четыре основные группы сказок: сказки о животных, волшебные сказки, авантурные и бытовые сказки. В каждой из этих видов входит довольно разнокачественный материал. К волшебным сказкам, например, при такой системе классификации должны быть отнесены легендарные и богатырские сказки, к авантурным – так называемые исторические и часть новел-

<sup>130</sup> Э.В. Померанцева. Сказки, в кн.: «Русское народное поэтическое творчество». Пособие для вузов, под общей редакцией профессора П.Г. Богатырева, изд. 1. М., 1954. С. 242.

<sup>131</sup> Э.В. Померанцева. «Сказка», БСЭ, т. 39, 1955. М., С. 198.

<sup>132</sup> Э.В. Померанцева. К вопросу о жанре исторической сказки. Тезисы докладов научной конференции по вопросам специфики жанров русского фольклора, 9–12 мая 1961 г., Горький. С. 28.



листических сказок. К бытовым – сатиристические и анекдоты и т. д.»<sup>133</sup>.

Данная классификация как отмечает и сам автор, «не исчерпывает всех видов сказки»<sup>134</sup>, но дает понимание самого существа и поэтических особенностей каждого из видов сказки.

Профессор В.Я. Пропп в работе «Принципы определения жанров русского фольклора» предлагает несколько иную классификацию и отмечает, что русский сказочный эпос может быть распределен на сказки волшебные, кумулятивные, о животных, новеллистические, анекдоты; докучные. «Каждая из этих групп составляет жанр в составе жанра сказки»<sup>135</sup>. Автор учебного пособия «Русское народное поэтическое творчество» С.Ф. Баранов дает следующие группы русских сказок: сказки о животных, волшебные, новеллистические и бытовые<sup>136</sup>.

Попытки классификации грузинских народных сказок были еще до Октябрьской революции. Первый опыт классификации грузинских народных сказок принадлежит профессору А. Хаханашвили, который делил грузинский сказочный эпос на три основные группы: 1) сказки с мифическим содержанием; 2) сказки бытовые; 3) сказки, в которых главными персонажами выделены животные<sup>137</sup>. Однако такая классификация не полностью соответствовала природе грузинского сказочного эпоса.

Своеобразную классификацию грузинского сказочного эпоса дал М.Я. Чиковани, который выделил следующие основные группы грузинского эпоса: 1) животный эпос; 2) волшебные сказки; 3) бытовые – новеллистические сказки; 4) героические сказки или героический эпос; 5) легенды; 6) анекдоты<sup>138</sup>. Эту сюжетную классификацию автор повторяет и в последующих своих работах<sup>139</sup>.

---

<sup>133</sup> Э.В. Померанцева. Русская народная сказка. М., 1963. С. 24.

<sup>134</sup> Там же. С. 24.

<sup>135</sup> В.Я. Пропп. Принципы определения жанров русского фольклора. Тезисы докладов научной конференции по вопросам специфики жанров русского фольклора, 9–11 мая, 1961, Горький. С. 2.

<sup>136</sup> С.Ф. Баранов. Русское народное поэтическое творчество. М., 1962. С. 134.

<sup>137</sup> Проф. А. Хаханашвили. История грузинской словесности. Тбилиси, 1904. С. 69 (на груз. яз.).

<sup>138</sup> М.Я. Чиковани. Грузинские сказки. В кн.: «Грузинские народные сказки», т. 1. Тбилиси, 1938. С. 105 (на груз. яз.).

<sup>139</sup> М.Я. Чиковани. Грузинский фольклор. Тбилиси, 1946. С. 286 (на груз. яз.). Его же: История грузинской народной словесности. Тбилиси, 1952.

С. Гачечиладзе делил грузинские сказки на следующие группы: 1) мифологические; 2) бытовые; 3) сказки о животных<sup>140</sup>.

На основе классификации русских сказок, данной Н.П. Андреевым, новую классификацию грузинских сказок предлагает Е.Б. Вирсаладзе<sup>141</sup>.

Вопросы классификации грузинской народной прозы, в том числе и сказок, затрагиваются в книге профессора А.А. Глonti «Грузинская народная новелла»<sup>142</sup>.

Переходя непосредственно к вопросу о классификации абхазских народных сказок, отметим, что ни одна из вышеприведенных научных систем классификации сказок других народов не может быть без изменения применена к абхазским сказкам. Но применение общих принципов классификации сказок помогает нам разобраться в абхазских материалах.

Первая попытка научной классификации абхазских сказок была сделана русским советским ученым Н.П. Андреевым.

Н.П. Андреев дал следующие группы абхазских сказок:

1. Сказки-были.
2. Нартские сказания.
3. Фантастические (волшебные) сказки.
4. Сказки о животных.
5. Сказки новеллистические.
6. Поучительные сказки.
7. Анекдоты.
8. Небылицы<sup>143</sup>.

Такая классификация вполне была оправдана для тридцатых и начала сороковых годов, когда абхазский сказочный эпос сравнительно мало был собран и изучен. Под рукой ученого находились лишь немногочисленные абхазские сказки, и сам автор не считал такую систему классификации окончательной,

---

С. 406 (на груз. яз.). Его же: История грузинской народной словесности. Тбилиси, 1956. С. 360 (на груз. яз.).

<sup>140</sup> С. Гачечиладзе. Основы литературоведения. Учебник. Тбилиси, 1949. С. 464 (на груз. яз.).

<sup>141</sup> Е.Б. Вирсаладзе. «Сказка». См. в коллективном труде «Грузинское народное поэтическое творчество». Часть первая. Тбилиси, 1960. С. 363 (на груз. яз.).

<sup>142</sup> А.А. Глonti. Грузинская народная новелла. Тбилиси, 1963. С. 26–32 (на груз. яз.).

<sup>143</sup> Н.П. Андреев. Абхазские сказки. Вступительная статья к книге «Абхазские сказки», т. 1. Сухуми, 1940. С. 13 (на абхазском языке).

это было лишь предварительной схемой. Теперь репертуар собранных и изданных сказок значительно пополнился и поэтому необходимо дать новую их классификацию.

Классификация абхазской народной прозы в целом осложняется тем, что не всегда удастся разграничить отдельные жанры, так как сказки, например, тесно связаны по своему складу и содержанию со всеми памятниками народной прозы.

На наш взгляд, выделение «сказки-были» в отдельную группу неправомерно, так как в абхазских сказках они сливаются со сказками бытовыми. Между бытовыми сказками и сказками-былями нет существенной разницы, фактически это сказки с ярко выраженными бытовыми чертами.

Ясно, что нартские сказания нельзя отнести к сказкам. В 30-х и начале 40-х гг. на нартские сказания абхазов не было обращено достаточное внимание ученых. Обилие сказочных элементов в нартском эпосе служило поводом включения отдельных циклов нартских сказаний в сборники сказок и рассмотрения их как сказки.

Так же нецелесообразно выделять в отдельную группу поучительные сказки. Поучительными могут быть в своем роде и волшебные, и бытовые сказки, а также сказки о животных.

К сказкам нельзя отнести и анекдоты. Анекдоты – это небольшие, забавные рассказы, как правило повествующие об одном каком-нибудь смешном эпизоде. В Абхазии по настоящее время широко распространены анекдоты о Молле Насреддине, приписываемые нередко другим лицам, анекдоты остроты сатирического характера, например получившие широкое распространение сатирические анекдоты Чацба Чагу, и многие другие. Однако все эти анекдоты далеко не сказки.

Имеющиеся на сегодня материалы абхазского сказочного эпоса можно, на наш взгляд, разделить на следующие группы:

1. Сказки о животных.
2. Волшебные сказки.
3. Бытовые сказки.
4. Небылицы.

Такое разделение абхазского сказочного эпоса, конечно, является весьма условным. Во-первых, иногда очень трудно бывает провести грань между этими группами. Так, то, что покажется главным в сюжете одной и той же сказки одному исследователю, для другого будет второстепенным. В этом отношении

большое практическое значение имеет описание сюжетов каждой сказки. Во-вторых, выделенные нами группы могут быть подразделены на еще более мелкие подгруппы и тем самым можно выработать более подробную систему. Но такое дробление требует специальной работы и может оказаться менее пригодным в практической работе.

Мы уже отметили, что принятое нами деление абхазских сказок в достаточной степени условно. Тем не менее, как нам кажется, эта система наиболее приемлема и значительно облегчает изучение сказок.

По силе своих возможностей в последующих главах предлагаемой работы мы даем анализ сказок каждой группы. Здесь ограничимся лишь некоторыми общими замечаниями для каждой из них.

I. Общеизвестно, что к животному эпосу относят такие сказки, в которых центральными персонажами являются животные. Поэтому сказки о животных сравнительно легко выделить. Правда, в таких сказках могут оказаться действующими лицами и люди, но они в повествовании играют второстепенную роль. Так, например, в абхазской сказке «Догадливая свинья»<sup>144</sup> участвуют старик и старуха. У них единственная свинья, да и ту нечем прокормить. Свинья сама отправляется в лес, обманывает волка и медведя и, таким образом, добывает себе еду. Позже свинья жиреет. Она же приносит своим хозяевам богатство.

В разбираемом сюжете сказки главное внимание сосредоточено не на старике и старухе, а на приключениях и догадливости свиньи. Поэтому сюжет ее мы относим к сказкам о животных.

Не всегда, однако, и не сразу можно выделить сказки о животных. Вот, например, сюжет сказки «Охотник-мусульманин и кабан»<sup>145</sup>. Охотник-мусульманин помог дикому поросенку выбраться из грязи. Через некоторое время охотник убил в лесу оленя. Из рога оленя выскочила змея и обвила охотника, прижав его к дереву, но его спас кабан, разорвав змею. Это был тот самый кабан, которого охотник вытащил из грязи. В дан-

---

<sup>144</sup> Абхазские сказки. Составил, обработал и перевел Х.С. Бгажба. Сухуми, 1959. С. 95–96, см. также: Абхазские сказки. Тбилиси, 1956. Перевел Папуна Церетели. С. 22–23 (на груз. яз.).

<sup>145</sup> Архив Абхазского института, д. 2, № 126–127. Текст записал К.С. Шакрыл от сказочника Мырза Куадзба в сентябре 1937 г. в селе Псху Сухумского района; см. также: «Абхазские сказки». Сухуми, 1940. С. 466–467 (на абхазском языке).

ном случае трудно понять, кто играет большую роль в повествовании, охотник или кабан. Профессор Н.П. Андреев сюжет данной сказки относил к сказкам о животных. Можно привести массу подобных примеров.

Это одна сторона. С другой стороны, мы не можем отнести к животному эпосу все те сказки, в которых участвуют звери или животные. Например, в сказке «Добрые братья и благородные животные»<sup>146</sup> в развитии сюжета и в определении судьбы героя важную роль играют зайцы, лисы, медведи. Звери здесь помогают герою добиться счастья. Но в центре внимания стоят не судьбы зверей, а судьба человека. Создателям такого типа сказок образы зверей нужны были как вспомогательные элементы на жизненном пути героя. Поэтому сюжеты таких сказок относят не к животному эпосу, а к волшебным, или, как их часто называют в науке, чудесным сказкам.

В отличие от волшебных сказок сказки о животных характеризуются тем, что чудесное не является движущей силой действия. Животные в сказках данного жанрового типа переносятся не в сферу чудесных, а в сферу бытовых, житейских отношений. Эту же отличительную черту сказок о животных справедливо отмечает Л. Бараг в рецензии на книгу Э.В. Померанцевой «Русская народная сказка»<sup>147</sup>.

Сказки о животных характеризуются специфическим композиционным строением, простой формой изложения. Большинство сказок этой группы имеют только по одному варианту для каждого сюжета, в то время как другие группы (особенно волшебные и бытовые) могут иметь две и более вариации. Они лишены афористичности.

В абхазском сказочном репертуаре сказки о животных в количественном отношении занимают незначительное место. Большая их часть уже опубликована. В архивных материалах сказки о животных встречаются довольно редко. По предварительным подсчетам животный эпос в абхазском сказочном эпосе занимает приблизительно десять процентов. Наиболее распространенным является сюжет о лисе, соответствующий сказочным сюжетам под № 20, 21, 36 по «Указателю сказочных

<sup>146</sup> Абхазские сказки. Т. 1. Сухуми, 1940. С. 122–133, см. также: «Абхазские сказки». Сухуми, 1959. С. 184–188.

<sup>147</sup> См. Л. Бараг, Э.В. Померанцева. Русская народная сказка. Ж. «Советская этнография», 1964, № 3. С. 155.

сюжетов» А. Аарне – Н.П. Андреева; «Лисица и воробей» соответствует сюжету русской сказки «Лиса и хвост», по Указателю № 56 и др. В абхазском сказочном эпосе распространены также следующие сказки о животных: «Полевая и городская мышь», по Указателю Аарне – Андреева № 112 (ср. № 245); «Старая хлеб-соль не забывается», по Указателю Аарне – Андреева № 126, 130, 155 и другие.

Если в русском сказочном эпосе сказки о животных являются специфически детскими («ребячьими»), то в абхазском сказочном эпосе такие сказки могли иметь хождение и в среде взрослых.

В сказках о животных нашли свое отражение идеи, связанные с тотемистическими верованиями людей. Об этом говорят и этнографические данные, которые указывают на наличие у абхазов культа разных животных с древнейших времен<sup>148</sup>.

Следует также указать, что в целом в абхазском фольклоре: – в легендах, преданиях и особенно в героическом эпосе о нартах – существует немало этиологических рассказов о свойствах, поведении и внешнем виде различных животных и птиц. Они объясняют, например, почему у голубей красные ноги, почему ворона каркает, почему у волка спина слабая, а шея крепкая. Наличие этиологических элементов, как в сказках, так и в других жанрах абхазского фольклора, указывает на глубокую древность животного эпоса у абхазов.

II. Волшебные сказки, собственно говоря, «составляют ядро этого жанра (*т. е. жанра сказки*. – С. 3.), особенно наглядно утверждают его специфику»<sup>149</sup>. В научной литературе волшебные сказки часто называют собственно сказками, или «это классический жанр сказки, и он служит критерием сравнения всех других видов сказок»<sup>150</sup>. Волшебная сказка характеризуется обилием необычных событий, героев, необыкновенных

---

<sup>148</sup> См. об этом: Д.И. Гулиа. Божество охоты и охотничий язык у абхазов. Сухум, 1926.. Его же: Культ козла у абхазов (к этнографии абхазов), Сухум, 1928; Г.Ф. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии, Сухуми, 1957. С. 23–64; С.Т. Званба. Абхазская мифология, религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии (Из заметок природного абхазца), в кн.: «Этнографические этюды», Сухуми, 1955. С. 65–79; Н.С. Джанашиа. Статьи по этнографии Абхазии, Сухуми, 1960.

<sup>149</sup> Э.В. Померанцева. Русская народная сказка. М., 1963. С. 55.

<sup>150</sup> А.И. Никифоров. Сказка, ее бытование и носители. Вступительная статья к кн.: «Русские народные сказки». Составила О.И. Капица. М. – Л., 1930. С. 15.

действий, чудесных предметов. Она имеет сложную структуру. Именно в волшебных сказках с наибольшей силой отражены этические и эстетические взгляды создавшего их народа. В волшебных сказках в особенности отражены древнейшие мифические представления человека. Эти мифические представления постепенно исчезали в процессе развития сознания народа, а сказка оставалась, продолжая жить в памяти людей как художественное произведение, не теряя своего эстетического значения. В то же время волшебная сказка, как никакая другая, отразила мечту народа о будущем.

В абхазском сказочном репертуаре волшебные сказки занимают самое большое место. Почти шестьдесят процентов всего материала – это волшебные сказки. Сведения, полученные от знатоков абхазского фольклора, членов многочисленных экспедиционных работ по записи сказок, в течение ряда лет, а также наши наблюдения подтверждают, что волшебные сказки доминируют в абхазском сказочном репертуаре.

Примечательно, что в абхазских волшебных сказках мы находим очень древние сюжеты и мотивы, которые известны были еще в древней Греции. Возьмем, например, сказку «Как князь выслушивал рассказы», имеющую следующий сюжет.

Некий князь просит рассказать собравшихся о путешествиях. Один старик рассказал, как был унесен крылатым чудовищем, от которого он избавился, убив его в тот момент, когда оно отвернулось. Затем сам влез в его шкуру и полетел. Другой старик рассказал, как с товарищами отправился путешествовать на лодке, заехал в неведомую страну, где адау (великан), пас баранов, адау загнал людей и животных в пещеру и съел всех товарищей старика. Когда же адау задремал, старик выжег ему глаза. Адау стал выпускать из пещеры по одному барану, чтобы поймать старика, но тот зарезал барана, влез в его шкуру и спасся<sup>151</sup>.

Как мы видим, рассказ второго старика имеет почти полное сходство с мифом о Циклопе. Как известно, этот сюжет вообще популярен на Кавказе.

Эпизод с копьем Чыз-Икуатла (сказка «Чыз-Икуатла – сын старика») напоминает эпизод со стрелой и луком хитроумного Одиссея<sup>152</sup>.

---

<sup>151</sup> Архив Абхазского института, д. 2, № 127, 128; записал Ясон Аршба 15 января 1932 г.

<sup>152</sup> Архив Абхазского института, д. 2, № 127, 128, рассказал Миша Габелиа, 40 лет, село Джгерда Очамчирского района. Записал Джота Ашуба 28

В абхазских волшебных сказках наиболее распространены следующие сюжеты, известные в русском и мировом сказочном репертуаре, по «Указателю сказочных сюжетов» Аарне – Андреева: 1) № 313 «Чудесное бегство» – зафиксировано 7 вариантов; 2) № 315 «Звериное молоко» – зафиксировано 7 вариантов; 3) № 530 «Сивко-Бурко» – зафиксировано 6 вариантов; 4) № 449 «Царская собака» – зафиксированы 4 варианта; 5) по три варианта встречаются сюжеты № 653 «Семь Семеонов», № 552 «Животные зятя», № 400, № 302 «Кошечья смерть», № 301 «Три царства»; 6) по два раза встречаются варианты сюжетов № 325 «Хитрая наука», № 465 «Красавица жена», № 514 «Перемена пола», № 560 «Волшебное кольцо» и другие. Распространены также сюжеты № 516 «Верный слуга», № 518 «Обманутые лешие», № 545А «Кот в сапогах», № 550 «Иван-царевич и Серый Волк», № 551 «Молодильные яблоки», № 554 «Благородные животные», № 559 «Несмеяна-царевна», № 563 «Чудесные дары», № 565, «Чудесная мельница», № 613 «Правда и кривда», № 707 «Чудесные дети», № 575 «Деревянный орел» и другие.

В волшебных сказках абхазов, как и в сказках других народов, идеализируются социально обездоленные люди. Все симпатии сказочников и аудитории на стороне обездоленного персонажа. В борьбе героя с природными и социальными силами помогают животные, чудесные предметы и т. д. В конце герой из сложных обстоятельств выходит победителем. Как правило, у сказки счастливый конец. «Счастливый конец сказки потерял магическое основание и стал выражать веру в победу справедливости», – пишет Е. М. Мелетинский<sup>153</sup>.

Абхазские волшебные сказки, как нам думается, подразделяются, в свою очередь, на две большие группы. Критерием разделения волшебных сказок на группы может служить конфликт персонажей, если подойти к сказке со стороны его единого сюжета. Говоря «конфликт персонажей», мы учитываем, что сказочный сюжет всегда построен на каком-либо конфликте. Для волшебной сказки это особенно характерно. Сюжетный конфликт сказки раскрывает ее социальный смысл: борьба народного героя со злыми силами всегда происходит в конфликте с другими персонажами сказки.

---

января 1936 г. См. также: Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 143–156.

<sup>153</sup> Е.М. Мелетинский. Герой волшебной сказки. М., ИВЛ. 1968. С. 14.



На наш взгляд, с этой точки зрения можно выделить: 1) героические, или так называемые богатырские сказки, 2) сказки с социальным (классовым) конфликтом<sup>154</sup>. Но и здесь необходимо учитывать, что эпизоды одной группы сказок могут переходить в другую, и наоборот.

Сюжет богатырской сказки основан на борьбе героя с разными чудовищами – драконами, великанами и т. д. Сюжет богатырской сказки может быть основан также на так называемых культурных деяниях героя (добывания огня, спасительного лекарства и т. д.), которые связаны с преодолением трудных препятствий. К богатырской сказке следует отнести сюжеты, связанные с женитьбой (героическое сватовство); и здесь нужен героический подвиг, связанный с решением трудных задач, с борьбой против колдуна, старухи и т. д. Сюда же относятся сюжеты, связанные с героическим испытанием. Правда, в богатырской сказке могут быть элементы более древние и менее древние. Для иллюстрации приведем описание сюжета хотя бы одной абхазской богатырской сказки.

Сюжет сказки «Сын Ахсута, герой Ахымсыт» таков.

Крестьянский сын Ахымсыт пас табун лошадей и набрел на красивый дом. Оттуда вышел адау и стал бороться с Ахымсытом. Победил Ахымсыт. Тогда адау назвал его своим братом. Через восемь лет Ахымсыт, заметив на востоке огонь, отправился туда. Названный брат посоветовал ему не отвечать на ругань человека, висящего на цепи. Ахымсыт исполнил это. В стеклянном дворце он увидел светящуюся красавицу, сестру семерых адау. Она принялась избивать Ахымсыта плетью до тех пор, пока плеть не переломилась, и только после того, как Ахымсыт без единого слова вынес эти истязания, девушка согласилась стать его женой. На обратном пути Ахымсыт не вытерпел и в ответ на брань человека, висящего на цепи, хотел было убить его, но сабля ударилась о цепь, и в тот же миг человек освободился, схватил красавицу и исчез с нею. Ахымсыт преследует их. Увидев двух дерущихся баранов, он погнался за

<sup>154</sup> Аналогичную классификацию русских волшебных сказок см.: Е.А. Тудоровская. О классификации русской волшебной сказки. Тезисы докладов, Горький, 1961. С. 55–64. Ее же: О классификации волшебных сказок. Ж. «Советская этнография», 1965, № 2. С. 57–66. Автор в этих работах русские волшебные сказки делит на четыре основных типа: 1) архаические сказки, 2) героические сказки, 3) сказки с семейным конфликтом и 4) сказки с классовым конфликтом.

ними и попал в глубокий овраг. Там он поймал большого кабана, снял его шкуру, натянул на себя и в таком виде пошел на свадьбу похитителя жены. Увидев служанку с кувшином, Ахымсыт бросает в кувшин свое кольцо. По этому кольцу жена узнает о прибытии ее мужа. Ахымсыт выясняет через жену, в чем заключена душа похитителя, убивает оленя, из которого выскакивает заяц, убивает зайца, в зайце находит двух птичек: в одной сила, душа адау, а в другой зрение. Задушив одну птичку, Ахымсыт приказывает адау поднять их с женой на поверхность земли. Выбравшись наверх, герой убивает вторую птичку. Адау умирает. Ахымсыт возвращается с женой к названному брату, а затем, через 17 лет, к своему отцу<sup>155</sup>.

Это, на наш взгляд, типичная богатырская сказка. На ранних этапах своего развития такие сказки отражают борьбу героя с разными страшными существами, обладателями сверхъестественной силы. Часто это драконы или великаны-людоеды *adawk<sup>а</sup>*, внешний вид которых иногда не конкретизируется. В таких случаях эти существа представлены без определенного внешнего облика. Вместе с тем богатырская сказка отражает и внутрисемейный конфликт (конфликт между братьями, мачехой и падчерицей, завистливыми сестрами и невесткой и т. д.). Обычно конфликт здесь основывается на столкновениях собственных интересов членов семьи. Сказка с социальным (классовым) конфликтом – более поздний тип волшебной сказки. Сюжет такого типа сказки основан на борьбе между представителями разных классов (в абхазских сказках: борьба крестьянина (крестьянского сына) с царем, с купцом и, реже, с представителями духовенства). Здесь могут быть использованы древние сюжеты волшебной сказки, но они получают опять-таки новую окраску, конфликт решается в социальном аспекте.

В отличие от волшебных сказок некоторых народов мира, для абхазской волшебной сказки в целом характерно наличие большого количества элементов героики.

III. Композиция бытовой сказки близка к анекдоту. Как правило, в бытовых сказках сюжет основан на видимой реальности. В них основное внимание обращается на социальные вопросы. Бытовая сказка построена на противопоставлении злого и доброго, бедного и богатого, ленивого и трудолюбивого, эгоиста

---

<sup>155</sup> Архив Абхазского института, ф. 2, № 127, 128. С. 58–62. Рассказал Джопуа Пила, 68 лет, с. Джгерда Очамчирского района. Записано в 1936 г.

и великодушного, эксплуататоров и эксплуатируемых. Обычно в абхазских бытовых сказках бедный крестьянин противопоставляется царю. В них редко встречаются князья и дворяне. Почти отсутствуют рабочие и капиталисты. Иногда встречаются купцы и торговцы, священники, но они в сказках не абхазы, а чаще всего люди из другой страны (часто с той стороны гор или с того берега моря, иногда это турки). В нашем сказочном репертуаре имеются почти все разновидности бытовой сказки, известные в русском и международном сказочном эпосе. Судя по имеющимся записям, наиболее распространены следующие сюжеты, известные в русском и мировом сказочном репертуаре: 1) «Семилетка» (Указатель Аарне – Андреева, № 875) – 6 вариантов; 2) «Умные ответы» (Указатель Аарне – Андреева, № 921) – 5 вариантов; 3) «От судьбы не уйдешь» (Указатель Аарне – Андреева, № 930) – 5 вариантов; 4) «Страдать лучше смолоду» (Указатель Аарне – Андреева, № 931) – 5 вариантов и другие.

В целом в абхазском сказочном эпосе бытовые сказки занимают около тридцати процентов.

IV. Сказки-небылицы – небольшие по объему сказки-пародии, с несложным композиционным строением. В небылицах господствует фантастика, но такая фантастика, которую нельзя себе представить как возможное. «Небылица сообщает часто сплошные нелепости с точки зрения логики и здравого смысла»<sup>156</sup>. В ней обо всех рассказывается шиворот-навыворот.

Образцом небылицы может служить абхазская сказка «Ложь» (Указатель Аарне – Андреева, № 1886, приблизительно), в которой герой рассказывает о себе, например, такой случай: «Смотрю: лежит моя голова по уши в проруби. Спрыгнул я с лошади, ухватился за уши, потянул изо всех сил, но голову вытащить не смог, она примерзла ко льду.

Тогда я обмотал голову цепью, впряг несколько пар буйволов и стал их понукать. Буйволы рванулись раз, другой, но голова не сдвинулась с места.

Вижу, над берегом летают два комара. Я поймал их, запряг вместо буйволов и погнал хворостиной. Комары взвились и так ловко потянули цепь, что затрещал лед, а моя голова очутилась на берегу. Я приладил голову куда следует, вскочил на жеребенка, подхватил кобылицу и помчался за табуном.

<sup>156</sup> А.И. Никифоров. Сказка, ее бытование и носители. В кн.: С.И. Минц, Э.В. Померанцева. Русская фольклористика. Хрестоматия. М., Изд. «Высшая школа», 1965. С. 353.

Вдруг я заметил, что у пенька, невыросшего орехового дерева, сидит неродившийся заяц. Я выхватил незаряженное ружье и застрелил зайца»<sup>157</sup>.

Имеются записи нескольких вариантов сказки «Ложь»<sup>158</sup>. К сказкам-небылицам относятся также «Заяц в тыкве»<sup>159</sup>, «Коза пастуха»<sup>160</sup> и другие.

По количеству сказки-небылицы в абхазском сказочном эпосе занимают приблизительно два-три процента. Имеющиеся записи по своей структуре и функциям почти ничем не отличаются от аналогичных сказок-небылиц русского и других народов. Поэтому нет необходимости подробнее останавливаться на них.

---

<sup>157</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1953. С. 341–342.

<sup>158</sup> Абхазские сказки, т. 1. Сухуми, 1940. С. 451–452 (на абх. яз.); Архив Абхазского института, д. 2, № 127, 128. С. 76–78; ЛОААН СССР фонд 800, оп. 6, № 39, лл. 68–71.

<sup>159</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1959. С. 326–327.

<sup>160</sup> Там же. С. 328.

### ГЛАВА III

## ОСНОВНЫЕ ОБРАЗЫ АБХАЗСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗОК И ИХ ИДЕЙНО-ТЕМАТИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ

С древнейших времен устное поэтическое творчество было выразителем и хранителем опыта народа во всех областях жизни.

«В древности устное художественное творчество трудящихся служило единственным организатором их опыта, воплощением идей в образах и возбудителем трудовой энергии коллектива»<sup>161</sup>. Произведения поэтического творчества – это первая неписаная история народа потому, что «от глубокой древности фольклор неотступно и своеобразно сопутствует истории»<sup>162</sup>. А.М. Горький отмечал, что «подлинную историю трудового народа нельзя знать, не зная устного народного творчества»<sup>163</sup>.

Устное поэтическое творчество народа – это искусство широких народных масс. Фольклор выражает народную жизнь и представления народа в художественных формах. В нем своеобразно преломляется народное сознание в его историческом развитии.

Отсюда ясно, что изучение сказки, как и изучение любого другого жанра поэтического творчества народа, должно вестись в неразрывной связи с историей создавшего ее народа. И в этой связи на сказку следует смотреть как на социальное явление.

Ученые консервативно-дворянского и либерально-буржуазного лагерей меньше всего обращали свое внимание на социальные вопросы сказки. Они, например, сознательно игнорировали бытовую сказку, так как в бытовой сказке наиболее ярко выражена ненависть народа к эксплуататорам и его борьба за свое освобождение.

Представители мифологической школы в фольклористике XIX в. (Ф.И. Буслаев, А.Н. Афанасьев и другие) считали, что русские народные бытовые сказки – это испорченные мифологические сказки, или же их сюжеты заимствованы из фольклора других народов.

---

<sup>161</sup> А.М. Горький. Полное собрание сочинений в 30 томах, т. 27. М., 1955. С. 319.

<sup>162</sup> Там же. С. 312.

<sup>163</sup> Там же. С. 311.

Буржуазные ученые конца XIX в. А. Пельтцер<sup>164</sup>, Н. Сумцов<sup>165</sup> и некоторые другие народный анекдот, например, не считали социальным явлением. Отрицая наличие социальной сатиры в анекдоте, они видели в нем лишь его развлекательный характер.

В конце XIX в. возникла так называемая теория аристократического происхождения устного поэтического творчества. Эта теория носила антинародный, антидемократический характер. Представители аристократической теории отрицали способность народа на творчество. Один из самых видных представителей этой теории, В.А. Келтуяла, откровенно утверждал, что все роды и виды устного поэтического творчества зародились не в народной среде, а в верхах, в аристократической среде<sup>166</sup>. Теория аристократического происхождения фольклора получила особое развитие в Германии в 20-х гг. XX в.. Она нашла своего апологета в лице немецкого ученого Ганса Науманна, который поднял на щит теорию сниженной культуры и заявил, что народные массы не способны к серьезному творчеству<sup>167</sup>.

Исходя из буржуазной концепции о том, что народ не производит, а лишь воспроизводит то, что творят высшие классы, европейский теоретик сказки Альберт Вессельский утверждал, что «коллектив, народ не может быть рассматриваем ни как составитель<sup>168</sup>, ни как хранитель, ни как распространитель» сказки, что и песня «выпевается (*zersingen*), распыляется, и сказка выветривается, распыляется (*zerflattern, zerschen, zersagen*)»<sup>169</sup>.

Представители компаративистской школы в Европе смотрели на сказку как на плод абстрагированной фантазии, якобы ни в какой степени не связанной с реальной жизнью<sup>170</sup>.

<sup>164</sup> А.П. Пельтцер. Происхождение анекдотов в русской народной словесности. «Сборник Харьковского историко-филологического общества», т. II. Харьков, 1899. С. 57–117.

<sup>165</sup> Н.Ф. Сумцов. Разыскания в области анекдотической литературы. Анекдоты о глупцах, «Сборник харьковского историко-филологического общества», т. II. Харьков, 1899. С. 118–315.

<sup>166</sup> См. В. Келтуяла. Курс истории русской литературы, ч. I, кн. 2, СПб., 1911. С. VIII.

<sup>167</sup> См. Н. Naumann. *Primitive Gemeinschaftskultur* («Первобытная общинная культура»), 1921. Его же: *Grundzüge der deutschen Volkskunde* («Основные черты немецкого фольклора»), 1922.

<sup>168</sup> Albert Wesselski. *Versuch einer Theorie des Märchens*. Reichenburg, 1931. С. 178.

<sup>169</sup> Albert Wesselski. *Versuch einer Theorie des Märchens*. Reichenburg, 1931. С. 126.

<sup>170</sup> См. L. Bolte und G. Polivka. *Anmerkuugen Zu den Kinder und Hausmärchen*

Стремление обойти социальную сущность сказки, естественно, приводило к недооценке ее художественных достоинств.

Совершенно иную оценку давали сказкам прогрессивные деятели науки и культуры. В противоположность теориям различных консервативных фольклористических школ развивалась революционно-демократическая наука о народном поэтическом творчестве.

Виднейшими представителями ее были А.С. Пушкин, В.Г. Белинский, Н.А. Добролюбов, Н.Г. Чернышевский. В их работах содержится ряд ценных положений о сущности и ценности памятников фольклора и сказок в частности.

В истории становления советской фольклористики, в борьбе с ложными концепциями буржуазной науки о народном поэтическом творчестве большую роль сыграл основоположник пролетарской литературы А.М. Горький. А.М. Горький указывал, что «наиболее глубокие и яркие, художественно совершенные типы героев созданы фольклором, устным творчеством трудового народа. Совершенство таких образов, как Геркулес, Прометей, Микула Селянинович, Святогор, далее – доктор Фауст, Василиса Премудрая, иронический удачник Иван-дурак и, наконец, Петрушка, побеждающий доктора, попа, полицейского, черта и даже смерть, – все это образы, в создании которых гармонически сочетались рацию и интуицию, мысль и чувство»<sup>171</sup>.

В противоположность ученым, утверждавшим неспособность народа к творчеству, А.М. Горький писал: «Я утверждаю, что лучшие образы индивидуального творчества дают нам великолепно ограненные драгоценности, но эти драгоценности были созданы коллективною силою народных масс. Искусство – во власти индивидуума, к творчеству способен только коллектив. Зевса создал народ, Фидий воплотил его в мрамор»<sup>172</sup>.

Советские ученые, твердо стоя на позициях марксистско-ленинских воззрений на народное поэтическое творчество, с самого начала вели борьбу с извращением марксизма-ленинизма.

---

der Bruders Grimm, I–II. Leipzig, 1913–1918, т. 1. С. 14.

<sup>171</sup> А.М. Горький. Полное собрание сочинений в 30 томах, т. 27. М., 1953. С. 305.

<sup>172</sup> А.М. Горький. О литературе. М., «Советский писатель», 1953. С. 54.

Отголоски различного рода течений, такие как компаративизм, формализм и вульгарный социологизм, были подвергнуты ими решительной критике. Исходя из ленинского указания о том, что «во всякой сказке есть элементы действительности»<sup>173</sup>, советские ученые отмечают, что в сказке отражены социальные отношения разных эпох.

В связи с изложенным мы можем утверждать, что, являясь одним из самых популярных жанров произведений устного поэтического творчества абхазского народа, сказка в многовековой истории своего развития отражала в художественных образах живую действительность. Отображение действительности в сказках шло в свете мировоззрения трудового народа, а не господствовавшего, эксплуататорского класса. Сказка, как и вообще весь фольклор, являясь художественным произведением, всегда была средством художественного выражения идеологии ее носителей и хранителей.

Изучая традиционную народную сказку, записанную в сравнительно недавнем прошлом или записываемую в наши дни, мы можем проследить в ней напластования изменений представлений и мировоззрения народа, переосмысливание ими старых образов и понятий в связи с влиянием, оказываемым на сказку окружающей средой на различных исторических этапах.

Известно, что широкое изучение сказки как жанра следует начать с анализа конкретных материалов ее у того или иного народа. Без этого невозможно изучить сказку в более широком масштабе.

При анализе сказок одного народа исследователю бросается в глаза их сходство со сказками других народов. В этом отношении абхазские сказки не представляют исключения. Некоторые из них по своему сюжетному составу совершенно идентичны сказкам других народов не только Кавказа и России, но и сказкам других народов мира.

В то же время необходимо отметить, что проследить и установить общность и сходство в сказках всех народов не так легко, как это может показаться на первый взгляд. С другой стороны, сказка при всей ее интернациональности обнаруживает необычайную склонность к национальной разработке. «Благодаря живому творчеству рассказчика, свободной передаче, всевозможным быновским замыслениям, она (*сказка*. — С. 3.) подвержена такой

---

<sup>173</sup> В.И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 36. С. 19.



местной переработке, что брать сказку во всемирно историческом выражении, без местного изучения, – значит обескровить сказку, лишать ее жизни и силы»<sup>174</sup>. Изучая пути развития сказки, профессор В.Я. Пропп справедливо отмечает: «Фольклор, и в частности сказка, не только единообразен, но при своем единообразии чрезвычайно богат и разнообразен. Изучение этого разнообразия, изучение отдельных сюжетов представляется более трудным, чем изучение композиционного сходства»<sup>175</sup>. Поэтому выявление специфических, национальных особенностей сказок данного народа имеет важнейшее значение. Такой подход к сказкам определенного народа позволяет выявить заложенное в них единство национального и общечеловеческого, национального и интернационального. Игнорирование одного из них приводит к грубейшим ошибкам, от чего не были освобождены и представители так называемого сравнительного метода. По этому поводу профессор В.И. Абаев пишет: «Одним из главнейших недостатков сравнительного метода как в языковедении, так и в фольклористике как раз было и преувеличенное внимание к общему, и игнорирование особенного»<sup>176</sup>. Говоря «особенное», автор имеет в виду игнорирование национальных особенностей и требует их учета. Национальные особенности фольклора игнорировали и представители финской школы. Финская (историко-географическая) школа до сих пор пользуется широкой популярностью на Западе. Ее интересуют главным образом сюжеты и схемы сказок. Особое внимание уделяется в основном сюжетам и схемам, а не героям и образам и не общественно-историческим и социальным процессам, своеобразно отраженным в сказках. Финская школа и ее последователи почти не интересуются художественной стороной сказки.

Без учета всех этих компонентов невозможно, конечно, всесторонне изучить сказку.

Абхазские народные сказки являются прекрасным источником познания обычаев, быта, художественных вкусов в прошлом неграмотного, бесписьменного трудового народа. Абхазские сказки наполнены глубоким содержанием, отлича-

---

<sup>174</sup> А.М. Смирнов. Современное положение эпоса о русской народной сказке и задачи ее научной разработки. С.-Петербург, 1911. С. 10.

<sup>175</sup> В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 337.

<sup>176</sup> В.И. Абаев. Проблемы нартского эпоса, в кн.: Нартский эпос (материалы совещания). Орджоникидзе, 1957. С. 29.

ются многообразием их тематики и широтой охватываемых ими жизненных явлений. Именно в сказках наиболее ярко выражено понимание народом прекрасного и героического в жизни, именно в сказках наибольшее отображение получило мировоззрение народа, художественное, эстетическое освоение им явлений окружающего мира. В течение столетий они служили целям эстетического воображения и удовлетворения. Лучшим народным сказкам присуще не только яркое национальное поэтическое своеобразие, но и высокое совершенство художественной формы.

В жизни сказки, как и в жизни любого другого жанра фольклора, происходили изменения. Сказка по своей природе никогда не была консервативной. Она всегда жила творческой жизнью. Каждая новая эпоха накладывала на сказку свой определенный отпечаток. Однако, создавая в ту или иную эпоху новое произведение, народ вместе с тем развивал и то, что уже было создано предшествующей историей.

Сказочный эпос (он, в свою очередь, в той или иной степени связан со всеми другими жанрами фольклора), его анализ, его рассмотрение в самых различных аспектах открывает нам широкую возможность обозреть всю историю развития словесного искусства абхазского народа.

\* \* \*

Темами абхазских сказок являются преимущественно семейные и родовые мотивы. В то же время боевые или героические мотивы в сказочном эпосе абхазов не являются вставными или побочными. Темы семейные и родовые обычно переплетаются с темами боевыми и героическими. Решение семейных или родовых (позже племенных) вопросов путем героических подвигов, на наш взгляд, одна из характерных черт абхазского сказочного эпоса.

Профессор Ш.Д. Инал-Ипа справедливо отмечает, что необычайное многообразие героических мотивов и сюжетов является особенностью устного поэтического творчества абхазов в целом<sup>177</sup>. Герои в сказках показаны в борьбе с внутренними (семейными, племенными) и внешними врагами. В этой борьбе они ярко демонстрируют свои личные героические качества.

---

<sup>177</sup> Ш.Д. Инал-Ипа. Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1960. С. 375.

Важное место в абхазских сказках, особенно в волшебных, занимают также мифологические элементы, которые основаны на древнейших представлениях человека об окружающей природе. Однако мифологические элементы в них имеют, конечно, не первоначальное значение, а служат художественным средством изображения или идеализации героев.

\* \* \*

**Сказки о животных.** В науке о фольклоре общепризнано, что сказки о животных — один из самых древних видов сказки. Значение и сущность сказок о животных впервые были указаны немецким ученым XIX в. Яковом Гриммом в его исследовании о средневековом Рейнгарте Фуксе<sup>178</sup>.

Мы не будем останавливаться на обзоре существующей научной литературы в этой области. Достаточно указать на то, что специальных исследований, посвященных животному эпосу, сравнительно немного<sup>179</sup>.

Примитивно мысливший древний человек постепенно начал замечать в зверях что-то похожее на него самого. Человек замечал, что некоторые звери во многих отношениях превосходят его своей физической силой или же остротой слуха, зрения и т. д. Все это придавало животным особенное значение в его глазах. В связи с этим природа, в том числе и многие животные, обожествлялись и олицетворялись им. Касаясь вопроса антропоморфизации древним человеком окружающей природы и отображения этого в народной поэзии вообще, А.Н. Веселовский писал: «Изучение народной поэзии в древнейших ее остатках раскрывает везде одну и ту же наивную точку зрения, вся природа представлялась живущей, т. е. думающей,

---

<sup>178</sup> Grim. Reinhart fuchs. Berlin, 1834.

<sup>179</sup> Специальными работами, посвященными сказкам о животных, в дореволюционной русской фольклористике являются следующие: Л.З. Колмачевский. Животный эпос на западе и у славян. Казань, 1882; Н.П. Дашкевич. Вопрос о происхождении и развитии эпоса о животных по исследованиям последнего тридцатилетия. Киев, 1904; В.А. Бобров. Русские народные сказки о животных, в кн.: «Русский филологический вестник», 1906, № 3–4, 1907, №1, 2, 3, 1908; № 1, 2, 3. Данная работа В.А. Боброва была издана отдельной книгой в 1909 г. в Варшаве. В советской фольклористике интересные наблюдения над животным эпосом сделаны в работах А.И. Никифорова, Ю.М. Соколова, В.И. Чичерова, Э.В. Померанцевой, М.Я. Чиковани, Е.Б. Вирсаладзе, В.П. Аникина и других.

страдающей, любящей, ненавидящей, как люди: у животных такая же индивидуальная жизнь, как и у людей, та же борьба за существование, преследование слабого сильным, те же победы и поражения. В деревьях, горах и реках также подозревали признаки личной жизни, хотя в них менее заметно проявлялось то, что составляет главное отличие личности: свобода воли, сказывающаяся в движениях»<sup>180</sup>.

В сказках о животных отражены следы того древнего взгляда, когда животное считалось существом, равным человеку, т. е. еще не было в достаточной степени дифференцированных понятий «природа» и «общество». Животное отождествлялось с человеком. Человек еще не выделил себя из животного мира. Мы знаем, что не только в животном эпосе, но и вообще в сказках, и особенно в волшебных, животные, птицы и даже насекомые являются активными участниками разворачивающихся в сюжете событий.

Животные в сказках выведены разумными существами. Они часто дают умные советы людям.

Нередко сказки о животных основаны на реальных наблюдениях человека за свойствами и поведением животных. В них подмечены инстинкты и особенности животных. Наблюдая за животными, человек видел в них некоторую аналогию его собственной души. На животных переносились человеческие качества. Звери и животные имеют своего могучего представителя или противника, которого боятся все остальные. По представлению создателей сказки, не только животные и птицы, но и деревья, вообще вся природа одарены способностью мыслить и говорить человеческим языком. Приписывание дара слова животным и птицам помогало отождествлять человека с ними. Эти мотивы в сказках являются отражением определенных воззрений. Об этом свидетельствуют и письменные источники об абхазах. Говоря о религиозных верованиях древних абхазов, византийский писатель VI в. Прокопий Кесарийский писал: «Эти (*абхазы*. – С. 3.) варвары еще в мое время почитали рощи и деревья. По своей варварской простоте они полагали, что деревья являются богами»<sup>181</sup>. Об обожествлении природы абхазами писал и историк XIX в. Н. Дубровин: «В первое время они (*абха-*

<sup>180</sup> А.Н. Веселовский. Собрание сочинений, т. XVI. Статьи о сказке, 1868–1890 гг. М. – Л., 1936. С. 99.

<sup>181</sup> Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1960. С. 380.

зы. — С. 3.) были язычниками, поклонялись деревьям и лесам, которые принимали за богов, вообще обожали природу»<sup>182</sup>.

В абхазском сказочном репертуаре сказок о животных сравнительно немного. Несмотря на это, в них мы находим отголоски самых древних воззрений и представлений человека об окружающей его природе и мире.

В выборе действующих лиц абхазские сказки о животных не многим отличаются от сказок кавказских и русских. В них в основном представлены местные, знакомые абхазам звери и животные.

Дремучие и непроходимые леса, покрывавшие склоны абхазских гор, и низины с множеством обитавших в них диких зверей и птиц создавали условия для развития и распространения здесь охоты. «Охота за дичью — самая глубокая национальная страсть в абхазском народе»<sup>183</sup>, — писал один из лучших знатоков абхазского быта Симон Петрович Басария. В абхазских сказках о животных действующими лицами выведены такие звери и животные, которые обитали в лесах и на равнинах Абхазии и которых народ встречал в своем собственном быту. Правда, в волшебных сказках иногда встречаются упоминания и чужеземных зверей, например упоминания о слонах (*aslan*) и львах (*aləm*). Но, видимо, это заимствование.

Из диких животных в абхазском животном эпосе действующими лицами выведены волк, лиса, медведь, олень, дикий кабан, заяц, шакал. Из домашних животных: бык, корова, коза, овца, осел, буйвол, теленок, свинья. Дикие птицы: дрозд, голубь, воробей, красногрудка, ласточка, ворона; домашние птицы: петух, курица и др.

Некоторые животные в народном сознании абхазцев имели символическое значение. Например, волк в абхазских сказках, как и в сказках других народов, — символ грубости, паразитизма, насильника, хищника; медведь — воплощение глупости; олень — воплощение чистоты, красоты и быстроты. Этнографически известно, что некоторые животные у абхазов находились в несравненном почете. Такими были, например, лошадь и ягненок: «первая является символом его (*абхаза*. — С. 3.) гордости, че-

---

<sup>182</sup> Н. Дубровин. История войны и владычества русских на Кавказе. С.-Петербург, 1871, т. I кн. 2. С. 12–13.

<sup>183</sup> Симон Басария. Абхазия в географическом, этнографическом отношениях. Сухум-Кале, 1923. С. 121.

сти и даже поэзии: удар, нанесенный коню, равносителен оскорблению хозяина его. В дни торжественных праздников, в дни, отмеченные душевной радостью примирения «кровников», отправляют в подарок ягненка как символ мира и кротости»<sup>184</sup>.

Академик Н.Я. Марр, касаясь вопроса символического значения лошади у абхазов, справедливо отмечал, что «есть особые названия, кроме богов и наезднической удали, для исключительной роли лошади на похоронах, именно то, что лошадь – символ смерти – на похоронах и поминках, это «солнце-лошадь», «заходящее солнце», «черная смерть», и она же «восходящее солнце», «заря», румяная, красная, неумирающая жизнь, воскресение»<sup>185</sup>.

Об исключительном значении, придаваемом в прошлом абхазами лошади, говорят и археологические материалы. В частности, на территории Абхазии обнаружены многочисленные скульптурные и гравированные изображения лошади на памятниках эпохи бронзы. (II–I тысячелетие до н. э.)<sup>186</sup>. Говоря об изображении коня на различных предметах погребального инвентаря, грузинский ученый Ш.Я. Амиранашвили пишет: «Изображение коня на предметах погребального инвентаря можно рассматривать как пережиток древнего обычая, хоронить вместе с покойником его лошадь. Конь в погребальных церемониях абхазцев и мингрельцев, еще недавно играл значительную роль: он олицетворял покойника, его оплакивали, покрывали черным, а иногда красным покрывалом, символизирующим огонь, солнце, воскресенье»<sup>187</sup>. Подтверждением этого положения служит также сообщение итальянского миссионера XVIII столетия Арканджело Ламберти, который писал:

«У абхазцев есть замечательный обычай, которого нельзя найти ни у одного народа в мире, а именно: покойников не хоронят, но вешают на дереве следующим образом: выдалбливают

<sup>184</sup> Симон Басария. Указ. соч.. С. 117.

<sup>185</sup> Н.Я. Марр. Термины из абхазо-русских этнических связей «лошадь «тризна». Избранные работы, т. V, 1935. С. 151.

<sup>186</sup> См. А.Л. Лукин. Материалы, по археологии Бзыбской Абхазии. Труды Отдела истории материальной культуры. Гос. Эрмитаж. Т. I. Л.; Б.А. Куфтин. Материалы к археологии Колхиды. I. Тбилиси, 1949. С. 237–256; А.А. Иессен. К вопросу о древнейшей металлургии меди на Кавказе. М. – Л., 1935. С. 116, 192.

<sup>187</sup> Ш.Я. Амиранашвили. История грузинского искусства. М., 1963. С. 81.

ствол дерева наподобие гроба, кладут туда покойника и крепкой виноградной лозой подвешивают к верхушке дерева. На этом же дереве вешают оружие, которое покойник в жизни употреблял на войне. И его лошадь должны послать ему вслед, говорят родственники покойника, так как и в том мире она понадобится так же, как и здесь она ему нужна была. 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, а если долго не околевает, то утверждают, что хозяин мало любил ее и замедлил взять»<sup>188</sup>.

Со сказками о животных в определенной степени связан тотемизм. Значительное количество абхазских фамилий считали себя потомками или состоящими в родстве с каким-либо животным или птицей. Так, например, члены фамилии Хежба или Хеж-ипа (от f[ɪmf;ɪm – сойка) считали сойку своей однофамилицей, не убивали ее и не ели ее мяса. Фамилия Цугба считала себя состоящей в родственных отношениях (тотемических) с кошкой (ацгу – кошка)<sup>189</sup>.

Следует отметить, что не всем зверям и животным придается в сказке одинаковое значение. Волк, лиса и медведь, например, – наиболее активные и популярные звери; домашние – обычно «мирные» животные. Птицы в сказках занимают сравнительно незначительное место. А насекомым придается лишь второстепенное значение.

Волк в абхазских сказках, как и в сказках многих народов, выступает хищным зверем, разбойником и убийцей. Он жаден, вероломен и ненасытен. Однако грубая физическая сила и феноменальная глупость часто приводят волка к поражению. В одной из абхазских сказок («Волк и собака»<sup>190</sup>) волку противопоставляется собака, умная и верная человеку. Собака обещает волку, что хозяин накормит последнего, если только он пойдет вместе с собакой к хозяину. Волк с радостью соглашается. Но едва они заходят во двор, как волк замечает жирного барана, стоявшего в открытом хлеву. У волка разгораются глаза, он делает прыжок, чтобы схватить барана. Тут собака набрасывается на волка.

<sup>188</sup> Арканджело Ламберти. Описание Колхиды... СМОМПК, вып. 43. Тифлис, 1913. С. 189–190.

<sup>189</sup> Г.Ф. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 125.

<sup>190</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1959. С. 112–113.

Во время драки собаки с волком появляется хозяин с ружьем. Волк пытается бежать, но хозяин тут же убивает его.

В этнографической действительности мы сталкиваемся с противоположным явлением. Физическая сила волка здесь, как правило, идеализируется. Сказочник из села Арасадзих Очамчирского района Ломиа Гуадж (78 лет) 21 июня 1961 г., комментируя тексты своих сказок, сообщил нам, что в старое время абхазы высоко ценили человека большой физической силы, сравнивая его обычно с волчьей. О таком человеке говорили «Он наделен волчьей силой», «Он силен как волк».

Идеализация волчьей силы, по-видимому, имеет непосредственную связь с тотемизмом. Известно, что волк, так же как и медведь, является тотемом у абхазов. По широко распространенному представлению абхазов, волки служили собаками у великих нарттов. Они сопутствовали им в жизни, помогали в беде либо, напротив, приносили вред. Так, в одном из сказаний абхазского нартского эпоса звери и птицы, узнав о смертельной ране героя Сасрыквы, младшего незаконнорожденного брата нарттов, сбегаются к нему. Прибегает сюда и волк. По одним вариантам, волк лижет текущую из раны Сасрыквы рекою кровь, за что проклинается героем. По другим, напротив, волк оказывает помощь Сасрыкве, приставляя отбитую во время единоборства с братьями незакаленную ногу к его телу, за что получает благословение нарта с пожеланием силы мизинца героя вые волка. Этим объясняется сейчас сила волчьей выи<sup>191</sup>.

Считая себя состоящими в родстве с волками, абхазы, будучи в горах, никогда их не убивали, применяли оружие лишь для самообороны в случае нападения со стороны последних<sup>192</sup>. Еще Л.Я. Штернберг указывал: «В Абхазии наблюдается и теперь такое явление, что целые семьи или даже роды, которые считают своими покровителями тех или других животных – зайца, кошку и т. п., стараются всевозможными способами помешать охоте на них»<sup>193</sup>.

«Абхазы, – писал Г.Ф. Чурсин, – зашивают волчий зуб в сафьян и носят на себе в качестве талисмана. Пчеловоды Абхазии

---

<sup>191</sup> Приключения нарта Сасрыквы... М., 1962. С. 283.

<sup>192</sup> Е.М. Магия. Народное изобразительное искусство абхазов. Тбилиси, 1965 (кандидатская диссертация).

<sup>193</sup> Л.Я. Штенберг. Первобытная религия в свете этнографии. Издательство Ин-та Народов Севера ЦИК СССР. Л., 1936. С. 478.



прибегали иногда к магической силе волчьей гортани; вырезанную у волка гортань клали в верхнее отверстие улья; это делало пчел, пролетающих через волчью гортань, непобедимыми в войне с другими пчелами»<sup>194</sup>. «Волчью или шакалью шкуру гладят рукою, выходя утром из дома. Считают, что этим обеспечивается благополучие на весь день»<sup>195</sup>.

С тотемизмом связана, как известно, магия имени. При появлении в деревне волка, сопровождаемого необычным лаем собак, абхазы говорили (в буквальном переводе на русский): «Появился тот, кто заставляет собак лаять», при этом верили, что собаки передают весть об этом появлении друг другу.

Широкой популярностью в абхазских сказках о животных пользуются излюбленный образ лисы и сюжеты, связанные с этим образом. В противоположность образу волка лиса рисуется физически слабым зверем. Как и в сказках других народов, лиса здесь хитрая и коварная обманщица, ловкая и лстивая. Не напрасно о хитром человеке в народе говорят: «Хитер как лиса.

Как правило, звери и животные в сказках действуют в одиночку, реже они дружат и действуют сообща. Лиса не придерживается обычно никаких жизненных правил. Она умеет обманывать таких сильных зверей, как медведь и волк. Однако не всегда и не над всеми ей удастся одерживать победу до конца. В сказке «Свинья, волк, медведь и дрозд»<sup>196</sup> рассказывается о том, что свинья заманила однажды в яму волка, медведя, зайца и лису. По предложению лисы звери кричат и поедают того, у кого голос оказывается слабее. Так были съедены медведем заяц и волк. Затем лиса обманывает медведя, который пожирает свои внутренности и издыхает. Позже дрозд помогает лисе выбраться из ямы. Наконец, дрозд избавляется от надоедливой лисы. Он приводит ее в село, где лису разрывают собаки.

В сказке «Лиса и воробей»<sup>197</sup> хитрые повадки лисы также терпят крах. Лиса ловит воробья, тот просит разрешить спеть для лисы охотничью песню. Лиса соглашается. Воробей поет и вылетает из рта лисы. Затем лисица просит покормить ее. Воробей исполняет эту просьбу. Завидев женщину и мальчика,

<sup>194</sup> Г.Ф. Чурсин. Амулеты и талисманы кавказских народов. Махачкала, 1929.

<sup>195</sup> Г.Ф. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 136.

<sup>196</sup> Архив Абхазского института, ф. № 2, № 127, 128. С. 42–43, записал Ясон Аршба в с. Джгерда (Очамчирский район) в 1934 г.

<sup>197</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1959. С. 106–108.

несущих пищу, воробей, притворяется мертвым, те, оставив еду, преследуют ускользящего из-под их рук воробья. Лиса наедается. После этого лиса просит насмешить ее. Воробей садится поочередно на головы трех братьев. Они, желая убить воробья, убивают друг друга. Наконец, лиса требует от воробья дать ей возможность побегать. Воробей приводит ее к собакам, те гонятся за лисой. Изнемогая от усталости, лиса прячется в дупле, спрашивает у своих глаз, ног и хвоста, чем они ей помогли в опасную минуту. Обидевшись на хвост, высовывает его собакам. Собаки вытаскивают лису и разрывают.

Сказочник как будто радуется такой судьбе лисы и заканчивает сказку следующими словами: «И я содрал с лисы шкуру и принес домой, чтобы сделать из нее чехол для ружья». Лиса всегда старается достичь своей цели хитростью. Она всегда думает о курятнике. У абхазов часто говорят, что перед смертью лиса упраскивает людей, чтобы они уложили ее в могилу головой к курятнику.

Особо популярные сюжеты о хитрой лисе в абхазских сказках имеют некоторые отличительные черты: если в фольклоре многих народов мира лисе противопоставляется медведь или другой зверь (или животное), то в наших сказках встречаются варианты, в которых лисе противопоставляется птичка красногрудка<sup>198</sup>. И что особенно интересно, в другом варианте сказки о лисе, записанном Давидом Лакоба, лиса противопоставляется подобным ей лисам<sup>199</sup>.

Судя по абхазским материалам, некоторые сказки о животных с течением времени утратили исключительно развлекательный характер их содержания и получили новую, позднюю социальную направленность, тем самым приблизившись к басням в прозе. В таких сказках под личиной животных осуждаются человеческие пороки: лень, паразитизм, эгоизм, стремление к наживе, к частной собственности.

В одной из таких сказок («Две мыши», записана Владимиром Чкадуа 4 декабря 1935 г.)<sup>200</sup> говорится, что домашняя мышь по-

<sup>198</sup> ЛОААНСССР, фонд 800, оп. 6, № 44, лл. 3–4. Аналогичные сказки на этот сюжет в большом количестве имеются в грузинском фольклоре.

<sup>199</sup> Там же, фонд 800, оп. 6, № 168, лл. 2–3.

<sup>200</sup> Архив Абхазского ин-та, ф. 2, № 127, л. 41. См. также: «Абхазские сказки». Сухуми, 1959. С. 84–86, ср. с грузинской сказкой «Полевая и домашняя мышь» в кн. «Народная мудрость», т. 1, Тбилиси, составитель М.Я. Чиковани, 1964. С. 25 (на груз. яз.), ср. Л.П. Андреев. Указатель

знакомилась с лесной. Лесная мышь показала свой запас кукурузы и орехов, домашняя – все хозяйское добро и все дома в городе, сказав, что все это принадлежит ей. Лесная мышь, не зная, кто сидит у очага, спрашивает об этом домашнюю мышь (там сидела кошка). Та отвечает, что это ее мать. Лесная мышь подходит к кошке для приветствия, но кошка съедает ее. Тогда домашняя мышь завладевает добром лесной мыши.

И в животном эпосе сказка остается верной своему демократическому характеру. Демократичность сказок о животных заключается в том, что слабые звери и животные при столкновении с более сильными и хищными животными и зверями выходят победителями. Как правило, физически они не в силах предпринять ничего особенного, но умственно превосходят своих врагов. Так, например (сказка «Козленок, ягненок и теленок»<sup>201</sup>), медведь и волк посылают к козленку, ягненку и теленку лису за мясом. Козленок, ягненок и теленок – друзья. Козленок пугает лису, говоря, что они съели не то лису, не то волка, и лиса убегает. Так же он обманывает и пугает волка и медведя и уходит с ягненком и теленком на другое место. Они все поднимаются на кривое дерево. Лиса, волк и медведь, догадавшись об обмане, преследуют их, доходят до дерева. В это время теленок падает и козленок кричит: «Поймай самого большого!» Хищники в ужасе убегают.

Некоторую аналогию с этой сказкой имеет сюжетная линия другой сказки – «Как петух, коза, осел и свинья спаслись от врагов»<sup>202</sup>. Петух, коза, осел и свинья оказались одни в лесу. Ночью их чуть не съели было лисицы и шакалы, но последние испугались крика петуха и осла. Утром хищники пошли по их следам и догнали животных, но увидев, как свинья роет землю, а коза залезла в колючки, подумали, что эти ищут их, и в испуге убежали.

Интересно отметить в приведенных двух сказках тот факт, что, несмотря на совместные действия домашних животных,

---

сказочных сюжетов по системе Аарне, Л., 1929, № 112; ср. № 245. С. 19. С. 24.

<sup>201</sup> Архив Абхазского ин-та, дело 2, № 127, л. 42. Записал Ив. Гулиа в 1909 г. См. также: Ив. Гулиа. Абхазские сказки, Тифлис, 1909. С. 4–5, «Абхазские сказки», Сухуми, 1959. С. 114–116.

<sup>202</sup> Архив Абхазского ин-та, дело 2, № 127, лл. 42–43. Записана в селе Кутол Очамчирского района в сентябре 1935 г. См. также: «Абхазские сказки». Сухуми, 1959. С. 97–100.

у них нет главы. Совместные усилия нужны им лишь потому, что враги гораздо сильнее их. Для спасения от хищных зверей слабым животным нужна большая, совокупная (в преобладающем большинстве случаев не физическая, а умственная) сила.

Вообще, в абхазских сказках о животных действующие лица не создают государства, как в сказках некоторых европейских народов. Побеждает тот, кто сильнее.

При изучении абхазского животного эпоса наше внимание привлекает и другое явление: вражда, с одной стороны, происходит только между хищными зверями (между лисой и медведем, лисой и волком, лисой и лисами и т. д.) и, с другой стороны, между хищными зверями и домашними животными. Домашние животные, как правило, никогда не враждуют между собой, они крепко дружат в борьбе с врагами. Часто эта дружба является их главной силой.

Необходимо также отметить, что сказка умалчивает о внешнем виде животных. Она не дает их портретной характеристики. Звери живут в лесах или пещерах. Возраст животных особого значения для сказки не имеет. Но иногда в сказке указывается возраст сильных зверей, главным образом уже старых.

В сказке «Медведь и лиса»<sup>203</sup> заболевает старый медведь. Звери приходят проведать его и приносят ему пищу. «Как-то раз заяц и волк приходят к медведю для беседы. Наговорившись вдоволь, они не утерпели и жалуются на лису.

— О добрый владыка! Твоя болезнь сильно опечалила всех зверей, каждый горюет и старается, чем может, тебе помочь. Только лиса не признает твоих заслуг, она возгордилась и обнаглела.

— Не беспокойтесь, у меня еще хватит силы ее проучить! — отвечает медведь. — Я ей так укорочу хвост, что он будет не длиннее моего.

Лиса каким-то образом разнюхивает о том, что про нее наговорили медведю и понимает, чем это ей грозит. Она решает навестить больного медведя, во всем разуверит его и отомстить доносчикам.

Прибегает лиса к входу в медвежью берлогу. Увидев ее у своего порога, медведь грозно насупил. Та прикидывается глубоко опечаленной и с низким поклоном обращается к медведю:

---

<sup>203</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1959. С. 89–90.

– О наш повелитель! О твоей болезни я узнала давно. Но когда болеют такие владыки, как ты, к ним стыдно идти с пустыми руками. Я задержалась потому, что разыскивала для тебя лекарство. Поэтому не гневайся на меня!

– Какое же лекарство ты мне достала? – спрашивает медведь.

– Я не достала это лекарство, а только узнала о нем, – отвечает лиса. – Вот какое это лекарство: если ты утром натошак съешь сердце и печень зайца и волка, ты исцелишься. Но для этого их надо разложить на шкуре каждого из этих зверей и с вечера выставить на свежий воздух, чтобы их покрыло росой.

Обрадовавшись, медведь благодарит лису за заботу:

– Из всех зверей ты самая догадливая. Никто из тех, кто наведлся, и не подумал о лекарстве для меня. Благодарю тебя, лиса, за добрый совет.

Лиса уходит, пожелав медведю скорого выздоровления».

На другой день медведя снова посещают заяц и волк. Недолго думая, медведь убивает их и раскладывает внутренности, как советовала лиса, на их же шкурах у входа в берлогу. Посасывая лапу, медведь ожидает следующего дня, чтобы начать лечение.

Под утро к задремавшему медведю подкрадывается лиса и съедает сердце и печень зайца и волка. Затем она убегает в лес и оповещает всех зверей о черной неблагодарности и свирепости медведя, погубившего, по ее словам, ни за что ни про что услужливых зайца и волка.

С этого дня лесные обитатели далеко обходили берлогу и ничего не приносили медведю, который так и умер от голода.

Подчеркивание старости грубого хищника (медведя) в самом начале нужно было сказке для создания сложной ситуации. Медведь стар, он не может выйти из своей берлоги. Этим самым сказка ставила некогда могучего, жестокого зверя в смешное положение. В конце концов медведь, волк и заяц платят жизнью за свои злодеяния. Социальная подоплека этой сказки очевидна, она выражена в находчивости и смелости лисы, которая противопоставляется порокам медведя, зайца и волка. Сатирическая направленность сказки ясна. Фактически ее можно было бы назвать животной условно, так как в ней, как и во многих подобных сказках, особое значение имеют не просто взаимоотношения животных. Здесь ярко выражены челове-

ские пороки (подхалимство, лицемерие и т. д.) и отрицательное отношение народа к таким качествам.

О таком типе сказок правильно пишет В.П. Аникин: «Во всех этих сказках фантастика дает основание говорить о генетической связи с поверьями о животных. С течением времени вымысел приобретает преимущественно сатирический характер, если не во всем повествовании, то по крайней мере в существенной его части. Сочетание этого вымысла с сатирой есть главная примета сказок о животных»<sup>204</sup>.

У абхазов имеются широко распространенные сюжеты этиологических сказок-мифов. До недавнего времени многие воспринимали их как определенные верования. Переставая быть верованием и превратившись в сказки, некоторые из них сохранили нравоучительный смысл, а некоторые приняли шуточный характер. К этиологическим сказкам относятся, например, «Гостеприимная зарянка-красногрудка»<sup>205</sup>. Птичку-зарянку навестили родственники – вьюрок и воробей. Как гостеприимная хозяйка, зарянка хотела накормить и напоить гостей. Но, на беду, у нее не оказалось муки. Полетела зарянка к синице, к сороке, к соловью, но ни у кого не смогла достать муки. Опечаленная зарянка вернулась домой. Гости ее сидели и томилась, ожидая угощения. Добрая птичка не захотела мириться с позором, решила покончить собой, взяла ножик и приставила к горлу. Гости это видели, бросились к ней и спасли. Но она все же успела слегка поранить горло. Струйка крови потекла по груди, окрасив ее в красный цвет. Поэтому, говорит сказка, зарянку прозвали красногрудкой.

К этиологическим сказкам относится также «Летучая мышь, колючка и зимородок»<sup>206</sup>. Летучая мышь, колючка и зимородок сговорились заняться торговлей. Летучей мыши удалось занять у птиц денег на покупку товара. Со своими друзьями отправилась она за море, и купили они там большое количество нужных им вещей. Товар взвалили на спину зимородка и радостно пустились обратно через море. Но в пути их настигло несчастье – разыгралась буря. Несчастный зимородок не смог удержать груз на спине, упал в море, а там рыба поглотила все это добро. Вернувшись домой ни с чем, летучая мышь и колючка во всем

<sup>204</sup> В.П. Аникин. Русская народная сказка. М., 1959. С. 84.

<sup>205</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1965. С. 104.

<sup>206</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1965. С. 103.

стали винить зимородка и требовали, чтобы он отыскал рыбу. Покладистый зимородок не знал, куда деваться от упреков друзей. Поэтому, говорится далее в сказке, зимородок с тех пор и ловит рыбу. Колбочка же растет повсюду, чтобы задержать товар, если какой-нибудь похититель будет нести его или на ком-нибудь окажется одежда из пропавшей ткани. Поэтому она на всякий случай цепляется за одежду каждого прохожего. А летучая мышь прячется днем от птиц-заимодавцев, боясь, что они набросятся на нее и жестоко с ней разделаются.

Мы здесь привели только два примера этиологических сказок. Существует целый ряд других сюжетов, как, например, о черепахе, о ласточке и жуке<sup>207</sup> и т. д.

Заканчивая краткий обзор сказок данной группы, мы можем отметить, что, несмотря на сходство образов (да и сюжетов) абхазских сказок о животных с образами (и сюжетами) животного эпоса других народов, они приурочены к родной земле. Применительно к ним можно сказать, что это сходство могло возникнуть в результате однородности условий общественно-го развития или в результате культурных взаимовлияний. Если даже некоторые сказки обнаруживают явные следы заимствования, они ужились в народе в течение столь длительного времени потому, что народ принял их как свои. Очень часто трудно или почти невозможно бывает сказать что-нибудь о путях заимствования той или иной кажущейся заимствованной сказки.

Подводя итог, следует сказать, что наши наблюдения над абхазским животным эпосом не дает исчерпывающего освещения и характеристики всех его персонажей. Для такого анализа необходимо приложить еще немало усилий по дальнейшему собиранию, изучению и изданию текстов сказок.

\* \* \*

**Волшебные сказки.** По вопросу изучения генезиса и развития волшебной сказки в фольклористике сделано немало, особенно в советской фольклористике. В работах М.К. Азадовского и его учеников, в оригинальных капитальных трудах В.М. Жирмунского, В.Я. Проппа, Р.М. Волкова, В.И. Чичерова, А.М. Астаховой, Э.В. Померанцевой, Е.М. Мелетинского, В.П. Аникина, в многочисленных научных статьях грузинских уче-

---

<sup>207</sup> Г.Ф. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 137–139.

ных М.Я. Чиковани, К.А. Сихарулидзе, Е. Б. Вирсаладзе, Т.Д. Окрошидзе и других даны глубоко научные объяснения многим вопросам, связанным с изучением сказок в общем мировом масштабе и отдельных национальных волшебных сказок в частности.

Основываясь на теоретических работах названных авторов, а также привлекая работы досоветских как русских, так и некоторых зарубежных ученых, мы делаем здесь попытку изучить мотивы, сюжеты и образы, представленные волшебной сказкой абхазов. При этом стараемся рассматривать их в сравнительном аспекте.

Как указывалось выше, группа волшебной сказки в абхазском сказочном эпосе представлена сравнительно большим количеством материала.

По своему идейному содержанию, по тематике, по отраженным в ней социальным институтам и явлениям волшебная сказка гораздо сложнее, ее мозаика многокрасочнее, чем у животного эпоса и бытовой сказки. В разные эпохи своего развития она выполняла разные функции. Волшебная сказка, как и вообще весь фольклор, никогда не была консервативной, каждая эпоха оставляла в ней свой определенный отпечаток.

Абхазская волшебная сказка, как и волшебные сказки многих народов мира, сохранила следы мировоззрения древнего человека. Она характеризуется обилием мифологических образов и элементов. Но, известно, как бы ни были многочисленны мифологические элементы в сказке, в противоположность мифу, где в основном рассказывается о стихийных явлениях природы, где природные явления истолковываются антропоморфически, она (сказка) рассказывает о жизни людей и их взаимоотношениях. Главная, центральная фигура волшебной сказки – человек<sup>208</sup>.

Центральный персонаж абхазской волшебной сказки, как и герой волшебных сказок многих народов мира, бедный, сирота, крестьянский сын или крестьянская дочь. Сюжеты, события, тематика – все это связано с центральным персонажем. Однако это вовсе не означает, что образы других персонажей малозначительны. Рядом с образом центрального героя выступают и образы мифические: великаны (adauk<sup>o</sup>a), драконы (ag<sup>o</sup>əlšark<sup>o</sup>a),

---

<sup>208</sup> См. об этом: Е.Б. Вирсаладзе. Сказка, в кн.: «Грузинское народное поэтическое творчество». Часть 1. Тбилиси, 1960. С. 379 (на груз. яз.).



старухи (atak°až°c°a), (azupar), черти (aw°estaa). Встречаются также, на наш взгляд, оригинальные для абхазских сказок мифические образы, разновидности чертей (акаџаа), хозяйка воды (рек), русалка (дзызлан), двойник образа зызлан-заҳкџажџ (dzahk°až°) и т. д.,<sup>209</sup> которые возникли на почве анимистических воззрений.

В волшебной сказке представлены образы и более позднего происхождения, выражающие уже классовые отношения. Например: бедный и богатый (часто старший и младший брат, цари и слуги и т. д.). В волшебной сказке важное место занимают образы и сюжеты, построенные на взаимоотношениях между членами семьи, между родителями и детьми, мачехой и падчерицей и т. д. В волшебной сказке обычно действуют чудесные предметы и явления. Весь комплекс волшебных сказок, разнообразных по своему происхождению, по мотивам, сюжетам и функциям, исполняемым героями, затрудняет анализ их идейно-тематической сущности. В связи с этим Е.М. Мелетинский справедливо отмечает: «При анализе волшебной сказки необходимо учитывать специфику отражения в ней общественных процессов, которая заключается в том, что содержит их народную оценку. Идеалы волшебной сказки, с одной стороны, основаны на воспоминаниях о примитивной демократии и родовой спаянности людей в первобытную эпоху, с другой – воплощают мечту о справедливом устройстве общества в будущем»<sup>210</sup>.

Надо сказать, что в абхазском фольклоре отдельно можно выделить короткие рассказы, в которых говорится о взаимоотношениях людей и их борьбе с представителями темной, нечистой силы. Определенного термина для обозначения этих рассказов у абхазов нет, они обозначены тем же термином, что и все остальные прозаические жанры фольклора: až°abž° (рассказ). Основными персонажами этих коротких рассказов являются мифические существа ágəzmal, dzlan, dzáhk°až°, áw°staa, akazaa. Эти же существа могут быть персонажами и волшебной сказки. Основная разница между рассказами о названных мифических существах и волшебными сказками заключается в том,

<sup>209</sup> По представлениям абхазов, дзызлан (zezlan) и дзахку (zahk°až°) – идентичные понятия. Дзызлан-дзахкуажв обитала в воде (в речной или морской). Она была похожа на красавицу, косы ее доходили до пят, была холодна как лед (см. Д.И. Гулиа. Сочинения, т. IV. Сухуми, 1962. С. 107 (на абх. яз.).

<sup>210</sup> Е.М. Мелетинский. Герой волшебной сказки. М., 1958. С. 8.

что они приурочены к определенной местности. Такого рода повествования передаются и воспринимаются как сообщения об исторически достоверных событиях, имевших якобы место в жизни, передаются и воспринимаются как быль. Рассказчик говорит, будто какой-то его знакомый, или родственник, или он сам видел агызмал (дзызлан, дзахкуаж, австаа, акача), боролся с ним, подчинил его себе и т. д.

В отличие от сказки, эти рассказы не имеют выработанной поэтики. Аналогичные рассказы встречаются в фольклоре многих народов мира, и в науке принято называть их побывальщинами, мифами-быличками, *Naturzage*. Именно в такого рода повествованиях ученые видят истоки народной сказки и прозы в целом<sup>211</sup>.

В наиболее древних по происхождению волшебных сказках абхазов широко отражены элементы первобытного мировоззрения. В них особой популярностью пользуются образы различных духов или так называемых хозяев-покровителей, от которых зависят успехи и неудачи героя. Подобный тип сказок восходит своими корнями к рассказам первобытного фольклора, к так называемым мифам-быличкам (по аналогии с побывальщиной европейской сказки).

В свою очередь, в мифах-быличках отражены древнейшие мировоззрения. В сказках, где отражены такие древние мировоззрения, герой показан пассивным, он целиком или почти целиком зависит от силы природы или от силы различных духов, обладателей более могучей силы. Эти сказки своими корнями восходят к первобытному фольклору.

В качестве примера возьмем типичную абхазскую «Сказку об охотнике»<sup>212</sup>. (Тут же отметим, что название этой сказки дано сказочником условно, произвольно.)

Приведем краткое изложение названной сказки.

Охотник в лесу видит трех косуль (*apsalah<sup>h</sup>k<sup>o</sup>a*). Собирается выстрелить в одну из них, и вдруг неизвестно откуда появляется старик и говорит: «Не стреляй, они сейчас в шкурах косулей, но это мои дочери. Их настоящая одежда спрятана недалеко от

<sup>211</sup> Е.Б. Вирсаладзе. Предисловие к кн.: «Избранные грузинские народные сказки». Тбилиси, 1949. С. 13–16 (на груз. яз.). Ее же: Народно-поэтическое творчество грузин-горцев. Мтиулети и Гудамакари. Тбилиси, 1958. С. 92 (на груз. яз.). Е.М. Мелетинский. Герой волшебной сказки. М., 1958. С.11.

<sup>212</sup> Текст сказки, записанный нами 13 февраля 1960 г. в селе Тхина Очамчирского района от 99-летнего сказочника Куана Куркунаа.

них, и дочь, одежду которой сможешь украсть, будет принадлежать тебе».

Охотник соглашается, крадет одежду одной из них: она оказывается младшей дочерью старика.

Отец отдает ее охотнику в жены и советует: «Она – твое счастье, однако никогда не называй ее собачьим отродьем» (alaxžəa h°alaomh°an). Охотник с женой остается в лесу, остальные уходят. Проснувшись утром, он видит, что находится в золотом дворце. Проходит время. Жена рождает ему трех сыновей. Первого ребенка она отдает на воспитание дракону, второго – льву, третьего – дзызлан (хозяйке воды, русалке). Охотник решает пойти проведать своих родных. Жена соглашается. У родных охотника, по воле жены, золотой дворец, все живы и здоровы.

Однажды, вернувшись поздно ночью со свадьбы, охотник велит жене открыть двери. Она не спешит. Муж не вытерпев, называет ее собачьим отродьем и тем самым нарушает обещание данное тестю. Двери распахиваются. Наутро охотник видит, что жена исчезла, оставив детей, а золотой дом превратился в маленькую апацху<sup>213</sup>. Дети рассказывают отцу причину ухода матери. Охотник ищет жену. Он долго скитается; в розыске жены охотнику помогают ее отец, сестры и орел (ažəwardən). Отец ее знает язык птиц и животных. Он зовет их и расспрашивает, не знает ли, где его дочь. Орел подсказывает ее местонахождение. В первое время она прячется от мужа, отказывается вернуться к нему. Помогают уговоры старших сестер, и в конце концов она возвращается к мужу.

Абхазская «Сказка об охотнике» находит себе многочисленные параллели в международном сказочном репертуаре, а также в легендах. Аналогичные сюжеты встречаются в фольклоре народов Европы и на Востоке, в частности в Индии, в арабских сказках «Тысячи и одной ночи», в фольклоре народов Средней Азии и Китая.

В южнославянском фольклоре этот сюжет встречается в песнях. Богатырь, увидев вилу, купающуюся в лесу со своими подругами, похищает ее одежду и тем самым принуждает ее стать его женой. Она рождает ему сыновей. С помощью меньшего сына она возвращает крылья и, получив свою птичью одежду, улетает от мужа<sup>214</sup>.

<sup>213</sup> Старинный плетеный домик у абхазов.

<sup>214</sup> См. об этом: В.М. Жирмунский. Народный героический эпос. М. – Л.,

Причиной разрыва брака, как отмечено выше, как в приведенной абхазской сказке, так и в фольклоре других народов является нарушение запрета. Под запретом подразумевается не рассказывать о своей красавице-жене и о ее чудесном происхождении, не смотреть на нее, когда она снимает одежду, не ругать ее, не заходить в определенное помещение и т. д. Из только что приведенного примера видно, что в южнославянском фольклоре разрыв брака происходит без подобных запретов и их нарушений: жена покидает мужа во время семейного праздника, выпросив свои крылья, чтобы плясать в хороводе<sup>215</sup>.

В абхазской сказке «Санта Сааджа и Сафа Саджа»<sup>216</sup> герой по совету старухи-чародейки пришел к реке, вырубил большой крюк и спрятался в зарослях, где бы никто его не заметил.

Вот уже день стал клониться к вечеру. Посмотрел юноша и видит – шесть голубей прилетели на берег. Голуби превратились в девушек, девушки разделись и вошли в воду. Их красота сразила юношу. Он не знал, кто из них прекраснее, кого выбрать. Но девушки долго не оставались в воде – выкупались и улетели.

Теперь он стал ждать старшую сестру. Ждет, ждет – нет старшей сестры. Надоело ему ждать, он и уснул. Поспал немного, проснулся, смотрит: летит орел. Орел сел на берег, сбросил кожу и превратился в девушку. Когда девушка разделась и вошла в воду, юноша своим крючком незаметно утащил ее одежду. Вот девушка искупалась, вышла, на берег, мечется туда-сюда, а платье не находит. Что ей было делать? Начала просить:

– Кто взял мою одежду? Отдай обратно!

Юноша, конечно, не отдал, раз она попала в его руки. Тогда девушка поклялась:

– Клянусь небом и землей, сделаю все, что ты прикажешь, если вернешь мне мое платье.

После этой клятвы герой возвращает девушке одежду, она сдерживает свою клятву, спасает героя несколько раз от смерти, позже выходит за него замуж.

Приведенный пример абхазской сказки показывает, что герой, как правило – охотник, вступает в брачную связь с необыч-

---

1962. С. 99.

<sup>215</sup> В.М. Жирмунский. Народный героический эпос, М. – Л., 1962. С. 99–100.

<sup>216</sup> Архив Абхазского ин-та, ф. 2, № 127, лл. 152–153. Абхазские сказки, т. II. Сухуми, 1968. С. 110–122 (на абх. яз.).

ной девушкой, помогающей ему в решении ряда сложных задач и наказывающей в то же время за измену клятвы (нарушение запрета). Чаще всего она выступает в облике животного.

Мотив любовной связи героя с различными духами, хозяевами, либо тотемными животными имеет широкое распространение в сказках, связанных с девушками-лебедями, а также в саге о Велунде-Виланде. Нередко сюда прибавляется мотив, связанный с уходом жены от мужа и ее возвращением в тотемный род.

Дж. Фрэзер в работе «Фольклор в Ветхом Завете» приводит большое количество примеров сказок и легенд, в которых встречается мотив оставления детей мужу: из Махабхарата, из римской легенды о Ромуле и Реме, из библейской легенды и т. д.<sup>217</sup>.

В русском народном героическом эпосе (в былинах) одно из действующих лиц похищает лебединую сорочку девушки, она становится его женой. Прижив от него детей, она возвращается в свой тотемный род, а детей оставляет. Академик А.Н. Веселовский в исследовании «Поэтика сюжетов» приводит аналогичную японскую версию сказания о Мелюзине по книге И. Колера<sup>218</sup>, согласно которой «герой женится на дочери морского царя, родит, не велит мужу появляться к ней, пока она его не позовет, он не соблюдает обещания, видит ее в образе дракона, после чего она исчезает, покинув своего ребенка»<sup>219</sup>.

Ученые отмечают, что «звериный образ – тотем экзогамического рода», «...указывает на зарождение личного брака»<sup>220</sup>. Исследуя легенды и сказочные сюжеты, заключающие в себе мотив оставления ребенка в роде отца и ухода жены, А.Н. Веселовский связывал их с «разрушением матриархальной семьи» и «водворением патриархальных» отношений. Он писал: «С точки зрения бытовой легенды подобного рода указывали бы на разрушение матриархальной семьи, в которой дети принадлежат роду матери»<sup>221</sup>.

---

<sup>217</sup> Д. Фрэзер. Фольклор в Ветхом Завете. М.–Л., 1932. С. 253–255.

<sup>218</sup> J. Kohler. Der Ursprung der Melusinensage. Leipzig, 1895.

<sup>219</sup> А.Н. Веселовский. Поэтика сюжетов. Собрание сочинений, т. II, вып. I (1897–1906), СПб., 1913. С. 31, сноска.

<sup>220</sup> Там же. С. 31.

<sup>221</sup> Там же. С. 32.

Исследователи фольклора отмечают также, что в сюжетах о чудесной жене «тотемистические представления перекликаются с верой в «хозяев». Любовная связь с тотемными животными или духами часто считалась у первобытных людей источником силы и удачи»<sup>222</sup>.

В абхазской «Сказке об охотнике» имеется, кроме того, еще очень интересный мотив, который характеризуется также своей глубокой древностью. Это мотив отдачи детей матерью на воспитание зверям и мифическим существам: агулшьап (дракону), дзызлан (хозяйке воды, русалке), льву. Думается, что он оригинален своим сюжетным развитием и, в свою очередь, также связан с тотемическими воззрениями, а именно с представлением о зверях-родителях.

Мотив воспитания ребенка зверьми известен, кстати оказать, и в связи с другими сюжетами в различных абхазских сказках. Например, в одной из них говорится, что безжалостные враги отнимают младенца у матери и бросают в лес. «Недалеко от этого места, – говорится далее в сказке, – где был брошен ребенок, паслась олениха с оленятами. Она подошла к мальчику и накормила его своим молоком. Затем часто приходила кормить его, пока он не стал ходить. Ребенок привык к оленятам и вместе с ними следовал за оленихой по селу»<sup>223</sup>. Так олениха вскормила мальчика. Согласно другой сказке («Сказка о трех сыновьях князя»), в том краю, где происходит действие «какая-то женщина родила двойню. Она была не в силах выкормить детей, а поэтому одного из них бросила в лесу. В том лесу водились олени. У одной оленихи подох олененок, и вместо него она выкормила брошенного мальчика. Он вырос, стал юношей, но не умел есть и говорить по-человечески. Глядишь на него – и руки, и ноги как у всех людей, а ходит с оленятами и ржет как лошадь»<sup>224</sup>.

Аналогичные мотивы широко известны в фольклоре различных народов в легендарных сюжетах, связанных с тотемическими представлениями (вспомним легенду о Психее и Амуре, волчицу-кормилицу в легенде о Ромуле и Реме и т. д.). По одному китайскому преданию тюркский народ, живший около V

---

<sup>222</sup> Е.М. Мелетинский. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., ИВЛ, 1958. С. 12.

<sup>223</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1959. С. 122.

<sup>224</sup> Архив Абхазского ин-та, ф. 2, № 127, л. 191.

в. на берегах Каспия, был уничтожен неприятелями, лишь один шестилетний мальчик был спасен и вскормлен волчицей, от которой потом имел детей<sup>225</sup>.

Данный мотив распространен в фольклоре многих народов Кавказа; иногда он приписывается историческим лицам. Так, например, согласно одной грузинской легенде, царица Тамара родила сына от солнца. Но об этом, как о результате потери чистоты и девственности, никто не должен был знать. Мальчика бросили в лес. Младенца вскормила олениха. Поэтому, говорит легенда, грузинские цари из династии Багратидов, потомки Тамары, не ели мясо оленя, считая оленя своим тотемным предком<sup>226</sup>.

В верованиях абхазов имеет место не только воспитание ребенка каким-либо зверем, но и обратный процесс. Бывали случаи, когда сами абхазы, чтобы обеспечить доброжелательное отношение определенного животного, старались сродниться с ним. Большое количество примеров этих верований записано Г.Ф. Чурсиным. Согласно одной из его записей, «волк неоднократно нападал на стадо одного абхаза и похищал овец. Выведенный из терпения, пастух отыскал своего врага, им оказалась волчица с волчатами; волчицу он убил, а волчат он взял к себе, воспитал и отпустил на волю, прося бога, чтобы они, как его воспитанники, ему не вредили. С тех пор волки не трогали его стада, а пастух, со своей стороны, никогда не убивал волков: напротив, он отделял для них долю и оставлял в лесу»<sup>227</sup>. Очень интересные наблюдения Г.Ф. Чурсина говорят о верованиях абхазов относительно родственных отношений между человеком и медведем. По широко распространенному мнению среди абхазов, медведь состоит в молочном родстве с человеком, а именно — медведя вскормила женщина своей грудью. Поэтому медведь боится человека и избегает встречи с ним. Если при Абхазская этнография сохранила также какие-то следы дуальной экзогамии. Так, например, «дуально были связаны между собой следующие фамилии Абжуйской Абхазии: Аршба — Адлейба, Ашуба — Квициния, Амчба — Квидиния, Амчба — Адлейба и др.»<sup>228</sup>.

<sup>225</sup> См. А.Н. Веселовский. Собрание сочинений, т. II, выпуск I. С.-Петербург, 1913. С. 44.

<sup>226</sup> См. об этом: К.А. Сихарулидзе. Грузинская народная героико-историческая словесность. Тбилиси, 1949. С. 225 (на груз. языке).

<sup>227</sup> Г.Ф. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 131.

<sup>228</sup> Ш.Д. Инал-Ипа. Указ. соч.. С. 20.

Различные авторы указывают, что черкесы и абхазы некогда особое предпочтение отдавали левиратному браку, обычаю, по которому брат умершего женился на его вдове<sup>229</sup>.

Как нам кажется, абхазская волшебная сказка сохранила более древние формы брака, чем этнография. В сказке встречаются мотивы и сюжеты, в которых видны явные следы как кровнородственной семьи, так и промискуитетных отношений. Эти сказочные мотивы своими корнями восходят к глубокой древности. Брачные отношения, описываемые в этих сказках, аморальны, незитичны, ненормальны с точки зрения современных абхазов. Однако они же рассказывают эти сказки, ссылаясь на то, что это просто сказка.

В тексте нашей записи (сказка «О том, как сестра не вышла замуж за брата»<sup>230</sup>) у мужа и жены три сына и три дочери. Родители не хотят выдавать своих дочерей замуж за чужих и женить сыновей на девушках из чужого рода. По совету родных, два старших брата женятся на своих родных сестрах, младший брат тоже хочет жениться на сестре, но последняя отказывается от выхода замуж за брата, не поддается ни уговорам, ни угрозам родных и убегает. Брат бежит за ней, но не может догнать. Сестра заперлась в какой-то крепости. Внутри крепости стоит гроб с телом. Здесь же девушка находит накрытый стол, где было все, что человек может пожелать для себя, кроме птичьего молока. Мертвец в гробу днем умирает, ночью воскресает и становится прекрасным молодым человеком. «Мне суждено временно находиться в таком положении: днем умираю, ночью воскресая», – говорит он девушке. Она не отказывается от его предложения и выходит замуж за него.

В этой сказке женитьба старших братьев на своих родных сестрах ничем не мотивируется, кроме как желанием родителей. А отказ младшей сестры от выхода замуж за брата не мотивируется отказом вообще от замужества, а именно отказом от выхода замуж за родного брата. В сказке нет ни одного момента, хотя бы намек, осуждающего стремление брата жениться на сестре. Сказочница тоже ни словом не осуждает поведение брата.

---

<sup>229</sup> Л.Е. Кучуберия. К вопросу о развитии брачных обычаев и свадебной обрядности абхазов, в сб.: «Современное абхазское село». Тбилиси, 1967. С. 139–141.

<sup>230</sup> Текст, записанный нами от сказительницы Аптыш Минджия-Салакая (73 лет) в селе Тхина Очамчирского района 25 августа 1965 г.



Мотивы кровнородственной семьи содержит и целый ряд других сказок. В этом отношении весьма интересным представляется текст сказки «Девушка в шкуре медведя»<sup>231</sup>, записанный Ж. Дюмезилем у абхазов, проживающих в Турции. Схема этой сказки такова. Перед смертью жена говорит мужу: «Если я умру, то женись только на той, которой подойдут мои чувяки». После смерти жены муж не смог по всей стране найти ни одной женщины, которой подошли бы ее чувяки. Эта обувь подошла только дочери. Отец говорит ей: «Ты должна стать моей женой, так завещала твоя мать. На этом свете только тебе подошли чувяки твоей матери». Дочь не соглашается выходить замуж за отца, убегает от него, надев на себя шкуру медведя. Охотник хочет стрелять в нее. «Не убивай меня... я принадлежу к говорящим медведям», – говорит девушка-медведь. Охотник не стреляет, приводит ее к себе домой, запирает в сарай, каждый день приходит к ней, кормит, беседует с ней. В конце концов охотник разрезает шкуру медведя, из шкуры выходит прекрасная девушка. Данный сюжет, как и сюжет вышеприведенной сказки, нам представляется очень древним. К этой сказке мы еще вернемся ниже в связи с рассмотрением мотива оборотничества, а здесь нас интересуют брачные мотивы.

Попытка отца жениться на дочери нам представляется отголоском промискуитета. Мотивировка предложения отца (завещание умершей жены: жениться на той, кому подойдут ее чувяки) служит для художественного оправдания действия. В отказе дочери от выхода замуж за отца можно, как нам кажется, усматривать более поздние формы брачных отношений, чем промискуитет. Здесь явно виден отказ от кровосмешения.

Сказка сохранила брачные отношения той отдаленной эпохи, того древнейшего периода развития общества, когда сестра могла быть женою брата, дочь могла быть женою отца. Научкой установлено наличие таких брачных отношений в древности.

В приведенных выше двух сказках видны отголоски неупорядоченных половых отношений, отголоски кровнородственной семьи. Примечательно, что ни в одной из них ни одного слова не сказано о каких-нибудь брачных ограничениях или запретах между братьями и сестрами, между отцом и дочерью.

Древнейшие брачные формы содержит и абхазский героический эпос о нартах. Так, например, по некоторым вариантам

<sup>231</sup> Ж. Дюмезиль. Анатолийские документы о языках и традициях Кавказа. V. Абхазские этюды. Париж, 1967. С. 156–160.

герой Нарджхеу являясь нартом, женится на сестре нартов – Гунде. По некоторым адыгейским вариантам, Сэтэнай-Гуашэ является сестрой нарта Орзмэса и, несмотря на это, она – его жена<sup>232</sup>. Главные герои осетинских нартских сказаний, брат и сестра Урызмаг и Сатана, стали мужем и женой и имели многочисленных детей<sup>233</sup>.

Ссылаясь на исследования английского миссионера Ларимера Файсона о групповом браке, Ф. Энгельс отмечает, что низшая ступень развития обнаружена у австралийских негров. Все племя разделено на два класса – кроки и кумите. «Для любого кроки каждая женщина кумите является по праву его женой; но так как его собственная дочь как дочь женщины кумите по материнскому праву также кумите, то она в силу этого от рождения является женой каждого кроки, а следовательно, и женой своего отца»<sup>234</sup>.

Ф. Энгельс в своем труде «Происхождение семьи, частной собственности и государства» научно доказал, что кровнородственная семья является первой ступенью семьи. Ф. Энгельс, говоря об этой форме семьи, писал: «Братья и сестры – родные, двоюродные, троюродные и более далеких ступеней родства – не считаются между собой братьями и сестрами и уже в силу этого мужьями и женами друг друга. Родственное отношение брата и сестры на этой ступени семьи включает в себя половую связь между ними как нечто само собой разумеющееся. Типичным примером подобной семьи было потомство одной пары, у которой в каждом последующем поколении все являются между собой братьями и сестрами и как раз поэтому мужьями и женами друг друга»<sup>235</sup>.

В примечаниях к этому положению Ф. Энгельс приводит следующее высказывание К. Маркса: «В первобытную эпоху сестра была женой, и это было нравственно»<sup>236</sup>.

Количество примеров, аналогичных вышеприведенным мо-

---

<sup>232</sup> А.М. Гадагатль. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар, 1967. С. 121.

<sup>233</sup> А.Х. Бязыров Сказки об аталыках и воспитанниках. «Известия» Юго-Осетинского НИИ, вып. XIV, 1965. С. 131.

<sup>234</sup> Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21. М., 1961. С. 48.

<sup>235</sup> Там же. С. 42.

<sup>236</sup> Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21. М., 1961. С. 42.

тивам и сюжетам, можно было бы увеличить, однако и этого, на наш взгляд, достаточно, чтобы убедиться в том, что волшебные сказки воплощают в себе сюжеты, мотивы и образы глубокой древности и что в абхазских сказках подобные сюжеты представлены широко.

Большое количество сказок с брачными мотивами в той или иной степени связано с мотивом оборотничества. Оборотничество (превращение людей в животных, птиц, различных предметов и обратно) – один из самых распространенных мотивов в мировом фольклоре. В абхазской волшебной сказке этот мотив сохранен хорошо. В одних случаях сказка прямо указывает, что человек превращается в различных животных (в собаку, в лошадь) и опять становится человеком (старик опускается в озеро (болото, реку), выходит оттуда собакой, другой раз, опустившись, выходит лошастью и т. д.). В других случаях человек надевает и снимает шкуру того животного, в которого он превращается. Но чаще всего старуха-ведьма (мифологическая старуха) или неверная жена ударом волшебной плети превращает сказочного персонажа в того или иного животного. Иногда же герой по своей собственной воле (чтобы спастись от преследуемого) превращается в различных животных и предметы.

Из многочисленных примеров мотива оборотничества, встречающихся в абхазских сказках, возьмем наиболее характерные. Некоторые примеры приводятся чуть ниже в связи с рассмотрением образа мифологической старухи.

Согласно записи Г.Ф. Чурсина, однажды один человек собрался жарить печенку, насадил ее на вертел, а она вдруг соскочила с вертела и улетела. Удивился человек, задумался, загрустил. Спрашивают его, что с ним случилось, чем опечален. И он рассказал, как улетела печенка и как это его озадачило. А ему говорят: «Ну, это что за диво. Да приключится с тобой то, что приключилось с Мыдом (*məd ipəla upəlt*). Решил наш человек узнать, что же такое было с Мыдом, и пошел искать его. Видит: на каменистом бесплодном поле человек гоняет запряженных в борону невыхолощенных осла и ослицу. Удивился он этому странному занятию. Поздоровался и спросил, не знает ли, где живет Мыд. Пахарь отвечает: «Ступай прямо, за речкой стоит лавка, там и живет Мыд». Пошел, нашел за речкой лавку, спрашивает: «Здесь живет Мыд?» Ему ответили: «Здесь, но его нет дома». «А где же он?» Говорят:

«Отдыхает Мыд». Ждет наш путник. Вечером приходит в дом человек, который боронил поле на осле и ослице. Это и был Мыд. Последний спрашивает путника, зачем он пришел к нему. Тот рассказал историю с печенкой. Мыд говорит: «Ну, это пустяки. Вот послушай, что со мной было. Жена моя завела любовника, и оба они для того, чтобы отвязаться от меня, превратили меня в собаку»<sup>237</sup>.

Дальше в сказке говорится о том, что, будучи собакой, человек спас княжеского младенца от гибели. Похитительницей младенца оказалась женщина-ведьма. Испугавшись собаки, она ударила ее кнутом и превратила в человека. Отобрав у нее кнут, Мыд пришел к себе домой, кнутом ударил жену и превратил ее в ослицу, а ее любовника таким же образом превратил в осла и теперь запрягает их в борону и гоняет по каменистому полю<sup>238</sup>.

Г.Ф. Чурсин отмечал: ««Да встретится тебе то, что встретил Мыд» (məd ipəla upəlaajt) – такой фразой старухи иногда бранят детей. Мыд вообще представляется человеком хитрым на выдумки, о нем существует довольно много рассказов»<sup>239</sup>.

Подобные мотивы о превращении человека ударом плети, палочки и т. д. в собаку или иное животное часто встречаются в сказках самых разных народов. Эти мотивы широко известны, в частности, в грузинском фольклоре, в осетинских и чеченских сказках.

В абхазской сказке «Необычайные превращения»<sup>240</sup> у глубокого старика появляется желание напиться, вымыть лицо и руки; подошел он к роднику, напился, умылся – и вдруг превратился в девушку-красавицу. На этой красавице женится царевич. Будучи женой царевича, она родила и воспитала трех сыновей. Как-то раз утром жена взяла кувшин и пошла набрать воды в том самом месте, где она из старика превратилась в девушку. Набрала полный кувшин воды и умылась. И как только умылась, стала прекрасной кобылицей. Эту кобылицу увидел царевич, тот, который женился на ней, когда она была девушкой. Кобыла принесла трех жеребят и выкормила их. После этого она опять пошла к роднику, где в свое время превратилась

---

<sup>237</sup> Г.Ф. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 123–124.

<sup>238</sup> Там же. С. 123–124.

<sup>239</sup> Г.Ф. Чурсин. Указ. соч.. С. 124.

<sup>240</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1965. С. 123–125.

из женщины в кобылицу, и снова напилась родниковой воды. Но только напилась – тотчас же превратилась в собаку. Собака оценилась тремя щенками. Она их выкормила. Однажды вместе с ними она пошла к роднику, напилась воды и снова превратилась в прежнего старика. Старик удивился всему, что с ним приключилось.

Проходит время, и старик прослышал, что один князь, у которого была прекрасная дочь, налил в большой котел молоко, поставил его посреди двора и объявил, что выдаст свою дочь замуж за того человека, который сможет рассказом об удивительных своих приключениях вскипятить это молоко. Вокруг котла с молоком собралось много народу, каждый по очереди рассказывал о своих приключениях, но молоко не кипело. Старика долго оттирали от котла. Наконец, под вечер и ему дали слово. Он от начала до конца рассказал обо всех своих превращениях, и молоко в котле бурно закипело.

В приведенных примерах человек превращается в то или иное животное ударом волшебной плети, опустившись в воду или умывшись родниковой водой. Но мы уже говорили, что имеется целый ряд сказок, в которых человек превращается в то или иное животное, одевшись в шкуру этого животного. В этом отношении весьма интересным представляется текст вышеприведенной сказки «Девушка в шкуре медведя», а также различные варианты типа «Хитрая наука», по «Указателю сказочных сюжетов» Аарне – Андреева» № 325.

К этому типу сказок относится, например, «Сказка о Хаите»<sup>241</sup>, в которой отец отдает сына на воспитание морскому человеку. На испытании отец три раза узнает сына среди одинаковых с ним товарищей. По совету сына отец продает его в виде лошади, коровы, буйвола. Сын убегает от морского человека Хаита, превращаясь в разных животных, птиц и предметы (рыба, ястреб, яблоко, нож, иголлка).

Сказочный мотив оборотничества своими корнями уходит в глубокую древность. Он находится в прямой связи с верой в оборотничество. Вера в оборотничество, в свою очередь, генетически связана с охотничьей маскировкой, с ряжением под животное и с плясками, состоящими в имитации движений животного<sup>242</sup>.

<sup>241</sup> Абхазские сказки, т. 1. Сухуми, 1940. С. 177–185.

<sup>242</sup> Ю.И. Семенов. Как возникло человечество. М., 1966. С. 327.

Исследователь истории первобытного общества, советский ученый Ю.И. Семенов пишет:

«Маскируясь под животное, охотник практически уподоблялся зверю, практически становился тождественным зверю. Сбрасывая шкуру животного и переставая имитировать его движения, охотник снова становился самим собой. Постепенно повторяющееся повседневное перевоплощение охотника в животное путем одевания шкуры зверя и подражания его движениям, а затем возвращение к своему прежнему образу путем сбрасывания шкуры и прекращения имитирования его действий неизбежно в условиях, когда человек не выделил себя еще из природы, должно было породить веру в оборотничество, убеждение в том, что между человеком и животным нет принципиальной разницы, что животное есть тот же человек, но одетый в звериную шкуру, что не только люди, облачившись в звериную шкуру, могут стать животными, но животные, сбросив свою шкуру могут стать настоящими, подлинными людьми»<sup>243</sup>. Ю.И. Семенов, ссылаясь на работы различных авторов, отмечает, что в недавнем прошлом у русских, украинцев, белорусов, поляков, чехов, словаков, болгар, хорватов, словенцев, сербов, литовцев, немцев, шведов, норвежцев, датчан, англичан, шотландцев, ирландцев, французов, итальянцев, испанцев, португальцев, греков было зафиксировано существование веры в оборотней<sup>244</sup>.

В этой связи очень интересным и глубоко архаичным представляется зафиксированный нами в нескольких местах факт о наличии у абхазов до недавнего времени охотничьей маскировки (правда в пережиточном состоянии). Абхаз, например, охотясь на удода, маскировался, точнее, облачал всего себя в папоротник, скрываясь в зелени, осторожно приближался к птице. При этом охотник весьма искусно подражал удоду, старался ловко имитировать всякое его движение. Для этого от охотника требовалась большая выдержка и терпеливость.

Г.Ф. Чурсин, зафиксировавший впервые наличие этого факта у абхазов, отмечал, что, если удод прилетит и сядет во дворе около дома, это считается плохой приметой. Его прогоняют. Дети ловят удода палочкой с силком. С этой целью надевают на голову папоротник и, раскачивая им, идут к удоду со словами: «Агба ааит, аджыка аанагеит» («Пароход идет, соль несет») <sup>245</sup>.

<sup>243</sup> Там же. С. 324–325.

<sup>244</sup> Там же. С. 327.

<sup>245</sup> Г.Ф. Чурсин. Указ. соч.. С. 140.

В этнографической действительности абхазов определенные следы веры в оборотничество сохранились чуть ли не до нашего времени. Как в сказке, так и в верованиях превращение людей в животных и обратно происходило путем одевания и сбрасывания шкуры того или иного животного или же в результате погружения в воду (озеро, реку, болото). До недавнего времени почти в каждом абхазском селе были известны один или два человека (мужчина или женщина), которым по каким-то признакам приписывалась сила колдовства и заклятия.

Если персонаж сказки превращается в различных животных и вновь становится человеком, то число животных и птиц, в которых, по верованиям абхазов, может превратиться человек, гораздо меньше. А именно: вера в обратную у абхазов была связана в основном с волком и, реже, с лягушкой. По некоторым записям, сова также находилась в близкой связи с колдунями.

По поверью, колдуны часто летают на сове. Сова кричит обыкновенно вечером, сидя где-либо на дереве. Если человек подкрадется к дереву, на котором сидит сова, и почертит дерево углем, на другой день к этому человеку в дом обязательно придет колдунья попросить соли или придет человек с лицом, выпачканным углем<sup>246</sup>. Во всех этих случаях животные и птицы наделены разумом.

Не требуется особого усилия для того, чтобы доказать факт существования у абхазов мифических представлений о наделенных разумом и речью различных животных и птиц. До самого последнего времени в различных абхазских селах можно было услышать о людях, якобы обладающих способностью понимать разговор петухов. Крик петухов воспринимался крестьянином как разговор петухов о людских судьбах. В этой связи интересно отметить также и то, что существовала вера о приобретении тем или иным человеком способности понимать разговор петухов определенным способом. Согласно этой вере, если кровью из гребешка петуха смочить горло новорожденного, то он подрастет и будет понимать петушиный разговор. Согласно записи Г.Ф. Чурсина, «если новорожденному дать пососать язык петуха, ребенок будет понимать значение пения петуха»<sup>247</sup>. С верой понимать разговор петухов связан целый ряд других поверий. Так, например, крик петуха у порога дома предвещал семье неприятный случай или даже несчастье.

<sup>246</sup> Г.Ф. Чурсин. Указ. соч.. С. 139.

<sup>247</sup> Г.Ф. Чурсин. Указ. соч.. С. 136.

По взглядам ряда ученых (А.Н. Афанасьев, В.Г. Богараз-Тан, А.Ф. Лосев, Ю.И. Семенов), вера в оборотничество связана с древнейшей эпохой, с эпохой первобытного стада, когда человек не выделял себя еще из природы, когда он не видел принципиальной разницы между собой и животным.

Абхазская сказка сохранила следы древнего института мужских домов. Как известно, мужской дом был свойствен родовому строю. «Его возникновение связано с охотой, как основной формой производства материальной жизни, и с тотемизмом, как идеологическим отражением ее»<sup>248</sup>. В сказке герой отправляется на поиски невесты, на охоту и т. д. и видит в лесу огромный дом (дворец). «Наступил полдень, когда Хаджаджа подошел к воротам этого дворца, где жила светящаяся девушка. На всех кольях дворца были насажены человеческие головы, и только один кол был не занят. Ворота были на замке, никто не мог их открыть. В это время все семь братьев девушки были на охоте. Их единственная сестра лежала на седьмом этаже дворца»<sup>249</sup>. «Однажды сын старика отправился на охоту в далекую страну. На обратном пути заметил семиэтажный дворец. Дом был огражден. Посреди двора стояло дерево. Под этим деревом в тени стояла железная кровать с застланной постелью. Вокруг никого не было»<sup>250</sup>. «Я заметил высокий забор, сделанный из человеческих костей. За забором стоял семиэтажный дворец»<sup>251</sup>. «Шел он и увидел огромный дворец, огороженный железным забором. На каждом железном коле воткнута человеческая голова»<sup>252</sup>.

Как видно из примеров, этот дом имеет ряд особенностей. Прежде всего, он многоэтажный (как правило, семиэтажный), он неприступен, огорожен изгородью. В большинстве случаев на кольях этой изгороди воткнуты человеческие головы. При этом отмечается, что один кол не занят. Указанием последнего признака изгороди сказка намекает на то, что на этот свободный кол должна быть воткнута голова героя сказки. Но в сказке этого никогда не случается. Этот дом стоит вдали от места жительства героя сказки. При появлении героя в этом доме хозяева (как правило, в абхазской сказке это братья-великаны) отсут-

<sup>248</sup> В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 97.

<sup>249</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 96 (на абх. яз. к Абхазские сказки. Сухуми, 1965. С. 169).

<sup>250</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 143.

<sup>251</sup> Там же. С. 240.

<sup>252</sup> Абхазские сказки, т. II. Сухуми, 1968. С. 40.



ствуют. Часто в этом доме героя встречает красавица, иногда – старуха. Если в этом доме живет красавица, герой иногда об этом знает заранее, он даже знает, на каком этаже она сидит. В сказке красавица сидит на самом верхнем этаже. Все указанные атрибуты, наличествующие в сказке, позволили ученым связать сказочный дом (дворец) исторически с большим домом, так как по совокупности своих признаков этот сказочный дом соответствует большим домам (мужским домам)<sup>253</sup>.

Интересно отметить также, что в абхазской сказке широко распространен мотив запретной комнаты (запретный чулан). Профессор В.Я. Пропп и этот сказочный мотив косвенно связывает с большим домом<sup>254</sup>. Согласно одной из абхазских сказок, царь имел большой дворец. Во дворце несколько комнат. Ключи от всех комнат царь перед смертью отдает своему верному слуге и советует последнюю комнату не открывать и не показывать сыну. После смерти царя его сын требует от слуги открыть эту комнату и показать, что там хранится. Слуга долго не открывает, но в конце концов вынужден открыть. Выясняется, что в этой комнате на стене висел портрет необыкновенной красавицы<sup>255</sup>. В данном конкретном и во всех аналогичных случаях этот мотив в сказке служит мотивировкой для завязки: герой во чтобы то ни стало хочет жениться именно на той красавице, чей портрет висит у него в этой комнате.

Следует отметить, что в волшебных сказках абхазов особое внимание привлекают образы женщин, и среди них в первую очередь образ древней мифологической старухи.

Образ старухи – *atak°až°* (иногда она именуется *ax°artlay°* (абж. диалект) или *ag°artlag* (бзыбский диалект), иногда же это *агцар*) – очень сложный, к тому же он не всегда легко поддается анализу. Этот образ встречается в самых разнообразных сюжетах и состоит из многочисленных деталей. Старуха абхазских сказок – это не Баба-яга русских сказок, хотя и она, в большинстве случаев, выполняет те же самые функции, что и Баба-яга в русских, и хвостатая старуха (*k°udiani dedaberi*) в грузинских сказках<sup>256</sup>.

<sup>253</sup> В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 96–148.

<sup>254</sup> Там же. С. 127.

<sup>255</sup> Материалы абхазского фольклора. Сухуми, 1967. С. 27 (на абх. яз).

<sup>256</sup> Об образе старухи в грузинских народных сказках см.: Т.Д. Окрошидзе. Художественные образы грузинской фантастической сказки (старуха) в сб. «Грузинский фольклор». Тбилиси, 1964. С. 73–89 (на груз. яз.).

Старухи в абхазских сказках съедают людей и животных. Старуха-людоедка на язык сладка, но хитра и коварна. Согласно сказке, однажды в пути герой останавливается у ворот дома, где живет старуха, и зажигает костер. Старуха притворяется умирающей. «Подпусти меня к костру, умираю от холода, прошу тебя», – говорит она. Пожалев ее, герой подпускает к костру старуху, которая съедает самого героя и его помощников (собаку и лошадь)<sup>257</sup>.

Анализ материалов показывает, что старухи не всегда выступают в сказках носительницами одних и тех же функций.

Прежде всего необходимо отметить, что во многих сказках старуха, как и Баба-яга и старуха с хвостом (*k<sup>o</sup>udiani dedaberi*), является носителем зла. Она похитительница или убийца людей и животных.

Приведем пример.

Глупый брат приобретает волшебную курицу и просит жену приготовить ее. Жена кормит желудком волшебной курицы двух сыновей, из их рта сыплется золото.

Умный, но вредный брат из зависти советует глупому брату бросить детей в лесу. Глупый брат выполняет совет умного брата, он отводит детей в лес и оставляет. Там их находит знаменитый охотник по имени Каурбей. Он усыновляет мальчиков и называет их Мазлоу и Жакуром. Дети вырастают, отправляются на охоту. Щадят двух зайцев, двух лисиц, двух медведей. Благодарные животные сопровождают охотников. На перекрестке трех дорог братья расходятся, оставив волшебный нож. Жакур с зайцем, лисой и медведем идет и попадает в безлюдное село – всех людей этого села злая старуха ударом плети превратила в камни. Она превращает в камни и Жакура, его зайца, лису и медведя.

Мазлоу на своем пути убивает дракона (*ag<sup>o</sup>əlšar*) и спасает княжну. Конюх князя убивает Мазлоу в то время, когда тот спит, и выдает себя за спасителя княжны. Князь отдает ее в жены конюху. На свадьбу приходит Мазлоу, исцеленный благодарными животными, разоблачает конюха, женится на княжне и отправляется обратно домой. По волшебному ножу на перекрестке трех дорог узнает, что с братом случилась беда. Идет по его следам. Приложившись к груди старухи, становится ее молочным сыном. Через нее он узнает, что ее сестра (тоже старуха) превратила

<sup>257</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940; стр. 114, 117 (на абх. яз.).

Жакура в камень. С помощью животных (зайца, лисы и медведя) отбирает у старухи волшебную плетъ. Ударом плети о камни превращает все камни в людей, а старуху превращает в камень<sup>258</sup>.

Аналогичный сюжет встречается и в грузинских сказках, где старуха с помощью волшебной плети меняет лица людей и облик предметов<sup>259</sup>.

Часто герой вынужден побеждать старуху хитростью. Так, согласно тексту одной из сказок, герой теряет в лесу нож, полученный в подарок от князя. Находит его с помощью двух соседских детей. Все они ночуют в лесу у старухи-людоедки. Старуха принимает их с лаской, кормит, укладывает спать. Герой догадывается, что старуха собралась съесть его и детей. Но он спасает детей, заставив людоедку носить решетом воду. Дети уходят с добром людоедки. Она ловит героя, завязывает в мешок, идет за своей железной палкой. В это время герой вместо себя в мешок сажает старухину собаку, потом петуха. Людоедка убивает их, думая, что это он. Преследует героя и детей. Последние обманывают пастуха и угоняют его скот, обманывают пахаря и угоняют его быков, обманывают всадников и угоняют их лошадей. Пострадавшие вместе с людоедкой гонятся за ними. Все стадо и добро людоедки герой отдает князю, который подарил ему нож. Князь приглашает в гости преследователей героя, кормит их до отвала. Когда они засыпают, герой размазывает около них нечистоты, и они, проснувшись и полагая, что «лопнули» после сытной еды, убегают от позора, оставив свое добро князю. Односельчане завидуют герою и ненавидят его. Князь поручает убить живущего в селе людоеда. Герой одевается в черное, садится в черную арбу; напугав людоеда, запрягает его в арбу. Людоеда выпускают, он гонится за героем, тот спрыгивает со скалы, людоед следует его примеру и разбивается насмерть. После этого народ чтит и уважает героя<sup>260</sup>.

---

<sup>258</sup> Рукописный архив Абхазского ин-та, ф. № 2, № 127. Текст записал П.С. Шакрыл в селе Лыхны Гудаутского района со слов сказочницы Ирины Маан, в 1928 г. См. также: «Абхазские сказки». Сухуми, 1940. С. 122–133 (на абх. яз.); «Абхазские сказки». Сухуми, 1959. С. 184–188.

<sup>259</sup> См. А.А. Глonti. Карталинские сказки и легенды. Тбилиси, 1948. С. 151–152 (на груз. яз.).

<sup>260</sup> Архив Абхазского ин-та, д. 2, № 127. С. 57–58. Текст записал К.С. Шакрыл со слов сказителя Куадзба Мырза, 60 лет, в селе Псху Сухумского района в сентябре 1937 г. См. также «Абхазские сказки». Сухуми, 1940. С. 166–176.

Образ старухи имеет широкое распространение не только в сказке, но и в героическом эпосе. В абхазском народном героическом эпосе об Абрскиле, по совету старухи, ангелы уводят героя в пещеру и приковывают его к железному столбу. Как в сказке, так и в эпосе об Абрскиле старуха показана злым духом (ведьмой), который препятствует любому благородному делу. (Она ведаёт тайнами земли)<sup>261</sup>.

Нередко старуха наказывает из-за малейшей обиды самых близких людей. Согласно одному из вариантов сказки, однажды старуха рассердилась на дочь за непочтительность и наказала ее тем, что на тринадцать дней дочь должна была принять облик лягушки<sup>262</sup>.

Абхазская сказка знает также и другой тип старухи. Это старуха-дарительница или советчица. Как правило, герой сказки попадает в дом (или местность), где она живет. Чаще всего хорошие взаимоотношения между старухой-дарительницей (или советчицей) и героем устанавливаются после прикосновения последнего к груди старухи. Герой застаёт старуху в то время, когда она лежит и спит. После прикосновения героя к ее груди он становится ее молочным сыном и старуха не имеет права сделать ему плохое, не может отказаться выполнить его просьбу и т. д. Этому помогает и то обстоятельство, что в сказке всегда подчеркивается бездетность старухи. В абхазских сказках она иногда имеет мужа. В таких случаях и муж является людоедом. «Немного погодя он (*герой*. – С. 3.) увидел домишко. На крыльце спала, прислонившись к двери, жена людоеда. Было жарко, и она наполовину обнажила грудь. Мазлоу (*имя героя*. – С. 3.) подкрался к ней и приложил губы к ее груди; жена людоеда проснулась. Она посетовала, что Мазлоу перехитрил ее, но что было делать... Он уже породнился с ней, она и ее муж уже не могли сделать ему дурное»<sup>263</sup>.

От старухи-дарительницы герой (или героиня) получает волшебные предметы, с помощью которых обогащается или выигрывает в схватке с могучими врагами. Но больше всего старуха помогает герою своими советами. Она может подсказать, каким образом можно победить адау (великана) или агул-

<sup>261</sup> См. В. Гарцкия. Из абхазских народных преданий, СМОМПК, вып. 1892, отд. II. С. 32–43. Н. Джанашиа. Абрскил, (Амирани). Акакис кребули, 1898, № 5 (на груз. яз.); см. также: Абхазские сказания. Составитель Б.В. Шинкуба. Сухуми, 1961. С. 14–21.

<sup>262</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1959. С. 186–187.

<sup>263</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1959. С. 186–187.

шьапа (дракона); она может посоветовать, каким путем герой может попасть к любимой девушке. Иногда она сама оказывает ему практическую помощь, идет к девушке, дает знать о прибытии жениха и т. д. и т. п.

Герою снится прекрасная девушка. Он ищет ее. После долгих скитаний находит, но оказывается, что проникнуть к ней невозможно. Люди подсказывают герою, что есть единственный выход попасть к девушке, а именно суметь уговорить старуху, которая проживает в этом же селе. Старуха идет навстречу просьбе героя и хитростью устраивает встречу с любимой девушкой<sup>264</sup>.

За свои советы и благородные поступки старуха всегда требует вознаграждения, нет случая, чтобы она отказалась от него.

Широко распространенный в сказках образ старухи получил отражение и в абхазской художественной литературе. Так, например, в поэме Иуа Абасовича Когониа «Абатаа Беслан» старуха помогает герою добраться до любимой девушки<sup>265</sup>.

Здесь же оговоримся и отметим, что ни злая старуха, ни добродетельная старуха никогда и нигде не играют главную роль в сюжете сказки. Она всегда выступает как вспомогательный персонаж. В цепи сюжетов и мотивов сказок старуха всегда является эпизодически.

Иногда в одном и том же сюжете сказки старуха; может быть и злою, и добродетельною (дарительницей). Так, героиня, одной из сказок своей честностью и чистотой приобретает славу. Коварный воспитанник ее говорит, будто она не чистая (честная). Родные верят этому, и брат бросает ее в большом лесу. Девушке помогают птицы и животные. Ей оказывают помощь и великаны, которые принимают героиню в своем дворце. Во дворец великанов, где живет героиня, однажды является старуха, она надевает на девушку новое платье, после чего та превращается в камень. В это же время старуха здесь же делает добро для царевича, который ищет невесту. Она возвращает героине жизнь и выдает замуж за царевича<sup>266</sup>.

Образы злой старухи и старухи-добродетельницы (дарительницы) не представляют собой, однако, единого целого. В

<sup>264</sup> Текст, записанный нами со слов 80-летнего сказочника Разана Джумуиа в селе Окум Гальского района 7 октября 1961 г. См. Архив дома народного творчества Абхазской АССР, ф. 5, лл. 6–9.

<sup>265</sup> И.А. Когониа. Сборник стихов и поэм. Сухуми, 1955. С. 91–114 (на абх. яз.).

<sup>266</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 328–342 (на абх. яз.).

то же время они не являются двумя совершенно различными фигурами. Внешне старухи абхазских сказок в наиболее древних своих формах безобразны, они костлявые, с сухим дряхлым лицом и т. д. Внешне старуха больше похожа на труп, чем на живого человека. Ее длинные волосы волочатся по земле. Как известно, в сказках русского и ряда других народов старухи часто слепые и летают в небе<sup>267</sup>.

Старуха абхазских сказок находит многочисленные параллели в сказках народов мира. Это монументальные образы грузинской «хвостатой старухи», мингрельской Мазаквали, адыгейской Джини, ингушской Горбоджа, азербайджанской Гари, русской Бабы-яги, или ведьмы, немецкой фрау Холле, чешской Ежи-бабы, польской Ендзи-бабы, сербской Гвозден Зуб и другие. Несмотря на то что везде образ старухи сохранил интернациональные черты, у всех народов он имеет и национальные особенности.

Иногда старуха выступает в роли вестницы. Попадая в подземное царство (старухи в сказках живут как на земле, так и под землей), герой встречает старуху-вестницу. Она живет одна, не имеет никого, сама ухаживает за собой. У нее маленькая хижина. Она сообщает герою новости подземного мира. Борется против господствующего зла, помогает герою в искоренении этого зла, приносящего людям смерть<sup>268</sup>.

Эту же самую функцию выполняет старуха и в абхазском народном героическом эпосе о нартах<sup>269</sup>. В эпосе о нартах герой, попадая в подземное царство, видит лужайки и леса, дома и пашни, но «дома пусты, людей в них нет, и голосов человеческих не слышно вокруг. Только над одной хижинкой вился дымок. На дымок и пошел Сасрыква.

Жила в этой хижине старая женщина, старая как мельничные жернова, отработавшие свой век.

— Где же люди этих мест? — спросил ее Сасрыква. — И почему они оставили свою чудесную землю?

---

<sup>267</sup> См. В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. стр. 58–65.

<sup>268</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 88–91 (на абх. яз.).

<sup>269</sup> См. Абхазские сказки. Сухуми, 1936. С. 27 (на абх. яз.); Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 29 (на абх. яз.); Абхазские сказки. 1959. С. 56. Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. М., 1962. С. 164.

– Ты прав, – сказала старуха, – земля наша чудесна, но жить здесь неумоготу»<sup>270</sup>. И старуха сообщает Сасрыкве причину гибели людей<sup>271</sup>.

В другом цикле нартского героического эпоса абхазов (цикл «Необычайное превращение») старуха выведена обладательницей магической силы заклятия. В ее саду растет одинокая яблоня, окруженная частоколом с насаженными на него Человеческими черепами. Черепа принадлежат людям, пытавшимся сорвать и съесть яблоки и проклятым по этому случаю старухой-злодейкой.

Однажды дочь старика, проезжавшая вместе с нартами мимо этого двора, несмотря на уговоры последних и предупреждения об ожидающей ее участи, перепрыгивает через забор, набирает яблок в полы своей черкески и мигом возвращается обратно. Ошеломленная прытью девушки, старуха посылает обычные свои проклятия ей вслед: «Стань тем, кем ты еще не была». Но слова не имеют уже прежней своей силы, так как девушка уже за частоколом, и она превращается в прекрасного юношу<sup>272</sup>.

В грузинском народном героическом эпосе об Амирани злая старуха показана в образе Рокапи. Рокапи – злое существо. Она глава ведьм. По широко распространенным в народе суеверным представлениям ведьмы не щадят ради своей повелительницы даже своих кровных детей. Иногда они вырезают сердца людей, чтобы преподнести Рокапи. Это верование породило соответствующий ритуал «чиакоконоба», посвященный борьбе с ведьмами и чертями. Ритуал этот выполнялся в так называемый великий четверг, на пасхальной неделе<sup>273</sup>.

Разновидностью злой старухи в абхазских сказках является агызмал. Правда, иногда агызмал может быть и мужчиной, но в преобладающем большинстве это женщина, старуха. По народному представлению, агызмал злое существо, приносящее людям только зло. Агызмал, так же как и злая, вредная старуха, отправляется в свои странствия верхом на каком-нибудь животном – или звере, или птице. Она имеет свой собственный транспорт, т. е. собственные средства передвижения. Часто это

---

<sup>270</sup> Приключения нарта Сасрыквы... М., 1962. С. 164.

<sup>271</sup> Там же. С. 164.

<sup>272</sup> Там же. С. 104.

<sup>273</sup> См. М.Я. Чиковани. Амираниани. Грузинский эпос. Тбилиси, 1960. С. 125–126.

лиса (abga x°əṣə), волк (ak°ədzmə) или шакал (abga). Иногда она разъезжает на кошке (aсg°ə dak°t°owp) или на лягушке (ḍday), реже – на жабе (абж. aṣəaw°raday, бз. adaž°).

В нартском героическом эпосе абхазов мы читаем: «Братья (*нарты* – С. 3.) оседлали лошадей, навьючили свое добро и двинулись в путь. По дороге встретили ведьму Арупап, которая ехала верхом на петухе Шашвы<sup>274</sup>.

– Куда вы, столько народу, переселяетесь? – спросила ведьма. Братья рассказали ей, что всему, мол, виною Сасырква.

– Да не прощете ли вам от него избавиться, – сказала Арупап, которая подсмотрела, как кузнец держал его за правое колено, закаляя на огне. – Вы предложите ему разбить правой ногой на лету большой камень. Нога у Сасрыквы от удара, наверное, переломится, и он потеряет прыть, перестанет вмешиваться в ваши дела»<sup>275</sup>.

К сказанному следует добавить, что в самой сказке агызмал описана мало, она передается сознательно неуловимыми чертами.

В представлении же абхазского крестьянина агызмал – реальный человек, в котором живет какой-то ирреальный, неестественный дух. За женщиной, признанной в народе агызмал, обычно следили, избегали ее, старались уберечь детей от встречи с ней. Выявляли (дәсәғһап) истинное лицо этого человека и задерживали на месте преступления. После окончательного разоблачения старуха-агызмал лишалась дара оборотничества и становилась прорицательницей, асаһ'ао'ә, что в буквальном переводе значит «говорящая правду, истину».

Агызмал часто поедает детей, как чужих, так и своих близких. Согласно одной из абхазских сказок, агызмал съедает племянников (детей своей сестры), впоследствии ее с трудом «выявляют» (дасэгхәџт) и изгоняют из нее нечистого духа. После этого она превратилась в чародейку и стала исцелять людей от разных болезней<sup>276</sup>.

Разновидностью злой старухи, как нам думается, является мифологическое существо дзызлан. Это положение подтверждается многочисленными этнографическими и фольклорными материалами. Дзызланы исключительно женщины, иногда

<sup>274</sup> Шашвы – божество кузни и кузнечного ремесла у абхазов.

<sup>275</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1959. С. 61.

<sup>276</sup> Текст сказки записан нами от абхазской сказительницы Авхат Александры Александровны (50 лет) в Батуми 6 июля 1964 г.



молодые девушки с длинными косами, это мифологические существа, обладательницы магической силы. Они обитают главным образом у рек и являются их хозяйками. Само слово «дзызлан» говорит об этом. «Дзызлан» буквально означает «вода-мать», т. е. мать воды. Иногда для обозначения этого мифологического существа употребляется слово дзахкуаж. Слово «дзахкуаж» (ahk°až°) в переводе на русский язык означает «вода-королева», т. е. королева воды, хозяйка воды, владетельница вод. И дзызлан, и дзахкуаж фактически одно и то же. Некоторые черты дзызлан обнаруживаются в типологически сходном образе сванской Дали<sup>277</sup>. Как сванская Дали, так и абхазская Дзызлан заманивает мужчин. Дзызлан и сванская Дали, грузинская Али обладают сверхъестественной силой. Для того чтобы победить ее, герой незаметно отрезает ее косы. В связи с этим она теряет свою магическую силу и только после этого он ее покоряет.

Таким образом, как показывают наблюдения над многочисленными материалами, образ старухи восходит своими корнями к глубокой древности. Этот образ, как нам кажется, пришел в сказку и героический эпос абхазов из древних мифологических представлений, эти представления о злой и доброй старухе оставили в фольклорных материалах свои следы до последнего времени. Мы полностью согласны со взглядом исследователя грузинских народных сказок Т.Д. Окрошидзе, которая в образе старухи (и злой, и добродетельной) находит черты эпохи матриархата и матриархальных отношений<sup>278</sup>. Аналогичное соображение может быть высказано в отношении образа старухи в фольклоре абхазов.

Выше мы уже отмечали, что мифологическая старуха часто в сказке выступает в роли вестницы или дарительницы. Абхазская сказка также хорошо сохранила образы других дарителей, которые, как известно, появились на смену мифологической старухе-дарительнице<sup>279</sup>. В абхазских сказках особенно могущественным дарителем выступает умерший или умирающий отец. Не имея возможности остановиться на всех осталь-

<sup>277</sup> О Дали см.: E.B. Wirsaladse. Die amiranisage und das Lrusinische jagderos, в кн.: «Acta Ethnographica», Т.Х. Budapescht, 1961. С. 363–387.

<sup>278</sup> Т.Д. Окрошидзе. Художественные образы грузинской фантастической сказки (старуха). Сб.: «Грузинский фольклор». Тбилиси, 1964. С. 87 (на груз. языке).

<sup>279</sup> В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 130.

ных дарителей, несколько ближе познакомимся с этой архаической (конечно, не более архаичной, чем мифическая старуха) фигурой.

В сказке<sup>280</sup> говорится: «Жили на свете три брата со своим отцом. Младшего брата считали глупцом. Перед смертью отец, позвал сыновей и сказал: «Сыновья мои, после моей смерти поочередно три ночи сторожите мою могилу». Отец умер. Схоронили. В ту ночь надо было пойти и сторожить могилу отца, но старшие сказали, что не могут идти и отказались. Младший взял ружье и пошел». Так младший сын три ночи подряд ночует на могиле отца. В первую ночь он видит всадника в черной одежде на вороном коне. Убивает всадника и отбирает коня. Во вторую и третью ночь повторяется то же самое, разница лишь в масти приобретаемых героем таким путем коней: гнедого и белого. В этой сказке прямо не указывается, что кони даны умершим отцом, герой отбирает их у неизвестных всадников, появившихся на могиле отца. Фактически имеется в виду, что они получены именно от умершего отца. В другой сказке под названием «Хянчук, сын Лагу»<sup>281</sup> более отчетливо видно, что именно умерший отец является дарителем. Перед смертью отец позвал своих сыновей и сказал им: «Сыновья мои, я умираю. Будьте вы после моей смерти дружны, не уроните чести своего отца! В первую же ночь после того, как похороните меня, ты, Маква, как самый старший, охраняй мою могилу; на вторую ночь ты, Мажв, карауль ее, а на третью ночь – ты, Хянчук. Вы все найдете там свое счастье. Только не забудьте взять с собой аркан». Сказал так отец и умер. В первую ночь после похорон отца могилу его должен охранять старший сын, Маква, но он не собирается идти. Тогда младший Хянчук взял аркан и пошел на могилу отца. В полночь спустилась к могиле черная туча, из нее вышел араш (сказочный конь) вороной масти и поскакал к могиле. Тут он попал в аркан головой. Рвался, рвался араш, но вырваться из аркана не мог. Когда же Хянчук подошел к арашу, тот взмолился: «Отпусти меня. Обещаю тебе, что, когда бы ты ни позвал меня, я немедленно появлюсь и исполню любое твоё желание». Во вторую и третью ночь повторяется то же самое, разница опять-таки в масти коней: гнедой, белый.

<sup>280</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 250–255.

<sup>281</sup> Абхазские сказки. Т. II. Сухуми, 1968. С. 67–81 (на абхазском языке); Абхазские сказки. Сухуми, 1965. С. 213–224.

В сказке при этом указывается, что каждую ночь (подряд три ночи) к могиле отца неизвестно откуда спускается то черная, то огненная, то белая туча; туча рассеивается, и оттуда выскакивает всадник на коне соответствующего цвета. Согласно дальнейшему ходу событий в сказке эти кони (араши) становятся волшебными помощниками.

Мотив передачи сыну волшебного помощника, волшебного предмета и т. д. в абхазской сказке встречается и в ином завуалированном и скрытом виде. Но при близком знакомстве с ним отдельные существенные детали выдают его происхождение. При этом не очень трудно заметить знакомые фигуры дарителей. Так, например, возьмем сказку «Три копейки в наследство»<sup>282</sup>. В ней говорится, что перед смертью отец оставил в наследство своему сыну три копейки. Юноша все время в кармане носит эти деньги. Однажды, идя по дороге, он увидел, что какую-то старую собаку загнали в лес и убивают ее. «Что вы от нее хотите, зачем убиваете старую собаку?» – спросил он. «Она лишилась ума», – говорят ему. «Оставьте ее, не убивайте, я вам дам одну копейку», – сказал он, дал копейку, взял собаку к себе домой. Следующий раз юноша идет куда-то и замечает, что какие-то люди убивают старую кошку за то, что она ненасытна, платит одну копейку и кошку берет к себе домой. В третий раз он увидел, как какие-то люди загнали в лес змею и собираются убить ее. «Оставьте ее, я вам дам копейку и возьму ее домой», – сказал он и взял змею. В дальнейшем эти животные очень пригодились герою.

В этой сказке много бытовых черт, но в то же время нетрудно заметить деформированный мотив благодарных животных. Здесь сын получает мизерное количество денег (три копейки) не от мертвого отца, а от умирающего отца. На эти деньги приобретаются помощники.

Вернемся к первым двум сказкам, в которых ярче виден загробный даритель (умерший отец), и отметим, что просьбу умирающего отца сторожить его могилу В.Я. Пропп расшифровывает так: «Ходите ко мне на могилу и совершайте на ней положенные жертвоприношения»<sup>283</sup>. Ученый предполагает, что «предложение отца ходить на его могилу должно обеспечить ему потусторонний покой. Наконец, если мертвец дарит коня,

<sup>282</sup> Материалы абхазского фольклора. Сухуми, 1967. С. 70–72.

<sup>283</sup> В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 132.

то и здесь есть историческая основа – представление о предках, которые сильны в силу того, что они находятся в ином мире, откуда идут все начала. Живой уже не пытается сам проникнуть туда, как это происходит в обряде инициации. Волшебного помощника дает мертвец»<sup>284</sup>.

Из других интересных моментов, связанных с разбираемыми материалами, обратим внимание на указание масти коня. Дело, конечно, не только в том, что в сказке выводятся три коня. Указание на разнообразие масти коня отражает действительность. Как уже указывалось, все три коня разной масти: вороной, гнедой белый. Абхазской сказке известны только эти три разновидности масти коня. Эта деталь не противоречит, а, наоборот, подкрепляет мнение В.Я. Проппа о том, что красный цвет представляет собой цвет потусторонних существ, потевших телесность<sup>285</sup>. По этнографическим материалам, абхазы души умерших представляют в белом цвете. На основе изучения большого количества фольклорных и этнографических материалов В.Я. Пропп считает белый цвет в сказке более архаичным и приходит к выводу, что «наличие в сказке белого, голубого коня и наличие его же в представлениях, связанных с загробным миром, заставляет видеть именно в этой форме наиболее архаическую форму коня, а остальные масти признать реалистическими деформациями, тем более, что эта форма коня вяжется с образом коня в целом и его связью с замогильным миром»<sup>286</sup>.

До сих пор мы рассматривали в основном мифологические образы абхазских волшебных сказок и связанные с ними сюжеты и мотивы<sup>287</sup>. Мы попытались также хотя бы в общих чертах показать и то, что волшебная сказка унаследовала немало образов первобытного фольклора. Однако мифологические образы, как показывают наблюдения над нашими материалами, еще не являются основными персонажами сказки, хотя они и играют в «ядре» сюжета сказки немаловажную роль.

Завершение формирования жанра волшебной сказки, как

---

<sup>284</sup> Там же. С. 133.

<sup>285</sup> Там же. С. 158.

<sup>286</sup> В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 158–159.

<sup>287</sup> На образах эпических (мифических) врагов героя *ag°əṣar* (дракон) и *adawə* (великан) и сказочном помощнике *agaṣ* (конь) мы здесь умышленно не останавливаемся, о них подробно будем говорить в следующей главе.

известно, связано с появлением мотивов социально-бытового характера, которые становятся главными носителями эстетики волшебной сказки<sup>288</sup>.

В центре абхазской волшебной сказки, как и в волшебной сказке многих народов мира, стоит социально обездоленный. Как правило, социальная обездоленность воплощена в образе младшего брата, гонимой падчерицы, позднее – в образе крестьянина-бедняка.

В сказках, где показаны образы обездоленных (младшего брата, гонимой падчерицы), своеобразно отображена эпоха перехода от рода к семье – первые признаки классового общества и возникновения частной собственности. Все симпатии народа на стороне центрального, демократического персонажа сказки. В этом случае эстетика сказки основана на идеализации социально обездоленного как носителя народного идеала. Образ героя является основным носителем идеи сказки. Народ относится к герою сочувственно, осуждает его злых противников. В образе героя получают художественное воплощение мировоззрение народа, его идеалы. Народ сделал социально обездоленного героя счастливым с целью реализации желаемого им идеала. На наш взгляд, сочетание передовых идей классового общества с древнейшими пережитками первобытно-общинного строя характерное для сказки вообще, особенно четко отразилось в абхазской волшебной сказке, что является одной из ее характерных черт. Несмотря на то что основные образы, сюжеты и мотивы абхазской сказки являются типичными и для сказок многих народов мира, все же характерна ее глубокая архаичность, широкая связь с этнографией, а также всеми другими архаичными жанрами эпического творчества абхазов.

Остановимся несколько подробнее на анализе образа героя по материалам абхазской волшебной сказки. Следует при этом учитывать, что этот образ невозможно рассматривать изолированно, отдельно. Изучение образа героя будет вестись вместе со связанными с ними сказочными сюжетами и мотивами.

Главная и основная цель героя сказки – борьба за счастье (личное и общественное). Правда, его борьба часто еще носит внешне мифические черты. Действие в сюжете происходит в трех пространствах: на земле, над землей (в небесах) либо под землей (в преисподней). Несмотря на большое количество ми-

---

<sup>288</sup> Е.М. Мелетинский. Герой волшебной сказки. М., ИВЛ, 1958. С. 15.

фических элементов, сюжет сказки разворачивается на основе показа взаимоотношений между людьми. В волшебной сказке уже имеет место стремление к эксплуатации одного человека другим. В действиях героя, его борьбе с врагами, в отношении народа к разворачивающимся в сказке событиям ясно сказывается социальная сущность жанра. Герой изображен как человек, борющийся за справедливость во имя будущей счастливой жизни. Он, как правило, не останавливается перед трудностями, идет на самопожертвование. Так, например, в одной абхазской волшебной сказке герою сообщают, что всех людей подземного мира съедает дракон и что его никто не может осилить. Услышав об этом, герой отвечает, что это не представляет для него трудностей и просит указать ему место обитания дракона.

Люди предупреждают, что дело, задуманное героем, очень рискованно и может кончиться его гибелью. Несмотря на это, герой опускается к реке, находит дракона и мечем (*áh°a*) отрубает ему голову. Таким образом, он спасает людей от неминуемой гибели<sup>289</sup>.

Подобных примеров можно было бы привести немало. Как известно, герой в мифах целиком и полностью (или почти полностью) зависит от силы природных явлений. Обычно он показан в борьбе со стихийными явлениями природы. Аналогичное явление мы наблюдаем и в сказке. В поисках охотничьей добычи, в борьбе героя с разными врагами (чудовищами), в добывании красавицы-жены путем героического сватовства, с помощью хитрости или ума важную роль играют магические силы, мифические духи или же чудесные предметы. Герой сказки не может сам решить все жизненные вопросы. Поэтому для достижения своих целей он вынужден часто прибегать к помощи волшебных предметов, чудесных помощников или магических сил. Но он уже не совсем пассивен и не одинок, а наоборот, активно действует, чтобы добиться своей цели. При этом он наделен качествами в духе народного идеала. Он является избавителем народа от несчастий и разнообразных невзгод. Миссия защиты героями себя и людей от разных врагов и несправедливостей красной нитью проходит через весь репертуар волшебной сказки абхазов. Тут же отметим, что героические деяния героя, связанные с мотивом защиты людей, не стоят изолированно от мотива его героических деяний, связанных с достижением личной счастливой жизни. Как пока-

<sup>289</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 91–92 (на абх. яз.).

зывают конкретные материалы, общественные и личные интересы героя переплетаются между собой.

Во всех своих поступках и деяниях герой благороден и справедлив. В то же время он не избавлен от возможности совершения человеческих ошибок. Активность героя проявляется в том, что на его жизненном пути стоит множество испытаний, связанных с риском для жизни. Во всех этих испытаниях он следует определенным нравственным нормам. Поступки героя сказки всегда преувеличиваются и трактуются как исключительные, недостижимые для других. Его подвиги всегда исключительны, волшебны и чудесны. Все эти качества выделяют его из окружающей общественной среды.

Характерно, что в волшебной сказке герой не всегда выходит победителем в борьбе с врагами. Смерть и воскресение героя – одна из характерных черт волшебной сказки.

Сюжетная канва одной из сказок такова.

Охотник по имени Чыз-Икуатла, сын старика, выгоняет семерых адау из их владений, старших убивает, а самого младшего перебрасывает через забор, после чего поселяется с матерью и сестрой в семиэтажном дворце великанов. Мать Чыз-Икуатла любит младшего адау, выброшенного за забор. Позже он становится ее мужем и они вместе решают погубить Чыз-Икуатла. По совету адау, мать трижды притворяется больной и посылает сына доставить лекарство: вначале сердце и печень коршуна, затем сердце и печень быка и, наконец, сердце и печень дикого кабана. Чыз-Икуатла щадит этих животных, убивая взамен других. Коршун дарит ему перышко, бык – волос, дикий кабан – – щетину, каждый обещает помочь герою в нужде. Мать вместе с адау убивают Чыз-Икуатла, облив его растопленным воском, и бросают в море. Сестра Чыз-Икуатла отправляется на поиски брата, надев его одежду. Нанимается в прислуги к одному князю; позже становится женихом его дочери – светящейся красавицы. Вновь отправляется разыскивать брата. Вытащив перо коршуна, волос быка и щетину кабана, видит животных перед собой. Те, узнав, что Чыз-Икуатла погиб, ищут и находят его тело. Сестра оставляет животных охранять тело брата, сама идет за невестой. В пути оставляет невесту, невеста доезжает до того места, где лежит мертвый Чыз-Икуатла и оживляет его своим платком. Чыз-Икуатла с сестрой и женой возвращается домой, убивает адау, проклиная мать; та сгорает от его проклятий<sup>290</sup>.

---

<sup>290</sup> Архив Абхазского ин-та, ф. 2, № 128. Записал Д. Ашуба 28 января 1936

Приведем еще пример, где враги убивают героя, но тот воскресает чудесным способом.

Семиглавый адау нападает на одного богатого князя, выгоняет его с земель и завладевает всем добром. Князь с семьей переселяется на другое место. Скоро он умирает. Тем временем подрастает княжеский сын. Вместе с сестрой они идут мстить адау, перебивают всех его детей, самого адау хоронят под деревом. Мать молодого князя часто ходит под это дерево, от этого адау оживают и убегают в лес. С помощью матери они убивают ее сына. Дочь богов присылает с ласточкой свой платочек и оживляет молодого князя. Сестра князя помогает ему убить адау, насыпая им каждый раз на отрубленные головы горячий жар. По совету дочери богов она превращается в оленя, чтобы помочь воскресить брата. Оленя встречает в лесу охотник, после чего происходит превращение оленя в девушку. Охотник женится на сестре князя, а оживший брат приходит в ее дом<sup>291</sup>.

Аналогичен приведенным примерам сюжет другой сказки.

У одного охотника красавица сестра. Однажды он уходит на охоту, взяв с собой трех верных собак. Сестра идет к реке, чтобы вымыть голову. Несколько ее волос уносит вода. Их видит старший из трех братьев-великанов. Он ищет девушку, находит ее и предлагает ей выйти за него замуж. Девушка соглашается – с условием, что великан убьет ее брата. Великан пытается трижды убить охотника, но тот вызывает на помощь своих собак. Собаки терзают великана. Так повторяется трижды. Наконец младший брат великанов убивает охотника, но собаки покрывают последнего простыней, а великана разрывают. Ласточка, увидевшая мертвого охотника, летит к Богу на небо и приносит обструганную палочку. Этой палочкой она оживляет охотника, он натравливает собак на свою сестру-предательницу, и те ее разрывают<sup>292</sup>.

Подробные описания сюжетов нескольких сказок нам понадобились, главным образом, для того, чтобы показать распространенность в них мотива смерти и воскресения героя. В этих же сюжетах содержатся и другие интересующие нас мотивы.

---

г. со слов Михаила Габелиа (40 лет).

<sup>291</sup> Архив Абхазского ин-та, ф. 2, № 128 записал Ясон Аршба со слов Ясона Делба в Очамчирском районе (дата записи не указана).

<sup>292</sup> Архив Абхазского ин-та, ф. 2, № 128. Записала Валентина Агрба со слов Симона Лейба в с. Мгудзырхва Гудаутского района (дата записи не указана).



Как видно из приведенных примеров, главными помощниками героя в сказке выступают как животные, так и люди. Так, в последнем из приведенных примеров вместо одного героя, сопровождаемого в своих подвигах и действиях какими-то чудесными существами, сверхъестественными силами, перед нами – поддерживающие друг друга два героя (братья), действующие сообща. Действие одного героя (в данном конкретном примере – брата) восполняются действиями другого героя (брата) то особой присущей им силой, то каким-либо особым умением одного из них, чего не хватает у другого. Нам кажется, что это процесс дальнейшего развития сказки. На этой ступени развития сказка обнаруживает замещение волшебных помощников героя животными или людьми. Тем самым действие переносится на более реальные земные события. Правда, сила к герою приходит извне. Если обладателями магической силы (в наиболее древних формах сказки) являются какие-то мифические духи, то уже на этой ступени развития сказки этой силой обладают конкретные, вполне реальные существа: животное, человек и т. д.

Часто сказка дает сведения о том, что для того, чтобы стать обладателем чудесной силы или чудесных предметов, герою необходимо научиться какому-нибудь мастерству. Для этого герою необходимо перенестись в какое-то другое, ирреальное (потустороннее) царство. В абхазской сказке герой не сам решает научиться какому-нибудь ремеслу: «Жил старик со старухой, у них был единственный сын. Когда он подрос, родители решили обучить его какому-нибудь ремеслу»<sup>293</sup>. Как видим, решение тут принадлежит родителям героя. Он идет со своим отцом-стариком «куда глаза глядят»<sup>294</sup>. На берегу моря мальчик спотыкается и падает. Отец восклицает: «Хаит!»<sup>295</sup> В это время из моря появляется человек по имени Хаит. Он берет сына старика в обучение.

Сюжет данной сказки за исключением некоторых характерных особенностей широко распространен в русском и международном сказочном репертуаре<sup>296</sup>. Сходный сюжет встречается и в фольклоре других народов. Например, в сказаниях о Чингисхане. Чингисхан хочет убить царя Тюльгуна, чтобы от-

<sup>293</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1959. С. 158.

<sup>294</sup> Там же. С. 158.

<sup>295</sup> Восклицание, выражающее сожаление, упрек; соответствует русскому междометию «эх».

<sup>296</sup> См. Н.П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929, № 325. С. 29.

нять у него жену, и гоняется за ним сначала по земле, потом по воздуху; оба совершают превращения, обращаются в птиц, летают; наконец, спускаются на землю, и здесь Чингисхан убивает своего противника<sup>297</sup>. Г.Н. Потанин, рассматривая это сказание, отмечал, что фигура Чингисхана здесь сближается с фигурой древнейшего шамана монгольских легенд<sup>298</sup>.

Таинственными силами обладают и герои другой абхазской сказки.

Агэылшпац (дракон) похищает сестру четырех братьев. Последние идут на ее поиски. Старший брат незаметно для дракона забирает у него сестру, второй брат мгновенно окружает старшего брата с сестрой железной изгородью, но дракон уничтожает изгородь, хватает сестру и взвизгивает в небо. Тогда третий брат выстрелом убивает дракона, когда тот оказывается возле солнца. Мертвый дракон выпускает красавицу, та начинает падать вниз. Четвертый (самый младший) брат подхватывает ее налету и спасает, не дав разбиться о землю. Мать четырех братьев шьет бешмет, чтобы наградить спасителя дочери, но отдает его чужому человеку, так как все ее сыновья одинаково отличились при спасении сестры<sup>299</sup>.

В другом варианте этой сказки ни мать, ни соседи не знают, который из братьев имеет больше заслуг в спасении сестры, не могут решить, кому отдать бешмет, сшитый матерью. Сказка заканчивается просьбой рассказчика разгадать, кому преподнести подарок<sup>300</sup>. Третий вариант отличается от первых двух тем, что судьбы в нем и до сегодняшнего дня сидят и обсуждают, никак не могут прийти к определенному решению, кто из братьев сыграл большую роль в спасении сестры<sup>301</sup>. Сказка также заканчивается обращением рассказчика к слушателям разгадать, кому дать подарок<sup>302</sup>.

Во всех вариантах данного сюжета сказки каждый брат мастер своего дела (один стрелок, другой умеет ловить падающий с неба предмет или человека, у третьего необыкновенное

---

<sup>297</sup> Г.Н. Потанин. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899. С. 213.

<sup>298</sup> Г.Н. Потанин. Указ. соч., С. 219.

<sup>299</sup> К. Мачавариани. Сказка о четырех братьях. СМОПК, 1892, Т. XIV.

<sup>300</sup> Архив Абхазского ин-та, ф. 2, № 128. Записал Д.И. Гулиа в с. Адзюбжа Кодорского участка Сухумского округа в 1891 г.

<sup>301</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 314 (на абх. яз.).

<sup>302</sup> Там же. С. 314.

зрение). Но здесь сказка умалчивает о путях приобретения или освоения героями своего мастерства. Мастерство каждого из них в развитии сюжета настолько важно, что мастерство одного не обойдется без мастерства другого. Понятно отсюда, что, после совместного свершения жизненно необходимой операции, встает вопрос, кому должен принадлежать подарок, приготовленный матерью. Каждый может предъявить одинаковое право на получение подарка, и каждый может указать на свое участие в деле, без которого и само дело не было бы сделано. Начинается бесконечный спор по вопросу, кому же принадлежит подарок.

В другой абхазской волшебной сказке («Невеста трех братьев») спор идет не о получении подарка, а за красавицу невесту.

Три брата, не зная об этом, сватаются к одной и той же девушке. Она решает выйти замуж за того из них, кто разыщет невиданный в мире предмет.

Братья едут на поиски. Через три месяца они встречаются в далекой стране и показывают друг другу свои диковинки: старший брат достал ковер-самолет, средний – волшебное зеркало, а младший – целебное яблоко. Посмотрев в зеркало, братья видят, что их невеста лежит при смерти. На ковре-самолете они прилетают к ней, и младший брат исцеляет девушку, очистив свое яблоко и выжав сок в рот невесты.

Каждый из братьев считает себя спасителем девушки. Судья не может разрешить спор. Тогда младший брат отказывается от девушки и требует вернуть ему яблоко, съеденное невестой. Старшие братья не могут этого сделать, девушка достается младшему<sup>303</sup>.

Встречаются и такие тексты сказок, в которых чудотворными профессиями обладают не братья и не отец, а спутники сказочного героя. Например, в сказке «Сын оленя, Джамхух» охотник находит в лесу брошенного мальчика, которого вскормил олень, усыновил его и назвал Джамхухом. Умирая, охотник передает Джамхуху все свое имущество, так как его родной сын был глуп, и наказывает ни за что не показывать сыну одной запертой комнаты. Проходит время, и Джамхуху все же приходится открыть эту комнату. Там, оказывается, находится портрет красавицы. Сын охотника требует, чтобы Джамхух разыскал ее и отдал ему в жены. Джамхух идет, в пути знакомится с об-

<sup>303</sup> Архив Абхазского ин-та, ф. 2, № 128.

ладателями чудесных качеств: один из них ел комья земли и не наедался, другой пил воду из потока и не напивался, третий пас зайцев и бегал за ними с жерновами на ногах, четвертый ногой забрасывал в небо бревно, пятый подслушивал разговор муравьев, находящихся под землей, шестой незаметно для птиц менял им перья, седьмой нес на спине огромный дом. Они становятся друзьями Джамхуха<sup>304</sup>. Аналогичные сказки широко известны в фольклоре народов Кавказа; в частности, у грузин имеется большое количество различных вариантов сказки на этот сюжет. Для сравнения с сюжетом абхазской сказки можно привести тюркскую сказку о Джиртушлюке, в которой также наличествуют спутники сказочного героя с чудотворными профессиями. Сказка о Джиртушлюке состоит из двух эпизодов: в первом содержится рассказ о приобретении коня Цзал-Куйрука. Герой сказки уезжает на Цзал-Куйруке, и за ним вслед уходит весь скот прежнего хозяина этого коня. Во втором эпизоде описывается поездка Джиртушлюка к Барса-Кильмесу, которого он должен убить и привезти его дочь Конерсулу. На пути вперед Джиртушлюк встречает поочередно шесть человек, которые присоединяются к нему один за другим. Каждый из них в состоянии делать что-нибудь необыкновенное. Один из них, например, может втянуть в свой рот целое море воды и опять ее выпустить; эта способность ему пригодилась, когда Барса-Кильмес посадил своих гостей в раскаленный железный дом; глотающий море выплюнул воду, которая у него была уже заблаговременно проглочена, залил огонь и охладил воздух в железном доме. Другой товарищ Джиртушлюка обладал способностью поднимать горы, третий отличался быстротой в беге, четвертый мог слышать, что под землей делают и говорят. Все эти товарищи со своими способностямигодились сказочному герою<sup>305</sup>.

Мотив шести или семи чудесных товарищей встречается не только в приведенных примерах и не только в абхазском фоль-

---

<sup>304</sup> Архив Абхазского ин-та, ф. 2, № 128. Рассказала А. Шакрыл-Цишба (50 лет), с. Отхара Гудаутского района, записал Т. Цишба 22 февраля 1930 г.; см.: также: «Абхазские сказки». Сухуми, 1940. С. 220–231 (на абх. яз.); «Сын оленя». Абхазские народные сказки. М., 1959. С. 5–14; «Абхазские сказки». Сухуми, 1959. С. 121–128; «Абхазские сказки». Тбилиси, 1956. С. 31–37 (на груз. яз.).

<sup>305</sup> См. Г.Н. Потанин. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899. С. 61–62.

клоре, он широко распространен в тюрко-монгольских, кавказских и европейских сказках и сказаниях<sup>306</sup>.

Для абхазской волшебной сказки, так же как и для волшебных сказок многих народов мира, характерна совокупность действий братьев. Перед нами предстают чаще всего три брата. В более поздних вариантах сказки появляется антагонизм между братьями. Фактически это антагонизм между доблестью и трусостью, добром и злом. Как правило, последний, самый младший брат исполняет то, что не смогли сделать два старших брата. Победа присуждена младшему. Другие, не сумевшие сделать то, что совершил младший, начинают враждовать с ним. Чаще всего герой достигает своих целей напряжением всех своих сил, проходя через рискованные испытания.

В абхазских сказках злыми, завистливыми бывают и сестры героя или героини.

Приведем несколько примеров, где наиболее ярко выступают противоречия между сородичами.

Багдыжв (имя героя) нашел в лесу трех девушек-сестер. Узнав, что старшая сестра может из комка шерсти сделать одежду для двухсот человек, а средняя – накормить одной булкой и напоить одной бутылкой воды сто человек, Багдыжв отдал их в жены близким людям, а на младшей женился сам, так как она обещала родить близнецов – золотого и серебряного. В отсутствие Багдыжва жена родила близнецов – сына и дочь, но завистливые старшие сестры с помощью злой старухи бросили детей в реку, а народу показали щенят. Волна выбросила детей на берег. Там их выкормила коза, потом воспитал старик.

Услышав, что дети остались живы, злые сестры послали старуху погубить их. Старуха посоветовала юноше взять в жены дочь князя, который одним взглядом обращал людей в камень. Юноша подъехал к князю незамеченным и поэтому не окаменел. Когда же он в одно мгновение наполнил кувшин своими слезами, князь отдал ему в жены свою дочь. Оказывается, сестра юноши была вещей. Она рассказала юноше, что ее отец бросил их мать связанной на перекрестке семи дорог. Юноша нашел мать и приехал к отцу, рассказав об обмане старших сестер. Народ, узнав о злодеяниях, сжег старших сестер вместе со старухой<sup>307</sup>.

---

<sup>306</sup> См. А.Н. Афанасьев. Народные русские сказки, изд. 3, 1897. М., № 77, 78, 83; Н.П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929, № 513А. С. 39.

<sup>307</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 320–327.

Аналогичен и сюжет сказки «Адуней уазыр»<sup>308</sup>.

На всем пространстве от центральной Монголии до Франции рассказывались сказки с более или менее сходным сюжетом. Г.Н. Потанин в исследовании «Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе»<sup>309</sup> приводит сходный сюжет из славянского сказочного эпоса по архиву Ягича. Король имел трех дочерей. Они пошли к воде и заблудились в лесу: здесь охотился принц. Он рассердился на них, что они спугнули зайца. Они просят пощадить их и обещают родить золотых детей; принц женился на младшей. Свекровь подменила ребенка кошкой; мать замуровали в зубец городской стены, а детей бросили в ящике в воду, но они не утонули, были спасены, выросли и пришли к отцу. В приговорах, которые дети рассказывали, считая орехи, они изложили настоящую историю своей матери. Замурованная мать снова возвращается во дворец<sup>310</sup>. Этот же сюжет с некоторой разновидностью встречается и у болгар. В болгарской народной сказке три сестры обещают: одна – спечь хлеб на войско, другая – соткать полотно на все войско, а младшая – родить детей: Солнце и Месяц. Старшие сестры выбросили детей младшей сестры, муж приказал зарыть жену в навоз, чтобы на нее все плевали. Детей подобрал купец, и они выросли. Однажды сын короля встретил Солнце на охоте, и тот пригласил принца и его отца в своей замок. К удивлению последних, Солнце не плюет на замурованную женщину, а моет и целует ее руки<sup>311</sup>.

Во французской лотарингской сказке две дочери у одной матери; король женился на младшей, но мать любит старшую; в отсутствие короля она вошла во дворец, вырвала глаза у младшей дочери, отрезала руки и ноги и отвезла ее в лес, а на ее место поместила старшую. Какой-то старик находит завезенную в лес королеву, на золото покупает в королевском замке ее глаза, руки и ноги. Король вернулся и принял ложную королеву за настоящую. Но явился нищий и разъяснил все происшедшее. Король вернул королеву, а ее мать и сестру заковал и бросил зверям<sup>312</sup>. В сицилийской сказке тетка подставляет свою дочь, а

<sup>308</sup> Архив Абхазского ин-та, ф. 2, № 127. Рассказала Л. Камлия, записал Владимир Чкадуа 21 декабря 1935 г.

<sup>309</sup> Г.Н. Потанин. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899.

<sup>310</sup> Г.Н. Потанин. Указ. соч.. С. 10–11.

<sup>311</sup> Г.Н. Потанин. Указ. соч.. С. 10–11.

<sup>312</sup> Г.Н. Потанин. Там же. С. 11.

племяннице вырывает глаза и бросает ее в пещеру; радетелем об изгнаннице является старик; глаза возвращаются. В другой сицилийской сказке сестра сестре отрезает руки и вырывает глаза; вместо старика змея: глаза покупаются за фиги<sup>313</sup>. В итальянской сказке у невесты короля девица-завистница вырывает глаза<sup>314</sup>.

Русские сказки с этим сюжетом отдельно были рассмотрены Г.Н. Потаниным в его работе «Восточные параллели к некоторым русским сказкам»<sup>315</sup>. Мотив подмены ребенка царевны имеется в русской сказке, которая у А.Н. Афанасьева названа «По колено ноги в золоте, по локоть руки в серебре»<sup>316</sup>, в указателе русских сказок, составленном Н.П. Андреевым, названа «Чудесные дети»<sup>317</sup>. Согласно этой сказке, мать чудного ребенка, вместе с ним в засмоленной бочке опущена в море. Бочка причаливает к острову; заточенные выходят из нее. Чудесный мальчик добывает для отца некоторые диковинки (кот-баюн, чудесное дерево, чудесная мельница и т. д.) и после этого он, по желанию отца, строит мост от острова до царского дворца. Отец признает сына и жену и наказывает коварных женщин<sup>318</sup>.

В русской сказке «Косоручка» также передана история о матери, изгоняемой с сыном. Вместо замурования в бочку и спуска в море гонимая женщина отвозится в лес (причем ей отрубают руки). Она изгоняется в лес вследствие клеветы и взведенных на нее преступлений<sup>319</sup>. Масса аналогичных сказок встречается в фольклоре кавказских народов, сказки на этот сюжет в большом количестве зафиксированы у грузин. По аналогичной бурятской сказке, у одного хана были две жены, у младшей родился сын, а у старшей не было детей. Младшая написала мужу, находившемуся в походе, письмо; старшая подменила письмо и написала: родился ни ребенок, ни зверь. Хан ответил: оставить до моего приезда. Старшая жена опять подменила письмо и написала: за-

---

<sup>313</sup> Там же. С. 11.

<sup>314</sup> Там же. С. 11.

<sup>315</sup> Г.Н. Потанин. Восточные параллели к некоторым русским сказкам. В жур. «Этнографическое обозрение», книга VII.

<sup>316</sup> А.Н. Афанасьев. Народные русские сказки. Изд. 3-е, в двух томах, 1897. М., № 159.

<sup>317</sup> Н.П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929. С. 50, № 707.

<sup>318</sup> А.Н. Афанасьев. Народные русские сказки. М., 1897. С. 188–196.

<sup>319</sup> Там же. С. 158.

ложить в засмоленную бочку и бросить в море. Носило бочку по морю и прибило к берегу. Один человек, увидевший бочку, толкнул ногой ее дно, она развалилась, и мальчик вышел<sup>320</sup>.

Сказка всегда на стороне слабого, обездоленного, беспомощного героя. Народ всегда сочувственно относится к герою сказки, поэтому народная фантазия одарила его сверхъестественной силой, мощью духов, часто хитростью – словом всеми такими качествами, какими им необходимо обладать в их неравной борьбе с врагами. Таким образом в сказке слабые всегда превращаются в сильных.

Подвиги героя самые разнообразные и чаще всего необыкновенные. Однако первоначальные стимулы к его подвигам, как говорит сказка, всегда обыкновенные, они всегда бытового характера. Вначале сказка рисует вполне реальный, тихий образ жизни героев. На подвиги героя толкают то нужда, то самозащита, то одиночество, то месть за убийство, то желание похитить красавицу (героическое сватовство). В начале сказки в семейной иерархии герой занимает равное место с другими братьями. Постепенно начинается подчеркивание пренебрежительного отношения старших к младшему. В волшебной сказке уже имеет место стремление бедного, обездоленного или изгнанного крестьянина к материальному благополучию, к обогащению. Внешне как будто он не настаивает на этом, но тенденция сказки такова, что герой обеспечивается материальным благополучием – за благородные стремления и поступки.

Приведем пример. Сын вдовы спас от смерти змею, которую хотел убить всадник. Благодарные родители змеи подарили сыну вдовы волшебный кисет. Не дойдя до дома, сын вдовы открыл кисет. Из него вспыхнуло пламя – и появился город. Сын вдовы не смог положить его обратно в кисет, чтобы принести домой. Ему помогает черт в образе всадника, но требует за это, чтобы сын вдовы отказался от своего брата, который встретит его дома. Тот исполняет требование. Брат уходит из дому. Увидев трех купающихся девушек, похищает одежду младшей и женится на ней. Жена (дочь черта) помогает юноше выполнить трудные задачи отца (посадить сад, построить мост через море, объездить коня, в которого превратился сам черт). Юноша и девушка превращаются в лавку

---

<sup>320</sup> Г.Н. Потанин. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899. С. 19.



и торговца, в мертвеца и попа, наконец, входят в скалу. Отец-черт отказывается от преследования и признает себя побежденным. Сын вдовы со своей женой собирает свое богатство и живет счастливо<sup>321</sup>.

Несмотря на то что в волшебной сказке абхазов встречается большое количество мифических элементов, в преобладающем большинстве сюжеты и мотивы их основаны на отношении людей друг к другу. Действие абхазских волшебных сказок в основном происходит в таком обществе, где имеются эксплуататоры и эксплуатируемые. Как справедливо замечает профессор Е.Б. Вирсаладзе, «классовая дифференциация в сказке ярко выражена не тем, что в сказке мы встречаем царей, царевичей и визиров, а тем, что в сказке имеет место эксплуатация человека человеком»<sup>322</sup>.

Как указано нами выше, в абхазских сказках классовые противоречия показаны главным образом на взаимоотношениях царей и крестьян. Представители низшего (крестьянского) класса, как правило, умнее, чем представители высшего класса (цари, царевичи, князья и т. д.).

В абхазском сказочном эпосе широко распространен традиционный в международном сказочном репертуаре сюжет «Обманутых леших»<sup>323</sup>. К этому сюжету мы еще вернемся ниже. Здесь укажем, что этот сюжет во многих наших сказках разработан в социальном аспекте.

Пример. Сыновья царя дерутся из-за волшебных предметов (жернова, ковер-самолет). Умный крестьянский сын встречается их, обманывает, берет с собой жернова, сам садится на ковер-самолет и улетает. Сыновья царя перестают ссориться<sup>324</sup>.

Характерной чертой образа героя в абхазской сказке, подобно образу Ивана в русских волшебных сказках, является обездоленность. Часто герой изгнанник, нелюбимый или ненавидимый своими родными и близкими. В конце концов своим трудом, умом и добротой он завоевывает любовь народа, приобретает богатство. Характерно, что в абхазской сказке герой может остаться без крова, оказаться обездоленным, изгнанным

<sup>321</sup> Абхазские сказки. Сухуми. С. 134–142.

<sup>322</sup> Е.Б. Вирсаладзе. «Сказка», в кн.: «Грузинское народное поэтическое творчество», часть I. Тбилиси, 1960. С. 388 (на груз. яз.).

<sup>323</sup> Н.П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе А. Аарне. Л., 1929, № 518. С. 40.

<sup>324</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 391–392.

не только в молодости, но и в преклонном возрасте. Однако богатство все же возвращается к нему.

У одного старика князя отбирают землю и оставляют его без крова. Чтобы не умереть с голоду, старик корчует лес, намереваясь посеять пшеницу. Ему помогает незнакомец. Но урожаи каждый раз исчезают. На пустом поле старик ловит птичку и хочет ее разрезать, полагая, что это она собирала урожай, но щадит ее. Птичка превращается в человека. Последний ведет старика в подземное царство и дарит худую клячу, дырявое ведро и ольховую палку. Позже выясняется, что это волшебные подарки – лошадь дает золото и серебро, ведро накрывает стол всевозможными яствами, а палка по приказу хозяина может убивать. К старику приезжает князь. В ответ на допрос князя, откуда у старика взялось богатство, кляча засыпает князя золотом. Князь велит приближенным убить старика, но ольховая палка убивает их. С тех пор все князья боятся старика<sup>325</sup>.

В абхазской сказке, как и в сказках многих народов, нередко подчеркивается беспомощность, одиночество и глупость младшего брата. Но именно он все же является наследником и защитником отцовского рода. Старшие братья, как правило, разрушают все традиции равноправия в роду. Как справедливо отмечает В.П. Аникин, старшие братья из-за своей приверженности к наживе и корысти обычно «изображены в сказках как социальные представители тех сил, которые упразднили прежние общинные порядки»<sup>326</sup>. В то же время сказка в образе героя содержит социальный идеал трудового народа, мечту о материальном благополучии, добытом честным трудом, а не путем насилия одного над другим. В этом смысле, как известно, сказка всегда носила функцию социальной утопии. Герой не выпячивает и не афиширует свои подвиги. Являясь достойным наследником отца, он в то же время пренебрежительно относится к недостойным поступкам мужчин. В этом отношении характерна абхазская сказка «Сын Лагу-Ханчкунт».

У крестьянина по имени Лагу было три сына: Лакуей, Лат и младший Ханчкунт – пастух, которого старшие братья считали глупцом.

Умирая, отец завещал сыновьям стеречь три ночи его могилу. Старшие сыновья не исполнили просьбу отца, но младший

<sup>325</sup> Архив Абхазского ин-та, ф. 2, № 127. Записал Владимир Чкадуа в 1933 г.

<sup>326</sup> В.П. Аникин. Русская народная сказка. М., 1959. С. 155.

три ночи стерег могилу и поймал трех арашей (коней) – вороного, гнедого и белого, – которые вышли из черной, красной и белой тучи.

В это время царь той страны объявил, что выдаст свою младшую дочь замуж за того человека, который верхом на коне сможет подняться к царевне, сидящей на балконе высокой башни. Ханчкут трижды пролетает на своих арашах мимо царевны, успевает обменяться с ней кольцами и скрывается. Царь созывает всех своих подданных, чтобы его дочь помогла найти исчезнувшего жениха. Царевна узнает в пастухе Ханчкуте своего жениха и выходит за него замуж. Царь заболевает. Мужья старших царевен трижды едут добывать лекарство. Но это удается только Ханчкуту. Ханчкут помогает царю одержать победу над врагами. Царь думает, что ему помогают старшие зятья. Наконец узнает по шелковому платку, которым перевязана рана Ханчкута, что это он помогал ему. Старшие зятья царя и братья Ханчкута разоблачены<sup>327</sup>.

В другом варианте данной сказки некоторые мотивы сюжета несколько изменены.

Умирая, отец-охотник завещает трем своим сыновьям охранять три ночи его могилу от волков. В комментариях сказочника к этой сказке говорится, что, по старому абхазскому поверью, волки разрывают могилы того, кто убил при жизни хотя бы одного волка. Старшие сыновья забывают о завещании отца, а младший стережет могилу отца три ночи и каждый раз убивает появившегося всадника, берет его одежду, оружие и прячет.

Князь обещает выдать своих дочерей за того, кто сможет пулей перебить нитки, на которых повешены кольца. Младший брат в одежде убитых всадников мчится в княжеский двор и сбивает кольца всех трех дочерей. На младшей он женится сам, а старших отдает в жены братьям. Старшие братья из зависти убивают младшего брата, а его жена выходит за влюбившегося в нее деверя. Однако, узнав о том, что они убили ее мужа, она мстит сама – убивает корыстных братьев мужа. Затем вместе с сестрами возвращается к отцу<sup>328</sup>.

В другой сказке под названием «Геройство Дыгуа» младший брат показан хранителем отцовского богатства.

<sup>327</sup> Архив Абхазского ин-та, ф. 2, № 127. Записал В. Чкадуа со слов М. Куаранзия в с. Кутол Очамчирского района.

<sup>328</sup> Архив Абхазского ин-та, ф. 2, № 127. Записал В. Тарба в августе 1935 г. в с. Лыхны Гудаутского района со слов Камлия Шерифа (56 лет).

У крестьянина было три сына. Младшего Дыгуа считали дураком. После смерти отца старшие братья промотали свое богатство. Дыгуа с братьями отправляется в дорогу, чтобы приумножить богатство отца. В лесу Дыгуа убивает трех братьев адау – великанов. В поисках огня Дыгуа набрел на дворец, здесь ему приходится бороться и убить семерых адау, которые охраняли трех девушек. Младшую девушку Дыгуа берет себе в жены, а старших отдает братьям. Завладев богатством адау, братья с женами уезжают домой. Ночью жену Дыгуа похищает один из адау. Дыгуа отправляется на поиски. От братьев владельца Дыгуа узнает, где живет адау. Он приходит к нему в дом в то время, когда адау на охоте. Жена Дыгуапытывает у владельца, где находится душа адау, и рассказывает мужу. Дыгуа убивает двух птичек – в одной сила, в другой душа адау. Умер адау, и Дыгуа с женой и богатством возвратился домой<sup>329</sup>.

С развитием общества, разделением труда и классовой дифференциацией, как известно, функции сказки меняются. Герой борется с великанами и другими чудовищами не только по собственному желанию, но уже и по заданию царя. При этом он становится более активной силой. Так, часто вступает с великанами непосредственно в физическую борьбу и т. д. Животные в сказках играют уже второстепенную роль.

Например, в сказке «Сын Ахсута, герой Ахымсыт» крестьянский сын Ахымсыт пас в лесу табун лошадей и набрел на красивый дом. Оттуда появляется адау и начинает бороться с Ахымсытом. Побеждает Ахымсыт. Тогда адау называет его своим братом. Через восемь лет Ахымсыт, увидев на востоке огонь, отправился туда. Названный брат советует ему не отвечать на ругань человека, висящего на цепи. Ахымсыт исполняет этот наказ. В стеклянном дворце он видит светящуюся красавицу, сестру семерых адау. Она начинает бить Ахымсыта плетью так, что плеть переламывается. Ахымсыт без единого слова выносит это истязание, после этого девушка соглашается стать его женой. На обратном пути Ахымсыт вновь слышит брань человека, висящего на цепи. Собирается убить его, забыв о предупреждении, но сабля ударяется о цепь. Человек тот хватает красавицу и исчезает. Ахымсыт отправляется искать красавицу и ее похитителя. Увидев двух дерущихся баранов, он гонится за ними и попадает в глубокий овраг, там перед ним открывается подземное царство.

<sup>329</sup> Архив Абхазского ин-та, ф. 2, № 127.

Ахымсыт в одежде свинопаса идет на свадьбу своей жены с похитителем. Увидев служанку с кувшином, Ахымсыт бросает туда свое кольцо, по которому жена узнает о его прибытии. Жена сообщает Ахымсыту, где находится душа адау. Для того чтобы убить адау, нужно убить зверя, внутри которого находится заяц, убить зайца, в зайце находится горшок, а в горшке две птички: в одной – сила адау, душа его, а в другой – зрение. Выполнив все это, Ахымсыт задушил одну птичку и приказал великану поднять их с женой на поверхность земли. Затем убил вторую птичку, от чего адау и умер. Ахымсыт возвращается с женой к названному брату, а через 17 лет – к своему отцу<sup>330</sup>.

Как в приведенных, так и во многих других абхазских волшебных сказках мы видим идеализированного героя. Этот герой, как отмечалось выше, часто социально обездоленный, во многом он пассивен. Е.М. Мелетинский справедливо отмечает: «Создатели волшебной сказки уже не мыслили мифологически, но активность волшебных сил, предполагающая относительную пассивность человеческого персонажа, легла в основу художественной формы волшебной сказки, в основу сказочной эстетики. Волшебные силы в сказке действуют уже «автоматически», они стали воплощением социальных сил, защищающих справедливость. Счастливый конец сказки потерял магическое основание и стал выражать веру в победу справедливости»<sup>331</sup>.

**Бытовые сказки.** «Анализ бытовой сказки относительно прост, так как социальные мотивы получают в ней прямое, наглядное выражение»<sup>332</sup>.

Преобладающее большинство абхазских бытовых сказок является продуктом феодальной эпохи, некоторые сказки отразили также и капиталистический способ производства. Но имеется целый ряд сказок, сюжеты которых явно не обусловлены ни капитализмом, ни феодализмом, которые явно древнее этих общественно-экономических формаций. Например, сюжет сказки, записанной и изданной под названием «Плетенка»<sup>333</sup>. Согласно этой сказке, сын и невестка плохо относятся к стару-

<sup>330</sup> Архив Абхазского ин-та, ф. 2, № 127–128. С. 58–62. Рассказал Пила Джоба, с. Джгерда Очамчирского района, 1936 г.

<sup>331</sup> Е.М. Мелетинский. Герой волшебной сказки. М., 1958. С. 14.

<sup>332</sup> Там же. С. 7.

<sup>333</sup> И.Г. Папаскири. Собрание сочинений, т. II. Сухуми, 1965. С. 270 (на абхазском языке).

хе-матери; сын, по наставлению своей жены, решил поместить свою старуху-мать в большую плетенку и бросить в реку. С этой целью он готовит плетенку. Но в это время внук старухи подходит к своему отцу, узнает у последнего, для чего тот плетет плетенку, и наказывает: «Отец, когда бросишь бабушку в реку, плетенку принеси обратно домой. Она мне пригодится. Когда и ты состаришься, в ней же я и тебя брошу в реку». После этих слов мальчика отец его сознает свою вину перед своей матерью и начинает относиться к ней хорошо.

Различные варианты сказки на этот сюжет распространены по всей Абхазии, несколько вариантов записано собирателями (Ш.Х. Салакая, автор этих строк). Этот сюжет хорошо известен в фольклоре многих народов Кавказа. В своем настоящем виде этот сюжет носит чисто бытовой характер, имеет морализующий, нравоучительный смысл. Но возможно, что своими корнями эта сказка восходит к древнему обычаю обречения стариков на гибель. Правда, никаких других сведений о наличии этого обычая в этнографической действительности абхазов не засвидетельствовано. Типологически сходные сюжеты в преданиях и сказках других народов учеными связываются именно с обычаем умерщвления стариков. Например, Н.А. Кисляков в своем докладе «Об одном древнем обычае в преданиях и в фольклоре таджиков (обречение стариков на гибель)»<sup>334</sup> на научной конференции «Фольклор и этнография» сообщил, что у таджиков широко были распространены предания о стариках, которых относили в горы и оставляли на верную гибель. Вполне резонным представляется предположение автора о том, что указанные предания могли явиться отголоском некогда существовавшего обычая<sup>335</sup>.

Касаясь обычая обречения стариков на гибель и его отражения в сказке, профессор В.Я. Пропп пишет: «Существовал обычай убивать стариков. Но в сказке рассказывается, как должен был быть убит старик, но он не убивается. Тот, кто пощадил старика, при существовании этого обычая был бы осмеян, а может быть, поруган или даже наказан. В сказке пощадивший старика

---

<sup>334</sup> Основные положения этого доклада Н.А. Кислякова изложены: Н.В. Новиков. Научная конференция «Фольклор и этнография», ж. «Советская этнография», 1968, № 5. С. 143–149.

<sup>335</sup> Там же. С. 146.

– герой, поступивший мудро»<sup>336</sup>. На основе этого и других примеров ученый делает вывод о том, что «сюжет иногда возникает из отрицательного отношения к некогда бывшей исторической действительности... сюжет возникает не эволюционным путем прямого отражения действительности, а путем отражения этой действительности»<sup>337</sup>.

Мы здесь привели один пример древнего сказочного сюжета, на основе которого в настоящее время в абхазском фольклоре имеется бытовая сказка. Количество примеров бытовых сказок с древними сюжетами можно увеличить, но в бытовой сказке, как правило, они все получают новое социальное осмысление.

Прежде всего в абхазских бытовых сказках народ резко противопоставляет бедняка богачу, ленивого трудолюбивому; все внимание его сосредоточено на их взаимоотношениях. Преобладающее большинство бытовых сказок раскрывают именно отрицательные стороны жизни. Но, как ни удивительно, в абхазских бытовых сказках сравнительно в меньшем количестве выведены князья и дворяне, зато почти во всех сказках действуют в той или иной степени цари, а если речь идет о жизни внутри семьи, то это яркий антагонизм между старшими и младшими братьями.

Чрезвычайная популярность царей в сказках, несмотря на наличие в них более древних мотивов, сюжетов и традиционных элементов, может служить одним из доказательств того, что сказки оформились в эпоху феодализма. Сами же древние мотивы и сюжеты здесь получают новую окраску, новое осмысление. Например, древний сюжет вражды между братьями выражен здесь не просто враждой братьев<sup>338</sup>, а враждой богатого и бедного, доброго и злого, ленивого и трудолюбивого.

В одной из сказок с характерным названием «Халал и Харам»<sup>339</sup> рассказывается о том, как два брата – Халал и Харам – жили вместе. Хараму удается обогатиться, после чего он потребовал от брата Халала раздела имущества. Младшему Халалу достается один бык. Из его шкуры он делает 13 пар чувяков и продает каждую пару за одного быка. Его примеру хочет после-

---

<sup>336</sup> В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 13.

<sup>337</sup> Там же. С. 14.

<sup>338</sup> В абхазском героическом эпосе о нартах, например, старшие братья не любят младшего за то, что неизвестен отец последнего.

<sup>339</sup> ЛОАДНСССР, фонд 800, оп. 6, № 536, лл. 7–8.

довать и старший брат, но люди смеются над ним и избивают. Разозлившись на своего младшего брата, старший сжигает его дом. Младшему достается мешок золы. Умеючи меняет он золу на мешок золота. То же самое хочет сделать и старший брат, но и тут он терпит неудачу<sup>340</sup>.

На наш взгляд, в данном сюжете в противоречиях между братьями, в их борьбе друг с другом отражены первоначальные формы имущественной дифференциации. Явно прослеживается противоречие двух противоположных человеческих миров: мира паразита, эгоиста, мещанина, собственника и мир доброго великодушного труженика. Добрый труженик долго не понимает, что эгоист – старший брат обманывает его, лишь после нескольких столкновений он убеждается в его гнусных поступках. Здесь ярко видна одна из характерных черт бытовой сказки: противопоставление положительного и отрицательного. Положительный и отрицательный персонажи действуют параллельно.

Интересно, что о настроениях и внутренних чувствах младшего брата текст сказки умалчивает. Мы не видим и не знаем, стремится ли младший брат к обогащению, а поступки его говорят только о том, что он хочет приобрести минимальные средства существования. Для этого он обладает достаточными качествами ума и трудолюбия, но все его личные качества как будто ему самому неизвестны, и как будто о них знает только сказочник.

Интересно отметить также, что с самого начала младший брат в разбираемой сказке умен и добр, в то время как в преобладающем большинстве волшебных сказок, как правило, младший брат вначале выглядит ленивым, глупым и все делает невпопад. Как и во многих других бытовых сказках, и в данной сказке бедность является главным стимулом действия героя.

Жадность и глупость – основные черты отрицательного персонажа абхазской бытовой сказки. Ослепленный жадой наживы, богатый и злой брат верит обману и убивает всех своих быков. Параллели на сюжет вышеприведенной абхазской сказки можно найти у самых разных народов (ср. с карельской сказкой с тем же сюжетом)<sup>341</sup>.

В некоторых сказках царь изображен глупым. В таких случаях сатира, направленная против него, доходит до сарказма. В

<sup>340</sup> Ср. с русской сказкой «Дорогая кожа». Н.П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929, № 1535А. С. 91.

<sup>341</sup> Карельские народные сказки. Петрозаводск, 1959. С. 164; У.С. Конкка. Карельская народная сказка. М. – Л., 1965. С. 108–109.



сказке «О царе и его трех слугах»<sup>342</sup> выведен так называемый активный герой. Он одерживает победу над царем без какой-либо помощи чудесных сил и предметов, хотя имеет некоторые общие черты с типом русской волшебной сказки «Чудесная сила».

Между царем и его тремя слугами уговор «не сердиться». Условие между царем и его слугами таково, что кто из них первым рассердится, у того голова с плеч долой. Естественно, каждая сторона старается рассердить противника. Вскоре двое первых сердятся, царь отсекает им головы. Третьего же слугу царю никак не удастся рассердить, напротив, он сам вынужден сердиться на слугу, хотя в этом и не признается долгое время.

Царь посылает слугу пахать, а сам велит не нести ему обед. Тот режет быка, приглашает знакомых и устраивает пир. Вечером возвращается к царю с одним быком. В другой раз царь велит слуге выгнать овец на пастбище, да накормить их так, чтобы вечером они смеялись. Слуга отрезает им челюсти и еле живыми загоняет домой. Таким способом слуга каждый раз наносит ущерб царю. В конце концов он убивает царя и берет заработанные у него деньги.

Здесь герой не разыгрывает из себя сверхсильного человека, так же как и герой в русских сказках типа «Балда». Он просто и уверенно, без особого напряжения силы одерживает над царем победу. Царю постепенно становится ясно, что герой-слуга умнее его, и ему нелегко избавиться от последнего. Неумение избавиться от такого слуги превращает царя в карикатуру<sup>343</sup>.

В другом варианте данного сюжета<sup>344</sup> разница лишь в том, что ничего не говорится о родстве трех слуг царя, сказано просто: «Жил царь, и были у него три слуги». В сказке же «О царе и его трех слугах» сказано, что три слуги были братьями.

Интересно отметить, что в большинстве вариантов данного сюжета не все слуги заключают договор с царем в одно и то же время, а с определенным интервалом во времени, поочередно. Например, один брат служит у царя в течение одного года, в конце года нарушает договор «не сердиться» и царь отсекает

<sup>342</sup> Материалы абхазского фольклора. Сухуми, 1967. С. 87–89.

<sup>343</sup> Параллели к данному сказочному сюжету встречаются и в грузинских народных сказках. Например, сюжет сказки «Крестьянин», см. в кн.: К.А. Сихарулидзе. Детский фольклор. Тбилиси, 1938. С. 162–163 (на груз. языке).

<sup>344</sup> ЛОААН СССР, фонд 800, оп. 7, № 425, лл. 1–2; № 244, лл. 6–7; см. «Материалы абхазского фольклора», Сухуми, 1967. С. 87–89.

ему голову. Другой брат на следующий год приходит к царю не для заключения договора, а чтобы навестить брата. Он узнает, что брат был убит царем, но делает вид, что на это не обращает никакого внимания, договаривается с царем и становится его пастухом. Из-за нарушения уговора «не сердиться» царь также отсекает ему голову. На третий год приходит третий брат, который хочет навестить братьев. Повторяется та же самая история, что с остальными двумя братьями, только царю не удается рассердить третьего брата; напротив, слуга (третий брат) сердит царя и убивает последнего.

В одном из вариантов данного сказочного сюжета, записанного Мекти Сааткериевичем Амицба 17 февраля 1926 г. в селе Джгерда Кодорского участка Сухумского округа<sup>345</sup>, один брат служит не у царя, а у священника. В самом начале сказки сообщается, что другой брат был умен и жил хорошо. А этот, младший, был глуп и жил плохо. Глупый брат и хозяин (священник) условились: «Кто первым рассердится, у того язык отрезать». Нанесение материального ущерба хозяину здесь принимает несколько иную форму, чем в вышеприведенных других вариантах. Слуга обманывает хозяина иным способом: все время делает вид, что работает в поте лица. Но выполнением первого же задания он наносит священнику серьезный материальный ущерб. Прикидываясь простачком, он выполняет приказы хозяина буквально. Так, например, однажды по заданию хозяина слуга едет на повозке в лес за дровами. Он кормит шакала лошадиным мясом, садится на шакала и приезжает обратно. На вопрос слуги «Куда поставить?» хозяин отвечает: «В конюшню!» При этом хозяин думает, что слуга пригнал лошадей. Ночью шакал съел всех лошадей хозяина. Хитрые уловки слуги не остались незамеченными хозяином, он хочет как можно поскорее отделаться от него, чувствуется явный страх перед слугой. Здесь еще нет яркого, открытого антагонизма между хозяином и слугой, антагонизм между ними выражается в смягченной форме.

В абхазских сказках очень часты как персонажи искусные вору. Но, разумеется, наличие в сказках большого количества искусных воров не следует объяснять в прямой связи с прошлой жизнью крестьянина. Как нам кажется, искусное воровство – средство сатирического обличения противника, при помощи которого сказка раскрывает глупость, жадность, непо-

<sup>345</sup> ЛОААНСССР, фонд 800, оп. 6, № 168, лл. 10–11.

воротливость и другие отрицательные качества врага. Народ в целом в быту с глубоким отвращением относится к воровству, но в сказке воровство не рассматривается как отрицательное качество. Совершенно ясно, что в сказке оно выступает не как известное социальное явление, а как одна из форм обмана и хитрости, как своего рода искусство, доказывающее превосходство ума и находчивости народного героя. Сатирический персонаж нередко принуждает героя к воровству, чтобы испытать его.

В абхазской сказке «Еркъжоу»<sup>346</sup> говорится о том, что недалеко от царского дворца жил некий бедный человек по имени Еркъжоу. Царь вызывает к себе бедняка и приказывает: «Я отдам одну козу одному человеку и отправлю его в путь-дорогу. А ты должен догнать и украсть эту козу и пригнать ко мне. В противном случае я тебя выселю из этой местности».

Царь вообще не хочет, чтобы этот человек жил рядом с ним, и пытается его выселить. Это главная его цель. Вышеприведенный приказ является условием. В случае невыполнения бедным человеком этого приказа у царя появится мотивировка выселения первого. Герой сказки не знает, что делать, растерян. Здесь сказка отступает от традиционного образа ловкого вора: герой находится в растерянности, но в конце благодаря своей сообразительности решает задачу. По дороге домой он видит сидящего зайца, ловит его и ломает ему одну ногу. Незаметно перегоняет он человека, которого царь отправил в дорогу с козой. Герой пускает перед ним зайца со сломанной ногой. Человек, который был отправлен царем с козой, увидев хромого зайца, привязал козу у какого-то дерева и погнался за зайцем. Вор берет козу и гонит ее к царю. Но царь на этом не останавливается. Он ставит новую задачу: «Я запрягу буйволов в арбу и отдам одному человеку, отправлю его в дорогу; догони, укради и пригони ко мне, иначе выселю».

Третья задача царя – украсть коня у могучего рода Мардов. Четвертая задача: «Сегодня женится сын некоего царя, ты должен встретить свадебную свиту и украсть новобрачную». Пятая задача: «Сегодня некий царь устраивает скачки. Но приз дается тому всаднику, который придет последним. Каждый всадник хочет отстать, и они никак не могут начать скачки. Ты должен пойти туда и найти выход, чтобы устроить скачки».

<sup>346</sup> ЛОААНСССР, фонд 800, оп. 6, № 652, лл. 3–5.

При решении всех этих задач герой выходит из положения без какой-либо помощи со стороны.

Некоторые мотивы этой сказки имеются у других народов в оригинальных вариациях. Например, кража козы и запряженных в арбу волов при помощи брошенного на дороге сперва одного, а потом другого сапога в русских сказках является самостоятельным сюжетом с добавлением некоторых других мотивов<sup>347</sup>.

Содержание абхазской сказки «Агамадж и Ашхамадж»<sup>348</sup> построено на состязании в ловкости и находчивости в воровстве. Если в сказке «Еркьжоу» герой оказывается искусным вором не по своей личной инициативе, а по приказам царя, то в сказке «Агамадж и Ашхамадж» два вора состязались каждый в своем ремесле.

Это типичная сказка об искусных ворах, все поступки воров изображены не сатирически, а юмористически, у слушателя или читателя они вызывают веселую улыбку. В этой же сказке имеется и другой интересный мотив или сюжет, который встречается и в других абхазских бытовых сказках, а также и в волшебных сказках. Это традиционный в международном сказочном репертуаре сюжет «Обманутых леших»<sup>349</sup>.

В русских сказках часто обманутыми оказываются великаны и черти. В абхазской разница лишь в том, что обманутым оказались сыновья царя.

Надо отметить, что данный эпизод или мотив в указанной публикации выделен как отдельная, самостоятельно существующая волшебная сказка. Указанный выше мотив или эпизод в несколько переиначенном виде в связи с другими мотивами и эпизодами встречается и в абхазском героическом эпосе о нартах. В одном из вариантов нартского сказания о герое Нарцъхьоу говорится, что он примирил двух людей, борющихся между собой за раздел национальной одежды *okʹmžə, akʹba*<sup>350</sup>. Этот же мотив встречается в связи с другими эпизодами в различных абхазских сказках, встречается он в русской сказке «Волшебный конь»<sup>351</sup>. Сказка «Волшебный конь»

<sup>347</sup> Н.П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе А. Аарне. Л., 1929, № 1525Д.

<sup>348</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1965. С. 274–278.

<sup>349</sup> Н.П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929. С. 40.

<sup>350</sup> ЛОААНСССР, фонд 800, оп. I, № 1435, л. 2.

<sup>351</sup> А.Н. Афанасьев. Народные русские сказки. Т. 2, Москва, 1957. С. 25–29.

в целом по своему сюжетному составу относятся к типу сказки «Конек-Горбунок». Но и в ней наличествует эпизод об обманутых великанах. В русской сказке два брата-великана дерутся, чтобы поделить оставшееся от покойного отца единственное наследство – помело да клюку. «Иван, крестьянский сын, слез со своего богатырского коня, набрал горсть мелкого песка, завел великанов в лес и рассеял тот песок на все четыре стороны. «Вот – говорит, – собирайте песок: у кого больше будет, тому и клюка и помело останутся». Великаны бросились собирать песок, а Иван тем временем схватил и клюку и помело, сел на коня – и поминай как звали!»<sup>352</sup>

Как было отмечено выше, этот эпизод в абхазском сказочном эпосе встречается и как самостоятельная сказка, и в связи с другими мотивами. Но в основном он связан с сюжетом об искусных ворах. В нем самом тоже ведь наличествует мотив обмана, находчивости.

К сюжету об искусных ворах примыкают сказки с сюжетом выявления вора.

В абхазской «Сказке о трех братьях» братья по внешним признакам находят вора, укравшего у них корову (один говорит: «Вор, укравший нашу корову, небольшого роста»; другой говорит: «Если он небольшого роста, то он краснокожий»; третий говорит: «Если вор небольшого роста и краснокожий – так он и сероглазый»). Вор отказывается от предъявленного ими обвинения. Судья кладет на стол один мандарин, закрыв его чашкой, и говорит братьям: «Если вы узнаете, что лежит под чашкой, то и вора правильно поймали, если нет – ошиблись. Старший говорит: «То, что лежит под чашкой, круглое»; средний: «Если круглое, то желтое»; младший: «Если круглое и желтое, то это мандарин». Выясняется, что братья правы»<sup>353</sup>.

В этой сказке, как видно, каждый брат показывает, выявляет какое-нибудь определенное умение, и в какой-то степени эта сказка перекликается с волшебными сказками об обладателях чудодейственных профессий, как, например, в вышеприведенной абхазской сказке «Сын оленя, Джамхух».

В абхазском сказочном эпосе встречаются сюжеты, в которых искусные воры не соревнуются и не обкрадывают друг друга, а помогают друг другу, ремесло одного дополняет ремес-

<sup>352</sup> А.Н. Афанасьев. Народные русские сказки. Т. 2, 1957. С. 29.

<sup>353</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 389–390.

ло другого. Так, например, в сказке «Кража сыра»<sup>354</sup> два вора (в этом тексте ничего не сказано и об их родстве) по имени Куабзач и Хачыр хотят украсть сыр у знакомой жадной старухи. Приходят к ее двору и делают вид, что поссорились между собой. Один из них убегает от другого и просит у хозяйки приюта. Она рекомендует полезть на чердак. Другой приходит и начинает угрожать первому. Между ними происходит диалог в непонятых для хозяйки выражениях. Пока один занимается словесными угрозами, другой, сидя на чердаке, заполнил свой бурдюк сыром, держит бурдюк за пазухой под буркой и спускается. Угрожавший уходит со двора старухи, сказав следующее: «Надо было тебя избить как следует, но ничего, сегодня оставлю тебя из-за уважения к старушке, поговорим (как следует) в следующий раз!»

Интересен сюжет сказки «О бедном мальчике»<sup>355</sup>, где эксплуататорами бедного сироты-мальчика выступают судья и купец. Судья и купец, поддерживая друг друга, используют мальчика в своих целях. В данной ситуации мальчику помогают и выручают его из создавшегося трудного положения не волшебные и магические силы, а добрый и простой пахарь, который умно разоблачает судью и купца.

В ином плане разрешается конфликт между царем и простой крестьянской девушкой в сказке «Царь»<sup>356</sup>. Здесь противоречие между царем и крестьянской девушкой выражается не в действиях, а в загадочных ответах героини на вопросы царя. Тут мы не находим ни хитрости, ни ловкости. Главную роль играет мудрость девушки. Счастье обездоленной девушки (потом она становится невесткой царя) зависит от ответа на загадочный вопрос царя. Подобный сюжет встречается и в других абхазских сказках, он имеет широкое распространение также в сказках многих народов. Данная сказка привлекает наше внимание тем, что царь задает только одну задачу, притом не своей невестке, а непосредственно своему глупому сыну. Но сын не может ответить на него, не могут ответить на вопрос и первые две невестки царя, за что он выгоняет их из дому. Только третья жена подсказывает глупому мужу правильный ответ. В данном варианте задача царя и ответ невест-

<sup>354</sup> ЛОААНСССР, фонд 800, оп. 6, № 450, л. 3.

<sup>355</sup> ЛОААНСССР, фонд 800, оп. 6, № 168, л. 8.

<sup>356</sup> ЛОААНСССР, фонд 800, оп. 6, № 278, лл. 2–4.

ки таковы: царь спрашивает, как сократить ему дорогу, чтобы не было скучно; младшая невестка предлагает подать ему табак и рассказать в дороге что-нибудь увлекательное. За такой умный ответ царь уступает свое место невестке. Женский ум в абхазских сказках, как и в данном конкретном случае, нередко не уступает мужскому. Особенно умными представлены женщины-матери, сестры-красавицы или иногда царевны. Матери героев, красавицы, царевны часто пользуются исключительным почетом и уважением. Этот почет они заслуживают своими личными качествами. Так и в сказке «Царь»: героиня уверена в себе, она полновластная хозяйка своей судьбы; своим умом она впоследствии не раз спасает царя от неминуемой гибели.

Другой абхазский вариант сказки на данный сюжет более сложен. Царь заранее испытывает свою будущую невестку: он дает ей стебелек льна. Надо растрепать этот стебелек, сделать из него пряжу, из пряжи соткать полотно, это полотно выбелить, сшить из него рубашку и принести ему. Со всем этим девушка должна справиться до вечера. На такое задание царя она отвечает тем, что подает ему бамбуковую палочку, требует сделать до полудня из этой палочки ткацкий станок и передать ей. Следующая задача царя заключается в том, что он дает ей яйцо, советует положить под курицу, курица должна вывести цыпленка, а девушка должна выкормить цыпленка, зарезать и прислать его царю на обед. Девушка отвечает тем, что подает ему просяное зернышко и дает наказ: посеять это зернышко, собрать урожай, обмолотить и прислать ей, иначе цыпленка нечем кормить и он может умереть с голоду. Царь доволен ею, устраивает свадьбу и женит сына на ней. Через некоторое время отец с сыном двинулись в путь. Когда доехали до того места, где отец дважды прогнал сына, отец остановился и опять сказал то же самое, что и раньше: «Я голоден, устал. Накорми меня, укороти путь и поведи меня туда, где я мог бы чему-нибудь научиться»<sup>357</sup>. Сын опять не может сделать этого, отец опять обозвал его глупцом и велел ехать обратно домой. Когда об этом узнала жена, посоветовала мужу: «Когда твой отец пожаловался на голод, ты должен был взять у него из-за пояса кисет, набить трубку табаком и подать ему. Он закурил бы и забыл бы про голод. Когда он велел укоротить дорогу, ты должен был

<sup>357</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1965. С. 251.

рассказать ему что-нибудь интересное, и он, слушая тебя, позабыл бы о длинном пути. Когда он попросил тебя повести туда, где он мог бы чему-нибудь научиться, ты повел бы его к кому-нибудь в гости, где он мог бы услышать что-нибудь новое»<sup>358</sup>. И дальше то же самое, что и в вышеприведенном варианте: невестка своим умом и находчивостью освобождает свекра (князя) когда на владения последнего напали чужеземцы и он был заточен в темницу.

Если в приведенной сказке умными выведены отец жениха и невестка, то в сказке («Умная девушка»), записанной Ж. Дюмезилем у абхазов, живущих в Турции, глуп отец девушки, а жених с самого начала наделен умом<sup>359</sup>.

На «умных ответах» основан и сюжет сказки «Судья и дочь бедняка»<sup>360</sup>.

Каждый год во время пахоты крестьянину приходилось нанимать второго быка соседа-богача. Одной из весен бедняк вспахал свое маленькое поле и после работы отвел быка хозяину. Через месяц этот бык захворал и околел. Богач обвинил бедного крестьянина в том, что тот заморил его быка, и потребовал, чтобы ему был возмещен убыток. Бедняк наотрез отказался. Тогда богатый обратился в суд. Судья выслушал их и разрешил спор в пользу бедняка. Но сосед-богач стал настаивать на своем. Тогда судья сказал: «Если вы требуете, чтобы дело было разрешено сейчас, ответьте на три моих вопроса: что быстрее всего? что жирнее всего? что слаще всего? Тот, кто правильно ответит на эти вопросы, будет считаться правым»<sup>361</sup>.

Дочь бедняка советует отцу ответить на вопросы судьи таким образом: самое быстрое – это мысль, самое жирное – земля, а самое сладкое – сон. Ответы богача таковы: «Моя свинья самая жирная, сало на ней толстое! Быстрее моего коня не сыщешь во всей округе. А в бурдюке у меня самый сладкий мед!»<sup>362</sup>

Бедняк выигрывает пари. Судья женится на дочке бедняка. Он дает ей такое наставление: «В мое отсутствие делай что хочешь, только не вздумай судить людей и давать какие-нибудь советы спорщикам. Если нарушишь эту мою волю, нам не жить

<sup>358</sup> Там же. С. 251.

<sup>359</sup> Ж. Дюмезиль. Анатолийские документы о языках и традициях Кавказа. Париж, 1967. С. 190–192.

<sup>360</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1965. С. 255–257.

<sup>361</sup> Там же. С. 255.

<sup>362</sup> Там же. С. 256.



вместе»<sup>363</sup>. Но она не послушалась. Судья уехал, и вскоре после его отъезда к нему домой пришли двое проезжих – всадник и владелец арбы. Они спорили между собой: всадник ехал на жеребой кобыле, ночью она ожеребилась и жеребенок как-то оказался под арбой. Утром владелец арбы начал доказывать: раз жеребенок оказался под арбой, значит, и родился от этой арбы. Владелец и всадник пошли жаловаться к судье. Жена судьи долго не выходит, потом объясняет, что не смогла быстро прийти к жалобщикам потому, что недалеко от того места, где она жила, загорелся ручеек и она тушила пожар, бросая в огонь сухие листья. Жалобщики удивились ее словам. Она сразу же добавляет: «Вот вы оба знаете, что вода не горит, а не знаете, что арба не может родить жеребенка!»

Возвратившись, муж сердится на нее и велит ей уходить, однако разрешает ей взять с собой из дома что-нибудь, что ей особенно дорого. На прощание она напоила мужа, усыпила, уложила на арбу и поехала к дому своего отца. По дороге муж просыпается. Жена говорит: «Я взяла тебя с собой – как самое дорогое». Они возвращаются к себе домой. Сказки на этот сюжет широко распространены в международном сказочном эпосе (сюжет этот соответствует № 875 по «Указателю сказочных сюжетов» Аарне – Андреева), они хорошо известны в фольклоре многих народов Кавказа. Например, абазинская сказка «Как жена унесла мужа»<sup>364</sup>.

В разбираемых материалах встречаются и такие сказки, в которых царь задает вопрос или ставит задачу не одному определенному лицу, а всему народу. В этом отношении интересна сказка «Царь и незнакомец»<sup>365</sup>, сюжет который сводится к следующему:

Однажды царь собрал свой народ и приказал в течение трех суток сосчитать, сколько звезд на небе, в противном случае пригрозил казнью. Каждый день собирався народ для обсуждения, как выйти из создавшегося положения. Нашлись и такие, которые с вечера до утра считали звезды. Срок подходит к концу. Народ вынужден был собраться у царя. С балкона своего дворца царь только собрался было спросить, сосчитали

---

<sup>363</sup> Там же. С. 256.

<sup>364</sup> Абаза турыхква (Абазинские сказки). Черкесск, 1955. С. 103–104 (на абазинском языке).

<sup>365</sup> ЛОААНСССР, фонд 800, оп. 6, № 178, лл. 2–4.

ли они звезды, но в это время проезжавший на осле незнакомец, узнав у собравшихся, в чем тут дело, предложил царю свои услуги. Получив разрешение, он поставил своего осла на светлом месте и начал смотреть то на осла, то на небо. Через несколько времени он объявил, что сосчитал сколько звезд на небе и, держа за узду осла, подошел к царю. «Сколько?» – спросил царь. Незнакомец ответил спокойно: «На небе столько звезд, сколько волос на моем осле. Если не верите, сосчитайте сами».

Во второй раз царь приказывает народу отыскать центр земли. Появляется тот же незнакомец. Он ведет царя далеко в лес, отмеривая шагами небольшое поле вдоль и поперек, говорит: «Вот что и есть центр земли. Если не веришь, можешь отмерить сам». Царь вынужден согласиться и признать это место центром земли.

Как видно, эта сказка почти целиком построена на мотиве вопросов и ответов. Аналогичные мотивы и связанные с ними сюжеты встречаются не только в абхазских сказках, но пользуются широкой популярностью в сказочном эпосе различных народов. Сказочные сюжеты, основанные на мотиве вопроса и ответа зафиксированы у европейских народов, в Сибири, на Кавказе, в Средней Азии, Аравии, Египте, Америки. В. Андерсон перечисляет 428 вариантов названного мотива по материалам фольклора различных народов<sup>366</sup>.

Профессор А.А. Глonti посвятил специальную работу<sup>367</sup> изучению этого мотива по материалам грузинского фольклора. Ученые предполагают, что мотив вопроса и ответа вошел в сказку в раннем Средневековье<sup>368</sup>.

Умные женщины, как и умные мужчины, как правило, выходцы из крестьянской среды. Но встречаются и такие варианты, когда в сказке умными, справедливыми и честными выведены и представители высшего сословия. В сказке «На свете никому не верь»<sup>369</sup> выведена умная и волевая девушка, дочь князя. Во время отсутствия отца воспитанник хочет

<sup>366</sup> В. Андерсон. Император и аббат. I. Казань, 1916.

<sup>367</sup> А.А. Глonti. Мотивы вопроса и ответа в грузинских народных новеллах. «Сабчота Осети», 1958, № 109 (на грузинском языке). Его же: «Грузинская народная новелла», ч. II. Тбилиси, 1966. С. 15–19 (на грузинском языке).

<sup>368</sup> А.А. Глonti. Грузинская народная новелла, ч. II. Тбилиси, 1966. С. 16, 19.

<sup>369</sup> ЛОААН СССР, фонд 800, оп. 6, № 244, лл. 3–8.

соблазнить девушку; девушка этому категорически препятствует. Воспитанник клеветает на нее, отец не желает даже посмотреть на дочку и поручает слугам увезти ее в далекий лес и убить там. Она спасается, на ней женится охотник, который, как выяснилось впоследствии, оказался царевичем; слуга мужа пытается соблазнить ее, но она, сохраняя верность мужу, убегает, переодевается в мужское платье, переплывает реку. Счастливый конец<sup>370</sup>. В другом варианте сказки на этот сюжет не говорится о том, что девушка была царевной, а, наоборот, подчеркивается, что с детства она росла сиротой, в нужде<sup>371</sup>; в третьем варианте этого сюжета девушка является дочерью богатого человека<sup>372</sup>.

Как показывают наблюдения, и в этих сказках, как и в других бытовых сказках, герои не индивидуализированы. Но отсутствие индивидуальных характеров в сказках вовсе не означает, что образы героев схематичны. Сказочным образам присущи большие условности. Кроме общих признаков своего социального происхождения и положения персонажи бытовой сказки в той или иной степени воплощают в себе национальные черты. Каждый народ в своих сказках в какой-то степени выразил себя. В абхазских сказках это своеобразие видно в разработке различных сюжетов, языковых и стилистических особенностях.

К сказочным сюжетам, связанным с умными женщинами и мужчинами, примыкают сказки о верных и неверных женах. Эти сказки в абхазском фольклоре занимают также определенное место. В качестве примера сюжета о верных женах возьмем одну из них – «Сказку об овчаре»<sup>373</sup>. В этой сказке жена овчара выведена верной и умной женщиной, а жены трех соседей показаны глупыми и изменницами.

Если в сказке возвеличивается ум, то резко отрицаются и осуждаются глупость и тупоумие. В ряду сказок о глупых и тупоумных людях можно выделить два основных цикла: цикл сказок о глупых женщинах и цикл сказок о глупых мужчинах. Для каждого из них возьмем хотя бы по одному-два примера.

---

<sup>370</sup> Ср. Н.П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929, № 883.

<sup>371</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 328–342.

<sup>372</sup> ЛОААН СССР, фонд 800, оп. 6. № 246, лл. 45–48.

<sup>373</sup> ЛОААН СССР, фонд 800, оп. 6. № 168, лл. 29–20.

Мимо матери и дочери пролетает пуля. Мать начинает вопить, приговаривая, при этом: «Дочка, если ты уже была бы замужем и рядом стоял бы твой сын, пуля попала бы в него и убила бы его».

Дочь тоже начинает оплакивать будущего ребенка. Соседки услышали, собрались и тоже начинают плакать. В это время возвращается отсутствовавший сын. Узнав причину воплей матери, сестры и соседок, сын заявил: «Я уйду отсюда и не вернусь до тех пор, пока не найду людей глупее моей сестры и матери». Отправляется, находит людей, которые поднимают скот на чердак, чтобы дать животным соль; рука одной девушки застряла в кувшине, и родные ее решили похоронить, думая, что она не может быть спасена от этого «несчастья»<sup>374</sup>.

Это – несложная по своему сюжетному составу сказка об обыкновенных глупых женщинах.

Сатирически изображены и глупые мужчины. Убедительно характеризуется глупый мужчина, который по совету жены решил построить дом исключительно из костей птиц. По его приказу собрались все птицы, только сова не прилетела. Явившись, она объяснила, что считала, кого больше на свете – мужчин или женщин, и мужчин оказалось больше на одного, так как сова причислила к последним мужчину, слушавшегося жену<sup>375</sup>.

В другой сказке мужчина показан глупым и упрямым. От нечего делать муж и жена поспорили: кто заговорит первым, тот должен вечером пригнать телят. Жена уходит к соседям. Муж не отвечает на зов гостей, и последние избивают его, отрезают ухо. Вечером приходит жена и видит несчастного избитого мужа<sup>376</sup>.

У нас под рукой имеются несколько вариантов на сюжет «Набитый дурак» (по «Указателю сказочных сюжетов» Аарне – Андреева № 1696А). Варианты этого сюжета опубликованы как на языке оригинала, так и на русском и грузинском языках. Наиболее полным является вариант, переведенный на русский язык Х.С. Бгажба, он напечатан в одном издании под названием «Дураку совет не поможет»<sup>377</sup>, в другом издании под названи-

---

<sup>374</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 397–399; ср. с русской сказкой «Муж ищет людей глупее жены». Н.П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929, № 1384. С. 85.

<sup>375</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 468–470.

<sup>376</sup> Там же. С. 400–403.

<sup>377</sup> Абхазские сказки, Сухуми, 1919. С. 315–317.

ем «О глупце»<sup>378</sup>. По этому варианту у одной вдовы был единственный сын. Звали его Кдыж. Он был очень глуп.

«Однажды Кдыж поехал в лес за дровами. Возвращаясь обратно, он нашел на дороге иголку. Кдыж поднял ее и бросил на дрова. Когда Кдыж приехал дамой, он сказал матери:

– По дороге я нашел иголку и привез тебе.

– Где же она? – опросила мать.

– Я бросил ее на арбу, – ответил Кдыж.

Рассердилась мать:

– Глупец! Где ты видел, чтобы иголку возили на арбе?! Ее закалывают на груди! – крикнула она сыну.

– Хорошо, запомню это, – сказал Кдыж.

Скоро он уехал из дому по другому делу. По дороге он увидел брошенного щенка, поднял его и стал прикалывать себе на грудь. Пока он возился, щенок издох.

Кдыж вернулся домой, принес щенка матери и рассказал ей о своей неудаче.

– Несчастный, где ты видел, чтобы щенка прикалывали к груди?! Его подзывают, и он бежит вслед! – с огорчением стала упрекать непутевого сына.

– В другой раз буду помнить, – сказал Кдыж и ушел в лес.

В лесу он встретил зайца и стал ласково подзывать его, но заяц испугался и убежал.

Кдыж вернулся домой и рассказал об этом матери.

– Ах ты, пропащий! – крикнула мать. – Разве зайца подзывают? Его убивают выстрелом или ударом топора.

– Хорошо, запомню, – сказал Кдыж и ушел.

По дороге он увидел людей. Эти люди пахали на быках. Кдыж бросил топор и перебил ногу одному быку.

– Кто родил этого дурака?! – крикнули люди, набросились на Кдыжа и избили до синяков.

Возвратился Кдыж домой с плачем и рассказал обо всем матери.

– Ах ты, пропащий! Нужно было сказать: «Пусть спорится ваша работа!» – рассердилась мать.

– В другой раз буду помнить, – ответил Кдыж и снова ушел из дому.

По дороге он увидел – хоронят какую-то женщину.

– Пусть спорится ваша работа! – крикнул Кдыж.

<sup>378</sup> Абхазские сказки, Сухуми, 1965. С. 258–259.

– Чтоб тебе добра не было. Разве ты не видишь, что мы делаем! – закричали провожавшие гроб и прогнали Кдыжа.

Когда он вернулся и рассказал об этом матери, она ему сказала:

– Ах ты, дурак. Надо было ударять себя по голове и оплакивать покойницу.

– Хорошо я запомню это, – сказал Кдыж.

После этого он скоро попал на свадьбу. Гости и хозяева пировали, веселились и танцевали. Кдыж тут же снял башлык и принялся бить себя по голове и громко плакать.

– Что ты делаешь? – закричали гости. – Или ты пришел на похороны?

Набросились все на Кдыжа с криками: «Откуда взялся этот дурак? Гоните его вон отсюда» – и прогнали его со двора. Вернулся Кдыж домой, рассказал обо всем матери и прибавил, что не выйдет из дому до тех пор, пока мать его не женит.

Мать пообещала.

– Я женю тебя, если ты заготовишь много дров.

– Хорошо, – сказал Кдыж и стал возить дрова.

Тем временем мать нарядила деревянную лопату в женскую одежду и поставила в амхара.

– Иди сюда! – позвала она сына. – Довольно работать! Я привела тебе жену и оставила в амхара, только смотри, до вечера туда не входи.

Вечером Кдыж пришел в амхара и потянул к себе деревянную лопату. Лопата с грохотом упала и сильно ударила его по лбу. Пришел Кдыж к матери, стал ей жаловаться.

Мать сказала:

– Видно, ты не сумел, как должно, обращаться с девушкой. Вот она и обиделась, решила, что ты глупец и ушла.

– Если так, я ее непременно найду и приведу обратно, – сказал Кдыж и отправился в путь.

Ушел он из дому, да и не вернулся обратно. Говорят, что он везде ищет свою невесту, а найти так и не может».

Другие абхазские варианты сказки на этот сюжет отличаются лишь незначительными деталями<sup>379</sup>. Образы и мотивы сказок о глупых женщинах и мужчинах имеют международное рас-

---

<sup>379</sup> Ср. «Сын старухи», «Сказка о Чаче» в сб.: «Материалы абхазского фольклора», Сухуми, 1967. С. 91–94.

пространение. В них выражена одна основная идея – сатирическое изображение глупости и жестокое осмеяние недостойного поведения человека.

К сказанному следует добавить, что в абхазских бытовых сказках, так же как и в некоторых волшебных сказках, мы часто видим идеализацию богатства. Стремление трудового народа к богатству, к благополучной и спокойной жизни вполне понятно. Как правило, в таких сказках герой после долгих мучений, испытаний и преодоления трудностей становится правителем или царем. Такой ход событий в сказке объясняется естественным стремлением трудового крестьянства к материальному благополучию.

Из всего вышеизложенного можно прийти к следующему основному заключению. В абхазском сказочном эпосе встречаются излюбленные многими народами мира сюжеты, мотивы и образы. Эти сюжеты, мотивы и образы носят международный характер; и здесь мы находим под различными именами одни и те же типы героев. В то же время абхазская сказка в целом предстает перед нами как памятник национальной культуры. Национальность абхазской сказки (как и национальность сказок других народов) заключается лишь в конкретном изображении героев, в конкретном понимании нужды и отсталости, от которой сказочные герои ищут спасения в ином мире. В этом смысле сказка часто выступала в роли социальной утопии. Этим самым народ в сказке поднимается над обычным, житейским миром.

Экономическая отсталость и политическая зависимость заставляли народ искать в сказке иной мир, герой сказки всегда уходит или бежит от бедности, от унижения его человеческих достоинств, ищет богатство. Но он не находит реальных путей обогащения, лишь сказочными путями становится обладателем большого богатства, получает возможность победить неравных по силе врагов. В абхазских сказках не могли не найти место т. н. царистские иллюзии, столь характерные для крестьянства вообще. Народ в сказке выразил веру в свои силы. О сказке можно сказать то же, что говорил Ф. Энгельс о немецких народных книгах: «Народная книга призвана развлечь крестьянина, когда он, утомленный, возвращается вечером со своей тяжелой работы, позабавить его, оживить, заставить его позабыть свой тягостный труд, превратить его каменистое поле в благоухающий

сад; она призвана обратить мастерскую ремесленника и жалкий чердак измученного ученика в мир поэзии, в золотой дворец, а его дюжую красотку представить в виде прекрасной принцессы; но она также призвана, наряду с Библией, прояснить его нравственное чувство, заставить его осознать свою силу, свое право, свою свободу, пробудить его мужество, его любовь к отечеству»<sup>380</sup>.

---

<sup>380</sup> Ф. Энгельс. Немецкие народные книги, в кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956. С. 344.



## Глава IV

### К ВОПРОСУ О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ СКАЗКИ С ДРУГИМИ ЖАНРАМИ АБХАЗСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Изучение сказки в отдельности, без учета ее связи с другими жанрами устного поэтического творчества народа, не может дать ясного представления о богатстве и своеобразии сказочного эпоса того или иного народа, так как произведения разных жанров фольклора часто переплетены и связаны между собой.

Рассмотрев по силе своих возможностей в главе III основные сюжеты и образы абхазских сказок и их идейно-тематическую сущность, в настоящей главе постараемся выяснить, в каком соотношении находится сказка с другими жанрами устного поэтического творчества абхазов.

С самого начала отметим, что традиционная абхазская сказка не обнаруживает следов книжного влияния, как это можно наблюдать, скажем, в некоторых русских и грузинских сказках.

В абхазском фольклоре близко к сказке стоят предание и легенда, и в предании и легенде могут быть элементы сказки, фантастики. Но народ всегда четко отличает сказку от предания или легенды. Как бы ни были фантастичны действующие лица и события, описываемые в предании, оно от сказки отличается главным образом тем, что действия, описываемые в нем, всегда приурочены к определенной местности (селу, озеру, горе и т. д.), приписаны определенному лицу. Притом предание передается и воспринимается как воспоминание о прошлом. Как уже указывалось, и в предании могут быть фантазия, чудесные (волшебные) предметы. Но в сказке все эти элементы являются ведущими, а в предании они отступают на задний план. В предании гораздо больше места занимают земные, человеческие события. Кроме того, в предании действие как бы не завершено, оно не имеет устойчивой, выработанной самостоятельной структуры. Предание носит подчас характер делового сообщения. В сказке же действие обязательно завершается, она передается и воспринимается как продукт художественного мышления.

Кроме легенды и преданий, сказка может вступать в определенные отношения с так называемыми малыми жанрами фольклора. Таким жанром является, например, пословица. Как справедливо указывал еще С.В. Савченко, «пословица может

распространиться в сказку, еще чаще сказка может сокращаться в поговорку»<sup>381</sup>. И кроме того, в текстах сказки обильно использованы поговорки.

К сказке в определенной степени близко стоит анекдот. Сказка и анекдот имеют некоторые общие черты, но это разные жанры фольклора. Еще Ган и Пельтцер указывали, что цель анекдота – насмешить, анекдот всегда стремится подметить в жизни только смешное, он тяготеет к бытовой обстановке. Но такое разграничение еще не дает ясного представления о каждом из них. Так, и бытовая сказка может тяготеть к бытовизму, и она может быть смешной. Более существенные черты отличия сказки от анекдота дал С.В. Савченко. Он справедливо отмечал, что «настоящий анекдот имеет в виду один факт, связанный с одним моментом времени, между тем как действие сказки развивается в последовательности нескольких моментов»<sup>382</sup>.

Развивая мысль Гана о том, что анекдот может возникнуть всегда, а сказка нет, С.В. Савченко писал: «Вряд ли будущее прибавит много нового к сборникам сказок, но к сборникам анекдотов оно может доставить еще очень много дополнений»<sup>383</sup>.

Указанные положения С.В. Савченко вполне подтверждаются и на абхазском материале. Выясняется, что сказка связана фактически со всеми основными прозаическими жанрами абхазского фольклора. Но самые интересные наблюдения можно сделать о связях сказки и абхазского героического эпоса о нартах.

Одной из наиболее неизученных проблем абхазского фольклора является проблема взаимоотношений героического эпоса о нартах со сказками. Даже поверхностные и беглые наблюдения показывают, что между этими двумя жанрами существует ряд общих черт. Особенно абхазские волшебные сказки и по тематике, и по своему сюжетному строению, и по поэтике проявляют сходство с эпосом о нартах. Это сходство мотивов между двумя самостоятельно существующими жанрами в фольклоре одного народа может привести к постановке вопроса: не лежит ли в основе того и другого жанра общий источник или один из

---

<sup>381</sup> С.В. Савченко. Русская народная сказка (история собирания и изучения). Киев, 1914. С. 14.

<sup>382</sup> С.В. Савченко. Русская народная сказка (история собирания и изучения). Киев, 1914. С. 14.

<sup>383</sup> Там же.

них вытекает из другого? Ответ на такой вопрос может быть дан только в результате конкретного анализа фактического материала.

Аналогичную близость, общие черты (что позволяет нам говорить и о родстве) между героическим эпосом и сказками мы находим и в фольклоре других народов. Поэтому изучение этого вопроса не только имеет конкретное и частное значение (в смысле взаимоотношений двух жанров – эпоса и сказки), но и представляет определенный теоретический интерес.

За последние годы проблема взаимоотношений фольклорных жанров у различных народов ставилась и решалась в специальных работах или же изучалась в связи с исследованием других вопросов в трудах советских ученых-фольклористов: В.Я. Проппа<sup>384</sup>, В.М. Жирмунского<sup>385</sup>, Х.Т. Зарифова<sup>386</sup>, Е.М. Мелетинского<sup>387</sup>, М.Я. Чиковани<sup>388</sup>, А.М. Астаховой<sup>389</sup>, Л.Г. Бараг<sup>390</sup>, Е.Б. Вирсаладзе<sup>391</sup> и др.

Что касается вопроса взаимоотношения нартского героического эпоса со сказками, то специальных работ нет не только у абхазов, но и у других народов Кавказа, у которых наличествует данный эпос. Существуют лишь отдельные статьи и исследования, которые касались интересующего нас вопроса в связи с решением других проблем нартского эпоса<sup>392</sup>. В этих работах

<sup>384</sup> В.Я. Пропп. Русский героический эпос. Первое издание, М., 1955; второе издание, М., 1958.

<sup>385</sup> В.М. Жирмунский. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М., 1958. Его же: Народный героический эпос. М., 1962. Его же: Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., ИВЛ, 1860.

<sup>386</sup> В.М. Жирмунский, Х.Т. Зарифов. Узбекский народный героический эпос. М., 1947.

<sup>387</sup> Е.М. Мелетинский. Герой волшебной сказки. М., 1958. Его же: О генезисе и путях дифференциации эпических жанров, в кн.: «Русский фольклор». Материалы и исследования. V. М. – Л., 1960. С. 81–101. Его же: Происхождение героического эпоса. М., ИВЛ, 1963.

<sup>388</sup> М.Я. Чиковани. Амираниани. Грузинский эпос. Тбилиси, 1960.

<sup>389</sup> А.М. Астахова. Народные сказки о богатырях русского эпоса. М. – Л., 1962.

<sup>390</sup> Л.Г. Бараг. «Асілкі» белорусских сказок и преданий (к вопросу о формировании восточно-славянского эпоса), в кн.: «Русский фольклор». Народная поэзия славян, т. VIII. М. – Л., 1963. С. 29–40.

<sup>391</sup> Е.Б. Вирсаладзе. Грузинский охотничий эпос. (Цикл погибшего охотника). Тбилиси, 1964. С. 143–164 (на груз. яз.).

<sup>392</sup> У.Б. Далгат. К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана, в кн.:

указывается на некоторые общие черты связи эпоса и сказки у народов Дагестана, абхазов, адыгов и осетин.

У абхазов эпос имеет безусловно определенную связь и с мифами, и с легендами, но больше всего связь и общность проявляются со сказками, притом главным образом с волшебными сказками, содержание которых носит героический характер.

На наш взгляд, в абхазском фольклоре можно провести параллели между эпосом и сказками в следующем аспекте: 1) общие мотивы и сюжеты; 2) герои эпоса и герои сказки, их общность и различие; 3) поэтика сказки в сравнении с поэтикой эпоса; 4) бытование эпоса и сказки.

Исследователями нартского эпоса замечено, что нартские сказания во многом напоминают сказки. В своем докладе на первом Всесоюзном совещании нартоведения в городе Орджоникидзе в 1956 г. Ш.Д. Инал-Ипа говорил: «Иногда нартские сказания облечены в сказочную форму, с первого взгляда как будто ничего общего с нартами не имеющую. Но при близком знакомстве с ними, особенно же при сопоставлении их с нартскими текстами других народов, они оказываются изменившими свой вид типично нартскими сюжетами»<sup>393</sup>.

В данной главе мы, конечно, не можем полностью решить поставленную проблему.

Мы здесь ставим перед собой более скромную цель – осветить соотношение некоторых общих мотивов и сюжетов нартского эпоса и волшебной сказки у абхазов.

Из мотивов, встречающихся в нартском эпосе и в волшебной сказке абхазов, мы берем наиболее типичные, наиболее

---

«Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957. С. 154–174; Х.С. Бгажба. Об абхазским героическом эпосе, в кн.: «Вопросы изучения эпоса народов СССР». М. 1958. С. 188–199; В.И. Абаев. Нартовский эпос. Дзауджикау, 1945; Ш.Д. Инал-Ипа. Об абхазских нартских сказаниях. Труды Абхазского института, вып. 23. Сухуми, 1949; его же: Нартский эпос абхазцев, сб. «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957. С. 91–109; его же: Абхазский героический эпос. Альманах «Литературная Абхазия», № 3, 1958; М.Я. Чиковани. Некоторые вопросы сюжетного состава и распространения нартского эпоса. «Мацне (Вестник) Отделения общ. наук Академии наук Грузинской ССР». Тбилиси, 1965, № 1. С. 200–222 (на груз. яз.); Ш.Х. Салакая. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966; А.А. Аншба. Некоторые художественные особенности абхазских нартских сказаний. Сухуми, 1968 (на абх. яз.).

393 Ш.Д. Инал-Ипа. Нартский эпос абхазцев. Сб. «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957. С. 93.

древние и характерные. Таким характерным и распространенным мотивом и в эпосе, и в сказке у абхазов, как и в фольклоре многих народов, является мотив чудесного рождения героя<sup>394</sup>.

В эпосе это рождение самого младшего брата девяноста девяти братьев-нарттов – Сасрыквы. По другим вариантам, он младший брат ста нарттов<sup>395</sup>, а некоторые сказания передают, что он седьмой брат нарттов<sup>396</sup>; иногда Сасрыква самый старший из братьев (правда, в очень редких случаях)<sup>397</sup>.

Тут же отметим, что цифры 3, 7, 9, 99, 100, 101 часто встречаются как в сказке, так и в эпосе абхазов.

Несмотря на широкое распространение мотива чудесного рождения героя у разных народов и в эпосе, и в сказке, и в мифе, в нартском эпосе он носит некоторые оригинальные черты. Эта оригинальность проявляется с незначительными вариациями в соответствующих сказаниях как абхазов, так и у адыгов и осетин. Как известно, в эпосе разных народов «герой родится от вкушения яблока его матерью, от запаха цветка, от воды чудесного источника, в котором купалась его мать (близнецы Санасар и Багдасар в «Давиде Сасунском») или от которого она испила (Конхобар и Кухулин в Кельтском эпосе), от солнечного света, от дождя или ветра (Вяйнемеинен) и т. п.»<sup>398</sup>.

В южноамериканском фольклоре, в мифах (восточные районы Перу, тупи, гуарайо) обычно причиной зачатия героев считается какой-либо неодушевленный предмет, проникший в тело матери. В одном из мифов бакайри женщина делает близнецов из кукурузных початков. В мифе племени юракаре женщина

---

<sup>394</sup> Мотиву чудесного рождения в науке посвящено большое количество трудов, главными из них являются следующие: П. Лафарг. Миф о непорочном зачатии. «Очерки по истории культуры». М. – Л., 1926. С. 183–193; А.Н. Веселовский. Поэтика, т. II, вып. I. Поэтика сюжетов. Собр. соч., II, I. СПб., 1913. С. 58–65; В.Г. Богараз-Тан. Христианство в свете этнографии. М. – Л., 1928, гл. VI. С. 44–54; В. Недельский и Ю. Францев. Миф о страдающем боге. М., 1934. С. 44–63; Ю.А. Яворский. Памятники галицко-русской народной словесности», Зап. Р. Г. О. по отделу этнограф., т. 37, вып. I. Киев, 1905. С. 306–307, В.Я. Пропп. Мотив чудесного рождения. Ученые записки ЛГУ, 1941, вып. 12. С. 67–97; Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 23 (на абх. яз.).

<sup>395</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 23 (на абх. яз.).

<sup>396</sup> Там же. С. 35, 45.

<sup>397</sup> Ш.Д. Инал-Ипа. Об абхазских нартских сказаниях. Труды Абхазского научно-исследовательского института, т. XXIII. Сухуми, 1949. С. 87, 93.

<sup>398</sup> В.М. Жирмунский. Народный героический эпос. М. – Л., 1962. С. 12.

избирает в супруги дерево. В южноамериканских близнечных мифах почти обязательной чертой является тайное зачатие<sup>399</sup>. В даосских легендах мотив чудесного рождения приписан именам первых императоров, ученых. «...Мать императора Шэннуна зачала и родила его от горного духа, мать императора Яо – от красного дракона, мать философа Лао-цы – от падающей звезды и т. п.»<sup>400</sup>.

В абхазском героическом эпосе о нартах, так же как и в нартском эпосе адыгов и осетин, герой выдолблен из камня, который был оплодотворен пастухом Зартыжвом (в некоторых вариантах Нарджхеу, Наджхеу, Начхеу), с противоположного берега реки (Кубань, Бзыбь). Мотив чудесного происхождения нарта Сасырквы из оплодотворенного камня не случайное явление, он может быть увязан с эпохой, породившей его, а именно с эпохой неолита.

Интересно отметить также, что еще Прокопий, византийский писатель VI в., писал, что абхазы поклонялись камню, считая его своим тотемом<sup>401</sup>.

На наш взгляд, появление Сасырквы в нартском роду по матрилокальному признаку – важнейший фактор глубокой древности не только образа героя, но и всего цикла о нарте Сасыркве.

Мотив рождения героя из камня редко встречается в эпосе и сказках народов мира. Как сообщает Е.М. Мелетинский, «мотив рождения героя из камня встречается в мифах о культурных героях в Меланезии (например, Кат). Рожден из камня и иранский бог Митра (его сын также родился из оплодотворенного камня)»<sup>402</sup>. По преданию пессинунтицев, Зевс во сне пролил свое семя на землю, через некоторое время из этого места вышло демоническое двуполое существо Агдистис. По фригийскому мифу, Кибела произошла из камня. Ученые отмечают, что кавказские и фригийские мифы о происхождении из камня совпадают в подробностях<sup>403</sup>.

---

<sup>399</sup> А.М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 183–184.

<sup>400</sup> С.А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. Изд-во «Наука», М., 1964. С. 78.

<sup>401</sup> См. об этом подробнее: проф. А.Н. Грен. Абхазская мифология. Рукопись, АбНИИ, отдел языка и литературы, д. 2, № 105, 1939.

<sup>402</sup> Е.М. Мелетинский. Происхождение героического эпоса. М., ИВЛ, 1963. С. 176; см. об этом его же: Герой волшебной сказки. М., ИВЛ, 1958. С. 18.

<sup>403</sup> Н.С.Т. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня

В абхазском нартском героическом эпосе мотив чудесного рождения героя сохраняет традиционные черты повествования древнего эпоса, общие для творчества различных народов. В эпосе о нартах (в мотиве чудесного рождения героя) не прослеживается влияния религии, как это наблюдается в эпосе некоторых других народов. Например, в героическом эпосе «Алпамыш». В эпосе «Алпамыш» дается религиозная трактовка рождения героев. Но, как справедливо отмечает исследователь эпоса народов Средней Азии Х.Т. Зарифов, религиозная мотивировка рождения героев эпоса Алпамыша, Калдыргач и Барчин, «обращение их родителей к святому Али – явление сравнительно позднее, появившееся под воздействием ислама»<sup>404</sup>. Мотив чудесного рождения героя в абхазской сказке получает, как правило, традиционную в международном сказочном репертуаре разработку. В одной из сказок («Пыча и Куча»<sup>405</sup>) говорится, что зимой царица (или королева) в саду на дереве заметила два яблока. Одно из них уносит река, другое достается царице. Половину она съела сама, а другую половину съедает царь. Унесенное водой яблоко впоследствии было съедено мельником и его женой. Вскоре и у царицы и у жены мельника рождаются сыновья.

Совершенно идентичные или почти идентичные сюжеты встречаются и в сказках европейских народов. Например, в русмынской сказке говорится:

«Жили-были старик и старуха, старые-престарые, и сильно горевали, что у них не было детей. Все средства они на то употребили, всякие снадобья, – все напрасно. Наконец старик решился сделать еще одну попытку: идет куда глаза глядят с тем, чтобы либо найти, чего ему страстно хотелось, либо никогда не возвращаться домой. В дремучем лесу, в пещере он находит отшельника, который дает ему священное яблоко; разрезав его на две части: одну пусть съест сам, другую же отдаст жене»<sup>406</sup>.

В одной из абхазских сказок под заглавием «Хьмкураса» говорится, что старик и старуха до глубокой старости прожили

---

(земли). «Этнографическое обозрение», кн. XXVIII. М., 1908, № 3. С. 87–92.

<sup>404</sup> Х.Т. Зарифов. Основные мотивы «Алпамыш». В кн.: Об эпосе «Алпамыш». Ташкент, 1959. С. 14.

<sup>405</sup> Абхазские сказки, т. 1. Сухуми, 1940. С. 107 (на абх. яз.).

<sup>406</sup> Цит. по А.Н. Веселовский. Собрание сочинений, т. XVI. Статьи о сказке, 1868–1890 гг. М. – Л., 1936. С. 199.

бездетными. Всю жизнь они просили Бога, чтобы он им дал наследника. И вот в отсутствие старика у старухи родился сын<sup>407</sup>. Если в этой сказке отбросить явное влияние официальной религии (моление Богу), то мы увидим, что это фактически мотив так называемого девственного (непорочного) зачатия.

Между прочим, в сказке «Хьмкураса» проявляется популярная и в других абхазских сказках одна характерная черта: это мотив отсутствия мужа во время родов. Может быть, в этом выражен старинный запрет (табу) или обычай – не быть вблизи жены во время рождения ребенка. И в нартском эпосе во время рождения Сасрыквы отсутствуют мужчины – его девяносто девять братьев (об их отце в древнейших пластах эпоса нет вообще никакого упоминания). Уход мужчин с наступлением родов из дому имел место в этнографической действительности абхазов до недавнего времени<sup>408</sup>. Мотив отсутствия мужа во время родов встречается в целом ряде других сказок и нартских сказаний. Например, в одном абхазском сказании о нартах говорится, что жена нарта Татраша родила сына во время отсутствия мужа<sup>409</sup>. Типологически сходные обычаи сохранились и у других народов, населяющих Кавказ. Например, у осетин «роды принимала обычно опытная женщина (дасны ус). При этой процедуре присутствовало много женщин, но никогда не присутствовала свекровь. Мужу полагалось на несколько дней уехать из дома»<sup>410</sup>.

Как указывают фольклористы и этнографы<sup>411</sup>, «сказания о чудесном рождении» связаны с представлениями о партеногенезе (т. е. «девственном зачатии»), восходящими к эпохе матриархата<sup>412</sup>.

Надо сказать, что с мотивом непорочного зачатия связано и рождение героя абхазского сказания об Абрскиле, который, в свою очередь, «прокладывает нам путь к ранней ступени

<sup>407</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 277.

<sup>408</sup> См. об этом подробнее: Ш.Д. Инал-Ипа. Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1960. С. 286.

<sup>409</sup> Абхазские сказки. Т. II. Сухуми, 1968. С. 13.

<sup>410</sup> Б.А. Калоев. Осетины (историко-этнографическое исследование). М., 1967. С. 196.

<sup>411</sup> См. E.S. Hartland. The Legend of Perseus. Vol. I. London, 1894. Его же: Primitive, vol. I–II. London, 1909–1910.

<sup>412</sup> В.М. Жирмунский. Народный героический эпос. М. – Л., 1962, стр. 12, 97.



развития человечества»<sup>413</sup>. В одном из вариантов сказания об Абрскиле, записанном еще в 1907 г., говорится, что герой родился оттого, что мать испила воду, в которой был пепел вещего черепа<sup>414</sup>. Другой вариант сказания об Абрскиле гласит:

«Настало для девушки зрелости время, –  
Внезапно под сердцем почуяла бремя.  
Но люди кругом не имели понятия,  
Не знали они, кто виновник зачатья.

Молчали родители, веря глубоко,  
Что чистая дочь далека от порока,  
Что срама печать не клеймила чела:  
Как видно, от духа дитя зачала!»<sup>415</sup>

В эпосе о нартах девяносто девять братьев Сасрыквы вступают с ним в конфликт, главным образом за то, что он не их родной брат по отцу. Поэтому-то Сасрыква по рождению считается неравноправным, незаконным, ненастоящим нартом. По всей очевидности, такое взаимоотношение между братьями не случайное явление, а древний, допатриархальный пласт чудесного рождения героя вступает в противоречие с новым отцовским родом – противоречие, которое доходит до антагонизма. Аналогичные явления встречаем мы и в фольклоре других народов. В качестве примера возьмем хотя бы казахское сказание о Чингисхане. В казахском сказании мотив чудесного рождения и борьбы с братьями прикреплен к имени гораздо более позднего героя Чингисхана, который родился вследствие зачатия его матерью от солнечного луча. Младшие братья не любят молодого героя за то, что не известен его отец, он не имеет отца<sup>416</sup>. «Наличие братьев, – пишет Е.М. Мелетинский, – вероятно, генетически восходит к дуальной экзогамии и фратриальному делению племени, к шутливо-враждебным отношениям между членами фратрии»<sup>417</sup>.

<sup>413</sup> М.Я. Чиковани. Амираниани. Грузинский эпос. Тбилиси, 1960. С. 94.

<sup>414</sup> Абрскил (Абхазское предание), опубликован В. Гатцуком, ж. «Юная Россия», 1907, № 2. С. 253–263.

<sup>415</sup> Абхазские сказания. Составитель Б.В. Шинкуба. Сухуми, 1961. С. 6.

<sup>416</sup> Г.Н. Потанин. Казак-киргизские и алтайские сказания, легенды и сказки. Журн. «Живая старина», т. XXV, 1916. С. 47–48.

<sup>417</sup> Е.М. Мелетинский. О генезисе и путях дифференциации эпических жанров, в кн. «Русский фольклор». Материалы и исследования. М. – Л., 1960, V. С. 84–85. Его же: Предки Прометея. Культурный герой в мифе и эпосе, журн. «Вестник истории мировой культуры», 1958, № 3. С. 116–117.

Эпические и сказочные образы братьев, по всей вероятности, возникли на основе мифических образов братьев-близнецов, которые, в свою очередь, могли возникнуть как отражение и объяснение дуально-родовой организации. Можно сказать, что образы братьев имеют распространение в универсальных масштабах. Мифологические сказания о братьях-близнецах широко распространены в Австралии, в Меланезии, в Новой Гвинее, в Полинезии и Микронезии, в Северной и Южной Америке, в Перу, в Африке, в Индии, в Индонезии. Основная черта всех мифов о братьях-близнецах, распространенных в названных странах, – это вера в мудрость одного и тупость другого брата<sup>418</sup>. Притом везде или почти везде, во всех мифах, сказках братья-близнецы отчетливо показаны в противопоставлении одного (мудрого) с другим (глупым), выступают в качестве культурных героев.

Образы братьев абхазского нартского эпоса и народных сказок в целом примыкают к мировым мифическим образам братьев-культуртрегеров.

Анализ мотива чудесного рождения героя в абхазском нартском эпосе и сказке в целом приводит к выводу о крайней обособленности нартского эпоса от сказки.

Не менее распространенным и в эпосе, и в сказке абхазов является мотив закаления и испытания героя. В нартском эпосе абхазов первое испытание героя связано с началом его биографии. Даже до рождения героя мать, родившая и вырастившая 99 братьев-нарттов, знала, что у нее родится необыкновенный сын. Она заказывает специально у кузнеца Айнар-Ижьи железную колыбель. Мать, Сатаней-Гуаша, знала, что ей нужна будет для будущего ребенка необыкновенная колыбель, поэтому она и волновалась<sup>419</sup>.

Закаление ребенка-богатыря начинается с того, что в день рождения кузнец опускает его в расплавленную железную жидкость. Уже в этом проявляется огромная физическая сила и выносливость младенца.

Проявление необыкновенной силы и выносливости героя в

---

Его же: Сказание о вороне у народов Крайнего Севера, журн. «Вестник истории мировой культуры», 1959, № 1. С. 86–104.

<sup>418</sup> См. об этом: А.М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 121–131, 175–184, 193–210.

<sup>419</sup> Приключения нарта Сасырквы и его девяноста девяти братьев. М., 1962. С. 24, а также рукописный фонд АбНИИ, ф. 2, № 126, 127.

младенчестве встречается в эпосе разных народов. Например, о громадной силе младенца-богатыря говорит армянский эпос о Давиде Сасунском<sup>420</sup>.

Небезынтересно отметить, что наличие мотива закаления и испытания героя в раннем детстве характерно для эпоса, а для абхазской сказки описание раннего детства героя весьма редкий случай. Сказка меньше заботится о подробных описаниях детства героя. В ней мы обычно застаем героя уже в зрелом возрасте. Сказке достаточно сказать, что «некогда в старину жил крестьянин» (сказка «Сын царя и золотая рыбка»)<sup>421</sup>, «Жил царь, был у него мельник» («Пыча и Куча»)<sup>422</sup> и т. д., и этим она ограничивается. В тех случаях, когда в сказке дается описание детства героя, в основе ее лежит социальная подоплека.

Для героя волшебной сказки необязательно, чтобы свои подвиги он начал в раннем детстве. А «для эпических героев сказаний всех народов характерно, что герой впервые показывает свои силы в юном, иногда младенческом возрасте, совершая подвиг, нередко непосильный для старших»<sup>423</sup>.

В описании чудесного детства, чудесного роста героя сказка довольствуется несколькими характерными штрихами: «Мальчик рос не по дням, а по часам» (например, в сказке «О том, как Мазлоу и Жакур стали сыновьями Каурбея»<sup>424</sup>, а также в сказке «Джамхух – сын оленя»<sup>425</sup>). В другой сказке о сказочном росте говорится следующее: «Он (*герой*. – С. 3.) стал расти не по дням, а по часам. Скоро он так вырос, что уже не вмещался в комнату»<sup>426</sup>.

Такая же формула о сказочном росте героя с некоторыми изменениями встречается и в нартских сказаниях: «Когда Сасрыкве было сутки, казалось, что ему месяц; когда ему исполнился месяц, он был похож на годовалого ребенка»<sup>427</sup>. Абхазское сказание об Абрскиле еще яснее показывает сказочный рост ге-

---

<sup>420</sup> См. «Давид Сасунский», М. – Л., 1939. С. 161.

<sup>421</sup> Текст сказки, записанный нами в селе Тхина Очамчирского района со слов 88-летнего сказочника Шинкуба Раста в июле 1960 г.

<sup>422</sup> Абхазские сказки, Сухуми, 1940. С. 107.

<sup>423</sup> В.М. Жирмунский. Введение в изучение эпоса «Манас»; в кн. Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961. С. 101.

<sup>424</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 124 (на абх. яз.).

<sup>425</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1959. С. 122.

<sup>426</sup> Рукописный архив Абхазского института, ф. 2, № 127, л. 194.

<sup>427</sup> Там же, ф. 2, № 126, 127.

роя: «Он (*герой*. – С. 3.) растет не так, как другие дети: месяца еще ему не минуло, а он с виду уже как годовалый»<sup>428</sup>. В другом варианте того же сказания повторяется почти то же самое:

«Родился у девушки мальчик чудесный.

Ему колыбель сразу сделалась тесной.

Неделя прошла – годовалым казался

И отроком выглядел он через год.

С мужчинами в храбрости он состязался,

И силе его изумлялся народ»<sup>429</sup>.

Необыкновенные качества, сказочный рост, огромная физическая сила, проявляющиеся в раннем детстве, уже говорят о безусловных богатырских подвигах героя в будущем.

Следует отметить, что детство в героическом эпосе разных народов в разное время может появиться как эпическое звено в биографии богатыря. «Рассказы о героическом детстве героя, о его чудесном рождении и первом подвиге носят следы более позднего происхождения и отличаются известной шаблонностью»<sup>430</sup>, – пишет В.М. Жирмунский. То, что рассказы о героическом детстве в биографии эпического героя классового общества позднего происхождения, наглядно показал академик В.Ф. Миллер. Анализируя былины об Илье Муромце, В.Ф. Миллер писал, что «у олонечских сказителей не нашлось ни одной складной былины об исцелении Ильи каликами. Исцеление Ильи неизвестно и древнейшим записям былин о нем, относящимся к XVII и началу XVIII в. Все это приводит к предположению, что этот сказочный и легендарный сюжет пристал к имени национального богатыря довольно поздно, быть может, не ранее XVII столетия»<sup>431</sup>.

Нартский эпос в целом, и в частности цикл сказаний о Сасрыкве, как известно, отражает в основном ранние ступени развития общества. Поэтому все основные сюжеты из цикла Сасрыквы были сложены еще в эту отделенную эпоху. Но и здесь, среди сюжетов, связанных с именем главного героя, сказание о чудесном рождении и детстве Сасрыквы, возможно, возникло в сравнительно более позднюю эпоху.

<sup>428</sup> См. Абраскил (абхазское предание), записанное В. Гатцуком. Журн. «Юная Россия», 1907, № 2. С. 253–263.

<sup>429</sup> Абхазские сказания. Составитель Б.В. Шинкуба. Сухуми, 1961. С. 6.

<sup>430</sup> В.М. Жирмунский. Народный героический эпос. М. – Л., 1962. С. 38, 166.

<sup>431</sup> Вс. Миллер. Очерки русской народной словесности, т. I. М., 1897. С. 391.

Если учесть это обстоятельство, то вышеприведенные положения Вс. Миллера и В.М. Жирмунского остаются в силе и для нартского эпоса. По сравнению с другими сюжетами цикла сказаний о нарте Сасрыкве (например, сказание о похищении огня, магическая неуязвимость самого героя и т. д.), эпическое сказание о детстве более позднее. На это указывают и некоторые атрибуты, которые наличествуют в самом эпосе. Если мотив чудесного рождения носит черты эпохи неолита (рождение из камня), то в сказаниях о детстве и закалении эпического героя огромную роль играет уже железо (кузнец Айнар-Ижьи).

Нартский эпос трудно представить себе в полном и законченном виде без сказаний о детстве и закалении героя.

Настоящее испытание выдерживает герой эпоса и сказки в укрощении коня. Это фактически первый богатырский подвиг, в котором проявляется превосходство героя над окружающими его людьми. Как в эпосе, так в сказке «подвиги юных богатырей часто носят характер испытания»<sup>432</sup>.

В эпосе о нартах определенное место занимает выбор коня для героя. Сасрыкве предлагают самых лучших коней из нартского табуна, но ни один из них не оказался под стать герою. Он подбрасывает нартских коней один за другим, как мяч, до небес<sup>433</sup>. Для него подходящим оказался только тот единственный конь-араш, который появился на свет в день рождения Сасрыквы. Таким образом, чудесное рождение эпического героя соответствует чудесному появлению на свет его коня-араша<sup>434</sup>. Иногда и сам конь-араш появляется необычайным образом. В этом отношении интересный факт сообщает вариант сказаний об Абрскиле, записанный В. Гатцуком, где говорится, что конь-араш «сын морской пены», «рожденный от пены волн морских», «и сам он белый»<sup>435</sup>.

---

<sup>432</sup> Е.М. Мелетинский. Происхождение героического эпоса. М., ИВЛ, 1963. С. 203.

<sup>433</sup> См.: Абхазские сказания. Составитель Б.В. Шинкуба. Сухуми, 1961. С. 58.

<sup>434</sup> Интересно отметить также, что и в сказочном фольклоре часто встречается одновременное появление на свет героя и его помощников – зверей или животных, например в сюжете сказки «Братья-близнецы» (№ 303 по указателю Аарне – Андреева).

<sup>435</sup> Абраскил (Абхазское предание), записанное В. Гатцуком, журн. «Юная Россия», 1907, № 2. С. 256.

Поимка коня, его укрощение являются в то же время испытанием самого героя, и этот эпизод предстает в гиперболизированном виде. Эти чудесные мотивы сохраняются «в эпосе, но сведенные к масштабам героической идеализации»<sup>436</sup>.

В эпосе укрощение коня происходит с целью доказать завистливым братьям свое превосходство над ними. Впрочем, в некоторых вариантах сказаний эпоса конь выходит из табуна по зову героя. Так, например, в одном из вариантов сказания об Уахсите, сыне Нарт Сита, герой сам говорит: «Если есть конь, достойный сына нарта Сита, Уахсита, выходи сюда!» Услышав зов, «позвенел уздечкой, и молодой конек подскочил к нему»<sup>437</sup>.

В сказке укрощение коня происходит так же, как и в эпосе, но иногда здесь конь имеет видоизмененную форму. В образе коня выступает враждебный персонаж, чаще всего черт. В одной из сказок («Сыновья вдовы») герою, который в зрелом возрасте борется с чертом разными путями, помогает дочь самого черта. Черт превращается в коня. Как и в эпосе, конь-черт хочет разбить героя ударом о небесную твердь или о землю, или о закат, или о восход, но уже не с целью испытания героя, а с целью убить и избавиться от него навсегда. Но герой каждый раз находит выход, и конь-черт вынужден покоряться отважному седоку<sup>438</sup>. Обычно после покорения конь-араш или конь-черт становится верным помощником своего хозяина. Не только в сказке, но и в эпосе конь – это чудесный помощник, преданный слуга своему хозяину, ни разу на жизненном пути он не подводит героя, понимает его речь, предостерегает героя от грозящих опасностей. «Пока я жив – нечего бояться тебе!» – говорит конь своему хозяину в одном из сказаний о нартах<sup>439</sup>. Конь и в эпосе, и в сказке у абхазов обладает и иными чудесными свойствами: он может превратиться в птицу или другое животное и опять стать конем<sup>440</sup>. Интересно отметить, что как в абхазских сказках

<sup>436</sup> В.М. Жирмунский. Народный героический эпос. М. – Л., 1962. С. 25.

О мотиве добычи и укрощения коня в эпосе и сказке у тюркских, монгольских и других народов см. подробнее его же: Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960. С. 198–208.

<sup>437</sup> Архив Абхазского института, ф. 2, № 127. стр. 4.

<sup>438</sup> Абхазские сказки, т. I. Сухуми, 1960. С. 29–30.

<sup>439</sup> Ш.Д. Инал-Ипа. Об абхазских нартских сказаниях. Труды Абхазского научно-исследовательского института, т. XXIII. Сухуми, 1949. С. 88.

<sup>440</sup> Ср., например, со «Сказкой о Хаите», в кн.: «Абхазские сказки», т. I. Сухуми, 1940. С. 177–185.

и нартском героическом эпосе, так и в сказках и эпосе других народов конь лучший друг всех героев. Например, в Эхирит-Булагатском эпосе конь часто заменяет родителей, которые всегда отсутствуют у героев-сирот<sup>441</sup>. В адыгском сказании «О том, как искалечили коня сэтэнайко Саусырыко» богатыри решились умертвить Созерико, но знали: пока жив конь его, никто не сможет победить героя. Конь так же неуязвим, как и герой: никакой меч, никакое оружие не в состоянии погубить героя и его коня. В конце концов враги выяснили, что у Созерико и коня его уязвимы только ноги, а все остальное несокрушимо ничем<sup>442</sup>. Таких примеров можно привести великое множество.

Но не только в этом заключается роль коня в абхазском фольклоре. Образ коня-араша органически связан с образом героя и как бы дополняет его. Конь-араш тоже сопутствует герою в течение всей его жизни.

Типологически сходные мотивы встречаются начиная с древнегреческих сказаний до фольклора тюркоязычных народов, которые основаны, по всей вероятности, на древнейших мифологических представлениях о чудесных полетах. А «образ коня как волшебного помощника героя сказки еще сохранил отдаленную связь с мифологическими представлениями о звере как о чудесном помощнике, основанными на древних тотемических верованиях»<sup>443</sup>.

Одним из самых древних и распространенных мотивов в абхазских сказках является мотив чудесного посещения героем подземного царства. С этим древним международным сказочным мотивом как в сказке, так и в нартском эпосе абхазов связаны целые события и приключения.

В абхазском нартском героическом эпосе причиной путешествия младшего брата нартов, Сасрыквы, в подземное царство послужила его вражда со старшими братьями. Старшие братья толкают и бросают Сасрыкву в большую яму, откуда он и попадает в подземный мир. Примечательно, что в том мире эпический герой не встречает ни единого живого человека, кроме

---

<sup>441</sup> Об этом см.: Г.Д. Санжеев. По этапам развития бурято-монгольского героического эпоса, в кн.: «Советский фольклор». Сборник статей и материалов. № 4–5, М. – Л., 1936. С. 59–60.

<sup>442</sup> А.М. Гадагatl. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар, 1967. С. 321.

<sup>443</sup> В.М. Жирмунский. Народный героический эпос. М. – Л., 1962. С. 24.

одной старухи. Всех людей подземного мира съел агулшьап<sup>444</sup> (дракон) и хозяйничал у единственного источника. Несмотря на предостережения старухи, Сасрыква идет к источнику и своей саблей убивает чудовищного агулшьапа; впоследствии из подземного царства героя выносит ашьаурдын (орел) на своих огромных крыльях<sup>445</sup>.

Ашьаурдын (орел) является популярным персонажем и эпоса, и сказки абхазов. Он всегда и везде выступает как волшебный (чудесный) помощник героя. Его главная функция всегда одна, заключается она в перенесении героя из одного царства в другое.

Этот мотив «наиболее ярко выражен в абхазской сказке «Семь братьев адаукуа (великанов)». Здесь путешествие героя в подземное царство имеет некоторые особенности. Примечательно, что отец героя этой сказки адау (великан), а мать обыкновенный человек. Следуя за своим противником, он попадает в подземное царство. Но встретив двух баранов – черного и белого, он садится на черного и опускается в два раза глубже<sup>446</sup>, опустился на седьмое дно, как замечает Е.И. Крупнов, «в котором рису-

---

<sup>444</sup> Ср. абхазское «агулшьап» с груз. «гвелвешьапи», с армянским «вишап». О вишапах в науке имеется довольно много литературы. См. об этом подробнее: Н.Я. Марр. Кавказская поэзия и ее технические основы. «Литературные разыскания», т. III. Тбилиси, 1946. С. 323–324; его же: Армяно-сирийские словарные заметки, I, *višar uišfa* (ЗВО, XIII. С. 033–034); Галуст Тер-Мкртчян. Вишап и Ушап в армянской приписке XIV в. (ХВ, I. С. 30–36); Н.Я. Марр и Я.И. Смирнов. Вишапы. Труды государственной Академии истории материальной культуры (ТГАИМК), 1931, т. I; М.Я. Чиковани. Прикованный Амирани. Тбилиси, 1947. С. 83–88 (на груз. яз.); Л. Меликсет-Бек. Мегалитическая культура в Грузии. Тбилиси, 1938 (на груз. яз.); Б. Пиотровский. Вишапы. Л., 1939; Меликсет-Бек. Вишапы и вишапоиды Грузии. «Кратк. сообщ. ИИМК», 1947; А.И. Робакидзе. К вопросу о некоторых пережитках культа рыбы. СЭ, № 5, 1948. С. 120; Г.А. Меликишвили. Наири-Урарту. Тбилиси, 1954. С. 113–115; А.А. Глonti. Грузинская народная новелла, Тбилиси, 1963. С. 38–41 (на груз. яз.).

<sup>445</sup> Приключения... М., 1962, цикл «Сасрыква убивает дракона». С. 160–168. См. также «Абхазские сказки», Сухуми. т. I, 1940. С. 23–34. Ср. с русской сказкой «О трех царствах: золотом, серебряном и медном», сказочный каталог № 301. Н.П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе А. Аарне. Л., 1929. стр. 26.

<sup>446</sup> Термины *ага* и *ас'э* – старинные единицы измерения длины у абхазов, в сочетании употребляются в значении измерения глубины.



ется загробный мир, отнюдь не похожий на райский Эдем»<sup>447</sup>. Здесь, как явно видно, проявляется древнее представление о многоступенчатости мирового пространства. Картина подземного мира и в сказке та же самая, что и в вышеописанном мире, встречаемом в эпосе.

Подземный мир делится на несколько ступеней. Герой с одного подземного царства опускается на более глубокое подземное царство. И там есть земля, пространство, поля, дома, сады, вода. Только здесь, в сказке, на месте дракона – лев. Он съедает девушек, которых народ должен доставлять к нему в неделю раз, чтобы получить право на воду. Как мы видели выше, в эпосе герой убивает дракона, а здесь он приводит живым покоренного им льва в деревню и тем самым спасает девушку, предназначенную ему в жертву. Из-под земли на поверхность героя выводит ворон<sup>448</sup>.

Как известно, этот сказочный мотив с некоторыми изменениями встречается в фольклоре разных народов. В русской сказке герой через отверстие спускается под землю и спасает царевен от змеи и т. п. Спутники не вытаскивают его из ямы, но он в конце концов спасается<sup>449</sup>. В грузинской сказке героя из-под земли выносит сказочная птица фаскунджи<sup>450</sup>.

В грузинских народных сказках иногда функцию фаскунджи выполняет орел (*arcivi*). Например, в «Сказке об охотнике и большом орле»<sup>451</sup>. В отличие от абхазских сказок, в грузинских сказках орел (так же как и фаскунджи) имеет лечащие человека от повреждений и ранений крылья. Например, орел своими крыльями лечит человека в грузинской сказке «Пашкунди»<sup>452</sup>. В

<sup>447</sup> Е.И. Крупнов. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960. С. 358.

<sup>448</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940, т. I. С. 88–91.

<sup>449</sup> Н.П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе А. Аарне. Л., 1929, № 301А.

<sup>450</sup> О роли и функциях «фаскунджи» в грузинской народной сказке см. подробнее: М.Я. Чиковани. Грузинские народные сказки. Т. I. Тбилиси, 1938. С. 25, 27 (на груз. яз.). Об этимологии термина «фаскунджи» см. Н.Я. Марр. Кавказская поэзия и ее технические основы... «Литературные разыскания», т. III, 1946. Тбилиси. С. 324. Его же: *Ossetica-japhetica*, т. I, *Faqond-i* осетинских сказок и яфетический термин *faskund* «маг», «вестник», «вещающая птица» (Известия Академии наук, 1918. С. 2068–2100).

<sup>451</sup> Т. Разикашвили. Народные сказки, собранные в Картли. Тбилиси, 1909. С. 22–26 (на груз. яз.).

<sup>452</sup> Т. Разикашвили. Народные сказки, собранные в Кахетии и Пшавии. Часть II. Тбилиси, 1909. С. 7, там же, № 69 (на груз. яз.).

абхазском нартском эпосе и в сказках орел излечивает раненого героя своим пером или прикосновением языка<sup>453</sup>. В остальном ашьауардын (орел) имеет те же самые свойства, что и фаскунджи в грузинских сказках: он обладает даром человеческой речи, разумен, благодарен, за добро платит добром и т. д.; он обладает сверхъестественной силой. По абхазским вариантам ашьауардын (орел) из-под земли может вынести на своих крыльях мясо восьми буйволов, несколько десятков ведер воды и самого героя<sup>454</sup>. Как в абхазских и грузинских сказках, так и в армянской сказке это такая большая птица, что «паря в воздухе, закрывает она своими широкими крыльями солнечный свет»<sup>455</sup>.

Как отмечает профессор М.Я. Чиковани, местом пребывания (обитания) орла (фаскунджи, арциви) является не небесное пространство, а подземное царство. В сказках, сохранивших этот мотив, «с точки зрения палеонтологического анализа, сохранен факт исключительно большого значения, а именно представление о преисподней как нижнем, третьем небе»<sup>456</sup>. По представлению первобытного человека, как об этом писал академик Н.Я. Марр, вселенная делится на три части: небесное пространство, земное и подземное пространство<sup>457</sup>. По-видимому, и в абхазских сказках как раз сохранено это представление древнего человека о строении мира. Доктрина «трех миров» (земного, небесного и подземного) встречается в представлениях многих народов: у древних греков, римлян, германцев и др. Интересно отметить тот факт, что в эсхатологических мифах абхазов рассказывается об изменениях или гибели окружающего мира. У абхазов своеобразное представление об истории жизни на земле. Согласно мифам, жизнь на земле коренным образом менялась периодически. Каждый период кончался катастрофой. По наиболее распространенным вариантам этих мифов, первый, древнейший период окончился всемирным пожаром, второй период окончился бурей, третий период – потопом. В самом начальном периоде на земле жили низкорослые люди ацаны (асаны). Они настолько были малы, что лазили на папоротники и резали их ветви. Ацаны

<sup>453</sup> Абхазские сказки. Т. I. Сухуми, 1940. С. 31–39.

<sup>454</sup> Абхазские сказки. Т. I. С. 92.

<sup>455</sup> Г.А. Халатьянц. Общий очерк армянских сказок. М., 1885. С. 21.

<sup>456</sup> М.Я. Чиковани. Грузинские народные сказки. Т. I. Тбилиси, 1938. С. 34 (на груз. языке).

<sup>457</sup> См. об этом подробнее: Н. Я. Марр. ИР, т. III, 1933. С. 340, т. V. С. 469.

были выносливые и быстрые. В то время не было ни дождя, ни снега, ни ветра; ацаны не знали ни болезней, ни страданий. Но пришло время – подул ветер, с неба посыпалась хлопьями вата, ватный снег загорелся и сжег всех ацанов<sup>458</sup>. По некоторым вариантам эсхатологических мифов абхазов, после ацанов появились на земле великаны, великаны были уничтожены нартами. Вот мы произошли от нартов. Абхазы считают себя прямыми потомками нартов. Между прочим, и адыги считают нартов народного эпоса своими реально существовавшими предками<sup>459</sup>.

Указанные мифы заслуживают специального и подробного изучения. Мы здесь отметили лишь некоторые главные моменты.

Вернемся к интересующему нас сказочному сюжету путешествия героя в подземное царство.

При рассмотрении данного сюжета интересно отметить еще одно обстоятельство. Ни сказка, ни эпос абхазов не сообщают, сколько времени пробыл герой под землей. Но, возвратившись, он застаёт земную жизнь очень измененной.

Если в абхазской сказке и эпосе путешествие в подземное царство совершает главный герой, то бывают случаи, что в фольклоре других народов это путешествие совершают другие персонажи. Так, например, в киргизском героическом эпосе «Манас» под землю спускается не сам герой Манас, а один из вассальных ханов Манаса – Тештук. В киргизском варианте герой спасается из-под земли с помощью гигантской птицы Али-Кара-Куш<sup>460</sup>. В эпосе «Манас» этот сказочный мотив варьируется тем, что герой – младший и самый любимый из сыновей Элемен-бая. Как справедливо отмечает В.М. Жирмунский, «в основе этого сказочного сюжета, вероятно, лежат более древние мифологические представления о посещении героем подземного мира, царства мертвых»<sup>461</sup>. Но со временем мотив путешествия в подземное царство стал условием героизации образа.

Ни один из вышерассмотренных нами мотивов не пользуется такой популярностью и не имеет такого значения и для рас-

<sup>458</sup> Абхазские сказки. Сухум, 1935. С. 174–175.

<sup>459</sup> А.М. Гадагatl. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар, 1967. С. 110.

<sup>460</sup> В.М. Жирмунский. Введение в изучение эпоса «Манас». В кн.: Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961. С. 153.

<sup>461</sup> Там же. С. 153.

сказчика, и для аудитории, как мотив борьбы героя с разными чудовищами. Наилучшие черты, приписываемые герою народом, проявляются именно в его борьбе с различными чудовищами. Но эта борьба в эпосе и сказке, как увидим ниже, преследует разные цели. Герой эпоса, как правило, всегда выступает в защиту целого рода (племени или народа). Эпический герой – это воплощение народного идеала, его образ в высшей степени идеализирован и обобщен. Он один может идти против такого врага, которого не может осилить целый род. Герой сказки тоже идет против могучего врага. Он тоже обладает сверхчеловеческой силой. В этом отношении образы сказочного и эпического героев во многом сходны. Но они расходятся в том, что герой сказки борется обычно за свои личные или семейные интересы, а герой эпоса – защитник интересов целого рода (племени, народа).

Если в русском былинном эпосе и сказке наиболее страшным врагом, против которого приходится бороться, является змей (змея), то в абхазском эпосе и сказке на ранних ступенях таким врагом выступает агулшьап (дракон), о котором говорили выше. Агулшьап – это фантастическое существо, чудовище. В абхазском нартском эпосе и в абхазских сказках агулшьап выполняет ту же самую роль, что гвелвешапи в грузинских сказках и змей в русских сказках и былинном эпосе.

В отличие от змея в русских сказках, как правило, агулшьап в наших сказках и нартском эпосе не многоголовое существо. Агулшьапы (драконы) в наших сказках одноголовые, но у них неоднократно вырастают головы по мере отсечения их героем. Вырастает их не больше трех, после чего герой засыпает шею агулшьапа золой, и головы перестают вырастать. В очень редких случаях, но все же встречаются прямые указания на многоголовость агулшьапа. Например, в сказке «Мужество Камсы»<sup>462</sup> герою пришлось вести борьбу по очереди с тремя драконами, у первого из них было семь голов, у второго двенадцать, у третьего двадцать пять. Из текстов сказок выясняется, что агулшьап имеет крылья и взлетает в небеса, в его пасти могут поместиться люди и внешне он похож на огромного змея<sup>463</sup>. Как правило, он охраняет воду и не дает ее людям, требует за воду дань в виде девушек.

<sup>462</sup> Абхазские сказки. Т. II. Сухуми, 1968. С. 127–129.

<sup>463</sup> Абхазские сказки, т. I. Сухуми, 1940. С. 309.

В нартском героическом эпосе, как мы видели выше, герой убивает агулшьапа, находясь под землей. Но нам кажется, что этот змееборческий мотив сравнительно поздно заимствован из сказочного эпоса и он приписан к имени эпического героя – Сасрыквы.

Агулшьап такой враг героя, который никогда не становится его помощником. В очень редких случаях агулшьап становится помощником героя лишь после того, как герою удастся покорить его. Борьба героя с агулшьапом носит разнообразный характер: то он убивает его выстрелом из ружья (что, конечно, является поздним наслоением), то он саблей (аһ°а) отрубает ему голову.

Агулшьап говорит человеческим языком. В сказке «Мужество Камсы»<sup>464</sup> говорится:

«Прилетел агулшьап. Камса (*имя героя*) ему кричит:

– Драться будем или добром кончим?

– Будем драться! – ответил агулшьап.

– В таком случае, выходи! – сказал Камса и пошел на встречу с блестящей шашкой в руках».

Другое дело змея. Внешность ее в сказке никогда не описывается, но сказители представляют ее не как дракона, а как реальную змею. Ни в одном из известных абхазских сказочных текстов не встречается указание на многоголовость змеи. Как в сказках и представлениях многих народов, так и в абхазских сказках змея – существо двойственное. С одной стороны, это благородное существо. Благой змей и змей-враг уживаются в сказке.

Какой из них больше распространен, а какой меньше, для нас особого значения не имеет. По абхазским материалам, поступки злого змея, змея-поглотителя сравнительно однообразны, поступки благого змея, змея-дарителя весьма различны. Он дарит человеку чудесные предметы, дает ценные советы, но больше всего распространен мотив приобретения от змея знания языка птиц и животных. Герой трижды дует в пасть змея или проглатывается змеем и в результате этого получает вещее знание, в частности знание языка птиц и различных животных<sup>465</sup>. В науке существует мнение, что мотив вещего знания «идет от обрядов, при которых юноша подвергался

<sup>464</sup> Архив Абхазского института, ф. 2, № 127, л. 138.

<sup>465</sup> Материалы абхазского фольклора. Сухуми, 1967. С. 58–60.

проглатыванию и изверганию или сам проглатывал кусок или частицу животного, вследствие чего он приобретал магические способности»<sup>466</sup>.

О змее в науке существует огромное количество литературы, существуют самые разные мнения о возникновении мотива змеборства, о территориальности его распространения; в дуализме в представлениях о змее некоторые ученые видят даже двух змеев. Мы придерживаемся того мнения, что «этот «дуализм» получился в процессе развития представлений о змее. Есть не два разных змея, а две ступени его развития. Первоначально благой змей превращается затем в свою противоположность. И только тогда возникает представление о змее-чудовище, злом змее, которого надлежит убить, и образуется тот сюжет змеборства, который развивается в истории не сам по себе, не эволюционно, не имманентно, а вследствие противоречия своих первоначальных смысловых форм новым формам общества и его культуры»<sup>467</sup>.

В свете приведенных примеров и положений можно сказать, что фантастическое, мифическое существо агулшьап (дракон) по сравнению со змеем позднее явление.

Ученые предполагают, что в основе мотива борьбы героя с драконом лежит мифологическое, языческое представление<sup>468</sup>. В этом отношении интересно сообщение историка Моисея Хоренского, который писал, что в одной из восточных областей Армении еще в IV в. поклонялись двум почерневшим вишапам (рыбам или драконам), которым приносились в жертву целодренные девы<sup>469</sup>, об этом свидетельствуют и археологические материалы, найденные в Армении<sup>470</sup>. Не сохранилось ли в абхазских сказках и героическом эпосе как реликт такое древнее языческое представление? Тем более ученые предполагают, что «вишапы являлись в древности божествами, но позднее, с при-

---

<sup>466</sup> В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 211.

<sup>467</sup> В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 213.

<sup>468</sup> Тема борьбы с драконом в целом имеет широчайшее распространение у самых разных народов с древнейших времен. Она имела широкое распространение в Древнем Шумере уже в III тысячелетии до н. э. (См. об этом подробнее: Сэмюэл Н. Крамер. История начинается в Шумере. Изд. «Наука». М., 1965. С. 205–215.

<sup>469</sup> См. об этом: Н.О. Эмин. Очерк религии и верований языческих армян. М., 1864.

<sup>470</sup> Н.Я. Марр и Я.И. Смирнов. Вишапы. ТГАИМК, т. I, 1931.

нятием новой религии, превратились в злые существа (таков был удел, как известно, многих языческих богов)»<sup>471</sup>.

Здесь же отметим еще одно интересное явление. В борьбе героя с драконом в эпосе и сказке ярко вкладывается разное содержание: в эпосе герой убивает дракона и тем самым спасает население в целом, а герой сказки убивает дракона и спасает похищенную чудовищем сестру. Словом, здесь ярко выражены общественные (в эпосе) и личные (в сказке) интересы героев.

Среди разнообразных чудовищ, с которыми герою приходится вступать в борьбу, великаны (адаукуа) занимают важное место. Для обозначения этих чудовищ в абхазском фольклоре употребляются два термина: 1) адау<sup>472</sup>, 2) айныжэ<sup>473</sup> (редко). В современном абхазском языке наиболее распространен термин «адау», поэтому мы пользуемся им.

Адау (великан) такое же мифическое, сказочное существо, как агулшъап (дракон), но он очень похож на человека. Адау является персонажем не только эпоса и сказки, но и легенды. По народным представлениям, в древности в Абхазии обитали адау (великаны), или, как их иногда называют, адаумыжъха (семиглавый великан). Об абхазских адау Н.М. Альбов писал, что они представляются одноглазыми великанами-людоедами с семью и более головами. Они долго разбойничали в Абхазии. Появились нарты и победили их. Н.М. Альбов почему-то полагал, что сказания об адау существуют лишь в Бзыбской Абхазии, в то время как они бытовали (и ныне бытуют) и в Абжуйской Абхазии<sup>474</sup>.

Интересно отметить, что аналогичные сказания об адау (айаныжэ) зафиксированы и у шапсугов. Согласно шапсугской легенде, шапсуги, абадзехи, натухайцы и убыхи составляли некогда самостоятельное племя. Их общие предки пришли из Малой Азии. До них в Черкесии жили ногайцы. Шапсуги к ногайцам относили и черкесские племена: кабардинцев, бжедухов, тимиргоевцев, бесленеевцев, махошевцев и т. д. По представлениям шапсугов, жили там еще и греки. Далее

<sup>471</sup> Г.А. Меликишвили. Наири-Урарту. Тбилиси, 1954. С. 114.

<sup>472</sup> Ср. с санскр. «дэво», авестийск. «дазво», груз. «деви», армян. «дэв», осетинск. «ваи» или «ваюг».

<sup>473</sup> Ср. с кабард. «иныж», «емыныж», с шапсугским «иеныж».

<sup>474</sup> Н.М. Альбов. Этнографические наблюдения в Абхазии. «Живая старина», 1893, вып. III. С. 325.

легенда говорит, что до ногойцев и греков населяли Черкесию «древние великаны уепэз и карлики спы». Первые из них были нечеловеческой силы, а вторые, будучи физически ничтожны, обладали большой хитростью. Не имея возможности соорудить собственными силами себе хорошие жилища, карлики хитростью заставили сделать их великанов. Карлики залезали к ним в уши, нос и даже желудок, щекотали там и доводили бедных великанов до такого состояния, что последние делали все, что хотелось их маленьким повелителям. И вот великаны построили им дольмены, по-черкесски *сфуэне*, т. е. «дома карликов»»<sup>475</sup>.

В эпосе, в сказках, в легендах адау рисуются страшными исполинами, они наделены огромной физической силой. Вообще, в понимании абхаза слово «адау» (великан) ассоциируется с понятием «герой», с существом, имеющим колоссальную физическую силу, устрашающую. Об исполинском росте и невероятной силе адау говорят сказания и легенды, записанные еще Г.Ф. Чурсиным<sup>476</sup> (у Чурсина «адоу», правильное «адау»).

В то время как агулшьап всегда остается враждебным человеку существом, адау не всегда является узурпатором героя. Обычно адау становится другом человека (особенно в сказке) после того, как герой превзойдет его в состязаниях (часто не физическое, а интеллектуальное превосходство). «И в эпосе после поражения великан говорит герою: «Я думал, что я непобедим, но ты оказался сильнее. Удостой меня усыновить тебя». Они обнялись. Хозяин собрал всех великанов, устроил пир и все свое имение перевел на имя героя»<sup>477</sup>.

О функциях, исполняемых адау-ваюгом (уайгом), профессор В.И. Абаев пишет, что *Vayu* — это имя дозороастрийского бога, «культ которого восходит к глубокой древности, к эпохе арийской (индоиранской) и даже индоевропейской общности. Первоначально бог ветра, он со временем приобретал разнообразные функции, в том числе бога смерти, выступая то как благое, то как злое разрушительное божество. Осетинское *Wájug* «великан» безупречно отвечает иранскому *Vayuka*»<sup>478</sup>.

<sup>475</sup> Л.И. Лавров. Из поездки в черноморскую Шапсугию летом 1930 г. (Этнографо-исторические заметки). Журн. «Советская этнография», 1936, № 4–5. С. 127–128.

<sup>476</sup> Г.Ф. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 225–228.

<sup>477</sup> Архив Абхазского института, д. 2, № 129. С. 7.

<sup>478</sup> В.И. Абаев. Дохристианская религия алан. М., 1960. С. 6.



Тут же осетинское *Wajug* сравнивая с грузинским *devi*, профессор В.И. Абаев пишет: «В заимствованных из Грузии сказках и «Дареджановских» сказаниях осетинское *Wajug* неизменно отвечает грузинскому «великан», что, в свою очередь, восходит к персидскому *dēv*, древнеиранскому *dajva* «демон»»<sup>479</sup>. К основе «дев» примыкает и абхазское *адау*.

Адау-великан – широко распространенный сказочный персонаж, который олицетворяет образ врага, в абхазских сказках имеет такую же внешность, что и в сказках многих других народов. Его внешность и физическая сила гиперболизированы, однако умом он никогда не отличается. Адау может съесть человека, похитив царевну или красавицу сестру трех братьев, он все время старается угодить ей, выполнить трудные поручения.

В абхазском нартском эпосе адау представлен хозяином огня, из-за которого герой вступает с ним в борьбу. Здесь ярко выражен тот факт, о котором профессор В.Я. Пропп справедливо пишет: «В чудовищах первоначально воплощены хозяева стихии, которые с культурным и техническим прогрессом становятся ненужными и вредными и уничтожаются героями эпоса. У различных народов в позднейших стадиях развития эпоса эти чудовища воплощают различные враждебные народу начала»<sup>480</sup>. Герой эпоса и сказки обычно уступает физической силой адау, но умом превосходит его<sup>481</sup>.

Ясно, что наличие великанов в сказке и в эпосе разных народов в качестве мифических существ указывает на чрезвычайную архаичность этих образов. Абхазскому адау соответствует функционально русский Кощей Бессмертный; у мегрелов есть деми (великан), но иногда в роли великана выступает Очо-кочи (в смысле – дикий человек, лесной человек, леший)<sup>482</sup>, у осетин, как было указано выше, это уайг, но иногда это лагсирд (буквально: человек-зверь, дикий человек, человекообразный зверь)<sup>483</sup>. В абхазском фольклоре

<sup>479</sup> В.И. Абаев. Дохристианская религия алан. М., 1960. С. 6. См. также о дивах-великанах: Н. Кравцов. Сербские юнацкие песни, в кн.: Сербский эпос, ACADEMIA, 1933. С. 101.

<sup>480</sup> В.Я. Пропп. Русский героический эпос. М., 1958. С. 35–36.

<sup>481</sup> Абхазские сказки. Т. I. Сухуми, 1940. С. 35–38. Рукописный фонд Абхазского института, д. 2, № 126, 127.

<sup>482</sup> См. об этом: А. Цагарели. Мингрельские этюды, 1880. С. 46.

<sup>483</sup> См. об этом: Вс. Миллер. Осетинские этюды, I. С. 151; см. также: В.Ф.

этим терминам соответствует ábná wáw°ə – буквально «лесной человек»<sup>484</sup>. Функции абна-уавы (лесного человека) ничем не отличаются от функций великанов, только образы абна-уавы более очеловечены (отсутствует, например, многоголовие). Физически больше ничем или почти ничем они не отличаются от великанов, но внешность абна-уавы не гиперболизирована, как внешность великанов. О внешности абна-уавы говорят тексты, записанные рядом ученых. Например, согласно записи Н.М. Альбова, «они имеют длинные волосы. Одеваются они в звериные шкуры, и на груди у них всегда бывает привешен небольшой топор. Они очень злы, и встреча с ними в лесу не обещает ничего хорошего. Живут лесные люди охотой»<sup>485</sup>. Подробное описание внешности лесных людей дает также текст, записанный Н.С. Джанашиа: «Они были сильны, смелы, но безобразны по внешнему виду: тело их было покрыто щетинообразными волосами. Оружием у них служил топоробразный стальной выступ на груди: прижмет к своей груди добычу и рассечет пополам»<sup>486</sup>. По наблюдениям Г.Ф. Чурсина, абна-уавы отличались громадной силой и неустрашимостью. Ногти у них большие, глаза и нос, как у людей»<sup>487</sup>.

Как указывалось выше, если борьба героя с агульшапом (драконом) в абхазском эпосе и сказке не детализируется, то битва с великанами дается сравнительно подробнее. В одних вариантах при встрече с великаном герой предлагает сдаться (покориться) без боя. А великан отвечает ему: «Я не сдамся до тех пор, пока не испытаю (не узнаю), какая сила в тебе таится (хранится)»<sup>488</sup>. В одном из сказаний об абна-уавы говорится, что в каждую полночь к шалашу абхаза по имени Читанаа Хухв приближался абна-уавы и спрашивал: «Читанаа Хухв, ты здесь ли?» «Я здесь! Если ты не баба, пожалуй на единоборство!» – отвечал бесстрашный абхаз. Абна-уавы не принимал единоборства и уходил. Эта игра абхазу надоела, и он прибег к хитрости:

---

Миллер. Осетинско-русско-немецкий словарь, т. II. Л., 1929. С. 759.

<sup>484</sup> См. Г.Ф. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 229–235.

<sup>485</sup> Н.М. Альбов. Этнографические наблюдения в Абхазии, «Ж., С.», 1893, вып. III. С. 326.

<sup>486</sup> Н.С. Джанашиа. Религиозные верования абхазов. «Христианский Восток», т. IV, 1915. С. 109.

<sup>487</sup> Г.Ф. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 230.

<sup>488</sup> Рукописный архив Абхазского института, ф. 2, № 126, 127.

положил в своей постели чурбан и покрыл его буркой, а сам спрятался в кустах недалеко от шалаша. Не получив ответа на свой зов и предполагая, что абхаз спит, абна-уавы набросился на чурбан. Хитрый абхаз воспользовался этим случаем и выстрелом из ружья смертельно ранил своего противника. На другое утро, идя по кровавым следам, он нашел своего убитого противника<sup>489</sup>.

Из приведенных примеров видно, что сцены боя героя с великанами начинаются с психологической атаки: каждая сторона старается запугать другую, хвастаясь своими прошлыми боевыми подвигами. Интересно отметить, что во время этой психологической атаки выясняется одно очень важное обстоятельство, а именно: великан каким-то образом и до этого знал о существовании героя. Более того, великан почему-то знает, что он может быть уничтожен только именно этим героем. Никто другой не может решиться вступить в борьбу с ним. Из слов великана выясняется, что связь между ним и героем начата была где-то до начала события, описываемого сказкой. Один из великанов говорит: «Хаит, кто осмелился напасть на нас, мы всех своих врагов давно уничтожили. Единственный, кто может осмелиться бороться с нами, это Шасоу Аапста. Но Шасоу Аапста еще не родился, он находится в чреве матери, если даже родился, еще не созрел, если даже созрел, он еще не мог бы отважиться напасть на нас»<sup>490</sup>. Герой отвечает следующими словами: «Это я, Шасоу Аапста, я уже родился, успел созреть, хочу бороться с вами»<sup>491</sup>. В другой сказке эта словесная перебранка великана с героем сформулирована еще яснее. Великан говорит: «Чей это угрожающий голос, нас может победить только сын Хаджи Смела. Но он еще не родился, если даже родился, еще не созрел, если даже уже созрел, что его сюда привело?» Герой отвечает: «Сын Хаджи Смела уже родился и созрел, это я сам пришел сюда»<sup>492</sup>.

Появление великана сопровождается страшными стихийными явлениями – сильным ураганом, молнией, громом. Об этом и сам герой хорошо знает. Иногда ему сообщают, с чем сопря-

<sup>489</sup> Н.С. Джанашиа. Религиозные верования абхазов. «Христианский Восток», т. IV. вып. I. Петроград, 1915. С. 109. Вариант этого же сказания см.: Д.И. Гулиа: Сочинения, т. IV. Сухуми, 1962. С. 115–116 (на абх. яз.).

<sup>490</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 74.

<sup>491</sup> Там же. С. 75.

<sup>492</sup> Там же. С. 98.

жено появление великана. Например, в одной из сказок сестра трех братьев-великанов предостерегает героя от своих братьев и говорит ему: «Учти, когда идет старший великан, дрожит земля; когда идет средний, поднимается неслыханный ураган; когда идет младший, земля начинает гореть»<sup>493</sup>.

Ученые-фольклористы объясняют, что в основе мотива такой борьбы героя с непосильными ему врагами, великанами, возможно, «когда-то лежало мифологическое представление о врагах богатыря как «о силе нездешней», с которой сражается сказочный герой»<sup>494</sup>. К сказанному можно добавить, что мотив борьбы героя с великанами в абхазских сказках и эпосе одинаково популярен. Однако в эпосе о нартах борьба героя с великанами составляет отдельный эпизод из жизни героя, а в сказке самостоятельный сюжет.

Необходимо отметить, что как и в русских былинах<sup>495</sup>, так и в абхазских сказках и нартском эпосе противопоставление между героем и противником сопровождается выражением чувства национальной гордости. Тенденция к выражению чувства национальной гордости проявляется в том, что герой, на которого направлены все симпатии народа, всегда абхаз (апсуа), в эпосе это нарт (нартов абхазы считают своими предками). Враги героя, как правило, чужеземцы, иногда они с той стороны гор или с того берега моря.

Мифические образы великанов (адау) и лесных людей мы видим в эпосе и в сказке. Однако они же могут быть и персонажами легенды и предания. Основная разница в том, что в эпосе и сказке они создают художественные образы, а в легенде и предании о них рассказывается в связи с верой в их существование.

С мотивом борьбы героя с разными чудовищами связан и мотив магической неуязвимости героя, который широко распространен в сказочном и героическом эпосах различных народов<sup>496</sup>. Такое широкое распространение этого мотива в фоль-

---

<sup>493</sup> Там же. С. 113.

<sup>494</sup> В.М. Жирмунский. Введение в изучение «Манас», в кн.: Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961. С. 135–136.

<sup>495</sup> См. об этом: проф. А.П. Скафтымов. Поэтика и генезис былин. Москва – Саратов, 1924. С. 94.

<sup>496</sup> См. В.М. Жирмунский. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., ИВЛ, 1960. С. 188–195, см. также: S. Thompson. Motif-index, D1840. Magic invulnerability; Z 311 – Achilles Hell, invulnerability except in one spot;

клоре различных народов свидетельствует о его глубокой древности. Герой абхазского нартского эпоса Сасрыква становится неуязвимым<sup>497</sup> (как и тело младенца Ахилла) в результате закаления его (кузнецом Айнар-Ижьи)<sup>498</sup> в огне, в расплавленной железной жидкости. Народ наделил своего любимого героя таким качеством именно для того, чтобы его тело не было пронцаемо для вражеского оружия, чтобы он был непобедим. Но в дальнейшем чудесное свойство героя приближается к реальности и создает условие гибели героя. Условием гибели Сасрыквы является то, что он имеет уязвимое место – коленный сустав (вспомним, уязвимым местом Зигфрида является место между лопатками, у Ахилла – пята, у Исфиндиар (в «Шах-Намэ» Фирдоуси) – глаз).

В абхазских сказках уязвимым местом у героини бывают волосы (часто она враг героя, он отрезает ей волосы, и она в его руках). Для врагов героя причиной гибели может быть нарушение тайны или какого-нибудь запрета.

Число общих мотивов и сюжетов эпоса и сказки абхазов, конечно, нашим обзором не кончается. К наиболее интересным относятся также мотивы героического сватовства, героической смерти и т. д.

Из рассмотренного материала трудно сделать какие-нибудь обобщающие выводы, но предварительно можно сделать следующее заключение.

Общие мотивы и сюжеты, встречающиеся в абхазском нартском героическом эпосе и в сказках, создающие для обоих жанров как бы большую цепь элементов поэтической биографии героев, не представляются в целом заимствованными одним жанром из другого, а восходят к недифференцированному, идеологически синкретическому фольклору, из которого впоследствии формируются основные виды народно-поэтического творчества, в том числе сказка и эпос.

---

Otto Berthold. Die Underwundbarkeit in Sage vnd Aberglauben der Criecken, Ciessen, 1911.

<sup>497</sup> Магическая неуязвимость Сасрыквы характерна не только для абхазского нартского эпоса, но и в целом для нартского эпоса адыгов и осетин.

<sup>498</sup> Типологически сходные сказания о чудесных кузнецах, восходящие к начальной эпохе обработки металлов, встречаются в фольклоре разных народов. Вспомним германское сказание о Веланде, греческое сказание о Дедале.

Однако это положение не должно исключать фактов взаимовлияния жанров в отдельных случаях и заимствования одним жанром из другого отдельных мотивов и сюжетов.

Ныне мы наблюдаем переходы некоторых сюжетов из эпического в сказочный эпос. Но это относительно позднее явление.

## ГЛАВА V

### ПОЭТИКА И ТРАДИЦИЯ ИСПОЛНЕНИЯ АБХАЗСКОЙ НАРОДНОЙ СКАЗКИ

**Поэтика.** Как известно, фольклор состоит из произведений словесного искусства. Сказка один из основных жанров фольклора. Для всестороннего изучения сказки необходимо выявить особенности и закономерности ее поэтики.

Прежде всего уясним себе, что понимать под поэтикой сказки. «Под поэтикой понимается совокупность приемов для выражения художественных целей и эмоционального и мыслительного мира, или короче – изучение формы в связи с ее конкретным, фабульным и идейным содержанием»<sup>499</sup>. В область поэтики входят структура сказки (сюжет, композиция и т. д.), стиль языка. Основой всей поэтики сказки является именно структура содержания. Художественные и изобразительные средства, которыми пользуется сказка, выявляют развитие сказочного сюжета. Содержание и поэтика всегда находятся в единстве, первое без второй не бывает, и наоборот. Это единство содержания и его поэтического выражения нельзя забывать при изучении сказок любого народа.

Любой жанр фольклора имеет своеобразную форму. Поэтому изучение поэтики имеет большое значение для выявления особенностей того или иного жанра. «Анализ фольклорной поэтики должен будет показать, как выработанные традицией стилистические и композиционные приемы, с одной стороны, содействуют запоминанию художественных текстов, а с другой стороны, облегчают переработку их или создание новых текстов в порядке импровизации»<sup>500</sup>

В данный момент для нас важно и то, что изучение поэтики помогает выделить сказку среди других жанров устного поэтического творчества абхазов. Однако до сих пор поэтика сказки в целом слабо изучена, а поэтика абхазских сказок не изучена совсем или почти совсем.

Если у народных песен есть соответствующие их содержанию формы, то и сказки выработали свои, неповторимые в дру-

---

<sup>499</sup> В.Я. Пропп. Принципы классификации фольклорных жанров. «Советская этнография», № 4, 1964. С. 148.

<sup>500</sup> Ю.М. Соколов. Русский фольклор. Учпедгиз, 1938. С. 13.

гих жанрах устного поэтического творчества, формы. Хорошие сказочники рассказывают сказки только в соответствии с их содержанием.

Абхазская народная сказка, как и сказки других народов, законченное художественное произведение. Содержание сказки имеет заверченный вид. Каждый, кто послушает или прочтет сказку, заметит, что она имеет определенную конструкцию, определенный план изложения. Весь рассказ и его отдельные частности излагаются по определенным схемам. В преобладающем большинстве случаев схемы эти традиционные, имеют стандартный характер. «Эти схемы составляют «запас», из которого сказочник черпает свой материал; вместе с тем это – известный кодекс правил, которому рассказчик подчиняется, часто даже бессознательно, и который облегчает задачу сказочника. Ему не нужно каждый раз заново выдумывать, где родился его герой, как он ехал совершать свои подвиги и какие случаи были с ним в дороге: для всего этого есть ряд традиционных формул, в которые повествование отливается; равным образом он не задумывается над последовательностью действий – она также имеет свою определенность: можно сказать – сюжеты меняются, но обработка их остается одной и той же»<sup>501</sup>

Для всех групп абхазских народных сказок общим является то, что они почти все прозаические произведения, если не учитывать каких-нибудь очень маленьких, коротких вставок в стихотворной форме.

Животный эпос, волшебные сказки, бытовые сказки отличаются друг от друга не только по содержанию и по отраженным в них социальным институтам. Они отличаются друг от друга и по своим формам.

По своим художественным особенностям, по структуре сказки о животных сравнительно несложны. Простота структуры объясняется тем, что по сравнению с волшебными сказками в сказках о животных меньшее количество эпизодов. Да и количество действующих лиц низведено до минимума. Сказки о животных по своему объему сравнительно коротки. Поэтому в сказке о животных проще определить сюжет.

Для сказок о животных характерно особое тяготение к форме диалогического повествования. Диалог – один из художе-

---

<sup>501</sup> С.В. Савченко. Русская народная сказка (история собирания и изучения). Киев, 1914. С. 17.



ственных приемов, через который раскрываются характеры, позиции персонажей, а также через диалоги раскрываются описываемые в сказке события. Некоторые сказки почти целиком строятся на диалоге. Сказочник в таких сказках делает только некоторые объяснительные вставки.

«Как-то раз лиса поймала воробья.

– Ах, лисичка, неужели ты съешь меня? Погоди немного!– взмолился воробей. – Ты ведь забыла спеть охотничью песню. Мне-то все равно погибать, а тебе в другой раз не будет удачи!

«Правду он говорит», – подумала лиса, подняла кверху морду и начала:

– Аа-а...

Но едва она успела открыть рот, воробей вспорхнул и уселся на дерево. Там он расправил измятые перышки, почистил клюв и, поглядывая на лису, стал прыгать с ветки на ветку. Обманутая лиса прикинулась обиженной и сказала воробью:

– Чем дразнить меня, ты хоть посоветуй, где бы я могла поесть.

– Хорошо, следуй за мной, – ответил воробей и полетел...»<sup>502</sup>

В отдельных случаях диалог строится на имитации голоса животных. Имитация голоса животных или птиц дает образу большую выразительность.

В абхазских сказках о животных встречаются сюжеты, в которых показано содружество зверей и животных. Содружество их можно выразить по следующей формуле: А; А + Б; А + Б + С; А + Б + С + Д... и т. д. Количество подружившихся животных, как правило, в наших сказках не превышает числа четыре. Такую структуру имеют, например, сказки «Догадливая свинья»<sup>503</sup>, «Петух, свинья, коза и осел»<sup>504</sup> и др.

Особенностью сказок о животных является и то, что они, как правило, распространены в одном (основном) варианте. В то время как в волшебной сказке могут контаминироваться мотивы и сюжеты, в сказках о животных мы редко встречаемся с явлением контаминирования мотивов и сюжетов.

В наших сказках о животных нет раз и навсегда установленных зачинов и концовок. Начинается сказка просто как

<sup>502</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1959. С. 106–108; см. также: Абхазские сказки. Сухуми, 1965. С. 101–102.

<sup>503</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1959. С. 95–97.

<sup>504</sup> Там же. С. 1959, 104.

житейское описание: «Шел медведь весной по лесу и увидел кизиловое дерево в цвету»<sup>505</sup>; «Известно, что кошки и мыши живут не в ладу. Так вот что однажды у них случилось...»<sup>506</sup>; «Рыская ночью по лесу, голодный волк встретил собаку. Волк спросил ее: «Мы, волки, всегда голодны. Где вы, собаки, достаете пищу?...»»<sup>507</sup>

Волшебная сказка, в отличие от сказки о животных, характеризуется относительной сложностью своего строения. В ней могут контаминироваться разные сюжеты, эпизоды, мотивы. Одна и та же волшебная сказка может передаваться по-разному. И все это создает условия распространения волшебной сказки в вариантах. Действие в ней в основном вращается вокруг одного, центрального персонажа, но объединяет несколько эпизодов из жизни героя. Если сказка описывает несколько эпизодов из жизни героя, то это происходит не за счет введения новых персонажей, а за счет усиления препятствий, которые преодолевает герой на своем жизненном пути. Один эпизод как бы низывается на другой эпизод. В результате мы имеем единую цепь отдельных эпизодов. Как уже указывалась выше, на всем протяжении действия сказки в центре внимания остается один герой (или героиня).

Как бы ни были многочисленны эпизоды и мотивы, в абхазской волшебной сказке отсутствуют очень растянутые, многоплановые сюжеты. Обычно наши сказки по объему небольшие прозаические произведения. Отсутствует циклизация сюжетов, например, типа арабских сказок «Тысяча и одна ночь», где мы встречаемся с явлением обрамления сказок. Только в фольклоре аджарских абхазов, где прослеживается влияние восточного фольклора, имеет место циклизация сюжетов.<sup>508</sup>

Эпизоды и мотивы в сюжете волшебной сказки создают целостный рассказ, существующий и распространяющийся самостоятельно. Но имеются и такие сказки, которые проявляют неустойчивость в сюжетосложении. Особенно сказки о глупом черте и некоторые другие в смысле сюжетосложения

---

<sup>505</sup> Там же, 1959. С. 104.

<sup>506</sup> Там же. С. 109.

<sup>507</sup> Там же. С. 112, 196.

<sup>508</sup> Текст сказки, записанный Ш.Х. Салакая в январе 1961 г. в с. Ангиса Аджарской АССР от абхазского сказочника Ацанба Мурата Мамедовича (80 лет). Эту же сказку у того же сказочника записали и мы в июне 1964 г. Она состоит из шестнадцати самостоятельных сюжетов.

обнаруживают большую неустойчивость, в них одни эпизоды и мотивы комбинируются с другими эпизодами и мотивами. Иногда в записях и публикациях абхазских сказок встречаются отдельные эпизоды, оформленные как самостоятельные сказки. Например, сказка «Два брата»<sup>509</sup> построена на одном эпизоде. По своему сюжету она соответствует русским сказкам об одуроченном черте или великане, правда, в этой абхазской сказке нет ни черта, ни великана. Сыновья царя дерутся из-за волшебных предметов (жернова, ковер-самолет). Умный человек встречает их, обманывает, сам садится на ковер, берет с собой жернова и улетает. Братья перестают ссориться. Вот и все содержание. В русских сказках часто обманутыми оказываются великаны и черти. В абхазской разница лишь в том, что обманутыми оказались сыновья царя.

Мы уже говорили, что эпизод или мотив в указанной публикации выделен как отдельная, самостоятельно существующая сказка. Указанный выше мотив или эпизод в несколько переиначенном виде в связи с другими мотивами и эпизодами встречается и в абхазском героическом эпосе о нартах. В одном из вариантов нартского сказания о герое Наджхеу говорится, что он примирил двух людей, боровшихся между собой за раздел национальной одежды ак<sup>о</sup>мž<sup>о</sup>э<sup>510</sup>. Этот же мотив встречается в связи с другими эпизодами в различных абхазских сказках, встречается он и в сказках русского и других народов. Например, он встречается в русской сказке «Волшебный конь»<sup>511</sup>.

Многочисленность действия (как правило, троекратность) – характерная черта волшебной сказки. Притом каждое последующее препятствие гораздо сложнее предыдущего. После преодоления очередного препятствия перед героем возникает новое, более трудное препятствие или более сложная задача. В сказке «Непризнанный Ратмир» герой выполняет первую задачу царя – стрельбу в цель; вторая задача царя, по сравнению с первой, более трудная: надо защитить царя в бою с неравным по силе противником и т. д.<sup>512</sup> В сказке «Как покупали фамилию»<sup>513</sup> герой по совету умного и доброго старика пулей проскочил на

<sup>509</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 391–392.

<sup>510</sup> ЛОААНСССР, фонд 800, оп. 1, № 1435, л. 2.

<sup>511</sup> А.Н. Афанасьев. Народные русские сказки. Т. 2. М., 1957. С. 25–29.

<sup>512</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 250–254.

<sup>513</sup> Архив Абхазского института, ф. 2, № 128, л. 204, 198.

араше мимо злых собак. «Поехал дальше и ехал два дня и две ночи. Так он достиг огненной страны. Герой приласкал араша, похлопал по согнутой шее, и напомнил ему, что нужно делать. Потом поправил все на себе, сразу пришпорил и хлестнул араша плетью, а араш, как будто обретя крылья, взвился в небо. Он, как пуля, перелетел через огненную страну и опустился на землю. Юноша отдохнул, накормил своего араша и опять пустился в дорогу. Вскоре перед ним оказались две горы, соединенные с небом. Они без конца сдвигались и раздвигались. Юноша опять сказал своему арашу, куда надо лететь. Вдруг сверкнула молния, загрохотал гром и горы раздвинулись. В этот же миг араш пулей проскочил между гор и опустился по ту сторону». Как видно из примеров, каждое последующее препятствие усиливается.

В волшебных сказках повторение действия чаще всего трехкратное. Это своеобразный закон сказочной композиции. Три – самое излюбленное число абхазских сказок: у героя два старших брата, он третий – самый младший; третья поездка удачна, три раза достает целебное лекарство (для матери, или для сестры, или для невесты), герой по дороге милует трех зверей (потом они становятся его помощниками), он же поочередно убивает трех великанов (правда, иногда семь, девять великанов). Притом у каждого последующего великана увеличиваетсЯ число голов (число голов великана также доходит до трех, иногда – до семи), в соответствии с этим увеличивается и сила великана.

Сказка любит утраивать и другие образы. Например, образ коня (араша) часто утраивается. В соответствии с количеством братьев выступают три коня, при этом все три коня разной масти: вороной, гнедой, белый (аҕеҭк<sup>а</sup>, аҕәәз, аҕәәх<sup>а</sup>).

Повторение действия в сказке нужно, во-первых, для усложнения задачи, для героизации образа; во-вторых, для художественного замедления (ретардации); в третьих – для запоминания сказки – черта, вытекающая из устной природы бытования сказки. Одно действие или выполнение одной задачи составляет один эпизод в сюжете сказки. В свою очередь, этот эпизод может быть разделен на несколько мотивов.

Для волшебных сказок характерно также ступенчатое строение сюжета. Как правило, в начале сказки просто сообщается о мирной, бытовой стороне жизни героя. Далее герой попадает

в трудную ситуацию, из которой невозможно выйти реальными путями (вражда с сородичами, с внешними недругами или просто бедность и т. д.). Несколькими фразами передается эта драматическая ситуация. Обыкновенно начальные сведения о герое состоят из мотива его недооценки. Недооценка героя его сородичами или вообще окружающими людьми мотивируется разными причинами: или он слишком молод, или завидуют его личным качествам (красоте, физической силе и т. д.), или же просто, без всякой причины. Постоянным является и то, что до свершения подвига соотношение сил героя и его противника выводится явно не в пользу первого. Сила врага преувеличивается, сила героя недооценивается. Как видим, абхазская волшебная сказка широко пользуется известным в героическом эпосе и волшебных сказках художественным приемом первоначального умаления возможностей героя. Такой прием сказке нужен для усиления образа героя. По этому предварительному представлению сила врага неимоверно преувеличена: никто не может одолеть его. А о таинственной силе героя никто не знает. Поэтому когда герой вступает в схватку с великаном или с драконом или когда он заявляет, что может ответить на сложные вопросы царя, выполнить трудные задачи невесты (царя и т. д.), люди советуют ему не рисковать, не идти на верную гибель. Но герой не страшится, идет навстречу опасностям, совершает ряд подвигов. Этим самым подготовленная сказкой неожиданность раскрывается. После свершения подвигов (выполнение трудных задач, победа над врагом, похищение невесты и т. д.) наступает счастливый конец (счастливый брак, месть за нанесенную обиду, приобретение богатства и т. д.).

Из сказанного видно, что сказочный сюжет имеет завязку, кульминацию и развязку.

Рассмотрим данное положение на примере.

Царь ставит задачу: на верхушке высокого дерева он подвешивает в качестве мишени кольцо; кто сможет сбить кольцо, тому будет принадлежать дочь царя. В кольцо стреляют многие знатные люди, но ничья пуля не попадает. После трехдневного состязания в стрельбе появляется пастух по имени Гуйилыхха, никем ни в чем не признанный. Слуги царя и другие смеются над ним и советуют не включаться в состязание. Однако Гуйилыхха прорывается и с первого выстрела сбивает кольцо. Царь сердится, что уделом его дочери оказался пастух. Вызвав

пастуха, он ставит перед ним новые задачи: принести полный стакан оленьего молока, победить двадцать разбойников и т. д. Герой вначале скрывает свои подвиги. На свадьбе царевны с княжеским сыном пастух произносит тост и рассказывает, что его подвиги присвоили другие. Все выясняется. Царь отменяет свое решение и выдает дочь замуж за пастуха.<sup>514</sup>

Как уже отмечалось, повторение действия (в большинстве случаев – троекратность действия или троекратное повторение одного и того же мотива) является характерным приемом сказочного стиля (т. н. прием ретардации). Ретардация является своеобразным исходным пунктом для другого приема сказочного стиля – приема наращивания эффекта. В момент наивысшего нарастания эффекта следует развязка.

Излюбленным приемом сказочного стиля является прием противопоставления образов. Обычными являются следующие противопоставления: добрый младший брат (сестра) и завистливые старшие братья (сестры); трудолюбивая, добрая золовка и ленивые, завистливые невестки и т. д.

Обязательно и противопоставление следующих сказочных мотивов и образов:

Один (младший) дурной брат	Два (старших) умных брата
Младшему брату все удастся	Все, что делают завистливые старшие братья, они делают невпопад
У младшего брата исключительные (скрытые) личные качества, чудесные помощники за него	У старших братьев отсутствуют те качества, которые имеются у младшего брата. Чудесные помощники последнего – против старших братьев (врагов) героя
Успехи младшего брата	Неудачи старших братьев
Счастье младшего брата	Неудачи (или наказание его врагов, или старших братьев) и т. д.

Следует отметить, что сказочные мотивы, как правило, не связаны с определенной темой или сюжетом. Как, например, мотив нарушения запрета (не называть свою неказистую, но мудрую жену собачьим отродьем; не отвечать на зов подвешенного цепью у дороги таинственного человека; не открывать ко-

<sup>514</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 272–275.

шелек (коробку) – подарок от родни спасенного змея до определенного времени; не рассказывать другим увиденный сон; не заглядывать в запертую отцом комнату, где хранится портрет красавицы – сестры великанов и т. д.) не увязывается с каким-нибудь одним только сюжетом.

Здесь нет необходимости останавливаться на всех формах проявления указанных запретов. О содержании некоторых из них мы уже говорили выше. Для иллюстрации приведем лишь пример двух связанных между собой запретов, а именно: запрет касаться земли и запрет на обычную пищу. Эти запреты больше всех касаются царских дочерей и сестер великанш. «Единственная сестра семи великанов сидела на седьмом этаже. Воспитывали ее так, что она никогда не видела света, ее нога никогда не касалась земли. Братья кормили ее только мозгами зверей»<sup>515</sup>. Другая сказка сообщает: «Жила-была царевна. Звали ее Куландырпшдза. Отец и мать умерли. У царевны были два брата, она была единственной сестрой. Братья держали ее в стеклянном дворце, кормили только мозгами зверей»<sup>516</sup>. Запрет касаться земли и запрет на обычную пищу встречается и в абхазском нартском героическом эпосе. Нартские богатыри свою единственную сестру Гунду «держали в высокой башне. Воспитывали ее так, что ее нога не касалась земли, мягкой травы, не видела она и неба. Кормили ее только мозгами зверей»<sup>517</sup>. Указанные здесь запреты имеют свои исторические корни. Исторически известны факты о наличии этих запретов у некоторых народов. Дж. Фрэзер приводит следующий пример: «Индийцы Гренады в Южной Америке держали мужчин и женщин, которые в будущем должны были сделаться начальниками или их женами, в течение нескольких лет (до 7 лет) в заключении. Царственные дети не должны были даже видеть солнца: если бы им случилось его увидеть, то они потеряли бы свое царственное звание».<sup>518</sup>

В научной литературе глубокому изучению подвергались широко популярные в сказках виды запретов: запрет света,

<sup>515</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 96–97.

<sup>516</sup> Материалы абхазского фольклора. Сухуми, 1967. С. 54 (на абхазском языке).

<sup>517</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1935. С. 49; Абхазские сказки. Сухуми, 1935. С. 32 (на абхазском языке); Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 45 (на абхазском языке).

<sup>518</sup> Дж. Фрэзер. Золотая ветвь, I–IV. М., 1931, IV. С. 127.

взгляда, пищи, соприкосновения с землей, общения с людьми<sup>519</sup>. Мы здесь укажем, что в абхазской сказке, как и в сказках других народов, указанные запреты ничем не мотивированы. Зато они сами являются мотивировкой сказочной завязки. Нарушение указанных запретов является мотивировкой похищения красавицы и т. д. В целом нарушение подобных запретов приводит героя (героиню) к новым трудностям.

Здесь же отметим, что любой запрет в сказке обязательно нарушается. Это также необходимый закон сказочного стиля. Рано или поздно по той или иной причине герой называет свою мудрую жену собачьим отродьем, рассказывает другим вещей сон, заглядывает в запретную комнату и т. д.

Не связаны с определенным сказочным сюжетом также образы чудесных или волшебных предметов. Характерными для наших сказок чудесными (волшебными) предметами являются гребень (бросишь его – образуется дремучий лес); стакан воды (выльешь ее – образуется море); кошелек (откроешь его – образуется город); дубинка (по приказу героя сама избивает врагов); плеть (ударишь ею человека – он превратится в камень). Очень распространен в наших сказках сказочный образ котла, который без огня, от магического воздействия слов, варит мясо или мамалыгу. Мотив этот ярко разработан также в абхазском нартском эпосе (спор Цвицва с Сасрыквой).

Схема одной из типичных сказок такова.

Герой сказки, крестьянин, находит трех девушек. Двух (старших) выдает замуж (обычно за своих старших братьев). На младшей сам женится. У нее рождаются чудесные дети: золотой мальчик и серебряная девочка. Старшие сестры завидуют им и бросают детей в реку. Детей находит старик и воспитывает их. Дети подрастают; брат женится, сестра выходит замуж. Жена брата узнает всю историю жизни мужа. Созывает всех со-родичей. На большом пиру мясо и мамалыга в котлах закипают не на огне, а от произнесенной справедливой речи героя (он рассказывает всю историю своей жизни)<sup>520</sup>. В сказке «Кузнец Сагум» князь, у которого была прекрасная дочь, сообщил:

«– Я выдам свою дочь замуж за того человека, который сможет своим словом вскипятить молоко в котле! – Князь налил в большой котел молоко и поставил его посреди двора.

<sup>519</sup> В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 25–34.

<sup>520</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 320–327; ср.: Абхазские сказки. Сухуми, 1965. С. 123–125.



Когда об этом слышали юноши, они собрались у князя и, взяв у него разрешение, начали говорить. Но сколько бы они не рассказывали, молоко в котле не закипело... Кузнец Сагум решил: «Пойду посмотрю, что будет. Закипит ли молоко, если расскажу все, что со мной случилось?..» Пошел, но долго ему не давали слова. Наконец, только под вечер ему разрешили говорить. Он начал было рассказывать обо всех своих приключениях, не успел рассказать и половины того, что пережил, как вдруг молоко в котле стало кипеть».<sup>521</sup>

В абхазском героическом эпосе о нартах Цвицв говорит Сасрыкве:

«— Если ты мужчина, давай поспорим: поставим рядом котлы, которые вмещают по сто мисок воды. Пусть каждый поведает всем о своей славе.

Сасрыква согласился. Наполнили котлы водой, и Сасрыква поведал о славе своей. Была она выше гор, и вода чуть было не закипела в его котле.

После него повел рассказ о своей славе Цвицв, и из котла клубами пошел пар. И когда он в своем рассказе дошел до того места, где выжег метину на спине нарта Сасрыквы, вода забурилась».<sup>522</sup>

Почти то же самое говорится в варианте, записанном профессором В.И. Абаевым в 1945 г. в селе Ачандара Гудаутского района:

«Патраз сказал: «Пусть у того из нас, кто самый храбрый и самый правдивый, закипит котел с мясом барана». Сасрыква и Цвицв стали говорить о своих подвигах. Но котел не закипел. Тогда стал рассказывать о своих подвигах Патраз, не называя себя. Понемногу котел стал кипеть. Когда Патраз кончил свой рассказ, мясо уже варилось».<sup>523</sup>

Большое количество других сказочных мотивов не связано стабильно ни с каким определенным сюжетом. Одним из таких мотивов, ярко представленных абхазской сказкой и встречающихся в различных сюжетах, является мотив «отдай то, чего дома не знаешь». В науке принято называть это мотивом запро-

---

<sup>521</sup> Архив Абхазского института, ф. 2, № 128, л. 95.

<sup>522</sup> Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. М., 1962. С. 227.

<sup>523</sup> В.И. Абаев. Осетинский язык и фольклор. 1. М. – Л., 1949, ст. 321.

дажи<sup>524</sup>. В сказке<sup>525</sup> говорится, что некий царь был бездетным, даже его скот не давал приплода. Незнакомец говорит царю, что сделает так, чтобы у него родились сыновья и скот дал приплод, только при условии: из трех будущих сыновей одного послать незнакомцу. Незнакомец живет по ту сторону моря, является аджнышем (злое мифическое существо). Дальше развивается ряд сказочных событий, но здесь нас интересует то, что через три года у царя уже были три сына. Каждому из них он предлагает идти к аджнышу. Старшие отказываются. Обращается к младшему следующими словами: «Ты моя последняя надежда... Помоги мне сдержать слово». Младший сын ответил: «Отец, ваша воля для меня закон! Снарядите меня как нужно, и я выполню ваше поручение». В другой сказке<sup>526</sup> человек наклоняется напиться, из воды высовывается неопределенное существо («кто-то»), говорит человеческим языком, хватается человека за бороду и требует отдать ему сына через определенное время (правда, точный срок в тексте не указывается). В тексте нашей записи<sup>527</sup> охотник нагнулся напиться, из воды высовывается какой-то человек, хватается первого за бороду и требует: «Отдай то, чего дома не знаешь». Не понимая смысл этого иносказательного выражения, охотник вынужден согласиться. Оказывается, за время его отсутствия у него дома жена родила сына. После наступления зрелости сына (после того, как у сына выросла борода) отец вынужден отдать его тому самому водяному существу.

Не во всех сказках, где наличествует мотив «отдай то, чего дома не знаешь», указывается срок отдачи сына неопределенному существу, но фактически всегда имеется в виду наступление зрелости сына. «Приведи ко мне своего сына, когда у него вырастет борода», – говорит это (обычно водяное) существо.

Мотив запродажи имеет широкое распространение в сказках многих народов и исторически связан с обрядом посвящения. «Обряд посвящения был одновременно обрядом приема в союз. Не только вступление в союз, но и переход из союза одной сте-

---

<sup>524</sup> В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 72.

<sup>525</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1965. С. 146–156, 204.

<sup>526</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1965. С. 167–170.

<sup>527</sup> Текст, записанный нами в с. Абгархук Гудаутского района от сказителя Зухба Александра (65 лет) 28 сентября 1968 г.

пени в высшую степень сопровождалась посвящением в тайны этого союза. Формальное (но еще не фактическое) вступление в союз совершалось сразу при рождении <...> ребенка... Его – мы бы сейчас сказали – «приписывали» к союзу. Другими словами, ребенок как бы запродавался». <sup>528</sup>

Количество мотивов, не связанных стабильно ни с каким определенным сюжетом, можно увеличить.

Для абхазских сказок характерны типические места (*loci communes*), которые не связаны с определенным сюжетом и свободно переходят из одной сказки в другую. Точнее, типические места наличествуют в сказках на различные темы и в различных сюжетах. Вот, например, одно из наиболее распространенных типических мест. Герой выясняет, где хранится душа великана (или черта). Схема этого мотива такова: на далеком острове (в далеком лесу) стоит большое дерево (дуб, яблоня, и др.), под деревом свинья (олень, заяц), внутри свиньи (олень, зайца) две птички, одна птичка – душа, а другая – глаза великана (черта). При выяснении места, где хранится душа великана (или черта) жена его задает всегда, во всех случаях один и тот же вопрос: «Я хочу знать, где твоя душа спрятана, где она?»

К сказочному стилистическому приему нужно отнести встречающиеся во многих сказках совершенно идентичные словесные выражения, формулы. Например, герой по разным причинам (часто в поисках жены или сестры, иногда в поисках целебного лекарства) попадает в дом великана и прячется. Хозяин в это время отсутствует. Возвратившись, великан чувствует присутствие в его доме чужого и говорит жене: «Откуда это абхазским духом пахнет?» Это неизменный вопрос, задаваемый им во всех аналогичных случаях. Жена отвечает, что пришел ее брат, и просит мужа не есть его. Муж-великан (иди черт) дает обещание жене, что не тронет ее брата. Но она не верит его обещаниям. В конце концов он дает клятву, произнеся такую трафаретную формулу: *wašəx°a maksapsəs* (уашхуа макъапсыс), после чего жена выводит брата (героя сказки) из укрытия.

Интересно отметить, что «уашхуа макъапсыс» – словосочетание, часто встречающееся в абхазских сказках, употребляется всегда как клятва, правда, иногда только одно слово «уашхуа». Давший эту клятву великан (мифическая старуха, черт) никогда ее не нарушает. Любая другая клятва может быть им нарушена.

<sup>528</sup> В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 205.

Это является самой сильной клятвой, и дают ее в крайне безвыходных положениях.

Абхазские сказители, употребляя слова  $\omega\grave{a}\delta\acute{e}x^{\circ}a$ ,  $\omega\grave{a}\delta\acute{e}x^{\circ}a$  maksaras в функции клятвы, не могут объяснить значение самих слов. Для нас остается неясным значение слова «макъапсыс».

Что касается слова «уашхуа», то оно встречается в адыгских языках. В кабардинском языке «уашхъуэ» означает «бог, клятва», в дигорском диалекте осетинского языка «уассха» означает «клятва», в убыхском языке  $W\acute{e}^{\sim}sxu$  означает «бог»<sup>529</sup>, в адыгейском языке «уашхъуэ», «уашхъо» («уашхъор») означает «небесный свод»<sup>530</sup>. Слово «уашхуа» распадается на две части: «уа» и «схае». Срав. каб. «уэ» (град), «щхъу» (голубой, серый, зеленый, синий)<sup>531</sup>. Иулиус фон Месарош отмечал, что национальный бог убыхов  $\acute{c}a\acute{s}x^{\circ}a$  поразительным образом сохранил в себе с дохристианских тысячелетий до настоящего времени имя хаттийского бога  $\acute{c}a_a$ -as-ha.<sup>532</sup> Академик Г.А. Меликишвили указывает, что черкесское слово ица $\acute{s}h\acute{o}$  (бог) было общим между протохеттами и касситами (протохеттское  $wa\acute{s}huw$ )<sup>533</sup>.

В абхазских сказках распространены также типические места, формулы в форме беседы. Например, при встрече героя со старухой между ними почти всегда происходит такая беседа:

– Матушка, я очень голоден, накорми меня, – говорит герой.

– Эй, сынок, накормила бы, – мука, мясо, молоко, сыр – все есть, только воды нет, – отвечает старуха.

Не связана с определенным сюжетом и такая беседа, которая происходит при нападении героя на врагов-великанов:

«–  $hajt$ ,  $jana\acute{z}albejt$ ,  $hara\ hh^{\circ}\acute{e}n\acute{c}ra\ zg^{\circ}a\acute{y}\acute{o}da$ ,  $hara\ hazh^{\circ}\acute{e}n\acute{c}aloz\ hralgejt\ h^{\circ}a\ haqan$ ,  $\acute{s}asow\ aapsta\ jak^{\circ}zar$ ,  $\omega j\ mg^{\circ}ata\ dq\acute{e}an$ ,  $\acute{d}\acute{e}mict$ ,  $dix^{\circ}azarg^{\circ}\acute{e}$ ,  $dam\acute{s}^{\circ}\acute{e}ct$ ,  $d\acute{e}\acute{s}^{\circ}x^{\circ}azarg^{\circ}\acute{e}\ hara\ hh^{\circ}\acute{e}n\acute{c}ra\ \omega j\ il\acute{s}\acute{o}smazt$ .

–  $haj$ ,  $\acute{s}asow\ aapsta\ zax^{\circ}zug^{\circ}\acute{e}\ sara\ sowp$ ,  $sag^{\circ}ijt$ ,  $sag^{\circ}s^{\circ}it$ ,

$\acute{s}^{\circ}\acute{e}zh^{\circ}\acute{e}n\acute{c}og^{\circ}\acute{e}\ sara\ sowp$ ,  $\acute{a}jnaz^{\circ}\ uxacazar$ ,  $\omega aaxys$ , –  $h^{\circ}a\ sasow\ aapsta\ aa\acute{c}\acute{e}tit$ »<sup>534</sup>.

<sup>529</sup> Б.Х. Балкаров. Адыгские элементы в осетинском языке. Нальчик, 1965. С. 45.

<sup>530</sup> А.А. Хат нов, З.И. Керашева. Толковый словарь адыгейского языка. Майкоп, 1960. С. 560.

<sup>531</sup> Б.Х. Балкаров. Указ. соч.. С. 45.

<sup>532</sup> Иулиус фон Месарош. Убыхский язык. Чикаго, 1934. См. главу «Социологическое (общественное) и этнографическое положение племени» (на немецком языке).

<sup>533</sup> См.: Г.А. Меликишвили. Наири-Урарту. Тбилиси, 1954. С. 71–72, 120.

<sup>534</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 74–75; ср.: там же. С. 98.

(«— Хаит, кто осмелился нас ограбить. Мы думали, что покончили со своими врагами. Что касается Шасоу Аапста, то он пока еще находится в чреве матери (еще не родился), если даже родился, то еще не созрел (не вырос), если даже созрел (вырос), то ему не под силу нас ограбить».

[Герой отвечает.]

— Хаит, Шасоу Аапста — это я, я уже и родился, и созрел (вырос), и грабить вас буду именно я; если ты (великан) герой, то стреляй первым».)

В поисках жены, сестры или по каким-нибудь другим причинам герой попадает в дом великана. Как правило, в это время хозяин отсутствует. Герой сказки договаривается с хозяйкой (она — похищенная великаном сестра или жена героя, или сестра великана, на которой герой собирается жениться) и прячется в дом. Во всех аналогичных случаях при возвращении хозяин сразу чувствует присутствие в его доме человека: «Великан вернулся с охоты с добычей и начал говорить сестре: что-то слышу запах абхаза!»<sup>535</sup> «Братья (великаны) вернулись с охоты. Младший брат зашел к сестре, сразу почувствовал запах человека и говорит: сестра моя, ты прости меня, но я должен сказать, что слышу запах человека»<sup>536</sup>. «Вернулись братья великаны, сразу начали спрашивать сестру: что-то слышим чей-то запах, что это значит?»<sup>537</sup> «Мать моя, я слышу запах какого-то человека»<sup>538</sup>.

Эти однотипные восклицания встречаются в самых различных сюжетах. Аналогичные восклицания встречаются в сказках разных народов, и они подвергались исследованию. В русских сказках герой слышит запах русского («Русский дух ко мне в лес зашел!...»<sup>539</sup>). В абхазских сказках герой слышит запах абхаза или человека вообще.

Профессор В.Я. Пропп, ссылаясь на А.Н. Афанасьева, отмечает, что запах Ивана в русских сказках есть запах человека, а не русского. Уточняя эту мысль, ученый пишет: «Иван пахнет не просто как человек, а как живой человек. Мертвые, бестелесные не пахнут, живые пахнут, мертвые узнают живых

---

<sup>535</sup> Материалы абхазского фольклора. Сухуми, 1967. С. 21. Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 97.

<sup>536</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 97

<sup>537</sup> Там же. С. 113.

<sup>538</sup> Там же. С. 145.

<sup>539</sup> В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 52.

по запаху»<sup>540</sup>. Обосновывая это положение многочисленными примерами из сказок и мифов самых различных народов, автор связывает этот мотив с проникновением героя в царство мертвых: «...запах Ивана есть запах живого человека, стареющегося проникнуть в царство мертвых»<sup>541</sup>.

Мы здесь остановились на некоторых наиболее характерных и распространенных типических местах в сказках. Можно было увеличить количество их примеров менее распространенными общими местами. Но и приведенные данные достаточны, чтобы показать, что *loci communes* играют немалую роль в композиции абхазской сказки.

Одной из характерных стилистических особенностей произведений устного поэтического творчества абхазов в целом и сказок в частности является повторение вводящего слова *ah°aga* (говорить, сказать). Обычно слово *ah°aga*, *ih°ejt* (сказать, он сказал) ставится в конце предложения в форме прошедшего времени совершенного вида третьего лица единственного числа. При этом оно нередко повторяется дважды *ih°ejt ih°ejt* (сказал сказал).<sup>542</sup>

Повторением данного слова сказитель как бы подчеркивает, что рассказываемая им сказка создана не им самим, а услышана от другого, который, в свою очередь, усвоил ее от третьего лица. Для иллюстрации приведем несколько примеров: «*ahak daqan, ih°ejt. pa zac°k diman, ih°ejt. ah amal gas°ap°e iman, Jh°ejt*»<sup>543</sup> («Жил царь, говорит. Был у него единственный сын, говорит. У царя имелось множество богатства, говорит») <sup>544</sup>.

Типичной и наиболее устойчивой формой сказочной развязки является благополучный конец: герой из всех испытаний выходит победителем, добро торжествует, зло наказывается.

Сказка не любит длинных и сложных фраз. Характерными чертами стиля сказки является краткость, выразительность, ясность, простота. Для сказки не характерна метафоричность.

---

<sup>540</sup> Там же. С. 52

<sup>541</sup> Там же. С. 53.

<sup>542</sup> О различных стилистических функциях вводящего слова см. Ш.К. Аристава. Глагол «*ah°aga*» – «говорить», «сказать» как вводящее слово и его стилистические значения. «Труды Сухумского государственного педагогического института им. А.М. Горького», т. XIV, 1961. С. 113–116 (на абх. яз; резюме на русском языке).

<sup>543</sup> Текст сказки, записанный нами у 55-летнего сказочника Габелиа Михаила Кычовича (с. Гуп Очамчирского района) 6 октября 1961 г.

<sup>544</sup> ЛОААН СССР, фонд 800, оп. 6, № 178, л. 2.

Сказка не дает описания внутреннего состояния героя, его психологических переживаний. Мы ничего не знаем о том, как переживает герой трудности, неудачи, победы.

В сказке, впрочем как и во многих других жанрах фольклора, отсутствует портретная характеристика. Портретные атрибуты же, как правило, «несут значительную художественную нагрузку непосредственно в развитии сюжета»<sup>545</sup>. Как, например, упоминание о стальных усах могучего нарттовского богатыря Нарджхьюу понадобилось сказителям «не для украшения героя, а для того, чтобы показать, как благодаря им (усам) герой спасается от, казалось бы, неминуемой гибели: отравленное вино, погубившее мать и старшего брата нарттов, не может одолеть героя, процедившего зелье через густые стальные усы»<sup>546</sup>.

В записанной нами сказке от Арстаа Кастея (с. Отхара, Гудаутского района) дано описание пышной бороды героя. Причем описание ее было не самоцелью, а связано непосредственно с дальнейшим развитием сюжета: друзьям героя понадобилась эта борода для защиты от проливного дождя.

В образной системе сказочного жанра определенную роль играет сравнение. Чаще всего к сравнению прибегают при описании женской красоты. Женщина сравнивается с солнцем и луной. Она *amra ejpS dkarxojt*, *amza ejpSa dkazzojt* (букв. «светится, как солнце, и блестит, как луна») или же *mrada dkarxojt*, *mzada dkazzojt* (букв. «сияет без солнца, сверкает без луны»). Иногда женщина сама является источником света, свет исходит от ее лица, даже ее мизинец освещает темную ночь. Герой издалека замечает светящуюся без солнца красавицу, стоящую на балконе. Один из текстов сообщает, что враги заперли героиню в темницу, но «своим телом, как солнечными лучами, она осветила всю темницу»<sup>547</sup>.

В сказках часто употребляется эпитет *апшдза* (красивая). Причем здесь он не только подчеркивает внешнюю красоту девушки, но и чаще всего обобщает различные положительные черты характера героини.

Гиперболизм – один из основных художественных приемов сказки. Он не является специфичным только для сказки, а ха-

---

<sup>545</sup> Ш.Х. Салакая. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966. С. 102.

<sup>546</sup> Там же. С. 102.

<sup>547</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 336.

рактен и для других жанров абхазского фольклора, например для нартского героического эпоса. В сказке буквально все преувеличивается. Преувеличивается рост персонажей, особенно рост врагов героя. Например, великаны всегда огромного роста и большой физической силы; сказочная птица ашьаурдын (орел) такая большая, что своими огромными крыльями закрывает солнечный свет, а из подземного царства на поверхность земли может поднять на своей спине героя, мясо восьми буйволов и большое количество воды.

Рост самого героя сравнительно редко преувеличивается. Чаще он просто обыкновенный человек. Гиперболизируется не рост, а сила и ловкость героя, его умения и знания. Он может поднять на скалу такой камень, который не под силу целой сотне людей; он вгоняет противника по колено в землю; может нести на голове целый дом; довольно легко поднимает такую большую и тяжелую стрелу, которую не может поднять ни один другой смертный; герой проходит путь длиной в трое суток; он же в течение полудня может преодолеть расстояние от берега моря до вершины горы и т. д.

Иногда преувеличивается возраст персонажей. Известны сказки, в которых герои живут веками. Например, герою одной из сказок, записанной нами, восемьсот лет, его жене семьсот лет, теще тысяча двести<sup>548</sup>.

Преувеличивается размер жилища (семиэтажный золотой дворец), количество еды и питья. Один из персонажей сказки «Джамхух – сын оленя»<sup>549</sup> на вспаханном поле «с жадностью глотал комья земли и приговаривал:

– Я голоден! Я голоден! Ох, до чего мне есть хочется!»

Другой персонаж этой же сказки «стоял у самого водопада и ловил ртом пенную струю, приговаривая при этом:

– Ох, как я хочу пить! Ох, как я хочу пить!»

Преувеличивается размер имущества, получаемого героем в результате победы над врагами. Например, бесконечное количество скота; мясо варят в огромных котлах; на свадьбу приглашено столько людей, сколько волос на голове сказочника.

Характерной особенностью сказок следует признать и то, что действие в них происходит в неопределенной местности.

---

<sup>548</sup> Текст сказки, записанный нами от 34-летнего сказочника Кутарба Ивана Куастовича (с Тхина Очамчирского райе на) 24 августа 1965 г.

<sup>549</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1965. С. 113–120.



Например: «h°antkarrak ычы cbqan x°aax°tai° duk<sup>550</sup>. wj diman pa зацэк»<sup>551</sup> («В каком-то государстве был (жил) большой купец. Был у него единственный сын»); «В какой-то стране жил царь»; «Какой-то бедняга по имени Самкьяныка жил у какого-то царя»<sup>552</sup>.

Иногда же о месте действия ничего не сказано. Например: «h°antkark daqan, wi diman daaga akgy zdarwaz wazdrk»<sup>553</sup> («Жил царь. Был у него один умный визирь»).

Здесь же отметим, что имена сказочных героев не постоянны, а изменчивы. Сказочник иногда сохраняет в сказке традиционное имя героя (если таковое имеется), а иногда дает герою случайно пришедшее в голову имя. С этой точки зрения рассмотрим различные варианты одной и той же абхазской сказки, записанной в разное время разными лицами в разных местах. В 1936 г. Киазим Чолоква у 90-летнего сказочника Кица Ашларба (с. Ангиса Аджарской АССР) записал волшебную сказку «Чапао»<sup>554</sup> («Указатель сказочных сюжетов» А. Аарне – Н.П. Андреева, № 1060, 1088, 1115, 1149). Сюжет этой сказки таков.

Трусливый старичок по имени Чапаво надоедает своей жене постоянным бахвальством. Наконец старуха выгоняет его из дому. По дороге Чапав встречается с могучим, но глупым великаном, которого побеждает хитростью. (Великан выжимает воду из камня, старик выжимает сыворотку из свежего сыра; старик наносит удар по шее великана шилом и говорит: «Я такой тяжелый». Оба вместе охотятся. Старик поймал пичужку, а великан – множество дичи; соревнуются, кто больше съест. Старик не ест мяса, а бросает его в яму. Великан хочет обварить старика кипятком, но тот подставил бревно. Хочет прожечь его раскаленным железом, но и это ему не удается. Воздух от дыхания великана поднимает старика на потолок. Старик пугает великана тем, что захотел съесть мясо великана.)

Сюжет этот широко распространен по всей Абхазии. Одна из наиболее ранних записей его была сделана в 1916 г. в тог-

<sup>550</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 216.

<sup>551</sup> Там же. С. 166.

<sup>552</sup> Там же. С. 239.

<sup>553</sup> Там же. С. 232.

<sup>554</sup> Рукописный фонд Государственного музея краеведения Аджарской АССР, д. № 255, лл. 53–56; см. также журн. «Алашара», 1957, № 2. С. 82–83.

дашем Гульрипшском участке Сухумского округа Михаилом Александровичем Лакрба. Эта запись хранится в Ленинградском Отделении Архива АН СССР<sup>555</sup>.

Другой вариант данного сюжета вошел в сборник «Абхазские сказки», изданный в 1940 г.<sup>556</sup> Сличение названных вариантов данной сказки приводит нас к выводу, что между ними нет существенных расхождений. Различия касаются лишь некоторых незначительных деталей. И прежде всего это относится к собственному имени героя. Во всех трех вариантах герой назван по-разному: в варианте, записанном у аджарских абхазов, герой именуется Чапав (ЧапaQ), в варианте М. Лакрба герой носит имя Адгъагу, а в варианте, изданном в 1940 г., — Тачкум.

Часто сказочные герои безымянны. Для сказочника имя героя не имеет важного значения. Во время наших экспедиционных работ мы наблюдали, что часто сказочники давали имена героям сказок произвольно. Когда сказочника опрашивали, как зовут его героя, он отвечал: «Ну, назовем его Джамхух (Сажваргъала, Тачкум и т. д.).

Здесь же надо заметить, что герои чаще всего носят специфически сказочные имена (Хаджаджа, Агамадж, Ашхамадж, Джахуху, Хуартыжв, Самкъаныкъа, Анча-Кунча и т. д.).

Абхазские сказки, как и сказки многих других народов, имеют излюбленные типично сказочные зачины и концовки.

Наиболее характерным зачином абхазской волшебной сказки являются: «lak°, lak°, lak°... sšnejwaz ak°mk°a» (букв. «Сказка, сказка, сказка, как я шел»). Так начинается целый ряд волшебных сказок. Например: «lak°, lak°, saSanejwaz, iqan lagaz°aki tak°az°aki»<sup>557</sup> (букв. «Сказка, сказка, как я шел, жили (были) старик со старухой»). Идентичный зачин и в сказке «Старик и старуха»: «lak°, lak° saSanejoaz, iqan tak°az°aki lagaz°aki. urt dram ph a zaak»<sup>558</sup> (букв. «Сказка, сказка, как я шел, жили (были) старик со старухой. Была у них единственная дочь»). Тот же самый зачин и в сказке «Кудапш-пха»: «lak°, lak° sagan ejcoaz

---

<sup>555</sup> Ленинградское Отделение Архива АН СССР, фонд 800, оп. 6, № 168, лл. 1–6.

<sup>556</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 410–418; второе издание, Сухуми, 1965. С. 212–216 (на абх. яз.); см. также: «Абхазские сказки». Сухуми, 1959. С. 179–183.

<sup>557</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 299.

<sup>558</sup> Там же. С. 304.

ahak daqan; pa-zac°k diman»<sup>559</sup> (букв. «Сказка, сказка, как я шел, жил один царь; был у него единственный сын») и т. д. Такой сказочный зачин ставит своей целью заинтересовать слушателей и завладеть их вниманием.

Это наиболее типичный зачин, но не во всех сказках он бывает. Иногда и волшебная сказка начинается с простого житейского описания. Это житейское описание является своеобразным вступлением к сказочному сюжету. Вступление к сказке знакомит слушателей с обстановкой, как бы вводя их в сказочный мир. Например: «dɛqan ahak ahmat h°a. ahmat daara akra ejlaz-kaasoaz uaw°an, ipa salbi jara jaqara dɛzqɛsmɛzb»<sup>560</sup> («Жил некий царь по имени Ахмат. Ахмат был очень умный человек; сын же его Салби столько не понимал»). Другой пример: «bzco°ejSc°a ajnaz°c°a aqan. ajnaz°c°a sapɥ 1k°ɛ1alop»<sup>561</sup> («Жили семь братьев-великанов. Часто они занимались грабежом»). Из последних двух примеров видно, что нередко сказка начинается прямо с завязки.

В абхазских сказках имеют место и так называемые присказки. Присказка, часто рифмованная, является небольшим своеобразным вступлением к сказке, настраивающим и сказочника и аудиторию на соответствующий лад. Она фактически заменяет зачин и сама выступает как бы развернутый зачин.

Присказка непосредственно не связана с сюжетом самой сказки. Примеры типичных присказок: «lak°, lak°, lak° rtaca, skam tpa z°aa°a gra»<sup>562</sup> (букв. «Сказка, сказка, сказочная невестка, подбрасывающая стулья, двенадцать раз подбрасывающая»); «Iak°> lak°» iak° rtaca, z°au>°a hapsa dejmarioa^aa dsrtazup»<sup>563</sup> (букв. «Сказка сказка, сказочная невестка распростерлась (развалилась) в двенадцати кувшинах») и другие.

Присказки часто неприличны по своему содержанию, причем это делается умышленно, чтобы развеселить слушателей и завладеть их вниманием. Наличествует она или нет, от этого сказка по существу ничего не теряет. Все зависит от сказочника, по его усмотрению она может быть сказана или опущена.

<sup>559</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 193.

<sup>560</sup> Там же. С. 354.

<sup>561</sup> Там же. С. 82.

<sup>562</sup> Такую форму присказки зафиксировал и любезно предоставил нам кандидат филологических наук Ж.С. Шакрыл в январе 1966 г.

<sup>563</sup> Текст, записанный нами от 88-летнего сказочника Раста Шинкуба 20 мая 1960 г. (с. Тхина Очамчирского района).

Имеется также целый ряд трафаретных сказочных концовок. Некоторые из них могут быть очень короткими, другие более длинными. Например, характерная короткая концовка:

«– Sargy jaxa scan, jaxsa saajt, – ih°ejt ah°ats dabak». <sup>564</sup>

(«– Я тоже вчера туда ходил (ездил), сегодня сюда пришел (приехал), – сказал Ахватыш Джабакь».)

Возьмем пример традиционной длинной концовки. Сказку «Старик и старуха» сказочник завершает следующими словами:

«sargə atahmada danxoz isnejrtanə ssqan. znə sannej» acara irman, irmah° daajStwan. sanaawaz k°abk azna at°ani palgadaki sama sfiaaxan, amw°an sšaaajwaz ozbak h° adz° daaspalan, sfoa «i aarhan, at°an iskaz ixa inak°st°an, ixa lejk°bla icejt.–hajt iqow-cozej?!–h°a dansagtala, saag°aan spalgada najg°9dascan, lc9rksपोdlak°scej°t ubrizlej ozbak3 d3psaan5a dagsxabzan dagscerksen». <sup>565</sup>

(«Мне тоже доводилось часто бывать у старика дома. Однажды, когда я пришел к нему, у него было большое пиршество в честь зятя. На обратном пути я захватил с собой большой котел, наполненный горячим бульоном (наваром) и целую ляжку быка. По дороге встретился некий Озбек. Он напугал моего коня. Котел выскользнул из рук моих, весь бульон пролился на Озбека и ошпарил ему всю голову. Он разозлился и погнался за мной. Защищаясь, я бросил ему в ногу ляжку быка, и он, прихрамывая, кинулся прочь. В результате Озбек прихрамывал до конца своих дней и был плешивым».)

Концовка другой сказки еще сложнее:

«– sargsa ubra aiaraqna saqan, akrafajt, akrazz°it, saffajt. sa-naatoaz m(i>°anafas palgadaki t°an gamki i°ssamwaz jaasaztan, samw°a axaxaraz aza, sgaaajwaz sarqo)°a атрэп j-duk saax3k°galt. пэрс° sananapSa, facoawc)ak daawan, dananassdgala, st°an gam ixa ilak°st°an, ixa c°h°antaps3a jaaqascan, apalgada iSapa inag°adscan, iSapa aapasc°ejt, nas ifaa sak°t°ana 333 snalart. ari mcup §°g°ax°a) azar, S°cana daz°ba gowmlat jowp. jazasarw0-waz 3owka, – lala ibana Samxala Бахэзаапза anc°a wjmSaajt – rh°ejt da°aa gowkax, – hio°apana ec°ak, ec°ak aakadxna, h°azbak, h°azbak^ ralahxaanga anc°a wjmSaajt,– rh°ejt daeaa3°ax, – am&aan aqna scana alax°ta azna 333 aazgaan^a anc°a wjmSaajt, – ih°ejt». <sup>566</sup>

<sup>564</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 81.

<sup>565</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 308

<sup>566</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 368.

(«— Я тоже там на свадьбе был, наелся, напился, веселился. На дорогу мне дали большую чашу, наполненную бульоном и большую ляжку быка. Я не хотел брать, но меня уговорили. По дороге я должен был перейти через большую реку. С другого берега ехал один человек. Когда он подъехал, я потребовал от него, чтобы он перевез меня через реку на его лошади. Но он отказался услужить. Я разозлился и ошпарил ему голову горячим наваром, кинул в него большой ляжкой быка и сломал ему ногу, сел на его лошадь и переехал реку. Если вы (*здесь сказочник обращается к слушателям.* — С. 3.) думаете, что это ложь, и не верите мне, пожалуйста, сходите и посмотрите на Джоумлата».) Один из слушателей говорит сказочнику: «Да дарует (сохранит) тебе Бог жизнь до тех пор, пока мы не пойдем и не увидим своими глазами все, о чем ты поведал нам». Другой слушатель говорит в адрес сказочника: «Да сохранит тебе Бог жизнь до тех пор, пока каждый из нас, подпрыгнув, не сорвет с небосвода по одной звезде и не сделает из них по одному ножу». Третий слушатель говорит: «Да сохранит тебе Бог жизнь до тех пор, пока я не сбегая на море и не доставлю оттуда полное сито воды».)

Сказку «Мужество смуглого Хаджаджи» сказочник заканчивает следующими словами:

«— sargsa ubra a bara saaxaciaa saawejt.

— dad, adunej zegsa g°9rf°pa c°w°ans jak°rS9an9, g°ar ssala m ixaskaar^a anc°a wjmeaaajt — ih°ejt, izahawaz».<sup>567</sup>

(«— Я только что пришел (приехал) с этой свадьбы.

[Слушатель говорит:]

— Да пусть дарует тебе Бог жизнь до тех пор, пока я не опояшу (огорожу) весь мир крупными иглами и не заплету их тонкими иголками».)

Как видно из приведенных примеров, кроме типичной трафаретной концовки здесь имеются благословения, добрые пожелания сказочнику. Иногда же сам сказочник высказывает благословения и пожелания слушателям, проклинает их врагов.

В некоторых концовках в шуточной форме подчеркивается фантастичность, ирреальность всего рассказанного. Весь смысл этих концовок трудно сохранить в переводе; в оригинале, особенно в условиях естественного бытования сказки, эти концовки носят определенную функцию.

---

<sup>567</sup> Абхазские сказки. Сухуми, 1940. С. 249.

Например:

«Sargsa ubra saqan jaxa, iqagamaz ejpğa. a&ra haman egsazm jamaz ejpSa. aco°9z°ra эдап, Ј'ах8эдазатэ2 ejpSa. аш°э ha-git, izamz°3az rejпSa. aSazsa astol haxact, jaxat°a3amaz rejпğa. alэти°)ап skaha – byalo saawan, 1тпэд0азог ejpSa. abarz0 saxsaa-qow saajt ubraxbant0».<sup>568</sup>

(«Я тоже там был вчера ночью, как будто не бывал; был пир, как будто бы не было; пили, как будто не пили; утром рано встали из-за стола, как будто бы не сидели. Всю дорогу шел (я), шатаясь, как не шедший; на то место, где я сейчас сижу, прибыл оттуда».)

Очень часто отдельные сказочники сами придумывают концовки сказок. Например: «abas ala zegsa aajlgejt»<sup>569</sup> («Вот этим все дело и кончилось (все разошлись)»); «hlak°gsa abra acэх°a pc°ejt, datea lak°k daiaazna jahh°ap»<sup>570</sup> («Вот и конец нашей сказке, другую сказку расскажем в другой раз»); «sarg°э sifk° saigejt, š°arg°э š°əpsəš°ša»<sup>571</sup> («Вот и я закончил свою сказку, и вы отдохните»). Подобные концовки не имеют ничего общего с традиционными и потому редко повторяются в других сказках.

Имеются случаи, когда традиционная концовка варьируется, т. е. в традиционную формулу тот или иной сказочник сообщительно с обстановкой вносит некоторые коррективы. Например, сказку «Как Даут побратался с арапом» сказочник заканчивает следующими словами:

«– И я тоже был на пиру у Даута (*имя героя сказки*. – С. 3.). Пожав ему руку, я попрощался с ним и направился сюда. По пути я завернул на сход. Там меня спросили, какую новость я знаю. И вот я рассказал им эту сказку с начала до конца. А то, что я рассказал, очень понравилось Мамсыру Допуа<sup>572</sup>. Он вынул из кармана серебряную табакерку и подал мне ее с такими

<sup>568</sup> Абхазские сказки. Сухуми, т. II, 1968. С. 45.

<sup>569</sup> Текст сказки, записанный нами у 85-летнего сказочника Ацанба Мурата Мамедовича 16 августа 1965 г. (с. Ангиса Батумского района Аджарской АССР).

<sup>570</sup> Текст сказки, записанный нами у 78-летнего сказочника Салакая Хважвы Ноурызовича 2408 августа 1965 г. (с. Тхина Очамчирского района).

<sup>571</sup> Текст сказки, записанный нами у 72-летнего сказочника Мукба Куагу Аабыджовича 1807 июля 1963 г. (с. Отхара Гудаутского района).

<sup>572</sup> Это, по всей очевидности, какой-то общий знакомый сказочника и его слушателей.

словами: «За это тебе следовало бы дать подарок еще лучше!» Обрадовался я подарку и положил его в карман»<sup>573</sup>.

Кроме того, иногда сказочник, заканчивая сказку, ставит перед аудиторией вытекающую из содержания самой сказки задачу, на которую должны ответить слушатели. Каждый из слушателей отвечает по-своему, и каждый из них старается доказать правоту своего ответа. Это очень активизирует аудиторию.

Как видно из приведенных примеров, во время сказывания сказки и аудитория не бывает равнодушной и безучастной.

Вообще, концовка, как и присказка, непосредственно не связана с сюжетом, но она, несомненно, выполняет определенную художественную и эстетическую функцию.

**Традиция исполнения абхазской сказки.** К настоящему времени проделана большая работа по изучению специфических форм создания и бытования различных жанров устного поэтического творчества. В ряде работ выясняются особенности мастерства и творческого метода сказителей, певцов, сказочников.

Изучение творческого мастерства и творческого метода сказителей, певцов, сказочников дает многое для выяснения сущности и форм бытования разнообразных жанров фольклора. Вопросы бытования разнообразных жанров фольклора являются крайне важными для исследователя.

Несмотря на то что в этой области была проведена значительная работа, вопросы, связанные с бытованием произведений устного поэтического творчества у различных народов, изучены все еще недостаточно.

О бытовании сказки у некоторых народов имеется очень мало сведений. Так, почти ничего не известно нам о бытовании сказки в странах Востока (Египет, Индия и др.). До сих пор мы не знаем, какое место занимала сказка у европейских шпильманов, жонглеров и миннезингеров.

Свидетельства о бытовании сказок в среде русского народа идут с XI до XVII в. Ученые полагают, что носителями сказок были древнерусские скоморохи, бродячие увеселители народа. Кроме таких бродячих сказочников, у богатых людей, бояр и царей были сказочники постоянные, — быть может, те же (осед-

---

<sup>573</sup> Архив Абхазского института, ф. 2, № 127, л. 135.

лые) скоморохи<sup>574</sup>. По свидетельству историка И. Забелина, в России «одной из комнатных утех в долгие зимние вечера и особенно грядущих ко сну была сказка»<sup>575</sup>. По утверждению того же историка, царь Иван Грозный не мог заснуть без сказок; у его постели всегда сидели три слепых старика, рассказы которых он слушал на сон грядущий. Известен был также сказочник Василия Шуйского по имени Иван; у царя Михаила Федоровича был ряд сказочников<sup>576</sup>. Императрица Елизавета имела знатока сказок – старика, придворного лакея<sup>577</sup>. Имеются также сведения о традиции сказывания сказок в средневековой Грузии<sup>578</sup>.

О бытовании абхазских сказок в прошлом (впрочем, как и других жанров абхазского фольклора) до настоящего времени нет никаких сведений. Не имеется также ни одной развернутой характеристики индивидуального мастерства сказочников и сказителей;<sup>579</sup> нет сколько-нибудь удовлетворяющего исследования, посвященного изучению репертуара отдельных сказочников и сказителей. Надо прямо признать, что собиратели и издатели абхазских сказок дали очень мало сведений о традиции их исполнения. В недавнем прошлом абхазские сказители изучались как долголетние люди и мало внимания обращалось на их творчество<sup>580</sup>.

Сказка бытовала не в какой-нибудь отдельно взятой среде, но охватывала все слои общества, выполняя при этом не одну и ту же функцию.

В какой степени и как жила она у абхазов в среде эксплуататорских классов, нам неизвестно. Несомненно, что истинным создателем, носителем и хранителем сказки на всем протяжении истории является трудовой народ, а именно трудовое крестьянство. Народ создавал, шлифовал, сохранял только такие сказочные образы, мотивы, сюжеты, которые имели определен-

---

<sup>574</sup> С.В. Савченко. Русская народная сказка. Киев, 1914. С. 48.

<sup>575</sup> И. Забелин. Домашний быт русских царей. Т. I. С. 32.

<sup>576</sup> И. Забелин. Домашний быт русских царей. Т. I. С. 32.

<sup>577</sup> С.В. Савченко. Указ. соч.. С. 66.

<sup>578</sup> К.А. Сихарулидзе. Очерки. I, 1958. С. 258–259 (на груз. яз.).

<sup>579</sup> Имеется только единственная работа А.А. Аншба о сказителях нартского эпоса, см.: Тезисы докладов «Научной сессии, посвященной 10-летию кафедры абхазского языка и литературы». Сухуми, 1967.

<sup>580</sup> См. И.Б. Шафири, Я.М. Дарсания и др. Долголетние люди Абхазии. Сухуми, 1956.



ную художественную и эстетическую ценность. Запоминалось и передавалось из поколения в поколение только то, что дорого было для самого народа. Именно здесь, в гуще трудового народа сказка выполняла важную социальную и эстетическую функцию, доставляла слушателям эстетическое наслаждение.

Не можем ничего сказать также о том, как жила сказка у абхазов в древние времена. Здесь могут быть учтены лишь некоторые общие замечания различных ученых, писателей и собирателей последнего столетия в адрес абхазских сказителей вообще. О характере бытования абхазских сказок в прошлом мы можем судить в основном по свидетельствам самих сказочников. В частности, наши положения о бытовании абхазской сказки, а также о носителях сказки основываются главным образом на личных наблюдениях.

Абхазы издревле придавали особое значение слову. Кстати, об этом говорит и пословица «аѣѣ psar, ad°a atanxojt, awasuoа dapsar, jaz°a nxojt» (букв. «Лошадь околеет – поле останется, человек умрет – слово останется»).

Народные ораторы пользовались в Абхазии особым уважением. П.Г. Чарая, который сделал интересные наблюдения над речью абхазских сказителей, указывал, что абхазы общительны.

О почтительном отношении абхазов к сказителям писал П.Г. Чарая в своей статье «Абхазия и абхазцы»<sup>581</sup>.

Мосэ Джанашвили отмечал, что абхазы весьма сострадательны к больным. Не только родственники, но и все односельчане навещают больного, стараются ободрить и развеселить его. К больному обыкновенно приходят по вечерам и проводят около него ночь, поют, пляшут или рассказывают сказки. Этим стараются развеселить и облегчить страдания больного<sup>582</sup>.

Исследователь истории и этнографии абхазов К.Д. Мачавариани с особым восторгом отзывался об абхазских ораторах: «Послушайте речь оратора-абхаза, окруженного многочисленным, со всех сторон собравшимся народом и решающего сословные и общественные дела по обычаю страны под густой тенью векового дуба или укрывающего под своею сенью роскошного чинара. Бесконечная речь его, основанная на законах

---

<sup>581</sup> П. Гиоргидзе. (П.Г. Чарая). Абхазия и абхазцы, газ. «Иверия», 1888, № 165 (на грузинском языке).

<sup>582</sup> Мосэ Джанашвили. Абхазия и абхазцы (этнографический очерк). Тифлис, 1898. С. 26–27.

здорового смысла и строгой логики, неудержима на крыльях бешеного воображения. Несмотря на всю свою убедительность, в ней то слышится очаровательная нега любви, то раскатистые громы раздражения. В бесконечных сравнениях, фигуральных образах и чудесных аккордах, — слышатся глубокие истины, практически — годная житейская мудрость, завещанные предками и проверенные опытом, собственной жизни советы. Слушая даже обыкновенного оратора или доморощенного народного поэта, беспощадного сатирика или восторженного панегирика, не знаешь, чему удивляться, — способности ли его логически вывести одну мысль из другой или умению группировать и связывать в одну речь разнообразные по силе слова и выражения»<sup>583</sup>.

Тот же автор дает интересные сведения об абхазских певцах: «А певцы народных героев и обличители общественных пороков, к которым принадлежали популярные народные поэты, пользовались общим уважением. Эти певцы никогда не встречали никакой трудности в облечении своих мыслей в поэтическую форму, и поэзия их лилась иногда в течение целого дня и целой ночи, в особенности когда они являлись на грандиозное народное собрание из разных сел для состязания. И действительно, надо было удивляться их талантливому творчеству. В обширном хороводе стояли эти поэты с двух противоположных сторон, и поэзия их лилась широкой волной. Каждая поэма волновала не только молодежь, но и столетних стариков и старух, вспоминая дела минувших дней»<sup>584</sup>.

Касаясь ораторского искусства абхазов, русская писательница З.В. Рихтер отмечала: «Абхазы выслушивают оратора, не перебивая его ни шумом, ни возгласами, в классической, бессознательно-величественной позе, опираясь на высокий посох или винтовку. Противнику дают высказаться до конца, а возражают с изысканной корректностью, которой мог бы позавидовать любой лорд. Они очень солидарны и дисциплинированы и все вопросы решают необычайно быстро»<sup>585</sup>.

О почтительном отношении к оратору (да и вообще к старшему человеку) говорит и такое широко распространенное в

---

<sup>583</sup> К.Д. Мачавариани. Описательный путеводитель по городу Сухуму и Сухумскому округу. С историко-этнографическим очерком Абхазии. Сухум, 1913. С. 313–314.

<sup>584</sup> Там же. С. 314.

<sup>585</sup> З.В. Рихтер. В солнечной Абхазии и Хевсуретии. М. – Л., 1930. С. 110.

народе предание. На большом народном сходе, созванном по важному вопросу, держал речь оратор преклонного возраста. По обычаю, он выступал, опираясь на свой высокий посох. Увлеченный речью, он острым наконечником посоха нечаянно пронзил насквозь ногу рядом стоявшего юноши. Не замечая этого, оратор продолжал свою речь. Несмотря на нестерпимую боль и опасное кровотечение, до конца речи оратора юноша не прервал ее ни движением, ни словом<sup>586</sup>.

В старое время (даже и в наши дни) народные ораторы необходимы были на всех общественных собраниях. Без них не обходились ни свадьбы, ни похороны. На похоронах «какой-нибудь близкий пожилой мужчина, умеющий складно говорить, став около траурной лошади, в кругу собравшихся у гроба, произносил импровизированную напутственную речь, которая представляла собой обычно пересказ биографии и прославление покойника»<sup>587</sup>.

О большой популярности народных певцов и о месте песни в жизни абхазского народа писал А.А. Миллер, который совершил этнографическую поездку в Абхазию в 1907 г.: «Музыкой и пением сопровождаются у абхазцев все важные случаи в жизни: рождение, смерть, скачки. Для каждого случая есть определенные песни: при вынимании пули у раненого, когда ведут лошадей перед скачками, при известных болезнях. Очень популярны в крае народные музыканты-певцы, играющие на двухструнном смычковом инструменте (апхерца). Их обыкновенно приглашают на свадьбы, на праздники. В старину известен был и другой инструмент, род арфы (аюмаа) с 14 струнами. Под аккомпанемент арфы пелись исторические и военные песни»<sup>588</sup>.

Часты были состязания в поэтической импровизации. Народные певцы, стихотворцы, острословы устраивали своео-

---

<sup>586</sup> Краткое содержание этого предания изложено в стихотворении Д.И. Гулия «аџ, эт ваа rahatar ejkссаџа» («Как уважали люди друг друга в старину»), написанном им в 1910 г. Сюжет предания подвергался обработке некоторыми другими писателями (М.А. Лакрба,

<sup>587</sup> Ш.Л. Цвижба). Несколько вариантов предания записаны нами от различных сказителей.

Ш.Д. Инал-Ипа. Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1960. С. 354.

<sup>588</sup> А.А. Миллер. Из поездки по Абхазии в 1907 г. «Материалы по этнографии России», т. I. СПб., 1910. С. 70.

бразные соревнования. Автор второй половины XIX в. так писал о поэтическом состязании у абхазов: «Через час или два наступает антракт; танцоры разделяются на две партии и каждая выставляет своего любимого поэта. Он сначала в стихах воодушевляет присутствующих, а затем вступает в состязание в стихотворстве с противником, таким же поэтом, приехавшим из другой деревни. При этом доморожденные абхазские поэты выказывают большой запас поэтического мастерства».<sup>589</sup>

Как видно, вышеприведенные высказывания различных авторов не имеют непосредственного отношения к сказочникам, но надо предполагать, что эти же певцы и ораторы были и хорошими сказочниками.

Хорошо произнесенная речь в общественном месте быстро распространялась, имя же оратора, певца, сказителя становилось популярным. Такими выдающимися мастерами были слепой певец Жана Ачба (с. Ачандара, Гудаутский район), Шхан-гери Бжаниа (с. Тамыш, Очамчирский район), Хаджарат Ашуба (с. Джгерда, Очамчирский район), Чагу Чацба (с. Гуп, Очамчирский район), Сулейман Аршба (с. Ткварчал, Очамчирский район), Мачкук Адлейба (с. Члоу, Очамчирский район), Антон Пилиа (с. Лыхны, Гудаутский район).

Нет ни одного абхазского села, где бы не жил хоть один известный всей деревне (а иногда и району или области) сказитель. Эти безграмотные пожилые люди (обычно мужчины) всегда окружены почетом и уважением. Многие из них без всякой подготовки, совершенно свободно могут выступать не только на сельских сходах – но и на торжественных митингах в районном или областном центре.

Некоторые сведения о хороших знатоках абхазских сказок (и других жанров фольклора) мы находим еще в дореволюционной литературе, как, например, в работах Н.С. Джанашиа. В статье «Религиозные верования абхазов» он перечисляет несколько известных ему сказочников и сказителей из села Адзюбжа: мать автора Гыча Джанашиа, Харихан Ченгелиа, Абдаху Лолуа, Алексей Допуа, Мшвагу Ченгелиа и Алексей Джанашиа<sup>590</sup>.

---

<sup>589</sup> К. Мачавариани. Некоторые черты из жизни абхазцев. Положение женщин в Абхазии, СМОМПК, 1884, вып. IV, отд. II. С. 56–57.

<sup>590</sup> Н.С. Джанашиа. Религиозные верования абхазов. Журн. «Христианский Восток», т. IV, вып. I, 1915. С. 72–73.

У нас нет профессиональных сказочников, народных певцов или сказителей типа средневековых русских сказителей-скоморохов, европейских шпильманов, жонглеров или северокавказских (адыгских) гегуако. Нет также никаких указаний на то, что таковые имелись в прошлом.

Когда мы говорим о том, что у абхазов нет профессиональных сказочников и сказителей, имеем в виду то обстоятельство, что сказительство не является способом добывания средств, как это было во времена русских скоморохов и бахарей. Для наших сказочников (да и сказителей в целом) исполнение произведений устного поэтического творчества не является средством заработка, средством существования. У них абсолютно отсутствует какое-нибудь проявление меркантильности в этом отношении. Предложение денежного вознаграждения они принимают за личное оскорбление. Как и любому другому гостю, они оказывают собирателям народного творчества радушный прием. Все известные нам абхазские сказочники работают в колхозах или на промышленных предприятиях либо являются в настоящее время пенсионерами. Но основное занятие не мешает одаренным людям быть мастерами-сказочниками. Подлинно талантливые сказочники и сказители смотрят на это дело весьма серьезно.

Наблюдения над живым бытованием сказки в течение ряда последних лет показало, что в абхазской среде нет также собственно сказочников в буквальном смысле этого слова, т. е. нет ни одного такого сказителя, который знал бы лишь одни сказки и не знал бы ни одного сказания о нартах, не знает пословиц, поговорок, легенд и т. д. В этом отношении термин «сказочник» нами применяется условно. В репертуаре нашего сказочника могут быть и сказки, и героические сказания о нартах, и пословицы, и легенды и т. д. Однако при всем этом сказочниками нами признаются такие сказители, в репертуаре которых преобладают сказки.

Сказку любят все, независимо от возраста и пола, положения и рода занятий. Она выполняет различные функции: моралистическую, дидактическую, этическую. Но главная ее функция — эстетическая. Она доставляет народу эстетическое наслаждение. С незапамятных времен передаваясь из уст в уста, от поколения, к поколению, сказка хотя и претерпевала различные из-

менения, однако не потеряла своей актуальности и продолжает бытовать до наших дней.

Сказка целиком и полностью не могла быть результатом импровизации, как, например, песня. При этом, как бы ни был одарен сказочник, сочинить совершенно новую сказку он не мог. Ни один из современных сказочников не выдает себя за создателя той или иной сказки. Однако совершенно игнорировать элемент импровизации, разумеется, не следует. Совершенно точное повторение одной и той же сказки невозможно. Да и сказочник к этому не стремится. В рамках самого жанра сказочных сюжетов сказочник имеет «свободу». По своему желанию и усмотрению он может контаминировать различные сказочные эпизоды и мотивы, а иногда даже и целые сюжеты. Эту мысль легко можно подтвердить сравнением текстов одного и того же сказителя, исполненных в разное время. Одна и та же сказка может быть передана в основном в двух редакциях: в одной соблюдаются все особенности поэтики, учитываются все подробности; во второй – коротко излагается содержание сказки. Стало быть, при каждом новом исполнении в основной текст сказки вносятся и элементы импровизации. Это объясняется не только устной природой бытования сказки, но и степенью одаренности сказочника, различными ситуациями, сопровождающими исполнение (аудитория, настроение сказочника и т. д.). В наши дни абхазская сказка, как и сказки многих письменных народов, живет в двух формах: в устной форме, в народе и в письменной форме, в книгах.

Совершенно другое – сказитель нартского эпоса. Последний смотрит на нартов как на исторически реальных героев. Здесь сказитель не допускает (по крайней мере, стремится не допустить) никаких вольностей и отсебятины. О нартах рассказывает только то, что воспринял от других как историю, а историю «не следует искажать». Словом, абхазы к нартам относятся гораздо серьезнее и строже, даже с ревностью, чем к сказке<sup>591</sup>. Поэтому многие из наших информаторов проявляли большую осторожность, говоря, что нарты всем известны, однако рассказывать о них, как следует, смогут исключительно одаренные

<sup>591</sup> Лишь в исключительных случаях нам приходилось слышать, что нарты – сказочные герои. Так, например, от сказителя из села Гуп Очамчирского района, Тамша Петровича Чхамалия (90 лет), вместо обычного выражения «рассказ о нартах», «сказание о нартах» мы услышали: «сказка о нартах». На наш вопрос «Сказка ли нарты?» сказитель неизменно отвечал положительно.

люди. Часто сказители сетуют на то, что многое позабыли из того, что знали, и неизменно утверждают, что их отцы и деды нартов знали гораздо больше, чем они.

Наши наблюдения во время экспедиционных работ показали, что сказка распространена далеко не одинаково во всех уголках Абхазии. Так, большой популярностью в горных селах пользуются обычно героические сказания о нартах. Из сказок здесь больше любят волшебные. В селах предгорной полосы и на низменности, напротив, более распространены бытовые сказки, хотя, конечно, и здесь в репертуаре сказителей нередко встречаются волшебные. Данный вывод, основанный на наших личных наблюдениях, не является категорическим утверждением. Не исключена возможность, что в отдельных селах горной полосы популярны бытовые сказки и, напротив, на побережье – волшебные сказки.

В естественной форме сказка могла быть исполнена в самых различных местах. Например, длинными зимними вечерами собирались сказочники и слушатели в доме одного из соседей, рассказывая до глубокой ночи сказку за сказкой. Сказку рассказывали также и во время коротания ночи у постели больного (а́сара), а также во время коротания ночи в доме, где имелся покойник, в кругу собравшихся близких и дальних родственников и соседей. Следует сказать, что во время коротания ночи в доме, где был покойник, сказывание сказки менее типично, чем у постели больного. Сказывание в таких случаях зависело и от возраста усопшего. Если умерший был глубокий старик, допускалось сказывание сказки, если же он был молодой, это считалось неудобным. В том и другом случае сказочник являлся не близким родственником покойника. Типичным было сказывание сказки во время ночных работ, особенно осенью, в период чистки кукурузных початков, когда часто устраивалась взаимопомощь (а́ааа<sup>6</sup>). Сказки рассказывали также в ожидании появления рыбы, весной, на сборищах у запрудов рек, т. н. атопра. Сказочники находили себе аудиторию и на мельнице. Разумеется, в указанных местах могли быть исполнены образцы и других жанров устного поэтического творчества, однако сказка являлась для этих случаев наиболее подходящим видом развлечения.

Широкое распространение имела сказка в кругу семьи. В большинстве случаев учителями сказочников были их отцы и матери, бабушки и дедушки. Большинство наших информато-

ров, особенно молодые, сообщали нам, что сказки усвоили от своих родных. Например, 34-летний талантливый сказочник Иван Константинович Кутарба (село Тхина Очамчирского района) в июне 1965 г. сам охотно предложил нам свои услуги. В разгар полевых работ, оставив все свои дела, в течение двух суток он рассказал нам 12 сказок. Причем рассказал очень подробно, стараясь ничего не забыть и ничего не упустить, каждый раз объясняя, что все эти сказки усвоены им от покойного отца. Сохранению сказочного эпоса среди местного населения Абхазии способствовал ряд ремесленных и хозяйственных занятий, таких как, например, пастушество, кузнечество, работа на мельнице и т. д. По настоящее время сказка пользуется большой популярностью среди пастухов, занимая в их репертуаре ведущее место.

Интересно отметить, что в прошлом сказывание сказки днем запрещалось. Этот обычай соблюдался вплоть до недавнего времени. В научной литературе данный факт впервые зафиксирован Н.С. Джанашиа. Он писал: «Одно обстоятельство мне много помешало: члены комиссии наотрез отказались рассказать нужные для моих целей сказки лишь потому, что запрещается при дневном свете сказки сказывать! Раньше мною записанные сказки с трудом удалось проверить: так всесильна сила веками сложившегося суеверия»<sup>592</sup>.

В настоящее время, хотя и не соблюдается данный запрет, большинство сказочников все-таки предпочитает сказывать сказки вечерами. Свой отказ они объясняют в шутливой форме: «Если сказывать сказку днем – забудешь ее», или «выпадут волосы с головы сказочника», или «укусит соседская собака».

Как правило, сказку рассказывает один человек, все остальные слушают его. Количество слушателей может быть от одного до нескольких десятков. Большое значение придается при этом не только знанию, но и умению передачи.

Процесс исполнения сказки начинается с того, что один из присутствующих (если это происходит там, где присутствует несколько сказочников) предлагает начать сказывание сказки. Аудитория соглашается и указывает на одного из присутствующих, восхваляя его как знатока сказки. Тот из скромности отказывается, говоря: «Да что я знаю, пусть кто-нибудь начнет сказывать, а потом посмотрим; если вспомню, расскажу». В это время один

---

<sup>592</sup> Н.С. Джанашиа. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960. С. 19–20.



из присутствующих скандируя произносит традиционную фразу-жеребьевку: «lak°, lak° rtaca, skam gra z°aco°a gra, iask sak°t°an, iaak savakna zak alarnha sən3lk°rit» (букв. «Сказка, сказка, невеста сказок, подброшенный стул, двенадцать раз подброшенный, сидя на одном коне, ведя под уздцы другого коня, я проскочил через заячье ухо»). Говорящий эту фразу сопровождает ее движением указательного пальца, начиная от себя в сторону каждого присутствующего, скандируя слова фразы. На кого выпадет последнее слово, тот должен начать сказывание сказки. Рассказавший одну сказку, обращаясь к сидящим с противоположной стороны (или по ту сторону очага), говорит: «С нашей стороны я рассказал одну сказку, теперь пусть расскажет кто-нибудь и с вашей стороны». Так другой сказочник заступал место первого.

Сказочник часто делает отступления от основного текста, дает разъяснения, свои комментарии.

Если сказочнику известно, что в данной аудитории присутствуют и другие лица, знающие эту сказку, то он старается не упустить ни одной детали, чтобы кто-нибудь не перебил его. Если же он пропустит или забудет какой-нибудь эпизод, другой напоминает ему очень корректно, прерывая его речь словами: «waz°a x°əla ipasqojt, аха...» (букв. «Твое слово золотом режу, но...»)<sup>593</sup>.

Каждый сказочник прежде всего должен был хорошо знать свою аудиторию, учитывать требования и вкусы последней. Без этого учета он не мог рассчитывать на успех.

Наши сказочники очень любят сказывать, особенно когда узнают, что этим интересуются образованные люди. За все время проведения наших полевых работ редко кто отказывался от просьбы рассказать сказку, независимо от того, знал он нас до этого или нет. При первой встрече почти все отказываются сказывать не потому, что не хотят услужить, а просто из-за скромности. При этом каждый из них говорит почти одно и то же: «Что я знаю! Могу рассказать только старинные сказки».

Женщины чаще и упорнее отказывались сказывать сказки не только из-за скромности, но и по другим причинам. Из опрошенных нами пятнадцати женщин в селах Пакуаш, Гуп, Арасадзих, Тхина, Члоу (Очамчирский район) летом 1965 г. одиннадцать наотрез отказались сказывать, утверждая, что они не знают сказок. Вообще редко нам сообщали какой-либо

---

<sup>593</sup> Абхазец обращается этими же словами во всех случаях при перебивании говорящего.

сказительнице, признанной всей деревней . Это, конечно, во- все не означает, что в Абхазии нет талантливых сказочниц. К числу встречавшихся нам прекрасных сказочниц относится, например, Салакая Аптыш Петровна (70 лет) из села Тхина Очамчирского района, от которой в августе 1965 г. мы записали четырнадцать сказок, преимущественно бытовых.

Ограниченность женского репертуара по сравнению с муж-ским объясняется, по всей вероятности, семейным и обществен-ным положением женщины до недавнего прошлого. Хотя абхаз-ка по сравнению с женщинами-горянками других кавказских народов была и свободна в своих правах, все же ее сковывали вековые адаты. Так, женщине редко давалась возможность публичного исполнения сказки, вступления в спор с мужчиной и т. д. Рассказывает ли абхазская женщина сказку или какой-нибудь другой образец фольклора, во многом зависит и от ее семейного положения. Если в семье есть старшие (свекор, старший деверь и др.), в их присутствии она, безусловно, не может рассказывать. Если же она является старшей в семье (главой семьи), то, признавшись откровенно в знании той или иной сказки, начинает рассказ. Мы были частыми свидетелями того интересного фак-та, что многие женщины не признавались в знании сказок и в то же время поправляли сказителя или напоминали ему отдельные эпизоды и мотивы сказок. Весьма сложной задачей было выявление талантливых сказочников. Последнее было сложно потому, что не все признанные в деревне сказочники являлись на самом деле талантливыми. Бывали случаи, когда, приехав в незнакомое село, в управлении колхоза или в сельском исполкоме мы полу-чали список лучших, по мнению односельчан, сказочников, но они в этом смысле ничего особенного собой не представляли, в действительности талантливыми оказывались совсем другие.

Работать с нашим сказочником или сказителем легко. За все время пребывания в его доме вы чувствуете настоящую заботу и внимание всех членов семьи по отношению к вам. Оставив домашние дела, каждый из них в любую минуту готов радушно услужить вам. На второй, тем более на третий день в данной семье вы уже свой человек. Единственными препятствиями в вашей работе являются многочисленные и сложные правила горского этикета, и особенно закон гостеприимства, несоблю-дение которого воспринимается как личное оскорбление.<sup>594</sup>

<sup>594</sup> А.К. Хашба, который проводил собирательскую работу среди абхазов в

В настоящее время сфера бытования народной сказки постепенно суживается. Все реже мы встречаем сказку в ее естественном исполнении. Сам народ смотрит на сказку как на наследие прошлого. Медленно, но все же наблюдается процесс отмирания сказки как фольклорного жанра. Этот процесс объясняется главным образом новыми социальными и экономическими факторами. Расширение грамотности, массовое вхождение в жизнь крестьянина радио, газеты, телевизора, общий подъем культурного уровня народа – все это способствует ускорению указанного процесса. Речь, конечно, идет о сегодняшнем дне, и трудно говорить о будущей судьбе устной сказки. Вполне возможно, что в народе сказка никогда не умрет, но в какой степени и в какой форме она будет жить, сказать сейчас трудно. В современных условиях невозможно создание новых фольклорных сказок и никакой необходимости в этом нет.

Сохранение традиционной сказки в памяти одаренных сказочников вовсе не противоречит и не опровергает в целом положения об отмирании сказки как жанра устного поэтического творчества народа. Абхазские материалы опровергают мнение некоторых ученых, писавших о создании новых сказок в советское время.

Наши наблюдения показали, что у абхазских сказочников не наблюдается стремления к созданию новых сюжетов сказок.

Их репертуар, напротив, свидетельствует о стремлении сохранения традиционной народной сказки. При этом определенную роль играют, безусловно, возрастные особенности сказочников. В преобладающем большинстве носителями сказок являются представители старшего поколения (от 60 лет) и главным образом мужчины. Женщины, как уже отмечалось, сказывают меньше. Это вовсе не значит, что исключительными носителями сказок являются старики. Напротив, нам приходилось встречаться с большими знатоками и талантливыми исполнителями сказок в возрасте от тридцати до шестидесяти лет.

Сказочников можно классифицировать по самым различным принципам. Правда, пока еще трудно дать необходимую

---

1927 г., в своем отчете писал: «Главнейшим тормозом в работе было выполнение разных церемоний в связи с гостеприимством, неисполнение которых могло отрицательно отразиться на нашей работе» (См. А.К. Хашба. Отчет о летней работе в Абхазии и Грузии. ЛОААН СССР, ф. 800, оп. 6, № 496, л. 1, рукопись).

классификацию абхазских сказочников. Собираателями не проведена полная, целостная запись репертуара отдельных сказочников<sup>595</sup>. Поэтому наши суждения здесь могут быть общими и исходят в основном из личных наблюдений.

По мастерству и манере исполнения сказочников, а также по объему их репертуара мы различаем три большие группы. Постараемся хотя бы в самых общих чертах охарактеризовать каждую из них.

К первой группе сказочников следует отнести больших знатоков сказочного эпоса, т. е. мастеров слова с наибольшим сказочным репертуаром. Таковыми являются, например, Ломиа Гуадж Базалович (75 лет, из села Арасадзих Очамчирского района), Мурат Мамедович Ацанба (85 лет, из села Ангиса Батумского района Аджарской АССР), Дорофей Схалуанович Хишба (69 лет, из села Лдзаа Гагрского района), Хуатхуат Есламович Капба (76 лет, из села Бармыш Гудаутского района), Шаадат Киамышович Мархолия (80 лет, из села Аацы Гудаутского района), Маадан Батович Сакаиия (82 года, из села Дурипш Гудаутского района) и другие.

Г.Б. Ломиа – участник ряда областных слетов сказителей. Многие абхазские собиратели (И.Е. Кортуа, Ш.Х. Салакая, Ш.К. Арстаа, автор этих строк и другие) записали от него 18 сказок, из них шесть волшебных и двенадцать бытовых. Он знает также шесть исторических преданий и двадцать с лишним анекдотов. Это пожилой человек выше среднего роста, любит чисто и аккуратно одеваться, почти всегда в черкеске. Он никогда не жалуется на свое здоровье. Очень подвижен, жизнерадостен и оптимистичен.

Для сказительского мастерства Г.Б. Ломиа характерны веселость и юмор. Даже о самых серьезных вещах он любит говорить весело. Он передает основное содержание сказки и не старается особенно придерживаться ее поэтики. Лексика языка богата и разнообразна. В любом месте: на свадьбе, похоронах и т. д. – он любит и умеет привлекать к себе внимание окружающих, особенно молодежи.

---

<sup>595</sup> В этом отношении приятное исключение составляет работа К.С. Шакрыл. В 1969 г. К.С. Шакрыл составил и подготовил к изданию книгу полного репертуара талантливого сказителя из села Дурипш Гудаутского района Маадана Саканиа.

Мурат Мамедович Ацанба как сказочник был выявлен кандидатом филологических наук Ш.Х. Салакая в 1961 г. Мы также посетили его дважды – в 1964 и 1965 гг. Это один самых лучших хранителей и исполнителей абхазской сказки. Несмотря на то что Ш.Х. Салакая и мы записали у него шестнадцать превосходных во всех отношениях сказок, репертуар М.М. Ацанба не исчерпан. В этом мы убедились при повторной записи. В сказках, записанных от Мурата Ацанба, не наблюдается стремления к сжатости, к схематизации сюжета. Напротив, он соблюдает все сказочные троекратные повторения, традиционные зачины и концовки. У него замечательная память, свои сказки он знает почти наизусть, может сказывать днями и ночами. Сказочник всегда сопровождает свой рассказ жестами и мимикой. Он серьезен тогда, когда серьезное, он становится веселым тогда, когда ведет веселое повествование, когда герой сказки из сложных жизненных перипетий выходит победителем.

Дорофею Схалуановичу Хишба сказывание сказки доставляет удовольствие. В его репертуаре имеются сказки с очень древними сюжетами, но в основном преобладают бытовые сказки сатирического содержания. Он общителен, у него исключительная память, он охотно делился своими знаниями. «Один раз услышал сказку – и никогда ее не забываю», – утверждает он. Рассказывает Д.С. Хишба не спеша, но не любит диктовать. Может сказывать сказку, не обращая особого внимания на то, записываете вы ее или нет. Просьбу повторить ту или иную фразу охотно принимает.

Ко второй группе мы относим сказочников, в репертуаре которых насчитывается не больше десяти-двенадцати сказок. Это обычные носители сказок. К их числу относим Барцыц Исмаила Ламшацовича (с. Блабрхуа Гудаутского района), Пшкана Гугучовича Воуба (с. Тхина Очамчирского района), Кескенджа Саатовича Инапшба (с. Члоу Очамчирского района), Самсона Зафасовича Пачулиа (с. Пакуаш Очамчирского района) и многих других.

К третьей группе мы относим сказочников, знающих не больше трех-четырёх сказок. Данная группа объединяет большинство сказителей.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Исследования, указатели, сборники.
- Абаев В.И. Нартовский эпос. Дзауджикау; 1945.
- Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М. – Л., 1949.
- Абаев В.И. Дохристианская религия алан. XXV Международный конгресс востоковедов. М., 1960.
- Абазинские сказки. Составил Т. Табулов. Ставрополь, 1947.
- Абазинские сказки. Составили Т. Табулов, К. Шакрыл. Черкесск, 1955.
- Абхазские сказки. Под общей редакцией А. Хашба и В. Кукба. Сухум, 1935.
- Абхазские сказки. Под общей редакцией А. Хашба и В. Кукба. Сухуми, 1936 (на абх. яз.).
- Абхазские народные сказки. Перевод с абхазского и обработка Н. Сапежко, под редакцией Г. Гулиа. Сухуми, 1939.
- Абхазские сказки. Т. I. Составили К.С. Шакрыл и Х.С. Бгажба. Сухуми, 1940. Второе издание, Сухуми, 1965 (на абх. яз.).
- Абхазские сказки. Т. II. Составил К.С. Шакрыл. Сухуми, 1968 (на абх. яз.).
- Абхазские народные песни и сказы. Составил И.Е. Кортуа. Сухуми, 1956 (на абх. яз.).
- Абхазские сказки. Составил и обработал Х.С. Бгажба. Перевел Папуна Церетели. Тбилиси, 1956 (на груз. яз.).
- Абхазские сказки. Составил, обработал и перевел с абхазского Х.С. Бгажба. Сухуми. 1959. Второе исправленное и дополненное издание, Сухуми 1965.
- Абхазские сказки. В сб.: «Сказки народов Северного Кавказа». Ростов-на-Дону, 1959. С. 36–38.
- Абхазская народная поэзия. Составил Б.В. Шинкуба. Сухуми, 1959 (на абх. яз.).
- Абхазские сказания. Составил Б.В. Шинкуба. Сухуми, 1961.
- Адыгейские народные сказки. Майкоп, 1940.
- Адыгейские сказания и сказки. Майкоп, 1952.
- Адыгейские сказки. Майкоп, 1957.
- Азадовский М.К. Статьи о литературе и фольклоре. М. – Л., 1960.
- Азадовский М.К. История русской фольклористики, т. I. М., 1958.

Альбов Н.М. Этнографические наблюдения в Абхазии. «Живая старина», 1893 – т. 3.

Амиранашвили Ш.Я. История грузинского искусства. М., 1963.

Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. М., 1929.

Андреев Н.П. Русский фольклор. Хрестоматия. М., 1939.

Андреев Н.П. Абхазские сказки. Вступительная статья к кн.: «Абхазские сказки», т. I, 1940. С. 7–21.

Андерсон В. Император и аббат, 1. Казань, 1916.

Аникин В.П. Русская народная сказка. М., 1959.

Анчабадзе З.В. История и культура древней Абхазии. М., 1964.

Аншба А.А. Мифологическая подоснова нартского эпоса. Журн. «Алашара», № 3, 1963 (на абх. яз.).

Аншба А.А. Принципы сюжетосложения в абхазском нартском эпосе. Журн. «Алашара» № 1, 1966 (на абх. яз.).

Аншба А.А. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1966.

Аншба А.А. Некоторые художественные особенности абхазских нартских сказаний. Сухуми, 1968 (на абх. яз.).

Астахова А.М. Народные сказки о богатырях русского эпоса. М. – Л., 1962.

Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. В трех томах, изд. 7. М., 1957.

Балкаров Б.Х. Адыгские элементы в осетинском языке. Нальчик, 1965.

Басария С.П. Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношениях. Сухум-Кале, 1923.

Бабушкин Н.Ф. О марксистско-ленинских основах теории народно-поэтического творчества. Томск, 1963.

Бартоломей И. Абхазский букварь (Апсуа анбан). Тифлис, 1865.

Бгажба Х.С. Об абхазском героическом эпосе. В кн. «Вопросы изучения эпоса народов СССР». М., 1958. С. 188–199.

Белинский В.Г. О народных сказках. В кн.: В.Г. Белинский. Полное собрание сочинений. Т. 5. М., Изд-во АН СССР, 1954. С. 660–676.

Бжаниа Ц.Н. Хозяйственный быт и его отражение в нартском эпосе абхазов. Сухуми, 1955. Рукописный фонд АбНИИ, № 140а.

Бобров Владимир. Русские народные сказки о животных. Варшава, 1909.

Богатырев П.Г. Словацкие эпические рассказы и лиро-эпические песни. «Збойницкий цикл». М., 1963.

Борухович В.Г. История древнегреческой литературы. Классический период. Глава II. Устное народное творчество. М., 1962. С. 6–17.

Бродский Н.Л. Следы профессиональных сказочников в русских сказках. «Этногр. обозрение», 1904, № 1. С. 2–8.

Буслаев Ф. Исторические очерки русской народной словесности искусства. Сочинения, т. I. СПб., 1861.

Василенок С.И. Фольклор и литература Белоруссии. Эпоха феодализма. М., 1961.

Вирсаладзе Е.Б. Проблема специфики фольклора в современной буржуазной фольклористике. «Литературные разыскания», т. IX. Тбилиси, 1955. С. 85–102 (на груз. яз.).

Вирсаладзе Е.Б. Народно-поэтическое творчество грузин-горцев. Мтиулет и Гудамакари. Подготовка текстов, редакция, исследование и примечания Елены Вирсаладзе. Тбилиси, 1958 (на груз. яз.).

Вирсаладзе Е.Б. Сказание об Амирани и грузинский охотничий эпос. Будапешт, 1961 (на немецком яз.).

Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий эпос (Древнейшие циклы). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. Тбилиси, 1963.

Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий эпос. (Цикл погибшего охотника). Тбилиси, 1964 (на груз. яз.).

Виидалепп Р.Я. Исполнение народных сказок как производственно-магический обряд. Изд. «Наука», М., 1964.

Веселовский А.Н. Собрание сочинений, т. II, вып. I. СПб., 1913.

Веселовский А.Н. Собрание сочинений, т. XVI. Статьи о сказке, 1868–1890 гг. М. – Л., 1938.

Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Редакция, вступительная статья и примечания В.М. Жирмунского. Л., 1940.

Волков Р.М. Сказка. Разыскания по сюжетосложению народной сказки, т. I, 1924.

Гадагатель А.М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар, 1967.

Гарцкия В. Из абхазских народных преданий и поверий. СМОМПК, вып. 13, 1892.



Гатцук В. Абраскил (Абхазское предание), ж. «Юная Россия», 1907, № 2. С. 253–263.

Гатцук В. Набег (Абхазское предание), ж. «Юная Россия», 1907, № 3. С. 359–364.

Глonti А.А. Грузинская народная новелла, часть I, Тбилиси, 1963; часть II, Тбилиси, 1966 (на груз. яз.).

Горький А.М. О сказках в кн.: А.М. Горький. О литературе. М., Гослитиздат, 1961. С. 169–171.

Гроссе Эрнст. Происхождение искусства. М., 1899.

Грузинские сказки. Перевод Н. Долидзе, под ред. М. Чиковани. Тбилиси, 1939.

Грузинские народные сказки. (Сто сказок). Под ред. проф. М.Я. Чиковани. Тбилиси, 1956.

Грузинское народное поэтическое творчество. Под редакцией Е.Б. Вирсаладзе, К.А. Сихарулидзе, Л.Я. Чиковани. Часть I. Тбилиси, 1960 (на груз. яз.).

Грузинская народная словесность. Хрестоматия, т. II. Составление и комментарии К.А. Сихарулидзе. Тбилиси, 1961 (на груз. яз.).

Грузинская народная историческая словесность. Подготовка текстов, редакция, введение и примечания Ксении Сихарулидзе, т. I, Тбилиси, 1961; т. II, Тбилиси, 1964, т. III, Тбилиси, 1966 (на груз. яз.).

Грузинский фольклор. Материалы и исследования. I–II, Тбилиси, 1964 (на русск. и груз. языках); III, Тбилиси, 1969 (на груз. яз.).

Гулиа Иван. Абхазские сказки. Тифлис, 1909 (на абх. и русском языках).

Гулиа Д.И. История Абхазии. Тифлис, т. I, 1925.

Гулиа Д.И. Сборник абхазских пословиц, загадок, скороговорок, омонимов и омографов, народных примет о погоде, заговоров и наговоров. Сухуми, 1939 (на абх. и русск. языках).

Гулиа Георгий. Абхазские Мафусаилы. Ж. «Дружба народов», № 2, 1966. С. 170–189.

Гусев В.Е. Проблемы фольклора в истории эстетики. М. – Л., 1963.

Давлетов К.С. Фольклор как вид искусства. Изд. «Наука», М., 1966.

Далгат У.Б. Фольклор и литература народов Дагестана. М., ИВЛ, 1962.

Дашкевич Н.П. Вопрос о происхождении и развитии эпоса о животных по исследованиям последнего тридцатилетия. Киев, 1904.

Державин Н. Абхазия в этнографическом отношении. СМОМПК, вып. 38, 1907.

Джанашиа Н. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960.

Джанашиа С.Н. Труды, т. IV. Тбилиси, 1968 (на груз. языке).

Джанашвили Мосэ. Абхазия и абхазцы (Этнографический очерк). Тифлис, 1898.

Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе, т. I, кн. II. СПб., 1871.

Евсеев В.Я. Исторические основы Карело-финского эпоса. Книга I, М. – Л., 1957; книга II, М. – Л., 1960.

Елеонская Елена. Некоторые замечания о роли загадки в сказке. Ж. «Этнографическое обозрение». М., 1907, № 4. С. 78–90.

Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный эпос. М., 1947.

Жирмунский В.М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., ИВЛ, 1960.

Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М. – Л., 1962.

Зарифов Х.Т. Основные мотивы эпоса «Алпамыш», в кн.: Об эпосе «Алпамыш». Материалы по. обсуждению эпоса «Алпамыш». Ташкент, 1959. С. 6–25.

Званба С.Т. Этнографические этюды. Сухуми, 1955.

Зеленин Д.Н. Великорусские сказки Вятской губернии. П., 1915.

Зеленин Д.Н. Великорусские сказки Пермской губернии. П., 1915.

Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

Зухба А.Ш. Фольклор и становление абхазской художественной прозы. Автореферат кандидатской диссертации. М., 1967.

Зухба С.Л. О некоторых художественных особенностях абхазской волшебной сказки. Журн. «Алашара», 1960, № 4 (на абх. яз.).

Зухба С.Л. Дореволюционные записи абхазских народных сказок в Ленинградском архиве. Журн. «Советская этнография», 1965, № 1.

Зухба С.Л. О социальных функциях абхазских волшебных сказок. Журн. «Алашара», 1965, № 1 (на абх. яз.).

Зухба С.Л. О некоторых вопросах изучения абхазских народных сказок. «Мацне» («Вестник отделения общественных наук АН ГССР»), 1965, № 6.

Зухба С.Л. О некоторых элементах первобытного фольклора в абхазской волшебной сказке. «Труды Сухумского госпединститута им. А.М. Горького», тт. XVIII–XIX, Сухуми, 1966.

Зухба С.Л. Мифологический образ старухи в абхазской волшебной сказке. Тезисы докладов всесоюзной научной сессии археологов и этнографов. Баку, 1965.

Зухба С.Л. Поэтика абхазской волшебной сказки. «Сборник научных работ аспирантов». Сухуми, 1967.

Зухба С.Л. Подготовка текстов, вступительная статья и комментарии к сборнику «Материалы абхазского фольклора (из архива академика Н.Я. Марра)». Сухуми, 1967 (на абх. яз.).

Зухба С.Л. Из современного быта аджарских абхазов (на абх., яз., резюме на русском яз.). Сборник «Современное абхазское село». Тбилиси, 1967.

Избранные грузинские народные сказки. Редакция, вступительная статья и примечания Е.Б. Вирсаладзе. Тбилиси, 1949 (на грузинском языке).

Избранные грузинские народные сказки. Под редакцией Е.Б. Вирсаладзе. Тбилиси, 1958 (на грузинском языке).

Инал-Ипа Ш.Д. Об абхазских нартских сказаниях. «Труды Абхазского НИИ», XXIII. Сухуми, 1949.

Инал-Ипа Ш.Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми, 1954.

Инал-Ипа Ш.Д. Некоторые вопросы абхазского фольклора и литературы. Сухуми, 1956 (на абх. яз.).

Инал-Ипа Ш.Д. Нартский эпос абхазцев. Сб. «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957. С. 91–109.

Инал-Ипа Ш.Д. Героический эпос абхазского народа. «Литературная Абхазия», 3(8). Сухуми, 1958.

Инал-Ипа Ш.Д. Из истории абхазской литературы. Сухуми, 1961 (на абх. яз.).

Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. Историко-этнографические очерки, Сухуми, 1960; второе переработанное, дополненное издание, Сухуми, 1965.

Кабардинский фольклор. Вступительная статья, комментарии и словарь М.Е. Талпа, редакция Ю.М. Соколова. М. – Л., 1936.

Калоев Г.З. Мотивы богоборчества в осетинском эпосе. Автореферат кандидатской диссертации. Дзауджикау, 1952.

- Каменецкая Ольга. Абхазский фольклор. М., 1936.
- Капица О.И. Русские народные сказки. Л., 1930.
- Карельские народные сказки. Издание подготовила У.С. Конкка. М. – Л., 1963.
- Ковач К.В. 101 абхазская песня (этнографическая запись с историческими справками). Сухум, 1929.
- Ковач К.В. Песни кодорских абхазцев. Сухум, 1930.
- Ковач К.В. Два Маджа. Абхазские рассказы и легенды. Сухум, 1935.
- Ковач К.В. А.М. Горький об абхазском народном творчестве. Газ. «Советская Абхазия», 9 декабря 1956 г.
- Коккьяра Джузеппе. История фольклористики в Европе. М., 1960.
- Колмачевский Л.З. Животный эпос на Западе и у славян. Казань, 1882.
- Конкка У.С. Карельская сатирическая сказка. Издательство «Наука», М. – Л., 1965.
- Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960.
- Кукба В.И. Сказка как социальный фактор, в кн.: «Абхазские сказки». Сухум, 1935.
- Лайпанов Хамид. Карачаевские и балкарские народные сказки. Фрунзе, Киргизгосиздат, 1957.
- Лакербай М.А. Очерки истории абхазского театрального искусства, Сухуми, 1957; второе дополненное издание, Сухуми, 1962.
- Ламберти Арканджело. Описание Колхиды. СМОМПК, 1913, отд. 1. С. 1–232.
- Мальцев М.И. О некоторых особенностях поэтики кабардинского эпоса «Нарты». «Ученые записки Кабардинского НИИ», т. VIII. Нальчик, 1953.
- Марр Н.Я. О языке и истории абхазов. Л., 1938.
- Марр Н.Я. Кавказская поэзия и ее технические основы в освещении лингвистической палеонтологии. «Литературные разыскания», т. III. Тбилиси, 1946. С. 315–343.
- Мачавариани К. Два вора. Абхазская сказка. СМОМПК, 6.
- Мачавариани К.Д. Религиозное состояние Абхазии. «Кутаисские губернские ведомости», 1889, № 13.
- Мачавариани К.Д. Описательный путеводитель по городу Сухуму и Сухумскому Округу. Сухум, 1913.
- Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. ИВЛМ., ИВЛ, 1958.

Мелетинский Е.М. Предки Прометея (Культурный герой в мифе и эпосе). «Вестник истории мировой культуры», 1958, № 3. С. 114–132.

Мелетинский Е.М. Сказание о вороне у народов Крайнего Севера (О древних фольклорных связях Азии и Африки). «Вестник истории и материальной культуры», 1959, № 1. С. 86–104.

Мелетинский Е.М. О генезисе и путях дифференциации эпических жанров. В кн.: «Русский фольклор». Материалы и исследования. М. – Л., 1960. С. 81–101.

Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. М., ИВЛ, 1963.

Меликишвили Г.А. Наири-Урарту. Тбилиси, 1954.

Мегрелидзе И.В. Руставели и фольклор. Тбилиси, 1960.

Миллер Вс. Осетинские этюды, ч. 1–2, 1881–1882 гг.

Миллер Вс. Экскурсы в области русского народного эпоса. I–VIII. М., 1892.

Миллер А.А. Из поездки по Абхазии в 1907 году. Материалы по этнографии России, т. I. СПб., 1910. С. 61–80.

Морина З.М. Некоторые стилистические приемы и другие характерные особенности абхазских сказок. В кн.: «Материалы по абхазскому языку и фольклору». Сухуми, 1939. С. 23–39.

Мулла с колокольчиками (Абхазская сказка). В кн.: «Сказки с хитринкой». Сказки народов СССР. М., 1964. С. 13–15.

Нагишкин Дмитрий. Сказка и жизнь. Письма о сказке. М., 1957.

Нарт Сасрыква и его девяносто девять братьев. Абхазский народный эпос. Подготовка текстов: Ш.Д. Инал-Ипа, К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба. Сухуми, 1962 (на абх. яз.).

Народная мудрость. Грузинские сказки. Т. I. Составитель тома М.Я. Чиковани. Тбилиси, 1963 (на груз. яз.).

Окрошидзе Д. Художественные образы грузинской фантастической сказки (дедабери). В кн.: «Грузинский фольклор». Материалы и исследования. I–II. Тбилиси, 1964. С. 73–89 (на груз. яз.).

Онежские былины, записанные Г.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Т. I. М. – Л., 1949.

Орбели Иосиф. Армянский героический эпос. Ереван, 1956.

Осетинские народные сказки. Составитель А.Х. Бязиров. Сталинир, 1960.

Перетц В.Н. К истории русской народной сказки (Сравнительные этюды). СПб., 1894.

Плеханов Г.В. Письма без адреса. Избранные философские произведения, т. V. М., 1958. С. 282–392.

Плисецкий М.М. Взаимосвязи русского и украинского героического эпоса. М., 1963.

Померанцева Э.В. Русская народная сказка. М., 1963.

Померанцева Э.В. Судьба русской сказки. М., 1965.

Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899.

Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев. Абхазский народный эпос. Подготовка текста: Ш.Д. Инал-Ипа, К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба. М., 1962.

Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1950.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

Пропп В.Я. Русский героический эпос. М., 1958.

Путилов Б.Н., Соколова В.К. Основные проблемы советской фольклористики. Ж. «Советская этнография», 1964, № 4. С. 22–39.

Пухов И.В. Якутский героический эпос. Олонхо. Основные образы. М., 1960.

Русская сказка. Избранные мастера. Редакция и комментарии Марка Азадовского. ACADEMIA, 1931, том I и II.

Русское народное поэтическое творчество. Под редакцией проф. А.М. Астаховой и др. Т. I, М. – Л., 1953; т. II, М. – Л., 1955.

Русское народное поэтическое творчество. Пособие III для вузов. Под общей редакцией профессора П.Г. Богатырева.

Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX века. Составление, вступительная статья и комментарии Н.В. Новикова. М. – Л., 1961.

Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М., 1963.

Савченко С.В. Русская народная сказка. (История собирания и изучения). Киев, 1914.

Салакая Ш.Х. Вопросы собирания и исследования абхазского фольклора за годы советской власти. «Труды Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа АН ГССР», т. XXXII. Сухуми, 1961. С. 105–114.

Салакая Ш.Х. О некоторых общих фольклорных источниках литератур абхазо-адыгских народов. Ученые записки Адыгейского НИИ языка, литературы и истории, т. III. Майкоп, 1964. С. 173–184.

Салакая Ш.Х. О некоторых абхазских исторических преданиях. «Мацне» («Вестник Отделения общественных наук АН СССР»), № 4, 1965. С. 152–519.

Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966.

Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966.

Сербский эпос. Редакция, исследование и комментарии Н. Кравцова. ACADEMIA, М. – Л., 1933.

Сихарулидзе К.А. Грузинская народная героико-историческая словесность. Тбилиси, 1949 (на груз. яз.).

Сихарулидзе К.А. Очерки. Тбилиси, 1958 (на груз. яз.).

Сказания о нартских богатырях. Перевод Юрия Либединского, М., 1960.

Сказки народов Востока. М., ИВЛ, 1962.

Сказание о Лионго Фумо. Сказки народов Африки. М., 1962.

Сказки Мадагаскара. Перевод с французского, предисловие и комментарии Ю.С. Родмая. Под редакцией Е.М. Мелетинского. М., 1965.

Скафтымов А.П. Поэтика и генезис былин. Очерки. Москва – Саратов, 1924.

Смирнов А.М. Современное положение эпоса о русской народной сказке и задачи ее научной разработки. СПб., 1911.

Смирнов А.М. Систематический указатель тем и вариантов русских народных сказок. СПб., 1912.

Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.

Соколов Ю.М. Русский фольклор. Вып. III. М., 1931.

Соколов Б. Сказители. М., 1938.

Сонни А.И. Горе и Доля в народной сказке. Киев, 1906.

Сын оленя. Абхазские народные сказки. Составил и перевел с абхазского Х.С. Бгажба. М., 1959.

Сын оленя. Абхазские сказки и легенды, Тбилиси, 1961; второе издание, Тбилиси, 1966 (на груз. яз.).

Токарев С.А. Религия в истории народов мира. Издание второе, исправленное и дополненное. М., 1965.

Тудоровская Е.А. Жанровое своеобразие русских народных сатирических сказок. В кн.: «Русский фольклор». Материалы и исследования. II. М. – Л., 1957. С. 62–84.

Тудоровская Е.А. О классификации волшебных сказок. Ж. «Советская этнография», 1965, № 2. С. 57–66.

Турецкие сказки. М., 1962.

Услар П.К. Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык. Тифлис, 1906.

Фредерик Дюбуа де Монперэ. Путешествие вокруг Кавказа, т. I. Сухуми, 1937.

Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М. – Л., 1931.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Т. I. М., 1934.

Хашба А.К. Предисловие к кн.: «Абхазские сказки». Сухум, 1935.

Цанава А.В. Сатира и юмор в грузинской народной словесности. Тбилиси, 1960 (на груз. яз.).

Цанава А.В. Сатира и юмор в грузинской народной словесности. Автореферат докторской диссертации. Тбилиси, 1964.

Цанава А.В. Грузинское народно-поэтическое состязание (галексеба, гашаиреба, пшавская кафия). Тбилиси, 1964 (на груз. яз.).

Чарая П.Г. Абхазия и абхазцы (этнографическое описание). Газ. «Иверия», 1888, № 165, 167, 169, 173, 175, 176, 179, 180, 183, 184, 185, 186 (на груз. яз.).

Чарая П.Г. Об отношении абхазского языка к яфетическим. СПб., 1912.

Чиковани М.Я. Грузинские народные сказки. I. Тбилиси, 1938 (на груз. яз.).

Чиковани М.Я. Грузинский фольклор. Книга первая. Тбилиси, 1938 (на груз. яз.).

Чиковани М.Я. Прикованный Амирани. Тбилиси, 1947 (на груз. яз.).

Чиковани М.Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М., 1966.

Чиковани М.Я. История грузинской народной словесности. Тбилиси, 1956 (на груз. яз.).

Чиковани М.Я. Амираниани. Грузинский эпос. Тбилиси, 1960.

Чистов К.В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. Изд. «Наука», М., 1964.

Чичеров В.И. Вопросы теории и истории народного творчества. Изд. «Советский писатель», М., 1959.

Чичеров В.И. Русское народное творчество. М., 1959.

Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956.



Шиллинг Е.М. Абхазы; в кн.: «Религиозные верования народов СССР», т. II. М. – Л., 1931. С. 55–78.

Шинкуба Б.В. Об абхазской народной поэзии. «Труды Абхазского института языка, литературы и истории», XXIV. Сухуми, 1951 (на груз. яз.).

Шинкуба Б.В. «Предисловие», в кн.: «Абхазская народная поэзия». Сухуми, 1959. С. 3–21 (на абх. яз.).

Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гилацкого языка и фольклора. СПб., 1908.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Изд. Института народов Севера ЦИК СССР, 1936.

Эпос о Гильгамеше («О все издавшем»), перевод с аккадского И.М. Дьяконова. М. – Л., 1961.

Яшин Д.А. Удмуртская народная сказка. Ижевск, 1965.

Aarne Antti. Verzeichnis der Marchentypen. «Folklore Fellows, Communications». Helsinki, № 3, 1911.

Berthold Otto. Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen. Giessen, 1911.

Bolle G. und Polivka G. Anmerkungen zu der Kinder und Hausraarchen der Bruders Grimm, I–IV. Leipzig, 1913–1918, т. I.

Dumezil G. Documents Anatoliens sur les langues et les Traditions du Caucase. V. Etudes Abkhaz. Paris, 1967.

Grimm J. Reinhart Fuchs. Berlin, 1834.

Hahn J.G. Griechische und albanische Märchen. Leipzig, 1864.

Hartland E.S. The Legend of Perseus, vol. I. London, 1894.

Krohn Kaarle. Mann und Fuchs, drei vergleichende Märchensudien. Helsingfors, 1891.

Naumann H. Primitive Gemeinschaftskultur, 1921.

Naumann H. Grundzüge der deutschen Volkskunde, 1922.

Thompson S. The types of the folktales a classification and bibliography, Antti Aarnes, 1928.

Wesselski Albert. Versuch einer Theorie des Märchens. Reichenburg, 1931.

Wirsaladse E.B. Die Amiranisage und das Grusinische Jagdepos, в кн.: «Acta Ethnographica», т. X. Budapest, 1961. С. 363–387.

## **СПИСОК АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛОВ, ИСПОЛЬЗОВАННЫХ В РАБОТЕ**

Рукописный фонд Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа АН ГССР, ф. 2, № 126, 127.

Рукописный фонд Дома народного творчества Абхазии.

Ленинградское Отделение Архива АН ССР (ЛОААНССР), рукописный фонд академика Н.Я. Марра (фонд 800, оп. 1, 6, № 1435, 168, 244, 450, 39, 651, 536, 176, 178, 561).

Рукописный фонд Аджарского государственного музея краеведения, ф. 25.

**ТИПОЛОГИЯ  
АБХАЗСКОЙ НЕСКАЗОЧНОЙ  
ПРОЗЫ**

## ВВЕДЕНИЕ

До сравнительно недавнего времени основное внимание фольклористики уделялось сказке как ведущему жанру устного поэтического творчества народа. Фактически с самого начала в процессе изучения сказки произошло становление фольклористики как науки в целом. Другие жанры устной прозы долго оставались в стороне от главных интересов ученых. Только за последние четыре-пять десятилетий усилиями ряда исследователей выявлено немало особенностей таких жанров, как предание, сказание, легенда, быличка, устный рассказ. Несмотря на то, что споры вокруг них до сих пор не прекращаются, уже многое сделано в области принципов жанрового разграничения, по созданию научной классификации, определению содержания и тематического состава этих жанров<sup>1</sup>. Аналогичный процесс наблюдается и в абхазской фольклористике. Если на первоначальных этапах изучения абхазского фольклора внимание ученых привлекали главным образом архаические героические сказания о нартах и богоборце Абрскиле, сказки, то другие жанры несказочной прозы не были подвергнуты специальному анализу. Этим обусловлено наше обращение к фольклорной прозе абхазов.

Предметом нашего исследования является абхазская народная несказочная проза. Сюда относятся все основные жанровые разновидности народной прозы абхазов: мифологические предания и легенды, былички, архаические героические сказания о нартах и богоборце Абрскиле, историко-героическая словесность эпохи феодализма, анекдоты, устные рассказы.

Аналізу подвергаются как архивные и опубликованные тексты, так и многочисленные собственные записи автора, произведенные им за последние тридцать пять лет в селах Абхазии от талантливых носителей традиционного фольклора абхазов. Значительная часть этих материалов впервые вводится в научный оборот.

Необходимо отметить, что материал поистине огромный. Автор вполне сознает, что невозможно охватить все, потому старался опираться на наиболее характерные и значительные памятники несказочной прозы абхазов, выявить их существенные черты.

В монографии использованы и некоторые доступные материалы из фольклора абхазов, живущих в настоящее время в

Турции. (Они являются потомками абхазских махаджиров, по различным историческим причинам насильственно изгнанных из исконной родины Абхазии в XIX в.)<sup>2</sup>.

Абхазская несказочная проза нас интересует, прежде всего, как художественное словесное творчество. Наибольшее внимание уделяем тем жанрам, которые до сих пор оставались малоизученными или вовсе нетронутыми. Таковыми являются, например, мифологические предания и легенды, былички, анекдоты, устные рассказы. Надеемся, что раскрытие идейно-художественной сути каждого жанра, отбор и освоение лучших образцов устной народной прозы способствует выяснению самобытности культурного наследия абхазского народа. Мы убеждены, что научное изучение абхазской народной несказочной прозы невозможно без привлечения данных языка, этнографии, истории и археологии, потому старались широко использовать достижения соответствующих отраслей науки с привлечением параллельных материалов из фольклора многих других народов. Такой подход нам представляется наиболее верным и продуктивным. Известно, что фольклор в целом как феномен духовной культуры полифункционален. На основе только одних текстов, опубликованных в книгах, без понимания живых закономерностей связей фольклора с бытом, обрядом и других форм человеческой деятельности невозможно понять его истинную сущность<sup>3</sup>. Конечно, был прав К.В. Чистов, когда писал: «Сказка, которая рассказывается сказочником, воспринимается в момент исполнения. При этом эмоциональный заряд, содержащийся как в тексте, так и в сопровождающих его внетекстовых элементах, резко усиливается так называемым эффектом соприсутствия – и одновременно переживаний исполнителя, сопереживателя слушателя и зрителя»<sup>4</sup>.

То, что сказано здесь о сказке, имеет прямое отношение и к другим жанрам. Специфика каждого жанра может быть выяснена только в системе жанров, в их связи. Фиксированный текст фольклорного произведения не может передавать всех нюансов, наличествующих в его естественно устном бытовании. Об этом писал еще В.Я. Пропп. Определяя особенности фольклора, ученый отмечал: «Фольклор, в особенности на ранних стадиях своего развития, – не бытописание. Дело чрезвычайно осложняется и затрудняется тем, что действительность передается не прямо, а сквозь призму известного мышления,

и это мышление настолько отлично от нашего, что многие явления фольклора бывает очень трудно сопоставить с чем бы то ни было»<sup>5</sup>. С вышеприведенным мнением К.В. Чистова согласуется и взгляд В.Я. Проппа, который также подчеркивал связь фольклорного текста с другими явлениями жизни народа, потому писал, что «текстуальное изучение фольклора, т. е. изучение только текстов, взятых вне связи с хозяйственной, общественной и идеологической жизнью народов, – порочный прием»<sup>6</sup>.

Указанными и другими особенностями фольклора обусловлено наше частое обращение при его изучении к данным языка, этнографии, истории и археологии.

В монографии учтено все, что сделано предшественниками в научном исследовании абхазской сказочной прозы.

В настоящее время нет необходимости подробно излагать историю собирания, публикации и научного исследования абхазского фольклора, так как она в достаточной степени освещена рядом исследователей<sup>7</sup>. Отметим лишь, что первые записи абхазских фольклорных материалов относятся к началу второй половины XIX в. Однако тексты эти в большинстве случаев публиковались в изложении и в переводе на русский и грузинский языки, ими пользовались в своих работах языковеды, этнографы, историки. Сколько-нибудь значительных фольклористических исследований тогда у нас не было.

Ученые заинтересовались абхазским фольклором особенно после возникновения абхазской письменности (1862 г.). За последние сорок – пятьдесят лет опубликовано значительное количество сборников текстов (сказок, героических сказаний, пословиц и поговорок), а также многочисленные статьи и ряд монографий на абхазском, русском, грузинском и других языках. Несмотря на это многие жанры и проблемы, связанные с ними, нуждаются в дальнейшем углубленном исследовании в различных аспектах.

Предлагаемый труд – первая попытка монографического исследования абхазской сказочной прозы в аспекте историко-типологического освещения. Он охватывает обширный и сложный круг вопросов.

Об абхазах (их языке, истории, этнографии, фольклоре, литературе, искусстве, музыке) существует значительная научная литература. Однако она не всем доступна. Потому считаем уместным и целесообразным дать краткую справку по истории

абхазского народа, о поэтическом творчестве которого пойдет речь в этой монографии.

Многочисленные археологические находки говорят о том, что территория Абхазии была заселена человеком непрерывно с древнейших времен – от эпохи палеолита. В ряде мест Абхазии обнаружены археологические материалы, относящиеся к мезолиту, неолиту, а также эпохе интенсивного освоения металлов (меди, бронзы, железа). Благоприятные природные условия (теплый климат, богатый растительный и животный мир) способствовали развитию человеческого общества в этой стране<sup>8</sup>.

Абхазы (самоназвание – апсуа) – один из древнейших народов Кавказа. Предки современных абхазов с незапамятных времен обитали в северо-восточном Причерноморье. В историческом прошлом были времена, когда Абхазия, занимала гораздо большую территорию, чем ныне. В настоящее время Республика Абхазия занимает территорию от реки Ингур (юго-восточная граница) до реки Псоу (северо-западная граница), от берегов Черного моря с юга до главного хребта кавказских гор на севере (общая площадь около 8,7 тыс. кв. км)<sup>9</sup>.

Непосредственными предками современного абхазского народа признаны древнеабхазские племена апсилы, абазги, саниги, мисимияне и некоторые другие. Первые упоминания о них встречаются в сочинениях ряда древнегреческих и древнеримских авторов. Название племени апсильов сохранилось до наших дней в самоназвании абхазского народа – апсуа и в абхазском названии Абхазии – Апсны. В науке также утвердилось мнение о том, что название абасги, Абасгия легли в основу названий «абхаз», «Абхазия». Слова эти сохранились также в самоназвании абазин – абазы. Адыги и турки термином «абазы» называют абхазов и близкородственных с ними абазин<sup>10</sup>.

Общепризнано, что абхазский язык один из древнейших языков мира. По своей фонетике, лексическому составу и грамматическому строю абхазский язык выделяется рядом специфических черт. В науке неоднократно отмечалось, что «по фонетическому богатству абхазский язык занимает исключительное место среди языков мира»<sup>11</sup>. В современном абхазском алфавите 58 знаков (40 одиночных и 18 двойных) выражают 56 фонем (гласных 6, согласных – 50). В Абжуйском диалекте 59 звуков, в бзыбском на девять больше – 68 звуков (с учетом же

всех вариантов и оттенков количество различаемых звуков в бзыбском диалекте еще больше)<sup>12</sup>.

Известно и то, что самобытный абхазский язык проявляет явные черты генетического родства с северокавказским и, в частности, с адыгским и убыхским и признан коренным кавказским языком.

В науке существует гипотеза о том, что абхазо-адыгские языки в свою очередь генетически родственны с древнейшим (вымершим) хаттским (протохеттским) языком, на котором говорило население Малой Азии четыре-пять тысяч лет назад (территория современной Турции)<sup>13</sup>. Гипотеза о родстве абхазо-адыгских языков с хаттским приобретает все больше сторонников. Она строится в основном на сравнительном анализе материалов абхазо-адыгских языков с текстами, найденными в 1906 г. в архиве хаттских королей археологами Н. Винклером и В. Макуди в турецком селе Богазкей. Эти тексты датируются XIV и XIII вв. до н. э.<sup>14</sup> Богазкей, которое впоследствии было переименовано в Богазкал, находится в 150 км к востоку от Анкары. На его месте во II тысячелетии до н. э. находилась столица Хаттского царства — Хаттуса<sup>15</sup>. Для ряда ученых генетическое родство абхазо-адыгских языков с хаттским настолько очевидно, что не вызывает сомнения. Так, например, Д.Г. Редер и Е.А. Черкасова пишут совершенно однозначно: «Хеттский народ сложился в результате непрочного объединения нескольких племенных групп, частично различного происхождения. Древнейшим этническим субстратом были хатты, или протохетты, говорившие на языке абхазо-адыгской группы и, по всем данным, тесно связанные с Кавказом»<sup>16</sup>. В родстве абхазо-адыгской группы языков с хаттским не сомневается и польский ученый Ян Браун<sup>17</sup>. Вероятную связь языка хаттов с абхазо-адыгскими языками допускает и Г.Г. Гютербок<sup>18</sup>. Есть ученые, которые прослеживают генетическое родство абхазо-адыгских языков с языком басков на Пиренейском полуострове и с языком кетов в Сибири<sup>19</sup>.

В VII–V вв. до н. э. на территории Абхазии возникли греческие колонии, были основаны несколько античных рабовладельческих полисов: Питинут (сов. Пицунда), Диоскурия (сов. Сухум), Гиен (сов. Очамчира) и др.<sup>20</sup>

Примерно с середины I тысячелетия н.э. в Абхазии начали складываться раннефеодальные отношения. Уже с VI в. намечалась феодальная иерархия (масса свободных крестьян и фео-



дальная знать). В VI в. население Абхазии вело борьбу против византийских и персидских захватчиков, VII–VIII вв. характеризуются тем, что завершился процесс консолидации абхазских племен и образовалась абхазская народность. С середины VII в. абхазы вели жестокую борьбу как против византийских захватчиков, так и против арабских завоевателей. Самой жестокой была борьба против арабов в 30-х гг. VIII в., когда многочисленные и агрессивные арабские войска во главе с полководцем Мурваном ибн-Мухаммедом вторглись в Абхазию и были отбиты у стен Анакопии<sup>21</sup>. В VIII в. усилилось политическое влияние Абхазии в Эгриси, и в это время шел сложный процесс образования мощного и самостоятельного Абхазского царства. По мнению преобладающего большинства специалистов, этот процесс завершился к концу VIII в., точнее в 797 г. в период царствования Леона II<sup>22</sup>.

В IX–X вв. Абхазское царство достигает наивысшего развития. Оно сыграло огромную роль в деле объединения всей Грузии. Абхазское царство в этот период представляло значительную силу на всем Кавказе<sup>23</sup>. Сложными и противоречивыми были взаимоотношения Абхазии и Грузии в последующие века<sup>24</sup>. С конца XV в. в Абхазии начинается период почти трехсотлетнего господства Турции, которое повлекло за собой тяжелые последствия. От турецкого господства Абхазия избавилась лишь после ее присоединения к Российской империи в 1810 г. (манифест, подписанный Александром I в 1810 г.), в составе которой она находилась вплоть до 1917 г.

В XIX в. по различным историческим причинам (главным образом в результате провокационных действий турецких агентов, царских колонизаторов и местных князей и дворян) значительная часть абхазов была насильственно выселена с исконной родины Абхазии в Турцию. Раны, нанесенные абхазскому народу в те годы, не заживают по сей день<sup>25</sup>.

В период Октябрьской революции и в последующие годы в Абхазии шла острая политическая борьба. В июне 1918 г. Абхазию заняли оккупационные войска грузинских меньшевиков под командованием генерала Мазниева (Мазниашвили). В марте 1921 г. абхазские отряды «Кязз» с помощью и при поддержке частей 9-й Красной Армии освободили свой край. Тем самым была установлена советская власть, с которой абхазский народ, как и другие народы Российской империи, связывал

свои надежды. В том же году была провозглашена независимая ССР Абхазия. Она и ССР Грузия заключили федеративный договор, который в 1931 г. был разрушен. В результате этого акта Абхазия была включена в состав «унитарной» Грузии в качестве автономной республики<sup>26</sup>.

В последующие годы усилилась политика ущемления национальных и социальных прав абхазского народа, устраивались всякого рода хитросплетения и авантюры, под разным предлогом интенсивно начали заселять Абхазию грузинами из западных и других районов Грузии. Процесс заселения Абхазии грузинами начался еще во второй половине XIX в. (особенно после русско-турецкой войны 1877–1878 гг.). Этот процесс продолжался и в период господства грузинских меньшевиков в Абхазии. А с 1937 г. по непосредственному указанию Берия переселенческая политика проводилась наиболее интенсивно, при правительстве СССР было организовано специальное Переселенческое управление. Для грузинских переселенцев выделялись лучшие земли, строились дома. Все это способствовало механическому росту грузинского населения в Абхазии<sup>27</sup>. Во второй половине 30-х гг. (особенно с 1937 г.) была репрессирована лучшая часть абхазской интеллигенции, в 1945 г. были закрыты абхазские школы. Все больше и больше нарастал процесс грузинизации Абхазии. Абхазский народ неоднократно выступал в защиту своих национальных и социальных прав. К моменту развала Советского Союза взаимоотношения Абхазии и Грузии резко обострились и достигли кульминации. Абхазский народ никак не мог мириться с прежним колониальным режимом грузинских правителей. 25 августа 1990 г. Верховный Совет Абхазии принял Декларацию о государственном суверенитете Абхазской Советской Социалистической Республики и постановление «О правовых гарантиях защиты государственности Абхазии»<sup>28</sup>.

Стремление Абхазии к свободе и независимости вызвало у лидеров Грузии яростное противодействие, страсти накалялись. Политические противоречия, которые при разумном подходе можно было решить цивилизованным путем, переросли в разрушительную войну агрессивной Грузии против маленькой Абхазии и ее народа.

14 августа 1992 г. вооруженные войска Госсовета Грузии без объявления войны вторглись в Абхазию. Грузинские оккупанты

обрушились на все абхазское. Они были намерены уничтожить всех абхазов, грабили имущество мирного населения, государственных учреждений, сжигали культурные и духовные ценности, разрушали исторические памятники Абхазии. Наряду со многими другими, варварски был сожжен и Абхазский институт языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа, в котором кроме всего прочего (богатая библиотека, археологические материалы и др.) хранилось множество неопубликованных и уничтоженных материалов по абхазскому фольклору. Многочисленные чудовищные преступления уголовно-политической элиты Грузии не только против абхазов, но и всего населения Абхазии. Грузинские гвардейцы и мародеры грабили, издевались, изгоняли русских, армян, греков... Они не сомневались, что самое большее – в течение трех дней абхазы вынуждены будут раз и навсегда покориться фашиствующей Грузии. Вскоре выяснилось, что поджигатели этой кровавой войны просчитались в своих планах. Им не удалось сломить дух абхазского народа. С первого же дня войны почти невооруженные абхазы, голыми руками проявляли чудеса храбрости, мужества, стойкости. Это был не простой конфликт, как его квалифицируют прогрузински настроенные средства массовой информации. Это была жестокая, кровавая война со всеми ее трагическими последствиями, и следует квалифицировать ее как Отечественную, освободительную войну абхазского народа против грузинских оккупантов.

Агрессорам не удалось ввести мировую общественность в заблуждение. Справедливую борьбу абхазского народа поддерживали многие народы и, прежде всего, поистине братские народы Северного Кавказа (адыги, чеченцы, осетины, абазины), а также Юга России, представители которых вскоре после начала войны прибыли добровольцами в Абхазию, совместными усилиями изгнали грузинских оккупантов и 30 сентября 1993 г. на границе с Грузией, на реке Ингур, водрузили знамя Республики Абхазия.

Пролитая человеческая кровь в этой войне и нанесенный ею материальный и духовный ущерб настолько велик, что не скоро все это забудется. Своим вероломством и агрессивностью грузинские реакционные круги добились того, что надолго разрушили былую «вечную и нерушимую дружбу» абхазского и грузинского народов, дружбу, в которой грузины не меньше нуждались, чем абхазы.

Даже из сделанного выше очень краткого обзора видно, что с древнейших времен история абхазского народа характеризуется постоянной его борьбой против разного рода грозных иноземных завоевателей. Несмотря на все это, абхазскому народу удалось сохранить себя, свою национальную самобытность, свой уникальный язык и пронести через толщу веков свои неповторимые духовные ценности. Есть реальная надежда, что абхазский народ и в новых непростых, нелегких условиях найдет в себе силы и энергию, чтобы жить и созидать, не теряя свои лучшие, выработанные предками, национальные традиции. Обо всем этом говорят и фольклорные памятники, анализируемые в предлагаемой монографии.

Произведения абхазской народной сказочной прозы мы рассматриваем последовательно по жанровому признаку, и этот принцип определил композицию и структуру нашей монографии.

В первой главе определен жанровый состав абхазской народной прозы, а также рассмотрены особенности предания, сказания, легенды и их взаимоотношения с мифами. Здесь же дана научная классификация абхазских мифологических преданий и легенд. На основе анализа абхазских фольклорных материалов с привлечением значительного количества параллелей из фольклора ряда кавказских и других народов прослеживается типология абхазских мифов, преданий и легенд. При этом автор стремится к выявлению, как общего, так и особенного в разбираемых фольклорных памятниках.

В последующих главах анализу подвергнуты героические сказания о нартах и богборце Абрскиле, историко-героические сказания эпохи феодализма, анекдоты, устные рассказы.

При анализе памятников абхазской народной сказочной прозы автор основывается на достижениях современной, главным образом, русской фольклористики, опирается, на теоретические труды таких крупных ученых, как В.М. Жирмунский, В.Я. Пропп, Е.М. Мелетинский, Б.Н. Путилов, К.В. Чистов и другие.

В науке не существует универсального теоретического направления или универсального метода, с помощью которого можно было бы решить все вопросы, связанные с фольклором. Различные методологические направления, теории, школы имеют как положительные стороны, так и свои слабые, уязвимые места.

Слабая разработанность методологических вопросов фольклористики в целом<sup>29</sup>, конечно, мешает при исследовании поэтического творчества любого народа. Несмотря на значение других направлений (например, компаративизма, структурализма и др., которые имеют немало достоинств на определенных этапах развития науки о фольклоре), совершенно очевидны преимущества и результативность историко-типологической теории. Ее зачатки наметились и раньше, но заслуга последовательного, теоретического обоснования и развития современных принципов сравнительно-типологического изучения фольклора принадлежит В.М. Жирмунскому, чьи идеи выдержали проверку временем<sup>30</sup>. О больших возможностях и перспективах историко-типологической теории говорят многие работы ее последователей. Вслед за В.М. Жирмунским, последователями этой теории справедливо считаются А.И. Никифоров, И.И. Толстой, В.Я. Пропп, Е.М. Мелетинский, Б.Н. Путилов и многие другие современные исследователи. Эта теория получила широкое применение не только в фольклористике, она успешно применяется и в языкознании, этнографии, литературоведении. Конечно, применение принципов и идей историко-типологического исследования не всегда приводило к равнозначным результатам, были как успехи, так и срывы.

Выяснению роли и места историко-сравнительного метода в современных исследованиях, а также критике методологии традиционного компаративизма и других теорий в фольклористике посвящен ряд работ теоретического и методического характера. Наиболее четко и последовательно эти вопросы освещены в монографии Б.Н. Путилова «Методология сравнительно-исторического изучения фольклора»<sup>31</sup>. В этой работе обобщен теоретический опыт русской фольклористики последних десятилетий, в ней нашли отражение основные методологические и теоретические проблемы историко-типологического изучения фольклора. Принципы типологического изучения фольклора Б.Н. Путилов отстаивает и в ряде других своих работ<sup>32</sup>.

По принципам историко-типологического изучения написано и опубликовано множество исследований, полная библиография которых заняла бы значительное место. Мы здесь ограничимся ссылкой на некоторые из них. Среди них есть как сборники колллективов авторов, так и монографии отдельных ученых. В них разработаны и применены в исследовательской практике как об-

щие вопросы структурно-типологического анализа фольклора, так и принципы типологического анализа различных национальных традиций, сделаны существенные сдвиги в выяснении общего и особенного в типологии и поэтике фольклора различных народов<sup>33</sup>. Проблема общей типологии прозаических жанров, их взаимосвязей и национального своеобразия освещается в выступлениях Л.Г. Барага, И.П. Березовского, Б.П. Кербелите, И.М. Колесницкой на состоявшейся 21–23 мая 1974 г. в городе Минске Всесоюзной научной конференции «Прозаические жанры фольклора народов СССР»<sup>34</sup>.

Историко-типологическая теория не отрицает возможные взаимодействия, заимствования, но она «противостоит в принципе методологии и методике миграционизма как научного направления»<sup>35</sup>.

Типология может быть понята по-разному. Все зависит от того, какое содержание мы в нее вкладываем. При поверхностном знакомстве может показаться, что типология и теория самозарождения совпадают. Но по существу они разные. Термин «самозарождение» не является синонимом к понятию «типологическая общность»<sup>36</sup>. Типология не однозначна, нельзя свести ее к какому-либо одному уровню. Она составляет целую систему. «Мы вправе говорить, например, о типологии образов, мотивов, сюжетов, художественных средств, о типологии жанров и жанровых разновидностей, о типологии фольклорных процессов и типологии отношений фольклора к действительности (например, о типологии фольклорного историзма), шире – о типологии фольклорного сознания»<sup>37</sup>.

Теория историко-типологического изучения фольклора в нашем понимании не замкнута в самой себе. Она во многом отличается от методов как миграционизма, так и мифологической, антропологической, исторической и неисторической школ. «В широком смысле под типологией следует, очевидно, понимать закономерную, обусловленную рядом объективных факторов повторяемость в природе и обществе, которая обнаруживает себя в предметах и явлениях, в свойствах и отношениях, в элементах и структурах, в процессах и состояниях»<sup>38</sup>.

Когда мы говорим, о типологии в фольклоре, явно недостаточно простое прослеживание проявления сходства на уровне тематики, мотивов или сюжетов. Должны быть схождения и в способах выражения. По своей природе у фольклора есть какие-

то общие закономерности универсального характера. Так, например, исследователями давно замечено, что в фольклоре «похожее» встречается на каждом шагу, на самых различных уровнях: на уровне тематики, сюжетов, мотивов, образов и т. д. Однако, если мы пойдем путем объяснения каждого сходства и сопоставления разрозненных фактов и только этим ограничимся, многого не добьемся. На основе анализа сходных материалов и их сопоставления должны стараться выяснить породившие их общие закономерности. «В фольклоре типология – это проявление неких постоянно действующих, повторяющихся, развивающихся закономерностей, которые стоят над различными вариациями межэтнических, межнациональных взаимодействий, определяющих течение этих последних и, в свою очередь, регулируемых в своей конкретности этими последними»<sup>39</sup>. В другой работе Б.Н. Путилов пишет, что типология в фольклоре – это «закономерная, обусловленная рядом факторов и получающая различные (типовые) выражения универсальная повторяемость, захватывающая все области фольклорного творчества; совокупность признаков, определяющих наличие, характер повторяемости»<sup>40</sup>. Объясняя эту формулировку, ученый далее отмечает: «Типологические отношения не ограничиваются какими-либо временными, территориальными и др. внешними факторами и определяются в конечном счете сходством (единством) исторического развития народов, социально-культурных, бытовых, психологических особенностей, а также единством фольклорной культуры в международном плане»<sup>41</sup>.

О сущности и преимуществах методологии сравнительно-типологического изучения фольклора можно говорить долго и много. Однако и сказанное представляется достаточным, чтобы представить наши исходные позиции. Может быть, в этой своей монографии мы не всегда и ни во всем смогли выдержать теоретические постулаты историко-типологического изучения фольклорных материалов, но к этому стремились.

Что значит историко-типологическое исследование фольклора, лучше всего видно на примере. Из множества нам здесь хотелось бы обратить внимание на один, на первый взгляд, незначительный факт.

Как известно, обряд может существовать очень долгое время и после того, как люди перестают верить в его магическую силу. При этом, конечно, он постепенно, с течением времени

теряет свой исконный смысл, видоизменяется. По наблюдению Н.И. Толстого, «обряды исторически изменяются, развиваются или редуцируются, включаются в другой комплекс или жанр. Все это может происходить по-разному на различных территориях и происходить неравномерно, неравносильно, неравнозначно. Результаты такой неравномерной эволюции – ценный источник для реконструкции и древнейшего состояния, и путей развития мифологических представлений, и (шире) всей духовной культуры»<sup>42</sup>.

С потерей веры в магическую силу, обряд может превратиться в игру или забаву, в предмет насмешки или иронии. Нередко обряд совсем исчезает, предается забвению, но насмешливый, иронический или забавный рассказ о нем может проявить поразительную живучесть и в народе долго бытует. Такая эволюция или деформация обряда наблюдается повсеместно и носит всеобщий, типологический характер. Касаясь этого вопроса, академик Б.А. Рыбаков отмечал, что «древние торжественные языческие обряды по мере выветривания веры в их магическую силу превращались в веселую забаву деревенской молодежи и постепенно снижались до полуосмысленной детской игры»<sup>43</sup>.

Яркие примеры превращения обряда в игру, в забаву, в предмет насмешки или иронии мы находим и в абхазском фольклоре. Так, например, у абхазов по настоящее время в живом исполнении широко бытует маленький рассказ, на первый взгляд, ничего не значащий, кроме как простая и заурядная шутка. Несколько вариантов этого устного повествования мы зафиксировали в августе 1990 г. и у потомков абхазских махаджиров, ныне живущих в Турции. В рассказе этом говорится, что собрав и сложив в одну кучу свой урожай кукурузы, пожилые муж и жена (в вариантах иногда – два брата) как бы устраивают игру в прятки. Муж прячется за кучу кукурузы и спрашивает жену, стоящую по другую сторону: «Видишь ли ты меня?» («Субауоу?») На что та отвечает: «Дай бог, чтобы и в будущем году я тебя не видела, как сейчас не вижу». («Уажэы узбо сиха саангы анцэа усимырбааит».) В вариантах этого забавного рассказа-диалога, в котором подчеркивается, что муж и жена (или два брата) получили небольшой урожай (маленькая куча кукурузы), ответ жены на вопрос мужа варьируется: «Сейчас я вижу, но, дай бог, чтобы в будущем году не видела». («Уажэы узбоу сиха саангы анцэа усимырбааит».)



Этот ответ жены на вопрос мужа может показаться неожиданным, кажется, как будто она его проклинает. Но дело обстоит далеко не так. Здесь благословление выражено перевернуто и как бы с изнаночной стороны. Своим, на первый взгляд, загадочным ответом жена благословляет и мужа, и себя, выражает пожелание, чтобы они и в будущем году получили обильный урожай кукурузы (чтобы куча кукурузы оказалась такой большой, чтобы за ней не виден был муж).

Поиски истоков этого крошечного рассказа уводят нас в глубь веков. Данное повествование является убедительным подтверждением тому, что архаические памятники фольклора требуют к себе особого подхода и расшифровки, чтобы выявить и понять их исконный смысл и значение. При внимательном изучении и наблюдении выясняется, что приведенный рассказ-диалог своими корнями восходит к древним аграрным обрядам, он является реминисценцией древних земледельческих обрядов. Сам обряд давно забыт и в доступных для изучения материалах абхазской этнографии мы не найдем факта, породившего это повествование. Надо полагать, что в приведенном абхазском фольклорном повествовании-диалоге вопросу мужа и ответу жены когда-то придавалась магическая сила и эта сила применялась для получения обильного урожая. Очевидно, что весь рассказ является ироническим отражением древней языческой аграрной магии.

В этой связи необычайный интерес представляет сравнение приведенного абхазского фольклорного рассказа-диалога с обрядом средневековых славян в честь их верховного божества Святовита. При этом сравниваемые эти явления проявляют поразительное сходство, по всей вероятности, типологическое. Явно прослеживается, что данный абхазский фольклорный памятник и средневековый славянский обряд в честь божества Святовита порождены одной и той же эпохой расцвета аграрных обрядов и праздников. Ссылаясь на данные Саксона Грамматика (известный средневековый датский хронист XII в., у которого интересующий нас здесь ритуал-диалог впервые зафиксирован и подробно описан) и Л.Н. Нидерле, академик Б.А. Рыбаков пишет, что праздник в честь божества Святовита средневековые славяне отмечали, собравшись у входа в храм. Жрец приносил в жертву рог с вином (или медом) и просил умножения богатства и новых побед. Сюда же приносили жертвенный

пирог высотой почти в человеческий рост. Жрец ставил пирог между собой и народом и спрашивал у руян, видно ли его за пирогом. При утвердительном ответе жрец высказывал пожелание, чтобы и на следующий год эти же люди не смогли бы его видеть (за пирогом). Это означало, что он хотел не смерти себе и своим землякам, а обильного урожая и на следующий год<sup>44</sup>. Комментируя обряд жертвоприношения средневековому славянскому божеству Святовиту, Б.А. Рыбаков далее отмечает:

«Этот своеобразный магический обряд дожил вплоть до XIX в. Он известен на Украине и в Белоруссии, но уже как семейный, а не общинный: отец прячется за рождественский пирог и спрашивает своих семейных, видно ли его за пирогом. По размерам пирога гадают о будущем годе. В Болгарии сохранился общинный характер этого рождественского же обряда; роль древнего жреца выполнял священник, становившийся за пирогом и спрашивавший прихожан: «Видите ли ме, селяци?»<sup>45</sup>.

Н.И. Толстой собрал большую коллекцию примеров этого (около 180) славянского архаического ритуала-диалога и посвятил ей специальную работу<sup>46</sup>. Автор убедительно показывает, что обряд, о котором идет речь, зафиксирован во всех основных славянских этнических группах – южной, восточной и западной. Текст, который «не входит в обряд, а является сопутствующим комментарием носителей обряда»<sup>47</sup>, везде проявляет любопытную устойчивость «как вербального (словесного), так и акционального (действенного) и реального (предметного). Основные действия – прятание, основной предмет – хлебное изделие (или хлебные изделия, сложенные в кучу), основной, по сути дела единственный текст: вопрос: Видишь (видите) ли меня? – ответ: Видим мол (вариант: не видим, видим) – заключение: Пусть будет так (вариант: бог дай и т. п.), чтобы ты (вы) на будущий год меня не видел (не видели)»<sup>48</sup>.

Как видим, основная суть приведенного абхазского фольклорного рассказа-диалога и средневекового славянского обряда в честь божества Святовита одна и та же. Различаются они лишь в деталях: если в славянском обряде божеству приносят в жертву пирог, в абхазском рассказе-диалоге функцию этого пирога выполняет куча собранной кукурузы, но не говорится, что она, эта куча кукурузы, приносится в жертву какому-либо божеству. По всей вероятности, кукуруза заменила более древний, теперь уже забытый, какой-то другой предмет или другую

растительность, выполнявшую роль символа обильного урожая.

Для установления причин сходства приведенной параллели абхазского фольклорного материала из фольклора славянских народов нам не поможет теория миграционизма. У нас нет никаких прочных научных данных, чтобы сколько-нибудь основательно говорить о заимствовании этого сюжета одним народом (скажем, абхазским народом) у других (скажем, у славян) или наоборот. Должны признать и то, что здесь не может быть и генетической связи. Единственное что можно сказать, это то, что данное сходство типологического характера.

В своей монографии мы последовательно старались выявить такого рода сходства. При этом, при наличии фактов, никак не отрицаем и возможные заимствования. Так, например, в работе показано очевидное заимствование абхазами анекдотов о Ходже Насреддине у других народов. Надеемся, что проведенное исследование показывает эффективность и результативность применения принципов и идей историко-типологического сравнения при изучении абхазской несказочной прозы.

### **Мифологические предания и легенды**

В абхазской народной прозе представлены все основные жанры, имеющиеся в фольклоре других народов: мифологические предания и легенды, былички, сказания, сказки, героический эпос, анекдоты, устные рассказы. Обширен и разнообразен их тематический и сюжетный состав. По своему удельному весу самое большое место занимают сказки. Широко представлен и жанр героического эпоса. К нему относятся архаические героические сказания о нартах (значительная часть которых бытует в прозаической форме), сказание о богоборце Абрскиле и историко-героические сказания эпохи феодализма.

В народной терминологии нет такого жанрового разграничения, как в науке, точнее говоря, научная дифференциация фольклорных жанров не совпадает с народной. Современные сказители четко выделяют сказку (алаку) и анекдоты (алаф). Для обозначения всех остальных прозаических жанров народ пользуется только лишь одним общим термином «ажѣабжь» (рассказ): «рассказы о нартах» (нартаа ражѣабжь), «рассказ

об Абрскиле» (Абрыскылл иажэабжь), рассказ об охотнике» (Ашэарыцао иажэабжь) и т. д.

В отличие от сказки, передаваемой и воспринимаемой как чистый поэтический вымысел, былички, предания, легенды, сказания о нартах и Абрскиле, анекдоты, устные рассказы (мемораты, фабулаты), как правило, народ относит к правдивой информации, хотя в последнее время нередко сказители выражают сомнение в достоверности событий, о которых повествуются в них.

В последующих главах предлагаемой монографии мы пытаемся изучить природу и специфику каждого из этих жанров, раскрыть их содержание, установить границы между ними. Одновременно ищем надежные и объективные критерии по их разграничению. При этом руководствуемся существующей научной классификацией жанров народной прозы.

В повествовательном фольклоре абхазов, как и у многих других народов, представлен целый пласт произведений, которые явно отличаются от сказки, с одной стороны, и героического эпоса, с другой. В фольклористике их обычно принято называть несказочной прозой. Сюда относятся различного рода мифические предания, легенды, былички, устный рассказ, анекдоты. Каждый из этих жанров имеет свою специфику, и мы по мере своих возможностей должны выявлять их особенности на конкретных материалах и в соответствующих местах данной монографии.

Издревле человек стремился объяснить различные явления окружающей природы, выяснить причины возникновения тех или иных существ. В фольклоре всех народов мира встречаются многочисленные и разнообразные рассказы, в которых отразились попытки древнего человека выяснить причины возникновения жизни на земле, небесных светил, грома и молнии, наступления холода и жары, радуги, выпадения дождя и снега и т. д. Также многообразны суеверные рассказы о происхождении различных животных, растений. Всех их принято называть мифами. Все известные мифы, как правило, в той или иной степени, прямо или косвенно посвящены ответам на вопросы: почему? откуда? Человек всегда вопрошал и хотел выяснить, почему, откуда и каким образом возникло то или иное природное или социальное явление. Наиболее характерными вопросами, волновавшими человека издревле, были: откуда мы взялись?

Чем было обусловлено возникновение и формирование человека? Какой путь пройден нами? Как долго мы живем на земле? Стремление человека находить ответы на эти и подобные им вопросы изначально заложено в его природе, одно из его неотъемлемых свойств. Стремление это продиктовано не простым любопытством. Оно жизненно необходимо для определения места человека в этом мире, для жизненной ориентации во времени и пространстве.

По своему содержанию почти все мифы носят этиологический характер (от древнегреческого слова «аитиа» – «причина»).

Все основные прозаические жанры фольклора обнаруживают весьма сложные взаимоотношения с мифами. Иногда трудно разграничивать даже сказку от мифа. Я говорю «даже» потому, что по сравнению со многими жанрами несказочной прозы, у сказки наиболее твердая и устойчивая форма, она имеет определенную, только ей свойственную структуру.

Миф от сказки в основном отличается тем, что «мифу всегда присущ объяснительный (этиологический) элемент, связь с какой-то черной действительностью»<sup>49</sup>. Для разграничения сказки от мифа существенно и то, что на синхронном уровне сказка передается и воспринимается с установкой на вымысел, а миф, как правило, в естественной среде бытует с установкой на достоверность. На диахронном уровне между мифом и сказкой более сложные взаимоотношения. В архаическом фольклоре различие между ними трудноустановимо. Большинство исследователей уверено в том, что свое происхождение сказка берет у мифа. Сказка, особенно волшебная, возникла в результате трансформации, разложения мифа. Мифология – особый тип мышления, который хронологически предшествует и по своей сути противостоит историческому и естественнонаучному типам мышления<sup>50</sup>.

В определенной степени миф можно сравнить с наукой. Как наука, так и миф ставят перед собой одну и ту же основную задачу: объяснить явления окружающей природы и социальной среды. При всем разнообразии мифов, главное в них – познавательная функция. Говоря другими словами, и наука, и миф ставят одинаковые задачи, преследуют одни и те же цели. Однако, если наука основывается на точных знаниях объективных законов природы, объясняет явления природы и социальной сре-

ды правильно, в соответствии с реальной действительностью и во взаимосвязях, выясняет обусловленность причин и последствий, то объяснения мифа являются наивными, суеверными, иллюзорными и ложными. Можно сказать, что любой миф – это просто фикция, ошибочная наука. С научной точки зрения содержание всех мифов носит фантастический, нереальный характер. Потому следует согласиться с мнением о том, что «мифология это только путь к истине, а не сама истина»<sup>51</sup>.

Не случайно миф оказался живучим столь долгое время. Зародившись в глубокой древности, он до сих пор притягивает к себе внимание людей тем, что обладает целым рядом качеств. «То, что во многих мифах кажется наивным и примитивным объяснением, отнюдь не является таковым на деле, ибо миф не первоначальная форма науки или философии, а особый вид мироощущения, специфическое, образное, синкретическое представление о явлениях природы и общественной жизни; самая древняя форма общественного сознания»<sup>52</sup>.

Несмотря на то, что мифология давно привлекает внимание ученых, наиболее верные ее социальные корни были вскрыты К. Марксом. Широкою известность получили слова К. Маркса о том, что «всякая мифология преодолевает, подчиняет и преобразовывает силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами природы»<sup>53</sup>.

Для научно мыслящего человека миф представляет собой вымысел, несоответствие реальности, искаженное истолкование фактов. Но для первоначальных создателей и впоследствии на протяжении столетий для суеверных людей события, описанные в мифах, были реальностью и их достоверность не вызывала сомнения. При отсутствии положительного, позитивного знания окружающей действительности, мифы служили стимулом организации сознания людей. «Для первобытных народов мифы столь же «достоверны», как для нас, скажем, сообщение о Карле Великом или о французской революции, ибо духи прошлого, духи предков и магические силы природы непрестанно влияют на жизнь нынешних поколений»<sup>54</sup>.

Мифы говорят о былых заблуждениях людей, они служили наивному объяснению фактов и явлений окружающей действительности. В мифе события происходят в ирреальном мире, в мире, существующем только в сознании и воображении людей.

Мифология относится к области идеологической, к надстройке. Это сложное общественное и мировоззренческое явление. Многие ученые (особенно за последние два века) интенсивно занимаются исследованием различных проблем и аспектов мифологии и стараются проникнуть в ее сущность и разобраться в ней. Современная наука накопила огромную литературу о мифологии.

В выяснении генезиса, сущности и значения мифологии много сделано в современной науке. Значительный вклад в исследование мифологии внесли советские ученые (философы, этнографы, фольклористы, представители других смежных отраслей науки). Однако не все проблемы, связанные с мифами, решены окончательно. По многим из них, среди ученых и по настоящее время существуют разногласия, из-за которых часто вспыхивают острые дискуссии, выдвигаются крайне противоположные мнения. Споры возникают не только по частным вопросам, но и по проблемам крупного и принципиального характера. Так, например, до сих пор не выработана единая концепция по проблемам взаимоотношений мифологии и религии, мифологии и истории, мифологии и философии, мифологии и художественной литературы (индивидуального художественного творчества в целом).

В современной науке мифотворчество рассматривается как важнейшее явление в истории культуры. «В первобытном обществе мифология представляла основной способ понимания мира. Миф выражает мироощущение и миропонимание эпохи его создания»<sup>55</sup>.

Из отмеченных, наиболее сложной является проблема о соотношении мифологии и религии. На различных этапах развития науки эта проблема решалась по-разному. Например, представители мифологической теории отождествляли мифологию с религией. Некоторые ученые считали, что мифология является низшей стадией религии (В. Вундт и др.). Однако дальнейшие исследования показали, что самые древние мифы не были связаны с религией.

Многими причинами вызвано и то, что все еще нет общепринятого, всеобъемлющего определения мифа. По свидетельству известного ученого М.И. Шахновича, в науке сейчас насчитывается свыше 500 определений мифа<sup>56</sup>.

Сам термин миф греческого происхождения, *mytos* означает «рассказ», «предание», «слово». Собрание мифов, а также науку о мифах принято называть мифологией<sup>57</sup>.

Мифология, конечно, не просто вымысел. «В ней отражены взгляды первобытных людей на явления природы и жизни, зачатки научных знаний, религиозные и нравственные представления, господствующие в родовой общине, и художественно-эстетические чувства народа на заре его истории. В мифе переплетаются вымысел, вера и знание, но сущность мифа не сводится ни к одному из них»<sup>58</sup>.

Мы здесь не преследуем цели рассмотреть и обозреть существующие в науке разнообразные теории мифа. Это не входит в нашу задачу. Ограничимся лишь указанием на то, что эти теории разноречивы, и нет единого мнения о сущности мифа.

При всей сложности проблемы, наиболее приемлемым представляется, если мы определим мифы следующим образом: миф – это рассказ, в котором дается объяснение причин возникновения различных природных и социальных явлений или их отдельных свойств на суеверных, неправильных началах.

Конечно, это определение перекликается со многими другими определениями, существующими в науке. Мы сознаем, что и оно небезупречно. В нем могут быть найдены уязвимые места. При всем этом, нам кажется, что оно отражает наиболее существенные черты мифа.

Сами по себе мифические представления и мировоззрения не являются основными объектами научного исследования фольклористики. Непосредственными объектами изучения фольклористики являются рассказы (словесные повествования), в которых говорится об этих представлениях и мировоззрениях, т. к. они, эти повествования, уже относятся к области словесного искусства.

Мифы являются продуктом неосознанного художественного (словесного) творчества человека. Именно они легли в основу многих выдающихся памятников мирового фольклора, несут яркие следы народных верований и мировоззрений на различных стадиях развития.

Как и во многих других случаях, так и при исследовании мифов могут быть затронуты различные аспекты (философский, этнографический и др.). Конечно, фольклорист не обходится без этих аспектов, но они для него не главные, а носят вспомо-



гательный характер. Так, например, никакой миф невозможно изучить правильно, нельзя понять его подлинный смысл и значение без учета этнографии создавшего его народа. Но фольклориста миф интересует прежде всего как художественное произведение, как результат, как продукт творческой фантазии человека.

Мифы начали возникать в древнейшую эпоху матриархального родового уклада, когда особенно характерны были анимистические и тотемистические представления. Дальнейшее развитие они получили в эпоху патриархата, когда появился культ духов предков, когда с развитием земледелия усилился интерес человека к небесным, астральным явлениям. Проследивая вероятные причины возникновения мифов Е.Б. Вирсаладзе писала: «Именно, в основном, в этот период (*имеется в виду период патриархата и развития земледелия* – С. 3.) возникают предания и короткие рассказы, в которых отражается мирозерцание людей, их попытки разобраться в явлениях окружающей среды, действительности, объяснить скрытую от человека причинную связь между явлениями. Понятно, что подобные рассказы пронаизаны тотемистическими и магическими представлениями<sup>59</sup>.

Произведения этой части народной прозы не имеют ярко выраженных и устойчивых формальных признаков, не отличаются стилистической отшлифованностью. Все исследователи отмечают, что жанры несказочной прозы характеризуются зыбкостью границ. Часто взаимовлияют и взаимопроницаемы. Элементы одних жанров наличествуют в других жанрах. Потому не всегда легко определить, к какому жанру относится то или иное фольклорное прозаическое произведение. Одни из них носят какие-то черты легенды, другие проявляют сходство с преданием, третьи находятся на грани превращения в сказку. И по своему содержанию мифы противоречивы. В том виде, в каком они до нас дошли, трудно в них обнаружить какую-то определенную стройность, логически выдержанную систему. Нет сомнения в том, что в течение длительного времени своего бытования в сознании людей мифы претерпели трансформацию, неоднократно подвергались переосмыслению.

Отнесение того или иного повествования к определенному жанру осложняется еще тем, что в фольклористике все еще нет ясных и четких определений жанров несказочной прозы. Так, например, по-разному понимаются и определяются

жанры предания и легенды, трудноотличимо от них сказание. «Расхождения в разграничении произведений устной несказочной прозы и в терминологии связаны с национальными традициями фольклористики разных стран и взглядами ученых; во многом они объясняются особенностями самого материала: условностью и зыбкостью границ между отдельными видами несказочной прозы, отсутствием у них ярко выраженных жанровых признаков. Но, прежде всего здесь сказывается недостаточная изученность отдельных категорий устных прозаических произведений, в том числе и разного рода преданий»<sup>60</sup>.

В научной литературе часто смешивают предания и легенды. «Это объясняется их близостью, а также наличием переходных форм, одни из которых ближе к преданиям, а другие – к легендам»<sup>61</sup>. Иногда о преданиях и легендах высказываются совершенно противоположные мнения. Значительный разницей в употреблении термина «легенда» наблюдается как в нашей, так и во многих других странах. Разный смысл вкладывается в этот термин в немецкой, французской, польской, югославской фольклористике, в англоязычной фольклорно-этнографической литературе<sup>62</sup>. «В одних случаях он применяется исключительно к устным рассказам на библейские, религиозные и церковные темы; в других – охватывает значительно более широкую область устной народной прозы – чуть ли не любые устные рассказы несказочного характера или более или менее вымышленного содержания»<sup>63</sup>.

Преобладающее большинство ученых считают, что в основе легенды лежит вымысел, фантастика. Так, например, Н.И. Кравцов считает, что в основе легенды лежат фантастические явления, а у предания есть реальная основа. Ученый по этому поводу пишет: «Легенды отличаются не только от произведений, возникших в письменности или под ее влиянием, но и от других жанров фольклора. От преданий они отличаются тем, что основой повествования в них служат фантастические явления, тогда как в преданиях обычно есть реальная основа»<sup>64</sup>. Аналогичную мысль высказывает и А. Головенченко: «В легенде чудесное, фантастическое лежит в основе повествования и определяет его структуру, систему образов и изобразительных средств»<sup>65</sup>. Несколько иначе понимает легенду С.Н. Азбелев, который сформулировал свою мысль следующим образом: «Легенда всегда отражала действительность сквозь призму

того или иного верования, либо той или иной совокупности верований. Основная общественная функция легенды – подкрепить верование, повествуя о чудесном»<sup>66</sup>.

Совершенно противоположное мнение высказывает С.А. Токарев, который считает, что «в основе легенды всегда лежит действительно историческое событие или историческое лицо»<sup>67</sup>.

Абхазские материалы не дают основания для утверждения приведенного здесь мнения С.А. Токарева. Реальные основы абхазских легенд никак не нащупываются. Наиболее приемлемыми нам представляются мнения Н.И. Кравцова, А. Головенченко и других, которые в основе легенды видят чудесное и фантастическое.

Разный смысл вкладывается и в содержание термина «предание». Четкого его определения как фольклорного жанра все еще нет. Существующие в науке определения не полностью раскрывают его специфику. Так, например, Р. Вийдалепп определяет этот жанр следующим образом: «Предание – это народное повествование, в котором запечатлены наблюдения, относящиеся к природе и обществу и в свое время воспринимавшиеся как достоверно изложенные факты»<sup>68</sup>. Здесь основное внимание обращено на достоверность жанра предания. Но признак достоверности не является спецификой одного предания, а характерен почти для всех жанров сказочной прозы. Потому данное определение не отражает существенные черты жанра предания.

Основное отличие легенды от предания мы видим в том, что ведущими, центральными персонажами легенды выступают носители сверхъестественных сил, божества, святые, ангелы и т. д., а в предании, как правило, эти персонажи отсутствуют или играют незначительную роль.

Следует учесть и то обстоятельство, что «как и пословица, предание, легенда редко воспринимаются как жанр художественного творчества. Чаще всего сказитель воспринимает их а ргорос, в связи с каким-либо случаем, как своеобразный комментарий к жизненным ситуациям, обращается к ним как к компендиуму знаний, опыта народа. Для рассказывания предания нужна и особая, доверительная и интимная обстановка, особое настроение сказителя и аудитории»<sup>69</sup>.

При всех трудностях жанрового разграничения, абхазские фольклорные произведения, о которых здесь идет речь, имеют

несколько общих черт. Прежде всего, одна из наиболее общих черт (кроме специально оговоренных) заключается в том, что мифическая их основа очевидна. Они все являются результатом эпохи мифологического мышления человека. Другая их общая особенность заключается в том, что до сравнительно недавнего времени все они передавались и воспринимались с установкой на достоверность.

Как уже убедились, исходя только из формальных признаков, мы не можем определить жанровую принадлежность того или иного произведения несказочной прозы. Не могут быть оправданными и перспективными и попытки их классификации на уровне сюжетов. Но по тематическим признакам и по содержанию можно выделить несколько их групп. В целом они соответствуют фольклорным произведениям, о которых В.Я. Пропп писал: «Из области несказочной прозы со стороны своего содержания выделяются рассказы этиологического характера, т. е. рассказы о происхождении вселенной, земли и всего, что есть на земле. Сюда относятся мифы о сотворении мира, людей, животных, растений»<sup>70</sup>.

Говоря так, В.Я. Пропп имел в виду определенную часть русской народной несказочной прозы. Типологически сходную картину мы наблюдаем и в абхазском фольклоре. Короткие мифические рассказы встречаются как вкрапления (часто в контаминации) и в сказках, и в героическом эпосе о нартах, и в преданиях, и в легендах, а также сюжетную основу архаического героического сказания о герое-богоборце Абрскиле составляет миф. У абхазов широкой известностью пользуются космогонические и антропогонические мифы и предания, мифическое предание об ацанах (карликах), имеются целые циклы охотничьих мифов, мифы, наивно объясняющие происхождение различных животных, или же мифы о том, как у того или иного животного или птицы возникли определенные свойства или внешние признаки.

Одни из таких повествований составляют «чистые» мифы, со своими самостоятельными сюжетами, другие могут быть отнесены к жанру легенды, третьи – к преданиям. Отдельно как самостоятельный и специфический жанр можно выделить былички.

При всем разнообразии их тематики можно выделить наиболее крупные группы. Таковыми, на наш взгляд, являются следующие: 1) космогонические мифы; 2) антропогонические

мифы; мифическое предание об ацанах (карликах); 3) мифы о возникновении различных животных и птиц, отдельных их свойств и внешних признаков; 4) топонимические предания; легенда о всемирном потопе; 5) этногенетические предания; 6) генеалогические предания; 7) былички.

Конечно, такое деление этой части абхазской фольклорной прозы весьма условное. Можно выработать и другие принципы деления, можно дробить каждую из выделенных групп на более мелкие группы. Но нам кажется, что предложенная классификация наиболее приемлема и наиболее соответствует абхазским материалам.

Теперь рассмотрим хотя бы в самых общих чертах каждую из выделенных групп.

### **Космогонические мифы**

Эти мифы представляют собой одну из форм мифопоэтического мировоззрения и творчества. Объектами их описания являются как космос в целом, так и отдельные его части (земля, солнце, луна, звезды и т. д.). Космогонические мифы выступают предшественниками науки в познании вселенной<sup>71</sup>.

Как для многих других, так и для космогонических мифов наиболее характерен диахронический аспект описания окружающей среды. Действие в них происходит в неизвестном, абстрактном, неопределенном, неконкретном, неуточненном прошлом: «Ажэйтэза зны» (когда-то в очень далеком прошлом). В то же время им не чужд и синхронный аспект описания вселенной (макрокосм) и места человека (микрокосм) в ней. Мифопоэтическая модель мира – это совокупность представлений не только о сотворении мира. Сюда входит и человек в его взаимодействиях с внешним миром.

Согласно мифам, в диахроническом аспекте человек рассматривается как один из элементов космической схемы и он создан из элементов мироздания (в абхазских мифах, как и в библейских, наиболее характерна версия происхождения человека из глины – верховный бог вылепил его из глины). Среда, в которой протекает человеческая жизнь, в этих мифах рассматривается в связи с происхождением и развитием космогонических явлений.

Абхазские космогонические мифы дают определенное представление о модели мира. Мифы эти составляют определенную систему о мироздании, говорят о том, как древние люди в своем воображении рисовали свое понимание мироустройства. В целом эта модель не оригинальна. Она проявляет типологическое сходство с картинами мироздания, описанными в космогонических мифах многих народов мира.

Как для мифов многих народов мира, так и для абхазских мифов характерно представление о вселенной, как трехчленном целом: верхний (небесный мир), средний (земной мир) и нижний (подземный мир). Эти части вселенной расположены по вертикали. Здесь же отметим, что абхазские космогонические мифы проявляют сходство больше всего с адыгскими, (часто совпадают в деталях)<sup>72</sup>.

Как и во многих других, так и в абхазских космогонических мифах говорится, что бог сотворил вселенную из ничего. Как правило, зачином этих мифов часто служит краткое и довольно туманное описание того, что предшествовало образованию космоса. Преобладающее большинство наших информаторов старается рассеять туманность и неопределенность представления о том, что предшествовало современному космическому состоянию. Информаторы почти в один голос подчеркивают, что основные элементы стихии (огонь, воздух, ветер, вода, земля) существовали и до этого, однако они не составляли единого целого, а были разрозненными. Огонь, воздух (ветер), вода и земля – первичный элемент (эмбрион, зародыш), из которого впоследствии была сотворена вселенная. Эти элементы представляются некими предвечными субстанциями без начала и конца, они всеильны.

Согласно абхазским космогоническим мифам переход от небытия, от хаоса к упорядоченному космосу произошел по воле и воздействию верховного бога (анцѳа) или, как его иначе называют, «наш создатель» (хазшпаз). Космическая (вселенная) гармония в мифах рассматривается как результат волевого акта этого всемогущего мифического существа. Что же касается самого бога (анцѳа), то его существование вневременно. Во времени у бога нет ни начальной, ни конечной границ. Он, как и многие боги языческого пантеона, существовал всегда, предшествовал мирозданию, космосу.

В абхазских космогонических мифах нет никакой мотивировки желания бога создать вселенную. О создании богом космоса рассказывается без каких-либо мотивировок и объяснений. Ему одному приписывается заслуга установления космической гармонии из хаоса, он олицетворяет гармонизирующее начало. Он бессмертен, не подлежит старению, устремлен к вечной жизни. Но не только в этом заключается роль бога. В мифах он выступает как блюститель порядка и чистоты, он один управляет космосом, многочисленные ангелы беспрекословно выполняют его волю. Ему присущи доброта и великодушие. Он к невинному и доброму относится с состраданием и никогда не отказывает в помощи, вместе с тем беспощаден ко всему злему и несправедному, безжалостно карает любого носителя зла. Бог не только творец (демиург) вселенной, он и определитель дальнейшей ее судьбы, судьбы всего сущего. Без его вмешательства нигде ничего не происходит. Он постоянно следит за всеми, вездесущ, вмешивается в их жизнь. Анцэа регламентирует и регулирует поведение человека и всех существ. Место его обитания – небеса.

Конечно, неслучайно то, что местом постоянного обитания анцэа является небо (верх), а представители низшей мифологии (демонологии), различные духи – носители злых сил, как правило, живут в темных лесах (внизу), или же в глубине земли. Даже божество моря по имени Хаит обитает не на поверхности морской воды, а в глубине, на дне моря. Здесь уместно вспомнить, что древнегреческие водяные божества nereиды, протеи, дельфины, тритоны тоже выплывают, как абхазский Хаит, из глубины моря, связаны с водной толщей. О связи абхазского божества моря Хаита с дном или с морской водяной толщей красноречиво говорит, например, одна из популярных сказок<sup>73</sup>. В этой сказке Хаит живет в подводном царстве, только иногда (периодически) всплывает на поверхность.

По наблюдениям некоторых ученых в абхазский языческий пантеон «первоначально входило божество солнца Хаит, связанное с миром животных, с морем. По древним поверьям, в морское царство Хаита через огромную дыру стекаются с гор все реки. Женское соответствие Хаита – Кодош, культ которой был распространен в прибрежной полосе Абхазии и у некоторых соседних адыгских племен, например, у шапсугов»<sup>74</sup>.

В мифическом сознании народа небо, анцѐа, верх, как правило, наделены светлыми и добрыми качествами, а темные места, пещеры, низ ассоциируются с понятиями зла, коварства, нечистоплотности.

Анцѐа напускает на чертей, дьяволов и других носителей нечистой силы гром и молнию и уничтожает их. Если кто из них в это время успеет, спрячется в пещерах или темных неприступных местах, зарывается в землю. Анцѐа регулирует помыслы и поведение людей. Нельзя допускать даже в помыслах неугодные богу анцѐа дурные поступки. За дурные и злые деяния он безжалостно карает любого. По мифам, люди должны не только любить, чтить, но и бояться его. Потому многочисленные моления, благопожелания и проклятия связывают с его именем в надежде на то, что они могут быть услышаны им. Частое упоминание и использование имени анцѐа в молениях, благопожеланиях и проклятиях служит подтверждением тому, что люди надеялись с его магической помощью добиться исполнения своих заветных желаний. Согласно «пантеистическому воззрению, бог (*анцѐа* – С. 3.) присутствует решительно во всех вещах и явлениях, в том числе у каждого человека своя доля в образе главного, общенационального бога Анцѐа (сынцѐахѐы)»<sup>75</sup>. Указанные функции стабильно и прочно закреплены за богом анцѐа.

Анцѐа субстанционален. Для него нет ни начала, ни конца. Он неуываедем, течение времени никак не сказывается на его возрасте. Мифы ничего ясного и определенного не говорят о его происхождении. Складывается впечатление, будто создатели его образа никак не интересовались его генеалогией. В самых общих чертах представляется, что он всегда был, есть и будет. Судьбы людей, животных, растений, космоса в целом решаются по его воле. Он распределитель и регулятор всего, что происходит во вселенной. Только иногда в мифах вскользь упоминается, что мать его была из рода Хециа. (По настоящее время есть такая абхазская фамилия). Потому говорят, что гром и молния никогда не ударяют в граб. (Граб по-абхазски – «ахьаца»). «Предполагается, что фамилия Хециа производна от названия граба – ахьаца.

Несмотря на то, что анцѐа обладает целым рядом идеальных качеств, он не лишен и слабостей. Ему присущи характерные и для людей слабости и пороки. Так, например, он мстителен,



расправляется с любым, кто решится противостоять ему в чем-либо или соперничать с ним. Самолюбив и нетерпим, когда кто-нибудь не подчиняется его воле. Любые попытки противоборства с ним или его игнорирование не проходят безнаказанно.

По мифам, этот творец никак не поддается внешнему описанию, но все же, в самых общих чертах мыслится, что он обладает человеческой природой, человеческим обликом. В основном же, как и многие другие боги, так и абхазский анцза представляется бесформенным, бестелесным существом, невидим.

Как и во многих других, так и в абхазской мифологии, первичен космос, а человек и все другие существа появились позже по воле анцза. Таким образом, космическое устройство является как бы исходным, а человек и все другие существа — производными.

Итак, по абхазским мифопоэтическим мировоззрениям, у космоса было начало. Однако, судя по этим мифам, вселенная не представляет собою постоянную и неизменную величину. В ней непрерывна борьба между хаосом и космосом, через определенные промежутки времени она подвергается разрушению и обновлению. Имеются мифы, в которых говорится о якобы перенесенных неоднократных катастрофах: пожаре (в мифическом предании об ацанах) и наводнении или потопе (в легенде о всемирном потопе). Мифы об основательном разрушении мира распространены у многих географически отдаленных друг от друга народов. Так, например, жители Британской Гвианы (араваки) глубоко убеждены в том, что после сотворения мира он был дважды разрушен — сперва огнем, потом водой. И оба раза катастрофа произошла по воле великого «небожителя» Айомун-Конди за грехи людей<sup>76</sup>.

Встречаются мифы не только о прошлых катастрофах, но и о будущих (так называемые эсхатологические мифы).

Как в мифопоэтическом творчестве и многих народов мира, у абхазов имеются короткие мифы, в которых повествуется, что космическая гармония не вечна и не стабильна, у нее есть и конец. Мыслится, что мировая катастрофа фатально неизбежна, мир погибнет, разрушится в результате некоего (неопределенного) катаклизма (каамет). Это будет конец мира, страшный суд.

Краткие повествования, в которых отражаются эти представления, примыкают к так называемым эсхатологическим мифам. Они содержат пророчества о будущем конце света, о

светопредставлении. Сроки этой катастрофы не определены. Предполагается, что произойдет она к моменту второго пришествия Христа. По представлениям абхазов, Христос однажды уже побывал на земле. Уходя, он людям показал два вытянутых пальца (указательный и средний) правой руки. Это означало, что он обещал посетить землю (людей) во второй раз через два каких-то неопределенных срока. Ожидали его пришествия через два дня, две недели, два месяца, два года, два столетия и т. д. В одних вариантах мифов утверждается, что будущая мировая катастрофа будет последней и окончательной. В других вариантах выражена уверенность в том, что за этой катастрофой последует начало новой жизни, нового порядка. С одной стороны, эта катастрофа мыслится как неминуемая трагедия для всей вселенной, а с другой стороны, ей приписывается великая очистительная функция. Считается, что за ней последует коренным образом обновленный мир, будет достигнуто вечное блаженство, жизнь намного улучшится, она будет избавлена от всех бед и несовершенств, характерных для нашей жизни. Аналогичные представления встречаются в мифологии и других народов. Так, например, о таких представлениях говорится в еддическом «Прорицании вёльвы», в мифологии индейцев Центральной Америки, в мифологии древнего Ирана, Египта и др.<sup>77</sup>

По представлениям абхазов космос (вселенная, мироздание) в современном его состоянии делится на три составные части (или ступени): небесная, земная и подземная (потусторонняя, преисподняя, царство мертвых, царство злых и темных сил, подземный мир).

Такое деление космоса характерно для мифологии многих народов мира. Можно привести громадное количество сходных мифов, в которых отразились аналогичные взгляды. Мы здесь ограничимся приведением только одного классического примера. Вспомним, что у Гомера в «Илиаде» мир разделен на три великие сферы: Небо, Земля, Тартар. Гора Олимп – местопребывание светлых богов. Эта гора настолько высока, что доходит до неба. Тартар – область тьмы и глубокой бездны. Там обитают мрачные боги. По Гомеру, Земля занимает срединное положение между Небом и Тартаром<sup>78</sup>.

Аналогичные представления имеют и многие другие народы Кавказа. В этих представлениях «земная твердь имеет круглую форму, окружена морем или горами, на краю света стоит дерево

жизни, соединяющее по вертикали небо, землю и подземный мир. Согласно представлениям чеченцев и ингушей, подземный мир по вертикали состоит из семи других миров, соединенных друг с другом норами или потаенными пещерами, расположенными у края каждого из миров (позднее, у ингушей и чеченцев возникло понятие о едином подземном мире)»<sup>79</sup>.

Согласно абхазским мифам, в этом мироздании порядок наведен таким образом, что любому существу отведено подобающее место. Налицествует определенная иерархия расположения живых существ, предметов, растений и т. д. в соответствии с вышеуказанными частями (ступенями): одни существа обитают в небесах, другие на земле, третьи – под землей. При этом обязательно учитывается степень престижности каждой из этих трех частей космоса. Как и в мифологии других народов мира, так и в абхазской, самым престижным считается небо, как абсолютное воплощение верха.

Как во всех дуалистических мифах<sup>80</sup>, так и в абхазской мифологии, вселенная мыслится как определенная система пар сбалансированных противоположностей как: «небо – земля», «север – юг», «восток – запад», «правая – левая», «белое – черное», «свет – тьма», «правда – кривда», «верх – низ», «хорошее – дурное» и др. Такого рода пары в позднейшее время ассоциируют нравственные категории, символизируют добрые и злые начала.

Как правило, небо противопоставляется земле как оппозиция «верх-низ». Небо является воплощением всемогущества. Оно устрашает человека своей беспредельностью, недоступностью и таинственностью. В то же время оно связано с землей определенными узами. По древнеабхазским мифическим представлениям, земля где-то там, вдали, имеет конец, край («Адыгьыл (адуней) аназара (ацыхәа) и там же соединяется с небом («Дгьыли жәәани ахьсивцоу»). Часто это макушки реально обозреваемых высоких гор или где-то в морской дали, за горизонтом.

В мифах небо обожествлено, нередко его сила и мощь приравниваются силе и мощи анцәа. Подтверждением тому является то, что в ряде бытующих в народе стандартных благопожеланиях и проклятиях понятия неба и бога взаимозаменяемы. Например: «Благосклонен пусть будет к тебе небо» («Ажәәан узылыпхааит», «Ажәәан алцха уауааит»); Есть и такая стан-

дартная клятва, в которой прослеживается одинаковая почтительность и к земле, и к небу: «Дгылы жәџани ирымаџуп» («Клянусь небом и землей»). Из этой клятвы явствует, что земля и небо в одинаковой степени обожествлены и равнозначны. Еще Д.И. Гулиа отмечал, что «при перечислении неба и земли у абхазов первое место занимает земля, а второе – небо, например, «дгылы жәџани»<sup>81</sup>.

Может быть, абхазское название неба (ажәџан) когда-то было именем божества: «ажә» (корова) – «ан» (мать).

В абхазской мифологии нет явно выраженных представлений о небе и земле как о мужском и женском началах, как это было, например, в древнем Китае (страстно-любовные отношения Яна и Инь) или древней Греции (страстно-любовные отношения Урана и Геи)<sup>82</sup>. Но указание на слитность неба и земли вдали можно расценивать как намек на священный брак неба (отца) и земли (матери). О прочной и стабильной связи неба и земли говорит тот факт, что абхазы нередко воспринимают их как нерасторжимое, как единое целое. Подтверждением тому служит характерная клятва: «Дгылы жәџани ирымаџуп». («Клянусь землей и небом»).

Анализируя древние круговые массовые танцы адыгов (удж хъурай), Б.Х. Бгажноков отмечает, что на «период игрища танцевальная площадка и в самом деле была священным местом, центром мира, в котором встречались Небо и Земля, устанавливалась связь людей с божеством из этих сфер»<sup>83</sup>. То же самое можно сказать и об абхазских танцах «Аураашъа» и «Айбаркыра», которые по содержанию и по технике исполнения очень, близки к адыгским хороводным танцам удж-хъурай.

Заслуживают внимания наблюдения Б.Х. Бгажнокова, который в технике исполнения быстрых парных танцев усматривает взаимоотношения неба (как мужского начала) и земли (как женского начала). Убедительными представляются мысли ученого, когда он пишет: «Вектор мужских танцев в целом представляются мне космическим: стремление тела вверх, к небу, здесь налицо. В таком направлении действуют гордая осанка, правая рука над головой, вытянутая вверх, танцы на носках, символизирующие опять-таки движение к небу. В отличие от этого, вектор девичьих танцев – хтонический, ориентированный на земную твердь. Наблюдение за динамикой быстрых парных танцев больше всего убеждает в этом: создается впечатление,

что мужчина как орел парит над девушкой. Словом, есть основание думать, что все это так или иначе связано с универсальным представлением о взаимосвязи неба как мужского начала, и земли – как начала специфически женского»<sup>84</sup>.

В абхазском фольклоре наличествуют мифы с краткими сюжетами о возникновении или синхронном состоянии отдельных частей вселенной. Так, например, в ряде повествований говорится, что земля держится на рогах огромного быка. С этим связано и мифическое объяснение землетрясения. В одних вариантах землетрясение происходит от того, что бык иногда чешется рогами, по другим вариантам бык вздрагивает и хочет отогнать назойливую муху и в это время трясется земля, которая держится на рогах<sup>85</sup>.

В мифологических представлениях абхазов сохранились явные следы антропоморфизации земли. В этом отношении определенный интерес представляют наблюдения Е.К. Аджинджала, который пишет: «Наряду с универсальным масштабом миропредставления как Адуней (вселенная) сравнимо или сродни выражение: «Адуней акушара» – обойти весь мир; микромир у абхазов ограничен и охватывает лишь берег и горы (Гей-шьхей), где предпочтение отдается Ага, т. е. морскому берегу. Также с общечеловеческим стереотипом бинарного представления вертикального членения мироздания: земля-небо, у абхазов сложились и антропоидные пространственные императивы: Ашьапы (нога), Ахы (голова). Причем ашьапы мыслятся как берег, а голова как гора. Иконографическая гора – голова персонифицируется в виде старца, убежденного сединами»<sup>86</sup>.

По мифическим представлениям абхазов, светила, звезды и различные другие природные явления разделяются на благополучные и неблагоприятные. Одни из них выступают носителями добра, света, радости, другие – зла, тьмы, печали. Так, например, вечерняя звезда ко тьме – к закату, а утренняя звезда – к добру, к рассвету, к восходу солнца. Как и в мифологии многих других народов Кавказа<sup>87</sup>, в абхазской многие явления природы персонифицируются.

В абхазском фольклоре наиболее разработаны представления и соответственно мифические сюжеты о солнце и луне, которые характеризуются глубокой архаичностью. Ученые предполагают, что вообще мифы о солнце (солярные) и о луне (лунарные) зародились в эпоху палеолита<sup>88</sup>.

Как в мифологии многих народов мира, так и в абхазских мифах солнце и луна представляются живыми существами и находятся в определенных взаимоотношениях. Чаще всего они воплощают мужское (луна) и женское (солнце) начала.

В одних вариантах луна и солнце являются братом и сестрой (т. е. они находятся в кровнородственных связях). В других вариантах это муж и жена или же вечно ухаживающий молодой человек (луна) за красавицей (солнцем), но им не дано быть вместе. Разлука солнца и луны часто мотивируется тем, что их соединению и совместной жизни мешает третье лицо (мифическая дева, сестра луны)<sup>89</sup>. Различные варианты абхазского мифа на этот сюжет во многом напоминают кетский вариант западносибирского лунарного мифа, в котором соединению месяца и солнца препятствует злое женское мифологическое существо Хоседэм<sup>90</sup>.

Мифические представления о небесных светилах как о живых существах и о их родственных связях имелись и в фольклоре многих народов. Так, например, у древних славян Солнце и Месяц представлялись то сестрой и братом, то супругами. В литовских преданиях Солнце выступает в образе «божьей дочери», женой Месяца, звезды – их дети<sup>91</sup>.

В абхазских мифах и сказках луна иногда выступает в женской ипостаси. Так, например, в одном из текстов говорится, что у трех братьев родилась сестра, которая оказалась ведьмой-оборотнем. Она уже с младенческого возраста превращалась в волка, угоняла родительский скот и съедала. Выследил ее младший из братьев, потому она озлоблена на него. Преследует его. Брат, убегая от сестры, приходит в края, где живет красавица Луна. Он ей очень нравится, и она выходит за него замуж. По прошествии времени, муж Луны изъявляет желание спуститься на землю и узнать судьбу своих родителей и двух старших братьев, по которым он очень соскучился. Дома кроме сестры-ведьмы он никого живым не застает, все остальные давно съедены ею. Она коварно относится к вернувшемуся брату. Сначала она съедает по частям его коня, начиная с ног, и вслед за этим точит свои зубы, чтобы съесть его самого. Но ему помогают крыса (в вариантах – мышь), дятел, кольцо (подаренное женой – Луной), собаки Луны. Он опять убегает, сестра-ведьма гонится за ним. Наконец ей удается догнать брата и оторвать одну его ногу до колена. «Так с оторванной ногой он и живет теперь на Луне. Если вы внимательно присмотритесь к очерта-

нию пятен на луне, то увидите в них одноногого человека – это он»<sup>92</sup>, – говорится в завершении данного текста.

В целом, в абхазских мифических сюжетах луна выступает не в женской, а в мужской ипостаси.

В приведенном примере, очевидно, что это повествование примыкает к так называемым особым лунарным мифам, в которых объясняется возникновение пятен на луне. Подобные сюжеты широко распространены в фольклоре многих народов мира. О лунных пятнах у абхазов имеются и другие мифические повествования. Так, например, по одному из них, на пятнах Луны изображен нарт Сасрыква со своим стадом. Однажды Сасрыква поручил пасти стадо своему глупому брату. По вине этого глупого брата все стадо утонуло в озере. Узнав об этом, Сасрыква в отчаянии бросился в бездонное озеро и упал на луну, находившуюся в это время на другой стороне земли. Застав свое стадо, Сасрыква обрадовался, и с тех пор пасет его на луне<sup>93</sup>.

По другому рассказу пятна на луне образовались оттого, что какой-то пастух бросил коровий помет, и он рассыпался на луне<sup>94</sup>. По наблюдениям А.Н. Грена, у абхазов солнце считается женщиною и при этом очень сварливую, а луна – мужем. «Во время одной супружеской баталии солнце запустило в луну комок грязи, и от этого у нее на лице образовались пятна»<sup>95</sup>.

В одном из текстов наших записей говорится, что в старину жила одна вдова, у которой были два сына. Сыновья этой вдовы отличались необыкновенной красотой, мать лелеяла и дорожила ими. Однажды вдова заметила, что сыновья в плохом настроении, не хотят притрагиваться к пище. Так прошел день, второй, третий. Сыновья совсем перестали есть. Несчастливая вдова страшно беспокоилась, не знала, куда себя деть. Долго билась она, кружилась вокруг сыновей, но никак не смогла выяснить причину их такого меланхолического состояния. К приготовленной ею еде сыновья не притрагивались, говоря, что они есть не хотят. В конце концов, мать перестала упрашивать и решила проследить за ними. Однажды она заметила, что сыновья вышли из дому и направились в дремучий лес. Незаметно для них мать пошла следом. И вдруг посреди густого леса она увидела чудо: две красавицы-девы сидели и пели песни. Сыновья вдовы зачаровано слушали их пение. Перед девушками стоял стол, накрытый всевозможными яствами. Увидев все это, вдова страшно испугалась. Опасаясь, что девушки могут отобрать сыновей,

и она останется совсем одинокой, в отчаянии схватила ком коровьего помета и со всей силой швырнула в девушек и запачкала их. Вслед за этим одна из них прыгнула в реку, и, окунувшись в ее водах, отмыла всю грязь и чистенькая, как раньше, вознеслась на небо и превратилась в солнце. Другая девушка (по некоторым вариантам, — «парень, переодетый в девушку») прыгнула на небо и превратилась в месяц. Пятна от того коровьего помета до сих пор остались на нем. Вот так, по глупости матери, сыновья не обрели свое счастье, — говорится в завершении этого повествования<sup>96</sup>.

Кроме всего прочего, в этом тексте наличествует интересная деталь: здесь прозрачен намек на то, что, по сравнению с солнцем, месяц менее ловок и менее увертлив (ленив), потому он не опустился в воду и не смыл с себя грязь. Несмотря на то, что в абхазских мифах нигде ярко не выражено отрицательное отношение к луне, эта деталь говорит о меньшем значении культа луны в сравнении с солнечным. Нюансы приуменьшения роли лунарного божества (или лунарного культа) нам представляются неслучайными. Надо полагать, что эти нюансы вторичны и сравнительно позднего происхождения. По всей вероятности, в более отдаленные времена лунарное божество пользовалось большим почтением, чем солнечное. Не исключено, что хронологически солнечному божеству предшествовало лунарное. Такое их соотношение, вероятно, было связано с хозяйственной деятельностью древних людей. Культ луны связывается с охотничьей деятельностью человека (мужчины), охота была в основном делом мужчины, мужским занятием. В той отдаленной эпохе, когда охота была основной отраслью хозяйства, лунарное божество пользовалось большим почтением. А с развитием более прогрессивной формы хозяйства (земледелия) на передний план выдвинулась роль божества древнего небесного светила. И представление о солнце, как о женщине (в женской ипостаси), конечно, имеет свое объяснение, «так как первобытное земледелие обыкновенно является женским занятием, то и солнце представляется в виде женского существа и покровительствует женщинам»<sup>97</sup>.

Приведенное абхазское мифическое повествование еще и тем интересно, что в нем ясно прослеживается древнее представление о земном происхождении луны и солнца.

В другом абхазском мифе луна и солнце выступают как муж и жена. Сестра луны, как и в вышеприведенном варианте



– ведьма. Сестра-ведьма хочет съесть брата, гонится за ним, догоняет у самого его дома и схватывает. В это время выбегает из дома жена брата (очевидно, имеется в виду солнце), хватается и тянет его к себе, а сестра – к себе. Тянут, не могут пересилить друг друга. Так и повелось на небе: сестра-ведьма съедает брата-луну, а жена-солнце откармливает и восстанавливает его<sup>98</sup>.

В варианте, записанном Н.С. Джанашиа, луна (амза) – муж, солнце (амра) – жена. Ненависть и злоба сестры к брату (луне) здесь мотивируется тем, что он (младший из семи братьев), «одаренный даром предвидения», первым догадался, что сестра – ведьма. За исключением некоторых незначительных деталей, все остальное повторяется, как в предыдущих двух вариантах. Завершается этот вариант тем, что жена (солнце) и сестра-ведьма тянут луну в противоположные стороны. Никто из них не может одержать окончательную победу. Понадобилось вмешательство бога. По его решению 15 дней месяц (луна) предоставлен жене-солнцу, а другие 15 дней он достается сестре-ведьме. «С тех пор так и чередуются. С полнолуния дьявол начинает есть Амзу (*Луна – С. 3.*), почему и уменьшается постоянно луна, под конец жизни несчастного мужа подспевает любвеобильная жена, ласки и заботы коей опять вызывают луну к новой жизни»<sup>99</sup>.

К этим близки и варианты (два варианта), записанные Г.Ф. Чурсиным<sup>100</sup>. При всем том, что все эти варианты в своих общих моментах совпадают, некоторые из них содержат весьма интересные детали. Так, например, если в других известных нам вариантах сестра-ведьма превращается в волка, то в одной из записей Г.Ф. Чурсина говорится, что маленькая дочь старшего из трех братьев ежедневно спускалась с неба в виде облака и уносила из стада барана или овцу<sup>101</sup>. Здесь наибольший интерес представляет мотив превращения сестры-ведьмы в облако.

В абхазских мифах луна и солнце нигде не выступают как соперники или противоборствующие силы. Напротив, оба светила устремлены друг к другу, к объединению и олицетворяют добрые и светлые начала. Только в этом им постоянно препятствуют мифические существа (чаще всего в образе девушки, сестры луны), олицетворяющие злые и темные силы. В мифических образах луны и солнца взаимодействуют мужское и женское начала.

Абхазские солярные и лунарные мифы в целом проявляют сходство с аналогичными мифами многих народов, у этих мифов весьма широкий ареал распространения. Следует подчеркнуть, что типологически сходные мифологические сюжеты широко известны как на Кавказе, так и далеко за его пределами. Некоторые из них (карачаевский, грузинский, киргизский) были отмечены еще Г.Ф. Чурсиным<sup>102</sup>.

В солярных, лунарных и астральных мифах балкарцев и карачаевцев звезды являются истоками, летящими из камина верховного бога Тейри, Солнце – муж, а Луна – жена. В мифологии балкарцев и карачаевцев пятна на луне объясняются тем, что «на нее взлетел со своим конем и собакой один из героев богатырского нартского эпоса – Гиляхсыртан Злоязычный»<sup>103</sup>.

В вайнахском мифе «Солнце и Луна считаются братьями, у них есть злая сестра Мож, которая сожрала всех своих родственников на небе и теперь постоянно гоняется за Солнцем и Луной. Когда она догоняет их и заслоняет собою, происходит затмение»<sup>104</sup>.

По грузинским материалам солнце и луна произошли от женщины, солнце и луна братья<sup>105</sup>. В некоторых грузинских преданиях указывается, что «у солнца и луны один отец, а матери у них – разные. Луна младше солнца... Черные пятна, что и сегодня видны на луне – следы материнской руки, испачканной тестом»<sup>106</sup>.

У мусульман Ленкоранского уезда «луна и солнце – суть живые, подобно ангелам, красивейшие существа, которые сотворены аллахом для того, чтобы они своею блестящею и светлою красотою освещали правоверных, живущих на земле. Солнце, по их мнению, представляет собой женщину ослепительной красоты, а луна – красивого мужчину. Некогда они были связаны узами Гиминей, но, поссорившись между собой, разошлись и донныне находятся в разлуке»<sup>107</sup>.

У армян Шемахинского и Геокчайского уездов «солнце и луна родные сестра и брат и богом созданы освещать вселенную. Вначале они светили вместе, но потом они эту работу между собой распределили так: днем, как в более безопасное время, должна была светить сестра – солнце, обладающая ослепительной красотой и, чтобы люди не могли глядеть на нее, она имеет бесчисленное количество иголок (по одному варианту пучок, а по другому семь пучков), которыми колет глаза

тех, которые делают попытку смотреть на нее, а ночью должен светить брат луна. И вот с сотворения мира солнце светит днем, а луна – ночью<sup>108</sup>. По другому варианту, солнце и луна – жена и муж и оба ослепительной красоты. Они жили очень дружно, но однажды поссорились. Жена бросила в лицо мужа-луне кусок теста, который пристал и прилип к его лицу. «Жена (солнце), сознав свою грубую ошибку, стала убегать, а муж (луна) погнался за нею. Таким образом, с тех пор солнце бежит, а луна гонится за ним и никак не может догнать и наказать его за дерзость. Пятна, видимые на луне, приписывают тесту, брошенному солнцем и прилипшему к лицу»<sup>109</sup>.

Вышеприведенные абхазские фольклорные материалы содержат ряд конкретных мотивов, которые являются общими для мифологии многих народов мира. Так, например, мотив ухода за солнцем широко распространен в индоевропейской, в частности балтийской мифологии. Как в абхазских, так и в некоторых сибирских (кетских, селькупских) лунарных мифах мотив брака месяца и солнца обрамляется повествованием, объясняющим постепенное уменьшение (умирание) месяца<sup>110</sup>.

У абхазов множество других мифологических повествований, в которых отразились различные представления о небесных светилах. Были специальные обряды моления луны (амзаныхәа) и моления солнца (амра – ныхәа)<sup>111</sup>. Вызывает интерес и то, что на явления различных небесных светил, абхазы реагировали определенным образом. Говоря другими словами, у абхазов была определенная этика, связанная с космогоническими явлениями. Так, например, при виде новой луны, считалось необходимым смотреть на золото (через золотое кольцо), чтоб в течение всего предстоящего месяца иметь золото. В данном случае золото символизировало чистоту, достаток и благополучие.

По повериям абхазов, в новолуние следовало посмотреть на какой-нибудь чистый предмет (серебро, сталь, железо, стекло). Такому реагированию на новолуние придавалась магическая сила: поступая так, человек надеялся, что и он обновляется как луна, становится таким же чистым, как те предметы, на которые он при этом смотрит<sup>112</sup>. По направлению рожков луны «определяли» предстоящую погоду, если рожки обращены вверх, – к хорошей погоде, если вниз – к плохой погоде, в сторону – сред-

няя<sup>113</sup>. По повериям абхазов, появление нимба (вокруг солнца или луны) предвещает смерть большого (видного) человека<sup>114</sup>. По сообщению многих наших информаторов, молодому человеку не рекомендуется жениться, девушке рекомендуется выходить замуж не в период ущерба, а в полнолуние. По нашим многочисленным записям абхазы, при виде новолуния, протягивали к нему золотое кольцо или серебряные монеты, или стекло (словом, вещи, считавшиеся чистыми) и приговаривали: «молодой месяц, золотикий, твое явление, да будет для нас радостью» («Амзаҭа хьаҭаца, улабара хазгәырҭахааит»). Информаторы едины во мнении: если, посмотрев на молодой месяц, переведешь взгляд на чистый предмет (золотое кольцо, серебряные монеты, стекло и т. д.), сам до конца этого месяца будешь чистым, а если же в этот момент взглянешь на что-нибудь нечистое, эта нечистота перейдет к тебе.

Интересен и тот факт, что у адыгов встречается метафорическое название луны («Пшышҭа1» – букв. «Князь» – «Князь, молодой витязь»). С появлением новолуния адыги говорили: «Пшышҭаор, фэсапши, хьак1э мафэ уторэхьу!» – «Князь, молодой витязь, добро пожаловать, пусть ты будешь добрым гостем!» При этом они поднимали вверх и чуть вперед левую руку<sup>115</sup>.

Поразительно схожие представления встречаются в древней языческой мифологии славян. Как у абхазов, так и у славян с восходом солнца связывались добрые предвещения, а закат символизировал наступление худых, несчастных случаев. Как у абхазов, так и у славян, время возрастания луны считалось наиболее удачным для начала новых работ, а время ущерба (амзатахамта) – менее благоприятным, чтобы получить обильный урожай, считалось необходимым начать его сев в полнолуние<sup>116</sup>.

У абхазов было определенное представление о Млечном Пути. Скопление звезд на небе (Млечный Путь) именуется у абхазов по-разному: «Путь для войск» («Ар рымҭа»), «путь для овец» («ауаса рымҭа»), «путь для ягнят» («Асар рымҭа»), «дорога для скота» («Арахэ рымҭа»), «дорога в гору» («Ашхьацамҭа»). По расположению Млечного Пути на небе абхазы определяли наступление сезона выгона скота в горы, определяли и дорогу, по которой надо было гнать скот в горы<sup>117</sup>.

Характерно, что и у многих других народов Млечный Путь представляют как дорогу, служащую ориентиром. Так, напри-

мер, адыги называют его «Шыхульгагуэ» (букв. «Тропа всадника»)<sup>118</sup>. Адыгское название Млечного Пути Шыфылъ жъуагуэ Р. А. Ханаху поясняет как «звезда, освещающая путь, по которому гонят лошадей»<sup>119</sup>. По селькупскому мифу, Млечный Путь – «это дорога небесного Ия» или «тропинка Ия»<sup>120</sup>. Профессор Р. Ю. Намитокова, прослеживая общее и особенное в названиях небесных явлений у разных народов, справедливо отмечает, что «видимое звездное небо у разных народов получало свои названия, в которых отражалось их национальное восприятие звездного пространства, их мироощущение и мифологические сюжеты»<sup>121</sup>. Касаясь непосредственно адыгского названия Млечного Пути – Шыфылъгагуэ, Р.Ю. Намитокова заметила, что оно «свидетельствует о приоритете скотоводства в хозяйственной деятельности наших предков-адыгов»<sup>122</sup>. Приводимые Р.Ю. Намитковой разные названия Млечного Пути у разных народов свидетельствует о том, что это звездное скопление на небосклоне у всех служило своеобразным ориентиром, указателем пути: в санскрите (древнем языке Индии) – божественный путь; в Иране – Тропа Аримана (повелитель злых божеств); в Скандинавии – Дорога Одина (верховный бог); в Китае – Серебряная река; в тунгусских языках – Лыжный след; у индейцев – «дакома» – Пепельный путь; на Украине – чумацкий шлях. По объяснению Р.Ю. Намитковой, чумаками называли в XV–XIX вв. торговцев, ездивших за солью. (Полоса неба была для них как бы ориентиром движения с северо-запада на юго-восток)<sup>123</sup>.

У осетин Млечный Путь – это «след Арфана» – прославленного коня нарта Урызмага. По некоторым сказаниям – Арфан – это имя человека, живущего на небе, Млечный Путь – это солома, которую он рассыпал, убегая от Батраза (один из сильнейших героев осетинского нартского эпоса)<sup>124</sup>.

По мифическим воззрениям абхазов, на небе столько звезд, сколько людей на земле. Рождение каждого человека сопровождается появлением его звезды на небе, а смерть – падением его звезды. При виде падающей звезды произносятся: «Моя звезда не упала (букв. – висит)» и добавляют: «звезды близких и тех, кому я дорог, висят (букв. – не упали)». («Сиацѣахѣ кыдуи, сызтаху, истаху риацѣахѣ кыдуи»).

Аналогичные поверья существовали и у других народов Кавказа. Так, например, у адыгов бытовала такая форма прокля-

тия: «Уижьуагьо тхьам кьырегьэфэхьжь» («Чтоб твоя звезда закатилась»). Адыги верили в существование звезды у каждого человека, которая падала с неба и гасла при смерти человека, которому она принадлежала<sup>125</sup>.

По свидетельству А.Т. Шортанова, адыгское поверье гласит, что каждый человек имеет свою звезду – она признавалась отсветом души, и когда горец видел падающую звезду, он думал, что кто-то умер, тут же молил: «Дай, боже, мне долгой жизни, сохрани мою звезду на небе»<sup>126</sup>.

Как в абхазском, так и в славянском язычестве душа человека связывается со звездами. Касаясь этого вопроса, Н.Н. Белецкая пишет: «Со звездами связано жизненное начало человека. У каждого – своя звезда. С рождением она появляется на небосводе. Со смертью же происходит падение ее, либо туда уходит дух умершего (что в значительной мере определяется его действием на земле, в последний период жизни в особенности), который через некоторое время в ином облике может снова вернуться на землю»<sup>127</sup>.

Аналогичные верования бытовали у многих других народов. Прослеживая эти верования у славян, А.Н. Афанасьев отмечал, что в древности человеку душа представлялась звездой, а звезды уподоблялись искрам огня, блистающим в высотах неба. «В народных преданиях душа точно так же сравнивалась со звездой, как и с пламенем, а смерть уподобляется падающей звезде, которая, теряясь в воздушных пространствах, как бы погасает. Такое уподобление, когда позабылась его первоначальная основа и метафора стала пониматься в ее буквальном смысле, послужило толчком тому верованию, которое связывало жизнь человеческую с небесными звездами. Каждый человек получил на небе свою звезду, с падением которой прекращается его существование; если же, с одной стороны, смерть означалась падением звезды, то с другой – рождение младенца должно было означаться появлением или взожжением новой звезды»<sup>128</sup>.

На абхазском материале (абхазские мифы о луне, солнце, звездах) подтверждается мысль о том, что в глубокой древности мифологически мыслящему человеку светила (и все мироздание) представлялись зооморфными и только в «результате долгой и сложной эволюции мифологическая вселенная в образе животных уступает антропоморфному космосу. Человеческий

облик обретают не только боги и духи, но и все мироздание в целом»<sup>129</sup>.

Известно, что представление о небесных светилах как о зооморфных предшествовало антропоморфному. Концепция тождества мироздания человеческому телу выработалась у людей на определенной стадии мифологического мышления. Уподобление небесных светил человеку, конечно, неслучайное явление. Оно отражает некогда реально бытовавшее представление людей о природе и вселенной в целом. Уподобление небесных светил человеческому телу, их представление в человеческом (антропологическом) облике характерно для многих мифов. Упоминания о вселенной в образе человека встречается в священных книгах Древней Индии – Ведах. В иранской мифологии вселенная сотворена из тела Ормазда – верховного божества иранской религии. Аналогичные воззрения обнаружены и в мифологии древних греков, известны были они и на древней Руси<sup>130</sup>.

К лунарным и солярным мифам примыкают короткие повествования, связанные с представлениями о затмении луны и солнца. По древним космогоническим верованиям абхазов, затмение луны и солнца происходит от того, что на них нападает их исконный враг, чудовище атыю (атыю). – Это мифическое существо представляется злым, гигантских размеров. Оно постоянно гонится за луной или солнцем, чтобы проглотить их. Атыю – враг людей, так как съедением (проглатыванием) небесных светил оно хочет напустить на мир вечную темноту.

В мифах атрибуты внешности этого существа не очень четко описываются. Современные информаторы подробного описания его не дают, ограничиваются тем, что атыю уподобляют огромному крылатому дракону, у которого огромная пасть.

По сведениям Н.С. Джанашиа, атыю (атыю) – это не дракон, а огромная птица сова. Она постоянно в погоне за луной, хочет ее поймать и проглотить, чтобы в мире наступила вечная темнота. Но люди зорко следят за небесными светилами, особенно за луной, чтобы не дать злой сове возможность достичь своей цели. Как только заметят затмение луны, люди начинают стрелять в ту сторону, чтобы напугать и отогнать сову<sup>131</sup>. По описанию Г.Ф. Чурсина, затмение происходит оттого, что чудовище набрасывается и хочет проглотить луну. В это время абхазы открывали усиленную пальбу. Считалось, что в чудовище попадает одна пуля из ста. Если таким способом не прогнать

чудовище, оно проглотит луну или обглоданная луна сорвется с небесного свода и упадет<sup>132</sup>.

Иную интерпретацию затмения дает один из текстов наших записей. В нем говорится, что нарты решили погубить младшего брата Сасрыкву. Для этой цели они ослабили мост. Когда Сасрыква пошел по этому мосту, он провалился. Ударяясь о каменные края расщелины, Сасрыква полетел вниз и упал на скалу. Уставший, он решил передохнуть, прилег и заснул. При этом, не заметив, он, оказывается, своей буркой прикрыл луну. Потому в это время на земле наступило затмение. Люди начали стрелять в сторону луны. От этого Сасрыква проснулся. Только теперь он заметил, что прикрыл свою буркою луну. «Как я мог не заметить этого?» – возмутился Сасрыква. Он быстро прибрал свою бурку, и луна засветила вновь<sup>133</sup>.

Аналогичные воззрения на затмение луны и солнца и обычай стрелять в это время пользовались широкой популярностью в глобальных масштабах. Еще Г.Ф. Чурсин отмечал: «Пальба по случаю затмения имела место у большинства народов Азии, вплоть до Японии и Китая, у народов Африки и Америки»<sup>134</sup>.

По наблюдениям В.В. Иванова, сюжет абхазского лунарного мифа о женитьбе месяца на солнце и вмешательстве в их судьбу сестры-ведьмы месяца в основных своих чертах совпадает с аналогичными сюжетами мифов народов северо-западного Кавказа и Сибири (енисейских народов). Все эти мифы характеризуются наличием в них второго женского персонажа – ведьмы<sup>135</sup>.

Как у абхазов, так и в лунарных мифах многих народов мира, уменьшение и затмение луны объясняется тем, что на нее нападает чудовище в виде собаки или волка, у славян – вурдалака и др. Люди старались «спасти» светило. Так, например, при затмении луны, нивхи верили, что на нее нападает мифическая собака, пытались испугать ее звоном железных предметов, стреляли в нее из лука или ружья<sup>136</sup>.

В космогонических преданиях тюркских народов, «во время затмения луны мусульмане бьют, стучат в медную посуду и стреляют из ружей, желая освободить луну путем запугивания и шума из рук тех чертей, которыми она, будто бы задержана. По словам мусульман, дьяволы ловят луну и погружают ее в большое глубокое озеро, находящееся на «третьем небе». Они



держат ее под водою, но, когда слышат шум и выстрелы людей, то, испугавшись, отпускают ее на волю»<sup>137</sup>.

Аналогична ситуация и в армянских космогонических мифах. Там тоже «затмение луны или солнца происходит оттого, что злые духи стараются поймать их и тем лишить возможности светить людям. Поэтому, как только люди замечают начало затмения, моментально принимаются за выручку их. И так как злые духи страшно боятся оружия, стали и других металлов, пускают ракеты, со всей силой бьют, стучат в медную посуду, шумят до тех пор, пока злые духи не освободят их и они не прояснятся»<sup>138</sup>.

По поверью адыгов, «чудовище – «благо» (дракон) схватывает солнце или луну, чтобы проглотить их. Во время затмения устраивалось шествие по селу, в котором участвовали все его жители. Желая освободить солнце или луну из плена, стреляли в небо, били в барабаны, о железные предметы, в котлы и ведра, кричали, угрожали дракону всевозможными жестами, молились и причитали...»<sup>139</sup>.

По повериям балкарцев и карачаевцев, «затмение солнца и луны происходит из-за того, что их пытается проглотить чудовище – дракон Желмаууз. Люди стреляли в небо, били в тазы, кричали, разводили костры, чтобы отогнать Жалмаууза прочь и разбудить небесных стражей»<sup>140</sup>.

Как по фольклорным, так и по этнографическим данным подтверждается факт наличия у абхазов в старину верования, согласно которому светила и другие небесные явления оказывают влияние на благополучие людей на земле. Так, например, до недавнего времени в один из весенних дней абхазы проводили специальное моление, посвященное светилам (некоторые и сейчас проводят это моление). Готовили ритуальные хлебцы, которым придавали форму солнца, полумесяца, конуса и др. Реминисценции почтительного отношения к светилам сохранились и в том, что по настоящее время широкой популярностью пользуются девичьи собственные имена, связанные с названием солнца и луны: Амра (солнце), Амза (луна). Интересно и то, что иногда названия обоих светил объединяются в одном имени – Мрамза (Солнцелуна).

У генетически родственных с абхазами кабардинцев ряд фамилий связаны с культом луны. Характерны в этом отношении фамилии Байдаевы (Это луна), Беккаевы (Крепкая луна),

Ашпаевы (Лунообразный), Аппаевы (Белая луна), Шутаевы (Черная луна)<sup>141</sup>. Характерно фамильное предание Жолаевых. По этому преданию родоначальником этой фамилии был Жолай из Актопрака (Чегемское ущелье). Дословный перевод имени – «Жол» – дорога и «аи» – луна. Человек этот жил у дороги со стороны, напоминающей лунную дорогу и лестницу в небо, она как бы соединяла землю и небо<sup>142</sup>.

О почтительном отношении к светилам говорят многочисленные мифы и верования ряда других кавказских народов. Так, например, с луной («мазэ», «аи») кабардинцы и балкарцы связывают свои надежды на лучшую жизнь, счастье, успех и процветание. В новолуние устраивали жертвоприношения и молились, чтобы наступающий месяц был удачлив для семьи, родственников, членов их семей<sup>143</sup>. С обожествлением луны связаны и архестические вечера адыгов, в которых в ночь новолуния молодежь выходила с факелами, песнями и танцами за околицу села. Устраивались танцы, разводились костры, через которые прыгали все присутствовавшие<sup>144</sup>.

По представлению адыгов, «день, месяц, погодные условия влияют на судьбу младенца. Когда ребенок родился в новолуние, это считалось очень хорошей приметой: он будет быстро и хорошо развиваться, точно так же быстро, как «растет луна»<sup>145</sup>. Аналогичное суеверие существовало и у абхазов. Хорошей приметой считалось у абхазов также рождение ребенка в полнолуние, плохой приметой считалось, если ребенок родился в ущербный месяц. В той или иной степени с культом солнца и луны связаны бытующие и поныне различные стереотипные выражения, благопожелания и др. Так, например, красивую девушку сравнивают с солнцем и луной: «Амра сицш дкацхоит, амза сицш дкацхоит» («Светит как солнце, сияет как луна»). Есть традиционное абхазское благопожелание: «Амреи амзеи реицш шәсидажәылааит». («Подобно солнцу и луне, чтоб вы вместе дожили до старости»). Как правило, эта форма благопожелания адресуется молодым супругам.

У многих народов древние представления о небесных телах и их олицетворении получили своеобразное переосмысление в социальном плане. Так, например, свое высокое положение и свою исключительность знать древнего Египта, Китая, Японии,

античной Греции объясняла, ссылаясь на свое небесное, божественное происхождение. Феодалная знать адыгов свое происхождение возводила к солнечно-лунному, тем самым подчеркивая свою исключительность<sup>146</sup>.

Касаясь этого вопроса, исследователь адыгского фольклора Ш.Х. Хут пишет, что «адыгские феодалы, стремясь упрочить господствующее положение, выдумывали различные версии об исключительности своего происхождения. Они то утверждали, что произошли от Луны и Солнца, то объявляли себя потомками арабских правителей»<sup>147</sup>.

Здесь следует сказать несколько слов и о том, что культ солнца и луны получил своеобразное отражение в собственных именах некоторых фольклорных персонажей. Так, например, академик Н.Я. Марр считал, что термин «Абрыскыл» (имя известного абхазского богоборца, двойника греческого Прометея) состоит из двух компонентов: 1) «Абыр» – «Амыр» – древнейшее абхазское слово, означает «амра» (солнце); 2). «скыл» – мегрело-чанское слово, означает «сын», т. е. «Абрыскыл» – «сын солнца»<sup>148</sup>. Аналогичное мнение высказал и Д.И. Гулиа, который в свою очередь абхазский термин «Абрыскыл» связывал с хеттским богом солнца Митрошилом. В этой связи, в частности, он писал, что «Амра по-абхазски “солнце” и Абрыскыл – Амыр-скил-па – “сын солнца”. Во втором слого “скыл” можно видеть или хеттское SSil – владыка, или мингрельское “скуа” – сын.

В мингрельском отложились многие колхские (древнеабхазские) слова. У хеттов бог солнца именовался Митрошил, отсюда абхазский термин (А)бирскил»<sup>149</sup>.

Следует также вспомнить, что некоторые ученые небезосновательно отмечают солнечную природу главного героя архаических героических сказаний о нартах – Сасырквы (абх. Сасыркәа). Так, например, А. Налоев в своей статье «Нарт Сосрыко бог солнца Ра»<sup>150</sup> пытается найти в образе Сосрыко характерные черты древнеегипетского солнца Ра. По мнению А. Налоева, «в образе нарта Сосрыко содержится образ определенного бога солнца Ра-Ре. Древнеегипетского Ра, но не древнегреческого или другого бога солнца»<sup>151</sup>.

Что касается абхазского названия луны (амза), наиболее интересная версия по его этимологии была выдвинута Д.И. Гулиа, который связывал культ луны, сосны и морской стихии. В част-

ности, Д.И. Гулиа отмечал, что «в языке абхазов сохранилась связь понятий из культа луны: именно, память о культовом значении соснового дерева. И действительно, и сосна, и луна по-абхазски передаются одним словом «амза» (амза).

Первоначальное понятие моря обозначалось корнем ше, шо (мшы), что видно из убыхского именованя моря «ашое» (по-абхазски амшын). Но под влиянием названия луны «амза» – слово море «амшын» в абхазском изменилось, приблизившись по форме к названию луны «амзын» (ам-сын – амшын)<sup>152</sup>.

Определенный интерес представляют мифические представления абхазов о радуге и связанные с ним короткие повествования. По ним радуга, как и многие другие природные явления, – мифическое существо огромных размеров, оно змееподобно. Считалось, что радуга пьет воду из реки. Когда она пила воду, запрещалось купаться в той реке. Верили, что тело нарушителя этого запрета станет пятнистым. Согласно верованиям, нельзя было на радугу показывать пальцем, у нарушителя этого запрета палец высохнет или ногти почернеют и отвалятся. Если кто покажет радуге обнаженные зубы, они у него почернеют (в вариантах – желтеют). С радугой связаны и другие поверия. Так, например, частое появление радуги считалось хорошей приметой. В зависимости от того, с какой стороны радуга появилась, предсказывали (определяли) предстоящую погоду: если она появится со стороны гор – это предзнаменование засушливой погоды, если появится со стороны моря – к дождливой погоде. Запрещалось близко подходить к радуге. Верили, что нарушитель этого запрета заболеет... От этой болезни человек мог исцелиться только молением радуге<sup>153</sup>.

По описанию Н.С. Джанашиа, бог радуги носится в облаках. Он настолько мстителен, что безжалостно карает любого, кто погрешит перед ним. В народе глубоко верили, что в старину были неоднократные случаи, когда бог радуги забирал к себе на небо детей тех, кто в чем-либо провинился перед ним. Чтобы не вызвать гнева этого божества, при появлении радуги, абхазы не черпали из родников воду. В это время люди не умывались и вообще избегали прикосновения к воде. Считалось, что можно заслужить расположения бога радуги при неукоснительном соблюдении указанных запретов, а нарушитель какого-либо из них может искупить свою вину только жертвоприношением и

молитвой в честь этого бога, иначе человек (нарушитель запрета) желтеет и чахнет<sup>154</sup>.

По сведениям многих наших информаторов, радуга – это знак (след), который остался от когда-то бывшей мировой катастрофы (Акаамет иашананы, иадырганы инханы икоуп ацә-акәа»). Существует также устойчивая форма проклятия: «чтобы тебя (его), этой (той) местности ударила радуга» (Ацәакәа ыкәлааит»).

Абхазские мифические представления и короткие рассказы о радуге находят параллели в мифологии самых различных народов, живущих на огромной территории от Африки до Японии. Как у абхазов, так и по мифам других народов, радуга представляется страшным драконообразным (часто хищническим) существом. Оно постоянно связано с водной стихией.

Как у абхазов, так и у других народов радуга проявляет близкую связь с дождем. У древних римлян, на Руси повсюду было поверие, по которому «радуга берет или пьет из земных озер, рек и колодцев воду и потом, в виде дождя, посылает ее обратно на землю<sup>155</sup>. По мифам австралийских племен, радуга – это змей гигантских размеров. Тожественные представления содержат и мифы малайцев. Радуга – это змея, обитает она в небесах, но иногда спускается на землю, чтобы утолить жажду, пьет воду в реках – таково основное содержание многих мифов индейцев, китайцев и многих народов мира<sup>156</sup>.

К космогоническим относится миф о так называемом разверзании небесного свода (открытие небесных ворот – небесное сияние). Абхазы верили, что бывают случаи, когда небесный свод разверзается (жәәангәашәәцхара). Существовало представление, что только счастливым дано увидеть явление разверзания неба. Как и молния, так и разверзание неба носит мгновенный, мимолетный характер. При этом в небесах сверкает необыкновенно яркий свет и «небесные ворота открываются».

Человек, увидевший это явление, не теряясь, должен был без запинки произнести четыре слова: «Лари, уари, хази, джху-ари» («собака, люди, сыворотка, пленка мамалыги, оставшаяся на дне и стенах котла»). Это значило, что исполнится его желание и люди, и собаки будут жить вместе, счастливо и в изобилии, недостатка ни в чем не будут испытывать. Верили, что ис-

полнится любое желание, которое выскажет человек при виде открытых ворот неба<sup>157</sup>. По описанию Н.С. Джанашиа, никакое другое желание не исполнится, будет благополучие во всем в семье только у того, кто при виде открытых ворот неба произнесет эти четыре слова<sup>158</sup>.

В бытовой речи абхазов встречаются несколько традиционных, трафаретных выражений и благопожеланий, связанных с этим верованием: «Жэаангэгшәцхара ибеит» («Он увидел разверзшиеся небесные врата»), т. е. неожиданно, внезапно его постигла радость, в его жизни неожиданно произошло какое-то хорошее событие. Так говорят о человеке, который испытывает неожиданную радость. Есть также благопожелание: «Жэаангуашәпхара убааит» («Чтобы ты увидел разверзание небесных врат»). Произнося это пожелание, адресату желают наступления в его жизни внезапной радости.

У абхазов не сохранилось имени божества этого явления. Во всяком случае, оно не зафиксировано. По всей вероятности, оно в прошлом было, но теперь уже предано забвению. Само явление воспринимается как божественное. У генетически родственных абхамам адыгов божеством света и добра выступает Гобжогош («Гъуэбжэгъуэщ»). Точно так же, как абхазское жэаангәашәцхара, Гобжогош у адыгов «появляется только ночью, лишь на мгновение, и тут же исчезает. Его явление сопровождается ослепительной вспышкой на небе, лучезарным всплеском ночной темноты. И человек, сумевший увидеть этот миг и обратиться к сиянию Гобжогоша с любой просьбой, будет счастлив, просьба его будет исполнена небожителями»<sup>159</sup>.

В народе бытовали, да и поныне многие помнят разнообразные мифические рассказы о том, как реагировал тот или иной человек на это небесное явление. В одном из таких рассказов говорится, что бедный человек, увидев открытые ворота неба, выразил желание, чтобы у него было много коз. Это его желание немедленно исполнилось, «Козы подняли кутерьму. Не находя простора и пищи, они били и терзали друг друга. В отчаянии от этого столпотворения, несчастный взмолился: «Боже, скорей убей меня». И это желание было исполнено»<sup>160</sup>. По другому рассказу, какие-то предки фамилий Ампар и Кяхир увидели открытые ворота небесного свода, потому им всегда сопутствует удача. Также рассказывали о разнообразных случаях, когда тот или иной человек, увидев открытые ворота небесного свода,

второпях, растерявшись, выражал плохое желание и этим самым навлекал на себя беду<sup>161</sup>. 140-летний Джат Начкебия (из с. Пакуаш Очамчирского района) рассказывал, что его мать жила до 200 лет. О ней говорили по всей Абхазии: «Мать Начкебия не умирает потому, что она увидела открытыми врата неба»<sup>162</sup>.

Как и у многих других народов, так и у абхазов ряд мифических представлений были связаны с громом и молнией. В абхазской мифологии божество грома и молнии Афы представляет собой грозное и могучее существо. Оно подчиняется лишь верховному богу анцэа, выполняет волю последнего. Основная функция Афы – очистительная. Его силы направлены на уничтожение злых существ. Особенно непримиримо и безжалостно уничтожает чертей, дьяволов, змей, которые, как правило, боясь появиться на свет, потому прячутся в подземелье, во тьме. Если кто из них осмелится появиться на поверхности земли и начнет вредить людям, животным и т. д., Афы направляет в их сторону гром и молнию и уничтожает. Афы является устрашительной и разрушительной силой и для людей, может уничтожить человека за непочитание бога или допущение грехов. Убитого громом и молнией человека хоронили с особой церемонией, нельзя было плакать и проливать слезы по поводу убитого. Напротив, пели песню в честь Афы (есть такая обрядовая песня) и совершали специальное моление<sup>163</sup>. Абхазское божество Афы функционально соответствует адыгскому Шибле, которое выступает в роли божественного доброго начала, борющегося со всякого рода злом. Борьба абхазского Афы с хтоническими существами напоминает борьбу адыгского Шибле с огромными и страшными драконами (блэгъжъхэр), обитающими под землей в непроглядной тьме. По адыгскому мифу, эти драконы иногда «выходят на поверхность земли, чтобы причинить людям как можно больше зла, например, драконы садятся в истоке какой-нибудь реки и тем самым преграждают ее течение. Таким образом, жители аулов, расположенных по течению этой реки, остаются без воды. Или он где-нибудь заляжет в ущелье и никого не пропускает. И вот Шибле приходит на помощь людям и вступает в борьбу с чудовищем. Он бьет в него молниями, от крика дракона земля дрожит. В конце концов Шибле вынуждает бягожа отступить, покинуть занятое место. Или же Шибле поднимает в небеса у всех на виду бягожа»<sup>164</sup>.

Аналогичную функцию выполняет и абхазское божество Афы.

Представляет определенный интерес тот факт, что в адыгской топонимии сохранилось множество местных названий, связанных с борьбой Шибле против дракона<sup>165</sup>. Все это говорит о том, что в сознании народа некогда божество грома и молнии было грозным существом.

Небезынтересно отметить, что слово «афы» встречается и в адыгейском языке. Так, например, «Афы» – название горы в верховьях реки Афипс. Афипс – название левого берега притока Кубани. Гидроним Афипс принадлежит также двум населенным пунктам Афипсипу и Афипскому. Афипсип – аул в Октябрьском районе. Есть гора Афай в районе аула Кирова (Тхьагапшь)<sup>166</sup>. Некоторые ученые адыгейский топоним Афы возводят к имени абхазского бога грома и молнии<sup>167</sup>. М.А. Кумахов считает, что в основе топонима Афы лежит общеадыгское слово Ахуы, сохранившееся в кабардинском названии реки Ахуыпс и являющееся кабардинским вариантом адыгейского Афипс<sup>168</sup>.

О термине «афы» другого мнения придерживался Д.И. Гулия, который писал: «Афины» на древнем Кавказе, конечно, туземного названия. Объяснить его можно только из абхазского языка: абхазский бог грома и молнии Афы, «ны» – суффикс страны (напр. Апсны – Абхазия). Следовательно Кавказские Афины означали на языке и предков абхазов «страна бога Афы»<sup>169</sup>.

Обратимся теперь хотя бы вкратце к воззрениям абхазов на земную жизнь.

Для древнего абхазского народного сознания понятие Абхазия (Апсны) и понятие «весь мир» (адуней) адекватны. Это вовсе не значит, что предки современных абхазов ничего не знали о внешнем мире за пределами своей страны; это не значит, что абхазы жили в глухой изоляции и были оторваны от всего остального мира. О широких связях предков современных абхазов со своими близкими и дальними соседями говорят многочисленные письменные, археологические, языковые, этнографические, фольклорные данные.

В том, что народное сознание идентифицирует Абхазию со всем миром, мы убедились в процессе неоднократных опросов многочисленных информаторов за последние тридцать с лишним лет. Носители традиционных взглядов (обычно мужчины и женщины пожилого возраста) четко и ясно выражают свое от-



ношение к родной стране. Суммируя собранные материалы по этой теме, мы приходим к следующему заключению.

Для абхаза природные условия Абхазии привычны. Он живет в психологической гармонии и согласии с климатом, рельефом, природными и погодными условиями этого края. Все это, как нам кажется, происходит от долгого проживания абхазов на этой территории. Такой психологический настрой любого абхаза говорит о глубоких корнях и привязанностях абхазского народа к этой земле. Надо предполагать, что к этой земле, к этой территории предки современных абхазов приспосабливались веками. Если обобщить всю хозяйственную, материальную и духовную культуру абхазского народа, то отчетливо вырисовывается соответствие этой культуры с той природной средой, в которой она создавалась. Природа же определила характер и род практической трудовой деятельности абхазов. Другими словами, в сложении национального характера абхазов, специфика их этики, материальной и духовной культуры в целом в определенной степени обусловлены природными особенностями их страны. Уже одно это говорит об абсурдности всякого рода беспочвенных разговоров об абхазах как о пришельцах неизвестно откуда.

Не нами выдуманно значение природных (географических) условий в жизни того или иного народа. Оно отмечено многими учеными. Так, например, еще знаменитый русский историк XIX в. С.М. Соловьев отмечал: «Три условия имеют особенное влияние на жизнь народа: природа страны, где он живет; природа племени, к которому он принадлежит; ход внешних событий, влияния, идущие от народов, которые его окружают»<sup>170</sup>.

Как видим, из трех основных условий, которые оказывают «особенное влияние на жизнь народа», природной среде отведено первое место.

Этим мы хотим сказать, что при других природных условиях у абхазов был бы иной национальный склад характера, а не то, что у них ныне наблюдается.

Вполне естественно, что абхазы ориентируются в пространстве сообразно с той природной средой, в которой они живут с незапамятных времен. С одной стороны, страна эта маленькая. На востоке и севере для абхазов «горизонтом» служат макушки высоких кавказских гор. Там и «стыкуется» небо и земля («Адгылы ажәфани ахьсивцоу»). У абхазов слова «афада»

(север, верх) и «ашьха» (гора) часто выступают как синонимы и взаимозаменяемы. Для абхаза солнце выходит (встает) из-за гор, опускается в море. Ежедневный восход солнца в прошлом воспринимался как его рождение, а закат ассоциировался со смертью. Потому абхазы, как и адыги и некоторые другие народы Кавказа, хоронят своих покойников головой к западу. И в абхазских причитаниях душа умершего сравнивается с закатом солнца: «Вместе с солнцем закатилась его (покойника) душа». («Амра ицсы ацташәсит»). Аналогичные представления о восходе и закате солнца имеют распространение в глобальных масштабах. Прослеживая эти представления у разных народов, еще А.А. Потебня писал, что «ежедневный восход солнца есть его рождение... Закат солнца есть его смерть, откуда сравнение умирающих людей с заходящим солнцем»<sup>171</sup>.

Значительный интерес представляет и то, что для обозначения части света «север» в адыгском языке используется абхазо-абазинское слово щхъара в значении «гора, горы, горный массив»<sup>172</sup>.

На юге и западе для абхазов горизонтом служит морская даль. По их древним представлениям, морская гладь безбрежна. Небезынтересно и то, что горы и море абхазы представляют как равносильные и равнозначные явления, часто они выступают как единое целое и неделимое понятие. Потому в абхазском языке существует традиционное словосочетание: «гей-шьхей» (букв. море – гора). Гора и море выступают как определители сторон света: гора – верх, север (аҟада), море (ага) – низ, юг (алада)<sup>173</sup>. Гора и море в сознании абхазов часто выступают как двусоставное целое, как единое и нерасчлененное. Потому говорят: «гей-шьхей». Гора и море – это единый, воспринимаемый как целый, образный архетип.

Как правило, абхазские эпические и сказочные персонажи живут, совершают подвиги как в горах, так и на берегу моря, совершают походы как в горах, так и на берегу моря. Так, например, для богоборца Абрскила местами обитания являются как горы, так и побережье моря.

Эти и многие другие факты в достаточной степени говорят о том, что для абхазов с древнейших времен горы и море играют роль мировых координат.

Для абхаза природа Абхазии всегда, каждый день привлекательна, свежа. Холмисто-лесистые ее берега, высокие горы

в любое время года, при любой погоде никогда ему не кажутся однообразными, никогда не утомляют. На высокие горы абхаз возлагает большие надежды. Они являются его гордостью, они особо дороги. Горы издревле служили своеобразными границами, крепостями, защищавшими не только от степных холодных ветров, но и служили препятствием для иноземных поработителей. В отличие от многочисленных холмов, гор, подъемов и спусков, степь, например, абхазу показалась бы однообразной и скучной, наводила бы на него уныние.

Судя по только что изложенному, получается, что предки современных абхазов жили в тесном и замкнутом круге. Это одна сторона вопроса. Но есть и другая сторона. По представлениям тех же исконных обитателей этого края, Абхазия беспредельна, широка и пространна. Этот взгляд находит свое выражение в употребляемом и поныне в различных контекстах стандартном и традиционном словосочетании: «Ацсны кьакьа дузза». («Великая, беспредельная Абхазия»), а также в благопожелании: «Ацсны кьакьа дузза уагымхааит» («Да неразлучным будь ты с великой, беспредельной Абхазией»); в проклятии: «Ацсны кьакьа дузза укәихааит» («Да изгонит он тебя из великой, беспредельной Абхазии»).

Надо полагать, что такое представление могло сложиться в тот период, когда границы Абхазии простирались далеко за пределами нынешней ее территории.

По представлению абхазов, земная жизнь человека временна, скоротечна, а постоянная, вечная жизнь уготована в потустороннем мире. Считают, что земная жизнь построена на лжи и обмане (амцхәарта), потусторонняя жизнь – справедливая, там царит истина (апахәарта). Мифическое представление о бренности земной жизни и вечности загробного, потустороннего существования говорит традиционное стандартное выражение: «Он (покойник) находится там, где говорят истину, а я нахожусь там, где говорят ложь» («Иара апахәарта дыкоуп, сара амцхәарта сыкоуп»). Это значит, что в этом мире нет правды, ее можно найти только там, в мире мертвых (анарцәы).

Потусторонний мир – это царство мертвых, место, где со временем уходит все живое и откуда никому не дано вернуться. По древним представлениям абхазов непрерывна таинственная связь между умершими предками и их живыми потомками. Абхазы воспринимают смерть не как конец жизни, а как про-

должение ее в ином мире. Не напрасно и поныне об умершем говорят: «Он поменял один мир на другой» («Идуней ипсахит»).

Как в мифологии многих народов мира, так и в абхазской подземный, потусторонний мир делится на две основные части – рай (ц̣анат) и ад (ц̣ах̣аным). В рай попадают только праведники, а грешникам уготован ад. Здесь, конечно, проявляется явное влияние христианской и мусульманской религий. По другим воззрениям, подземный мир многоступенчат, точнее, имеет семь ступеней: «Быжьрабыжьц̣әа» (букв. «Семь локтей и семь кистей»). Бытует и такая традиционная форма проклятия: «Быжьра-быжьц̣әа уцабгаант» («Провались (ты) в семь локтей и семь кистей»).

Число семь часто употребляется в различных жанрах абхазского фольклора (в сказках, героическом эпосе о нартах, заговорах). Частое упоминание этого числа в абхазском фольклоре (как и упоминание чисел три, девять, двенадцать), конечно, неслучайное явление. Как известно, число семь имеет широкое распространение в мировом фольклоре. «7 выступает вообще как наиболее употребительное число, характеризующее почти универсально все, что исчисляется в мифопоэтическом космосе... Из произведения 3 и 4 возникает число 12, которое также принадлежит к наиболее употребительным в мифопоэтических культурах числовым шаблонам»<sup>174</sup>.

По абхазским мифическим представлениям и потусторонняя жизнь столь же многообразна, как и земная. Ее представляют то мрачной, жестокой и темной, то жизнерадостной и счастливой, в которой человек приобретает вечный покой. Чтобы попасть туда, душе покойника приходится преодолеть различные препятствия. Обычно препятствием служит река, которую необходимо перейти по тонкому и намазанному жиром мосту. Река (и мост через эту реку) является границей, отделяющей мир здешний от мира потустороннего. Если душа провалится, то она попадает в ад, если же богоугодно перейти ей эту страшную реку, то она попадает в рай. «Когда после смерти человека душа его переправляется по волосяному мосту, кошка смазывает мост маслом, чтобы душа соскользнула и упала в ад, а щенок слизывает масло языком и упрекает кошку: «Неблагодарная, тогда, когда меня держали во дворе, тебя кормили в доме под столом, и ты так отплачиваешь человеку за его благодеяния»<sup>175</sup>.

Древние абхазские представления о путешествии в загробный мир перекликаются с аналогичными представлениями многих народов. Так, например, по представлениям калифорнийских индейцев, «покойники должны переходить через пропасть по тонкому и скользкому, намазанному жиром шесту и притом переходить ночью, во тьме; индейцы чокта проходят в загробный мир по скользкому бревну над глубоким и страшным потоком и т. д.; и само собой разумеется, что хороший человек проходит благополучно, плохой же может и погибнуть»<sup>176</sup>.

Из сделанного нами краткого обзора абхазских космогонических мифов можно сделать вывод, что они проявляют немало специфических черт. Вместе с тем в своих основных чертах близки к аналогичным мифам различных народов. Но эта близость, сходство нельзя объяснить заимствованием, так как «духовная культура в своих главных чертах едина, развивается по общим для всех народов важнейшим законам. Это обстоятельство убедительно свидетельствует в пользу того, что не существует культур «избранных». Различия определены не умственным превосходством одних народов над другими: ведь человеческая мысль в своем познании окружающего мира движется хотя и с разной скоростью, но по одному и тому же магистральному пути»<sup>177</sup>.

### **Антропогонические мифы**

Эти мифы повествуют о происхождении и становлении рода человеческого, о деяниях первых людей. По наиболее широко бытующим представлениям абхазов, современные люди произошли от Анамы (собственное имя женщины) и Адама (собственное имя мужчины). («Анами Адами ирхылцыз хауп»). По всей вероятности, эта пара, их имена, представления о них заимствованы из Библии. Абхазские Анам и Адам соответствуют библейским Еве и Адаму. Но можно предположить, что мифический сюжет о сотворении людей богом предкам абхазов был известен до их знакомства с Библией.

Абхазские мифы не дают подробного описания происхождения этих первых людей, ограничиваются общим указанием на то, что они были сотворены (а не рождены) всемогущим богом. В некоторых вариантах указывается, что бог сделал первых людей из глины, вдохнул в них душу.

Мотив сотворения первых людей из разнообразных материалов (костяка животных, дерева и т. д.) имеет широчайшее распространение в мифологии многих народов мира. Но наиболее частым является мотив создания первых людей из глины или земли<sup>178</sup>. В известной книге английского ученого Джеймса Джорджа Фрэзера «Фольклор в Ветхом завете» приводятся и подвергаются подробному сравнительному анализу аналогичные рассказы о происхождении первых людей<sup>179</sup>. Приведенный ученым огромный материал (начиная от Библии, прослежено бытование этих мифических рассказов на всех континентах земли) свидетельствует о том, что эти простые и бесхитростные повествования были созданы в разные времена и в разных странах и люди с их помощью «пытались объяснить великую тайну появления жизни на земле»<sup>180</sup>. Исследование Дж. Фрэзера служит ярким подтверждением тому, что легенды и предания о сотворении богом первых людей из глины или другого материала у многих народов возникли в глубокой древности независимо и без влияния Библии, задолго до ее написания.

Конечно, как в библейских легендах, так и в аналогичных мифах о происхождении первых людей на земле у многих народов мира отсутствует даже видимость правдоподобия. В преобладающем большинстве из них вопрос о сотворении человека решается наивно и просто — с помощью чудес, вмешательством ирреальных (как правило, по желанию или велению различных богов) существ. В научном отношении в этих мифах и легендах мизерно рациональное, дают превратные, ложные представления и фактически они содержат мифическую трактовку истории появления человека. Правда, встречаются и поразительные легенды, приближающиеся по своему содержанию к научному объяснению происхождения человека. Так, например, «некоторые легенды туземцев Малайского архипелага весьма близки к научным представлениям, выводя людей из обезьян, что свидетельствует о тонкой наблюдательности этих туземцев, подметивших черты большого сходства между людьми и обезьянами. Но подобные легенды не имеют тоже большой цены (*в смысле научной* — С. З.), так как прародителями человека у других племен с не меньшей легкостью оказываются всевозможные иные млекопитающие, птицы и т. д.»<sup>181</sup>

В одних вариантах абхазских мифов говорится, что вместе с людьми бог сотворил и различных животных, в том числе со-

баку, осла и обезьяну. Каждому из них (и людям, и животным) бог определил возраст. Людям он дал крайний предел возраста в тридцать лет, но потом по несколько лет снял с возраста собаки, осла и обезьяны и добавил человеку. Потому, говорят мифы, человек живет дольше этих животных. Характерны некоторые детали этих повествований. В них говорится, что каждый из животных посчитал данные ему года слишком длинными, поэтому соглашается отдать часть из них человеку. Собака не хочет излишние года лаять, осел – трудиться, обезьяна – становиться безобразнее. Человек же просит бога увеличить продолжительность своей жизни. Бог выполняет желание этих животных. Снятые с них части срока добавил к возрасту человека. Потому, говорится в мифах: «Человек в разном возрасте ведет себя по-разному: до тридцати лет (т. е. в детские и юношеские годы) он проводит свою жизнь как подобает человеку, потом начинает лаять как собака, затем трудится, как осел, и, наконец, стареет и становится похожим на обезьяну»<sup>182</sup>.

В некоторых вариантах абхазских антропогонических мифов говорится, что первые мужчина и женщина встретились в горах, там, где лежит вечный снег и там же вступили в брачный союз. От их союза пошел человеческий род. Потомки их оказались выносливыми и отважными от того, что первые предки были рождены и воспитаны в суровых горных условиях.

В тексте нашей записи говорится, что Анам и Адам родили трех сыновей. В те времена люди не работали, питались воздухом, никакой другой еды они не употребляли. Словом, их жизнь протекала безмятежно и беззаботно. Однажды черт пришел к Адаму и дал ему красное яблоко. Адам разглядел прекрасное яблоко, оно ему очень понравилось и надкусил его. Яблоко ему показалось вкусным, и, надкусывая, он постепенно съел его. Черт подсунул Адаму второе такое же яблоко, тот съел и его, третье – тоже съел. Так Адам поел много яблок. От съеденных яблок у него расстроился желудок и он «запачкался». В это время сыновей дома не было. Когда пришел старший сын и увидел испачканного отца, брезгливо фыркнул и ушел. Средний повторил то же самое. Младший же, увидев в таком состоянии отца, не побрезговал, обмыл и почистил его. Адам проклял своих сыновей, чтобы жизнь их прошла в поте и в тяжком труде. Младшего, напротив, благословил, чтобы жил без труда и без забот. Потому в мире и сегодня часть людей вынуждена про-

водить свою жизнь в тягостном труде и нужде. Это – потомки старших сыновей Адама. Другие люди проводят свою жизнь беззаботно и без труда. Это – потомки младшего сына Адама<sup>183</sup>.

Рудименты антропологических мифов содержит и абхазская версия легенды о всемирном потопе. Как в библейской, так и в абхазской легенде о всемирном потопе говорится, что современные люди произошли от потомков праведника Ноя (в некоторых вариантах этого персонажа зовут Ныхэ).

По одному из абхазских вариантов этой легенды, бог рассердился на людей за их грехи и нечестивость и решил наслать на них потоп и этим уничтожить. Вызвал он к себе единственного праведника Ноя и поручил построить корабль с тем, чтобы спастись самому и спасти по одной супружеской паре всех живностей для будущей, послепотопной жизни на земле. За сорок дней до начала потопа Ной договорился с плотником о строительстве корабля, обещав за это дать тому в жены свою единственную дочь. Однако плотник не успевал закончить строительство корабля к сроку. Встревоженный Ной пригласил на помощь второго плотника, которому также обещал свою дочь. Срок наступления потопа приближался, а строительство корабля шло медленно. Ной вынужден был пригласить третьего плотника на тех же договорных началах, что и с первыми двумя. Все три плотника работали не покладая рук, днем и ночью, и, наконец, построили корабль. До начала потопа оставались всего одни сутки. Каждый из плотников стал требовать обещанного вознаграждения. Не находя выхода из положения, Ной обратился за помощью к богу. Тот посоветовал запереть в одну комнату на ночь вместе со своей дочерью кошку и суку. Ной так и сделал. Когда на второй день утром Ной открыл дверь этой комнаты, то увидел, что там сидят три девицы, похожие одна на другую, как две капли воды. Среди них он не мог различить даже свою настоящую дочь. Так Ной вышел из положения и всем трем плотникам досталось по девушке. В заключение легенда повествует о жизни на земле после потопа. Зятья Ноя со своими женами поселяются в разных местах. По истечении времени Ной посещает их поочередно. На вопрос Ноя, как те поживают, первый зять отвечает, что жена его во всем хороша, только беда, что по вечерам она начинает мяукать, как кошка. Второй зять жалуется, что его жена часто лает, как собака. Третий выражает свою безграничную радость: он счастлив со



своей идеальной женой. Так Ной узнает, которая из девушек его родная дочь. Мифологическими прообразами остальных двух является кошка и сука. Потому, повествует легенда, все люди на земле делятся на три категории: «мяукающих», «лающих» и настоящих людей<sup>184</sup>.

В опубликованном варианте этой легенды ряд подробностей. Получив от бога сообщение о том, что будет потоп и всю землю покроет вода, по совету того же бога пророк Ныхэ должен был построить корабль и поселить на нем животных, птиц и людей хотя бы по одной паре: одного мужчину и одну женщину, одного самца и одну самку, жеребца и кобылицу, кота и кошку, быка и корову, и так от всех тварей. Пророк Ныхэ последовательно договорился с четырьмя плотниками, чтобы они построили корабль, который может держаться на воде как утка. Пророк дал обещание плотникам выдать замуж за каждого из них свою единственную дочь. После того, как плотники построили корабль, по совету бога пророк Ныхэ запер на ночь в конюшню (опять по совету бога) вместе со своей дочерью ослицу, кошку и собаку. На второй день утром, открыв дверь конюшни, пророк увидел четырех прекрасных девушек и все они на одно лицо. Пророк Ныхэ каждому плотнику в отдельности тайком от других назначил срок и раздал по одной девушке. В тексте данного варианта нет прямого указания на то, что от потомков этих девушек пошел весь человеческий род, но по общему контексту и направленности всего содержания видно, что к этому сводится<sup>185</sup>.

В другом абхазском варианте легенды о всемирном потопе говорится, что пророк Ной спас от потопа из людей одного мужчину и женщину, по одному самцу и одной самке всех видов животных. У спасенных им мужчины и женщины родились тридцать сыновей и тридцать дочерей. Когда дети выросли, муж сказал жене: «Только нашими детьми мы не сможем заполнить мир, потому давай поженим их друг на друге».

С этим советом мужа жена согласилась. Но этот их разговор подслушали младшие братья и сестры и передали старшим. Старшие возмутились, объявили родителей сумасшедшими и решили их уничтожить. Младшим такое решение старших не понравилось и они сообщили об этом отцу и матери.

Возмутившись, что родные дети хотят уничтожить их, родители произнесли проклятие, чтобы те заговорили на разных

языках. Проклятие родителей свершилось. Заговорив на разных языках, и перестав понимать друг друга, братья и сестры пережились и заполнили своими потомками весь мир<sup>186</sup>.

Таким образом, абхазские варианты легенды о всемирном потопе (также, как и аналогичные шумерийское и библейское сказания) служат и рассказами о сотворении предков современных людей.

Не только в абхазской, но и в мифологии многих других народов мира не всегда отчетливо различимо, когда говорится о происхождении всего рода человеческого и определенного народа. Потому порою трудно разграничивать антропогонические мифы от этногенетических. Иногда в мифах основное внимание уделено этногенетическим мотивам, иногда же в них говорится вообще о происхождении первых людей на земле. Иногда же мифы отождествляют происхождение человека вообще с появлением первых людей определенного этноса. Это определенная закономерность, характерная для аналогичных мифов и преданий в глобальных масштабах. Точно так же обстоит дело и в библейских преданиях. Первая часть Ветхого Завета (Пятикнижие или, как ее иначе называют, Пятикнижие Моисеева) начинается с рассказа о сотворении мира и человека, но постепенно повествование сводится к истории одного народа – израильтян, начиная с его мифического прошлого<sup>187</sup>. Потому одни и те же мифические рассказы одновременно являются и антропогоническими, и этногенетическими. К этому типу повествования можно отнести и абхазское мифическое предание об ацанах (карликах), к посильной интерпретации которой мы здесь и перейдем.

### **Мифическое предание об ацанах (карликах)**

Мы уже отмечали, что по одним абхазским мифам первыми людьми на земле были созданные богом Адам и Анам. От этой мифической пары пошел род людской. Вместе с тем, у абхазов повсеместное распространение имеют мифы, в которых говорится, что самыми первыми обитателями земли были низкорослые люди ацаны (карлики). Их рост не превышал одной пяди, в некоторых вариантах мифа они ростом с мизинец. После них появились страшные и вредоносные великаны (адау). Последние были уничтожены эпическими нартскими героями.

Эти же мифы повествуют о том, что якобы абхазы ведут свое происхождение непосредственно от нартов, нарты являются непосредственными предками абхазов.

Абхазские ацаны в какой-то степени напоминают древнегреческих пигмеев и европейских (скандинаво-германских) гномов.

Мифические малорослые племена хорошо известны и в фольклоре адыгов и осетин. У адыгов их называют «спи» и, как правило, живут они в древних каменных сооружениях «испун» – «жилище карликов» (долменах). У осетин их называют «бцента». Адыгские «спи» ездят на зайцах, а великаны (иныж) являются для них рабочими. В осетинском фольклоре нет самостоятельного произведения, посвященного бцентам, но встречаются «как эпизод нартского эпоса, как растворенная в нем часть повествования»<sup>188</sup>. У абхазов же ацаны выступают как эпизодические персонажи нартского эпоса и есть о них самостоятельный миф вне связи с нартами.

Здесь же следует отметить, что представления об ацанах весьма противоречивы. Одни повествования являются мифическими преданиями об ацанах, об их образе жизни и конечной, трагической их судьбе. При всем множестве вариантов этих повествований они образуют единый, цельный сюжет, основной костяк, стержень их сюжета однообразен, стереотипен и постоянен. Именно трагический конец образует сюжетный костяк мифа об ацанах, ибо он является сюжетно наиболее значимым эпизодом. Все основные сведения об ацанах целиком подчинены этому эпизоду. Основное внимание создателей и носителей этого мифа было уделено остродраматической ситуации, в которой оказались ацаны на исходе своей жизни.

В других же повествованиях говорится, что ацаны не предшествовали нартам, а синхронно жили с ними, в одно и то же время, географически на довольно значительном расстоянии друг от друга. Нарты и ацаны часто охотились в одних и тех же местах и часто встречались, почтительно относились друг к другу, делились добычей. Вместе с тем нельзя однозначно утверждать, что взаимоотношения нартов и ацанов всегда были идиллическими.

О взаимоотношениях ацанов и нартов среди ученых имеются разноречивые толкования. Так, например, по наблюдениям Ш.Д. Инал-Ипа, «нарты и ацаны находились в близких, мирных между

собой отношениях»<sup>189</sup>. Другой не менее компетентный автор, излагая народные представления, писал, что «нарты и ацаны вели нескончаемые войны и распри за гегемонию в горах Абхазии»<sup>190</sup>.

Внимательное изучение показывает, что сами фольклорные материалы не дают достаточного основания для подтверждения приведенных здесь мнений Ш.Д. Инал-Ипа и Ц.Н. Бжания. Если строго исходить из содержания мифа, то выясняется, что ни в одном из его вариантов нет развернутого повествования или сюжета о столкновениях нартов и ацанов, нет ни одного эпизода об их открытом физическом единоборстве. Несмотря на это, из общего контекста известных нам вариантов вытекает, что нарты и ацаны были соперниками, но это соперничество не выливается в открытое столкновение.

Характерно, что ацаны внешне проявляют почтительное отношение к нартам, но внутренне постоянно сохраняют чувство своего превосходства, никак не уступают нартам в гордости, самолюбию и в своенравии, ни нартам, никому другому не позволяют задевать их самолюбие. Внешне кажется, что и нарты проявляют почтительное отношение к ацанам. Но это не совсем так. На самом деле нарты к ацанам относятся со скрытым пренебрежением, главным образом из-за их короткого роста, и это пренебрежение проявляется только в единичных случаях, как проявление эмоционального всплеска. Здесь уместно вспомнить эпизод о том, как однажды, перед отправлением в путь нарт Кун обнаружил, что ноговица его распорота и, обвинив в недосмотре свою жену Зылху (сестру ацанов), произнес в ее присутствии оскорбительные слова: «Я так и знал! – в сердцах воскликнул Кун. – Так и следует мне – зятю несчастных маленьких ацанов!»<sup>191</sup>. Оскорбленная разрезала свое чрево, извлекла из него недоношенного ребенка, оставила его в семье мужа, а сама отправилась к родным.

Нередки случаи, когда нарты вынуждены признать превосходство сил ацанов, потому они идут на уступки ацанам в ущерб своей гордости и своих устоявшихся принципов героизма. Характерно и то, что нарты в борьбе с другими открытыми и грозными врагами, как правило, не идут на какие-либо уступки, ведут непримиримую ожесточенную борьбу честно и откровенно, с достоинством умеют одерживать победу и не знают компромисса. В отношениях же с ацанами нарты побаиваются и не доводят себя до открытых столкновений с ними.

Почему-то нарты боятся, во всяком случае, ведут себя по отношению к ацанам весьма осторожно. Ни в одном из вариантов мифа открыто не говорится, но по общему тону повествования создается впечатление, что нарты по какой-то причине вынуждены считаться с ацанами, вынуждены осторожничать с ними. В основном нартов пугает необычная мифическая сила этих малорослых людишек. За внешне корректными, но внутренне враждебными взаимоотношениями нартов и ацанов, возможно, кроется какая-то важная и значительная основа. Возможно, что ацаны и нарты относятся к разным эпохам, выражают разные идеологии.

Конфликты или стычки с ацанами нарты стараются решать мирным путем, путем уступок. Так, например, в одном из текстов говорится, что безымянная жена нарта Сасрыквы была из рода ацанов. Однажды, поссорившись по какому-то незначительному поводу с мужем, она страшно разгневалась, вспорола живот, выкинула оттуда недоношенного ребенка и ушла от мужа. При этом Сасрыкву одолевает страх грядущей ему кровной мести за нанесенную жене обиду со стороны ее единоутробного брата. По настоянию Сасрыквы созывают совет для примирения его с братом жены, Хачиром. При этом Сасрыква соглашается на унижительное для него условие – отдать Хачиру на одну ночь свою мать Сатаней-Гуашу. Сатаней-Гуаша, конечно, пренебрежительно, брезгливо относится к ацану Хачиру и его условию, но, во избежание обострения конфликта ее сына с ацаном, соглашается и жертвует своим самолюбием. Однако, не выдержав насилия овладевшего ею ацана, она взывает к силам природы, чтобы поскорее наступило утро<sup>192</sup>.

Наиболее известны варианты, в которых утверждается, что ацаны были в брачно-семейных связях с нартами. Интересно отметить и не следует упускать из виду и то, что миф не говорит ни одного слова о семейно-брачных взаимоотношениях внутри самого ацанского общества. По мифу никак не удастся установить, какие брачные формы господствуют у ацанов. Выход замуж сестры ацанов Зылхи за одного из нартов как будто намекает на экзогамию, на парную семью. Что же касается ночи, проведенной одним из ацанов с матерью нартов Сатаней-Гуашой, то этот эпизод намекает на наличие у ацанов и нартов внебрачных половых связей. Гетеризм Сатаней-Гуаши здесь трактуется не как добровольный, а вынужденный акт. По всей

вероятности этот эпизод в ацанском мифе относится не к той эпохе, когда процветал групповой брак, а к тому времени, когда уже гетеризм был пройденным этапом и проявлял себя только в качестве пережитка группового брака. Как известно, «гетеризм ведет свое происхождение непосредственно от группового брака, от той жертвы, ценой которой женщины, отдаваясь посторонним, покупали себе право на целомудрие»<sup>193</sup>.

Один из братьев нарттов – Кун (в некоторых вариантах Сасрыква, Хнышь или Хмышь, Хабаджа) был женат на сестре ацанов Зылхе. Один из самых значительных персонажей абхазского нартского эпоса – герой Цвыцв, по прозвищу Бжейкуа-Бжашла (Получерный-Полуседой) был рожден сестрой ацанов Зылхой от нарта Куна<sup>194</sup>.

Есть вариант, в котором говорится, что «Сасрыква встретился на охоте с ацаном, убившим оленя. Карлик взвалил на себя дичь и отправился домой. Следуя за ним, Сасрыква пришел в крепость, содрогавшуюся до основания из-за работы на ткацком станке сестры хозяина. Она понравилась Сасрыкве, и он женился на ней. Родившиеся у них вскоре сын и дочь были отданы на воспитание барсуку и волку. Недовольный этим Сасрыква затеял ссору с женой, братья которой, считая Сасрыкву неправым, потребовали за обиду своей сестры права сожительства с его матерью»<sup>195</sup>.

Уход Зылхи от мужа, как нам кажется, говорит о непрочно-сти патриархальной семьи, о слабости авторитета мужа. Здесь следует обратить внимание на одну существенную деталь. Дело в том, что, как правило, женитьба любого нартского богатыря носит героический характер. Во взаимоотношениях же с ацанами нарты не проявляют и следов героического сватовства, даже нет попытки похищения или насильственного увода девушки из рода ацанов. Нарт не похищает Зылху, а берет ее себе в жены с согласия ее братьев путем мирных и корректных переговоров с ними. Братья Зылхи соглашались на ее брак с нартом с тем условием, что последний никогда не оскорбит ее за ее ацанское происхождение.

Здесь же укажем еще и на то обстоятельство, что с именем мифических ацанов связаны реально существующие развалины многочисленных каменных сооружений, встречающихся в альпийской зоне абхазских гор. В народе эти сооружения именуются «ацангуара» – «ацан» («карлики»), «гуара» («ограда») – «Ограды карликов».

Значительный научный интерес представляют ответы на вопросы: когда, кем и с какой целью были построены эти сооружения?

О времени строительства, этнической принадлежности и функциях ацангуары в науке существуют различные мнения.

Основное содержание ацанского мифа впервые зафиксировал русский ученый-ботаник Н. М. Альбов. Он же дал общее описание ацангуары: «...Имеющие вид низеньких оград, грубо сложенные из камней, без всякого цемента. Они расположены то в виде четырехугольника, иногда разделенного еще на отделения, то в виде неправильного круга»<sup>196</sup> и определил их функцию как древние пастушеские ограды, без указания более конкретной даты их строительства<sup>197</sup>. Археолог М. М. Иващенко подверг обследованию 17 ацангуар и квалифицировал их как памятники культурного значения (кромлехи). При этом ученый исходил из того, что ацангуары расположены на высокогорных альпийских лугах, многие из них имеют внешние круги и выходы с восточной стороны<sup>198</sup>. Того же мнения придерживался и Л. М. Меликсет-Беков<sup>199</sup>. Посвятивший ацангуарам специальную работу инженер Н.И. Квезерели-Копадзе считал, что они были построены в снегозащитных целях на перевальных путях<sup>200</sup>.

Этнограф Г.Ф. Чурсин обратил внимание на то, что об ацангах знают в Абхазии повсеместно и дал изложение содержания нескольких вариантов мифа об ацангах, записанных им самим. В его записях содержатся интересные подробности<sup>201</sup>. Касаясь ацангуар, ученый отметил, что «сложенные из больших неотесанных камней невысокие ограды, обычно четырехугольной формы. Эти древние сооружения в настоящее время находятся большей частью в полуразрушенном состоянии»<sup>202</sup>.

Более обстоятельно ацангуары были изучены абхазским этнографом Ц. Н. Бжания. Не соглашаясь с мнениями М.М. Иващенко и Н. И. Квезерели-Копадзе, Ц. Н. Бжания связывал историю строительства ацангуар с интенсивным освоением горных пастбищ в раннем средневековье<sup>203</sup>. Эту же мысль ученый повторил и в другой своей работе. В частности он писал: «На наш взгляд, каменные загоны «ацангуара» на абхазских горных пастбищах, надо полагать, относятся к раннесредневековому периоду. В исторической науке уже доказано, что в этот период в связи с освоением горной полосы удельный вес рогатого скота сильно возрастает.

Упоминание в преданиях (как в нартском, так и об ацанах) тяжелых атмосферных явлений вроде снега из ваты, большого снегопада, погубивших род ацан, является отражением тяжелых условий, в которых находилось отгонное скотоводство горного типа, т. е. отражение явлений природы – холода, снега и ветра зимой»<sup>204</sup>. С этим мнением Ц. Н. Бжания соглашается и историк В. П. Пачулиа<sup>205</sup>.

Об ацангуарах писал и И. В. Адамия<sup>206</sup>. Наряду с некоторыми правильными наблюдениями автора книга И. В. Адамия содержит целый ряд ошибочных положений о языке, истории и этнографии абхазов. В нашу задачу не входит критика всех этих ошибочных положений И.В. Адамия. Отметим лишь о том, что и в суждениях автора об ацанах и ацангуарах имеются существенные недостатки. Так, например, исследователь ставит вопросы: кто такие были ацаны? Имеют ли что-либо общее сведения об ацанах с действительностью? Если да, то в какой части Абхазии они жили? Выяснению этих вопросов придаётся огромное значение для правильного понимания истории и назначения ацангуар<sup>207</sup>. Не располагая никакими достоверными научными аргументами, автор делает далекие от науки выводы о якобы реально существовавшем племени ацанов и связывает их с фольклорным повествованием о мифических ацанах. Он, в частности, пишет: «Легенда об ацанах имеет что-то общее с действительностью и, прежде всего, это общее заключается в том, что цаны, как племя, в самом деле жили на территории Абхазии; кроме того, как выясняется из легенды, они жили в горах и имели в огромном количестве мелкий рогатый скот»<sup>208</sup>.

Далее И.В. Адамия ссылается на П. Ингоркву, который также без особого на то основания утверждал, что в секторе морского побережья Абхазии от реки Бзыбь до реки Лапста в XVI–XIX вв. было известно племя под именем цан<sup>209</sup>. На этом основании И.В. Адамия делает весьма сомнительное заключение: «Как выясняется, «цаны» («цанеби») является названием одного из древнейших племен, жившего на территории Абхазии»<sup>210</sup>.

Все это говорит об упрощенном понимании и толковании автором содержания мифа. Миф повествует о том, что ацаны жили в горах, но, во-первых, миф не является прямым отражением исторической действительности, исторического факта. Во-вторых, ни в одном историческом документе нет указания на наличие в прошлом в Абхазии отдельного племени под на-



званием «цан». Имелся абхазский род Ацан (Цанаа, Ацанба, а не Ацан. Представители абхазского рода (фамилии) Ацанба и поныне живут в Абхазии. О былом могуществе этого рода говорит и топоним Цандрыпшь (в зоне города Гагра). Фактически нет никакого основания соотнести Ацан (Цанаа, Ацанба) с ацанами.

Мы солидарны с Ш. Д. Инал-Ипа, который пишет, что «никакими сведениями, кроме созвучия приведенных названий, которые бы говорили о генетической связи легендарных ацанов с историческими или современными цанами, санигами и пр., мы не располагаем»<sup>211</sup>.

Наиболее верным представляется нам толкование термина «ацан» у Ш.Д. Инал-Ипа: «Термин «ацан» состоит, как видно, из двух частей – основы аца (аца), что значит «под», «дно» (отсюда и цака, бзыбск. цка – низ, внизу) и локативного суффикса н (ср., например, Апсынтэylan-н – в Абхазии, Қырғтэylan-н – в Грузии и т. д.). Следовательно, если исходить из абжуйского фонетического облика слова «ацан», то оно в целом выражает понятия «на дне», «внизу» (указанная выше бзыбская аффриката ц в термине «ацан» является хотя и самостоятельным, но тоже близким звуком к общеабхазскому). Причем полная форма интересующего нас термина, которую мы можем восстановить, исходя из верований абхазов, будет не просто ацан, а ацан икоу – «на дне находящиеся», как называли некогда абхазы все подземное «население» в отличие от употребляемых и поныне «адэны икоу» – «на поверхности находящиеся» и хыхь икоу – «наверху находящиеся»<sup>212</sup>.

Исходя из этой этимологии, ученый вполне резонно предполагает, что первоначально или же впоследствии ацаны мыслились как существа подземные, обитающие где-то под нами, «на дне»<sup>213</sup>.

Археолог Ю.Н. Воронов посвятил специальную статью вопросу датировки абхазских ацангуар<sup>214</sup>. Он дал подробное описание целого ряда обследованных ацангуар. В составленной и опубликованной автором таблице приведены общие структурно-топографические данные об ацангуарах Абхазии. По наблюдениям этого ученого, ацангуары не имеют фундамента, кладка их стен начинается с поверхности земли, размеры их площади колеблются от 8 до 20–25 м<sup>2</sup> со стенами толщиной до 1,5–2 и высотой до 1,2–1,4 м<sup>215</sup>. Отмечается, что распространенные

по всей альпийской зоне Абхазских гор каменные сооружения, именуемые в народе ацангуарами, свидетельствуют о широком развитии отгонного скотоводства в древности на территории современной Абхазии<sup>216</sup>. На основе анализа археологических материалов, добытых автором статьи (фрагменты лепных корчаг и горшков, керамики из светлой глины звонкого обжига и др.), строительство датируется ранним средневековьем (VI–X вв.), тем самым подтверждается вышеприведенное мнение Ц.Н. Бжания. Касаясь вопроса этнической принадлежности ацангуар, Ю.Н. Воронов заключает, что строителями «ацангуар рассматриваемого района должны быть абазги, присутствие которых в этом районе зарегистрировано источниками со II в. н. э.»<sup>217</sup>.

Несмотря на то, что эта статья Ю.Н. Воронова написана с хорошим знанием ацангуар, почему-то он нигде не упоминает о связи имени ацан со строительством этих каменных оград в горах Абхазии. Неверным представляется, когда строительство ацангуар приписывается одним абазгам. Ведь ацангуары распространены по всей альпийской зоне Абхазских гор. Почему не могли быть их строителями, скажем, и апсилы? Тем более, что имеются сведения о наличии ацангуара и в горах юго-восточной Абхазии, в горах Мингрелии, в районе Колхидского нагорья. И там за ними закреплен термин «агуара» в значении хлева<sup>218</sup>. По свидетельству Г.О. Элиава, «агуара в Мингрелии также ограждена каменной стеной высотой выше одного метра с площадью в 30–40 кв. м. Агуара, так же, как ацангуара, имеет различные формы: кольцевую, овальную, прямоугольного треугольника, четырехугольника и т. д. Это многообразие форм одинаково характерно и для абхазского ацангуара и для мингрельской агуара. И в функциональном отношении они также одинаковы – представляют собой летний скотоводческий стан»<sup>219</sup>.

Эти мысли Г.О. Элиава представляют определенный интерес. Однако вызывает сомнение, что ацангуары распространены в горах Мингрелии. Во всяком случае, вопрос распространения ацангуар в горах Мингрелии плохо изучен. По наблюдениям же Ш.Д. Инал-Ипа, другие народы, «включая мегрелов, не знают этой своеобразной скотоводческой культуры, как и самого термина «ацангуара» (знают частично только самурзаканские мегрелы, которыми он усвоен от абхазов)»<sup>220</sup>.

Значительное количество вариантов мифа об ацанах записал Ш.Д. Инал-Ипа и тексты этих вариантов с авторскими комментариями опубликованы на языке оригинала<sup>221</sup>. Ему же принадлежит солидное исследование «Абхазский миф о карликах и их горных постройках»<sup>222</sup>. В этой работе, коротко проследив историю изучения вопроса, автор определил ареал распространения ацангуар. Совершив несколько экспедиций еще в 1965–1969 гг., ученый осмотрел и описал около ста ацангуар на альпийских пастбищах Гудаутского, Очамчирского, Гагрского, Сочинского и Гальского районов, опросным путем собрал значительные сведения о распространении этих памятников и в других районах. Впервые на территории расположения ряда ацангуар автором были обнаружены керамические материалы (черепки кухонной посуды). На основе привлечения значительного количества вариантов, собранного автором, в этой же работе впервые сделана попытка реконструкции композиции мифа об ацанах и его научной интерпретации.

На основе комплексного изучения ацанского мифа и большого количества ацангуар, ученый сделал ряд интересных и важных выводов. Так, например, нам представляется верным вывод исследователя, когда он, как и Ц.Н. Бжания, считает, что массовое строительство ацангуар на абхазских высокогорных пастбищах было вызвано хозяйственными нуждами и связано с эпохой широкого освоения металла и интенсивного развития отгонного скотоводства<sup>223</sup>. Верным представляется также утверждение автора о том, что ацанский миф отличается глубокой архаичностью. По словам автора, этот фольклорный «памятник является довольно типичным дорелигиозным первобытно-синкретическим мифом этиологического характера, содержащим попытку объяснения происхождения отдельных природных и культурных явлений»<sup>224</sup>. Вместе с тем, нам кажется, что историю строительства ацангуар автор слишком архаизирует, относя ее «к далекой доантичной эпохе»<sup>225</sup>. Во всяком случае, такое утверждение нуждается в большей аргументации.

Указанная работа Ш.Д. Инал-Ипа имеет ряд других достоинств, а также содержит некоторые спорные мысли. Мы еще будем обращаться к тем и другим ниже, по мере надобности и по ходу нашего изложения.

Очень важные и интересные наблюдения о типологическом сходстве кавказских мифов о малорослых людях (в том числе

и абхазских ацанах) с античным мифо-эпическим преданием о пигмеях сделано в книге И.В. Шталь «Эпические предания Древней Греции»<sup>226</sup>. На основе широкого привлечения данных классической литературы, мирового фольклора, изобразительного искусства, истории и этнографии, И.В. Шталь выявила ряд общих свойств сравниваемых памятников. Ученый не исключает и возможную генетическую их связь, но наиболее вероятным считает, что эти схождения типологического характера. Прделанное в этом направлении исследование позволило ученому сказать: «Кавказский фольклорный материал дает основание к заполнению тематического, смыслового, сюжетного пропуска в античном предании и к новому освещению и восприятию античного материала»<sup>227</sup>.

Из сделанного здесь краткого обзора существующей научной литературы явствует, что по изучению ацанского мифа и ацангуар проведена значительная работа. Тем не менее, ряд вопросов, связанных с ними, остаются нерешенными или спорными. Во-первых, вопрос датировки ацанского мифа остается открытым. Надо полагать, что история строительства ацангуар и возникновение ацанского мифа хронологически не синхронны. Необходимо выяснить, что чему предшествовало. Во-вторых, ни один из указанных исследователей не задался вопросом: почему же народ связывает строительство каменных сооружений в горах Абхазии с именем ацан? В-третьих, надо выяснить хотя бы предположительно, что древнее – нартский эпос или ацанский миф. Суждения Ш.Д. Инал-Ипа по этому вопросу, как нам кажется, нуждаются в уточнении. То, что к моменту знакомства ученых с абхазским фольклором (со второй половины XIX в.) в некоторых вариантах ацаны переплетены с нартами, еще не доказательство того, что представления о них у народа сложились одновременно. Это еще не говорит, что и ацаны, и нарты отражают одну и ту же эпоху. Совершенно не исключена возможность, что ацанский миф, его ядро древнее нартского эпоса. На то есть некоторые основания.

Не претендуя на исчерпывающие ответы на поставленные здесь сложные вопросы, постараемся изложить свое мнение. При этом мы вполне сознаем, что поднятые вопросы можно решить лишь на уровне предположений. Для всего этого обратимся прежде всего к самому фольклорному памятнику.

Еще Ш.Д. Инал-Ипа справедливо отмечал, что небольшой по объему ацанский миф бытует в народе, в основном, в виде разрозненных частей<sup>228</sup>. Несмотря на это, во всех известных нам вариантах прослеживается ряд устойчивых и стабильно повторяющихся мотивов. Если с учетом всех известных вариантов составить сводный текст, то он поместится на двух, трех страницах книги среднего формата. Основное содержание его можно изложить еще короче. Сводится оно к следующему.

В мифе повествуется о том, что в очень древние времена Абхазия была покрыта морем, лишь вершины некоторых высоких гор оставались непокрытыми водой. Мало было открытых земель. И только там, на вершинах гор могли люди жить. В этих горах жили ацаны – маленькие люди (карлики), величиной (ростом) с вершок<sup>229</sup>. Они были первыми людьми на земле. Настолько они были маленькими, что лазили на папоротники и обрезали их ветки, «почти не были видны, когда передвигались по земле. Вот почему они могли незаметно подойти к оленям и спокойно доить их»<sup>230</sup>. Они были самыми первыми поселенцами горной Абхазии. Ацанов было множество, как сейчас мурзавьев, тогда все открытые земли густо были заселены ими.

Несмотря на то, что ацаны были малорослыми, они обладали большой физической силой, отличались храбростью, смелостью, были отличными бегунами, выносливы и быстры в движениях. «Каждый из них, находясь на охоте, мог, например, взвалить на плечи и понести на стоянку любую убитую им дичь – тура, серну, зубра и пр.»<sup>231</sup>

Ацаны ни перед кем и ни перед чем головы не склоняли. Никогда не испытывали чувство страха. В беге они превосходили даже зубров и оленей. Название одной из гор Абхазии (Ачагылара) связано с именем ацанов. Во многих вариантах мифа встречается сквозной эпизод, в котором говорится, что эта гора является местностью, в которой один из ацанов, погнавшись за оленем, изнурил и поймал его за хвост. Кроме всего прочего, эпизод погони за оленем наталкивает на мысль о том, что ацаны не имели и не пользовались никакими орудиями, они вынуждены были ловить свою жертву голыми руками. Только в единичных вариантах упоминается использование ацанами кинжала. Так, например, в изложении содержания ацанского мифа у Г.Ф. Чурсина говорится: «Ведя пастушескую жизнь в условиях высокогорной полосы, цании иногда охотились на

медведей, вставляя в открытую пасть медведя деревянную палочку и затем поражая его кинжалом»<sup>232</sup>.

В одних вариантах мифа говорится, что ацаны не носили никакой одежды, «ходили они по нагретой солнцем стране без одежды»<sup>233</sup>. В других вариантах утверждается, что «ацаны имели темные волосы и большую бороду... всю их одежду составлял кожаный передник»<sup>234</sup>.

Основным занятием ацанов было скотоводство (в основном козеводство). Есть варианты, в которых говорится, что ацаны выращивали хлеб (без прополки), подчеркивается, что эту культуру люди унаследовали у ацанов<sup>235</sup>. У Г.Ф. Чурсина сказано, что «земледелием цании не занимались»<sup>236</sup>. Занимались ацаны и охотой за дичью. Питались они сырым мясом и молоком. В некоторых вариантах говорится, что ацаны вообще не нуждались в еде, питались воздухом. Они не знали и не могли пользоваться огнем. Они ни в чем не испытывали нужды. Безмятежной и счастливой жизни ацанов ничто не угрожало. Они чувствовали себя непобедимыми, всесильными. В то время люди не знали ни болезни, ни смерти. По некоторым вариантам, самому старшему из ацанов было за триста лет. Не было ни ветра, ни холода, ни снега, ни дождей. Всегда было тепло. Не было различия между днем и ночью. Солнце постоянно светило и ласково грело на безоблачном небосклоне. Одним словом, райская жизнь ацанов ничем не была омрачена.

Жилищами ацанов были шалаши из камней или каменные ограды без крыши. В отдельных каменных оградах помещались их многочисленные козы. Одни варианты говорят, что у ацан были и овцы<sup>237</sup>. Другие утверждают, что кроме коз ацаны разводили в большом количестве коров. Были ли у них овцы, об этом предания не сообщают. Земледелием цании не занимались»<sup>238</sup>. По сведениям Д.И. Гулиа, «единственное животное, которое имели ацаны, были козы»<sup>239</sup>.

Образ жизни абхазских ацанов (одежда, хозяйство и др.) во многом проявляет типологическое сходство с образом жизни древнегреческих пигмеев. Как и абхазские ацаны, так и древнегреческие пигмеи — малорослые люди, носили одежду из пальмовых листьев, по большей части наги, у них домашние животные (козы, овцы, коровы) маленькие<sup>240</sup>.

Ацаны не признавали над собой никакой силы, никакой власти, ни от кого они не зависели, ни с кем не воевали, никто

на них не покушался, ни с кем они не разделяли свою землю, со временем у них выработались дурные черты: стали высокомерными (нет предела их высокомерию), заносчивыми, надменными, самодовольными. Довольствуясь своим положением, они не испытывают никаких других потребностей, ничто их не беспокоит. Ацаны знали, что в небе где-то есть бог, но относились они к нему с пренебрежением, с насмешкой, никак не признавали его силу и власть, стали неуправляемыми. В мифе соперничество ацан с богом трактуется комически. «Кто такой бог?!» – надменно говорили ацаны. В своих действиях по отношению к богу они проявляют легкомыслие, ряд непристойностей, сквернословили, мочились, направляя струю в небо, чтобы досадить богу. Ацаны были весьма нечестивыми, грязными, пачкали чистые и прозрачные родники, пачкали настолько, что целые реки высыхали от их загрязнения. Позволяли себе всякую пакость. Пакостям ацанов не было предела. Ради забавы они даже молоко в котлах пачкали<sup>241</sup>.

Равномерное и мирное течение жизни ацанов было нарушено вмешательством небесного (верховного) бога (анцэа). Именно нечестивость, надменность, непризнание, непослушание и недооценка могущества бога анцэа послужили причинами роковой гибели ацанов. Перед натиском воли бога ацаны оказались беспомощными. Разгневавшись, бог карает их тем, что по его воле подул сильный ветер, над ацанами сгустились тяжелые, темные и густые тучи, которые заволокли весь небосвод. Вслед за этим выпал глубокий ватный снег. И все это навело ужас на ацан, потрясенных внезапно обрушившимся на них бедствием. Внезапно ватный снег загорелся, и вместе с ним сгорели все ацаны.

Имеются единичные записи, в которых отмечается, что уцелели «только те из ацанов, которые, находясь вблизи рек и источников, бросились в воду и тем самым успели отчасти спастись. Однако последние уже больше не смогли обрести своего прежнего облика. Оказавшись в водном царстве, они превратились в лягушек, которые таким образом, некогда были также разумными существами. А кто успел спрятаться в пещерах и дуплах деревьев, обратились в чертей и змей»<sup>242</sup>. По другому варианту, конец ацанов напоминает античный сюжет «Сизиф толкает в гору камень»: «Ацаны, оказавшись в ином мире, не отказались от попытки вернуть потерянное. И с

этой целью каждый день с утра до вечера только тем и заняты, что сверлят землю, чтобы снова выбраться на свет божий. Но то, что просверлят они за день, за ночь обрушивается обратно на них. И так без конца. Должно быть, не дано им больше увидеть этот мир. Бог навсегда покарал их за заносчивость и нечестивость»<sup>243</sup>.

Как и во всех остальных мифах, так и в ацанском мифе бог (анцэа) всемогущий, всезнающий, все ему подвластно. Он блюститель порядка, ненавистник всякой нечисти. Он рассуждает об ацанах как об осквернителях земли. На этом основан его гнев против них. В то же время бог не знает, казалось бы, наипростейшую вещь – каким образом избавиться, уничтожить этих нечестивых маленьких существ. И это незнание бога в мифе никак не мотивировано. Миф ограничивается лишь констатацией этого факта. Чтобы выведать у самих ацан, что их может уничтожить, бог прибегает к хитрости и коварству. Он спустил с неба младенца (своего сына или племянника), завернутого в густую тучу (или в золотой люльке, или в корзине). Не ведая коварный замысел бога, ацаны с радостью приютили ребенка и воспитали, не зная, что из него получится. О появлении небесного ребенка и его воспитании ацанами в мифе сказано весьма лаконично: «Однажды в полдень, когда ацаны находились внутри ацангуара – за каменной оградой, – сверху незаметно для всех опустилась золотая корзина. В ней была золотая люлька, в люльке лежал новорожденный ребенок.

Увидели ацаны ребенка – обрадовались. Они приняли его к себе и воспитали. Он рос, как день, и вырос так быстро, что все удивились»<sup>244</sup>.

Когда божий сын (в вариантах – племянник) подрос, выпытывает и выясняет у 300-летнего своего воспитателя (самый старший из ацан), что ацаны ничего не боятся, ничто их не может уничтожить, кроме снега в виде ваты, который может загореться и пламя от огня поглотит их.

Несколько иное описание конфликта между богом и ацанами и последующей катастрофы дано в записи Г.Ф. Чурсина. Там сказано, что ацаны «находились в молочном родстве с богом, так как у них воспитывался сын божий. Бог много раз собирался истребить цаниев, но из родственных чувств щадил и оставлял их в покое. Наконец, терпение его, должно быть, лопнуло. Однажды он спросил сына: почему до сих пор живет



этот народ? Бессмертны они, что ли? Тогда сын божий, придя на землю, спросил у цаниев, кто или что может их уничтожить. Цании сказали: пуля нас не возьмет и никакое войско не победит; боимся только одного: если упадет с неба вата, и ее подожгут, мы погибнем. Возвратившись к отцу, сын передал ему то, что узнал. Спустя некоторое время, бог, разгневавшись на цаниев, сначала наслал на них ветер (борода у козла стала развеваться), а затем с неба стала падать вата, небесный огонь воспламенил ее, цании сгорели»<sup>245</sup>.

Из всего сказанного явствует, что ацанский миф характеризуется обилием архаизмов.

Любой миф – «хитрая» вещь. Как правило, его исконная сущность не на поверхности, а завуалирована и потому не всегда и не легко поддается расшифровке. Точно так же обстоит дело и с ацанским мифом. Как и многие архаичные памятники фольклора, так и ацанский миф полистадиален. Без учета полистадиальности этого мифа мы не сможем раскрыть и определить его исконную сущность. В нем, безусловно, имеется какое-то ядро и напластования на этом ядре. По крайней мере, он несет отпечатки как древнейшей, первобытной охотничьей жизни, так и эпохи перехода к земледелию. Ацанский миф содержит ряд мотивов, уходящих своими корнями в глубокую, первобытную охотничью эпоху, другие мотивы, сравнительно поздние, связаны с эпохой земледелия. Чтобы разграничить эти мотивы друг от друга, мы должны внимательно и осторожно разобраться в самом основном тексте мифа с учетом различных вариантов и исходить от них.

Прежде всего обращает на себя внимание то, что миф указывает на экологическое состояние, предшествовавшее появлению человека на Кавказе. В мифе говорится, что в очень древние времена вся современная Абхазия была покрыта морем и только вершины некоторых гор были открытыми. Представляет значительный интерес то, что это мнение, выраженное в мифе, вполне согласуется с распространенной в современной науке гипотезой о том, что «много миллионов лет назад территория Кавказа почти полностью была покрыта морем и представляла собой сравнительно небольшой остров. Впоследствии море отступило, и остров превратился в крупный перешеек, который разделил море на две части, образовавшие Черное и Каспийское моря»<sup>246</sup>. Это мнение подкрепляется многочисленными архео-

логическими памятниками: «Когда на территории Абхазии обитали древнейшие люди, уровень Черного моря находился примерно на 60 м выше современного. Поэтому наиболее ранние памятники человеческой деятельности были обнаружены здесь на самой древней и высокой (пятой) террасе, возвышающейся над современным уровнем моря на 80-110 м. Эти памятники относятся к шельскому и ашельскому периодам»<sup>247</sup>.

Поиски более конкретных исторических событий в ядре ацанского мифа вряд ли могут быть перспективными. Ш.Д. Инал-Ипа справедливо пишет: «У нас нет данных для утверждений об историчности ацанского предания. Мы не можем сказать, что здесь за мифологической оболочкой скрываются какие-то конкретные исторические события или процессы этнического развития»<sup>248</sup>. Ц.Н. Бжания, напротив, в ацанском мифе усматривал отголоски каких-то древних этнических процессов, потому ацанскому мифу придавал большое значение для изучения этногенеза абхазов и писал: «В преданиях абхазов с именем «ацан» связывается какое-то передвижение народов в глубокой древности на территории Абхазии... Возможно, что под мифической оболочкой абхазский фольклор донес до наших дней некогда происходившую борьбу родоплеменных групп и этнических союзов в процессе их этнической консолидации, связанной с завоеваниями земель, территории одних этнических групп другими. В фольклорном материале ясно и последовательно прослеживается смена одних мифических групп другими, и легенда про «ацанов» имеет большое значение в изучении этногенеза края»<sup>249</sup>.

Нам кажется, что Ц.Н. Бжания слишком преувеличивал значение ацанского мифа для изучения этногенеза абхазов. В этом мифе трудно, точнее, невозможно обнаружить какие-то следы передвижения народов на территории Абхазии. Мы склонны думать, что ближе к научной истине приведенное мнение Ш.Д. Инал-Ипа. Хотя в другой работе и он не исключает возможность отражения ацанским мифом какой-то смены населения: «Возможно, не полностью исключается, что ацанский миф является отдаленным отражением какой-то смены населения на территории древнейшей Абхазии, хотя отсутствуют какие-либо другие материалы, научно подтверждающие такую возможность»<sup>250</sup>.

Вернемся к самому фольклорному памятнику и отметим, что здесь, прежде всего, привлекает внимание то, что миф дает

суммарное представление об ацанском обществе. Фактически это безличное общество, личность из него не выделяется, здесь не имеет места концентрация повествования вокруг одной или двух личностей. По мифу, ацаны жили вместе, одной жизнью, одной судьбой. Никакого деления на какие-либо социальные группы (не говоря уже о классах) в ацанском мифе не наблюдается. Здесь нет никаких признаков имущественного неравенства. Кроме сестры Зылхи и брата ее Хачира (в единственной записи) ни одного из ацанов миф не удостоил собственным именем. В ацанском мифе нет героя в том смысле, в каком мы привыкли видеть в героических сказаниях или в сказках. Упоминается только один безымянный ацан, который погнался за оленем, изнузив, догнал и поймал его за хвост. Упоминается также 300-летний безымянный старец (дед всех ацанов – ацанаа рабду), который перед началом катастрофы, увидев, как трясется борода большого козла от ветра, предрек наступление гибели всего ацанского рода. А наделенная собственным именем сестра ацанов, невестка нарттов Зылха выступает персонажем только в вариантах, связанных с нартским эпосом, и нигде больше о ней ничего не сказано.

Ацаны не совершают особых благородных поступков, они не могут похвастаться и своими славными предками, точнее говоря, о каких-либо их предках в мифе ни слова не сказано. Ацаны – люди без прошлого. А для создателей самого мифа ацанская жизнь – идеальное прошлое.

Существенные особенности ацанского мифа четче выявятся при его сравнении с героическим эпосом о нартах и героическим сказанием об Абрскиле. Такое сравнение вполне оправдано тем, что с теми и другими данный миф проявляет как некоторые общие, так и ряд отличительных черт.

Ш.Д. Инал-Ипа считает, что нартский эпос древнее, чем ацанский миф и пишет: «нартский эпос отражает значительно более раннюю ступень общественного развития»<sup>251</sup>. Нам кажется, что нет достаточных оснований для столь категорического утверждения. Дело в том, что ацанский миф содержит ряд мотивов, которые порождены не менее глубокой стариной, чем эпоха, отраженная в нартском эпосе. Такими являются, например, отсутствие огня у ацанов, примитивный способ охоты, указание на отсутствие у ацан одежды, у них нет и коня. Если нартских героев трудно представить без их мифических

(часто крылатых) коней (арашь), с помощью которых они передвигаются не только по земле, но нередко и летают в небесах, совершают путешествия и в подземное царство, то ацанам фактически неведома верховая езда. Ни в одном варианте мифа ни разу не упоминается конь или другое животное, которое могло послужить им для верховой езды и быстрого передвижения. Стало быть, ацаны исконные пешеходы, безотрывно живут на земле и ведут оседлый образ жизни. В отличие от нарттов ацаны не совершают никаких дальних походов и набегов на каких-либо врагов. Правда, в некоторых единичных записях ацанского мифа встречается упоминание о том, что ацаны ездили верхом на зайцах, но это, как нам кажется, чистая пародия на верховую езду<sup>252</sup>.

Ацаны далеки от благородных и величественных подвигов нартских богатырей. Любому здравомыслящему человеку антипатичны низменные страсти ацанов. Им чужда борьба, борьба в том смысле, в каком ведется в героическом эпосе и волшебной сказке. Можно сказать, что ацаны неактивно действующие персонажи. Им сладостен покой и тишина. Живут беспечно, наслаждаясь и довольствуясь представленным благодушием. Ацаны не только низкого роста, но и в моральном и нравственном отношении у них отсутствуют какие-либо высокие духовные запросы.

С одной стороны, кажется, что ацанам не чужда человеческая доброта. Они и гостеприимны, и умеют дорожить дружбой и родством (вспомним, как они принимают нарта Куна, как гостя и т. д.). Они не лишены и храбрости, хотя ни в чем особо она не проявляется.

С другой стороны, в мифе делаются весьма прозрачные намеки на то, что ацанами овладевают низменные страсти и чувства, они предаются иллюзиям превосходства собственных сил, они зазнайки, надменны, задиристы, отличаются упрямством. У них нет никакого стремления к каким-либо высоким нравственным идеалам.

Если нартский эпос создает представление об обществе через поступки и свершения отдельных его героев на благо всего общества, то ацаны такими качествами не наделены. Создателей ацанского мифа занимали не судьбы отдельных людей, а жизнь и конечная участь всего коллектива, всего общества. Из общего содержания мифа вытекает мысль о том, что трагический ко-

нец ацанов был фатальным и общим для всех членов общества. Согласно идеологии создателей и носителей этого мифа, ацаны обвиняются в том, что они недооценили свою райскую жизнь, в их трагедии виноваты они сами своим грехопадением. Среди них не оказался ни один праведник.

Характерно, что при наступлении беды ацаны не смогли и не приняли никаких серьезных мер и усилий для самовыживания, на свалившуюся беду смотрят как на роковую неизбежность, не смогли найти выхода из внезапно создавшегося положения. Они даже не внемлют предупреждению старца о начале их конца и не ищут себе убежища от огня. В мифе ни словом не упоминается о стремлении ацан к искуплению своей вины перед богом, никаких мер не предпринимают, чтобы снискать милость бога.

Правда, в одном из вариантов говорится, что ацаны под страхом наступления беды, решили подняться к богу и обратиться к нему с просьбой о помощи. С этой целью они соорудили гигантскую лестницу из камней, бревен и целых деревьев. Однако взобраться до бога им никак не удалось<sup>253</sup>. Фактически эта затея оказалась иллюзией действия, а не самим действием. В результате они оказались совершенно беззащитными перед внезапно обрушившейся бедой, ничто не могло их спасти. Подавленные внезапно грянувшим бедствием, ацаны растерялись и не смогли одуматься, противоборствовать, их одолевают огромной силой страх и горе. Словом, трагическая судьба ацанов была предопределена, их конец неотвратим. Эпизод о конце жизни ацанов – главное, основное событие в данном мифе. Все это говорит о полной подчиненности судеб человечества космическим явлениям, о разрушении существовавшей до той поры стабильности и устойчивости жизни, о процессе коренного обновления через гибель.

В центре внимания нартского эпоса стоит героизм отдельной личности. Нартские герои обуреваемы жадной деятельностью, воодушевлены на свершение возвышенных дел, одержимы благородными устремлениями, желанием жить и действовать на благо всего общества. Такого рода качествами чопорные ацаны не обладают.

В ацанском обществе героизм индивидуума пока мало значит, индивид ярко не выделен, растворен в коллективе, в обществе, в нем личностное начало приглушено. Что же касается

богоборческих мотивов в этом мифе, то можно сказать, что они сравнительно позднего происхождения. В то же время характер этих мотивов в ацанском мифе резко отличается от характера деяний героев богоборцев прометеева типа. Боги обрекают на гибель или на вечные муки героев прометеева типа за помощь людям. Герои прометеева типа выступают демиургами, приносящими людям важные культурные ценности (во многих случаях – огонь). Ничего подобного мы в ацанском мифе не находим. Правда, в нем наличествует ряд мотивов этиологического характера. Как мы уже видели, ацанам приписывается строительство многочисленных каменных оград в альпийской зоне абхазских гор. Миф утверждает, что при наступлении пожара некоторые ацаны бросились в воду и превратились в лягушек, а кто успел спрятаться в дуплах деревьев, превратились в чертей и змей<sup>254</sup>.

Многие наши абхазские информаторы считают, что в горах нет кремня, камни там, сколько не накали их, не лопаются потому, что однажды они уже пережили пожар. Это было во времена ацанов<sup>255</sup>. Ацаны носят и некоторые (правда, весьма смутные) черты культурных героев. Так, например, по некоторым вариантам, миф ставит в заслугу ацанам то, что от них люди усвоили выращивание хлебных злаков (пшеницы). От них же люди унаследовали коз<sup>256</sup>. Обо всем этом в мифе сказано вскользь и нет сколько-нибудь развернутых сюжетов о культурных деяниях ацанов. Потому наличие этиологических мотивов, наподобие приведенных, не делают ацанов демиургами.

В ацанском мифе есть безымянный персонаж, образ которого напоминает культурных героев, но он не из ацанского рода. Мы здесь имеем в виду младенца – посланника бога (его сына или племянника). Этот персонаж в какой-то степени проявляет типологическое сходство с известным в якутском архаическом героическом эпосе богатырем, посланным богами на землю с целью очистить ее от чудовищ абасы<sup>257</sup>.

Если образы Прометея, Мгера, Амирани, Абрскила и подобных им героев возвышенны, воплощают представления народов о лучших человеческих качествах, представляются полнокровными эпическими героями, носителями высоких идеалов их создателей, самоотверженно и самозабвенно служат всему коллективу, обществу, роду, племени, то ацаны являются антиподами, антигероями, героями в перевернутом, изнаночном

смысле. Если нарты и Абрскил в народном сознании сохранились как некие образцы, символизирующие героические деяния для последующих поколений, то ацаны какие-то измельчавшие людишки. Ацаны являются как бы профанацией эпических и сказочных героев. Они пассивны и трактуются в мифе балловнями природы, райской страны, в которой они живут, поэтому склонны к праздной жизни. Ш.Д. Инал-Ипа отметил, что в «мифе об ацанах представлено в зародыше прометеевское начало, но в их деятельности нет еще классической прометеевской героичности и жертвенности. Богоборческие мотивы в сочетании с мотивами рока и пессимизма, не активности и полного господства сил природы над человеком, зависимости от них составляют характерные черты противоречивого ацанского сказания»<sup>258</sup>.

Конечно, ацанский миф можно трактовать как выражение веры его создателей в фатальной неизбежности рока, судьбы. Можно допустить, что он отразил ту эпоху, когда народ полностью верил в могущество бога и в своем сознании наказывал любого, кто осмелился бы дерзнуть против всевышнего, кто посягнул бы на его непререкаемый авторитет и власть. Согласно идеологии создателей мифа, ацаны, недооценивающие свою благополучную жизнь (вспомним, что они живут на вершинах гор высоко (кроме всего прочего, это престижно – жить на высоком месте) и до наступления катастрофы их жизнь протекала равномерно и привольно, должны быть наказаны, низвергнуты, должны сгореть, или быть утопленными, или превратиться в лягушек, в чертей, или в змей (вспомним, что после катастрофы уцелевшие от пожара ацаны превращаются в лягушек, змей и чертей и живут в далеко «не престижных», темных, низких местах – в дуплах деревьев, в водах, в земле и испытывают постоянное мученичество). Здесь, как и во многих мифологиях, верх и низ представляют оппозиции, полярности, символизируют свет и тьму, счастье и несчастье, радость и горе, свободу и закабаление.

В конфликте с богом ацанский миф и героическое сказание об Абрскиле (и вообще, сказания о героях прометеева типа) проявляют некоторые черты типологического сходства, какие-то типологические точки соприкосновения. Ведь и Абрскил, и ацаны наказаны (правда, по-разному) богом по сходным причинам: за неповиновение, заслушание, словом, за богоборческие деяния

в различной форме. Ацаны, как и герои прометеева типа, накликали на себя беду своим неверием в могущество бога. Поведение ацанов, как и деяния Абрскила, приводит бога в ярость.

Как уже отмечалось выше, ацанское общество не знает деления на роды, в нем нет никаких признаков социального деления. Внутри ацанского общества не возникают никакие конфликты. У них до начала их конца ничем неомраченная жизнь. «У ацанов все было общее: и труд, и все остальное. У них было принято так. Если надо было идти на охоту, то шли все вместе; если приходилось пасти скот, то пасли его также совместно; если работать, то опять-таки сообща. Ацанский поселок (ацута) составляли сто домохозяйств, и все они были обращены в одну сторону – каждый дом «смотрел лицом» на юго-восток»<sup>259</sup>.

Как мы уже видели, ацаны не совершают никаких особых героических деяний. Единичные поступки отдельных ацанов героического характера служат лишь для подчеркивания их могучей физической силы, ловкости и выносливости и представляют контраст по отношению к их маленькому росту. Так, например, вспомним эпизод о том, как один из ацанов погнался за оленем, изнузив его, поймал за хвост. Даже нартов изумляет несоответствие чрезмерно крохотного роста и огромной физической силы ацанов. Вспомним, как однажды нарт Кун, находясь на охоте, встретился и познакомился с одним из ацанов и как этот последний, взвалив себе на плечи, понес тушу убитого им большущего тура, при этом он «шагал так легко, словно не огромного тура тащил, а жалкого зайчишку»<sup>260</sup>.

Основной конфликт в разбираемом мифе основан на вражде ацан с богом. Бог здесь олицетворяет грозные природные силы. Перед могуществом бога (природы) ацаны бессильны. Характерно и то, что в своих отношениях к ацанам бог прибегает не только к прямым уговорам, к призывам стать нравственными, но и проявляет черты коварства, он и шепетилен, и капризен, и безжалостен.

Как в наиболее древних сюжетах нартского героического эпоса, так и у ацан отсутствует понятие «твой», «мой». Развернутого сюжета нет, но из общего контекста мифа явствует, что у ацан как труд, так и присвоение имущества носит общественный характер. Они все вместе разделяют и благополучие, и горе. Упоительная благополучная жизнь ацанов контрастирует с последующей их общей трагической судьбой.



Трудно согласиться с утверждением Ш.Д. Инал-Ипа, который отмечает якобы по мифу ацаны трудолюбивы и смысл их жизни заключается в мирном труде<sup>261</sup>. Ученый, в частности, пишет: «Вся жизнь ацанов заключается в безмятежной и мирной пастушьей работе. Это же есть и начало ацанов, и смысл их жизни. Главное в ацанах – поэтизация мирного труда...»<sup>262</sup>

Нам кажется, что это утверждение Ш.Д. Инал-Ипа нуждается в уточнении. Особой поэтизации труда у ацанов мы не замечаем. Напротив, они любят предаваться беззаботности, наслаждаются полным блаженством, легко поддаются соблазну привольно жить. Никакое горе им неведомо, даже старость их не беспокоит и не страшит. Огромное моральное и физическое потрясение и эмоциональный ожог они испытали только в самый канун их конца. Только на исходе благополучной жизни и начале трагической судьбы, охваченные неотвратимым ужасом, ацаны не могут найти точку опоры, не успевают опомниться. До этого момента они все были поглощены предоставленным благополучием, которое казалось вечным и нерушимым. Оно (это благополучие) их вполне устраивает. Ацаны живут сиюминутной жизнью, не терзая себя думами и делами о завтрашнем дне, никакие другие сложности им не сопутствуют. Они свободны от забот и труда. Роскошная природа, в гармонии с которой они живут, вполне удовлетворяет их небольшие потребности. И это благополучие делает ацанское время каким-то статичным. Это какое-то не меняющееся время, какой-то стоячий день.

Вспомним, что самому старшему из ацан триста лет. Ацаны не испытывают никакой нужды. Они склонны (или предпочитают) проводить праздный образ жизни, проявляют легкомысленное отношение к жизни. Они настолько беспечны, что даже сигнал наступающего бедствия они восприняли не всерьез. (До этого никогда не было ветра, от его дуновения большая борода козла начала шевелиться, что было провозвестником, предвещанием, сигналом к печальному исходу жизни ацанов). И эта беспечность обернулась для них трагедией, кошмаром.

Таким образом, миф отчетливо намекает на то, что привольная и роскошная жизнь послужила причиной зазнайства ацанов и превратила их в грешников.

О трудолюбии, настойчивости ацанов в мифе почти нигде ничего не сказано. Напротив, во многих его вариантах подчеркивается, что ацаны жили привольно, беззаботно, беспечно про-

водили время, указывается на их нерадивость и беспомощность (особенно при внезапном наступлении их конца). Учитывая ряд признаков мифа, можно сказать, что ацаны больше потребители, чем создатели. И сам Ш.Д. Инал-Ипа справедливо отмечает, что ацаны «даже не пытались предпринять что-нибудь для предотвращения своей окончательной гибели»<sup>263</sup>.

В ацанском обществе человек находится в тисках грозных природных сил. Не он сам, а природа распоряжается его судьбой. Фактически ацаны полностью подчинены силам природы. Они абсолютно ничего не могут и не стараются изменить что-нибудь в природе. Потому безмолвно покорились судьбе. Ацанская жизнь напоминает ту отдаленную эпоху, когда человек довольствовался тем, что природа давала ему, только этим ему удавалось утолить унаследованные инстинкты. Во всем остальном ацаны были рабами стихийных явлений, зависимы от природных сил.

Отмеченные особенности абхазского мифа об ацанах дают основание сказать, что этот фольклорный памятник является отголоском, глухим отзвуком какого-то архаичного, очень важного перелома в отношении человека к природе и не связан с каким-либо этническим процессом. Можно предположить (и это наиболее вероятно), что миф отразил отголоски той определенной эпохи, когда люди познали мир по-новому, выявили до этого неведомые им силы природы. Нет оснований и возможности конкретнее датировать данный миф. Такие важные, можно сказать, радикальные изменения в сознании людей произошли в эпоху перехода от присваивающего хозяйства к производящему. Не исключена возможность, что это была эпоха перехода к земледелию. Среди ученых, исследователей ранних стадий ни у кого не вызывает сомнения, что в истории человечества земледельческой эпохе предшествовал огромной протяженностью во времени период охотничьего хозяйства со своей особой идеологией. По всей вероятности свою зависимость от природы, превосходство природных сил перед собой человек наиболее остро почувствовал в эпоху перехода к земледелию.

В ацанском мифе не подчеркивается и не культивируется земледелие, оно не является ведущей формой хозяйствования. Как мы уже видели, основным занятием ацанов является охота за дичью и примитивное скотоводство. О земледелии в мифе говорится вскользь в некоторых вариантах. Так, например, в од-

ном из них говорится: «Ацаны выращивали хлеб (без прополки), причем, как говорят, эту культуру люди получили от ацанов. В основном же они занимались охотой и пастушеским хозяйством. Разводили мелкий рогатый скот. Главное место в их стаде занимали козы, доставшиеся людям тоже от ацанов. Ими была выведена особая порода гигантских длиннобородых коз»<sup>264</sup>.

Несмотря на это, для ацанского мифа характерны некоторые черты переходной эпохи от охотничьей и скотоводческой к земледельческой. Вспомним и то, что у Геродота пигмеи – особое племя, живущее в Африке и верховьях Нила. Проявляющие немало типологических черт с абхазскими ацанами, адыгскими испы, осетинскими бцента<sup>265</sup>, пигмеи Геродота – земледельческое племя, они тесно связаны с культом бога плодородия Нила<sup>266</sup>.

Первобытный человек в борьбе с животным миром в значительной степени был обязан самому себе, своей ловкости, меткости, отваге и выносливости. Охотник был связан с природой на земле. Его благополучие зиждилось на земных явлениях. Ему казалось, что небесные явления в его жизнь не вмешиваются. На основе привычного, веками выработанного житейского опыта он был в сравнительном ладу с земными явлениями. Потому небесные явления его сравнительно меньше привлекали и меньше интересовали. Земледелец же гораздо больше, чем охотник почувствовал свою зависимость от небесных явлений. Охотник в меньшей степени замечал, что его успех и неудача зависят от природы, от ее грозных сил. Теперь с переходом к земледелию это стало явственнее. «Небо с его светилами для охотника и в известной мере для скотовода было образцом удивительного порядка, системы, равномерности и строгой последовательности. Небо же земледельца было непостоянным, незащищенным, непредугадываемым. Ведро и засуха могли сменяться несвоевременными грозами, ливнями или градом»<sup>267</sup>. Природа могла «нарушать желательный для земледельца ритм полива и обрекать целые племена на голод».

Так, еще на рубеже каменного века, рождались представления о всемогущих, грозных (от «грозы») и непостижимо капризных божествах неба, от воли которых зависела жизнь земледельцев. Ни плодородие всегда благожелательной земли, ни усилия пахаря не могли изменить этой фатальной ситуации. Личность человека, слаженность коллектива были подавлены необходимостью пассивно ждать выявления «воли божьей»<sup>268</sup>.

Точно так же ацаны оказались беспомощными и ничего не смогли изменить в фатальной ситуации, в которой они оказались. Гибель людей от ниспосланного богом пожара – наиболее характерный и часто повторяющийся мотив в преобладающем большинстве вариантов ацанского мифа. Но он не единственный. Есть варианты, в которых говорится, что ацаны погибли не от пожара, а от голода, холода или сильного наводнения. Так, например, по наблюдениям Ц.Н. Бжания, встречаются варианты, в которых говорится, что «ацаны погибли от атмосферных явлений, когда наступило сильное похолодание и выпал глубокий снег... скот погиб от бескормицы, погибли и ацаны, лишившись основы существования – скота (рыхныкэгага анырцэыз, икэзааит дарггы)<sup>269</sup>. По другому варианту, когда самый старший из ацанов увидел, что борода большого козла шевелится от дуновения ветра, он догадался, что пришел их конец. Он же советовал всем ацанам немедленно войти в защищенные от ветра сосновые ущелья. «Но не все вняли голосу старца. И те, кто не послушался его, погибли там же на месте от внезапно ударившего холода. Но и те ацаны, которые, вняв совету своего вожака, спустились с гор в покрытые густой растительностью ущелья, тоже все-таки оказались затопленными нахлынувшим наводнением. О небывалом уровне воды, вышедшей тогда со всех берегов, говорят осколки разбитого вдребезги корабля, лежащие и по сей день на высоких вершинах Ахал-Ибаху и Гыбжы (агба амазгэыг Гыбжы ахра икэжэуи)»<sup>270</sup>.

Нельзя исключить, что миф об ацанах является каким-то воспоминанием пережитой когда-то людьми катастрофы (землетрясение, наводнение или пожар). Тем более, что науке известны грандиозные катастрофы с многочисленными человеческими жертвами или без одного (типа цунами, или землетрясения, или вулканического извержения, или в результате падения крупных метеоритов на землю и т. д.), происшедшие в разные времена и в различных местах нашей планеты<sup>271</sup>.

Ш.Д. Инап-Ипа справедливо отмечает, что различные мифы и предания о карликах типа абхазского мифа об ацанах имеют широкое распространение в фольклоре ряда кавказских народов (адыгские «спи» или «испы», осетинские «бцента»). Ученый сравнивает абхазских ацан с древнеегипетскими карликами и древнегреческими пигмеями и делает весьма тонкие и верные наблюдения, находит в них целый ряд сходжений. На основе

выявленных сходных черт между абхазским мифом об ацанах и преданиями о пигмеях древнего Египта Ш.Д. Инал-Ипа делает следующий вывод: «Можно предполагать, что абхазские ацаны и геродотовские пигмеи Египта, столь схожие между собой и в некоторых существенных деталях (рубка папоротника и хлебных колосьев топором), представляют собой или одно и то же сказочное племя карликов, или же, что более вероятно, обе эти версии – абхазская и египетская – восходят к одному и тому же древнейшему мифологическому первоисточнику»<sup>272</sup>.

Конечно, здесь можно высказывать разные умозрительные догадки. Но при всей заманчивости приведенных предположений ученого, нам кажется, что абхазских ацанов и древнеегипетских пигмеев трудно считать одним и тем же сказочным племенем и нет достаточных оснований предполагать, что абхазский и египетский мифы о карликах «восходят к одному и тому же древнейшему мифологическому первоисточнику». Мы, конечно, ни в коем случае не исключаем возможные контакты между древними египтянами и отдаленными предками современных абхазов. Контакты могли быть в различных сферах жизни (в том числе и в духовной сфере тоже). Мы говорим о том, что сходство мотивов, да и целых фольклорных сюжетов не всегда является прочным аргументом для утверждения их генетической общности или связи. Вероятнее всего, сходства в указанных памятниках фольклора мы объясним как явление типологическое. Такое объяснение предпочтительнее не только потому, что оно менее уязвимо и проще. Ведь повествования о малорослых людях (карликах) имеют распространение не только на Кавказе, в Египте и Греции. Они наличествуют в фольклоре многих таких народов, между которыми исключены культурные контакты в историческом прошлом. Во всяком случае, средствами и методами современной науки нет возможности установить какие-либо связи и взаимовлияние культур этих народов. Любопытные сходства проявляют с абхазским мифом об ацанах и североамериканские повествования о карликах, которые, как абхазские ацаны, являются крошечными существами, они безобидны, но пугают окружающих своим существом, в то же время никому не причиняют особого зла. Множество сходных черт с ацанским мифом можно найти и в повествованиях о лесном маленьком народе в Дагомее, об эльфах в германской фольклорной традиции. В европейской традиции кар-

лики обнаруживают ряд хтонических признаков, часто связаны с горами<sup>273</sup>. Вспомним, что и абхазские ацаны живут высоко в горах, после катастрофы часть их превращается в хтонические существа (в лягушек, в змей).

Как абхазские ацаны, так и карлики в мифах многих других народов являются предыдущим (первым) населением определенной территории. Так, например, вспомним, что в славянских преданиях о чуде, у коми-пермяков, у африканских племен бассейна Убанги и других, карлики выступают в роли первоначальных жителей.

В различных мифах карликам присуще эротическая функция, они выступают похитителями женщин и детей. В «Старшой Эдде» Альвис сватается к дочери Тора, а Фрея проводит ночь с каждым из четырех карликов, сковавших ее ожерелье<sup>274</sup>. Эротическая функция присуща и абхазским ацанам. Вспомним эпизод о проведенной ночи одного из ацанов с матерью нартов Сатаней-Гуашей.

Как абхазские ацаны, так и карлики в разных мифологиях живут в горах, в пещерах, в воде, всем им свойственны функции «хозяев». Так, например, в восточнославянской мифологии карлики обитают в горах. О них А.Н. Афанасьев писал: «Могучие явления грозы предки наши олицетворяли то в образе великанов, тождественных с громадными тучами, застилающими собой весь небосклон, то в образе карликов, тождественных с малютками-молниями, обитающими в облачных горах»<sup>275</sup>. А.Н. Афанасьев считал, что великаны и чудесные малютки-карлики представляют собой крайние противоположности. Несмотря на это между великанами и карликами ученый усматривал тесную связь, так как они «имеют много общего и родственного в той обстановке, какою окружает их народный эпос и старинные верования. Такая связь основывается на естественной близости и одновременности тех могучих явлений природы, для которых означенные образы служили олицетворениями»<sup>276</sup>. По заключению А.Н. Афанасьева, образы великанов и карликов олицетворяли тучи и молнии. «Быстро мелькающая узкой огненной полоской и едва уловимая глазом молния, относительно огромных облачных масс, обнимающих все беспредельное небо, казалась малюткою в недрах великанских гор...»<sup>277</sup>.

Мы уже видели, что ацаны были уничтожены огнем, ниспосланным с неба по воле бога. И до рокового их конца аца-

ны каким-то образом знали, что только огонь может их уничтожить. На вопрос воспитанника (сына или племянника бога) существует ли какая-либо сила, которая может победить их, ацаны ответили:

«— Есть против нас только одно средство. Это огонь. Если сухая вата (хлопок), как глубокий снег покроет всю землю, и попадет в нее искорка огня и загорится она, а вместе с нею и весь мир, только тогда нас может не стать. Ничего больше нам не страшно. (Абамба-сы ауны, амца ацрашэар, хаблыр калап.)»<sup>278</sup>

Вспомним и повторим, что по представлениям абхазов, бог направляет гром и молнию против всякой нечисти на земле, громом и молнией бог карает (сжигает или держит под постоянным, неослабевающим страхом, загоняет в пещеру, в темные неприступные места) всяких злодеев, всяких носителей зла, нечистой силы, да и любого другого, кто осмелится против него выступить.

Как уже упоминалось, характерно и то, что во многих вариантах мифа подчеркивается отсутствие огня у ацанов. Они не знали и не пользовались огнем, мясо ели сырым. «Будучи первобытными людьми, детьми природы, ацаны не знали ни одежды, ни огня и питались в основном молочными продуктами своих стад и сырым мясом»<sup>279</sup>.

Выполняемая в ацанском мифе разрушительная роль огня наводит на мысль о том, что создателям этого фольклорного памятника было свойственно очень древнее мышление. Здесь фактически выражено двойственное отношение к огню. С одной стороны, огонь представлен не как созидательный элемент, а мыслится как разрушительная сила, как атрибут могущественного бога, как мощное природное, стихийное явление, направленное против крошечных ацанов. Огонь фигурирует в качестве исходной космической стихии. С другой же стороны, он выполняет функцию очищающей и целительной силы. Миф не говорит, что уничтожение ацанов огнем является конечной судьбой мира. Миф утверждает, что пожар был способом уничтожения накопившейся скверны и в то же время началом обновления мира.

Здесь уместно вспомнить, что, как и у многих других народов мира, так и у абхазов по традиции огню придавалась очистительная функция. Как и у многих народов Европы и Азии, так и у абхазов существовала традиция очищения перепрыги-

ванием через огонь. Ряд исследователей (А. Иоакимов, Д. И. Гулиа, Г.Ф. Чурсин и др.) отмечали, что обряд перепрыгивания через огонь абхазы исполняли ежегодно 14 августа (накануне праздника Успения). Ночь 14 августа считалась временем особого разгула носителей нечистой силы. Для того, чтобы оградить себя от этих сил, люди прибегали к спасительной силе огня. Перепрыгивание через огонь считалось важнейшим способом избавиться от нечистой силы<sup>280</sup>. Характерно бытующее у абхазов по настоящее время и считающееся одним из самых сильных проклятий: «Да погаснет твоя доля огня» «Умцахэ ыцэааит»). Эта форма проклятия была зафиксирована еще Н.С. Джанашиа<sup>281</sup> и Г.Ф. Чурсиным<sup>282</sup>.

О почитании священного огня у абхазов Н.С. Джанашиа писал: «При появлении мора животных, абхазы тушат все огни и раздобывают священный огонь, потому разводят большие костры, между которых проводят всех домашних животных и людей. Священный огонь добывается трением сухих фундуковых палок, причем при трении поют песню горя – Аирыгъ-ашпэа. Все должны развести у себя дома вновь огонь от этого священного огня, для чего каждый берет по головешке»<sup>283</sup>.

Г.Ф. Чурсин зафиксировал ряд интересных фактов о почитании огня у абхазов и указал на наличие аналогичных обрядов в этнографии многих народов Кавказа (у черкесов, грузин, армян, в Дагестане), а также в Персии<sup>284</sup>. Вместе с тем нельзя согласиться со следующим суждением ученого: «Современный абхаз не питает особого благоговения к огню, преспокойно плюет в огонь на очаге; бросает туда мусор и проч.»<sup>285</sup>. Конечно, у современных абхазов нет того изначально бытовавшего культа огня и они не проявляют «особого благоговения к огню», но почтительное к нему отношение незыблемо и считается одной из норм этики человека. «Преспокойно плевать», «бросать мусор» в огонь и по настоящее время считается святотатством. Даже и сегодня встречаются люди (особенно из среды старшего поколения), которые считают большим грехом потушить огонь в очаге.

Об эволюции взглядов человека на огонь существует огромная литература. Одним из первых ученых, изучивших наиболее подробно культ огня у различных народов, был Л.Я. Штернберг, который проследил основы культа огня у самых различных народов, определил его функции, отношение к нему людей в различные эпохи<sup>286</sup>.



У абхазов сохранились очень древние обряды и обычаи, связанные с огнем. Так, например, до недавнего времени повсеместно соблюдался обычай (и ныне кое-где в абхазских деревнях он соблюдается), согласно которому необходимо сохранять огонь неугасимым (ет. е. традиция неугасимого огня в очаге). Характерно бытующее у абхазов проклятие – «Чтобы погасла твоя доля огня» («Умцахə ыцəааит»). У абхазов соблюдалась и традиция перенесения огня (со старого очага) на новое место поселения. Когда абхазы говорят: «Чтобы погасла твоя доля огня» или «его огонь погас», это значит, что адресату этого проклятия желают, чтобы он умер или чтобы умерли самые близкие ему люди.

Прослеживая наличие традиции неугасимого огня у самых различных народов, Л.Я. Штернберг возводит ее основы к той отдаленной эпохе, когда человек впервые приобщился к огню, и пишет, что «человек впервые использовал огонь естественный, который являлся во время степных пожаров от самовозгорания, во время лесных пожаров от удара молнии в дерево или же при вулканических извержениях. И это уже было великим открытием для него. И тот, кто первый догадался взять головешку с места пожара и принести ее к себе домой и сохранить этот огонь, был, конечно, гениальным и смелым человеком. Что именно этот способ и был первичным, можно заключить из традиции, которая сохранилась местами и до настоящего времени, традиции, которая выражается в стремлении сохранить огонь неугасимым даже тогда, когда имеются уже легкие способы его добывания»<sup>287</sup>.

О функциональном многообразии огня говорят эсхатологические мифы и других народов мира. Многие из них повествуют о том, что вселенной суждено погибнуть в пламени космического пожара. Это особенно ярко видно, например, в буддийской традиции<sup>288</sup>. «Согласно индуистскому вероучению, огненный катаклизм регулярно постигает вселенную через 1160 млн. лет»<sup>289</sup>. Как в абхазском фольклоре, так и в буддийском, «уничтожение вселенной посредством огня означает не окончательную гибель, а всего лишь полное обновление одряхлевшего мира»<sup>290</sup>. Аналогичные взгляды разделяли сторонники манихейства, отзвуки этих воззрений встречаются и в христианстве, в книге Нового Завета – «Апокалипсисе»<sup>291</sup>. В древнеиндийском эпосе «Махабхарата» функцию всепожирающего и

всесозидающего космического огня (пламени конца мира) несет божество Агни<sup>292</sup>, другим наиболее сильным и известным божеством огня в мировом фольклоре является Атар в зороастризме. Даже те ученые, которые не были до конца свободны от мифологических представлений, придерживались того мнения, что мир периодически погибает в мировом пожаре и затем вновь возрождается. Например, таковым было учение древнегреческого философа-материалиста, одного из основоположников диалектики – Гераклита. По Гераклиту, огонь – первовещество и первосила, процесс же «умирания» и «воспламенения» огня непрерывен и этот процесс влечет за собой гибель и возрождение мира<sup>293</sup>.

Множество примеров, говорящих о катастрофах посредством пожара, можно найти и в мифологиях других стран и народов. И все это, взятое в совокупности, говорит об одном и том же типологическом явлении: о разрушительной и созидательной функциях огня в представлениях мифологически мыслящих людей древности, подтверждая мысль о том, что дуализм в отношении к огню был характерной чертой в мировоззрении людей определенной эпохи. Встречающиеся в мифологиях разных стран и народов сходные сюжеты могут быть объяснены концепцией, выдвинутой еще Эндрю Лэнгом и развитой впоследствии многими учеными. Основная суть этой концепции заключается в том, что «одна и та же человеческая психология, на основе одних и тех же психологических и интеллектуальных предпосылок, создавала мифологию в одном и том же направлении. Таковы были поразительные совпадения мифотворчества самых первобытных народов с богатым мифотворчеством индоевропейских народов, перед красотой которого все преклонялись»<sup>294</sup>.

Какие-то точки соприкосновения типологического характера можно проследить между абхазским мифом об ацанах и библейскими преданиями. Так, например, в библейском повествовании о грехопадении и изгнании людей из рая прослеживаются следы древнейших мифов, согласно которым было время, когда в мире царил идеальный порядок, существовала гармония между богом и человеком, человеком и природой, человеком и человеком. По воле бога люди были изгнаны из рая за их греховность.

По наблюдениям современного венгерского философа Густава Гече, в библейском повествовании во всех превратно-

стях судьбы, «оказывается, виновен сам человек, который своим непослушанием нарушил порядок и гармонию в природе»<sup>295</sup>.

Библейский «потерянный рай» напоминает жизнь ацанов до их трагического конца (до пожара).

Интересным представляется и то, что самый старший и безымянный дед ацанов по своему возрасту (ему за триста лет) напоминает библейских праотцов (родословие Адама). Адам жил 930 лет, Сиф – 912 лет, Енос – 905, Мафусаил – 969 («Мафусаилов возраст»). Касаясь возраста библейских праотцов, Г. Гече справедливо пишет, что «в любой мифологии праотцы, люди древних времен, «золотого века» достигали преклонного возраста, тем самым как бы подчеркивается удивительная, столь отличная от наших дней суть древнейших времен.

Возраст библейских праотцов нередко выражает какую-то символику, правда, не всегда нам понятную. Седьмой (счастливое число!) после Адама праотец Енох жил 365 лет, то есть столько лет, сколько дней в году, что означает совершенную, «завершенную» жизнь»<sup>296</sup>.

Отметим еще и то, что безуспешная попытка ацанов взобраться на небо к богу с помощью гигантской лестницы из камней, бревен и целых деревьев напоминает библейскую легенду о вавилонской башне.

Эпизод ниспослания богом младенца (его сына или племянника) в ацанском мифе проявляет типологическое сходство с библейским повествованием о Содоме и Гоморре. Как ацаны, так и жители мифических городов Содомы и Гоморры были нечестивыми, погрязли в распутстве, блудодействовали и этим навлекли на себя гнев всемогущего бога. Чтобы окончательно удостовериться в греховности людей, бог направил в Содом и Гоморру трех ангелов (иногда среди них сам бог Яхве). Посланцы бога убедились в достоверности крайней степени греховности жителей этих городов. Разгневанный бог испепелил огнем, посланным с неба, всех жителей этих городов и их окрестностей. С помощью ангелов (посланцев бога) был спасен только племянник Авраама Лок с семьей. Таковую милость Лок заслужил тем, что он оказался праведником и гостеприимным<sup>297</sup>.

Приведенные параллели могут создать впечатление, будто библейские повествования оказали влияние на абхазский миф об ацанах. Нам представляется, что это не так. На наш взгляд, Библия не оказала никакого влияния на разбираемый миф.

Вероятнее всего, если указанные сходные черты объяснить как типологические явления. Такой вывод напрашивается, во-первых, потому, что сами библейские предания основаны или вобрали в себя древнейшие мотивы и сюжеты фольклора разных народов, и, во-вторых, мы не можем сколько-нибудь аргументированно утверждать заимствование.

Суммируя все сказанное, можно утверждать, что миф об ацанах полистадиален. Наличествующие в нем некоторые мотивы (групповой образ жизни, то, что основная форма их занятия, – это охота и скотоводство и др.) делают его более древним, чем, скажем, нартский эпос. Другие, более поздние мотивы (такие, как богоборческие, оседлый образ жизни и др.) делают его поздним. Фактически это пародия на героический нартский эпос.

### **Мифы о возникновении различных животных и птиц, отдельных их свойствах и внешних признаках (этиологические мифы)**

Эту группу фольклорных повествований можно объединить общим названием – этиологические мифы (от греч. «аитиа» – «причина»). Основной отличительной чертой этих повествований является то, что они носят объяснительный характер.

Мы уже говорили и видели на примерах, что за исключением быличек все мифы в широком смысле выполняют этиологическую функцию. В современной науке термин «этиологический миф» употребляется в узком смысле для обозначения не всех, а определенной группы мифов, содержание которых посвящено происхождению чего-то существующего<sup>298</sup>. Одни из них представляют собой мифические объяснения причин появления тех или иных внешних признаков у отдельных животных, птиц, насекомых и т. д. Другие посвящены ответам на вопросы, откуда и как возникли те или иные животные, птицы, насекомые и т. д. Известны этиологические мифы, объясняющие происхождение земли, луны, солнца, звезд, радуги и т. д., – это космогонические мифы (см. выше), а также мифы о тех или иных явлениях социальной действительности. К последним относятся имеющие универсальное распространение во всем мире мифы о происхождении смерти, о получении огня, о введении семейно-брачных правил и т. д.<sup>299</sup>.

Как и у многих других народов, у абхазов этиологические мифы бытуют самостоятельно и содержат простые, несложные и короткие сюжеты. Иногда же элементы этиологических мифов встречаются как вкрапления или составные части сказок, легенд, преданий или героических сказаний. Так, например, самостоятельный сюжет составляет этиологический миф о причинах появления волков. Несколько подробнее остановимся на нем.

Среди абхазов распространено повествование, в котором говорится, что некогда жили муж и жена, признанные богом ангелами. В одно время эти муж и жена боялись бога и покорно подчинялись ему. Потому они пользовались неизменной любовью и уважением всевышнего. Но с некоторого времени эти муж и жена возгордились, постепенно перестали бояться и подчиняться богу. Бог своим сладким языком и мягким поведением решил привести их в порядок и вразумить, но все его попытки оказались тщетными. Муж и жена все больше и больше проявляли свое неверие и своеволие. Однажды бог послал к ним одного ангела и призвал их к себе. Но они ответили богу: «Ныне мы наслаждаемся супружеской любовью и потому нам некогда к тебе идти». Этот ответ безбожников привел бога в ярость. Он сразу же спустился к ним и, ударяя их плетью ниже пояса, проклял: «Отныне превратитесь в зверей, ниже пояса будьте слабыми, а выше будьте крепкими!». Так он превратил их в волков и отпустил по миру»<sup>300</sup>.

Приведенный миф привлекает наше внимание во многих отношениях. Как и во многих других абхазских мифах и преданиях, так и здесь наличествует богоборческий мотив.

По всему видно, что для создателей этого мифа бог олицетворяет самую могучую силу. Но этот общий взгляд и его отражение здесь не является главным. Главное заключается в том, что в мире этом делается попытка объяснить причину появления волков. То, что у абхазов имеется миф о появлении волков, нам представляется не случайным явлением. В этом можно убедиться, если привлечь некоторые другие фольклорные и этнографические материалы.

Вслед за приведенным мифом вспомним, что в архаическом нартском эпосе абхазов часто упоминаются волки. Там волки выполняют двойную функцию: иногда помогают героям в беде, иногда же приносят вред. Во многих нартских сказаниях говорится, что у нартов волки служили в качестве собак. Эти волки-

собаки «стерегли несметные стада и табуны лошадей нартского общества»<sup>301</sup>.

Абхазы считают, что шея волка необыкновенно крепкая. Эта мысль наличествует и в приведенном мифе. То, что шея волка крепкая, в фольклоре абхазов объясняется и по-другому и связано с именем одного из основных персонажей нартского эпоса – с Сасрыквой. В результате злых деяний старших братьев младший брат Сасрыква оказался обреченным на гибель. Старшие бросили с неприступной скалы огромный, как дом, камень и вынудили Сасрыкву подставить под него правое (уязвимое) колено. Оно раздробилось, и из него хлынула кровь. К умирающему Сасрыкве стекались звери и птицы. Одни пришли, чтобы вдоволь напиться его крови, другие – помочь ему хоть чем-нибудь. По одним вариантам волк лижет текущую из раны Сасрыквы рекою кровь, за что проклинается героем<sup>302</sup>. Сравнив этот эпизод с мифом о Кухулине, Вяч. Вс. Иванов обнаруживает разительную типологическую аналогию и пишет: «В абхазском нартском эпосе мотив волка, который лижет текущую из раны Сасрыквы кровь, за что герой его проклинает, в точности совпадает с одним из вариантов ирландской саги о смерти Кухулина: истекающий кровью Кухулин увидел, что собака пьет кровь, текущую из его тела, он нанес собаке такой удар, что она от него подохла»<sup>303</sup>.

По другим вариантам абхазского нартского эпоса, к смертельно раненому Сасрыкве пришел волк и помог тем, что к телу нарта приставил отбитую ногу. За проявленную доброту Сасрыква благословил волка:

...Да спина твоя спереди будет сильна,  
Сзади книзу опущенной будет спина.  
Пусть, когда наступаешь ты с гневом во взорах,  
Будет слаб, как дыхание утра, твой шорох,  
А назад побежав, пусть начнешь ты шуметь.  
Как шумит и свистит моя крепкая плеть.  
Если ты устремись, к добыче спеша,  
Пусть отцовскую смелость почует душа,  
А когда ты захочешь назад возвратиться,  
Робость матери пусть в твое сердце вселится.  
Так же крепкими пусть твои будут бока,  
Как мизинец Сасрыквы, чья сила крепка!»

И коснулся он волка мизинцем слегка –  
С той поры стали крепкими волчьи бока.  
Стала спереди сильной у волка спина,  
Стала сзади опущенной книзу она.  
С той поры, как нагрянет он с гневом во взорах,  
Словно утро дыхание, слаб его шорох,  
А помчится назад – начинает шуметь,  
Как шумит и свистит богатырская плеть<sup>304</sup>.

В другом месте говорится, что перед смертью Сасрыква беспокился, что после гибели нартов их собаки (т. е. волки) будут бесчинствовать и будут похищать детей у матерей. Чтобы обессилить их, Сасрыква своей плеткой ударил по спине волка, в результате чего у волка отсохла спина. Волки начали жаловаться на свою судьбу и проклинать своего хозяина за то, что он своим проклятием обессилил их<sup>305</sup>. По некоторым другим вариантам, «Сасрыква убил «адауы», которого четыре собаки лизали четыре года и оживили его, но зато сами остались с задранными, сухими шеями и неподвижными головами. Тогда «адауы» проклял их, и они превратились в волков<sup>306</sup>.

Мотив оживления мертвого или исцеления раненого героя лизанием собак встречается и в другом абхазском повествовании. В нем говорится, что богатырь по имени Аслан беспощадно истреблял великанов. Но однажды, когда он спал, враги (великаны) напали на него, связали шелковыми шнурками, ослепив, убили его и бросили в глубокий колодец – ров. Собаки его, по возвращении с охоты, разыскали его, вытащили из колодца, три дня и три ночи лизали его тело и этим вернули ему жизнь и зрение<sup>307</sup>.

Небезынтересно и здесь уместно вспомнить, что абхазы языку собаки придавали лечебные свойства. Так, например, на место раны наливали кислое молоко и давали лизать собаке. Тем самым способствовали быстрому заживлению раны.

Мотив оживления мертвого или исцеления раненого героя лизанием собак встречается во многих памятниках фольклора других народов. Типологические параллели такой функции собак академик Н.Я. Марр видел в грузинском сказании об Амирани и в армянских сказаниях о божествах собак Арлезов, лизавших раны и тем воскресивших владетеля Армении прекрасного Арая<sup>308</sup>.

По этнографическим материалам известно, что в прошлом абхазы не произносили имени волка, оно было табуировано. Особенно запрещалось упоминание волка при его появлении в деревне. Считалось, что произнесение подлинного имени волка влечет за собой вред, если же не произнести его имени, то он пройдет, не причинив никакого вреда ни животным, ни людям. «При появлении в деревне волка, сопровождаемого необычным лаем собак, абхазы говорили: «аларшра рылалеит», что в буквальном переводе значит – «появился тот, кто заставляет собак лаять». При этом верили, что собаки передают весть об этом появлении друг другу»<sup>309</sup>.

По наблюдениям этнографа Е.М. Магия, культ собаки у абхазов увязывался с культом тотемного волка. Отправляясь в горы на охоту, абхазы спрашивали, есть ли там собаки, подразумевая при этом волков. Залезшую в огород скотину проклинали: «ала уафааит» (пусть съест тебя собака), также имея в виду волка<sup>310</sup>.

Подвергнув глубокому и всестороннему исследованию культ волка и собаки, профессор В.В. Бардавелидзе установила наличие этого культа в верованиях целого ряда народов Кавказа. В результате сравнительного изучения многочисленных и этнографических материалов В.В. Бардавелидзе пришла к тому интересному и важному выводу, что культу собаки предшествовал культ тотемного волка. Наблюдения ученого над материалами хевсурского, сванского и других горских грузинских племен показали высокое развитие культа собаки, непрерывность и преемственность его из культа тотемного волка<sup>311</sup>.

Реминисценции культа волка встречаются и в абхазских материалах. Так, например, об этом культе (может быть о волке, как о тотемном предке) говорит абхазское собственное имя Кудж (Қәцъ), производное от названия волка (ақәыцъма)<sup>312</sup>. Определенный интерес представляет характерное стереотипное выражение: «Дқәыцъмоуп» («он (она) волк») – в смысле «он (она) силен и бесстрашен, как волк» или «он злой, безжалостен».

Этнограф Г.Ф. Чурсин зафиксировал несколько коротких повествований о якобы имевших случаях усыновления людьми волчонка и это «было проделано с той целью, чтобы волки, связанные с родственными узами со своими приемными родителями, не трогали их стад. При усыновлении был исполнен обычно практикующийся в таких случаях обряд прикосновения



к обнаженной груди женщины: волчонку как бы дали пососать грудь женщины – хозяйки дома»<sup>313</sup>.

Г.Ф. Чурсин прослеживал аналогичное отношение к волку у целого ряда народов: у ирландцев, гиляков, гольцев и других тунгусских народов<sup>314</sup>. Значительно расширил круг материалов о культе волка Вяч. Вс. Иванов. Он подверг глубокому и всестороннему анализу эти материалы на основе языковых, фольклорных и этнографических данных самых различных народов и вскрыл ряд типологических схождений<sup>315</sup>.

В тексте нашей записи от сказителя Калбая Халита Мсуратовича (из с. Абгархук Гудаутского района) говорится, что Айнарижи (нартский кузнец) однажды для забавы сделал из железа фигуру волка или шакала (абга). Эта железная фигура волка ожила и оказалась очень сильной, свирепой; сметала и съедала всех встречаемых, особенно пристрастилась к похищению детей и женщин<sup>316</sup>.

Наблюдения показывают, что, как в мифах многих народов мира<sup>317</sup>, так и в абхазских материалах явственно прослеживается двойственное отношение к волку: то он является носителем добрых начал, то он выступает вредоносным существом.

К этиологическим мифам относится имеющее широкое распространение краткое повествование о происхождении черепахи. Основное его содержание сводится к следующему.

Некий гость посетил женщину, которая ждала своего мужа, отлучившегося на время. Угостив гостя только мамалыгой и сыром, женщина эта припрятала приготовленную для мужа курицу. После ухода гостя, она заметила, что курица, накрытая миской, ожила, превратилась в черепаху, двинулась к двери и ушла. Так всевышний наказал женщину, нарушившую вековой обычай гостеприимства, согласно которому гостю подается лучшая пища<sup>318</sup>.

Во многих вариантах этого мифа, записанных нами разновременно и в разных селах Абхазии, как правило, говорится, что некая женщина в ожидании любовника приготовила курицу. Но тут пришел ее брат, от которого она спрятала свое приготовление. Далее все повторяется так же, как в предыдущем варианте.

Аналогичное грузинское предание гласит, что женщина спрятала от прибывшего к ней в гости брата курицу, приготовленную для любовника. «В ожидании своего возлюбленного поскорее отпустила она брата и стала искать запрятанную в

стенной шкаф курицу. Но вот несчастье! Миска приросла к куриному мясу, а курица, ожив, ушла из дому далеко.

Так произошли черепахи. Потому в Мегрелии женщинам запрещено даже упоминать о черепахах»<sup>319</sup>.

Типологически схожие мифы о происхождении черепахи пользуются широкой популярностью в мировом фольклоре. Они известны в фольклоре многих народов Кавказа, у славян, у народов Новой Гвинеи, Индии и др.

По всей вероятности, внешний вид черепахи вызывал у людей в разных частях света одни и те же ассоциации – существо, лежащее на миске и прикрытое сверху чашкой. Поэтому и мифы о ее происхождении обнаруживают столь поразительное типологическое сходство.

Определенный интерес представляет и этиологический миф о рыбе, шелковичном чреве и пчеле. В наиболее полном его варианте говорится, что некогда жил один хороший человек. У него была жена, шестеро сыновей, один лучше другого. Семья их жила в достатке и счастливо. Шло время и случилось так, что все шестеро сыновей поумирали один за другим, умерла и их мать. Оставшийся в живых глава семьи тоже вскоре слег, некому было за ним ухаживать, но смерть не наступала. Однажды бог велел пророку спуститься на землю и посмотреть, что там творится. Пророк увидел умирающего старика, тело которого было покрыто червями. Один червь упал, но, к удивлению пророка, умиравший старик протянул руку, поднял червя и положил на то же место. Пророк спросил старика, почему он так сделал. «Это божье создание, все, что бог ни делает, хорошо», – сказал обреченный. Богу понравилось послушание умиравшего и потому приказал успокоить его душу и призвать к себе, кроме того снять с его тела три червя, одного бросить в воду, другого посадить на дерево, третьего посадить в дупло дерева. Пророк так и сделал. Первый превратился в рыбу, второй – в шелковичного червя, а третий – в пчелу. Вот так каждый из них стал приносить пользу человеку»<sup>320</sup>.

В абхазском фольклоре имеется немало количество мифических рассказов о происхождении внешности и причинах различного поведения разных птиц и животных. Так, например, широко известно краткое мифическое повествование о том, почему раздвоен хвост ласточки. В одном из наиболее полных его вариантов говорится: «Бог распределял между животными,

кому чем питаться. Сначала он вызвал змею и спросил: «Что дать тебе на пропитание? Змея не смогла сразу ответить, а попросила несколько дней на размышление. Бог согласился.

Тем временем змея попробовала разную пищу и нашла, что самая вкусная – это мясо человека. Она послала жука сообщить о своем выборе богу. Летит жук, а навстречу ему – ласточка.

– Куда летишь? – спросила она.

– Лечу по поручению змеи к богу сообщить, что она выбрала себе в пищу мясо человека, – ответил жук.

Ужаснулась ласточка такому выбору змеи и решила спасти людей.

– А ну, покажи язык, – спросила ласточка.

Только жук высунул язык, ласточка – раз и отщипнула его. Потом она сама полетела к богу и говорит:

– Змея выбрала себе в пищу лягушек.

Бог так и повелел. Узнала об этом змея и вознегодовала на ласточку. Однажды змея решила поймать ласточку и расправиться с ней, но та вырвалась, только из хвоста ее злодейка успела выдрать средние перья. Вот почему с тех пор жук не может говорить, а только жужжит, змея питается лягушками, а у ласточки в хвосте не хватает средних перьев. Но зато человек почитает ласточку и не разоряет ее гнезда»<sup>321</sup>.

Этот короткий мифологический сюжет лежит в основе известного стихотворения Д.И. Гулиа «Змея, ласточка и жук».

У абхазов этот миф бытует со своим коротким, несложным и самостоятельным сюжетом. В то же время он встречается и как один из эпизодов в абхазской версии библейской легенды о всемирном потопе. Когда мышь прогрызла борт корабля пророка Ныхэ (Ныхэ – абхазский двойник библейского Ноя), змей подполз, заткнул дыру своим хвостом, свернувшись, лег там и так задержал воду. За такую услугу змей потребовал (через посредника – жука) от пророка разрешить съедать человеческое мясо. Злой затее змея не дано было сбыться, помешала ласточка, которая вырвала язык у жука. «Рассердился змей на ласточку, мотнул своим хвостом, чтоб ударить и убить ее, но попал на середину хвоста ласточки и вырвал перышко, а потом крикнул:

– Сколько б вас ни было, я не дам вам плодиться! Тут пророк Ныхэ разгневался на змея и говорит ему:

– Кроме лягушки, не есть тебе другого мяса! Он отпустил змея, а ласточку благословил:

– Пусть тебя все любят и уважают, пусть никто не посмеет мешать тебе выводить и растить своих детей возле жилищ, – и тоже отпустил ее»<sup>322</sup>.

В различных вариантах этого мифа какие-то отдельные детали опущены, другие усилены. В целом же его основная суть во всех вариантах остается неизменной.

Типологически схожие сюжеты известны в фольклоре ряда других народов. Так, например, как в абхазском, так и в грузинском мифе ласточка выступает спасительницей человека, потому она откусила у жука язык, чтобы жук не мог донести Ною о вкусе человеческого языка. Узнав о поступке ласточки, змея «рассвирепела, схватила ласточку за хвост и вырвала середину его. Вот почему у ласточки хвост, точно ножницы»<sup>323</sup>.

Некоторые повествования типа этиологических мифов посвящены объяснению поведения различных существ и даже особенностей некоторых растений. Так, например, в одном из абхазских повествований говорится, что летучая мышь, колючка и зимородок договорились и решили заняться торговлей. Летучая мышь заняла у разных птиц деньги на покупку товара.

«Вот товарищи отправились за море и накупили всяких тканей. Товар взвалили на спину зимородка и радостно пустились в обратный путь через море.

Но в дороге их настигла беда – разыгралась буря, начался ливень. Вихрем сорвало кладь со спины зимородка, сбросило в море, где ее проглотила рыба.

Вернулись путники домой усталые, с пустыми руками.

Летучая мышь и колючка во всем стали винить зимородка; все домогались, чтобы он отыскал рыбу, проглотившую товар, и извлек бы его из ее утробы. Покладистый зимородок не знал, куда деваться от их упреков.

Вот почему зимородок ловит рыбу на отмелях озер и рек. Колючка же расплодилась всюду, чтоб задержать кладь, если какой-нибудь похититель будет нести ее или на кому-нибудь окажется одежда из пропавшей ткани. Поэтому она на всякий случай цепляется за платье каждого прохожего. А летучая мышь прячется днем от птиц-заимодавцев, боясь, что они набросятся на нее и жестоко с ней разделаются»<sup>324</sup>.

Определенный интерес представляет миф о происхождении способности буйвола плавать. Абхазы считают, что буйвол, в отличие от других животных, плавает отменно. Этиологический

миф о способности буйвола плавать связан с абхазской версией библейской легенды о всемирном потопе. Согласно легенде, когда бог разгневался на людей за нечестивость и непослушание, он решил уничтожить их потопом. Только праведнику Ною (в вариантах Ныхэ) бог дал совет, как спастись от потопа самому и как спасти каждую пару (самца и самку) животных, птиц и всяких тварей. Ной последовал совету бога и построил огромный корабль, поместил в него всех животных, птиц и тварей по самцу и самке, чтобы они сохранились и размножались в послепотопное время. Однако буйвол в корабле не поместился (в некоторых других вариантах говорится, что Ной (Ныхэ), просто забыл буйвола). Когда началось наводнение и корабль поплыл, буйвол начал мычать и, произнося имя Ноя, побежал за кораблем. Услышав зов буйвола, Ной пожалел его и попросил бога, чтобы тот его спас. Бог внял мольбе Ноя и наделил буйвола способностью хорошо плавать. В результате буйвол плыл за кораблем до конца потопа. Вот почему по настоящее время из домашних животных у буйволов нет соперника в плавании, — говорится в мифе<sup>325</sup>.

В многочисленных записях автора этих строк повторяются некоторые подробности. Так, например, информаторы, как правило, подчеркивают, что буйвол умеет бегать лучше всех животных, только он боится, что при быстром беге земля под его ногами провалится.

Мы уже отмечали, что у абхазов этот миф связан с сюжетом легенды о всемирном потопе. Интересно отметить, что в аналогичной библейской легенде вообще нет никакого упоминания о буйволе. И в доступных нам фольклорных материалах других народов эпизод с буйволом редко встречается. Типологически близкий этому абхазскому мифу сюжет имеется в грузинском фольклоре. Там подчеркивается, что буйвол был огромным и сильным животным. Еле-еле передвигался по земле. От его тяжести земля дрожала. При передвижении по земле его ноги проваливались. В то время буйвол был белым как снег. Когда хлынули воды и ковчег Ноя поплыл по воде, буйвол лежал в черной грязи и жевал себе безмятежную жвачку. Заметив, что ковчег Ноя поплыл по безбрежным волнам, буйвол вылез из грязи и последовал за ковчегом, но долго не мог настичь его. Подплыв, наконец, к ковчегу, буйвол поднял вверх голову и позвал Ноя:

– Ноэ, Ноэ, Ноэ-э!

Ной взглянул, узнал буйвола, открыл ему двери и впустил в ковчег. Буйвол в спешке не успел отмыть черной грязи, так и остался черного цвета, а когда мычит он, поднимает высоко голову и все зовет Ноя»<sup>326</sup>.

В фольклоре Русского Устья этногенетическая легенда соединена с космогоническими о сотворении людей и легендой о всемирном потопе. При наступлении потопа Ной взял в свой ковчег «от каждой птицы и животных по одной паре. Только отказался один мамонт. «Я, – говорит, – проваливаю». Ковчег его стало таскать»<sup>327</sup>.

В фольклоре азербайджанцев и некоторых других тюркоязычных народов функцию буйвола выполняет кошка. Так, например, в повествовании о происхождении кошки, записанном в Ленкоранском районе, говорится, что «пророк Ной во время всемирного потопа забрал в свой ковчег множество животных, но, по забывчивости не была взята кошка. Ной стал молить Аллаха, чтобы он создал кошку снова, как полезное животное. Мольба пророка была услышана Аллахом: по его велению, находившийся в ковчеге лев чихнул и из ноздрей его выскочили две кошки – самец и самка, от них и произошли все эти кошки»<sup>328</sup>.

У тех же тюркоязычных народов широкое распространение имеют этиологические мифы и легенды о происхождении обезьяны, кукушки, удода, летучей мыши»<sup>329</sup>.

Как правило, все они построены на столкновении нравственности и безнравственности, добра и зла, чести и бесчестия. Эти полярные противоположности в этиологических мифах противопоставляются как непримиримые антагонисты и однозначны. Они как бы служат нравственными ориентирами, положительные их персонажи как бы ищут выхода от засилия безнравственности и жестокости. Последним противопоставляется беспредельная доброта.

Этиологические мифы в наши дни в народе бытуют и ценятся не потому, что верят в их содержание, в их мифические объяснения. Они ценятся именно тем, что на передний план выдвигаются идеи нравственности и добра. Можно сказать, что эти идеи они всегда носили, для них они являются исконными. Вместе с тем, в прошлом за ними была прочно закреплена и вера в мифические объяснения тех или иных явлений.

В подтверждение сказанного можно привести характерное и широко распространенное абхазское повествование «Гостеприимная зорянка»<sup>330</sup>. По всем своим основным признакам это повествование основано на сюжете этиологического мифа. В нем говорится, что птичка зорянка славилась своим гостеприимством. Однажды ее навестили дальние родственники: вьюрок и воробей. При всем желании, она не могла их накормить – кончилась мука. Побежала зорянка то к одной (к синице), то к другой (к соловью) соседке попросить займы немного муки, но они ничем ей не помогли. Синица поклялась, что сама уже несколько дней сидит без муки и голодает, соловей сказал, что еще утром отнес кукурузу на мельницу и потому сам сидит без муки и голодает. В тексте открыто не сказано, но намек понятен: синица и соловей имели муку, но из-за жадности не дают.

«Опечаленная зорянка прилетела домой. Гости сидели и томились, ожидая угощения.

Зорянка пала духом и решила покончить с собой. Взяла ножик и приставила к горлу. Гости это увидели, подбежали и спасли птичку, но она все же успела слегка поранить горло.

Струйка крови потекла по груди, окрасив ее в красный цвет. Вот почему зорянка с той поры стала зваться красногрудкой»<sup>331</sup>.

### Топонимические предания

Фольклорные повествовательные произведения, объединенные в этой группе, переплетаются с топонимическими преданиями, имеют с ними немало общих черт. Часто их именуют и легендами. Топонимические предания обнаруживают немало сходных черт со сказками. Так, например, как и сказки, так и топонимические предания по объему небольшие повествования. В них не более двух, трех основных персонажей. Однако в отличие от сказки, топонимические предания, как и все жанры несказочной прозы, традиционно бытовали в народе и воспринимались слушателями с установкой на достоверность.

Если в сказке действие разворачивается в неопределенной местности, то топонимические предания закреплены за определенной местностью, географическим названием. Они как бы служат объяснением происхождения этой местности, нередко являются народной этимологией того или иного топонима и, как правило, имеют локальное распространение.

Сюжетных топонимических преданий в абхазском фольклоре не так много. Мы не будем их всех привлекать здесь. Возьмем только наиболее характерные и имеющие широкое распространение. Таковыми являются топонимические предания с мотивом провала (об озере Рица в зоне г. Гагра, об озере Папанцкур в селе Гуп Очамчирского района) и некоторые другие.

Эти повествования вводят нас в круг преданий о провалившихся городах и селениях. Типологически сходные предания имеют широкое распространение в фольклоре многих народов мира, особенно они популярны у жителей стран, подверженных действию вулканических сил.

Предания и легенды о провалившихся городах и селениях как народные поэтические произведения издавна привлекали к себе внимание исследователей. Изучению этих произведений фольклора ученые посвятили целый ряд работ<sup>332</sup>. И на Кавказе, как известно подобные предания и легенды нередки. Так, например, у грузин известно предание об озере Палиастоме<sup>333</sup>, в грузинском фольклоре встречаются и другие рассказы о якобы некогда провалившихся городах и селах и связанные с несколькими географическими пунктами<sup>334</sup>. Аналогичное предание бытовало и у черкесов. Черкесская версия гласит, что селение, которое было на месте озера (близ станицы Самурской), провалилось по причине грехов его населения против бога и его пророка Магомета<sup>335</sup>.

Абхазское предание об озере Папанцкур отличается тем, что оно точнее определяет причину катастрофы, не ограничивается ссылкой на греховность вообще, а имеет социальную направленность – говорит о скупости священника, угостившего созданных на помощь (на прополку кукурузы) односельчан собачьим мясом<sup>336</sup>. В варианте, записанном и опубликованном в переводе на грузинский язык П.Г. Чарая, говорится, что в селе Гуп есть озеро Папанцкур (Папанцкур), о котором абхазцы рассказывают следующее.

На том месте, где сегодня озеро, жил какой-то священник. Однажды священник этот пригласил крестьян полоть кукурузу. На обед священник, заставив визжать свинью, зарезал для них собаку. Этим он хотел обмануть крестьян, якобы за обедом у них будет свиное мясо. Голова и ноги собаки были припрятаны, а остальное мясо было сварено и подано на стол. В это время в доме священника гостили дочь и зять. Зять работал вместе



с крестьянами. Дочь священника помогала готовить обед. Она знала, чем решил отец накормить своих работников, открыла тайну мужу.

В полдень позвали всех на обед, расположились в тени большого ветвистого дерева. Зять священника сидел со всеми работниками. Перед едой зять священника встал и, обращаясь ко всем присутствующим, сказал:

– Не ешьте мясо того животного, ноги и голову которого вы не видели.

Односельчане потребовали от хозяина показать ноги и голову животного. Выяснилось, что священник предложил им собачье мясо.

– Да поглотит земля со всеми его детьми и женою того человека, который заколол собаку для нас на обед, – сказал зять. Все произнесли: «Аминь». В это время во дворе священника от ворот постепенно начала опускаться земля. Все в ужасе пустились бежать. Зять священника сел на лошадь и ускорился. Жена его ухватилась за хвост лошади, но земля треснула между мужем и женой, и дочь священника полетела в бездну вместе со священником, его семьей и богатством. Говорят, что после этого в течение долгих лет со дна озера часто были слышны лай собак и крики петухов<sup>337</sup>.

По сведениям Г.Ф. Чурсина, озеро Папанцкур «имеет около 70 саженей длины и около 40 – ширины. Заросшее кругом мелким кустарником, осокой, папоротником, азалией и проч., озеро производит на местное население впечатление чего-то таинственного, загадочного»<sup>338</sup>.

Вариант предания, записанный Г.Ф. Чурсиным, несколько отличается от вышеприведенного. В нем сказано, что на месте нынешнего озера жил когда-то состоятельный, но очень скупой человек. (Не говорится, что он был священником). «Пригласил он однажды в порядке «взаимопомощи» для тоханья (*прополки* – С. З.) кукурузы соседскую молодежь. Чтобы меньше тратиться на угощение, хозяин зарезал к обеду старую негодную собаку, а чтобы обмануть гостей, заставил визжать свинью (местные жители были тогда христиане, поясняет рассказчик)... В то время в доме находилась дочь хозяина, выданная замуж за жителя Ткварчельской общины (*по соседству с селом Гуп, в котором находится озеро Папанцкур* – С. З.), но еще не взятая в дом мужа. Здесь же находился ее муж. Она предупредила мужа,

каким мясом ее отец собирается накормить детей. Когда подали обед, зять не сел за стол, ссылаясь на то, что он, как молодой зять, стесняется. Остальные пообедали и к вечеру разошлись по домам. Вечером участок вместе с домом начал шевелиться и завертелся, как юла. Зять схватил за руку жену и убежал с нею, а усадьба опустилась и образовалось озеро»<sup>339</sup>.

По другому варианту, записанному тем же ученым, в тех местах, где проходил зять с женою – дочерью хозяина, земля осела, и там теперь протекает река, впадающая в р. Галидзга. В продолжение нескольких лет после случившегося со дна озера временами слышался лай собак и пение петухов. Рассказывают, что как-то вздумали прорыть от озера канаву, чтобы провести воду на мельницу, но загрохотал гром, засверкала молния, и работа была оставлена»<sup>340</sup>.

В варианте, записанном фольклористом Ш.Х. Салакая, яснее показано, что погибли священник и все его семейство из-за скупости, а невинные соседи и зять священника спаслись<sup>341</sup>.

Иногда одно и то же предание приписывается разным местностям. Так, например, известно аналогичное вышеприведенному предание об озере Рица. Вариант этот записан в с. Бармыш Гудаутского района Г.Ф. Чурсиным. Сюжет в целом повторяется, только некоторые детали переиначены. Как и в предании об озере Папанцкур, так и в этом варианте предания об озере Рица основной причиной образования озера послужила скупость одного из жителей, который угостил помогавших ему соседей собачьим мясом. «Узнав о таком поступке хозяина, гости прокляли его дом, сказав: «Да будет это место рицей» (провалом). Дом и усадьба скупого хозяина провалились, и на их месте образовалось озеро Рица. В продолжение семи лет после этого из глубины озера слышалось пение петуха»<sup>342</sup>.

В приведенных вариантах предания с мотивом провала не совсем ясно, кто так сурово и безжалостно наказывает грешника. В них просто претворена идея: любой грешник должен быть жестоко наказан. Но чьими силами происходит это наказание, конкретно не названо. При знакомстве с другими аналогичными преданиями выясняется, что наказание осуществляется святым (или пророком), который, как правило, выступает охранителем порядка и справедливости во взаимоотношениях людей.

У нас под рукой имеются более десяти различных вариантов предания об озере Рица. Они записаны разновременно, от раз-

ных сказителей, разными учеными<sup>343</sup>. Имеется несколько своих записей. Здесь обратим внимание на наиболее полные и характерные варианты.

Предание это по объему небольшое, служит в основном объяснением причины катастрофы на том месте, где сейчас высокогорное озеро Рица.

В одной из самых ранних записей этого предания говорится, что на том месте, где сейчас озеро Рица, некогда была большая и красивая долина. Там жили люди из рода Пшысаа (в некоторых других вариантах – Пшыцаа, Апшыцба). Все они были богатыми, кроме одной вдовы.

У этой вдовы было много детей. Она ежедневно не покладая рук с утра до самого вечера работала у соседей, но мало зарабатывала, мало ей платили, детям не хватало на пропитание. Однажды, когда у нее кончились все припасы и дети стали голодать, вдова пошла по соседям просить немного муки займы. Но никто из них ничего ей не дал. Когда она вернулась домой, голодные дети окружили ее и настойчиво стали просить кушать.

Мать, пообещав накормить их, повесила котел над очагом, насыпав туда мелких камней. «Сейчас сварю мамалыгу», – успокаивала она детей. Воспрянувшие духом дети окружили котел в ожидании мамалыги, но откуда ей было взяться! Наступила ночь и детей стал одолевает сон. В это время появился гость, которого вдова встретила приветливо и пригласила к очагу. Не успел гость сесть, как он заявил: «Не скрою, очень проголодался, не можешь ли накормить меня чем-нибудь?» «Сейчас, сейчас», – сказала добрая вдова и безнадежно посмотрела на котел с камнями и водой. «Вижу: в котле камни да вода, если нет ничего другого в запасе, чем же накормишь?» – сказал гость. «И в запасе у меня ничего нет, но посмотрим, что бог даст, не спеши милый», – ответила она. Вдруг камни в котле начали рассыпаться и превратились в муку. Хозяйка сварила мамалыгу, накормила гостя и уложила его спать. Разбудила своих детей и, накормив их, также уложила спать.

Проснувшись на второй день утром, она не застала гостя на месте. Посмотрев вокруг, она заметила, что вся долина покрыта водой, весь род Апшысбовых утонул. Только к дому вдовы шла узкая тропинка. Вдова догадалась, что бог хочет спасти ее и детей, и пошла со своими детьми по этой тропинке. Как только они выбрались на сушу, тропинка скрылась под водой.

Так образовалось озеро Рица. Нынешние Апшысбовы являются потомками детей той вдовы. Ни один Апшысба не посмеет подойти к озеру, иначе у него появится желание броситься в его глубокие воды или же само озеро потянет его к себе<sup>344</sup>.

Здесь открыто не сказано, но по подтексту, по прозрачному намеку явствует, что внезапно появившийся у вдовы гость является святым или пророком. В некоторых других вариантах об этом сказано, что по поселку Апшысбовых (Апшыцбовых) ходил неопратно одетый старичок в виде нищего (это был никем неопознанный святой). Никто его не приютил. Только одна добрая вдова приняла его в свой дом и угостила, чем могла. Иногда мотив (или эпизод) посещения гостя упущен, святой оказывается милостивым к вдове и ее детям просто из-за доброты<sup>345</sup>.

В ряде наших записей говорится, что святой проклял жителей местности за их скупость, чтобы их род (род Апшыцбовых) не вымирал и не множился. Проклятие в адрес рода за его грехи «не множиться и не вымирать» имеет широкое распространение в фольклоре ряда кавказских народов. Так, например, эта форма проклятия, как клише, вставлена в нескольких грузинских преданиях и легендах<sup>346</sup>.

В одном из вариантов об озеро Рица говорится о вдове, у которой трое детей: два старших от голода находятся в предсмертном состоянии, третий – младенец – здоров. Святой предупреждает вдову о надвигающемся несчастье и ослепляет младенца. Вдова, видя постигшее ее горе, проклинает это место и уходит оттуда с двумя старшими детьми, оставив слепого младенца. На этом месте образуется озеро. Из него выскакивает козел, в которого превратился слепой младенец. Позже вдова выходит замуж за пастуха, у которого стадо в сто голов. Таинственный козел каждый вечер таскает у пастуха по одному барану до тех пор, пока не перетаскал всех. В течение семи лет после этого, на поверхности озера временами выплывала шерсть<sup>347</sup>.

Здесь надо полагать, что в облике младенца святой увидел злое существо – носителя нечистой силы, потому он его ослепляет и превращает в козла.

Имеются единичные записи, в которых образование этого озера связывается с именем красавицы Рица, сестры трех братьев. Рица пасла стадо на сочных пастбищах. Однажды, когда отсутствовали ее братья, два лесных разбойника увидели ее, и

один из них, ослепленный ее красотой, решил овладеть ею. По сообщению горного сокола, братья Рицы примчались стремглав, надеясь выручить сестру. Но опоздали, разбойник не выпускал ее из объятий. Один из братьев, по имени Пшегишха, «поднял свой богатырский щит и метнул его в насильника, да промахнулся, – щит упал поперек реки и запрудил течение. Вода хлынула на берег.

Рица увидела, что у ее ног разливается огромное озеро. Тоска наполнила ее сердце. Не смогла девушка перенести позора, горестно вскрикнула и бросилась в озеро...»<sup>348</sup>. Братья Рицы настигли кинувшегося в бегство насильника. Один из братьев схватил его могучей рукой и швырнул в озеро. Река, вытекавшая из озера, понесла насильника в море. А три брата (*Агепста, Ацетук, Пшегишха*. – С. 3.), охваченные горем, окаменели, превратились в высокие горы. Стоят они и до сих пор над прозрачной глубокой водой озера, охраняя вечный сон Рицы»<sup>349</sup>.

Как правило, во всех абхазских легендах и преданиях с мотивом провала с самого начала в нескольких коротких фразах, общими словами подчеркивается благополучная жизнь населения местности. До катастрофы у этого населения нет никакого горя, ни в чем оно не испытывает нужды. Людям во всем везет, ничто не угрожает их спокойной и мирной жизни. До катастрофы им живется легко и привольно, являются обладателями несметных богатств, получают обильные урожаи, имеют огромное количество скота. Далее в преданиях мотивируется и объясняется основная причина провала. Как и в фольклоре многих народов мира, так и в абхазском фольклоре наиболее характерной причиной гнева бога (святого, пророка) является скупость и жадность людей. Скупость и жадность признаются великим грехом, потому люди обречены на гибель.

В преобладающем большинстве случаев грешников наказывает святой (пророк, бог), но нередки варианты, в которых потоп образуется в результате проклятия праведника. Формы проклятий могут быть разными, но по содержанию весьма сходные: «Да будет здесь вода!»<sup>350</sup>. «Да будет это место рицей!»<sup>351</sup> Здесь, как и во многих других архаических фольклорных памятниках, проклятию придается магическая сила.

В преданиях с мотивом провала постоянным является то, что среди населения местности всегда находится один праведник и добродетель (по абхазским фольклорным материалам – это зять

священника, вдова с детьми), а остальные – грешники. Точно так же обстоит дело и в преданиях и легендах о всемирном потопе. Правда, не всегда и не везде подчеркивается социальный статус этого праведника и добродетеля. Часто просто указывается собственное имя (на сюжет библейской легенды, например, это Ной (или Нух) без указания, что он является пророком). У разных народов имя это может меняться, но основной костяк сюжета предания остается устойчивым. Так, например, в типологически схожей грузинской легенде об озере Палиастоме говорится, что до образования озера там жили люди. И эти люди настолько развратились, что начали осквернять храм, в котором находилась икона божьей матери. Разгневавшись, бог припустил сверху ливнем и потопил город. При этом один человек по имени Кико был спасен за его благочестие<sup>352</sup>.

Во всех типологически схожих преданиях и легендах устойчив и постоянен мотив или эпизод спасения одного праведника (часто вместе со всей его семьей, детьми). Покровителем и спасителем этого праведника и добродетеля всегда выступает святой или пророк, или же невидимая божественная, таинственная сила. В некоторых вариантах этот святой (пророк), под видом обездоленного человека, появляется в поселке нечестивцев и ходит от дома к дому, ищет ночлега и приюта. Но никто из них его не принимает, не оказывает гостеприимства, не дают ни куска мамалыги (хлеба), ни глотка воды, грубо и брезгливо обращаются с ним. Этим самым люди окончательно подтверждают свою греховность.

Единственный человек, которому суждено остаться в живых (иногда, как мы уже видели, – вдова со своими детьми), является как бы связующим звеном между прежними и последующими после катастрофы людьми, он (она) как бы является продолжателем рода людского (жившего на территории провалившейся местности), нового поколения людей.

Конечно, в этих преданиях отчетливо отразились суеверные представления народа на определенном этапе развития. Однако мы не были бы правы, если в этих фольклорных произведениях усматривали бы только то, что они являются своеобразными мифическими объяснениями происхождения той или иной местности. Важно и то, что в них прослеживаются народные представления о морали и нравственности. Они несут определенную этическую нагрузку, служат как бы регу-

ляторами морали и нравственности, определяя и нормируя поведение людей. Не вызывает сомнения своеобразный демократический характер содержания и идейной направленности этих преданий: виновные, грешники, нарушители традиционной этики (часто обычая, например, гостеприимства) должны быть наказаны, а безвинные, социально обиженные, притесненные должны быть оправданы. Этим объясняется резкое и внезапное разрушение спокойно и размеренно текущей жизни грешников.

По существу все известные нам абхазские топонимические предания с мотивом провала имеют один общий сюжет. Варианты различаются лишь в некоторых незначительных подробностях и деталях. В этом легко убеждает нас их текстуальное сопоставление.

Нельзя не заметить и то обстоятельство, что топонимические предания проявляют типологическое сходство с широко распространенными во всем мире легендами и преданиями о всемирном потопе. Можно сказать, что у них одинаковая структура и общие корни.

Как в топонимических преданиях, так и во многих легендах и преданиях о всемирном потопе за различные грехи люди обрекаются на гибель потопом (наводнением), в живых остается человек (иногда пара – один мужчина и одна женщина) для продолжения рода человеческого в послепотопное время. Как в ацанском мифе, так и в преданиях и легендах о потопе сохраняется идея очищения, созидания, продолжения и обновления жизни на основе уничтожения прежнего населения.

Выясняется, что абхазские топонимические предания зачастую проявляют поразительное типологическое сходство со сказаниями и легендами о всемирном потопе. Так, например, вышеприведенное предание об озере Рица многими мотивами и общим сюжетом напоминает сказание обитателей островов Палау о великом потопе. В нем говорится, что некогда один ловкий плут поднялся на небо, украл одну из ярких звезд. Разгневанные боги спустились на землю, чтобы отнять украденное и наказать вора. «Под видом обыкновенных людей они шли от дома к дому, отыскивая кров и пищу. Но люди грубо прогоняли их и не давали им ни куска хлеба, ни глотка воды. Нашлась лишь одна старая женщина, которая ласково приняла их в своей хижине, накормила и напоила всем, что у нее было

наилучшего. Уходя от женщины, боги предупредили ее, чтобы к ближайшему полнолунию она приготовила плот из бамбукового дерева и в первую же ночь с наступлением полнолуния легла там спать»<sup>353</sup>. Далее в сказании говорится о том, как эта женщина поступила в соответствии с советами богов. С наступлением полнолуния разразилась буря с ливнем, море поднялось и затопило острова, люди до единого погибли в водах потопа. Уцелела только та добрая женщина, которая заблаговременно была предупреждена богами<sup>354</sup>.

По шумерийским мифам и легендам на смену золотому веку пришел серебряный. В отличие от предыдущих, новое поколение людей должно было трудиться в поте лица своего и бороться с бесчисленными хищниками. Богов страшило размножение людей, потому они «наслали на землю потоп. Все города и селения на земле были уничтожены и только один человек, мудрый и благочестивый Зиусудра, спасся от волн всемирного потопа со всей своей семьей. Он и положил начало новому поколению людей»<sup>355</sup>.

Образу шумерского Зиусудра соответствует вавилонский мифический царь города Щуруппака Утнапиштим и библейский Ной.

В вавилонском и шумерском повествованиях конкретно не говорится о причине гнева бога на людей. В рассказе Утнапиштима о потопе говорится, что боги собрались «на совет и решили истребить людей, ставших слишком сильными и чересчур многочисленными»<sup>356</sup>.

В мировом фольклоре таких примеров можно найти множество.

В то же время можно проследить некоторые различия между топонимическими преданиями и легендами о всемирном потопе. Так, например, для первых наиболее характерен мотив провала и извержения воды из-под земли, в то время как для последних, как правило, потоп является следствием ливневых дождей, реже – повышения уровня морской воды.

При изучении топонимических преданий с мотивом провала встает еще один вопрос, на который следует ответить. Это вопрос их происхождения. С давних пор в науке делались попытки объяснить причины возникновения преданий о потопе (как локального, так и всемирного). Можно довольно определенно говорить, что эти предания восходят к одному и тому же обще-



му источнику, они вызваны одними и теми же или схожими явлениями.

Некоторые ученые предполагали, что предания и мифы о потопе представляют собой смутное и искажающее факты воспоминание о когда-то имевшем месте страшном катаклизме. Сторонники такого мнения считали, будто земля когда-то была залита водой. Имеется множество других объяснений<sup>357</sup>. Наиболее верным из них представляется гипотеза, предложенная Дж. Дж. Фрезером. Подвергая подробному анализу и научной критике различные объяснения причины возникновения мифов и преданий о всемирном потопе, ученый писал, что «сказания о подобных страшных катаклизмах почти несомненно являются легендарными, все же вполне возможно и даже вероятно, что многие из них под мифической оболочкой содержат зерно истины. Возможно, что они скрывают в себе воспоминания о наводнениях, которые действительно произошли в отдельных местах, но, передаваемые народной памятью из поколения в поколение, приняли со временем грандиозные размеры мировых катастроф»<sup>358</sup>.

### **Этногенетические мифы и предания**

В современной фольклористике господствует мнение о том, что фольклор является не только отражением, но и ключом к пониманию истории. Если правильно понять специфику народного поэтического творчества, то оно в самом деле может многое дать в выяснении различных сложных и запутанных явлений истории. Тезис о том, что фольклор отражает историю, действительно в определенной степени соответствует реальному положению вещей. Фактически нет ни одного фольклорного произведения, лишенного всякого историзма. Этот тезис ни у кого не должен вызывать сомнения. И в этом, в общем-то, сходятся все современные исследователи. По крайней мере, взгляды преобладающего большинства современных ученых в этом вопросе совпадают. Но дело сразу осложняется, и все трудности возникают и скапливаются, как только мы приступим к истолкованию историзма конкретных фольклорных памятников. В этом последнем случае нередко ученые расходятся во мнениях.

На практике не всегда учитывается, что каждый жанр проявляет свою специфику отражения действительности. Так, напри-

мер, совершенно по-разному проявляется историзм в волшебной сказке и в героическом эпосе, в легенде и бытовой сказке или же в устном рассказе и т. д. И самое главное: не всегда явственны, не всегда на поверхности лежат их непосредственные связи с историей, с действительностью, никак нельзя утверждать, что они дают прямое, плоскостное, конкретно-историческое отражение действительности. И потому вышеприведенный тезис об отражении фольклором истории начинает часто расплываться. Некоторые авторы впадают в крайность. Одни из них проявляют недооценку фольклора как исторического источника, другие переоценивают и начинают искать в нем конкретные элементы конкретных исторических событий. Неприемлемость этих крайностей особенно выявляется, когда мы имеем дело с архаическими слоями фольклора. Ни одна из этих крайностей нас не устраивает. Не устраивает хотя бы потому, что различна степень отражения истории в различных жанрах фольклора. Совершенно неправомерно с одинаковыми мерками подходить к обрядовой поэзии, к сказкам, к легендам, к мифам, к архаическим памятникам героического эпоса и к историко-героической словесности позднего феодализма. Одним словом, необходимо уяснить характер отражения истории как в каждом жанре, так и в каждом конкретном произведении фольклора.

Ясно, что взаимоотношение фольклора и истории – очень сложное и многогранное явление. Оно требует тонкого и весьма осторожного подхода. Фактически решением этой проблемы занята вся наука фольклористики с момента ее возникновения до наших дней. При всем этом до сих пор у нас нет выработанных прочных, исходных теоретических позиций. И все же нам представляется, что на наиболее правильном пути стоят те ученые, которые постоянно учитывают художественную специфику фольклора.

Поэтическое творчество любого народа отражает историю только через художественное преломление. При этом никогда не следует забывать, что фольклор не является исторической хроникой в буквальном смысле этих слов. Не обязательно, чтобы в фольклорном произведении собственно конкретные исторические элементы занимали доминирующее место. Раз возникнув, фольклорное произведение, если оно поддерживается интересами его создателей и носителей и отвечает определенным духовным запросам, не предается забвению, то оно

с течением времени претерпевает эволюцию в сторону художественного обрамления и эстетизации, а реальные исторические факты, на основе которых оно возникло, начинают меркнуть и искажаться.

Имея в виду русскую народную историческую песню, Л.И. Емельянов пишет, что она может служить ключом к пониманию истории, «но не в том (вернее, не только в том) смысле, что она сохранила многие сведения, факты, подробности, не отраженные письменными источниками. По историческим песням, как и по былинам, историю изучать затруднительно. Зато в этих песнях отражено, воплощено нечто такое, чего не могут заменить никакие, пусть самые подробные исторические описания»<sup>359</sup>.

Нам кажется, что эти верные мысли Л.И. Емельянова применимы не только к русским народным историческим песням. Их можно взять за исходные и при исследовании различных жанров и отдельных памятников фольклора любого другого народа. Такой подход нам представляется наиболее верным и перспективным.

Народ в своем творчестве дает свои оценки событиям реальной действительности, проявляет свое отношение к истории. И эти оценки и отношение часто могут не совпадать с взглядами и оценками ученых.

Прямолинейное, буквальное понимание тезиса об отражении фольклором истории всегда приводит к совершенно ложным выводам. К сожалению, такого рода примеры нередко можно встретить при попытке использования фольклорных памятников в решении и такой сложной проблемы, каковой является проблема этногенеза того или иного народа. К анализу любого памятника устного народного поэтического творчества мы должны приступать с осознанием того, что фольклор не является исторической летописью и его возможности в отражении исторической действительности имеют какие-то пределы. Постоянно должны иметь в виду, что фольклор обладает не только исторической, но и художественной, эстетической ценностью.

Мы стараемся и пытаемся исходить из того, что фольклор – особый феномен в духовной жизни любого народа, стараемся учесть комплекс его специфических особенностей. Прежде всего, исходим из признания того, что фольклор по своей искон-

ной природе относится к области словесного искусства и полистадиален. Он, безусловно, отразил историю народа, но только лишь в художественном преломлении. Фольклор не всецелен в познании всех областей, в частности, в выявлении проблемы этногенеза народа. И в этой области его возможности имеют определенные границы и не стоит предаваться иллюзиям, будто фольклорное произведение может однозначно и безоговорочно решить ее. Эту истину необходимо признать со всей определенностью. В то же время не следует проявлять скептическое и нигилистическое отношение к фольклору, и при изучении истории народа никак не следует им пренебрегать. Необходимо учитывать, что он может оказать если не решающую, то определенную услугу в изучении происхождения и ранних этапов истории создавшего его народа. Не будучи профессиональным фольклористом это хорошо понимал абхазский ученый-географ С.П. Басария. Он, в частности, писал: «Правда, не всегда все то, что рассказывает бесписьменный народ, соответствует историческим данным, но все же при исследовании страны в историческом отношении то, что говорит народное предание, есть источник для выводов»<sup>360</sup>.

Все то, что мы здесь говорим, может показаться элементарным и архиизвестным. Тем не менее, эти мысли заслуживают особого внимания, так как на практике не всегда они воплощаются и не все исследователи руководствуются ими.

Также хорошо известны сложности, с которыми связано решение проблемы этногенеза того или иного народа. Иногда в специальной литературе по этногенезу встречаются концепции не только маловероятные, но и фантастические, не основанные на достоверных научных фактах. К примеру, А.С. Мыльников приводит и справедливо критикует взгляды некоторых ученых XVII–XVIII вв., согласно которым чехи и зихи проявляют генетическое родство. Касаясь этого вопроса, А.С. Мыльников пишет: «В связи с дебатами о происхождении поляков и чехов в поле зрения ученых оказался вовлеченным и Кавказ. Впервые мысль о родстве чехов с кавказскими зихами высказал В.Н. Татищев. Независимо от него в 60-х гг. XVII в. эту гипотезу выдвинул Г. Добнер. О местонахождении Зихии на черноморском побережье Кавказа, в районе Сочи, сообщалось в атласе Ортелия (1570 г.), а позднее, в конце XVII в. в атласе Данкерса (предположительно в устье реки Мзымта)»<sup>361</sup>.

К сожалению, из работы А.С. Мыльникова не видно, какие все же аргументы выдвигались европейскими учеными XVII–XVIII вв. в пользу генетического родства зихов и чехов.

Этногенез любого народа вызывает различные толкования. Вряд ли в современной науке можно найти концепцию о происхождении того или иного народа, с которой все ученые без существенных оговорок были бы согласны. При решении проблемы происхождения любого народа недостаточны одни письменные, исторические источники. Ощутимых результатов можно достигнуть лишь при комплексном подходе к этой проблеме. Ее необходимо решать совместными усилиями, представителями ряда смежных дисциплин: истории, языкознания, топонимики, ономастики, этнографии, фольклористики, археологии, антропологии. Ни одна из этих научных дисциплин в отдельности, самостоятельно, на основе только своих материалов не в состоянии решить эту проблему сколько-нибудь удовлетворительно<sup>362</sup>. Данные этих научных дисциплин должны взаимно контролировать и дополнять друг друга. Проводимые исследования в рамках и границах одной отрасли следует сопоставлять и сверять с выводами и результатами других наук. При этом, конечно, надо исходить из данных своего материала, основываться на них, делать их опорными. «Совместные решения этногенетических проблем представителями разных наук возможны только при том условии, что выводы отрасли науки покоятся на собственных материалах, а не навешены данными смежной науки»<sup>363</sup>.

Определенный успех может быть достигнут лишь на основе учета данных всех этих отраслей науки. У каждой из них свои средства и свои возможности в освещении этногенеза того или иного народа.

При знакомстве с научной литературой по этногенетическим проблемам выясняется, что история происхождения и становления различных народов изучена в разной степени. Что же касается вопроса этногенеза абхазов, то нельзя сказать, что он не привлекал внимания ученых. Напротив, уже с давних пор этим вопросом интенсивно занимаются представители разных отраслей науки – историки, антропологи, языковеды, археологи, этнографы. Разными авторами выдвигались разные гипотезы, порой взаимоисключающие.

Различные сведения об абхазских племенах встречаются уже в сочинениях ассирийских, древнегреческих, римских, византийских, арабских, армянских, грузинских писателей и историков. Однако, разбросанные и отрывочные, эти сведения не могут дать цельного и стройного представления о ранних этапах истории абхазского народа, по ним трудно четко, ясно и однозначно определить места расселения предков современных абхазов. Кроме того, этим сочинениям не везде и не во всем можно довериться, они требуют критического к себе подхода. Произвольный отбор материалов может увести исследователя к научно несостоятельным построениям. Степень сложности изучения проблемы этногенеза абхазов отмечали все ученые, занимавшиеся ею. Имея в виду эту сложность, Д.И. Гулиа писал: «Некоторые путешественники названия городов, сел, рек, даже народностей записывали в переводе на свой родной язык или, за неимением в их языке соответствующих звуков, подбирали звуки, не встречающиеся в абхазских названиях, и таким образом названия многих местностей, рек, сел и племен настолько перепутали, исказили, затемнили, что местами вместо пользы причинили один вред, создали путаницу.

Ввиду этого история многих народов Кавказа, в частности и абхазов, мало освещена, настолько запутана, что ученые должны еще десятки лет работать, чтобы подойти, хотя бы немного, к истине»<sup>364</sup>. Подчеркивая противоречия, встречающиеся в источниках об абхазах, С.П. Басария писал: «Вообще, вопрос об абхазских племенах – это такой лабиринт неразберихи, что до сих пор в его решении разными авторами нет единства взглядов»<sup>365</sup>. Один из наиболее авторитетных исследователей этой проблемы проф. З.В. Анчабадзе также указывал на недостаточность прочных научных материалов и писал: «Касаясь конкретного вопроса о происхождении древнеабхазских племен, надо с самого же начала подчеркнуть, что пока мы еще не располагаем источниками, необходимыми для всестороннего и окончательного разрешения этой сложной проблемы»<sup>366</sup>.

На малочисленность материалов по этногенезу абхазов сетовал и проф. Ш.Д. Инал-Ипа, который писал: «Этногенез – труднейшая проблема истории абхазского народа ввиду малочисленности источников и трудности их интерпретации. Задачи, стоящие перед исследователем в этом вопросе, являются многочисленными и сложными. Например: что говорят палеоан-

тропологические материалы? Устанавливается ли – и в какой степени – преемственность исследованных археологических памятников с этнографическими данными, с культурой современных абхазов? Когда, где и при каких условиях обрели абхазские племена свою языковую и этническую индивидуальность? Иначе говоря, в чем заключается конкретность исторического развития абхазов как особой этнической единицы, то есть своеобразие той географической и этнической среды, в которой происходил процесс формирования абхазских племен и абхазской народности? К сожалению, почти все эти вопросы, несмотря на то, что многих из них не раз касались такие ученые, как академики Н.Я. Марр, И.А. Джавахишвили, С.Н. Джанашиа, а также Г.А. Меликишвили, З.В. Анчабадзе и др., все-таки пока остаются очень малоисследованными...»<sup>367</sup>.

Проблема этногенеза абхазского народа стала предметом особого интереса ученых приблизительно за последние сто лет. На вопросы – откуда, как и когда появились на исторической арене абхазы – разные ученые отвечают по-разному. При всем усилии ряда ученых, однозначного решения эта проблема никак не получила, много спорных предположений и догадок.

Как правило, ученые (особенно в ранний период изучения этногенеза абхазов) основывались на древних письменных источниках. Однако с помощью только одних письменных источников невозможно решить проблему этногенеза. Нередки случаи, когда письменные данные по своему характеру неоднозначны, часто отрывочны, допускают самые различные толкования.

Не касаясь всего разнообразия мнений по этому вопросу и не претендуя на полноту их изложения, отметим, что за это время авторами выдвигались самые различные, порою взаимоисключающие концепции и гипотезы о происхождении абхазского народа. Многие из них являются фиктивными и не имеют под собой никакой научной основы. Некоторые тенденциозно настроенные авторы с поразительной легкостью преподносят далеко не научные положения, доходящие иногда до нелепости.

Еще Д.И. Гулиа в своей книге «История Абхазии», изданной впервые в 1925 г. в Тифлисе, писал: «Одни считают родоначальником абхазов арменоидную расу, другие – признают, что они пеласгического происхождения, третьи – считают за скифское племя, четвертые – выходцами из древнего Египта, а быть может, из Абассии и т. д.»<sup>368</sup>.

Существующие в науке концепции по проблеме этногенеза абхазов Ш.Д. Инал-Ипа условно делит на три группы: сторонников южного (малоазийского), северного (северо-кавказского) и местного (автохтонного) происхождения. При этом ученый замечает: «Каждая из этих точек зрения заслуживает внимания, но ни одна из них в отдельности не решает полностью проблемы»<sup>369</sup>.

Среди ученых, разрабатывавших этническую историю абхазов, следует отметить Н.Я. Марра, А.Н. Грена, И.А. Джавахишвили, С.Н. Джанашиа, С.М. Ашхацава, Д.И. Гулиа, Г.А. Меликишвили, Л.И. Лаврова, Л.Н. Соловьева, З.В. Анчабадзе, К.С. Шакрыл, И.М. Дьяконова, М.М. Трапша, О.М. Джапаридзе, Ш.Д. Инал-Ипа, Х.С. Бгажба, Я.А. Федорова, В.П. Алексеева и др.

Как известно, наиболее распространенными теориями этногенеза являются автохтонная и миграционная. Получилось так, что с самого начала изучения этногенеза абхазов предпочтение отдавалось миграционной теории. У некоторых ученых особого сомнения не вызывала мысль о том, что абхазы когда-то на свою нынешнюю землю пришли откуда-то. И в наше время есть ученые, которые упорно придерживаются этого мнения. Для этой группы ученых трудноразрешимой казалась лишь одна задача: когда и откуда абхазы прибыли, где их прародина. Потому весь пафос исследований был направлен на решение этой задачи.

Одни ученые придерживались того мнения, что современные абхазы ведут свое происхождение из Египта или Эфиопии (т. н. эфиопско-египетская теория происхождения абхазов). Эту концепцию развивали в свое время Нибур, П.К. Услар, Д.И. Гулиа и некоторые другие. Д.И. Гулиа в своей книге «История Абхазии» неоднократно и в разном контексте старался доказывать мысль о том, что «абхазы и их предки гениохи (иниюхи) суть колхи, вышедшие из Египта и, главным образом, из Абиссинии»<sup>370</sup>. В то же время ученый считал, что миграция предков абхазов из Египта в Колхиду произошла в глубокой древности. Он отмечал: «Нынешние абхазы жили испокон века в нынешней Абхазии, т. е. в бывшей Колхиде, составляя, как мы будем ниже говорить, часть семьи обитателей этой страны – колхов»<sup>371</sup>. При этом Д.И. Гулиа строил свою концепцию не на голом месте, а основывался на высказываниях ряда античных авторов (Геродота, Каллимаха, Скипна Хиосского, Дионисия



Перигста и др.) о происхождении колхов из Египта, широко привлекал и давал своеобразную интерпретацию языковым, фольклорным и этнографическим материалам.

Разумеется, Д.И. Гулиа не упрощал процесс передвижения предков абхазов из Африки на территорию Восточного Причерноморья (включая, конечно, и современную Абхазию). Ученый не раз подчеркивал, что процесс передвижения предков абхазов носил сложный характер. Несмотря на обилие приводимых фактических материалов и ряда интересных и верных наблюдений Д.И. Гулиа, в целом его концепция эфиопско-египетского происхождения абхазов справедливо была подвергнута критике и отклонена как научно несостоятельная последующими исследователями. Другие ученые старались обосновать концепцию, согласно которой абхазы объявлялись пришельцами с Северного Кавказа (А. Сванидзе, А. Дзячков-Тарасов, П. Ингороква). Ряд ученых придерживается того мнения, что абхазы своим происхождением связаны с Малой Азией. Одни ученые утверждали, что процесс переселения предков абхазов с Северного Кавказа в современную Абхазию произошел в античную эпоху (А. Сванидзе, Д. Бакрадзе и др.), другие датировали этот процесс поздним средневековьем (А. Дзячков-Тарасов, П. Ингороква и др.). Разновидностью миграционной теории была и гипотеза о происхождении абхазов из Малой Азии и непосредственно прилегающих к ней районов Юго-Западного Закавказья (А. Глейе, Н.Я. Марр и др.).

В сравнительно недавнем прошлом (50–60-е гг. XX в.) некоторые ученые настойчиво, но фактически безуспешно старались доказать, что абхазы – одно из грузинских племен, а абхазский язык один из диалектов грузинского языка (П. Ингороква, И.В. Адамия и некоторые другие). Эти попытки не выдерживают никакой серьезной научной критики и в своей основе представляются беспочвенными, ложными.

Ознакомившись с основными работами, в которых изложены различные варианты миграционной теории происхождения абхазов, убеждаешься в том, что авторы их как бы заранее, преднамеренно отбрасывали вопрос автохтонности абхазского народа. Одни авторы ошибались, а другие явно были настроены тенденциозно и служили определенной политической и идеологической конъюнктуре. Сама по себе проблема этногенеза любого народа во многом щепетильна, и любой, кто берет-

ся за ее решение, должен проявлять максимум объективности. Однако на практике, к сожалению, не всегда и не все проявляют необходимые принципиальность и объективность. Некоторые ученые такую сложную проблему, как этногенез абхазов, пытаются осветить, мягко говоря, на уровне гадания. Они не хотят считаться с тем, что проблему этногенеза невозможно решить на чисто интуитивном уровне и, конечно же, не считаются с необходимостью устранять всякую тенденциозность, эмоции и личные пристрастия исследователя. Эксцессы тенденциозности и антинаучности наблюдаются в работах П. Ингороква<sup>372</sup>, И.В. Адамия<sup>373</sup>, Ш.А. Бадридзе<sup>374</sup>, М.В. Цинцадзе<sup>375</sup> и др.

В этом отношении, среди других, наиболее характерна работа П. Ингороква «Георгий Мерчуле – грузинский писатель X в.». В этой большой монографии (1016 стр.) значительное место отведено истории Абхазии. Ей посвящена почти вся четвертая глава книги (с. 114–295), названная автором «Феодальное государство Западной Грузии («Абхазское царство»)». Поводом для столь пространного изложения своей концепции П. Ингороква сделал литературное сочинение Георгия Мерчуле «Жизнь Григория Хандзтийского». Однако вопрос автохтонности абхазов заранее исключается и попросту не ставится. По справедливому замечанию одного из рецензентов книги, «произведение Г. Мерчуле «Жизнь Григория Хандзтийского», являющееся предметом исследования П. Ингороква, не содержит прямых указаний по истории средневековой Абхазии, по которым можно было бы составить о ней цельное представление. Можно смело сказать, что литературный памятник служит поводом автору лишь для обновления «своеобразной» концепции по вопросу о происхождении абхазцев и населения Абхазии античной эпохи и средних веков»<sup>376</sup>. Более того, П. Ингороква неоднократно и в разных контекстах утверждает фантастическую мысль о том, будто на протяжении всей древней истории (и в античную эпоху, и в средние века) на территории современной Абхазии безраздельно господствовали грузинские племена. По утверждению П. Ингороква, абсилы, абазги, мисимяне, саниги, гениохи – это такие же чисто грузинские племена, грузинского происхождения, говорили на диалектах грузинского языка, как и другие западно-грузинские племена (карты, мегрелы и сваны)<sup>377</sup>, «абхазы были грузинами по происхождению и языку»<sup>378</sup>.

Задавшись целью определить, каков был этнический состав населения Абхазии в античную эпоху и в средние века, П. Ингороква видит здесь только грузинские племена<sup>379</sup>, с поразительной легкостью и без всякого на то основания идентифицирует древних абхазов с древнегрузинским племенем мосхов<sup>380</sup>, все основные географические названия Абхазии (более ста тридцати шести названий!) пытается этимологизировать на почве грузинского языка, искаженно излагает историю «Абхазского царства», возникшего в VIII в.<sup>381</sup> Все эти и другие построения П. Ингороква в свое время были подвергнуты справедливой и резкой критике<sup>382</sup>.

Надо сказать, что вслед за этим ряд грузинских ученых в своих экстремистских устремлениях взяли на вооружение концепцию П. Ингороква и начали усиленно пропагандировать мысль о том, что абхазы (самоназвание «апсуа») спустились с гор где-то не ранее XVII–XVIII вв. и вытеснили грузин мосхов.

Эта и подобные ей концепции разрабатываются не потому, что некоторые ученые исходят не из объективного анализа исторических, лингвистических и других данных, а преследуют определенные, к сожалению, далеко не научные цели. Авторы такого рода концепции стремятся к тому, чтобы создать общественное мнение, что Абхазия не историческая родина абхазов. В течение ряда последних десятилетий усиленно пропагандируется, что Абхазия – это грузинская земля. А не искушенные в истории люди нередко слепо верят взглядам своих титулованных ученых.

В последнее время ряд грузинских историков (М. Лордкипанидзе и др.) начали внедрять в сознание своих доверчивых читателей и слушателей еще одну не менее фантастическую концепцию. Это так называемая двуаборигенность Абхазии. Согласно взглядам сторонников этой концепции, Абхазию издревле и одновременно населяли и абхазы, и грузины.

В целом же, труды тех грузинских ученых, которые фальсифицируют историю абхазского народа, их широкая пропаганда в среде грузинской общественности всеми современными средствами массовой информации (газеты, журналы, радио, телевидение...) послужили одной из основных причин развязывания кровавой войны в Абхазии в 1992–1993 гг.

За исключением, пожалуй, Д.И. Гулиа, как правило, сторонники миграционной теории обходят стороной такие твердые аргументы в пользу автохтонности абхазов, как данные их национального языка. Часто игнорируются многочисленные факты абхазского языка, абхазской ономастики и топонимики. Хорошо известно, что в разные времена многие иноземные захватчики топтали земли Абхазии, множество раз совершали нападения на абхазский народ. Если предки современных абхазов были бы малочисленными и маломощными, то они не смогли бы выдержать натиска грозных иноземных поработителей и выжить. «Ни римляне, ни византийцы, ни турки, ни генуэзцы, ни венецианцы не могли завладеть Абхазией и лишить ее самостоятельности, а потому эти завоеватели были вынуждены признать незыблемость самостоятельности Абхазии и основаться на ее территории в качестве колонизаторов берегов ее»<sup>383</sup>.

Надо сказать и о том, что есть ученые, которые не без основания связывают предков абхазо-адыгских народов с древними хаттами-протохеттами (Ю. Месарош, Г.А. Меликишвили и др.), другие же видят генетическое родство абхазо-адыгских языков с языком кетов в Сибири, с языком басков на Пиренейском полуострове.

Из этих последних все больше и больше сторонников приобретает взгляд на то, что предки современных абхазо-адыгских народов в глубокой древности имели языковую связь с населением Малой Азии, в частности, с языком хаттов<sup>384</sup>. Это мнение прежде всего основано на языковых данных. Гипотеза о родстве хаттского языка с северокавказскими, в частности, с абхазо-адыгскими выдвинута и развита целым рядом ученых<sup>385</sup>. Так, например, Вяч. Вс. Иванов подверг подробному анализу фонетические и лексические соответствия в хаттском и северозападнокавказских языках<sup>386</sup>. По мнению ученого, эти соответствия никак не могут быть случайными, а говорят о генетическом родстве изучаемых языков. Не только языковые, но и фольклорные данные говорят об этом родстве. Касаясь этого вопроса, Вяч. Вс. Иванов пишет: «Показательны и общеабхазо-адыгские предания о том, что предки носителей западно-кавказских языков несколько тысячелетий назад пришли с юга из Передней Азии»<sup>387</sup>. В пользу генетического родства хаттского с северозападнокавказскими говорят и исследования ряда других ученых<sup>388</sup>.

В последние несколько десятилетий все больше и больше сторонников завоевывает концепция автохтонности абхазского народа. Справедливой представляется мысль о том, что «мы должны в первую очередь искать этнические корни данного народа именно на той территории, которую он занимает (не упуская при этом и важность наличия миграционных процессов)<sup>389</sup>.

Не только по материалам истории, археологии, этнографии, языка, но и по антропологическим данным подтверждается автохтонность абхазо-адыгских народов. Так, например, известный антрополог В.П. Алексеев считает, что антропологические материалы подтверждают мысль об автохтонности абхазо-адыгских народов. Несмотря на то, что в суждениях этого ученого встречаются спорные мысли, в целом он разделяет концепцию автохтонности абхазо-адыгских народов. В.П. Алексеев относит абхазов к так называемой понтийской группе и почему-то без достаточных на то оснований считает, что по сравнению с представителями кавкасионского типа физические предки абхазо-адыгских народов, а также аджарцев сложились несколько позже<sup>390</sup>. Вместе с тем ученый развивает концепцию автохтонности этих народов и пишет: «Народы абхазо-адыгской языковой семьи, населяющие западные районы Северного Кавказа, — адыгейцы, абазины, абхазы, кабардинцы, а также представители картвельской языковой семьи — аджарцы в подавляющем большинстве относятся к понтийской группе популяций и, следовательно, представляют собой потомков древнего населения и имеют местное происхождение»<sup>391</sup>.

Один из выводов этого ученого сформулирован следующим образом: «В общем местные истоки этногенеза народов, населяющих западные районы Северного Кавказа и Черноморское побережье и принадлежащих к понтийскому типу, устанавливаются антропологическими данными с достаточной определенностью, но детализация этого вывода до восстановления конкретных этапов формирования каждого народа по антропологическим данным сталкивается со значительными трудностями»<sup>392</sup>.

В целом, когда-то казавшаяся слабой гипотезой концепция автохтонности абхазского народа завоевывает все больше и больше сторонников и аргументируется многочисленными языковыми, этнографическими, археологическими и другими материалами. При всем разнообразии подходов этих авторов к

проблеме этногенеза абхазов, отстаиваемый ими основной тезис остается постоянным. И этот тезис заключается в утверждении автохтонности и непрерывности развития древнеабхазского племени на восточном побережье Черного моря. Теперь уже нельзя не считаться с мнением сторонников автохтонности абхазского народа. У сторонников этой концепции наибольшее количество научно обоснованных аргументов. Эта концепция нам представляется наиболее верной и конструктивной, и потому она может претендовать на наиболее полную убедительность.

Концепция автохтонности абхазского народа глубоко разработана в трудах З.В. Анчабадзе<sup>393</sup> и Ш.Д. Инал-Ипа<sup>394</sup>. Что же касается языковеда К.С. Шакрыл, то он не отрицал передвижение предков абхазо-адыгских народов из Малой Азии к местам их современного расселения, но этот процесс считал длительным и датировал не позднее VI – V вв. до н. э.<sup>395</sup>

Как видно из сделанного краткого обзора основной научной литературы по этногенезу абхазов, проблема эта до сих пор не решена сколько-нибудь удовлетворительно. «Этногенез и этническая история абхазов по-прежнему остается одной из главнейших исследовательских проблем всего абхазоведения»<sup>396</sup>.

### **Миф об автохтонности абхазов**

Выше мы сделали несколько замечаний методологического характера и коротко коснулись вопроса общего состояния изученности этногенеза абхазов на современном этапе. Все это мы сочли необходимым, чтобы ввести читателя хотя бы в самых общих чертах в сущность поднятой здесь темы.

Перейдем к самим фольклорным материалам и посмотрим, насколько они согласуются с выводами историков, лингвистов, этнографов, антропологов, археологов. В чисто же фольклористическом аспекте они специально никем не подвергались подробному анализу.

Мы здесь не будем вдаваться в анализ этногенетических преданий, встречающихся в разновременных письменных источниках, начиная от Геродота<sup>397</sup>. Объектами нашего анализа являются фольклорные памятники, дошедшие до наших дней в живом бытовании.

По наиболее широко распространенному в народе мифу, абхазы получили свою исконную родину Абхазию (Апсны) непосредственно от бога (в вариантах – от пророка). В мифе этом говорится, что бог (пророк) созвал представителей всех народов, чтобы распределить страны. В то время он распределял землю не только народам, но и животным, птицам и растениям, определял для каждого места их постоянного обитания. К дележу земли богом (пророком) абхаз опоздал. К его приходу на место дележа все земли уже были распределены между другими народами. Несмотря на это бог отдал абхазу ту часть земли, на которой он сам намеревался поселиться.

В мифе такая милость бога (пророка) мотивируется тем, что он высоко оценил благородное поведение абхаза, который задержался из-за неукоснительного соблюдения обычая гостеприимства. В мифе говорится, что в момент раздачи богом земли абхаза посетил некий гость. Несмотря на то, что абхаз спешил на встречу с богом, он оказал своему гостю все почести в полном соответствии с традиционно бытовавшим обычаем<sup>398</sup>. Имеется вариант этого мифа, в котором говорится, что милость бога абхаз заслужил при уничтожении чертей<sup>399</sup>.

Миф на этот сюжет хорошо известен и потомкам абхазских махаджиров, живущих в настоящее время в Турции. Один из его вариантов мы записали 24 октября 1975 г. от находившегося в те дни в гостях в Сухуме Раифа Сулеменовича Бганба (60 лет, жителя г. Адапазари в Турции)<sup>400</sup>.

Абхазы на свою Родину смотрят, как на божий дар, потому неслучайно считают ее райской, божественной, священной (Апсны цъанат дгъылуп, анцәа итџуп, ицшьоуп).

Аналогичные сюжеты мифа широко бытуют в фольклоре целого ряда других кавказских народов, в частности, он хорошо известен в фольклоре адыгов и грузин. Вполне естественно, что каждый народ приписывает содержание мифа своему этносу. Все эти повествования в определенной степени перекликаются с мифами древних классовых обществ (Шумер, Египет) о появлении людей на земле по воле богов.

Миф этот, конечно, не обладает значительной исторической ценностью. Миф остается мифом. Мы это вполне сознаем. Но это еще не означает, что он лишен всякого смысла. Не вызывает сомнения, что он очень древний. Конечно, конкретной датировке не поддается. Если этот миф был бы лишен всякого смысла,

народ в своей памяти так долго не хранил бы, давно бы предал его забвению.

В данном случае нас интересует не мифическое содержание и мифическое объяснение абхазского этноса само по себе. Главное для нас то, что под оболочкой мифа таится, как кажется, верная мысль об автохтонности абхазского народа. Миф этот интересен в том отношении, что он хорошо отражает укоренившуюся в сознании абхазского народа мысль о своей автохтонности. Его создатели (естественно, и носители тоже) смотрели на свое происхождение в особом разрезе, в разрезе мифологического мышления и восприятия.

### **Предание о миграции абхазов**

Внешне вышеприведенному мифу противоречит содержание не менее известного фольклорного предания, в котором говорится, что абхазы – выходцы из Малой Азии (или из Египта, или из Аравии-Рацтэыла). Известно несколько вариантов этого предания. Один из его вариантов был опубликован еще в газете «Апсны» («Абхазия») <sup>401</sup>. Этот вариант был переведен на русский язык и использован в книге Д.И. Гулиа «История Абхазии». Приведем его в том виде, в каком изложил его Д.И. Гулиа.

«Абхазы в старину жили в Мысыре (*Egunet*. – С. 3.) и в окрестностях его. У них был свой царь. Однажды абхазский царь взял на воспитание сына соседнего великого царя. Мальчик вырос. Пришлось абхазскому царю на порядочное время отлучиться по какому-то делу из своего царства. В его отсутствие во время игры со сверстниками попала царевичу палка в глаз и он ослеп. Собралось тогда население всего царства и стало обсуждать, что будет с ними, когда вернется их царь или когда узнает о несчастье отец воспитанника-царевича. В это время один старик выступил перед народом и объявил, что судя по снам, виденным им на днях, это несчастье было неизбежно, но, возможно, что они не пропадут окончательно. По просьбе народа открыл он им свой сон. Он начал так: «Мы все, абхазы, были в сборе здесь же, где мы сейчас стоим, и отсюда, с этого большого дуба, мы видели, как с той горы (он указал на отдаленную высокую гору) хлынула вода и мгновенно докатилась до нас, и мы, все абхазы, очутились в воде и стали то-



нуть. В этот момент покойная бабушка Хапашва (*собственное имя мужчины. – С. 3.*) явилась и, подавая конец своего платка в руки утопающим, спасла всех без исключения. Итак, несчастье налицо, но мы не погибнем, а будем спасены, как я понимаю свой сон и свои приметы». Во всяком случае, решили как можно скорее оставить страну свою и поселиться где-нибудь далеко в другом месте. Сказано – сделано. Двинулись абхазы, но не знали сами, куда идут. Долго шли, наконец, в один прекрасный день услышали они какой-то шум. Сначала подумали, что это гром, а затем решили некоторые, что это царь, вернувшись домой, узнав о несчастье, погнался за ними и, возможно, что их всех истребит. Тогда одна старушка объявила им, что это не царь едет и не гром гремит, а едет пророк на араше (*сказочный конь. – С. 3.*), ему нежелательно, чтобы абхазы бросили страну свою и шли куда-то; пожалуй, он всех потопчет копытами своего араша, если его не остановить хлебом-солью. А для этого должны беглецы перед собой, откуда едет пророк, положить свою «хлеб-соль», самим же стать подальше. Все было сделано так, как сказала старушка.

И действительно, подъехал на араше пророк и хотел наскочить и растоптать беглецов, но араш не наступил на «хлеб-соль», остановился. На удар плети он назад отскочил. Тогда пророк заметил, что лежит перед арашем «хлеб-соль», и это-то и является причиной непослушания араша.

Слез пророк с араша и стал уговаривать абхазов вернуться назад на родину. Но никак не мог их убедить. Тогда пророк благословил их путь и сказал, что у них всегда будет в достатке «хлеб-соль». После этого они двинулись и пришли в то место, где они ныне живут, т. е. в нынешнюю Абхазию. Вот поэтому у абхазов всегда в достатке хлеб-соль и в Абхазии никогда не бывает настоящего голода, говорят абхазы»<sup>402</sup>.

Проявляет с этим сходство в общих чертах, но варьируется в ряде деталей и подробностях один из вариантов, записанных Ш.Д. Инал-Ипа. В нем сказано:

«Абхазы вышли из страны арапов (Рапстан), которые делились на две группы: черных и белых. Абхазы произошли от последних. Черные придерживались закона: око за око, зуб за зуб, и на этой почве между черными и белыми возникла война. Потерпев поражение и вынужденные покинуть родину, белые направились на север. Шли долго. Однажды они ночевали на

большой поляне. Вдруг ночью просыпается одна старушка и, рыдая, говорит:

– Хазартаалы преследует нас на своем коне Дулдуле, пере-режет нас всех саблей (Хазартаалы считается святым военачальником среди арапов).

– Что же нам делать? – обратились к ней гонимые.

– Принесите мешок пшеничной муки, соль и сито. Ничто кроме хлеб-соли нас не спасет, – сказала им вещая старушка.

Подали ей все то, что она потребовала. По ее распоряжению весь народ разместился посреди поляны, а она обошла сородичей кругом, сея через сито муку и соль. Когда же Хазартаалы показался на горизонте, она вышла вперед и стала на колени. То же сделал и весь ее народ. Хазартаалы на Дулдуле прямо на них, размахивая саблей. Но его конь вдруг остановился, как вкопанный, не смея переступить хлеб-соль. При этом старуха обнажила свою грудь и, обращаясь к преследователю, сказала:

– Сын мой, не это ли взрастило и тебя. Не убивай нас. Отпусти, мы уходим, никому зла не желаем.

Так и не удалось Хазартаалы добраться до них. Не смея наступить на хлеб-соль, он повернул и ушел обратно, сказав:

– Сегодня, покидая нас, вы повернулись к нам спиной, но пусть со временем снова обернетесь сюда лицом!

А белые, двигаясь дальше, осели временно на земле «армян». Но последние напали на них и многих истребили. Отомстив им, когда те были собраны в большом храме, белые люди отправились дальше и достигли Кубани (в одном из вариантов. – Псху). Почувствовав, однако, что не могут вынести здешнего холода, они отправили гонцов на поиски теплых мест. Последние попали в Абхазию, которая в то время была вся покрыта лесом. Они обосновались сперва на Лыхнынской поляне. Затем из-за гор постепенно стали стекаться к ним и другие их сородичи. Так заселили всю страну. Но часть из них все же осталась на севере – это абазины»<sup>403</sup>.

В другом варианте этого предания, записанном Ш.Д. Инал-Ипа, говорится, что «абхазы вышли из Абиссинии. Рассказывают, что некогда жители Абиссинии, совершившие преступления, ссылались в район современной Мюссеры (по-абхазски Мысра, Гудаутский район). Пункт, где их высаживали, называется «местом наблюдения за кораблем» (Гба□шыра). Сюда раз в год прибывал корабль с новыми преступниками и

увозил отбывших срок наказания. С нетерпением ждали ссыльные прибытия корабля и перед этим посылали на высоту человека с медной трубой, чтобы он, заметив приближающийся корабль, затрубил и оповестил всех. Эту обязанность несли все по очереди, чтобы корабль не проплыл мимо. Шло время, и постепенно многие ссыльные стали привыкать к своему новому местожительству. Оно им понравилось, т. к. здесь была хорошая плодородная земля, было много лесов, полных пчел и всякой дичи. В конце концов, они отказались от возвращения на родину и попросили команду очередного корабля передать царю Абиссинии их просьбу отправить к ним их жен и сестер. Царь согласился, но их жены, боясь обмана, отказались ехать. Они решили, что их отправляют не к мужьям, а на тяжелые работы. Тогда царь дал им бумагу, в которой было дано обещание, что никто их не заставит работать. Только после этого они согласились ехать к мужьям»<sup>404</sup>.

В записанном С.Я. Чанба варианте этого предания говорится, что предки абхазов (абасаа) выходцы из Аравии (Арапстан). В отличие от других жителей (чернокожих) абасаа были «белокожими». Однажды один из юношей из рода абасаа, поссорившись с чернокожим арапом, выколол ему глаза. Испугавшись мести чернокожих, весь род абасаа решил уйти подальше из тех мест. С различными приключениями абасаа перебрались сначала в Иран (Цьамтэбля), а затем в Турцию. Там тоже они не ужились и, наконец, прибыли в Абхазию и здесь обосновались<sup>405</sup>.

В варианте этого предания, записанном А.К. Хашба, указывается, что абхазы по происхождению из Африки, их родоначальником был род Аджба (Ацъба), впоследствии ставший Ачба<sup>406</sup>.

В разновременные и от разных информаторов записанных нами вариантах тоже утверждается, что предки абхазов вышли из Абиссинии<sup>407</sup> или Аравии<sup>408</sup>. Небезынтересно отметить и то, что предание на этот сюжет сохранилось и у потомков абхазских махаджиров, живущих в настоящее время в Турции<sup>409</sup>.

Конечно, неслучайным надо считать то, что и по сюжету, и по содержанию аналогичные предания наличествуют и в фольклоре адыгов – генетически родственных абхазам<sup>410</sup>. Как в абхазских, так и в адыгских этногенетических преданиях, «представлены как аборигенная, так и миграционная версии происхождения отдельных родо-племенных групп»<sup>411</sup>.

При всех различиях этих вариантов общность их основного сюжета очевидна, основной костяк их сюжета остается одним и тем же. В них постоянно и неизменно утверждается мысль о южном происхождении предков абхазского народа в неопределенном («когда-то в старину») прошлом.

Этот фольклорный памятник по своему основному содержанию перекликается с известным сообщением Геродота об египетском происхождении колхов. Как известно, многие ученые считают, что Колхида – географическое понятие, колхи – собирательное имя, население Колхиды в этническом отношении было не однородным, а – пестрым, в нем значительное место занимали предки современных абхазов. Нельзя представить, что древнеабхазские племена жили изолированно. «Колхидская культура развивалась в тесном культурно-экономическом контакте с соседними синхронными ей кобанской и прикубанской культурами. Между носителями этих культур существовали, несомненно, и этнические связи»<sup>412</sup>.

Итак, в абхазском фольклоре с давних времен, можно сказать, с незапамятных времен, бытуют различные по содержанию повествования об этногенезе. При всем разнообразии вариантов, они основаны на двух коротких рассказах. По своей сущности и содержанию эти фольклорные памятники внешне как будто полярно противоположны и их сопоставление приводит, на первый взгляд, весьма странное впечатление. В таком случае встает вполне резонный вопрос: почему народ хранит в своей памяти о своем происхождении столь противоречивые, противоположные, взаимо-исключающие представления? И эти представления наиболее ярко отразились в разбираемых фольклорных памятниках. Ведь народ случайно, так просто, без особой на то необходимости, никогда столь долгое время ничего не хранит. В чем же дело?

Нам представляется, что здесь фактически нет никакого противоречия. Как мы видели выше, миф утверждает, что абхазы являются исконными жителями Абхазии.

Конечно, было бы наивно и неверно придавать мифу об автохтонности абхазов значение исторического документа в прямом смысле этих слов. Мы, конечно, сознаем, что фольклорным преданиям и особенно мифу ни в коем случае нельзя придавать силу исторического документа. Понятно, что фольклорные предания «несут в себе ту информацию, кото-

рую сам народ помнит и сохраняет о своих генетических истоках и о своем прошлом, правда, пропущенную через коллективно-психологические представления, через коллективное мышление. Поэтому этногенетические предания intimately связаны с этническим самосознанием и, пожалуй, более чем другие элементы культуры, этнически специфичны»<sup>413</sup>. Важно учесть и то обстоятельство, что этногенетические предания «не существуют без антропологических особенностей и языка – элементов по отношению к культуре в указанных смыслах относительно внешних, эти предания – один из наиболее характерных внутренних элементов культуры именно данного народа»<sup>414</sup>.

Этногенетические предания могут занять особую ценность, если они не противоречат данным смежных наук. Нуждаются в объяснении и такие явления, когда данные, например, фольклора, языка и этнографии расходятся.

Современному человеку миф (как и предание) сам по себе может показаться просто выдумкой, забавным рассказом. Но для тех, кто его создавал и так долго хранил в своей памяти, миф является реальностью. Создатели и носители мифа смотрели на него не как на украшение, а как на вполне достоверный факт. Уже сам тот факт, что народ выразил в мифе свою твердую и непоколебимую веру в свою автохтонность, многое значит. В этом проявляется единство сознания народа о своем происхождении. Не следует оставлять без внимания и то обстоятельство, что миф этот не выводит абхазов за пределы их нынешнего расселения, не дает никаких сведений об их иной этнической принадлежности. Значительно не то, что это просто миф, значительно то, что здесь нет разнобоя во взглядах народа на свое происхождение. Это очень важный момент, и потому никак не следует сбрасывать его со счетов. В самом деле, если этот миф так мало значит и кроме забавы ничего из себя не представляет, то почему же он так долго и цепко держится в народной памяти? Почему он не растворился во времени? Чем же можно объяснить такую его живучесть?

Во-первых, это то, что у создателей мифа об автохтонности абхазов отсутствовало конкретно историческое отношение к действительности, им неведомо было о каких-либо миграциях. Уже один этот факт говорит о глубокой архаичности данного мифа. Во-вторых, аналогичные мифические повествования

встречаются у целого ряда других кавказских народов (у адыгов, грузин и др.), что также свидетельствует об архаичности этого мифа. Но самым важным и рациональным в нем является то, что народ выразил в нем сознание своей исконности и это сознание в мифе твердо и прочно закреплено.

Как уже не раз отмечали выше, мифу об автохтонности абхазов противоречит приведенное предание, утверждающее, что в глубокой древности предки современных абхазов жили в Египте (Африке, Абассинии, Аравии) и по разным причинам выселились оттуда и обосновались на территории современной Абхазии.

И миф, и предание встречаются в живом бытовании и поныне и фактически нет ни одного абхаза (носителя традиционной народной культуры), который не знал бы их. Оба памятника являются не локальными, а общенациональными. Здесь мы не касаемся множества родовых (генеалогических) и фамильных преданий, среди которых также отмечается как автохтонность, так и миграционность. (О них см. следующий параграф.)

Как в приведенном мифе, так и в предании никак не ощущаются следы какой-либо исторической действительности. Правда, по сравнению с мифом в предании нащупывается некое правдоподобие. Создателям предания можно приписать способность более «реалистического» мышления и «реалистического» восприятия действительности. Несмотря на это, мы никак не можем сколько-нибудь серьезно утверждать, что эти два фольклорных памятника носят следы каких-то прямых, конкретных исторических фактов, не можем сказать, что с течением времени, передаваясь от поколения к поколению, от многочисленных пересказов они не дают искаженное представление о фактах, на основе которых они возникли. В то же время они очень хорошо согласуются с наиболее верной и приемлемой научной концепцией о происхождении абхазов. В этом мы видим их основную сущность и ценность.

Нам представляется верным вывод Ш.Д. Инал-Ипа, когда он, обозревая этногенетические предания абхазов и адыгов, пишет:

«Сам факт наличия в традициях устного народного творчества абхазов этногенетических преданий разного содержания свидетельствует о сложном и длительном процессе формирования древнеабхазского этноса, о том, в частности, что в его

образовании принимали участие различные родо-племенные группы как местные, аборигенные, так и пришлые, причем исходные пункты переселений в родословиях и преданиях определяются, как правило, не конкретно, а широким ареалом – «с юга», «из-за моря», «со стороны гор» и т. п.<sup>415</sup>

Теперь посмотрим хотя бы очень коротко, что из себя представляет наиболее верная и приемлемая научная концепция о происхождении абхазов. Не вдаваясь в подробности, отметим основную сущность этой концепции и попытаемся соотнести с ней приведенные фольклорные памятники.

Наиболее приемлемой научной концепцией этногенеза абхазского народа нужно признать ту, в которой утверждается, что родственные по языку древнеабхазские племена (абсилы, абазги, мисимяне, гениохи и др.) находились в преемственной связи с древнейшим населением Малой Азии.

На основе многочисленных археологических памятников, ныне ни у кого не вызывает сомнения, что на территории современной Абхазии и прилегающих к ней местностях человеческая история начинается с самых архаичных ступеней развития<sup>416</sup>. Кроме всего прочего, климатические условия содействовали появлению человека на этой территории. «Если представить себе общие черты природы тех территорий, где были сделаны по преимуществу находки древних гоминид, то покажется, что для ойкумены древнейших гоминид был характерен тропический и субтропический климат, богатая растительность, наличие ресурсов питания растительного происхождения, отсутствие свирепых и сильных хищников или же наличие надежных убежищ для небольшой человеческой группы.

Все эти черты были присущи природе Абхазии в ту эпоху, когда можно предполагать появление человека»<sup>417</sup>. Хорошо известны стоянки палеолита и мезолита Абхазии (Яштух, Кеп-Богаз, Холодный грот и др.)<sup>418</sup>

Многочисленные археологические материалы, добытые в разных местах, бесспорно свидетельствуют о том, что человек обитал на территории современной Абхазии и прилегающих к ней местностях с шелльского и ашельского периодов. «По насыщенности остатков древнего каменного века восточное побережье Черного моря, особенно территория Абхазии, занимает одно из первых мест в Советском Союзе»<sup>419</sup>. Особенно характерны памятники ашельского периода, обнаруженные археоло-

гами в долине Восточной Гумисты и на горе Яштух, памятники ашельского периода (отстающего от нас примерно на 300–100 тыс. лет), найденные в с. Колхида (близ Гагра), пос. Кюр-дере (близ Нового Афона), с. Нижний Яштух, г. Сухум, горы Бырцх, Гвард и Апианча, с. Отап., г. Гали и с. Чубурхинджи<sup>420</sup>.

Разумеется, трудноустановимо, на каком языке говорили люди эпохи шелльского или ашельского периодов. По всей вероятности, это был еще совсем неразвитый, примитивный язык. Таковыми оставались люди и в эпоху палеолита. «Поэтому люди этого палеолитического (древнекаменного периода или т. н. «троглодиты» (пещерные люди) еще не составляли определенной группы, о них нельзя было бы сказать, что это предки грузин, абхазов, осетин или других каких-либо современных племен»<sup>421</sup>.

Надо предполагать, что генетически родственные абхазские племена возникли на поздней стадии (или на стадии разложения) первобытного родового строя. Такое предположение имеет основание хотя бы потому, что возникновение племени вообще, в глобальных масштабах ученые связывают именно с поздней стадией первобытного строя. В эту эпоху «высшей единицей социального развития становится племя, объединявшее несколько экзогамных родов и обладавшее общими органами власти»<sup>422</sup>. До этого главной социальной единицей была родовая община (или родовая коммуна). Род же возник на рубеже между ранним и поздним палеолитом. В эту эпоху «первобытное стадо превратилось в первобытный род»<sup>423</sup>.

Конечно, абхазский этнос<sup>424</sup>, как таковой, мог возникнуть позже, на сравнительно высокой ступени развития и предшествовал образованию народности. Потому трудно определенно сказать, что археологические материалы шелльского или ашельского периода, найденные на территории Абхазии, принадлежат прямым предкам абхазов.

Процесс образования абхазского этноса был сложным и длительным, он охватил эпоху с III тысячелетия до н. э. и до античности. «Абхазский этнос сложился на черноморском побережье Кавказа (в том числе и на территории нынешней Абхазии) в результате длительного процесса этнической консолидации древнего аборигенного населения края с пришлыми из северо-восточных районов Малой Азии племенами, явившимися носителями «языка-победителя». Ведущая роль пришлых элемен-



тов в процессе этногенеза древних абхазов была обусловлена их большей этнической устойчивостью и, в частности, более высокой культурой.

По времени начало этого процесса следует отнести не позднее конца III тысячелетия до н. э., а завершение – к векам, непосредственно предшествующим античной эпохе. В то время складываются в основном устойчивые древнеабхазские племена, последующая консолидация которых привела (уже в раннефеодальную эпоху) к образованию единой абхазской народности»<sup>425</sup>.

На основе многочисленных исследований и публикации археологических памятников Л.Н. Соловьев и З.В. Анчабадзе прослеживают тот несомненный факт, что от эпохи нижнего палеолита до энеолита включительно Абхазия была непрерывно заселена человеком. «Потомки аборигенного населения, создавшего эти памятники на протяжении длительных исторических эпох, являлись одним из составных этнических компонентов впоследствии сложившегося абхазского этноса, в силу чего они также должны быть отнесены к числу далеких предков абхазского народа. Этническая принадлежность древних аборигенов не поддается определению, но не исключено, что они были родственны пришельцам»<sup>426</sup>.

Ш.Д. Инал-Ипа не отрицает участия различных родоплеменных групп в процессе образования древнеабхазского этноса и подчеркивает сложность и длительность этого процесса. «Сам факт наличия в традициях народного творчества абхазов этногенетических преданий разного содержания свидетельствует о сложном и длительном процессе формирования древнеабхазского этноса, о том, в частности, что в его образовании принимали участие различные родоплеменные группы – как местные, аборигенные, так и пришлые; причем исходные пункты переселения в родословиях и преданиях определяются, как правило, не конкретно, а широким ареалом – «с юга», «из-за моря», «со стороны гор» и т. п.»<sup>427</sup>

Справедливым и очень важным представляется утверждение о том, что формирование древнеабхазского этноса происходило не где-нибудь в другом месте, а здесь, в Абхазии. Абхазский этнос «не в готовом уже виде явился на территорию Абхазии откуда-то извне, а исторически сформировался именно на данной территории»<sup>428</sup>. В пользу того, что аборигены составили если не основную, то значительную часть при образовании

абхазского этноса, говорит и тот факт, что нет никаких достоверных исторических данных об эмиграции (оттоке) местного населения или каких-либо коренных, резких изменений в этническом составе на территории Абхазии с конца III тысячелетия до современной эпохи<sup>429</sup>.

Конечно, нельзя представить так, будто в течение тысячелетий население края не претерпело никаких изменений и было «окаменевшим». Безусловно, происходили притоки иноязычных племен и оттоки местного населения. Но такого рода процессы, видимо, были настолько незначительными, что не оказали существенного влияния на изменение этнической карты Абхазия в целом. По заключению Л.Н. Соловьева, сменялись, по-видимому, «лишь этнические наименования: зихи, гениохи, саниги, абасги и пр., в зависимости от выдвигания в широкое употребление тех или иных терминов»<sup>430</sup>.

Вместе с тем мы никак не исключаем фактов движения населения Абхазии. Во все времена наблюдались разнохарактерные (то мирные, то вражеские) сношения не только с непосредственно соседившими народами, но и с заморскими, и с народами Северного Кавказа. Примеров тому множество. В качестве примера можно привести факт переселения определенной части абхазов на Северный Кавказ, впоследствии сформировавшейся в абазинский народ (об этом мы скажем чуть ниже в связи с этногенетическим преданием об абазинах).

Не исключая элементов значительного вторжения и переселения иноплеменников, Ш.Д. Инал-Ипа также отмечает наблюдаемую непрерывную линию этнического и культурного развития аборигенного населения Абхазии в течение ряда последних тысячелетий и пишет: «Трудно, по-видимому, говорить о каких-либо резких сменах этнического состава на этой территории в течение, по крайней мере, нескольких последних тысячелетий. Перед нами непрерывная линия этнического и культурного развития аборигенного населения, что, однако, не исключает порою весьма значительных вторжений и переселений иноплеменников и взаимодействия с ними местных жителей»<sup>431</sup>.

Как видим, приведенные абхазские фольклорные памятники и наиболее приемлемая научная концепция о происхождении абхазского народа перекликаются, они легко поддаются сопоставлению. И это не может быть объяснено случайностью. Миф об автохтонности и предание о прибытии абхазов из Африки

(Египта, Аравии, Абиссинии и т. д.) являются рудиментарными воспоминаниями, своеобразными отголосками некогда пережитых народом событий.

Как нам кажется, фольклорное предание об африканском происхождении абхазов можно истолковать и в другом аспекте, можно ему найти и другое объяснение. Нам представляется возможным, что в его основе лежит антропологический миф, который только в сравнительно позднюю эпоху приобрел вид этногенетического предания. Кроме всего прочего, на эту мысль наталкивает и то обстоятельство, что в антропологических мифах «не всегда отчетливо различимо происхождение всего рода человеческого и определенного народа (ср. известное тождество названия племени и слова «человек» во многих традициях – у айнов, кетов и др.), первого человека (первой пары людей) и каждого отдельного человека»<sup>432</sup>.

Если учесть полистадиальность, как одну из основных и характерных черт фольклора, то это предание было переосмыслено и приписано к абхазскому этносу на основе антропологического мифа. Такое переосмысление фольклорного произведения, бытующего в народе на протяжении столь долгого времени, вполне допустимо и закономерно. По-видимому, в своем первоначальном виде это предание (или миф) излагало мнение его создателей не о происхождении конкретно абхазов, а о возникновении человека вообще. Не исключена возможность, что ядро этого предания бытовало еще до возникновения у народа своего этнического самосознания. Ведь люди и до этого (до формирования этноса или народности) интересовались своим происхождением, задавались вопросами: откуда, где и как мы появились? С древнейших времен создавались мифы, выражающие наивные представления древних людей о своем происхождении. Это вполне естественно. Известно, что задолго до появления у людей понятия собственного этноса, своей этнической принадлежности, человек пытался объяснить свое происхождение и понять свое положение в мире, «доисторические охотники считали самих себя потомками тех или иных животных; у земледельческих народов появились идеи о том, что человек был извергнут болотистой землей или произошел от тех или иных растений. Подобные представления впоследствии легли в основу взглядов многих античных натурфилософов, например, Аристотеля»<sup>433</sup>.

Не исключена возможность, что создатели ядра абхазского предания, о котором идет речь, указывали на Африку, как на место своего первоначального происхождения. В таком случае оно приобретает еще более глубокий смысл и хорошо увязывается с распространенной в современной науке теорией происхождения первоначального очага рода человечества в Африке. Несмотря на то, что эта теория неоднократно подвергалась критике, по сей день, она имеет немало серьезных приверженцев, и сегодня есть авторитетные ученые, которые считают, что корни родословного дерева человечества находятся в Африке<sup>434</sup>.

На вопрос, где же прародина человека, ученые отвечают по-разному. Проблема прародины человека всегда была предметом ожесточенных споров. Несмотря на значительные успехи науки, она и поныне не может считаться решенной. При всем этом концепция африканского происхождения человека сегодня является наиболее ведущей. «Одни исследователи (Р. Дарт, Л.С.Б. Лики, К.П. Окули и другие), опираясь на находки в Южной, а теперь главным образом и в Восточной Африке, считают прародиной человека этот материк»<sup>435</sup>. Я.Я. Логинский и М.Г. Левин также отмечают, что из всех существующих научных гипотез о месте происхождения рода человечества (южноазиатская, западноевропейская, восточноафриканская) наиболее вероятной является африканская. По сравнению со всеми другими «имеется очень много фактов, подтверждающих гипотезу об Африке как прародине древнейших гоминид»<sup>436</sup>.

Исходя из всего изложенного, надеемся, что соотнесение фольклорного предания об африканском происхождении абхазов с научной гипотезой об африканском происхождении рода человеческого никому не покажется невероятным. Как видим, для подобного соотнесения и предположения имеются определенные основания. В то же время, мы вполне сознаем, что такая интерпретация интересующего нас здесь абхазского фольклорного предания далеко не бесспорна и в определенной степени рискованна.

К этногенетическим преданиям относятся и фольклорные повествования о переселении части абхазов на Северный Кавказ. Нами записано несколько вариантов этого предания. В наиболее полном из них сказано следующее:

«Говорят, что в очень глубокой древности Абхазия была густо населена. Тогда границы Абхазии простирались от совре-

менной Анапы до Кутаиси. Не помню как звали тогдашнего царя Абхазии, но был он очень хороший и любим народом.

К тому времени люди размножились настолько, что по крышам их домов, стоявших рядом друг с другом, кошка с берега моря, не спускаясь на землю, могла добраться до гор.

Между правителями Абхазии и Северного Кавказа (Нхыц) царило согласие, часто наносили они дружеские визиты друг другу. Не знаю, был ли царь Северного Кавказа осетином или кабардинцем, но и он был в большом почете, пользовался большой любовью и уважением своего народа.

У царя Абхазии была прекрасная дочь. И по внешности, и по личным качествам – любому она понравилась бы. Она была подобна богине.

Однажды царь Северного Кавказа со своей свитой посетил царя Абхазии. Царь Абхазии принял своего гостя со всеми подобающими почестями.

Царь Северного Кавказа еще не был женат. Когда он увидел дочь царя Абхазии, она ему понравилась, и он сделал ей предложение. Она не отказалась. Обо всем этом сообщили ее отцу.

– Если такому царю – прекрасному юноше – понравилась моя дочь, я не откажусь, – сказал царь Абхазии.

Словом, молодые люди поженились.

Через некоторое время царь Северного Кавказа пригласил к себе в гости тестя (царя Абхазии). Собрав множество народа, зять зарезал быков и коров и устроил пир в честь тестя.

По окончании пира, когда тесть собрался к себе в Абхазию, разве зять отпустил бы его с пустыми руками?

– Тесть! Хочу предложить тебе какое ты хочешь богатство. Выбирай: крупный рогатый скот, мелкий рогатый скот или табун лошадей. Что и сколько пожелаешь, столько и дам, – сказал зять через посредников.

– Скотом и живностью я обеспечен, – возразил тесть. – Ничего мне не надо, ничего я не возьму, – добавил он.

На отказ тестя зять возражал, как, мол, я тебя отпущу с пустыми руками в твой первый приход в мой дом, и чужие будут упрекать меня. Скажут: как стало, что великий царь Северного Кавказа отпустил своего тестя без дарственного скота?

Разгорелся спор.

Под конец, когда зять не перестал настаивать, тесть сказал:

– Дад (*ласковое обращение пожилого мужчины к молодому*. – С. 3.), ты действительно хочешь дать мне что-то. Полагается. Тесть и зять обмениваются дарами. Так заведено. Хочешь сделать положенное. Понимаю, что ты говоришь. Ничего не жалеешь. Вижу, что ничто тебе не жалко. Но и я не зря на своем стою. Я в богатстве не нуждаюсь. Ничто меня не беспокоит. Ни скот, ни живность мне не нужны. Но мне не хватает земли, людям тесно на моей земле. Вижу, что в твоём царстве много свободных земель. Пусть изготовят бечевку из шкур зарезанных на пиру в мою честь животных и отмеряют ею землю по кругу. И сколько отмерят этой бечевкой, пусть столько земли принадлежит мне. Большого богатства мне не надо. На эту землю я поселю часть своего народа. И для моей дочери это будет хорошо, когда вокруг нее будут жить земляки, говорящие на ее языке, – сказал царь Абхазии.

– Пожалуйста, кто откажет, земли здесь сколько угодно, дам, – сказал царь Северного Кавказа и согласился с желанием своего тестя.

После чего зять собрал слуг и приказал изготовить тонкую, как нить, бечевку из шкур зарезанных на пиру быков и коров (а сколько этих шкур там было, один бог знает!). И землю, которую опоясали этой бечевкой, выделили в том месте, на которое указал царь Абхазии...

Словом, на этих землях, которые были выделены царю Абхазии, и поселилась часть его народа. Потомками их являются ныне живущие на Северном Кавказе абазины (ашәуа). Это те абхазы, которые поселились в те времена на Северном Кавказе»<sup>437</sup>.

По своему основному содержанию и характеру изложения, это предание можно отнести к типу реалистических повествований. За исключением некоторых сказочных элементов (подчеркивание гиперболизированной густоты населения Абхазии, плотность домов и некоторые другие), здесь фактически очень мало фантастического, заведомо вымышленного. По многим признакам оно сравнительно позднего происхождения. Можно сказать, что содержание данного предания в определенной степени соответствует исторической действительности, средствами и приемами, характерными для фольклора, отражает исторические события, связанные с переселением части абхазского народа с берегов Черного моря на Северный Кавказ.

Достоверным представляется и то, что переселение это в предании мотивируется экономическими причинами.

О времени и характере переселения абазин с черноморского побережья на Северный Кавказ в науке существует несколько мнений. Так, например, С. Бронеvский и Л. Люлье определяли место жительства абазин в районе Вардане и полагали, что переселение абазин с южного на северный склон хребта совершилось в конце XVII столетия<sup>438</sup>. Языковед А.Н. Генко считал, что абхазско-абазинские наречия в «отдаленном прошлом составляли единый в языковом отношении коллектив, взаимопонимание в пределах которого было гораздо легче достижимо, чем в настоящее время»<sup>439</sup>. О несомненном генетическом родстве абхазо-абазинских языков говорят и исследования академика К.В. Ломтатидзе<sup>440</sup>. На основе сравнительно-сопоставительного анализа многочисленных компонентов в грамматическом строе и структуре, лексическом составе диалектов абхазского языка, Х.С. Бгажба пришел к выводу, что «в древние времена абхазцы и абазины составляли одну этническую группировку, представляющую и в языковом отношении единый коллектив, говоривший на общем языке, имевшем диалектные различия. Эти различия в диалектах, первоначально незначительные, впоследствии, в процессе самостоятельного развития, стали дифференцироваться и вырабатывать свои особенности. Однако и в наше время, абхазо-абазинские наречия остаются весьма близкими, они сохранили общность грамматического строя и основного словарного фонда, при которой достигается взаимопонимание между представителями этих диалектов, не исключая в целом и далеко ушедшего в своем обособлении тапантского диалекта»<sup>441</sup>.

На основе изучения географической номенклатуры Адлерского, Лазаревского и Туапсинского районов Краснодарского края, Л.И. Лавров пришел к выводу о том, что предки современных северокавказских абазин некогда жили на черноморском побережье, северо-западнее Абхазии<sup>442</sup>.

Мы здесь не будем касаться тех ошибочных, на наш взгляд, положений, которые выдвинуты были Л.И. Лавровым (будто древнерусские летописи под термином «обезы» подразумевали не абхазов, а абазин, будто абазины не абхазского происхождения, будто у абхазов и абазин нет общих исторических корней и т. д.). Подробное рассмотрение этих ошибочных взглядов уведет нас в сторону. По наблюдениям этого ученого переселе-

ние абазин на Северный Кавказ произошло не ранее XIV в. и не позднее XVI в. Для нас здесь важно то, что Л.И. Лавров не отрицает самого факта переселения абазин с берегов Черного моря на Северный Кавказ. При утверждении этой мысли он часто привлекает народные предания самих абазин, основывается на них и пишет: «Абазинские предания единогласно утверждают, что среди них тапантовцы первыми совершили переселение. Вслед за ними двинулись другие абазинские племена. Переселение, очевидно, не было стремительным и эпизодическим. Оно совершилось постепенно»<sup>443</sup>.

О том, что процесс переселения абазин на Северный Кавказ не был одноактным, а сложным и длительным, говорят исследования ряда других ученых. Разногласия существуют в вопросе датировки этого процесса. Так, например, А.Н. Генко тоже считает, что первыми переселенцами были тапантовцы, но их передвижение на Северный Кавказ, по мнению этого ученого, началось в XII–XIII вв.<sup>444</sup> На основе привлечения лексики тапантского диалекта и других разнохарактерных материалов, историк З.В. Анчабадзе подтвердил мнение о том, что первые абазинские переселенцы появились на Северном Кавказе в XII–XIV вв.<sup>445</sup> Ученый заключает, что «переселение предков абазин не началось до XII века...»<sup>446</sup> «предки тапантовцев должны были переселиться на Северный Кавказ не позднее XIV в.»<sup>447</sup>. По мнению того же исследователя, «предки ашхарцев не могли переселиться на Северный Кавказ раньше XVIII в.»<sup>448</sup>.

Небезынтересно отметить и следующий факт. Как в приведенном выше абхазском народном предании, так и в науке процесс переселения части абхазов на Северный Кавказ объясняется экономическими причинами. «Экономической предпосылкой такого переселения явилось, надо полагать, усиление роли экстенсивного хозяйства и увеличение удельного веса отгонного скотоводства. Обезлюдение значительных пространств на Северном Кавказе, в результате монгольских опустошительных нашествий, также должно было благоприятствовать этому процессу»<sup>449</sup>.

Интересующая нас здесь проблема наиболее подробно и тщательно изучена Е.П. Алексеевой<sup>450</sup>. Подвергая критическому анализу и обобщая существующие в науке мнения о происхождении абазин и расселении их в средние века, Е.П. Алексеева пришла к очень важным выводам. В частности, убедительными



кажутся ее выводы о том, что абазины и абхазы – близкородственные народы. Предки их были общими – апсилы, абазги, саниги, мисимиане, отчасти – зихи<sup>451</sup>. Е.П. Алексеева считает, что в древности эти племена занимали территорию современной Абхазии и восточное побережье Черного моря, к западу от Абхазии, примерно до Туапсе. Уже к концу I тысячелетия у всех этих этнических групп существовали феодальные отношения, следовательно, были условия для формирования народности. В VIII в. н. э. сформировалась древняя абхазская народность<sup>452</sup>. По мнению Е.П. Алексеевой из древней абхазской народности абазинская народность выделилась уже в X в. и предполагает, что формирование абазинской народности происходило вокруг племени абазгов в Абазгии, простиравшейся от реки Бзыбь до Нечепсухо. Позднее абазины из Абазгии расселились на север и на юг до реки Кодор<sup>453</sup>.

Начало проникновения предков абхазов и абазин на северные склоны Кавказского хребта Е.П. Алексеева датирует III–II тысячелетиями до н. э. Процесс этот продолжался и в VII–XII вв. А в XIII–XIV вв. началось массовое переселение абазин на Северный Кавказ. Продолжалось оно до XVII в. включительно<sup>454</sup>.

Как видно, своеобразным подтверждением этих исторических данных является и вышеприведенное предание.

### Генеалогические предания

По своему композиционному строению, сюжетному составу, структурно-тематическим свойствам генеалогические предания в определенной степени напоминают этногенетические. Если первые посвящены объяснению происхождения всего народа, то последние служат своеобразным объяснением определенного рода, являются как бы историей отдельно взятой фамилии. Как правило, носителями этих фольклорных повествований являются представители определенного рода (фамилии). Фактически у каждого абхазского рода имеются, если не цельные, сюжетно сложившиеся предания, то какие-то отрывочные сведения о своем происхождении.

По справедливому наблюдению Ш.Д. Инал-Ипа, в генеалогических преданиях абхазов «представлены как аборигенная,

так и миграционная версии происхождения отдельных родоплеменных групп»<sup>455</sup>.

Характерно, что наиболее устойчиво приписывание аборигенности к таким абхазским родам, как Ануа, Абганба, Инапшба, Арлан, Джоуа и др.

По всей вероятности, не случайно то, что роды Ануа, Абганба, Инапшба и Арлан считаются автохтонными и наиболее древними. Как видим, в названиях этих родов содержится элемент «ан» («мать»). Не исключена возможность, что генетически они связаны с хеттско-ассирийско-шумерским миром. В пользу такой гипотезы говорит факт совпадения ряда абхазских и хеттско-ассирийско-шумерских божеств и их имен. (Ср. абх. «анцѳа» (верховный бог) – хеттский «Анцили» (небесный бог); абх. «адыд» (гром) – хеттский «Адад» (божество небесной стихии); абх. «амза» (луна) – хеттский «Армаз» (бог луны); абх. ан, анана, нан (мать) – Ан, Инана, Энцу (образы хеттско-ассирийско-шумерского пантеона) и др.<sup>456</sup>.

Несмотря на множество ее вариантов, аборигенная версия генеалогических преданий по своей структуре и содержанию однотипна. Эти предания как бы служат утверждением автохтонности и древности определенных родов на определенной местности. Явственно прослеживается стремление создателей и носителей этих преданий удревнить, архаизировать происхождение того или иного рода. Так, например, в одной из наших записей говорится, что первыми родами, появившимися в Абхазии, были Абганба и Ануа. Информатор уверенно, убежденно утверждал и локализовал появление предков современных абганбовцев на территории села Дабакур (Дабакур) на левом берегу реки Кодор<sup>457</sup>. В другом предании утверждается, что самым древним, появившимся в Абхазии (в селе Уарча) был первопредок рода Ачба по имени Бабышь. Эта местность и поныне называется Бабышьра – Бабушера, от имени первопредка ачбовцев<sup>458</sup>. О древности и автохтонности абхазских родов Ануа, Абганба и Джоуа говорят и многочисленные записи Ш.Д. Инал-Ипа<sup>459</sup>. Создатели и носители этих преданий как бы хотят доказать исконность принадлежности занимаемой ими территории их предкам.

Фольклорные повествования миграционного содержания более разнообразны. Несмотря на это, между ними целый ряд сходных черт. Наиболее характерна для них указание на то, что

та или иная современная фамилия ведет свое происхождение из-за гор, реже – с того берега моря. Правда, не о каждом роде (или фамилии) имеются предания с развернутыми сюжетами. Нередко об одном и том же роде (фамилии) встречаются повествования как об автохтонности, так и о миграционности. Мы уже говорили, что роды Ачба и Инапшба считаются очень древними и автохтонными, но есть повествования, в которых говорится, что эти роды, наряду с некоторыми другими, являются пришлыми. Так, например, по материалам Ш.Д. Инал-Ипа «многие роды являются пришлыми, в основном из-за гор, то есть с Северного Кавказа (Нхыц) – Ачба, Маршан, Капба, Инапшба и др.»<sup>460</sup>. А представителей разбросанной ныне по всей Абхазии фамилии Зухба связывают «генетически с северокавказскими «азаху», то есть адыгским племенем (известным в исторических источниках под именем зихов) и некогда переселились в Абхазию, как и многие другие родственные группы или их родоначальники»<sup>461</sup>. По другому преданию, предки рода Ампар появились в Абхазии морским путем и обосновались на территории современного села Калдахуара. В связи с благополучным прибытием по морю представители этого рода вплоть до недавнего времени ежегодно совершали благодарственные жертвоприношения богу моря у места высадки на самом берегу моря<sup>462</sup>.

Ш.Д. Инал-Ипа справедливо отмечал, что в преданиях переселение того или иного рода из одной местности в другую мотивируется разными причинами, «среди которых главными являются мотивы кровной мести, вынуждавшие людей, спасаясь от преследования, покидать родной уголок и искать за хребтом новые места жительства и покровительства власти имущих подалеже от своих смертных врагов»<sup>463</sup>.

Несмотря на художественное обрамление, наложение художественного вымысла, в основе этих преданий, безусловно, можно усматривать отголоски каких-то исторических фактов, имевших место в древности и особенно в феодальную эпоху. При осторожном и системном анализе, генеалогические предания могут дать интересные и ценные сведения о миграционных процессах и социальных отношениях эпохи феодализма в Абхазии. Нет сомнения в том, что определенная часть генеалогических преданий с миграционным содержанием основаны на каких-то исторических реальных фактах. Эту мысль можно

допустить по той простой причине, что в прошлом миграции родоплеменных групп не были редкими явлениями. Но миграционное содержание эти предания могли получить не только поэтому, но и по другим причинам. Потому никак не следует думать, что в основе каждого из них лежит реальное событие.

Миграционное содержание определенной части генеалогических преданий можно объяснить и тем, что в них отразилось стремление многих людей выводить свою родословную за пределы занимаемой ими ныне территории. Такая тенденция как-то, почему-то, в какой-то степени считалась престижной. Такое толкование истории своего рода (фамилии) как бы давало возможность преувеличивать и приукрашивать свое происхождение. Создатели и носители такого рода генеалогических преданий старались сделать свое происхождение загадочным. Эти предания в определенной степени могли послужить своеобразной идеологической основой, чтобы данный род занял и удержал определенное привилегированное положение в обществе.

Тенденция выводить родословную из-за пределов занимаемой территории не является спецификой для одних абхазских генеалогических преданий. Аналогичное явление засвидетельствовано в фольклоре и этнографии многих народов мира, в том числе у многих горских народов Северного Кавказа. Касаясь этого вопроса Ф.Х. Гутнов пишет: «Высшее сословие абадзехов выводило свой род от выходцев из Арабистана или Абхазии; балкарские тауби – от маджарина Бассиата; пытались обожествить феодальных правителей Дагестана, Г. Алкадари в хронике «Асари-Дагестан»<sup>464</sup> многих владельцев называл прямыми потомками родственников пророка; хатукаевцы происходили, будто бы, от одного из приближенных Омара из Аравии; два ингушских божества – от Киста, сына «одного знаменитого сирийца из дома Комен» и Джерахмата – выходца из Персии и т. д.»<sup>465</sup>.

Создатели такого рода преданий могли преследовать и другие цели. Например, покрыть свое неведение о происхождении рода миграционным содержанием. Это было проще и правдоподобнее.

Очевидно, что генеалогические предания создавались в поисках истории прародителей (первопредков). Но не только этим обусловлено их возникновение и бытование. По всей вероятности, имела значение и сословная принадлежность. Особенно

знатные роды старались возводить свое происхождение к далекому прошлому, к другой стране, чтобы сделать его таинственным и значительным, чтобы подчеркнуть свою исключительность в поисках определенной привилегии. Каждый род был заинтересован в популяризации «красивых» генеалогических преданий. Стремление к максимальному восхвалению истории рода, предков вообще, является одной из характерных и типичных черт генеалогических преданий абхазов. Среди этих повествований встречаются и явно поддельные генеалогии. Потому при соотнесении с действительностью нельзя безоговорочно воспринимать их как достоверные. Постоянно следует помнить, что мы стоим перед необходимостью отбора реального (рационального) и вымышленного в генеалогических преданиях. Близкое знакомство с ними показывает, что в них чаще всего вымышленное превалирует над реальным.

Можно сказать, что, за редким исключением, в композиционном отношении генеалогические предания миграционного содержания однотипны и построены по сравнительно устойчивому, традиционно разработанному стереотипу: в начале даются краткие сведения о старом месте жительства рода, за ними следует изложение причины переселения и поиски нового места жительства, и, наконец, завершается повествование описанием прихода первопредка на новое место жительства. Как правило, весь этот процесс конкретно не датируется, он происходит в неопределенном прошлом, информаторы ограничиваются указанием неопределенности времени типа «это было давно».

Во многих абхазских генеалогических преданиях имеет широкое распространение мотив основания селения (или нескольких сел) одним первопоселенцем. Этот мотив часто является основным и сюжетообразующим. Как правило, информаторы считают этого первопоселенца предком определенного рода («Все мы, квициниевцы, произошли от того первопоселенца»; «Весь наш род восходит к тому первопоселенцу» и т. д.). Часто знают собственные имена первопредков, от которых якобы произошел весь род, локализуют место их жительства в определенной реально существующей местности. Этим самым информаторы хотят придать повествованию достоверный характер. Так, например, в различных вариантах фамильного предания квициниевцев (Куцниаа) постоянным является мотив о некоем фамильном предке, некогда засевшем (и заведшем место житель-

ства) на территории современного села Атара (Очамчирский район) и его окрестностях. Иногда первопоселенцами выступают два (три) брата. Так, например, в одной из наших записей говорится, что предки современных зухбовцев (Зухба) в древности жили на территории между современным Адлером и Сочи. Три брата из этого рода по какой-то причине вынуждены были покинуть насиженные места. Долго скитались и, наконец, один из них поселился в бзыбской части Абхазии (в с. Абгархук Гудаутского района), другой выбрал место жительства в Абжуа (в с. Джгерда Очамчирского района), третий обосновался в Самурзакане (в с. Окум Гальского района). Чтобы придать своему повествованию достоверный характер, информатор добавил, что зухбовцы и поныне молятся, стоя лицом в сторону Сочи и Адлера, верят, что их древняя икона находится где-то в тех местностях<sup>466</sup>.

Как правило, в преданиях подчеркивается, что до появления первопоселенца местность была безлюдной, покрыта девственными лесами, указывается на роскошные природные условия для жизни. Выбор местности для постоянного места жительства первопоселенцем мотивируется именно этой безлюдностью и наличием благоприятных природных условий для обитания человека (родник, богатая плодородная земля, растительность, лес, множество дичи и т. д.). Нередки случаи, когда переселение мотивируется причинами межродовых распрей (особенно на основе кровной мести), бегством от постоянной угрозы нападения или преследования врагов, в поисках покровительства. Есть предания, в которых переселение со старого места и освоение нового места жительства мотивируется социальными и экономическими условиями (в поисках богатых пастбищ или плодородных земель). Иногда же предания повествуют о насильственном захвате земель феодалами.

Как правило, в преданиях первопоселенцы героизируются, им приписываются героические деяния в борьбе со стихийными или социальными грозными силами, они выступают защитниками и продолжателями рода. Эти первопоселенцы (или предки рода на данной территории) отличаются рядом личных качеств. Часто подчеркивается их ловкость, бесстрашие, умение метко стрелять, одерживать победу в физическом единоборстве с врагами. Они обладают необыкновенной физической силой, преодолевают пространство с необычайной скоростью,

они отличные мастера верховой езды и т. д. Представители рода гордятся именем и деяниями первопредка, дорожат памятью о нем.

Очень интересным и одним из показателей архаичности преданий разбираемого круга является и то, что в них (как и во многих других древних эпических сказаниях) расстояние измеряется временем, затраченным на его преодоление. Обычно герои преданий способны преодолеть путь длиною в трое суток за один день. Иногда этот путь преодолевается ими с утра до обеда. Интересен и тот факт, что о способности героя быстро двигаться и преодолевать длинную дорогу за короткое время в сказаниях подчеркивается не только для героизации, но это качество персонажа как бы служит средством избавления от врага. По всей вероятности, необычайная скорость при преодолении трудно проходимого пути за короткое время восходит к древней охотничьей эпохе. Этот мотив хорошо известен и в фольклоре других народов (у русских, хантов, индейцев и др.). В преданиях, в которых содержится мотив быстрого передвижения героя, «нашел отражение один из древнейших способов охоты, который заключается в том, чтобы путем неустанного преследования зверя по насту довести его до такого изнеможения, когда он уже не в состоянии спастись бегством»<sup>467</sup>. Такой способ охоты мы уже видели и в абхазском мифе об ацанах, встречается он и в других жанрах абхазского фольклора (в сказках, героическом эпосе о нартах) и является одним из качеств проявления богатейства.

При изучении абхазских генеалогических преданий в целом обращает на себя внимание и тот факт, что основные их сюжеты очень древние и потому они не поддаются конкретной датировке. Архаичными они нам представляются еще и потому, что типологически схожие сюжеты встречаются и в фольклоре многих других народов. Так, например, абхазские генеалогические предания миграционного содержания проявляют явные типологически сходные черты с аналогичными русскими преданиями о братьях первопоселенцах, о заселении и освоении края<sup>468</sup>. Эти последние же в свою очередь находят множество аналогов в карельском, якутском, древнеримском фольклоре и обнаруживает следы своего «становления в недрах родоплеменных сказаний, предшествовавших преданиям в собственном значении этого термина»<sup>469</sup>.

## БЫЛИЧКИ

Во всей массе абхазской народной несказочной прозы можно и необходимо выделить в отдельную группу короткие рассказы, отличающиеся от всех остальных по своей тематике, содержанию и направленности. Повествования, о которых мы здесь говорим, по всем своим основным признакам проявляют типологическое сходство с русскими быличками.

Абхазские былички записывались и рассматривались в основном в этнографическом аспекте Д.И. Гулиа, Н.С. Джанашиа, Г.Ф. Чурсиным и некоторыми другими. Первая попытка их фольклористического изучения была предпринята автором этих строк<sup>470</sup>.

В абхазской устной народной традиции нет специального термина, обозначающего быличку. Как и вся остальная несказочная проза, так и эти повествования обозначаются термином «ажэабж» («рассказ»). Для обозначения устных рассказов, о которых идет речь, термин «быличка» наиболее удобен. В научной литературе в качестве синонима встречается и термин «миф-быличка». Так, например, в книге Е.М. Мелетинского «Герой волшебной сказки» аналогичные рассказы именуются «мифами-быличками»<sup>471</sup>. Фактически этот термин был предложен Е.М. Мелетинским. Под термином «мифы-былички» ученый имел в виду короткие рассказы о встрече человека с различного рода духами<sup>472</sup>. Е.А. Костюхин не ограничивает содержание мифов-быличек контактами безличного «одного человека» с духами. По мнению этого исследователя, сюда же «несомненно, относится и тематика мифов-быличек, толкующих о контактах человека с животными: брачные связи с животным (как брачный, так и не имеющий отношения к браку), и, что встречается значительно реже, наказание человека за нарушение норм поведения по отношению к животному»<sup>473</sup>.

Внимательное знакомство со специальной литературой о русских быличках и с аналогичными произведениями в фольклоре ряда других народов дает возможность правильно ориентироваться и разобраться в абхазских материалах.

По определению Л.Г. Барага, быличка – «устный рассказ-меморат (воспоминание) о якобы имевших место сверхъестественных явлениях: встрече, драматичном столкновении самого рассказчика или знакомого ему человека с олицетворенным



духом природы (лешим, водяным, русалкой, потерчатами, полевиком, полудницей)»<sup>474</sup>.

Наиболее общие и характерные признаки быличек как одного из самостоятельных жанров фольклора были отмечены В.Я. Проппом. Определяя жанровый состав русского фольклора, В.Я. Пропп в частности писал: «Языческие представления о мифических существах и людях, наделенных сверхъестественными способностями, отразились в другом жанре, который народ называет словом «были», «былички», «бывальщины». Это рассказы, отражающие народную демонологию. В большинстве случаев это рассказы страшные: о леших, русалках, домовых, мертвецах, привидениях, зачатых кладах и т. д. Уже название их говорит, что в них верят. Сюда относятся также рассказы о чертях, об оборотнях, ведьмах, колдунах, знахарях и т. д.»<sup>475</sup>.

Из этих рассуждений ученого явствует, что термины «были», «быличка», «бывальщина» фактически являются синонимами и составляют один жанр, нередко имеет место, когда «быличку» заменяют «бывальщиной». Так, например, в новейшем словаре научной и народной терминологии восточно-славянского фольклора бывальщина определяется как жанр нсказочной прозы в двух основных значениях: «1. Суеверный рассказ о событиях, связанных с персонажами из разряда низшей мифологии (леший, водяной, русалка, домовый, банник, обинник и т. д.), о демонических существах, наделенных сверхъестественными способностями (ведьме, оборотне, волколаке), о покойниках, о волшебных кладах, чертях. 2. Рассказ-быль с установкой на достоверность, передающий реальный факт и использующий художественный вымысел»<sup>476</sup>.

По мнению А.Ю. Брыциной, бывальщина – это «рассказ об исключительном, необычном происшествии. Ей свойственно сочетание эстетической и информативной функций, доминирование последней. В отличие от близкой по содержанию былички (мемората) повествование в бывальщине имеет характер фабулата и нередко ведется от третьего лица. В бывальщине текст суеверного рассказа, утратив особенности воспоминания действующего лица-очевидца, обретает самостоятельное бытование и относительную сюжетную устойчивость в устных вариантах»<sup>477</sup>.

Былички как специфические рассказы в народной нсказочной прозе были отмечены еще братьями Ю.М. и Б.М.

Соколовыми<sup>478</sup>, известным собирателем и исследователем русского фольклора Н.Е. Ончуковым<sup>479</sup> и некоторыми другими. Некоторые ученые считают, что вот такого рода краткие и несложные по своим сюжетам рассказы явились ядром, из которого впоследствии развилась вся народная проза. Так, например, грузинский ученый Е.Б. Вирсаладзе, анализируя архаические слои фольклора грузин горцев Мтиулети и Гудамакари, в подобных примитивных, коротких и несложных мифах-быличках видит истоки и зародыши народной прозы в целом. По мнению Е.Б. Вирсаладзе, это те рассказы, от которых впоследствии развилась и сказка<sup>480</sup>. Аналогичную мысль высказывал и профессор А.И. Никифоров при изучении фольклора чукчей. Ученый выделял в отдельную группу примитивные рассказы о встречах человека с мифическими существами и называл их «сказкоидами», именно в них он видел зачатки сказки<sup>481</sup>. Сходные наблюдения были сделаны рядом других ученых (Н.Е. Ончуков, братья Б.М. и Ю.М. Соколовы и др).

Былички имеют свою специфическую композицию, у них особое восприятие действительности. В этих коротких повествованиях переплетены мир реальный и мир воображаемый. «В быличках-рассказах о встречах с нечистой силой реальная действительность не имеет существенного значения, она лишь фон, от которого надо оттолкнуться. Главное действующее лицо в быличках – существо иного мира, персонаж низшей мифологии: домовый, леший, водяной и т. п. Столкнувшийся с ним человек как бы выключается на время из реального мира, и его реальные связи, общественное и семейное положение в это время не имеют существенного значения»<sup>482</sup>.

Подмечая существенные особенности быличек, Е.Б. Вирсаладзе писала, что в «рассказах, где главным действующим лицом является уже человек, вступающий в конфликт со сверхъестественными силами, можно усматривать истоки сказки. Подобные рассказы возникали параллельно с мифами, а иногда в противовес им. Они представляют собой не попытку объяснить или упорядочить в сознании человека окружающее, но отражают опыт человека, противопоставляющего себя слепым силам природы. Конечно, в то же время они сами являются отражением иррациональных воззрений и ограниченности человеческих представлений на определенном этапе их развития»<sup>483</sup>.

Исходя из материалов славянского фольклора, В.П. Зиновьев считает, что былички – это «устные народные рассказы о встречах человека со всевозможными сверхъестественными существами, главным образом из пантеона славянской мифологии (домовой, банник, кикимора, леший, водяной, русалка и др.), или с людьми, обладающими сверхъестественной, чудесной силой (ведьма, колдун), о встающих из гробов мертвецах, о невероятных встречах с кладами, которые являются человеку в виде животных или предметов и т. п.»<sup>484</sup>.

При всем том, что мифы-былички занимают значительное место в фольклоре многих народов мира, они сравнительно позже стали объектом специального изучения фольклористов. «Право» быличек именоваться самостоятельным жанром наиболее полно и основательно было доказано в ряде работ профессора Э.В. Померанцевой<sup>485</sup>. Отмечая существенные особенности мифов-быличек, Э.В. Померанцева, в частности, писала: «Одним из своеобразных жанров русской устной прозы являются былички – суеверные рассказы о сверхъестественных существах и явлениях. Рассказы эти теснейшим образом связаны с народными верованиями: они возникли на их основе и вместе с тем поддерживают, утверждают их в сознании народа»<sup>486</sup>.

Если исходить из этого совершенно правильного суждения ученого, то мы должны считаться с необходимостью знания народных верований, на основе которых возникли, развились и с которыми тесно связаны былички.

Абхазские былички по своим основным жанровым признакам совпадают с аналогичными произведениями фольклора других народов. Даже при поверхностном знакомстве с ними сразу в глаза бросается их типологическое сходство с быличками других народов. Так, например, как в русских, так и в абхазских быличках рассказывается о встречах реального человека (пастуха, охотника, путника и т. д.) с представителем так называемой низшей мифологии, народной демонологии: чертом (аоустаа), разновидностями чертей (агызмал, акачаа, ацъныш), дзызлан, зызлан-захкѣажѣ (функционально соответствует русской русалке или водяному, всегда, постоянно выступает в женской ипостаси), лесным человеком (абнауаѣ), мертвецом, смертью (ацсы, ацсѣаха), бог охоты и леса (ажѣеипшыаа) и т. д. Фактически в каждой быличке два основных действующих лица: человек и один из персонажей народной демонологии,

олицетворяющий враждебные человеку темные и злые мифические, ирреальные силы.

Несмотря на то, что в этих рассказах показана борьба человека с носителями злых и темных сил, в них все же основной акцент, основное внимание обращено на последних. Человек здесь активно действует, но тенденция его зависимости от мифических антагонистов явно прослеживается.

В быличках представители антимира (условного мира) выступают антагонистами человека. Сами мифические персонажи никак не могут быть названы героями. Это антигерои, герои наизнанку, являются представителями изнаночного мира. По быличкам получается, будто реальный человек непосредственно может приблизиться к представителям антимира.

В основе любой былички оппозиция: человек – мифическое существо. Человек в быличке как бы олицетворяет светлые начала, а мифическое существо – темные и злые. Оба эти начала, явная и скрытая борьба между ними составляют основной контекст сюжета былички. Это полярные силы, борьба между ними извечна.

До сравнительно недавнего времени (до распространения грамотности, научных знаний) в народе верили в существование злых духов и соответственно верили и в то, что рассказывалось в быличках. Этнографическими основами быличек являлись суеверные представления о злых мифических существах. Былички хранились в памяти суеверных, были рассчитаны на людей, не сомневавшихся в их достоверности. Можно сказать, что быличка была своеобразным началом, с помощью которого нагнетался и внушался страх перед злыми и темными мифическими силами. На суеверного человека быличка оказывала устрашающее воздействие. Как нам кажется, в этом заключалась ее исконная, основная общественная функция. Но, как известно, установка на достоверность не является исключительной особенностью этого жанра. Ведь фактически установка на достоверность характерна почти для всех основных жанров народной сказочной прозы. Например, установкой на достоверность характеризуются и легенды, и предания, и устный рассказ. Стало быть, признак достоверности нельзя брать за исходное при выделении мифов-быличек. Потому мы должны искать другие их особенности.

Одной из основных особенностей былички, как фольклорного жанра, является то, что в ней действие происходит в

сравнительно недавнее время: приурочивается к детским или юношеским годам самого рассказывающего, или ко времени жизни его отца, деда, какого-либо соседа или же просто знакомого. Во всех без исключения остальных мифах действие приурочивается к неопределенным, давно минувшим временам. В них, как правило, время действия определяется в типичных и стереотипных выражениях, вроде того: «Это было давно» («Акыр пуеит»), «Когда-то в старину» («Ажэытэ зны») и т. д. В быличке же действие происходит в такое время, что при необходимости, как будто сказитель может конкретно назвать имя реального человека из среды общих со слушателями знакомых, который якобы был свидетелем происшедшего события. Таким образом, как правило, миф-быличка рассказывается со ссылкой на конкретного свидетеля. Этим самым подкрепляется ее достоверность. Художественная, эстетическая функция былички приглушена, на передний план выдвинута функция информационная. Рассказчики преподносят быличку как имевшее место в жизни подлинное событие.

Другой особенностью мифов-быличек является то, что в отличие от всех остальных мифов они не ставят целью объяснить, находить причины какого-либо природного или социального явления, природа как таковая не является объектом их наблюдения, они не ставят вопросов: почему? каким образом? Фактически это единственная группа мифологических рассказов, которая не носит этиологический характер.

В отличие от всех других групп и разновидностей мифов, в преобладающем большинстве мифов-быличек действие завершается трагически. Единоборство человека и мифического существа обязательно влечет за собой страшное последствие для одного из них. Можно сказать, что трагический финал в мифах-быличках является каноном.

В фактах столкновения человека с мифическими существами усматривается общая закономерность. Эта закономерность заключается в следующем. Фольклорные сюжеты о встречах человека с мифическими существами в женской ипостаси, безусловно, являются наиболее древними, а повествования, связанные с мифическими существами в мужской ипостаси, сравнительно позднего происхождения. Как и у многих народов Кавказа, так и в абхазском фольклоре, встреча человека с демонической женщиной предвещает несчастье для первого,

встреча же человека с демоническим существом в мужской ипостаси оборачивается несчастьем для последнего. Такое смещение противоборствующих сил не случайное явление. Это показатель процесса эволюции в сознании древних людей. Если по древнейшим представлениям человек был зависим от мифических существ, то впоследствии он начал освобождаться от этой зависимости. Мифы-былички являются как бы доказательством верований, на основе которых они возникли. Потому, когда речь идет о них, мы должны иметь в виду всю атмосферу их бытования. «Вырванная из контекста быличка перестает быть живым фактом устной прозы»<sup>487</sup>.

Былички рудиментарно отражают следы мышления первобытного человека, корни их восходят к эпохе открытия духов. Л.Я. Штернберг считал, что открытие духов является одной из стадий анимизма. «Для первобытного человека эти «духи» не представляют ничего особенно чудесного: это такие же существа естественного порядка вещей, как и все прочие объекты природы. Мало того: это – настоящие люди. Их единственный отличительный признак – способность стать неуловимыми, принимать вид любого предмета, животного, дерева, камня... Создано было новое человечество духов, наполняющих весь мир, несметными сонмами окружающих человека. Леса, горы, реки, небеса – словом, каждый уголок земли стал обителью духов-людей, живущих такую же жизнью, как и люди. Отсюда этот мир русалок, эльфов, нимф, гномов, Weldmann'ов (Лесных людей), Bergmann'ов (горных людей), Himmelmann'ов (небесных людей) германской мифологии, леших, водяных, домовых (людей) и пр. мифологии русской»<sup>488</sup>.

Указав некоторые общие особенности быличек, постараемся подтвердить их конкретными примерами из абхазского фольклора. При этом нет необходимости подвергать подробному анализу былички обо всех персонажах. Ограничимся наиболее характерными из них. Анализ материалов начнем с быличек о наиболее типичном их персонаже – о лесном человеке (абнауао).

Как и все остальные, так и былички о лесном человеке (абна – лес, ауао – человек), хорошо отразили верования, которыми они порождены и на которых зиждутся.

В прошлом абхазы верили, что в дремучих лесах Абхазии водятся лесные люди. У народа было отчетливое представление

о физической силе и основных атрибутах внешности этих злых и вредоносных для человека существ. Они характеризовались своим звериным обликом и свирепостью. Абнауаю «похож на человека. Он высокого роста, весь покрыт шерстью. На лице его шерсть образует подобие бороды. И даже уши заросли, только ладони рук голые. Грудная клетка сильно выступает вперед. И ноги у него длинные, цепкие»<sup>489</sup>. Абнауаю «выходил на добычу только ночью, а днем укрывался в недоступных дремучих лесах. Он был в постоянной вражде с охотниками, нападал на них и похищал у них добычу»<sup>490</sup>.

Верования абхазов о лесных людях одним из первых зафиксировал еще в конце XIX в. русский ученый Н.М. Альбов. Он отмечал, что абхазы представляют лесных людей с длинными и густыми волосами. «Одеваются они в звериные шкуры, и на груди у них всегда бывает привешен небольшой топор. Они очень злы, и встреча с ними в лесу не обещает ничего хорошего»<sup>491</sup>. По сведениям Н.С. Джанашиа, абхазы представляли лесных людей сильными, смелыми, жестокими и по внешнему виду безобразными, тела их покрыты щетинообразными волосами, «оружием у них служил топоробразный стальной выступ на груди: прижмет к своей груди добычу и рассечет пополам»<sup>492</sup>. Согласно верованиям, людям приходилось вести постоянную борьбу с этими существами и с большим трудом удалось уничтожить весь их род»<sup>493</sup>.

По свидетельству этнографа Г.Ф. Чурсина, «чуть ли не каждая община Абхазии знает своего героя, избавившего народ от лесного человека данной местности. Это объясняется разобщенностью отдельных уголков Абхазии, в прежнее время живших замкнутою, обособленною жизнью. Каждый такой уголок имел своего лесного человека – абнауаю и своего местного героя, освободившего край от этого врага народа»<sup>494</sup>.

Один из наиболее типичных вариантов мифа-былички о лесном человеке – записал Н.С. Джанашиа в селе Адзюбжа. В этом варианте говорится, что последний из лесных людей обитал недалеко от села Адзюбжа в дремучем лесу Урак. «В том же лесу со своим стадом жил храбрый Хуху Читанаа. Они враждовали между собою. В каждую полночь к шалашу абхаза приближался и спрашивал: “Читанаа Хуху<sup>495</sup>, ты здесь ли?” – “Я здесь! Если ты не баба, пожалуй на единоборство!” – отвечал бесстрашный абхаз. Лесной человек не принимал еди-

ноборства и не уходил. Эта игра абхазу надоела, и он прибег к хитрости. Положил в своей постели чурбан и покрыл его буркою, а сам спрятался в кустах недалеко от шалаша. В полночь как обычно появился лесной человек, спросил абхаза, здесь ли он, но ответа не получил. Предполагая, что Читанаа Хуху спит крепко, лесной человек набросился на чурбан, а хитрый абхаз воспользовался этим случаем и выстрелом из ружья смертельно ранил своего противника. На другое утро Хуху пошел по кровавым следам, нашел убитого противника своего, с честью похоронил его, забрал все достояние последнего лесного человека и женился на его красавице жене»<sup>496</sup>. По оценке адзюбжинских информаторов Н.С. Джанашиа, уничтожив лесного человека, Читанаа Хуху оказал большую услугу всему абхазскому народу<sup>497</sup>.

За исключением некоторых деталей, к этому близок и вариант, содержание которого пересказал Д.И. Гулиа. Если в записи Н.С. Джанашиа лесной человек умирает от тяжелого ранения, то в тексте пересказа Д.И. Гулиа говорится, что за тяжело раненным лесным человеком погнался Читанаа Хуху, но тот исчез навсегда. Убегая, лесной человек кричал (вопил): «Стреляй в меня еще раз». «Та одна пуля, что тебя настигла, равна ста пулям», – решил Хуху и больше не стрелял»<sup>498</sup>. Во всем остальном эти два варианта почти совпадают.

Другой, более полный вариант этого мифа-былички приводит Д.И. Гулиа в работе «Божество охоты и охотничий язык у абхазов». Здесь подчеркивается, что у лесного человека на груди торчат острые железные иглы или имеется выступ в виде топора, потому трудно вступать с ним в единоборство. По этому варианту, у лесного человека есть дочери. По рассказам жителей села Тамыш (Кодорский уезд), Д.И. Гулиа зафиксировал сведение, по которому знаменитый охотник К.Б. видел лесного человека, говорившего «на многих языках»<sup>499</sup>.

Один из наиболее интересных и полных вариантов быличек об абнауаю записал С.Я. Чанба еще в начале нашего века<sup>500</sup>, ему же принадлежит и перевод текста на русский язык<sup>501</sup>.

Данный вариант значительно отличается рядом подробностей. Так, например, при описании внешнего вида лесного человека вместо топорообразного стального выступа на груди (по записи Н.С. Джанашиа) или привешенного на груди небольшого топора (по записи Н.М. Альбова), говорится, что у него



«на груди вместо волос торчали длинные железные иглы, вроде металлической чесалки»<sup>502</sup>.

В варианте, записанном С.Я. Чанба, подробнее объяснен способ борьбы и победы над лесным человеком: «Рассказывали, что всякий человек, увидевший лесного мужа (*человека*. – С. З.), выстрелит и скажет – “Единственная пуля, стоящая ста пуль”, то от этого лесному человеку грозит неминуемая смерть. В случае, если лесной муж скажет раньше человека – “Сто пуль”, то не умрет до тех пор, пока не выстрелят в него сто раз»<sup>503</sup>.

Из этой подробности выясняется, что тело лесного человека неуязвимо, уязвимо только при соблюдении определенного табу: нельзя стрелять в него более одного раза. Чтобы убить его, необходимо стрелять только один раз («единственная пуля, стоящая ста пуль»). В некоторых других вариантах, в ряде наших записей указывается и на запрет разговаривать с ним. Точно такие запреты наличествуют и в грузинских быличках об очокочи. «Охотник, встретившийся с очокочи в лесу, не должен стрелять вторично, зная, что повторный выстрел исцелит смертельно раненного очокочи. В ответ на просьбу «добавить», повторить выстрел, охотник молчит или отвечает: «Святой Георгий добавит»<sup>504</sup>.

В вышеприведенной записи С.Я. Чанба отсутствует мотив женитьбы героя на жене или сестре убитого лесного человека. Вместо этого подробно описано, как дочь лесного человека жестоко отомстила за своего отца. В тексте говорится, что после единоборства охотника и абнауаю, на второй день утром охотник Читанаа Хуху пошел по кровавым следам лесного человека и нашел его дом, весь обросший мхом. Приблизившись к дому, он услышал доносившиеся до него голоса женщин (жены и дочери лесного человека). «Не предупреждали разве мы тебя не ходить к Хуху Читанаа, и что он убьет тебя...»<sup>505</sup> – причитали они, сидя у головы (жена) и у ног (дочь) мертвого лесного человека. Далее говорится, как герой пробрался в дом и отсек голову жены лесного человека, а у дочери отрезал косу. Выясняется, что магическая сила ее в волосах. После этого она вынуждена была остаться во власти героя («...раз отнял у нес косу, она не имела права уходить до тех пор, пока не получит свою косу обратно»)<sup>506</sup>. По этому варианту Читанаа Хуху был женат, имел шестилетнюю дочь. Дочь лесного человека находилась у него дома в качестве прислуги. Она была послушна и работала добротню.

«Однажды Хуху Читанаа с женой отправился в поле ломать кукурузу, а дома оставили свою дочь под присмотром дочери лесного человека. После ухода Хуху и его жены дочь лесного человека под села к девочке и стала выспрашивать:

– Скажи мне, милая, где спрятал мою косу папа твой, дам тебе молоко и сметану.

Девочка знала, где находилась коса.

– Там под ножкою тахты зарыта, – сказала девочка. Сейчас же подошла та к ножке тахты и нашла свою косу. Тогда дочь лесного человека взяла девочку Хуху, связала и бросила ее в котел с кипящим молоком. Затем она прокляла род Читанаа и ушла<sup>507</sup>.

По своему сюжету и содержанию, этот вариант абхазской былички близок повествовательному рассказу, приведенному А.Т. Шортановым в монографии «Адыгская мифология»<sup>508</sup>. В этом адыгском тексте ощутимы напластования христианской религии. В нем говорится, что живущий между двух скал лесной человек похитил девушку по имени Наго. Лесного человека нашел и убил Даушджерджии (Св. Георгий). Данный текст автор квалифицирует как агиологическую легенду и считает, что это «трансформированный пересказ известной в христианском мире легенды о св. Георгии»<sup>509</sup>. А.Т. Шортанов правильно отмечает, что сюжет данного повествования намного древнее христианства, а образ Даушджерджии в адыгском фольклоре «наглядный пример органичного вхождения христианских элементов в языческую среду, когда относительно новая религия использует чуждые ей потенции языческих верований и готовые сюжеты для своих идеологических и нравственных устремлений»<sup>510</sup>. В абхазском фольклоре мотив (или эпизод) жестокого отмщения мифическим существом за первое поражение в единоборстве с человеком очень часто повторяется, встречается он не только в связи с лесным человеком и его дочерью, но – и в быличках о других существах, особенно в быличках, связанных с дзызлан. (Несколько подробнее мы это увидим чуть ниже).

Содержание нескольких абхазских быличек о встречах человека с лесным человеком были зафиксированы этнографом Г.Ф. Чурсиным в селах Мгудзырхуа, Калдахуара. Джгирда и Члоу<sup>511</sup>. Конечно, в каждом из них встречаются какие-то сравнительно незначительные детали и мотивы, отсутствующие в вышеприведенных вариантах. Так, например, в одном из них

говорится, что на груди у лесного человека «торчали волосы наподобие гвоздей»<sup>512</sup>, а в другом варианте сказано, что лесной человек был «с одним глазом на лбу»<sup>513</sup>. Даже есть вариант, в котором внесены модернизированные мотивы (лесного человека ловят тем, что поят его водкой)<sup>514</sup>.

По своим основным мотивам вариант, записанный С.Я. Чанба, ближе всех стоит к текстам записи Г.Ф. Чурсина в общинах Калдахуара и Мгудзырхуа. Разница между ними опять-таки в сравнительно несущественных деталях. В этих записях Г.Ф. Чурсина героя зовут Мард-ипа Мардсо (в наших записях – Мардсоу), жена страшного существа не была убита и герой на ней не женился, а бросилась бежать и успела спастись<sup>515</sup>, герой не отрезал прядь волос дочери лесного человека, а «снял с нее мерку и спрятал»<sup>516</sup>, в финальном эпизоде безымянная дочь лесного человека погубила не одного ребенка, а трех детей: «Достав мерку, она бросила всех трех детей в котел с кипящим молоком и прокляла всю семью: чтобы в доме Мард-ипа Мардсо из мужского пола не было в живых больше двух человек»<sup>517</sup>.

Если не брать во внимание вот такого рода расхождения, основная суть и основной сюжет всех этих вариантов абхазских мифов-быличек о лесном человеке одни и те же.

Небезынтересно отметить, что информаторы Г.Ф. Чурсина не сомневались в достоверности описываемых ими событий. То, что информаторы верили в достоверность этих рассказов, подтверждают характерные их примечания и ремарки. Одни из них утверждали, что могила убитого героем Мард-ипа Мардсо лесного человека «существует и теперь в Калдахварском ущелье, в верховьях Бзыби»<sup>518</sup>, по сведениям других, проклятие дочери лесного человека свершилось, потому после этого в роду Мард-ипа Мардсо больше двух мужчин в живых не осталось. «В то время *(имеется в виду вторая половина XIX в. – С. 3.)* было двое мужчин в этой фамилии: Абидж и Иван Марда. Во время эмиграции семья Мард-ипа выселилась в Турцию, и дальнейшая судьба ее неизвестна»<sup>519</sup>. (Здесь, очевидно, имеется в виду исторический процесс насильственного выселения значительной части абхазского народа в Турцию, во второй половине XIX в.).

Г.Ф. Чурсин идентифицирует адоу-всликана (правильнее адауы), адоумыжьха с абнауау (лесным человеком) и отмечает, что, по верованиям абхазов, «первоначально в Абхазии обита-

ли великаны адоу или адомижьха, обладавшие необычайной силой»<sup>520</sup>, «...легенды рисуют адоу страшными исполинами, наделенными необыкновенной силой»<sup>521</sup>. Здесь как будто все правильно сказано. Но, судя по приводимым материалам видно, что Г.Ф. Чурсин не делает никакого разграничения между адауы (великаном) и абнауаю (лесным человеком). Эта идентификация нам представляется неточной. Правильно то, что в представлениях абхазов физическая сила и внешний вид лесного человека уподобляются или сравниваются с громадной силой и мощью великана, оба существа часто характеризуются своей глупостью, ненаходчивостью, нерасторопностью. Но наличие сходных и общих черт не делают эти существа тождественными. При всей их общности между великаном – адауы (как персонажа архаических нартских эпических сказаний и сказок) и лесным человеком – абнауаю (как персонажа мифов-быличек) существуют кое-какие различия, по каким-то, на первый взгляд, трудноуловимым нюансам они друг от друга отличаются. У лесного человека больше антропоморфных черт, чем у великана. Если вчитаться внимательно, об этом говорят некоторые данные самого Г.Ф. Чурсина: «Абнаое похож на человека. У него высокий рост, он весь покрыт шерстью, причем на лице его шерсть имеет подобие бороды; даже уши у него заросли шерстью и только ладони рук голые»<sup>522</sup>. «...Абнаое отличались громадной силой и неустрашимостью. Ногти у них большие, глаза и нос как у людей. Жили они охотой на диких зверей, которых ловили, разрезали своим костяным выступом и высасывали кровь. Абнаое выходил на добычу только ночью, днем же укрывался в недоступных лесных дебрях. В каждом лесистом ущелье жил только один абнаое»<sup>523</sup>.

По этим мотивам видно, что наряду с чертами великана лесной человек наделен рядом антропоморфных атрибутов. Говоря точнее, у лесного человека больше антропоморфных черт, чем у великана. А гиперболизация роста, физической силы, неустрашимости лесного человека имеет какой-то предел. Когда идет речь о великане, в народе обычно не говорят о наличии у него на груди выступа вроде топора, кости, рога, гвоздей... Этот атрибут отсутствует во внешности великана. Народ не путает лесного человека с великаном. С другой стороны, при близком и внимательном знакомстве с конкретными материалами выясняется, что у лесного человека отсутствует такой важный атри-

бут внешности великана как многоголовье. (В эпосе и сказках абхазов часто выступают трех-, семи-, девяти-, двенадцатиголовые великаны). По верованиям тех же абхазов, эти существа отличаются друг от друга хотя бы тем, что реальная встреча не-сказочного человека с великаном исключена, а встреча с лесным человеком – довольно частое явление. Великан – мифический персонаж эпоса и сказки (иногда эпизодически появляется в легендах и преданиях; и в мифах-быличках не встречается).

Г.Ф. Чурсин правильно отмечал, что как у абхазов, так и у многих других народов Кавказа имеются разнообразные рассказы о типологически сходных мифических существах: у грузин «очокочи» (у мегрелов), «каджи» (у имеретин), у чеченцев и ингушей «алмасы», у осетин «лагсырд» и т. д.<sup>524</sup>

На основе материалов, накопленных к тому периоду, так писал Г.Ф. Чурсин в конце двадцатых годов. Правоту ученого подтвердили и материалы, собранные в последующие годы. В фольклоре и этнографии самых различных народов обнаруживается не только общее сходство представлений о мифических лесных людях, но и поразительное совпадение основных мотивов мифов-быличек о них. Совпадения прослеживаются даже в указании конкретных атрибутов внешнего вида этих персонажей. Так, например, устойчиво и стабильно повторяется указание на наличие в груди у этих существ острого топора (стального выступа, выступа в виде кости или рога, или гвоздей, или иглы и т. д.) Аналогичные персонажи встречаются в фольклоре многих народов Кавказа. Так, например, у кумыков в Дагестане известен Саблегрудый (Кылычтеш). Это человекоподобное одноглазое существо с острой саблей на груди является персонажем различных фольклорных произведений<sup>525</sup>. У другого персонажа кумыкского фольклора (Балтатеш) на груди торчит топор<sup>526</sup>. В древнем кумыкском предании о Кылычтеше (Саблегрудом) говорится, что это демоническое существо похитило девушку, жило с нею как с женой, но одному охотнику удалось его убить и освободить женщину<sup>527</sup>. Анализируя фольклорные сюжеты о встречах человека с лесными мифическими существами, грузинский ученый Е.Б. Вирсаладзе отметила разительное их сходство и это сходство справедливо объясняется не заимствованием одним народом у другого, а тем, что «оно отражает традиционные верования и представления, которые долгое время определяли, «регламентировали» поведение охотника на Кавказе»<sup>528</sup>.

Некоторые мотивы в сюжете о встречах с лесными мифическими существами носят международный характер. Так, например, мотив прикрывания пня, бревна, чурбана или камня буркой или одеялом, с целью обмана мифического существа, носит международный характер и встречается не только в мифах-быличках ряда кавказских народов, но и в сказках и легендах в глобальных масштабах (по указателю Аарне – Н.П. Андреева № 115).

Лесной человек (мэзитл) является одним из центральных персонажей адыгских мифов и сказок. Как абхазский абнауау, так и адыгский мэзитл всегда выступает в отрицательной роли, обитает в темных и дремучих лесах. И по своей внешности мэзитл проявляет общность с абхазским абнауау: «мэзитл – человекообразное существо, тело которого покрыто шерстью, непременно острым топором на груди, посредством которого он расправляется со своими жертвами, наваливаясь на них грудью и пронзая их насмерть»<sup>529</sup>.

Исследуя грузинские мифы-былички и суеверные представления об очокочи (двойнике абхазского абнауау и адыгского мэзитл), профессор А.В. Цанава делает весьма интересные наблюдения. В частности, в наличии у очокочи в груди железного топора или выступа в виде рога ученый усматривает какие-то пережитки или глухие отзвуки древнейшего мифологического представления о минотаврах или кентаврах. А.В. Цанава по этому поводу пишет: «Может быть, раньше грудь очокочи была представлена в другом виде. Может быть, мы здесь имеем дело со своеобразными пережитками мифологических представлений о минотавре или кентавре»<sup>530</sup>. В самом деле, если выступ на груди у этого существа – зооморфный атрибут (рог какого-либо животного), тогда предположение ученого вполне допустимо. Тем более, что сам термин «очокочи» этимологизируется как «козел-человек»<sup>531</sup>.

В целом образ лесного человека характеризуется глубокой архаичностью. Судя по абхазским материалам, этот образ как будто внешне не проявляет никаких признаков божества. Ни в поверьях, ни в мифах-быличках абхазов нет прямых указаний, что абнауау – хозяин или божество леса. Из всех известных нам текстов мифов-быличек о нем, только в записи Д.И. Гулиа единственный раз вскользь говорится, что это «лесной царь»<sup>532</sup>. При всем этом можно предполагать, что генетически он восходит

к древнейшим представлениям о духе леса или хозяине леса, лишь в сравнительно позднюю эпоху он, по-видимому, был низведен на землю и был наделен бытовыми чертами. В пользу этой мысли говорят, например, данные русского фольклора. При всей сложности образа лешего (лесовик, лесной, лесистый, лешак, лесник, лисун), в нем доминируют черты повелителя лесного хозяйства<sup>533</sup>. Русский леший – это властитель лесов, в его образе сочетаются и черты хозяина зверей. Потому успех охотника за дичью зависит от благосклонности местного лешего<sup>534</sup>.

Аналогичная эволюция образов лесных людей, лесных мифических существ прослеживается и в фольклоре целого ряда других народов. Так, например, упомянутые выше персонажи кумыкского фольклора Кылычтеш и Балтатеш сохранили рудименты охотничьего божества. Потому исследователь мифических персонажей кумыкской сказочной прозы И.А. Халипаева заключает: «Возможно, кумыкские Кылычтеш и Балтатеш являются поздней переработкой божества охоты, ибо в них прослеживаются процессы, напоминающие трансформацию образа грузинской Дали в злое лесное существо Али»<sup>535</sup>.

Как видно из приведенных материалов, лесной человек (абнауау) является вредоносным для человека мифическим существом. Он олицетворяет злые и темные силы, никогда не бывает благосклонным к человеку. В отличие от него, не менее типичный персонаж абхазских мифов-быличек – дзызлан (зызлан) представляется божеством воды (родников, рек). Это существо выступает только в женской ипостаси. Абхазам зызлан – «мать воды», ахьы захкэажэ – «золотая владычица воды» представляется в образе прекрасной девы. Живет она в чертогах в глубине вод. Прекрасные золотистые кудри ее доходят до ступней, причем пятки у нее – спереди, а ступни сзади: вот почему ее невозможно повалить на спину. Владычица воды имеет зеркало, в котором отражается все, что происходит на свете: у нее поэтому вся вселенная как на ладони»<sup>536</sup>.

По сведениям Д.И. Гулиа, «в старое время рассказывали, как будто кто-то видел дзызлан. Обитала она в воде, похожа была на красавицу, косы доходили до пятки, холодна была как лед. Говорили, что дзызлан водится в реке Тоумышь, а также в реке Кодор»<sup>537</sup>.

В другом тексте говорится, что тело дзызлан «упругое, кожа белая, как амсыр-кьаадыш – папирус. А глаза ее сверкают, как

алмаз...», «обычно пристаёт к одиноким путникам-мужчинам, вступает с ними в борьбу. Иногда она влюбляется в молодых красивых людей»<sup>538</sup>. Дзызлан способна принять любое обличие, старается заманить к себе юношей, прикидываясь неземной красавицей<sup>539</sup>.

С приведенными перекликаются и сведения Г.Ф. Чурсина о дзызлан. По Г.Ф. Чурсину, абхазы представляют дзызлан прекрасной обнаженной женщиной, тело у нее, как у рыбы, холодное<sup>540</sup>. Дзызлан боится черной собаки и волка, с отвращением относится к дикому кабану и свинье, из оружия она боится «только кинжала, как оружия обоюдоострого, шашка для нее не страшна, так как можно схватить и удержать ее затылочную часть; револьвер и винтовка при выстреле в дзызлан дают осечку»<sup>541</sup>.

Высказывания вышеназванных авторов подтверждаются и сведениями наших многочисленных информаторов о дзызлан.

Суеверные люди боялись гнева дзызлан. Это божество, которое наводило страх, потому необходимо было умиловать его. Согласно верованиям, дзызлан, разгневавшись, вселялась в людей, особенно в женщин и сводила их с ума. Изгонять дзызлан приходилось с помощью муллы, знахаря или же с помощью человека, имевшего особую власть над ней. Таковым считался мужчина, которому уже приходилось встречаться с ней, вступать в единоборство, одержать победу над ней и который обладал пучком ее волос или кусочком ногтя<sup>542</sup>. Изгоняли дзызлан не просьбами и молением, а осыпая ее бранью, приказывая и устрашая. Исцелитель властно приказывал: «Дзызлан, выходи вон! Тебе не место там, где я присутствую! Выходи поскорее, дзызлан, и освободи мою больную!»<sup>543</sup>.

Существовал и другой способ исцеления от болезни по «вине» дзызлан. Если виной заболевания человека знахари признавали дзызлан, то готовили полный котел колобков с сыром. Все члены семьи одевались в белое и отправлялись к реке. Там все члены семьи становились на колени, и молещница накрывала их всех белым полотном, произносила молитву, чтобы дзызлан оградила эту семью от лихорадки и других болезней. Затем часть жидкости из котла лили в воду, туда же бросали несколько колобков, а остальную часть приносили домой и съедали сами»<sup>544</sup>.

Как правило, чтобы умиловать дзызлан, заранее, как предохранение, устраивали специальное моление в ее честь.



Оберегать от нее приходилось особенно молодых невесток. В первые же дни по выходе замуж молодым женщинам необходимо было установить добрые отношения с «владычицей воды»<sup>545</sup>. Для этого совершали обряд моления. Известны несколько вариантов этого обряда. По одному из них, при входе в брачный домик («амхара») на палец невесты надевали серебряное кольцо в залог того, что владычице вод своевременно принесут установленную жертву. По другому варианту, «после свадьбы невесту ведут в белом платье к реке, причем «чистая» женщина, надевая серебряное кольцо на палец невесты, говорит: «Дзызлан, владычица воды, твоим именем даем ей это кольцо!» Снимать с пальца это кольцо нельзя: всю жизнь она должна носить»<sup>546</sup>.

По сведениям наших многочисленных информаторов, до совершения обряда этого моления молодым невесткам было запрещено ходить к роднику за водой. Считалось, что нарушение этого запрета навлекает на себя гнев владычицы воды.

До недавнего времени в абхазских селах встречались (да и сейчас кое-где можно найти) молеельщиц в честь дзызлан. От одной из них Г.В. Смыр записал текст, в котором говорится следующее: «Моление к честь дзызлан имело специальное название – «Привод невестки к роднику» («Атац азха лгара»). Выполнение церемонии, связанной с этим молением, и произнесение самого моления было делом пожилых и «чистых» женщин. В нашем поселке мне не раз приходилось приводить невесток к роднику. При этом я произносила следующие слова: «Дзызлан-дзахкуажэ! Я пришла к тебе со своей молодой невесткой. Будь то вечер или утро, оберегай ее, не преграждай ей путь, присматривай за ней и будь благосклонной. Дзызлан—дзахкуажэ – радость моей молодой невестки». При этом резали курицу и кровь спускали в речку. Вытащив спрятанное за пазухой невестки яйцо, обводили вокруг ее головы и бросали в воду со словами: «Пусть ее (невестки) сердце, груди и очи будут такими же полными, как это яйцо, а ты (т. е. дзызлан) поиграй с этим (с яйцом)»<sup>547</sup>.

Далее сказительница уверяет, что дзызлан в старое время существовала, называет людей, которые якобы имели связь с ней: «Дзызлан действительно была, я знала людей, которые не только видели, но даже были женаты на ней. Кутли-ипа Чичин сделал широкий выступ перед дверцей амбара (кукурузника) и по ночам спал там с дзызлан. Однажды жена застала их вместе.

«Кто перед тобой лежит?» – спросила жена. Услышав это, дзызлан прыгнула на землю, закинула груди за плечи и ушла»<sup>548</sup>.

Таковы в самых общих чертах суеверные представления абхазов о «владычице воды» – дзызлан. Теперь посмотрим несколько ближе, что из себя представляют мифы-былички о ней.

В мифах-быличках действия дзызлан соответствуют суеверным представлениям о ней. Мифы-былички довольно точно отражают эти суеверия. В этих фольклорных произведениях дзызлан характеризуется тем, что пристает к одиноким путникам – молодым мужчинам и вступает с ними в борьбу. В случае поражения в этой борьбе, человек обязательно заболевает (с ума сходит), она вселяется в тело противника, откуда её изгоняли совершением вышеупомянутого обряда моления с колобками или запугиванием. В преобладающем большинстве мифов-быличек в единоборстве с ней человек одерживает победу, вырывает или отрезает у нее пучок волос и после этого она вынуждена идти к победителю, повиноваться ему во всем. В многочисленных наших записях, произведенных за последние тридцать лет в разных селах Абхазии, очень часто повторяется мысль о том, что потерпевшая поражение в борьбе с человеком дзызлан долго находится в доме победителя и покорно служит ему, выполняет всякую работу, все, что делает, делает добротню, к чему бы она ни прикоснулась, становится обильным, благодатным: дрова принесет – не кончаются, вскипятит молоко в котле – остановится на том уровне, на которое поднимается при кипении. Через определенный промежуток времени (обычно через год), улучив момент отсутствия взрослых в доме, путем обмана детей хозяев, дзызлан удаётся выяснить, где спрятаны ее волосы и заполучить их. Обрекает детей (в вариантах иногда один ребенок, мальчик или девочка, иногда два или три ребенка) на гибель (обычно бросает их в котел с кипящим молоком), проклинает весь род хозяина и уходит.

Здесь не трудно заметить, что с дзызлан повторяется та же самая ситуация, что и с дочерью лесного человека. (Мы это видели выше).

Почти тождественные абхазским множество быличек встречается и в адыгском фольклоре. Там они, в основном, связаны с именем Алмасты, которая представляется в образе женщины с безобразным лицом и длинными распущенными волосами. По утверждению А.Т. Шортанова, многочисленные рассказы об

алмасты «сводятся к тому, как однажды (кто-то) «поймал алмасты, и из косы ее вырвали волосок и спрятали его в щели дверной перекладины. Если из косы алмасты спрятать волосок, то всю жизнь прислуживать будет, – говорят.

Где был положен (волосок), их (хозяев) маленькая девочка увидела. Однажды все их мужчины и женщины ушли на походы. Осталась (дома) одна алмасты. Она спросила маленькую девочку: «Где мой волосок лежит, не знаешь ли, голубка?» Та указала место. Алмасты взяла свой волос. Варили курбу *(для приготовления напитка заваривают густо пишено – А. Ш.)*. Поймав маленькую девочку, она ее вниз головой сунула (в курбу). Вниз головой сунула ее, а сама ушла»<sup>549</sup>.

Алмасты отличается от дзызлан тем, что она не агрессивна, никогда ни на кого не нападает. Интересно и то, что и сегодня встречаются информаторы, которые глубоко верят в существование алмасты. Многие из них клятвенно утверждают, что им приходилось не только встречаться, но даже и разговаривать с ней»<sup>550</sup>.

Почти в каждом абхазском селе известны были (и ныне вспоминают) несколько быличек о дзызлан. Как правило, в каждой из них указывается имя и фамилия человека, которому пришлось столкнуться и вступить с ней в единоборство. В некоторых быличках говорится о том, что дзызлан принуждает человека вступить с ней в интимную связь, а за измену наказывает (проклинает или находит другую форму отмщения), иногда же одаривает за постоянство. Так, например, в одной из быличек говорится, что дзызлан «влюбилась» в красавца-абхаза, сына вдовы, пленила его и целый год держала у себя, а потом отпустила с большими подарками<sup>551</sup>. Иногда же человек, одержав победу в борьбе с дзызлан, заставляет ее произнести клятву – «Уашхуа макъапсыс» – и по ее же просьбе отпускает. После произнесения этой клятвы она не только ему, но и всему его роду не смеет нанести какой-либо вред<sup>552</sup>. В одном из мифов-быличек говорится, что прадед рассказчика (по фамилии Шармат, из с. Джгирда) во время охоты имел случай встретиться с дзызлан. Потерпев поражение в единоборстве с ним, дзызлан начала просить его. По требованию охотника, она дала обещание, что никогда не повредит его роду, благословила, чтобы на охоте ему всегда везло, чтобы его пуля никогда не попадала. «Шармат отпустил дзызлан, не взяв ее волос. С тех

пор, – заключил рассказчик, – дзызлан не трогает никого из фамилии Шармат, и где появляется кто-либо из Шарматов, оттуда дзызлан уходит»<sup>553</sup>.

Значительное количество абхазских мифов-быличек посвящены мифическому существу аюстаа. Функционально оно соответствует русскому черту, грузинскому каджи, но, конечно, имеет ряд своих специфических особенностей. Как абнауау и дзызлан, так и аюстаа – антропоморфное существо, внешне безобразное. В то же время аюстаа с хвостом, имеет крылья и может передвигаться как по земле, так по воздуху. Если в абхазском языческом пантеоне анцэа (бог) выступает создателем и устройтелем людей и природы, всего сущего, является носителем добра, отличается абсолютной благостью, то аюстаа является полной его противоположностью и носителем злых и темных начал. В абхазской мифологии анцэа и аюстаа – постоянно противоборствующие и непримиримые силы. Существуют различные мифы о конфликтах между анцэа (богом) и аюстаа (чертом). В них, как правило, первый одерживает победу над вторым. В ряде вариантов мифа об аюстаа говорится, что он племянник самого бога (сын сестры бога), потому не подвергается окончательному уничтожению. Бога сдерживает чувство близкого кровного родства с аюстаа. Бог ограничивается тем, что пугает аюстаа громом и молнией и этим запрещает последнему творить зло<sup>554</sup>. По утверждению наших многочисленных информаторов, громом и молнией бог (анцэа) загоняет аюстаа в глубокие пещеры и дремучие леса.

Аюстаа вездесущ. Даже многие дурные привычки человека приписываются его злым и темным деяниям. Так, например, по поверьям абхазов, человек пристрастился к курению по злой воле аюстаа. Табак считается чертовой пищей («Ататын аюстаа чысхәуп»). Считают, будто табак говорит: «Человек лишь бы один раз пригубил меня, а там я ему точно понравлюсь». (Знык ауауа икышнә акны снейгонда схы шигәасырцхарыз.)

Аюстаа необуздан, никак не поддается советам и уговорам бога. Он соблазнитель и совратитель. Функция носителя зла стабильно и прочно закреплена за именем аюстаа, он олицетворяет злые и темные силы. Носит в себе лютую злобу на все хорошее, в том числе и на людей.

В одной из наших записей говорится, что раньше, в древности аюстаа был ангелом, только впоследствии стал носителем

злого духа. Ходил по свету на виду у всех. По праву кровного родственника (старшего племянника бога) он начал приставать к богу с требованием раздела мира. Богу это надоело, и в конце концов он согласился. По воле бога земля покрылась пышной растительностью и чудесными цветами. Вызвал к себе аюстаа и дал право на выбор: взять себе землю или то, что на ней стоит. Аюстаа, соблазненный цветением всего того, что стояло на земле, выбрал растения. Тогда бог объявил себя хозяином земли и потребовал от аюстаа взять свое имущество и самому убраться восвояси. Таким образом, аюстаа оказался одураченным<sup>555</sup>.

Кроме всего прочего, в этом коротком повествовании вызывает глубокий интерес подчеркнутая мысль о первичности добра и вторичности зла. Как указывается в тексте, черту предшествовал ангел.

Об этом же говорит один из текстов, зафиксированных Н.С. Джанашиа. В этой записи говорится, что племянник-ангел пользовался особой любовью всевышнего. Эта особая любовь сделала племянника бога кичливым и надменным, начал пренебрегать богом, сам возомнил себя богом, потребовал раздела мира. «Раз я твой племянник, по наследству мне положено полмира», – заявил он. Бог всячески старался вразумить племянника, но тот не поддался никаким советам и угрозам. Разозлившись, бог превратил любимого племянника в черта. При дележе мира бог прибег к хитрости и черту досталось только то, что росло на земле. Ему было предложено взять свое имущество и самому убраться<sup>556</sup>.

Представления абхазов о взаимоотношениях между богом и чертом, и связанные с ними рассказы подтверждают мысль об извечности и непрерывности борьбы между злом и добром. Еще Л.Я. Штернберг писал: «Очень часто творцами зла в первобытных религиях, как и в позднейших, являются падшие ангелы, отвергнутые своими «хозяевами» и действующие вопреки их воле»<sup>557</sup>.

Исследуя генетические корни черта, Л.Я. Штернберг отмечал, что «фигура и идея черта проходит через историю всех религий, начиная с самых первобытных. Начало этой идеи кроется в самых ранних стадиях человеческого мышления. Еще задолго до возникновения каких бы то ни было религиозных идей в уме первобытного человека под влиянием опыта сложилось представление о двух категориях явлений и деятелей окружа-

ющей его среды: одних – благоприятных и полезных для него, других – вредных, страшных, губительных»<sup>558</sup>.

Абхазский аюстаа олицетворяет падшего ангела; отвергнутое своим «хозяином» (дядей) и действующее вопреки его воле существо.

По представлениям абхазов, у каждого живого существа есть свой аюстаа, каждое живое существо находится под прищмотром своего аюстаа («дасу иаюстаахэ димоуп»; «дасу иаюстаахэ диыхылацшусит»). Аюстаа невидимкой постоянно витайет над человеком или животным или же периодически (не менее одного раза в год) посещает их. Аюстаа может навредить или быть благосклонным. Человеку сопутствует удача лишь в том случае, если аюстаа благосклонно расположен к нему.

Аюстаа может вселиться в человека или животного. При этом последние заболевают. Если в человека вселится аюстаа и заболеет от этого, то он начинает кликушествовать. (Вспомним, что точно такую же функцию несет и черт в русском фольклоре). О таком человеке говорят: «Его аюстаа злобствует, стал для него злым». («Иаюстаахэ дзыщэгъахсит»; «Иаюстаахэ диха-рахсит».)

По свидетельству многочисленных наших информаторов, человек, в которого вселился аюстаа, может стать пакостником, он начинает по ночам ездить верхом на волке или на кошке, или летит на сове, наносит вред односельчанам, поедает животных, оставшихся в лесу без присмотра. «Отгонять» аюстаа приходится с помощью знахаря или муллы. Кроме того, когда человек ведет себя неподобающим образом, совершает постыдный, не соответствующий традиционному этикету поступок, в народе говорят, что в него вселился аюстаа. Как правило, аюстаа всегда подталкивает к неблагоприятным поступкам, насылает болезни, сводит с ума. Аюстаа, как и черт в русском фольклоре, постоянно подстерегает человека, чтобы улучшить момент оплошности последнего и, воспользовавшись этой оплошностью, всячески старается навредить ему. Потому, согласно верованиям абхазов, когда человеку приходят дурные мысли, толкающие его на плохие поступки, на преступления, он должен отгонять, сдувать с плеч сидящего там аюстаа.

Существовало поверье, что аюстаа посещает человека в году один раз. Этот день он выбирает произвольно. Потому человек всегда должен быть осторожен и не поддаваться влия-

нию и соблазнам аюстаа, в противном случае последний может толкнуть человека не просто на плохие поступки и разного характера преступления, но даже на самоубийство. По поверьям абхазов, аюстаа может оказать пагубное влияние не только на человека и животных, но и на природные явления, на урожай. Потому считалось необходимым принимать разного рода предохранительные меры, чтобы не оказаться в оковах аюстаа.

По сведениям Д.И. Гулия, в день перед нанхэа (день Успения богоматери – 15 августа) во дворе каждого дома молодые люди собирали сухие стебли льна и, сложив их в кучу, разжигали костер. Этот обрядовый костер именовался барбанджиа. Каждый член семьи несколько раз перепрыгивал через этот костер, приговаривая при этом: «Аюстаа цыангери дхаблит». («Вот сожгли мерзкого черта».) У кого не было или не хватало сухих стеблей льна, сжигали чалу или сено. Верили, что в эту ночь по селу ходят аюстаа и потому люди всю ночь не спали<sup>559</sup>. По описанию Н.С. Джанашиа, абхазский языческий обряд перепрыгивания через костер исполнялся перед заходом солнца 12 августа. Через пламя этого огня каждый перепрыгивал трижды, при этом каждый громко произносил: «Черта сжег, черта сжег!» Этот обряд был способом для очищения каждого от злых духов<sup>560</sup>. По словам того же автора, по окончании перепрыгивания, каждый бросал в догоравший огонь по кусочку соли и все принимались палками колотить жар и тушить его, говоря: «Черта сожгли!» «По окончании этой операции каждый двор дает знать о своей победе над чертом выстрелом из ружья соседнему двору»<sup>561</sup>.

В адыгском варианте русского Ивана Купалы – обряда очищения огнем – прослеживается сильное влияние христианской религии. В день христианского праздника Успения адыги разводили костры, через которые прыгали, прося у Марием (адыгское имя христианской богородицы Марии) прощения грехов.

В другом месте своих этнографических наблюдений Н.С. Джанашиа отмечал, что ночь на 1 августа у абхазов считалась принадлежностью аюстаа. В народе верили, что эту ночь аюстаа в большом количестве выходят и рыщут по селам и лесам в поисках дичи. Люди же старались в эту ночь на дворе ничего не оставлять. Для предохранения себя от злых духов (чертей) люди прикрепляли к своим волосам на затылке кусочки воска, у входа в каждый двор и разные строения (у дверей жилого дома, у ворот огорода, у курятника...), ставили кресты из палок

крушины (алакумха). Абхазы были убеждены, что аюстаа боится и близко не может подходить к этим крестам. Чтобы оградить себя от «нашествия» аюстаа, старались вылавливать их и людей, в которых они вселялись. Для этого молодежь группами отправлялась в лес и там разводила костры из крушины<sup>562</sup>. «Молодые люди прячутся в кустах и наблюдают, в ком из их соседей поселился злой дух. Злые же духи будто не могут миновать этих костров, не погревшись у них. На этой почве часто создаются раздоры, чреватые своими последствиями. Это-то отыскивание «чертей» и называется «аюстаа лыхра» – «вылавливание черта»<sup>563</sup>.

Указанные Н.С. Джанашиа кресты из крушины выполняли и функцию оберега от сглаза. У абхазов крушине придавалось особое магическое значение. «Жердь из этого растения особым образом обработанная, с насаженным на одном ее конце крестом, считалась сильнейшим оберегом от сглаза и устанавливалась на заборах при входах во двор дома, на скотный двор, на пахотном участке и др. Из этого же растения в целях предохранения от сглаза делался ошейник для телят»<sup>564</sup>.

О сильной вере абхазов в существование аюстаа говорят и следующие факты, приведенные Н.С. Джанашиа. Он писал: «До сих пор абхаз верит, что черт может поселиться в человека, особенно в женщину. Так, я был свидетелем того, как абхазы жаловались начальству, что-де вот такая-то особа – ведьма, она съела всех наших домашних животных: избавьте нас от нее». Недавно у двух родов... дело чуть до кровавой распри не дошло только из-за того, что один молодой человек сказал, что он будто видел, как какая-то старуха в полночь гарцевала на волке»<sup>565</sup>.

Наши материалы также подтверждают веру в существование людей, которым вменялась в вину связь с носителями нечистой силы. В народе верили, что такие люди своим магическим воздействием наносят другим сельчанам различный вред: злобствуют, расстраивают благополучные семьи, оказывают пагубное влияние на деторождение и на размножение людей и т. д. Считалось, что они могут «связать» молодожена, т.е. отнять у него способность к половому акту, своими магическими действиями вырабатывают взаимную неприязнь у молодых супругов и т. д. Как и все представители низшей демонологии, так и люди, которым приписывались сверхъестественные силы, были способны превращаться в различных животных (в лягуш-



ку, кошку, сову, шакала и т. д.), обладали способностью оборотничества. В старину в абхазских деревнях имели хождение многочисленные рассказы о такого рода конкретных, реально живущих людях, назывались их имена, говорилось о их злых, невероятных деяниях и поступках по отношению к конкретным лицам, тоже с указанием конкретных имен.

Образ и вся сущность аюстаа в быличках соответствует верованиям о нем. При сравнении с образами других мифических существ обнаруживаются как общие, так и специфические черты. За редким исключением образы абнауаю и дзызлан не выходят за пределы несказочной прозы. Что же касается аюстаа, то он выступает персонажем не только быличек и легенды, но – и сказки, и анекдота. При этом он, конечно, нигде не меняет своей основной сущности. Во всех жанрах за ним закреплено представление как о носителе враждебных человеку потусторонних сил. Он везде и всюду олицетворяет злые начала. Потому и людское к нему отношение однозначно отрицательное. Эта его основная ипостась стабильна.

Вместе с тем, образ аюстаа, как персонажа сказки, какими-то нюансами отличается от его же образа в быличках. О нем можно сказать то же самое, что пишет Э.В. Померанцева об образах лешего и черта в русском фольклоре: «Многие рассказы о лешем и черте стоят как бы на грани двух видов прозы, неся в себе как бы «мерцающую» веру в достоверность персонажа и, вместе с тем, обнаруживая ироническое отношение рассказчика и аудитории к рассказам о нечисти. Во всяком случае, в них нет уже того трепета, того страха перед потусторонним миром, того ужаса перед его тайнами, которые характерны для суеверного рассказа»<sup>566</sup>.

В сказках образ аюстаа напоминает трикстера и мелкого проказника. В конфликте, в соревновании или в соперничестве с человеком или богом постоянно проигрывает, остается одураченным, попадает впросак при дележе. Он всегда глупее своего противника. Никакие ухищрения ему не помогают. С одной стороны, как будто за ним традиционно закрепилось представление как о хитром, коварном, изворотливом существе. В обыденной разговорной речи часто слово «аюстаа» выступает как синоним слов: «хитрый», «коварный». С другой стороны, в сказках все его попытки быть хитрым и коварным, изворотливым кончаются неудачей. Так, например, в сказке «Коблук и

черт»<sup>567</sup> (в некоторых вариантах «Абхаз и черт»<sup>568</sup>) в словесном состязании черт (аюстаа) терпит поражение. Здесь словесное состязание человека и черта несет некоторые черты драмы, оно построено в форме диалога. В сказке «Крестьянин и аюстаа»<sup>569</sup> (по Указателю А. Аарне – Н.П. Андреева, № 1030) при дележе совместно выращенного лука, аюстаа выбирает вершки, предполагая, что они выгоднее (они ему показались роскошными), а головки достаются крестьянину. Повез крестьянин лук на базар, продал его за хорошую цену. Аюстаа тоже повез повядшие от жары вершки, но на базаре его избили и он вернулся оттуда ни с чем. В следующий год крестьянин и аюстаа совместно выращивают кукурузу. На этот раз аюстаа выбирает корневища (остающиеся на корню срезанных стеблей кукурузы), предполагая, что они выгоднее, как в случае с луком, а початки с чалой забирает хозяин. В третий раз крестьянин нанимает того же аюстаа в пастухи. Между ними уговор: через пять лет разделить скот. По истечении срока, хозяин опять перехитрил аюстаа тем, что предоставил ему право выбора скота или длинных теней от него, отражавшихся на склоне горы в лучах заходящего солнца. Жадному аюстаа животные показались маленькими и потому предпочел большие их тени.

Иногда сказочный сюжет об аюстаа контаминируется с этногенетическим преданием или легендой. Так, например, в этногенетическом предании «Как Абхазия досталась абхазам»<sup>570</sup> об аюстаа говорится, что их много и они настолько вредны и несносны, что даже богу трудно с ними справиться. Сколько бы ни насылал на них бог грома и молнии, полностью истребить их он не смог.

Нередки случаи, когда аюстаа выступает персонажем анекдота. Здесь же следует отметить, что рассказы, которые содержат мотив одурачивания черта, как правило, носят анекдотический характер. Так, например, в одном из текстов говорится, что как-то встретились абхаз и аюстаа и решили вместе продолжить путь. Вместе прошли некоторое расстояние, и аюстаа вздумал перехитрить абхаза, потому предложил: «Зачем нам так мучиться, давай-ка я сяду на твои плечи и ты будешь нести меня до тех пор, пока я спою все свои песни. А потом я тебя понесу, пока не споешь все свои песни». На том и договорились. Забрался черт ранним утром на плечи абхаза и запел. И это его песнопение тянулось до самого обеда. «Мои песни кончились!»

– сказал аюстаа и прыгнул с плеч абхаза. Потом забрался абхаз на плечи аюстаа и затащил свою бесконечную «О райда». Так пел он до самого заката солнца. Уставшему аюстаа это изрядно надоело и он взмолился: «Когда же кончится твоя «О райда?» «Что ты, это только начало! Чтобы спеть “Сиуа райда”, мне понадобится целая ночь!» – сказал абхаз. «Отныне мы с тобой не попутчики», – сказал изнуренный аюстаа, спустив абхаза со своих плеч, бросился наутек<sup>571</sup>.

Как в других жанрах, так и в сказках, аюстаа может превратиться в различных животных и предметы. Так, например, в сказке «Сыновья вдовы»<sup>572</sup> аюстаа принимает различные виды: простого человека («С виду это был простой человек, но на самом деле черт»), коня и т. д., его дочь может превратиться в лавку, в мертвеца и т. д. Герой же спасается от черта с помощью дочери последнего.

По своим сюжетам былички об аюстаа близки к аналогичным повествованиям о дзызлан. В народе повсеместно бытовали и ныне многие помнят рассказы, в которых говорится о встречах человека с аюстаа, верили, что были реальные случаи победы человека над аюстаа. Как правило, человек одерживает победу над этим злым мифическим существом не физической силой, а находчивостью и смекалкой, умственным превосходством. При поражении аюстаа, как и при поражении дзызлан, вынужден был идти к победителю и покорно ему служить. Содержание одного из наиболее типичных мифов-быличек об Аюстаа было зафиксировано еще Н.С. Джанашиа. Там сказано следующее: «Ловким абхазам часто удавалось в прислугу к себе забирать черта. Вот один факт. В одном селе<sup>573</sup> поселилась одна очень трудолюбивая семья абхазов. Им никак не удавалось увеличить свои богатства. Коровы их не телились и не давали молока; лошади и козы чахли. Урожай с посевов получался очень плохой. Все их старания были напрасны: не находили причины. Раз они ниву обводили изгородью. Вздумали было расколоть клинами большое дерево, но ночь застала их, и они ушли домой. Ночью, по обыкновению, пришел черт, разрушил их забор и принялся вытаскивать клин из бревна, клин-то вытащил, но сам попал в расщелину и не мог вырваться из нее. Утром абхазы взяли его домой, отрезали когти и спрятали их<sup>574</sup>. Черт сделался верным рабом их дома, и богатства стали умножаться не по дням, а по часам. Раз дома остались одна девица и черт. Он ловко воспользовался этим случаем, поймал

девицу, руки ее опустил в кипящее молоко и заставил сказать, где его когти, забрал их и убежал. И после той поры этот род еле-еле влачит свое жалкое существование: черт препятствует их благополучию»<sup>575</sup>.

Аналогичные мифы-былички об аюстаа в значительном количестве записаны нами в различных абхазских селах в 60–70-х гг. Так, например, в одном из них, записанном нами в селе Калдахуара Гудаутского района, говорится, что один крестьянин по фамилии Шамба поймал аюстаа и спрятал палку в меру его хвоста. Здесь разумеется, что в мере хвоста аюстаа содержится его магическая сила (или его душа), потому аюстаа вынужден оставаться и прислуживать хозяину – обладателю этой меры. У этого Шамба была единственная корова, которая не давала ни капельки молока («Кѣармацѣк ахш амѣуамызт»). А после того, как хозяин привел черта, корова возвращалась по вечерам с полным выменем. Аюстаа аккуратно прислуживал: если приносил воду, она не кончалась, если приносил дрова, они не кончались, все, к чему он ни притрагивался, превращалось в изобилие. Однажды, воспользовавшись отсутствием в доме взрослых членов семьи, аюстаа уговорил мальчика сказать, где хранится палка. Взял ее себе, бросил мальчика в котел с кипящим молоком, а сам сбежал<sup>576</sup>.

В народе бытовали мифы-былички не только о самом аюстаа, но и о тех людях, в которых он якобы вселялся. Как пове-рья, так и мифы-былички приписывают различные болезни людей и животных действию нечистой силы аюстаа. Считалось, что люди (особенно женщины пожилого возраста), в которых вселялся аюстаа, становились падкими на различного рода дурные поступки: сбивали путника с дороги, днем незамеченными доили соседских коров или своим магическим воздействием способны напускать порчу, от чего коровы переставали давать молоко, возвращались к своим хозяевам с пустым выменем, или же эти женщины становились воровками. Хотя они могут действовать и днем, как правило, совершают свои черные деяния по ночам, боятся и избегают света и дня. Аюстаа радуется, когда ему удастся толкнуть людей на плохие поступки, любит издеваться над своей жертвой, злорадствует.

Мифы-былички такого рода до недавнего времени бытовали почти в каждом селе, помнят их и поныне. Так, например, в одном из текстов наших записей говорится:

«Не будем называть имени и фамилии. Вот здесь у нас на селе у одного крестьянина в доме висело мясо для копчения. К нему повадилась кошка и каждую ночь таскала большие куски мяса. Когда это надоело хозяину, он решил подстеречь. Несколько раз застав кошку-воровку, стрелял, но пуля никак в нее не попадала. В одну из ночей, внимательно присмотрев и увидев уносящую мясо кошку, хозяин выстрелил и выбил один ее глаз. На второй день утром крик одной из соседских женщин собрал людей. Эта женщина вопила оттого, что один ее глаз был выбит. Все догадались, что в ней сидит нечистая (чертова) душа (сила), что она по ночам ездит верхом на кошке или превращается в кошку. После этого мясо того крестьянина оставалось невредимым»<sup>577</sup>.

Количество аналогичных примеров можно умножить. Однако и приведенных материалов достаточно, чтобы понять их основную суть.

В связи с последним текстом интересно отметить мотив превращения женщины в кошку или ее езды по ночам верхом на кошке. По традиционным представлениям абхазов, кошка (в отличие от собаки) – злое существо, носительница нечистой силы, враг человека. Считалось, что после смерти человека душа его переправляется по мосту – тонкому бревну (ацхацэ-ры) (по Г.Ф. Чурсину – «волосяной мост») <sup>578</sup>. Кошка смазывает этот мост маслом, чтобы душа соскользнула с моста и упала в ад, а собака своим языком слизывает масло и упрекает кошку в злонамерении.

В то же время фольклорно-этнографический материал абхазов фиксирует и иное отношение к кошке, выражающееся в их тотемических воззрениях. По пережиткам тотемических воззрений, сохранившихся в сильной степени у абхазов вплоть до начала XX столетия, некоторые роды считали себя состоящими в родстве с различными животными, такими, как медведь, волк, заяц, сойка, в том числе и кошка<sup>579</sup>.

По всей вероятности, положительное отношение к кошке древнее и оно предшествовало отрицательному к ней отношению.

Здесь же необходимо отметить, что на синхронном уровне кошка у абхазов никогда и нигде не выступает как воплощение божественных персонажей высшего ранга, как это имеет место в мифологии некоторых древних восточных народов (у

египтян и др). Как правило, в абхазском фольклоре кошка чаще всего выступает как отрицательный персонаж. Мотив превращения кошки (кота) в человека и обратного превращения человека в кошку (кота) хорошо известен в мировом фольклоре. Как в абхазском, так и в фольклоре многих древних народов, кошка (кот) выступает персонажем низшей мифологии. Так, например, колдуны заимствуют свою силу у носителя злого духа кошачьего дьявола у индейцев кечуа. По верованиям японцев, кошка злонамеренное существо, обладающее сверхъестественной силой<sup>580</sup>.

В целом в мифах-быличках нет никаких обобщений, никаких прямых нравоучений. В них говорится о конкретных и как бы единственных случаях, о конкретных столкновениях человека с представителем антимира, потусторонних духов. Мифы-былички носят местный характер. Как правило, место их действия локализуется, связываясь с именами конкретных и реальных людей. С уверенностью можно сказать, что нет ни одного абхазского села, в котором не были бы известны такого рода рассказы. Они всегда приурочены к определенной местности (обычно это глушь, ущелье, река, темный и густой лес).

Опубликованных текстов абхазских мифов-быличек мало. Но мы располагаем достоверными описаниями верований, с которыми они связаны. Эти описания были сделаны Д.И. Гулиа, Н.С. Джанашиа, Г.Ф. Чурсиным. У нас под рукой целый ряд неопубликованных собственных записей, произведенных за последние тридцать лет в селах Абхазии от самых различных информаторов. Все эти материалы в совокупности могут дать цельное представление о жанре мифов-быличек в абхазском фольклоре.

Мы уже отмечали, что абхазские мифы-былички по своим жанровым признакам проявляют типологическое сходство с аналогичными произведениями фольклора других народов. Но это типологическое сходство вовсе не означает, что абхазские мифы-былички ничем не отличаются от последних и идентичны с ними. При близком знакомстве с ними можно выявить ряд их специфических черт, обусловленных национальными особенностями. Кроме отмеченных, эти черты прослеживаются в выборе персонажей (естественно, в соответствии с абхазской народной демонологией), в деталях, в стиле изложения, в языковых средствах. Если наиболее типичными персонажами абхазских ми-

фов-быличек являются абнауау (лесной человек), дзызлан (русалка), аюстаа (черт), ажәсицшьаа (бог охоты и леса), то им неизвестны, например, такие персонажи русских мифов-быличек, как домовый, домаха, кикимора, овинник, банник. Абхазские мифы-былички не отличаются многообразием сюжетов. Сюжеты их несложные, обычно состоят из одного или двух основных эпизодов. Как мы видим из приведенных примеров, основными персонажами выступают человек и мифическое существо. Основное внимание в них сосредоточено на случайной встрече этих персонажей и на последствиях этой встречи.

Можно сказать, что для сюжетов абхазских мифов-быличек характерен определенный стереотип. Конфликт или столкновение между человеком и мифическим существом внешне как будто ничем не мотивирован. Мотивируется только традиционным настроением сознания рассказчика и слушателей. По традиции и рассказчик, и слушатели знают, что человек и мифическое существо (представитель низшей мифологии, демонологическое существо) всегда враждебно настроены друг к другу, они извечные противоположности, антиподы, скрытый или явный антагонизм между ними постоянно сохраняется. Потому уже сама по себе их встреча является мотивировкой конфликта между ними.

Все, что выше говорили, относится к тому периоду, когда мифы-былички носили свою исконную функцию. В наше время они еще бытуют в народе, особенно помнит их старшее поколение, но уже все меньше и меньше людей, которые верили бы в их достоверность. Эти рассказы перестают быть мифами-быличками, превращаются в сказки или анекдоты, становятся объектами иронического к ним отношения. Уже, за редким исключением, они не передаются и не воспринимаются как рассказы о реальных происшествиях. Передаются и воспринимаются как смутные слухи, вера в достоверность которых вовсе потеряна или сильно поколеблена. С потерей веры в достоверность, содержание мифов-быличек принимает развлекательный характер, они трансформируются в забавные рассказы.

Если раньше в мифах-быличках информационная функция доминировала над эстетической, то в последнее время за ними закрепляется в основном эстетическая функция.

Определенный интерес представляет и то, что в новейшее время (особенно за годы советской власти в Абхазии) народом

созданы короткие рассказы, разоблачающие древние суеверные представления, на основе которых были созданы мифы-былички. Их можно условно назвать антибыличками. Типологически сходные явления встречаются и в фольклоре других народов<sup>581</sup>. В преобладающем большинстве случаев в них повествование ведется от первого лица, от лица самого информатора, преподносятся как случаи из жизни самих рассказчиков, как мемуары. Рассказчики же являются основными персонажами антимифов. Сами информаторы отмечают, как когда-то (в детстве, в молодости) показавшиеся им в темной ночи (в глухом лесу) русалкой, чертом, мертвецом и т. д., на самом деле были привидениями, ссылаются на то, что страх порождает привидение. Этим утверждают, что в действительности никаких встреч человека с каким-либо мифическим существом никогда не было и не могло быть.

По словам нашего информатора Агрба Шукри Хуатхуатовича (85 лет), шел он однажды в молодости по густому лесу и вдруг около берега реки услышал голос «не то плачущей женщины, не то блеющего козленка» и страшно испугался, ему показалось, что сидит на камне, вся в белой одежде, дзызлан. Схватился за кинжал, висевший впереди на поясе, вспомнил, что по приметам дзызлан боится кинжала. Набравшись смелости, направился к ней. По прошествии страха, выяснилось, что перед ним козленок, который сбежал от людей, ведущих его для заклания. Он привел козленка к месту стоянки пастухов, там зарезали его и съели. «За свою долгую жизнь только такую “дзызлан” я и видел», – иронически отметил информатор в заключение своего рассказа<sup>582</sup>.

Другой наш информатор (Габелиа Михаил Кичович, 67 лет, с. Гуп Очамчирского района) рассказал случай, когда он ночью от страха принял за купающуюся в реке дзызлан связку кукурузной чалы, висевшей на ветке дерева и качавшейся над водой<sup>583</sup>.

Видный абхазский педагог и общественный деятель С.П. Басария в одной из своих методических работ приводил содержание беседы одного из практикантов с учащимися VI–VII классов Сухумской абхазской средней школы. Беседа велась на атеистическую тему. В ней «констатировался факт, что в настоящее время *(имеются в виду двадцатые годы нашего века. – С. З.)* среди крестьян (в особенности более молодых) нет ни одного,



который «сам боролся бы с русалкой», «сам видел бы ведьму», «сам видел бы, как илорская икона приводит белых быков» и т. д.<sup>584</sup> Это неверие в реальное существование носителей нечистой силы автор объясняет тем, что в новых условиях в сознании абхазского крестьянина произошла эволюция, медленно, но все же постепенно преодолевалось религиозное сознание<sup>585</sup>.

Далее С.П. Басария в этой же работе привел несколько характерных примеров того, как иллюзия (ложное зрительное восприятие) вводила суеверных и неграмотных людей в заблуждение. Он, в частности, писал об одной беседе между практикантом и учащимися: «Оживленный, зараженный такой темой, класс совместно с практикантом начинал давать объяснения всем кривотолкам крестьян. Относительно дзызлан говорили, что наш растительный и животный мир, и теперь, очень богатый, раньше представлял нетронутый девственный мир. Достаточно было темному человеку в реке увидеть, скажем, купающегося аиста, – эту белую, большую птицу, которая вытянувшись в рост, крыльями обливала свой корпус, издавая иногда характерные, своеобразные звуки, как испуганный крестьянин на другой день рассказывал всей общине, что он «своими глазами видел белоснежную купающуюся русалку». Был приведен пример, как один крестьянин на реке ночью услышал крик дзызлан. Он подошел близко, но крик продолжался. Тогда он вернулся в село и позвал смельчаков; когда они, вооруженные, пришли на это место, то увидели закопанную в землю козу. Оказалось, что ночью она отстала от стада и застряла в чаще, ночью на нее напал медведь и стал полуживую хоронить (абхазы говорят, что дзызлан кричит как коза).

Сам практикант привел рассказ своего отца, который в молодости ночью был в лесу напуган дзызлан. Так как, в таких случаях огнестрельное оружие не действует, то он выхватил шашку и со всего размаха ударил «дзызлан», внезапно выросшую перед его носом. Удар был верный, врезавшаяся в «дзызлан» часть шашки отломилась, и крестьянину удалось убежать. Когда на утро он пришел на это место, то увидел отломанную часть шашки в пне с белым грибом на верхушке; пень и днем удивительно был похож на человека. Здесь практикант заговорил об иллюзии, как о ложном зрительном восприятии»<sup>586</sup>.

Подобных примеров множество. Как видим, фактически все они являются пародиями (или антимифами) на мифы-былички.

Характерны ремарки современных сказителей типа: «До нашего закона (*т. е. до установления советской власти.* – С. 3.) много было дзызлан и аюстаа, они испугались нашего закона, потому исчезли, уже давно я о них ничего не слышал» («Ари хзакәан ааиаанза абыстааи азызланқәси рацәан, хзакәан иацәшәан, изт, акраацусит рызбахә смахаижьтси»).

«Раньше так говорили» («Ажәытәан ус рхәон»): «Говорили, что дзызлан была, но я ее никогда не видел» («Зызлан дыкоуп рхәон, аха уи са дсымбацызт»); «Старые люди говорили, как будто кто-то видел на могилах играющих мертвецов, рассказывали как будто кто-то видел аюстаа. Но ничего подобного, конечно, не было, просто народ был темный, не было образования» («Ажәытә уаа анышәынтрақәа рсы апсцәа гыланы сибархәмаруа ирбозшәа, аюстаа дырбазшәа ажәабжьқәа рхәон, аха ауаа лашәцәан, уажәсицш алахтырси апарси абаказ»)<sup>587</sup>. Почти идентичные примеры ремарок современных русских сказителей к быличкам приводит Э.В. Померанцева<sup>588</sup>.

Мы увидели, что наряду со специфическими, в рассматриваемых мифах-быличках демонологические существа имеют и общие для всех черты. Наиболее общим для всех является то, что они вредоносны для человека, везде, как правило, выступают носителями злых, темных и сверхъестественных сил. Только лишь при насильственном подчинении (забрав у черта когти или отрезав пучок волос у дзызлан), некоторые из них (черт, дзызлан) временно становятся для человека «носителями» добра.

В абхазском фольклоре несколько особняком стоят мифы-былички о встречах человека (чаще всего охотника) с божеством охоты и леса Ажвейпшаа. Встречаются различные формы произношения этого термина: Ажвейпшаа, Ажвепшаа, Ажвепш, иногда это Ажвейпшаа Абна Инцваху, абна инцәахәы, ахду – божество леса, ах – владыка, ду – великий. Иногда же Ажвейпшаа считается глухим, потому говорят о нем Адагуа («глухой»).

В абхазском языческом пантеоне это божество особо выделяется. Мифологические представления об Ажвейпшаа более разработаны, чем все другие божества абхазского пантеона<sup>589</sup>. Это одно из высокочтимых божеств. Конечно, оно своей таинственностью и магической силой было устрашающим существом. Люди сознавали, что в этом божестве таится загадочная и исполинская сила. Однако страх перед ним не вызывал у

людей ненависти к нему. Ни в поверьях, ни в мифах-быличках Ажвейпшаа никогда не вступает в физическое единоборство с человеком. Его воздействие магическое и сверхъестественное. О божестве охоты было дуальное представление: оно могло быть добрым и злым, могло помогать или помешать людям, за ним была закреплена определенная функция: от него, от его вмешательства зависела удача или неудача на охоте, от него зависело благополучное возвращение с охоты. Мифы-былички в определенной степени имели утилитарное значение, выполняли функцию регуляторного поведения человека. Они вырабатывали в людях определенные стереотипы, определенные нормы поведения, чтобы не оказаться в конфликте с божеством, способствовали тому, чтобы охотники старались расположить бога к себе и избежать его гнева. И поверья, и мифы-былички «требуют» от людей почтительного к нему отношения. Занимаемое им «высокое положение» непоколебимо. Ажвейпшаа представляет грозную опасность лишь при несоблюдении должного уважения к нему. В этом отношении характерен миф-быличка, содержание которого записано Г.Ф. Чурсиным со слов старика Шач Чукбар (83 лет) из села Калдахуара. В этом коротком повествовании говорится следующее: «С Хутыко Кяго пошли мы на охоту. Поохотились в одном месте. Я убил 22 штуки крупной дичи. Он тоже убил много. Помолились, поблагодарили за добычу. Переходим на другое место. Прошли верст 10–15; подошли к горе, переночевали. Ночью мне приснилось, будто волки растерзали Кяго, но труп я отбил и положил в дупло дерева. Утром Кяго говорит: “Вернемся обратно”. Я не хотел возвращаться, но чтоб не спорить и не ссориться, чего на охоте нельзя делать, согласился. Пошли обратно. Разошлись в разные стороны. Кяго выстрелил в тура, побежал за ним, упал со скалы и убится. Я искал его неделю, нашел. Завернул труп в турьи шкуры, доставил в селение. Убится он потому, что мы уже получили добычу, поблагодарили, простились со “святыней” места и не должны были возвращаться обратно; “святыне” обидно, что мы не удовлетворились и пришли снова»<sup>590</sup>.

Как видно, здесь рассказ ведется от первого лица. Очевидно, что информатор глубоко верит в достоверность своего сообщения.

С именем Ажвейпшаа связаны разнообразные суеверья и обряды, о нем в народе распространено множество расска-

зов и значительное количество песен, как персонаж он выступает не только в поверьях, песнях и мифах-быличках, но и в сказках. В нартском героическом эпосе Ажвейпшаа выступает как целое родовое общество. Они связаны брачными узами с другим родовым сообществом под именем Айрыгъ. Дочери Ажвейпшаа называются невестками Айрыгъов (Ажәсицшъаа рылыпца, айрыгъаа ртаца), а дочери Айрыгъов – невестками Ажвейпшаа<sup>591</sup>. Нередки случаи, когда в поверьях Айрыгъ и Ажвейпшаа выступают как две спаянные группы божеств<sup>592</sup>. Во взаимоотношениях этих двух родовых сообществ этнограф Л.Х. Акаба усматривает отражение в верованиях абхазов следов начального периода развития родового строя, когда род делился на две половины (фратрии) и составлял дуальную организацию<sup>593</sup>.

Здесь следует подчеркнуть, что в архаическом героическом эпосе о нартах Ажвейпшаа и Айрыгъ выступают не как божества, а как реально существовавшие племена. Говоря точнее, в нартском эпосе абхазов Ажвейпшаа и Айрыгъ наделены как божественными, так и человеческими чертами. Контакты между ними и нартами не ограничены никакими божественными силами. Вспомним, что жена главного героя эпоса Сасрыквы из рода Айрыгъ.

То, что божество охоты в абхазской этнографии и фольклоре занимает столь большое место, конечно, неслучайное явление. Объяснение всему этому можно найти в том, что по суеверным представлениям, успех ремесла охотника целиком и полностью зависит от благосклонности и расположения к нему бога охоты и леса Ажвейпшаа. Различные обряды, жертвоприношения в честь этого бога, соблюдение разнохарактерных запретов, связанных с охотой – все это было подчинено утилитарным практическим целям. Люди старались угодить, угодить, умиловить таинственного бога охоты. Нет сомнения, что божество, о котором идет речь, порождено той отдаленной эпохой, когда охота была если не единственной, то одной из основных форм хозяйственной деятельности человека.

В лесах и горах Абхазии издревле водилось много дичи. Охота являлась занятием сложным, трудным и порою рискованным. Люди ходили на охоту как в одиночку, так и группами. Это было делом, в котором испытывался мужчина. С древнейших времен вплоть до XX в. охота «составляла одно из любимых

занятий абхазов... Охота, по понятию абхазов, занятие священное. Она требует от охотника соблюдения известных правил поведения и выполнения установленных обрядов, чтобы снискать милость и расположение владыки гор и лесов, бога зверей и охоты»<sup>594</sup>. Можно сказать, что у абхазов существовала целая система охотничьей этики, которая зиждилась на разнообразных и строгих запретах и предписаниях. Так, например, по сведениям многочисленных наших информаторов, кроме всего прочего, удача в охоте зависела и от личного поведения охотника, членов его семьи. Охотникам категорически запрещалось ссориться, бранить друг друга, выражать недовольство друг другом, выражаться непристойностями, сквернословить. Как во время охоты, так и накануне запрещалось общение между полами. За все время нахождения охотника в лесу или в горах, оставшиеся дома члены его семьи не должны были выражать недовольство друг другом, запрещалось разговаривать повышенным тоном и т. д.<sup>595</sup> О важном хозяйственном значении охоты в жизни абхазов говорит и тот факт, что у наших предков был выработан особый охотничий язык (апшәарыщара бызпшәа) или лесной язык (абна бызшәа). Для создания и употребления этого особого языка (своеобразного жаргона) могли послужить несколько причин. При этом люди, безусловно, преследовали утилитарные цели. Г.Ф. Чурсин правильно отмечал, что охотники, употребляя особые слова и выражения, руководствовались «желанием не быть понятыми животными, скрыть от них свои намерения и тем обеспечить удачу на охоте»<sup>596</sup>. По мнению того же ученого, другими причинами, побудившими людей к созданию особого (охотничьего, лесного) языка могли быть чисто магическое его назначение или желание угодить богам и духам, от которых зависит успех охоты<sup>597</sup>. Ажвейпшаа приносились разнообразные жертвы. Нартским эпическим богатырям приписывается любопытный обычай, согласно которому из тысячи голов мелкого рогатого скота одну сотню отпускали в лес как жертвоприношение для Ажвейпшаа, как долю для Ажвейпшаа. Этот обычай сохранился в реальном быту абхазов вплоть до XX в.<sup>598</sup>

Самые ранние сведения об Ажвейпшаа в научной литературе мы встречаем в работе абхазского этнографа С.Т. Званба «Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии». Рассматривая поверья, связанные с рядом божеств абхазского языческого пантеона, автор отмечал, что

богу охоты и леса приносят жертву (козла или барана) только охотники. Обычно этот обряд жертвоприношения совершался перед отправлением на охоту. Этому божеству принадлежат все горы и леса, он повелитель всех зверей. Указанный обряд совершался, чтобы Ажвейпшаа из своих стад дал охотникам то, чего они пожелают<sup>599</sup>.

Впоследствии об Ажвейпшаа писали многие учены (Н.С. Джанашиа, Г.Ф. Чурсин, А.А. Миллер, Н.С. Патеипа, Ш.Д. Инал-Ипа, Л.Х. Акаба, Ш.С. Салакая и др.).

Здесь в интересующем нас аспекте нет необходимости подробно рассматривать все поверья, связанные с Ажвейпшаа, ограничимся отсылкой читателя на работы, в которых они довольно подробно освещены<sup>600</sup> и отметим лишь наиболее общие черты этого божества. Указание хотя бы общих черт Ажвейпшаа необходимо для понимания сущности мифов-быличек о нем.

Сам термин «Ажвейпшаа» иногда употребляется как означающий множественное число, иногда же «Ажвейпш» употребляется в значении единственного числа. Н.С. Патеипа почему-то считал, что слово «Ажвейпшаа» всегда употребляется во множественном числе, что не соответствует действительности<sup>601</sup>. Происхождение этого термина неизвестно. Попытка Н.С. Патеипа этимологизировать его числом «четыренадцать» («жэ-ипш»), считать его производным от этого числа представляется неубедительной<sup>602</sup>.

Н.С. Джанашиа отмечал, что Ажвейпшаа – «это боги зверей и охоты. Они живут в дремучих лесах и ведут обыкновенную семейную жизнь. Всякая дичь им подчинена и без их воли она никому не дается. Боги эти режут какое-либо дикое животное, варят его мясо и едят, а кости собирают в его же кожу, ударяют палочкою, и животное снова оживает. Вот после этого только дается право охотнику убить его, но именно тому охотнику, которому богами оно предназначено: другой, сколько бы ни старался, не может его убить»<sup>603</sup>. У Ажвейпшаа вечно юные дочери. Эти дочери его часто вступают в любовные связи с холостыми охотниками, награждают их удачей в охоте. Охотнику, вступившему в любовную связь с дочерью Ажвейпшаа, запрещено жениться на обыкновенной девушке. За измену или нарушение какого-либо другого запрета (например, хранить тайну связи с дочерью Ажвейпшаа) дочь божества строго карает охотника<sup>604</sup>. Описывая представления абхазов об Ажвейпшаа, Н.С.

Джанашиа в другом месте отмечал, что вся дичь принадлежит данному божеству. Ажвейпшаа глубокий старик, он глухой и слепой. У него три дочери. Дочери ежедневно пристают к нему с просьбами, чтобы он оказывал милости молодым охотникам. Вся его семья питается мясом дичи. Кости собирают и кладут в шкуру, дичь снова оживает. Если потеряют какую-либо кость, вместо нее в шкуру кладут палочку. Только съеденные и оживленные звери могут быть предназначены охотникам<sup>605</sup>. Иногда дочери Ажвейпшаа выступают оборотнями, перевоплощаются в различные существа, могут являться в виде косули (лани, оленя) и заманивать охотника<sup>606</sup>.

Д.И. Гулиа отмечал, что «эти божественные девы (*дочери Ажвейпшаа*. – С. 3.) удивительно красивые, волосы (косы) золотистые у них доходят до пяток. Появляются они к некоторым, ими избранным, мужчинам, главным образом, к охотникам, но требуют от них строгого сохранения этой тайны под страхом ужасной мести»<sup>607</sup>.

Эти же черты Ажвейпшаа отметил и Г.Ф. Чурсин. По Г.Ф. Чурсину, Ажвейпшаа живет семьей, у него есть жена, сын Иуана (Иван), тоже женатый и красавица дочь. Сам Ажвейпшаа представляется стариком, иногда же изображается красивым мужчиной средних лет, с черной бородой. Кроме семьи у Ажвейпшаа имеется еще слуга по имени Шваквас. По другим рассказам Ажвейпшаа рисуется глухим старцем. У него черная (иногда рыжая) борода. Он пасет своих зверей, сам (или его дочери) доит самок. По поверьям, не следует убивать зверей необычайного или белого цвета. Белые – это пастухи Ажвейпшаа, пасущие других зверей. «Если убить такого зверя, Ажвейпшаа никогда не даст больше удачи. Один охотник убил козленка необыкновенно пестрого цвета, и вдруг откуда-то со скал раздался плачущий девичий голос: «Сан, сан, сызис ишьит» – «Мама, мама, моего козленка убили». Это был голос дочери Ажвейпшаа»<sup>608</sup>.

Ажвейпшаа – земное божество. Его связь с лесами и горами прочна и постоянна. По многочисленным нашим записям, местами обитания его являются глухие леса или вершины неприступных скал, в которых пасутся несметные его стада диких животных.

Во множестве приведенных материалов значительное место занимает указание на любовную связь дочери владыки зверей

с охотником. Этот мотив неоднократно повторяется во многих мифах-быличках, записанных нами. Можно сказать, что это один из мотивов, который стабильно закреплён за именем богини охоты. Любовная связь охотника с дочерью Ажвейпшаа (как и аналогичное явление, связанное с дзызлан) подтверждает мысль о том, что в абхазском фольклоре сохранились яркие следы мотива сексуального избранничества. Мотив же сексуального избранничества, как известно, широко распространён в фольклоре многих народов кавказского региона. В частности, у грузин вокруг «взаимоотношений хозяина зверей и охотников создан огромный цикл ритуальных песен, преданий и быличек»<sup>609</sup>.

Типологически схожие с Ажвейпшаа божества леса и охоты имеются в мифологии целого ряда народов Кавказа. У адыгов – это Мазитха (иногда – Мезитх), у грузин – горцев (рачинцев и сванов) – Апсат или богиня охоты Дали, у осетин, карачаевцев и балкар – Авсат (Апсат) и другие. Некоторые общие черты типологического характера роднят Ажвейпшаа с русским лешим, который также является таинственным хозяином леса и зверей, лесным духом. Конечно, у обоих этих персонажей ряд существенных и специфических черт, отличающих их друг от друга. Вместе с тем наиболее общей чертой для обоих является то, что успех охоты зависит от их воли. Как абхазский Ажвейпшаа, так и русский леший обладает таинственной и сверхъестественной силой, без его воли и расположения ни один охотник не может убить дичь<sup>610</sup>. Основными своими чертами Ажвейпшаа также проявляет типологическую общность с персонажами мифологии многих других народов, таких как античный пан, сатир, силен, фавн, эстонский лесной дух, югославский волчий пастырь, скандинавские скугсмен и юблок, мордовская вирява. Как Ажвейпшаа, так и все эти персонажи являются хозяевами лесного зверья<sup>611</sup>.

Мифы-былички об Ажвейпшаа имеют у абхазов повсеместное распространение. И в наши дни в абхазских селах многие помнят такого рода рассказы. Их живыми носителями являются мужчины преклонного возраста, их знают и женщины, которые с меньшей охотой рассказывают. При всем этом сюжеты мифов-быличек об Ажвейпшаа не отличаются многообразием. Общая их канва довольно стабильна, общая их схема неоднократно повторяется. Ситуация, при которой происходит встреча



человека с мифическим существом, как правило, стереотипна. Как и во всех других мифах-быличках, так и здесь, во всех без исключения мифах-быличках об Ажвейпшаа, постоянным является мотив встречи. Эта встреча с мифическим существом резко нарушает ровное течение жизни человека.

Как правило, сюжеты этих мифов-быличек состоят из одного или двух эпизодов. В центре внимания – случайная (неожиданная) встреча охотника с владыкой зверей и последующие их взаимоотношения.

Мы уже упоминали, что в абхазском фольклоре встречается значительное количество песен об Ажвейпшаа. Но по своему назначению, функциям и содержанию они разнятся от мифов-быличек. Песни эти носят ритуальный характер, служат выражением признания величия этого божества, его возвеличиванием. Они являются своеобразными дифирамбами в честь Ажвейпшаа, выражают трепетное к нему отношение, похвалу. Основное их содержание – то обращение охотников к божеству с мольбой и заклинаниями сделать предстоящую охоту удачной<sup>612</sup>. Эти особенности абхазских охотничьих песен в мифах-быличках отсутствуют. Во всяком случае, внешне не проявляются. Мифы-былички как бы служат, в основном, для констатации фактов встречи охотника с Ажвейпшаа и подтверждают глубокую веру их создателей в достоверность данного божества. Принцип непосредственного общения реального человека с таинственным, мифическим существом и здесь незыблем и этот принцип характерен для содержания мифов-быличек об Ажвейпшаа. В народе они передавались и воспринимались как повествования о достоверных фактах и событиях. Мифы-былички как бы демонстрируют необходимость безукоризненного соблюдения традиционно сложившихся правил и обычаев охоты. В точном соответствии с поверьями, в мифах-быличках Ажвейпшаа всегда справедлив, не прощает никому малейших грехов, обильно одаривает дичью тех, великодушен к тем, кто постоянен и незыблем в соблюдении традиционных правил и обычаев охоты. При почтительном к нему отношении, он никогда не вредоносит. Он строго наказывает только лишь тех, кто лжет или не исполняет установленных традиций каких-либо правил охоты. Явный или тайный конфликт между охотником и Ажвейпшаа основан на нарушении какого-либо запрета или нормы поведения. Считалось, что нарушение охотником запрета влечет за собой трагический

исход. Ажвейпшаа милостив к добрым, невинным и слабым. Так, например, в записях Г.Ф. Чурсина имеется миф-быличка о том, как невинный и неискушенный в охоте мальчик попал во владения Ажвейпшаа и как по милости последнего этот мальчик вырос и стал знаменитым охотником<sup>613</sup>. В другом рассказе говорится о том, как охотник по имени Акун-ипа Хатажуква в поисках раненного им оленя попал в дом Ажвейпшаа. Хозяин зарезал оленя и угостил отваренным мясом своего гостя. Оказывается, это был тот самый олень, которого Акун-ипа Хатажуква ранил по дороге. При поедании мяса Акун-ипа Хатажуква незаметно для хозяина (Ажвейпшаа) воткнул свой нож между мясом и костью лопатки. По окончании еды Ажвейпшаа собрал все кости оленя и остатки мяса, сложил в шкуру и, ударив кнутом, оживил его и отпустил. На второй день охотник по дороге к своему шалашу увидел оленя и убил его. Оказалось, что это был тот самый олень, мясом которого его угостил накануне Ажвейпшаа, а затем оживил и отпустил, в чем охотник убедился, обнаружив свой нож в туше убитого оленя<sup>614</sup>. Идентичный рассказ на этот сюжет был зафиксирован Н.С. Джанашиа. Основная разница в том, что в записи Н.С. Джанашиа функцию ножа выполняет палочка, вместо оленя выступает коза<sup>615</sup>.

Предания о звере с деревянной лопаткой широко известны в фольклоре многих других народов, в частности, они известны в фольклоре адыгов, грузин, осетин, у народов Севера<sup>616</sup>.

Как видно из приведенных и аналогичных им примеров, в мифах-быличках четко отразилось верование в то, что охотник может убить лишь ту дичь, которая однажды была съедена, а затем оживлена властью охоты.

Мотив оживления съеденного животного божеством – один из самых распространенных в мифах-быличках об Ажвейпшаа. Этот мотив встречается и в абхазских сказках. Так, например, в одной из сказок («Пророк Муса») говорится, что у пророка по имени Муса «была маленькая палочка. Эта палочка могла делать все, что ни пожелает Муса: захочет Муса есть – и палочка готовит еду, захочет отправиться в путь – и палочка доставит его туда, куда он хочет. Одним словом, что ни захочет, что ни скажет пророк – все палочка исполнит»<sup>617</sup>. Однажды Муса и его сосед, странствуя, увидели дикую козу с козлятами. Магической силой палочки поймали одного козленка, зарезали, мясо сварили и поели. Пророк заметил, что один из хлебов,

взятых на дорогу, исчез и догадался, что припрятал хлеб его спутник (сосед). Разозлившись за это, Муса «собрал кости съеденного козленка, завернул в кожу, прикоснулся к ней палочкой, и в тот же миг козленок ожил, вскочил и побежал вприпрыжку за своей матерью. Спутник Мусы поразился»<sup>618</sup>.

В комментариях к этой сказке Исидор Левин и Уку Мазинг отмечают, что она представляет собой поразительное по композиции и сохранности изложение двух редких повествовательных текстов. Текст этой абхазской сказки «очень точно передает (мусульманский) апокриф о Христе (Наби Иса), а не о Моисее (Наби Муса, как здесь назван герой)»<sup>619</sup>.

Мотив оживления съеденного животного божеством встречается и в фольклоре многих народов Кавказа и за его пределами<sup>620</sup>. В русских быличках убитая и выделанная куница оживает и уходит. Пораженный этим, охотник отправляется узнать большое чудо и, наконец, просыпается дома. В аналогичном рассказе убитая ласка бежит за охотником, черт несет его домой<sup>621</sup>.

С мотивом оживления съеденного животного связан обычай не сжигать, не разбрасывать и не ломать костей зверей. Этот обычай известен как кавказским, так и народам Севера, у которых раскалывание костей зверей считается тяжелым проступком. Ссылаясь на работу Пекарской Э.К. и Цветковой В.<sup>622</sup>, грузинский ученый Е.Б. Вирсаладзе отмечает, что у народов Севера охотник, «потерявший кость убитого зверя, несет за это ответственность перед хозяином зверей»<sup>623</sup>.

В некоторых мифах-быличках Ажвейпшаа посещает охотника во сне. Так, например, в одной из наших записей повествование ведется от лица информатора Тванба Семена Альясовича (71 год, с. Эшера Сухумского района): «Я не верю ни в бога, ни в черта, но однажды, находясь в горах, отправился на охоту. Долго ходил, устал и в одном красивом месте лег и заснул. Вдруг мне показалось, что кто-то стучит по моей спине. Послышалось, что кто-то зовет, чтобы я встал. Кажется, это было во сне. И этот зов разбудил меня. Осмотревшись вокруг, увидел, что мимо меня прошло целое стадо диких коз с козлятами. Выстрелил в одну из них и уложил насмерть. Мне кажется, что разбудил меня Ажвейпшаа. Наверное, он решил дать мне мою долю»<sup>624</sup>.

Как и во многих других мифах-быличках (об абнауаю, о дзыз-

лан, об аюстаа), так и в повествованиях об Ажвейпшаа редки прямые назидания. Мифы-былички об этом божестве служили как бы косвенными предостережениями, чтобы люди были осторожными и не навлекали на себя гнев владыки зверей и леса.

Учитывая все этнографические и фольклорные материалы в совокупности, можно сделать общие выводы об образе божества зверей (охоты) и леса. Не исключена возможность, что Ажвейпшаа в древности выступал только в женской ипостаси и своими корнями восходит к эпохе матриархата. Со временем, в связи с разрушением матриархальной семьи и упрочением власти мужчины, ее место заняло мужское божество. Такая эволюция или трансформация данного образа представляется вполне возможной. Для подтверждения этой мысли есть немало оснований. Во-первых, на эту мысль наводят и некоторые сведения современных информаторов, считающих, что Ажвейпшаа – это женщина<sup>625</sup>. Во-вторых, наряду с Ажвейпшаа в мужской ипостаси, выступают и его дочери, авторитет которых непререкаем. С ними считается даже их отец, а сами они нередко ведут себя вопреки его воле. В-третьих, у абхазов наряду с Ажвейпшаа иногда в качестве покровительницы зверей и леса выступает женщина Анана-Гунда. Представляется, что вера в богиню древнее. В настоящее время Гунда чаще всего представляется в роли покровительницы пчел. Но нередко случаи, когда она выступает и как главное охотничье божество. «Ее считали также покровительницей рождения, с ней, в частности, увязывали умножение рода человеческого. В образе Ананы-Гунды явственно проступают черты хозяйки зверей, людей и всего живого на земле, плодородия вообще<sup>626</sup>.

Об изначальности женского божества охоты и леса и превращении его в результате длительной эволюции в мужское божество говорят типологически сходные параллели из этнографии и фольклора других народов. Так, например, в мифологии адыгов явственно прослеживается эволюция божества охоты от хозяйки леса Мезгуашэ до мужского божества охоты Мезитха. Впоследствии этот последний вытеснен христианским божеством святым Георгием или низведен до мифического лесного человека<sup>627</sup>.

Основываясь на работах ряда советских ученых (А.И. Никифорова, Б.М. и Ю.М. Соколовых, Э.В. Померанцевой, Е.Е. Мелетинского, Е.Б. Вирсаладзе, А.В. Цанава и др.), наши на-

блюдения над абхазскими материалами в совокупности приводят к тому общему выводу, что мифы-былички в основе своей относятся к древнейшим видам народной прозы. Они были порождены определенной эпохой мифологического мышления и имели значительное влияние на сознание людей. Последующая же эволюция жанра, его трансформация является общим типологическим процессом для фольклора вообще. И эта эволюция обусловлена развитием реалистического мышления и коренными изменениями во взглядах людей. В последнее время наблюдается процесс усиления эстетической функции мифов-быличек. С потерей веры в достоверность, мифы-былички продолжают бытовать в сознании людей. За ними сохраняется сила эмоционального воздействия. В результате эволюции в сознании людей, с постепенным приобретением позитивных знаний, установка мифов-быличек на достоверность начинает уступать их развлекательности.

## ПАМЯТНИКИ ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА В АБХАЗСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Учеными давно замечено, что в абхазском народном поэтическом творчестве наиболее ведущими являются произведения героического характера, с героическим содержанием<sup>628</sup>. Эта черта прослеживается почти во всех основных жанрах абхазского фольклора. Героическая тематика по сравнению с лирикой находит свое воплощение не только в эпических жанрах, но проявляется и в коротких песнях и разного рода повествованиях, в пословицах и поговорках. Преобладание произведений героического содержания по сравнению с лирическими, конечно, не случайное явление, а результат определенной закономерности. Ш.Х. Салакая справедливо объясняет это тем, что «вся многовековая история абхазского народа, как свидетельствуют об этом разнородные исторические источники, представляет собой непрерывную, ожесточенную борьбу с различными враждебными силами, будь это силы природы или же общественные – иноземные насильники и внутренние классовые враги»<sup>629</sup>.

О том, что особая популярность героической тематики в абхазском фольклоре обусловлена героическим прошлым абхазского народа, отмечают, и другие ученые. Так, например, талантливый исследователь нартского эпоса А.А. Аншба справедливо отмечал:

«Вся прошлая история абхазского народа была непрерывной цепью упорной, тяжелой, кровавой борьбы с бесчисленными иноземными нашествиями, а также с внутренними классовыми насильниками.

Не удивительно поэтому, что героическая тематика пользуется особой популярностью в устной народной поэзии абхазского народа»<sup>630</sup>.

Вполне естественно и закономерно, что эти произведения фольклора со свойственными им специфическими чертами отразили взгляды, чаяния, устремления народа на различные природные и общественные явления. В них отразилось и понимание народом прекрасного и безобразного, возвышенного и низменного. По всем признакам очевидно, что фольклорные произведения, о которых идет речь, содержат в себе следы разных эпох, носят полистадиальный характер. При всем многообразии и широте тематики героического эпоса в абхазском

фольклоре, следует выделить нартский героический эпос, героическое сказание о богоборце Абрскиле и историко-героическую словесность (песни и повествования на историческую тематику). Если нартские сказания и эпос об Абрскиле своими корнями восходят к мифологии, то историко-героические песни и повествования носят явные черты своего сравнительно позднего происхождения. Можно определенно сказать, что эти последние порождены эпохой феодализма.

### **Героический эпос о нартах**

Мы уже во введении этой своей работы отметили, что жанры абхазского фольклора сегодня находятся на различном уровне изученности: одним из них посвящены целые монографии (нартский эпос, сказка, афористические жанры, детский фольклор, обрядовая поэзия), другим – только статьи (легенда, предание). Некоторые жанры впервые нами рассматриваются (мифы-былички, анекдот, устный рассказ). Поэтому различие нашего подхода к исследованию того или иного прозаического жанра абхазского фольклора обусловлено степенью его изученности. Стараемся обращать больше внимания на те жанры, которые до сих пор не стали предметом специального исследования или недостаточно изучены. В каждом конкретном случае мы, естественно, стараемся учитывать все то, что сделано предшественниками. Если исходить из этого принципа, то здесь нет необходимости подробно и детально говорить о всех вопросах, связанных с архаическим героическим нартским эпосом. Мы должны опираться на достигнутое, разобраться, какие вопросы решены наукой более или менее удовлетворительно. И какие еще являются спорными и нерешенными. Только на основании всего этого можно выявить и типологические черты данного памятника.

Несомненно одно то, что нартский эпос в целом и по своему содержанию, и по сюжетному составу, и по художественной структуре, и по формам бытования представляет собой сложнейшее явление. Он вызывает глубокий научный интерес во многих отношениях, ставит множество вопросов. Ученые неоднократно отмечали сложность исследования многих вопросов, связанных с нартским эпосом. Несмотря на то, что усилиями исследователей в этой области многое уже достигнуто, «нере-

шенных, открытых вопросов, манящих к себе своей загадочной значимостью, все еще немало»<sup>631</sup>.

Аналогичные высказывания встречаются и в трудах других исследователей. Так, например, И.В. Тресков в известной своей монографии о фольклорных связях Северного Кавказа, обозрев основную научную литературу по нартскому эпосу и достижения в этой области, заключает:

«И все же, как подчеркивалось неоднократно на научных сессиях и в научной прессе, в области теоретического осмысления нартского эпоса и его сравнительного изучения сделано все еще чрезвычайно мало»<sup>632</sup>.

Наиболее трудноразрешимыми и дискуссионными оказались проблемы, связанные с датировкой и местом возникновения первоначального ядра нартского эпоса, проблема историзма, а также этимология целого ряда нартских терминов, особенно из серии ономастики. Несмотря на то, что исследование нартского эпоса в целом имеет небольшую историю (наиболее интенсивно его начали изучать с середины текущего столетия), накоплена о нем огромная научная литература, на языке оригинала и в русском переводе изданы сводные тексты ряда национальных его версий. В изучении данного эпоса в целом наблюдаются подъемы и спады.

Научное изучение указанных и других вопросов нартоведения оказалось затрудненным и потому, что все они взаимосвязаны, переплетены. Самым главным из неразрешенных до сих пор наукой является вопрос о том, в чьей этнической среде зародилось т. н. первоначальное ядро нартского эпоса и кто его заимствовал. Споры по всем другим вопросам сводятся к этому. Существуют несколько концепций по вопросу генезиса нартского эпоса, но ни одна из них не может быть признана безоговорочно. Фактически все они построены на уровне гипотезы. Одни ученые доказывают, что нартский эпос своими корнями восходит к скифо-аланской эпохе и датируется VII–IV вв. до н. э. (В.И. Абаев, Ж. Дюмезиль, Ю.С. Гаглойти и др.). Другие ученые придерживаются того мнения, что нартские сказания – абхазо-адыгского происхождения (А.М. Гадагатль, Ш.Д. Инал-Ипа, Ш.Х. Салакая, А.А. Аншба и др.).

В системе жанров абхазского фольклора особо выделяются величественные архаические сказания об эпических богатырях нартах. Чтобы уяснить конкретно, какое они место занимают в



духовной жизни их создателей и носителей, прежде всего обратимся к вопросу их бытования.

### **Бытование нартского эпоса у абхазов**

У абхазов нартский эпос бытует не только в прозе, но и в форме песен. Точнее говоря, абхазские нартские сказания в народе распространены повсеместно в следующих формах: 1) чисто песенные (в народной терминологии – «нартаа рашәақәа» – «песни о нартах»); 2) прозаические с песенными (стихотворными) вставками; 3) с начала до конца излагаемые прозой (в народе они называются «нартаа ражәабжьқәа» – «рассказы о нартах»)<sup>633</sup>. Бытование нартских сказаний в таких формах подтверждают и другие его исследователи<sup>634</sup>. Достоверно выяснено и то, что по своему удельному весу тексты, передаваемые от поколения к поколению в прозаическом изложении, превалируют над стихотворно-песенными текстами<sup>635</sup>.

По наблюдениям К.С. Шакрыл, абхазские нартские сказания исполняются по-разному. «Манера исполнения их обусловлена формой различных сказаний. Прозаический текст (наиболее распространенная форма бытования абхазского нартского эпоса) излагает один сказитель. Текст целиком стихотворный поется одним или группой сказителей, либо исполняется на национальных музыкальных инструментах апхярца, авимаа, или ахымаа (арфы), или же на ачарпыне (свирель). Весьма редко встречаются сказания смешанной стихотворно-прозаической формы. Специальные хороводные нартские танцы исполняются обычно стариками»<sup>636</sup>.

В науке существуют различные мнения по вопросу о том, какая из форм бытования является изначальной. Одни считают, что эпические сказания о нартах возникли как песни (первоначальное ядро возникло в песенной форме), другие предполагают, что обе формы (песенная и прозаическая) развивались с самого начала параллельно и зародились в эпоху, когда фольклор находился в синкретическом состоянии.

Так, например, известный адыгский ученый А.М. Гадагатль считает правомерным, что «стихотворно-песенные тексты адыгского народного эпоса – «Нарты» – первичны. Эти первичные песни и пщинатли могли стать ядром всего эпоса, которые постепенно обросли прозаическими текстами – параллелями, к

ним могли прибавиться и песни, легенды с самостоятельными сюжетами»<sup>637</sup>. Аналогичную мысль высказал и Т.Н. Чамоков. По его мнению, можно предположить, что «наиболее древние песни о нартах-богатырях существовали в музыкально-стихотворном синкретизме. По мере становления эпической традиции происходило и формирование музыкально-поэтического стиля, в котором доминировал уже не магический напев, а конкретные эпические сюжеты о подвигах богатырей; позже возникли варианты прозаических легенд и преданий о Саусэрыкъо, Шэбатынэкъо, Пэтэрэзс, Ащамазе и др. Сложилась эпическая традиция, сформировался сюжет, связь событий, сказовый стиль богатырского эпоса, ознаменовавший собой конец эпохи мифологии и художественное открытие Человека героической жизни и сказочных деяний»<sup>638</sup>.

Абхазский ученый Ш.Х. Салакая придерживается другого мнения. Анализируя соотношение стиха и прозы в абхазском нартском эпосе, Ш.Х. Салакая пишет: «По-видимому, для нартского эпоса смешанная, стихотворно-прозаическая форма представляет собой не результат последующей трансформации стихов в прозу или прозы в стих, а является исконной, изначальной, естественной формой его бытования»<sup>639</sup>.

Здесь следует сказать, что сторонники того и другого мнения имеют немало оснований, но все же наиболее вероятным нам представляется предположение о том, что смешанная, стихотворно-прозаическая форма бытования была исконной.

Нартский эпос абхазов по форме бытования наибольшее сходство проявляет с адыгской версией. Специального изучения генетического или типологического характера требует это сходство. Если исходить из того, что наши народы имеют единые корни, то и сходство форм бытования эпоса можно объяснить генетическим родством.

Нартский эпос абхазов, как и другие его национальные версии, не представляет собой цельного произведения в том смысле, что нет у него сквозного сюжетного стержня, нет композиционного единства. Это многочисленные, разрозненные и самостоятельные повествования, с самостоятельными сюжетами небольшого объема и связанные с нартами. В каждом сюжете этих повествований, как правило, дано описание одного или двух подвигов одного или двух нартских героев. И, как правило, эти повествования служат прославлению и эпической идеа-

лизации нартских богатырей. «Предельная сжатость (но не схематичность), динамичность являются определяющими чертами художественной структуры нартского эпоса»<sup>640</sup>.

Если перенести эти повествования в книгу среднего формата, то объем текста каждого из них будет колебаться от двух до десяти страниц.

Необходимо сказать и о том, что различно соотношение указанных форм бытования нартского эпоса. В сводном тексте<sup>641</sup> всего по количеству сорок два таких текста. Шесть из них имеют песенную (стихотворную) форму (№№ 2, 4, 6, 8, 40, 42), двадцать семь имеют чисто повествовательную форму (№№ 1, 7, 10–15, 18–22, 22–30, 33–36, 37, 41), остальные девять (№№ 3, 5, 16, 17, 21, 31, 32, 38, 39) представляют собой повествовательные тексты с песенными (стихотворными) вставками.

Конечно, сводный текст – это не весь эпос и не строго научное его издание, но и он все же дает определенное представление о соотношении различных форм и сюжетном составе эпоса.

Абхазские нартские сказания упоминались в работах некоторых авторов второй половины XIX и начала XX в. Однако записей подлинно народных текстов сделано не было. А те единичные записи, которые были сделаны в десятых и двадцатых годах, не могли отражать всю сущность и глубину этого грандиозного духовного памятника.

О том, что нартские сказания являются органической частью фольклора абхазского народа с древнейших времен, ни у кого не должно вызывать сомнения. Сам народ благоговейно относится к этому эпическому памятнику древности, он отвечал и продолжает отвечать определенным духовным потребностям, представляет собой неувядаемую эстетическую и художественную ценность. Потому народ долго и бережно хранил его в своей памяти, передавая из уст в уста, от поколения к поколению.

Ни одному другому произведению фольклора не уделяется самим народом такое серьезное внимание, как нартскому эпосу. Когда мы говорим о том, что нарты весьма популярны в абхазском народе, это не значит, что каждый может и берет на себя ответственность рассказывать о них. В своей многолетней собирательской работе автор этих строк был свидетелем того факта, что не все знающие нартов охотно рассказывают о них. В народе считается, что нартские сказания нельзя искажать, переделывать. Если сказитель не надеется на свою память и нет у него

уверенности, что хорошо запомнил когда-то услышанное, он не сочтет нужным и возможным приступить к пересказыванию, считает, что вольное обращение с нартскими сказаниями недопустимо. Народ смотрит на нартские сказания как на историю, а историю нельзя искажать. Что же касается других жанров, например, сказки, то отношение народа к ней совершенно другое. По мнению самих информаторов, ее может пересказать любой заурядный информатор. Если забыл, скажем, какой-либо эпизод или имя персонажа, то сказитель может позволить замену или контаминацию по своему усмотрению. Другими словами, при пересказывании сказки считается возможным вмешиваться в определенной степени в традиционный текст.

Об абхазской версии нартского эпоса мы сегодня можем говорить серьезно благодаря тому, что она сохранилась почти до наших дней в живом бытовании. Небезынтересен и тот факт, что нартские сказания по настоящее время известны потомкам тех абхазов, которые по разным историческим причинам насильственно были переселены в Турцию и другие страны во второй половине XIX в. Среди них нам еще не удалось провести необходимую для этого собирательскую работу, но и те сведения, которые у нас уже имеются, достаточно красноречиво говорят о наличии нартских сюжетов в фольклоре потомков абхазских махаджиров<sup>642</sup>.

О том, что нартские сказания с давних пор укоренились в сознании абхазского народа, говорят и другие факты. Я позволю себе привести здесь только некоторые из них.

К.С. Шакрыл в упомянутой работе приводит слова известного 86-летнего абхазского сказителя Дамея Тания, который подтвердил чрезвычайную известность нартских сказаний в прошлом в среде абхазского народа. Сказитель Дамей Тания с тревогой говорил участникам фольклорной экспедиции Абхазского института языка, литературы и истории в 1963 г.: «Вы наши грамотные сыновья и дочери, с собиранием нартских сказаний опоздали минимум на столько, сколько мне лет. Мой покойный отец Закрыи, который скончался на 120 году, мог рассказывать о нартах круглые сутки, так много сказаний он знал. Кое-какие сказания, что сейчас припоминаю, я выучил от отца, но они не составляют и сотой доли того, что знал Закрыи»<sup>643</sup>.

Другой пример. Известный осетинский ученый В.И. Абаев в 1945 г. приехал в Абхазию, чтобы ознакомиться с абхазскими

нартскими сказаниями в их живом бытовании и естественном исполнении. (До этого ученый близко не был знаком с ними). Впоследствии В.И. Абаев писал: «Особо следует остановиться на распространении в Абхазии нартских сказаний... Мы не предполагали, что северокавказский эпос пользуется у абхазов такой популярностью. Когда в селе Ачандара мы спросили у старого кузнеца Авидзба Лумана, знает ли он что-либо о нартах, он ответил: «Нартов знают все». И это было недалеко от истины...»<sup>644</sup>

На основе многочисленных наблюдений, аналогичную мысль высказал один из первых собирателей и исследователей нартских сказаний проф. Ш.Д. Инал-Ипа. В вступительной статье к сводному тексту абхазского нартского эпоса Ш.Д. Инал-Ипа писал:

«Если вы спросите абхазца или абхазку – независимо от того, кто они и где живут: на берегу ли Черноморья или высокогорном селении Лата, в верховьях шумного Кодора, на курорте ли Гагра или в индустриальном Ткварчале, – что известно о нартах, то ответ будет, пожалуй, везде один: “Сказания о нартах бесконечны”. Таким необъятным представляется абхазцам интересное явление в истории их культуры – героический нартский эпос»<sup>645</sup>.

Абхазским героическим нартским эпосом ученые заинтересовались и начали интенсивно записывать, издавать и изучать вскоре после появления в печати первых работ абхазских ученых Ш.Д. Инал-Ипа<sup>646</sup> и Х.С. Бгажба<sup>647</sup>. Абхазская версия нартского эпоса привлекла внимание широкой научной общественности особенно после выхода в свет сводного ее текста на языке оригинала<sup>648</sup> и в переводе на русский язык<sup>649</sup>.

Как видим, по сравнению с другими национальными версиями (значительная часть осетинских и адыгских сказаний была опубликована еще в XIX в.), абхазские сказания о нартах поздно приобрели книжную жизнь. Стало быть, они позже стали известны широкой научной и читательской общественности. И сегодня можно повторить слова К.С. Шакрыл, произнесенные им с трибуны Всесоюзной научной конференции нартоведов в Сухуме, в ноябре 1963 г.: «Наблюдения над современным состоянием бытования нартского эпоса у абхазов свидетельствуют о том, что следы живой традиции его бытования видны во всем. Многие абхазы знают имена основных героев эпоса и со-

держание большинства сказаний, могут назвать имена лучших знатоков нартских сказаний, нередко не только своего, но и из соседних сел. Сказители хорошо знают друг друга»<sup>650</sup>.

До появления абхазских нартских сказаний в печати не был определен и уточнен ареал распространения нартского эпоса в целом. Почти до середины текущего столетия считалось, что нарты принадлежат в основном осетинской и отчасти адыгской этнической среде. Из-за неизвестности других национальных версий, на первоначальном этапе изучения «нартский эпос был воспринят как памятник, известный только осетинскому фольклору. На этом этапе внимание исследователей было по преимуществу направлено на выявление связей нартского эпоса с конкретными фактами истории и культуры Осетии»<sup>651</sup>.

Обобщая решенные и нерешенные вопросы нартоведения, аналогичную мысль высказала и А.А. Петросян:

«Разумеется, исследовательская работа по изучению этого памятника сначала опиралась главным образом на осетинский материал. И, может быть, этим объясняется, что вплоть до 50-х гг. генезис нартского эпоса связывался по преимуществу с историей осетин»<sup>652</sup>.

Уже к шестидесятым годам, в результате ознакомления с абхазскими материалами, ученые пришли к единодушному мнению о том, что Абхазия является одним из центров (а не периферией, как раньше казалось) бытования нартского эпоса. Касаясь этого вопроса, известный ученый-кавказовед, специалист по древней истории народов Северного Кавказа Е.И. Крупнов писал, что «в последнее время специалистами-нартоведом признается наличие на Кавказе трех центров бытования нартского эпоса (осетинского, адыгского и абхазского) и допускается существование еще одной «версии» в нартском эпосе – у вайнахов (чеченцев и ингушей) и у народов Дагестана. Таким образом, устанавливается, что эпическое творчество в виде нартских сказаний проявилось не у одной какой-либо определенной народности Кавказа; его создателями были почти все без исключения народы Северного и Западного Кавказа – от Дагестана до Абхазии включительно, в том числе и сваны»<sup>653</sup>.

Многие вопросы, связанные с нартским эпосом, сравнительно легче было бы решить, если он бытовал бы только у генетически родственных народов. Всестороннее исследование нартского эпоса осложняется тем, что он наличествует как в фоль-

клоре генетически родственных, так и у ряда неродственных народов Кавказа.

Теперь уже конкретно выяснено, у каких народов и в какой степени известны нартские сказания. По изданным в переводе на русский язык национальным версиям можно судить об их содержании и идейной сущности. Разновременно собранные и опубликованные тексты, а также многочисленные монографии и статьи, посвященные самым различным проблемам нартского эпоса, говорят о том, что этот фольклорный памятник не является и не может быть исключительной принадлежностью какого-либо одного народа. Он занимает значительное место не только в абхазском, но и в фольклоре ряда народов Северного Кавказа, особенно у адыгов (черкесов) и осетин. Нарты известны в той или иной степени в фольклоре таких разноязычных народов, как карачаевцы, балкарцы, чеченцы, ингуши, некоторые народы Дагестана, рудиментарные сведения о них встречаются и в фольклоре некоторых грузинских племен (у сванов, рачинцев и хевсур). Имеются сведения и о том, что нартские сказания были известны и у быхам, насильственно выселенным с Кавказа во второй половине XIX в. в Турцию<sup>654</sup>.

Из сказанного явствует, что одной из основных особенностей нартского эпоса является его интернациональный характер. При этом естественно, что каждый народ, в фольклоре которого он наличествует, считает его своей принадлежностью.

Ученые приложили немало усилий для того, чтобы выявить идейную сущность, сюжетный состав, стилевые, языковые, композиционные и другие художественные особенности каждой национальной версии.

Выяснилось, что много общего наблюдается между национальными версиями не только на уровне сюжетов и мотивов, но и в композиции, в художественных средствах, в ономастике и др. Есть сходжения, которые можно объяснить типологией. Но это не все. Если в различных национальных версиях нартского эпоса мы обнаружили бы сходства только на уровне сюжетов и мотивов, можно было бы как-то объяснить типологией и этим ограничиться. Тем более, что ученые давно знакомы с явлением совпадения сюжетов и мотивов в фольклоре самых разных народов.

Особенно это видно в жанре сказки и архаическом героическом эпосе. Такого рода сходжения имеют распространение в глобальных масштабах.

## Проблемы ономастики нартского эпоса

В нартском эпосе имеет место не только сходство сюжетов и мотивов, но и сходное звучание ряда собственных имен персонажей. Наличие одинаковых имен собственных в разных национальных версиях ничем нельзя объяснить, кроме как заимствованием. В этом случае ученые прибегают к этимологии собственных имен, чтобы установить, какой народ у кого заимствовал.

Мы здесь не ставим целью обозреть всю существующую литературу по этой проблеме и детально излагать ее. Ограничимся некоторыми наиболее характерными работами.

Как и во многих других случаях, так и при решении данной проблемы исследователям трудно освободиться от субъективных пристрастий и национальных интересов, и потому, как правило, каждый старается этимологизировать то или иное интересующее собственное имя на основе своего национального языка. То, что пишет один, опровергает другой. Создается впечатление, что образовался какой-то заколдованный круг, из которого трудно найти выход. Так, например, сегодня в науке существуют различные, порою полярно противоположные толкования собственного имени Сасрыква.

Вполне понятно и объяснимо пристальное внимание и повышенный интерес ученых к этому имени, т. к. Сасрыква является одним из самых главных героев и абхазских, и адыгских, и осетинских нартских сказаний, в несколько видоизмененной форме встречается и в других национальных версиях<sup>655</sup>. При всем старании ряда ученых (не только фольклористов, но и языковедов, историков, этнографов и др.), до сих пор нет единого, согласованного мнения о происхождении этого имени. Одни ученые ищут основы этимологии имени Сасрыква (Сосрыко) в осетинском языке (М.В. Рклицкий, В.И. Абаев, Ж. Дюмезиль и др.), другие стараются объяснить его с помощью данных адыгских языков<sup>656</sup>. Есть и другая группа ученых, которые этимологизируют это имя на основе данных абхазского языка (Ш.Д. Инал-Ипа, Ш.Х. Салакая, А.А. Аншба и др.). Каждый старается дать свое объяснение этого имени. Так, например, не считая возможной лингвистическую расшифровку имени Сасрыква, абхазский ученый Ш.Х. Салакая увязывает его с древним названием камня или скалы «абра» и отмечает, что «есть веский



довод предполагать, что имя древнейшего нартского героя “Сасрыква” содержит элемент, восходящий к эпохе неолита (или энеолита) и отразивший ее (саср, соср – “камень”, “скала”)<sup>657</sup>. Эту же мысль Ш.Х. Сакалая развивает и в монографии, специально посвященной нартскому эпосу абхазов<sup>658</sup>.

Само слово «нарт» до сих пор никак не поддается научно аргументированному однозначному объяснению.

О происхождении термина «нарт» также высказывались разные предположения. Наиболее интересную интерпретацию этого слова предложил в свое время В.И. Абаев. Он отверг как неприемлемое мнение ряда ученых (Лопатинский, Блайхштайнер, Трубецкой, Рклицкий, Мейе, Дюмезиль, Бэйли, Бенвенист), которые связывали термин «нарт» с иранским «нар» – «самец», «мужчина».

В.И. Абаев этот термин трактовал как монгольское слово с основой «нар», означающее «солнце». В целом этот термин ученый расшифровывал как «дети солнца»<sup>659</sup>. По мнению В.И. Абаева, этимология, «связывающая Narta с иран. nar – неприемлема как семантически, так и по формальным соображениям»<sup>660</sup>. В подтверждение этого мнения ученый приводит ряд языковых и фольклорных данных и заключает: «В монгольском эпосе есть герои, имена которых являются производными от нара(н) “солнце”: *Nagan han agan* – иран и др. Таким образом, слово нар(а) как фольклорное наименование солнца можно рассматривать как монголо-булгаро-аланскую изоглоссу. В пользу некавказского происхождения термина *nart* говорит также отмеченное в сагайском наречии хакасского языка *nartpak* “богатырская сказка”<sup>661</sup>. В другой работе, опубликованной намного раньше, В.И. Абаев утверждал, что термин «нарт» аланского происхождения и «независимо от содержания элемента “нар”, термин в целом оформился на осетинской (аланской) почве и отсюда перешел к соседям»<sup>662</sup>.

Ш.Д. Инал-Ипа этимологизирует термин «нарт» как «семья матери» (или матерей). В частности он писал: «Даже для неспециалистов появляется большой соблазн усмотреть в слове “нарт” абхазский элемент “ан” – мать, в суффиксе “т” – нечто аналогичное тому, что содержится в слове “атаацәа”, т. е. семья, “ар” – показатель множественности (ср. *анцәарта* – место, где пребывают боги).

Следовательно, “нарт” можно было бы перевести как “семья матери” или “семья матерей”<sup>663</sup>.

По мнению адыгского исследователя А.М. Гадагатля, «термин “нарт”, которым именуется весь эпос и каждый его персонаж в отдельности, означает: “глаз дарящий”, в котором правдиво и поразительно точно выражена символика всего древнеадыгского эпоса “Нартхэр”. Нарт, “натэ” осмысливается как “глаздарящий”, “глазодар”, как “бесконечно щедрый”»<sup>664</sup>.

Ш.Х. Салакая допускает возможным, что «зарождение ныне необъяснимого термина «нарт» восходит к эпохе наирского (впоследствии уартского – могущества и выражает именно это этногеографическое понятие с некоторыми фонетическими изменениями в корне слова: Наири-Нар-Нарт. Причем, в слове «нарт», элемент «т» является, может быть, не показателем множественности осетинского языка, а представляет собой элемент, встречающийся в термине «Уарту»<sup>665</sup>.

Эта наша монография была почти завершена, когда появилась в переводе на русский язык книга (до этого одновременно она была издана на английском и арабском языках) представителя черкесского зарубежья Хавжоко Шауката Муфти «Герои и императоры в черкесской истории»<sup>666</sup>, в которой имеется интересное, на наш взгляд, объяснение термина «нарт» и, которое, как нам кажется, заслуживает внимания.

Дело в том, что до сих пор считалось, что в истории неизвестен какой-либо народ под именем нарт. Полагалось, что ни в древности, ни в средние века, ни на Кавказе, ни в каком-либо другом месте не было такого народа. Стало быть, думали ученые, что нарты – это плод художественного воображения их создателей, т. е. говоря другими словами, нарты – эпические герои. Хавжоко Шаукат считает, что традиционным историческим названием черкесов (адыгов) было *нат* или *нарт*. По его мнению нарт, как этноним предков современных черкесов (адыгов), впоследствии был предан забвению, остался только в поэзии, сказаниях и народных преданиях. По убеждению этого ученого, «в исторические времена черкесов называли антами. Со временем оно изменилось и стало в черкесском языке «нат» или «нарт», что является искаженной формой слова «ант»<sup>667</sup>.

Это мнение М. Хавжоко перекликается с объяснением термина «нарт», данным еще Ш.Б. Ногмовым. Касаясь этого вопроса, Ш.Б. Ногмов писал: «Витязи или знаменитые вожди назывались нарт, это слово есть сокращенное нарант и значит “глаз антов”»<sup>668</sup>.

Можно привести и другие истолкования и гипотезы о происхождении нартских собственных имен и самого слова «нарт». Однако и приведенные расшифровки красноречиво говорят, насколько расходятся ученые во мнениях.

Кажется, никто не будет спорить с тем, что слова (термины) с течением времени могут менять свое значение. Современная наука пока не смогла с научной достоверностью этимологизировать эти термины и собственные имена и вряд ли в ближайшее время кто-нибудь сумеет это сделать. Одно все же ясно: наиболее перспективными нам представляются усилия не тех ученых, которые видят некавказское происхождение нартской ономастики. На наиболее верном пути стоят те ученые, которые основы этих терминов и собственных имен ищут в кавказской (в особенности, в абхазско-адыгской) языковой среде.

Конечно, В.И. Абаев был прав, когда писал, что «можно допустить, что мотивы, образы, даже целые сюжеты нартских сказаний могли возникнуть независимо у разных народов... Но абсолютно исключено, чтобы термин “нарт” или собственные имена Сатана, Урызмаг, Сослан, Созрыко, Батразд, Сирдон и др. появились независимо в разных местах. Каждое из них, вне всякого сомнения, возникло в одном определенном месте, у одного определенного народа и отсюда уже распространилось среди народов»<sup>669</sup>.

Мы, естественно, вовсе не отрицаем значимость правильной, строго научной расшифровки имен собственных и других нартских терминов, (особенно термина «нарт»). Но нам кажется, что это не самое главное и не самое существенное. Собственные имена и другие термины в самом деле могли быть заимствованы одним народом у другого в результате исторических контактов, но это еще не говорит о заимствовании всего эпоса. Фольклору, ведь, известны многочисленные факты, когда один и тот же сюжет приписывается разным персонажам. Имя персонажа может быть заимствованным, но это не всегда означает, что такой же путь прошел сюжет или мотив, связанный с ним.

Нельзя отрицать факта переименования по иноязычному образу какого-либо своего исконного персонажа. Замена имени могла произойти по многим причинам. Так, например, она могла быть связана с табуированием имени. Ведь было время, когда люди по своей наивности думали и верили в то, что духи

(хозяева) не понимают чужого языка и при помощи заимствованного слова (имени) можно без опасения говорить о них. В определенную эпоху такое верование имело распространение не только среди кавказских народов, но и в глобальных масштабах. Например, оно было распространено у славянских и других европейских народов<sup>670</sup>.

Никто из исследователей нартского эпоса не отрицает значения научно аргументированной этимологии таких собственных имен, как Сасрыква, Сатаней, а также термина «нарт». В то же время многие сознают, что не стоит преувеличивать значение этимологии в деле выяснения вопроса, в чьей этнической среде зародилось т. н. первоначальное ядро нартского эпоса. Так, например, обстоятельно изучив сюжет о рождении героя (Сасрыква) из камня в нартском эпосе, В.Г. Ардзинба справедливо упрекает тех ученых, которые опираются на этимологию основных имен эпоса и пишет: «Явно преувеличивается значение имен персонажей, терминов (в частности, Сатаней, Сасрыква, Сослан, нарт и т. п.) для доказательства того, у какого народа возник нартский эпос. Установление иранской, монгольской или кавказской этимологии имени, термина не может автоматически разрешить проблему происхождения сюжета, цикла или всего эпоса»<sup>671</sup>.

Отмечая неопределенность происхождения термина «нарт», М.А. Кумахов и З.Ю. Кумахова также пишут, что «решение этого вопроса, хотя и имеет немаловажное значение, не решает проблемы генезиса нартского эпоса...»<sup>672</sup>, «с этимологией термина нарт не следует связывать решение проблемы генезиса нартского эпоса»<sup>673</sup>.

Невозможно и не следует отрицать отдельных фактов заимствования в нартском эпосе. Однако, все схождения, встречающиеся в различных национальных версиях нартского эпоса, нельзя сводить к одному знаменателю – к заимствованиям. Среди них есть и сходства типологического характера. Немало сюжетов, мотивов, эпизодов находят аналогии и параллели не только в фольклоре кавказского региона, но и наличествуют в творчестве таких далеких друг от друга народов, с которыми кавказцы, в том числе, конечно, и абхазы, не имели никаких непосредственных исторических контактов в обозримом прошлом. А такое сходство невозможно объяснить, кроме как типологией. Мы должны согласиться, что одинаковые социально-

экономические условия порождали в разных местах, у разных народов одинаковые мотивы, сюжеты, образы... независимо друг от друга.

На начальном этапе изучения нартского эпоса (приблизительно до шестидесятых годов текущего столетия), когда ученые основное внимание уделяли отдельным национальным его версиям, было характерно стремление приписывать создание эпоса какой-либо одной народности. Дальнейшие исследования все больше и больше показывают, что эта концепция односторонняя и бесперспективна.

При всем том, что между национальными версиями нартского эпоса много сходного и общего, не обязательно предполагать, тем более утверждать, что первоначально он был создан только лишь одним народом, а все остальные пассивно заимствовали у него. Такое упрощенное толкование никак не согласуется с самим материалом. Поэтому ряд ученых придерживается того мнения, что не следует возводить истоки нартского эпоса к фольклору одного народа. Так, например, М.А. Кумахов и З.Ю. Кумахова на основе сравнительного изучения различных национальных версий выдвинули тезис о том, что нартские сказания, «по крайней мере абхазско-адыгские и осетинские, имеют разные ядра или узлы зарождения»<sup>674</sup>. Нельзя не согласиться с мнением М.А. Кумахова и З. Ю. Кумаховой, когда они пишут:

«Что же касается нартского эпоса в целом, как жанра эпического произведения с его национальными формами проявления, то он, бесспорно, возник и сложился на Кавказе в результате взаимодействия и взаимовлияния фольклорных традиций разных народов»<sup>675</sup>. Эти исследователи выявили и подвергли глубокому и тщательному анализу множество языковых и других материалов «для подтверждения тезиса о гетерогенной основе нартского эпоса и неправомерности возведения его сюжетов к фольклору одного народа»<sup>676</sup>.

Если бы концепцию местного, кавказского происхождения нартского эпоса отстаивали бы одни абхазские и адыгские ученые, можно было бы заподозрить их в национальном пристрастии. Но эту концепцию отстаивают и развивают и ряд таких ученых, в объективности которых не приходится сомневаться. Так, например, такой авторитетный исследователь древней истории народов Северного Кавказа, как Е.И. Крупнов, не-

однократно отмечал, что на большой территории центральной части Северного Кавказа материальная и духовная культура еще в I тысячелетии до н. э. обнаруживает явные черты единства. Ученый без колебаний отстаивал концепцию местного, общесеверокавказского происхождения основ нартских сказаний<sup>677</sup>. Опираясь на надежные и многочисленные археологические, исторические, этнографические и другие материалы, Е.И. Крупнов пришел к выводу о том, что именно в начальную эпоху железа (начало I тысячелетия до н. э.) и зародились на Северном Кавказе основные циклы нартских сказаний (осетинские, адыго-кабардино-черкесские, абхазские) об искусных кузнецах, покровителях кузнечного ремесла, творцах первых кузнечных орудий<sup>678</sup>.

Свое мнение о возникновении первоначального ядра нартского эпоса Е.И. Крупнов сформулировал следующим образом: «В создании основного ядра великолепного нартского эпоса сказался творческий гений не одной какой-либо народности, а самобытный талант далеких предков почти всех народов Северного Кавказа, в том числе и осетин. Далекие предки осетин, как мы полагаем, лишь постепенно сменили свой язык на иранский. По своему же производственному укладу и по духовной культуре они были такими же кавказцами, как и их соседи – адыги, вейнахские и другие народы, талантливые творцы и создатели замечательного нартского эпоса»<sup>679</sup>.

На основе комплексного и подробного анализа разнохарактерных материалов, Е.И. Крупнов заключал, что в истории народов Кавказа раннежелезный век протекал бурно. «Это была бурная эпоха, изобиловавшая бранными делами и героическими подвигами местного населения, еще не распавшегося на отдельные народности. Резонно предполагать, что в этой этнически однородной среде и зародились начала эпических песен и основное ядро знаменитого богатырского нартского эпоса, в частности циклы сказаний о нарте Тлепше, Курдалагоне и других нартах, олицетворявших высокое кузнечное мастерство»<sup>680</sup>.

Когда читаешь работы подлинных ученых, настоящих специалистов, то каждая из них заслуживает уважения и почтения, если даже их авторы порой заблуждаются в своих поисках. При исследовании такого сложного памятника, каким является нартский эпос, мы должны сознавать, что никто не может претендовать на изречение истины в последней ее инстанции. Не

приходится говорить и о том, что необходимо считаться и уважать чужое мнение, уважать его, если даже оно полярно противоположно вашему. Известно и то, что можно и критиковать, и подвергать сомнению высказывание или положение любого оппонента. Но эта критика должна быть доброжелательной, корректной, с соблюдением традиционно установившейся в науке этики дискуссии, а не опускаться до уровня площадной брани.

Об этих банальных истинах мы здесь говорим потому, что нередко появляются в печати работы недобросовестных авторов, которые одним росчерком пера, без какой-либо научной на то аргументации, утверждают угодные им мысли. Можно было бы на такого рода работы вовсе и не указывать, как не заслуживающие внимания, если бы они не вводили в заблуждение широкие читательские массы.

Так, например, поддавшись разгоревшейся антиабхазской пропаганде в канун вооруженного нападения войск Госсовета Грузии на Абхазию (14 августа 1992 г.) многие грузинские ученые и примазавшиеся к ним некомпетентные в вопросах истории духовной культуры абхазов авторы высказали в средствах массовой информации и в ряде книг множество смехотворных и нелепых мыслей. Это было, можно сказать, тотальное наступление на все абхазское. Громадный сгусток злости и ненависти систематически и интенсивно направляется (и это до сих пор продолжается в грузинской печати) против любого проявления абхазской национальной культуры.

В числе этих авторов были и такие, которые утверждали без всяких на то доказательств о заимствовании нартского эпоса абхазами у других народов. Так, например, некий И.П. Антелава в статье под многозначительным названием «К некоторым вопросам абхазской проблемы»<sup>681</sup> свел всю духовную культуру абхазов на нет, исказил до неузнаваемости всю историю абхазов, чтобы как-то утвердить заветный тезис многих грузинских ученых о том, что абхазы пришельцы, что Абхазия не исконная родина абхазов, что они спустились с гор полтора столетия тому назад. Тем самым И.П. Антелава по-своему постарался поддерживать нашумевшую и резко раскритикованную специалистами в свое время концепцию П. Ингорквы об этногенезе абхазов.

Конечно, И.П. Антелава не единственный, который придерживается ингороковской концепции и старается доказать недоказуемое. Эту мифическую, выдуманную концепцию посто-

янно вынашивают определенные круги грузинских ученых и в различных вариантах внедряют в сознание своих неискушенных читателей. И шовинистически настроенных грузинских читателей эта концепция устраивает. Вообще следует напомнить, что от частого повторения ложь не становится правдой, но люди к ней постепенно привыкают, тем более, если эта ложь сладка и служит определенной конъюнктуре. Фактически же тезис об абхазах, как о недавних пришельцах Абхазии, в какой бы упаковке не преподнести его, чистейшая ложь. Такого рода утверждения «являются по форме и содержанию грубейшим искажением истории абхазского народа и, конечно, не имеют ничего общего с наукой и абсолютно не соответствуют исторической действительности»<sup>682</sup>.

Поразительно не то, что И.П. Антелава искажает многие факты истории Абхазии (с такого рода работами ряда грузинских ученых мы давно знакомы), возмущает с какой циничностью и легкостью этот автор «расправляется» с древнейшим духовным памятником абхазского народа – с нартским эпосом. По всему видно, что И.П. Антелава никогда не читал, а если читал, то не принял во внимание ни одной работы о нартском эпосе. Не говоря о других, он, видимо, не читал или проигнорировал работы известных грузинских ученых-эпосоведов, профессоров М.Я. Чиковани, Е.Б. Вирсаладзе, К.А. Сихарулидзе, Ш.В. Дзидзигури и других, в которых вы не найдете ни одной строчки, даже и намек на то, что абхазы заимствовали нартский эпос у других народов. Стало быть, И.П. Антелава не знает или не желает знать истинное положение дел.

«Решая» ряд других сложных вопросов истории Абхазии в удобном для себя аспекте, этот автор попутно обрушился и «разгромил» нартский эпос и громогласно заявил, что в его создании никакого участия абхазы не принимали, он, мол, просто заимствован абхазами у других народов. Этим самым автор обнаруживает не только свою тенденциозность и ненависть ко всему абхазскому, но и полнейшее незнание затронутого им уникального памятника.

Мы полностью солидарны с проф. Ш.Д. Инал-Ипа, когда он по поводу этого «открытия» И.П. Антелава пишет: «О нартском эпосе И.П. Антелаве лучше было бы хранить молчание, ибо, как говорится, «слышал звон, да не знает где он». Чего стоят, например, его по существу выпады против одного из шедевров ми-



рового фольклора и его же негодящее мнение о заимствовании абхазами этих (*нартских*. – С. 3.) сказаний у других народов»<sup>683</sup>.

Только обыватели могут поверить И.П. Антелаве и ему подобным. А специалисты знают совершенно противоположное. Насколько лживо и далеко от науки утверждение этого автора, станет ясно, если сопоставить его с мнением крупнейшего специалиста по нартскому эпосу проф. В.И. Абаева. На основе многочисленных исследований и наблюдений над различными национальными версиями нартского эпоса В.И. Абаев писал: «Среди кавказских фольклористов возникает спор, кому же из народов Кавказа принадлежит нартский эпос? Ответ на этот вопрос очень простой: эпос принадлежит тому народу, среди которого он бытует. Это значит, что осетинские версии принадлежат осетинам, кабардинские – кабардинцам, абхазские – абхамам и т. д. Народы черпают свои песни и легенды не извне, а из сокровищ своей души, из своего исторического опыта, из своего жизненного уклада. Легко убедиться, что у каждого из народов Кавказа нартские сказания по содержанию, бытовым реалиям, форме, поэтике, стилю, манере исполнения несут черты национальной фольклорной традиции, национального колорита»<sup>684</sup>.

Фольклористы давно знают, что наличие сходства не всегда означает заимствование одним народом у другого или что в национальных версиях нартского эпоса не содержатся особенности. Если близко ознакомиться с основными текстами нартских сказаний абхазов, адыгов, осетин и других народов, и сравнить их, то даже неискушенный в науке читатель может легко заметить немало различий. Конечно же, и абхазская версия нартского эпоса обладает целым рядом специфических черт. Прежде всего, следует подчеркнуть и всегда иметь в виду то, что нартский эпос проявляет тесные, неразрывные связи с фольклорными традициями абхазов. Абхазские нартские сказания, в отличие от аналогичных сказаний других народов Кавказа, характеризуются чрезвычайной архаичностью. Эту их особенность признают все исследователи. Можно сформулировать эту мысль и по-другому: ни одна из национальных версий нартского эпоса не характеризуется такой архаичностью, как абхазская. И это явственно видно даже при поверхностном знакомстве с ней. Глубокая архаичность абхазских нартских сказаний роднит их больше всех с адыгскими. «Архаичность структуры центрального цикла абхазско-адыгских сказаний, наличие в них

элементов глубинной мифологической семантики не вызывает сомнений у специалистов»<sup>685</sup>.

Если сопоставлять абхазско-адыгские нартские сказания с осетинскими, то последние на синхронном уровне носят черты сравнительно поздней эпохи. Нельзя не считаться с мнением такого крупного специалиста-эпосоведа, каким является Е.М. Мелетинский, когда он пишет: «Адыгский и абхазский фольклор более архаичен, там в центре стоит цикл Сасруко, в котором ярко отражены матриархальные пережитки и проявляются черты доклассового эпического творчества. В осетинском фольклоре полнее представлена последующая ступень – сказания патриархального характера об Урызмаге и Батрадзе – и сильны тенденции к генеалогической циклизации и одновременно к идеализации уходящего в прошлое родового строя»<sup>686</sup>.

Подвергая глубокому анализу структуру сказки как жанра в целом, В. Я. Пропп писал: «Ясно, что прежде чем ответить на вопрос, *откуда сказка происходит*, надо ответить на вопрос, что она собой представляет»<sup>687</sup>.

Эта мысль В.Я. Проппа имеет общетеоретическое значение, и она вполне приложима и при изучении любого другого памятника. Стало быть, она применима и при изучении нартского эпоса.

### **Основное содержание абхазского нартского эпоса**

Когда ученые говорят о чрезвычайной архаичности нартского эпоса, они, прежде всего, исходят из содержания самого эпоса. По сводному тексту абхазского нартского эпоса, изданного в 1962 г. на языке оригинала в Сухуме и в переводе на русский язык в Москве, а также по целому ряду исследований абхазских ученых (Ш.Д. Инал-Ипа, Х.С. Бгажба, К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба, Ш.Х. Салакая, А.А. Аншба, З.Д. Джапуа, и др.) содержание этого памятника хорошо известно широкому кругу научной общественности. Несмотря на это и нам здесь в контексте нашего исследования также необходимо дать читателю хотя бы суммарную характеристику содержания абхазских нартских сказаний. В этом случае более явственным станет, в чем заключается архаичность и чем отличается абхазский эпос от других аналогичных национальных версий, выявятся наиболее характерные его особенности.

Абхазские сказители представляют нарттов как большое и единое семейство, жившее когда-то в древности (в неопределенном прошлом). В преобладающем большинстве вариантов это семейство состоит из ста единоутробных братьев, одной сестры и матери. В некоторых единичных вариантах говорится, что нарттов было трое (семь, девять, двенадцать) братьев, одна их сестра и мать.

У нарттов нет отца, вернее, не известно, кто их отец. Даже в тех редких и единичных случаях, когда упоминается отец нарттов, он обезличен, не имеет даже собственного имени, он не играет никакой существенной роли ни в семейных отношениях, ни в борьбе с какими-либо врагами. О нем говорится лишь вскользь, в самых общих чертах, выводится глубоким стариком, глухим и слепым, сонным и неподвижно сидящим у очага в забытии. О нем редко кто вспоминает. Фактически отец нарттов не принимает никакого участия в бурной и постоянно тревожной жизни нарттов.

Во главе нартской семьи стоит могучая фигура женщины-матери Сатаней-Гуаши, вечно молодой и неувядающей. От ее белых рук исходит чудесное сияние. В наиболее древних сюжетах Сатаней-Гуаша выступает для всех нарттов непререкаемым авторитетом. Какими бы ни были героями ее сыновья, они все беспрекословно подчиняются ее воле, нередко они прибегают к ее мудрым советам. Героизм ее проявляется не в сражениях с какими-либо врагами (грозными мифическими существами типа драконов, или великанов, или с чужеземцами), а в постоянном и ежедневном труде. Она хранительница семейного очага, она регулирует семейные отношения, постоянно держит нартское семейство в надлежащем порядке, зорко охраняет установленные традиции семейный уклад.

Сатаней-Гуаша заботливая воспитательница и наставница, в трудных для нарттов ситуациях она дает мудрые советы. Она не просто трудолюбивая, но и прорицательница, ее вещие слова имеют магическую силу и исполняются. Ее права ничем не ограничены, она никому не подчиняется. Если в осетинском эпосе в центре повествования находится Батрадз, в адыгском главное место занимают сказания о Сосруко, то «в галерее художественных образов абхазского эпоса почтеннейшее место принадлежит женщинам»<sup>688</sup>. Среди женщин Сатаней-Гуаше принадлежит первое место. Это одно из доказательств, в кото-

ром выражается архаичность и самобытность абхазских нартских сказаний.

Только в сравнительно поздних сказаниях Сатаней-Гуаша постепенно теряет силу и власть, сыновья перестают следовать ее советам. И это непослушание сыновей служит одной из причин разложения и исчезновения нартского общества. Образ Сатаней-Гуаши постепенно претерпевает эволюцию, трансформируется. Если в сказании о рождении Сасырквы подчеркнуто показано величие Сатаней-Гуаши (сюжет этого сказания один из наиболее древних), то в сюжете об умыкании героем Нарджхеу сестры нартвов Гунды Прекрасной, Сатаней-Гуаша уже не наделена теми идеальными качествами, которые были у нее раньше. В ней уже начинают проявляться слабости: становится коварной, в хозяйственной жизни не играет былой роли, и ее слово уже не является законом для ее сыновей, они уже проявляют непослушание ее советам<sup>689</sup>.

Подчеркивание ведущей роли женщины-матери в нартском обществе наводит на далеко идущие мысли. И в других национальных версиях (особенно в адыгской и осетинской) Сатаней (Сатана, Шатана) играет большую роль. Так, например, В.И. Абаев, имея в виду осетинские нартские сказания, пишет: «Если бы нас спросили, что в нартском эпосе самое замечательное, мы ответили бы не задумываясь: образ Шатаны. Женщины фигурируют во многих эпосах, но тщетно искали бы мы в каком-либо ином эпосе женский образ такой мощи, такого значения, такого размаха, такой жизненности, как нартвовская Шатана<sup>690</sup>. Отмечая уникальность Шатаны и выявляя характерные черты ее образа, В.И. Абаев отмечал: «Можно мыслить нартвов без любого из героев, даже главнейших, но нельзя их мыслить без Шатаны»<sup>691</sup>.

Несмотря на то, что и в других национальных версиях нартского эпоса образ матери представлен так рельефно, в абхазском эпосе он наделен наиболее архаичными чертами. Этому мнения придерживаются не только абхазские, но и исследователи адыгской, осетинской и других национальных версий. Так, например, М.А. Кумахов и З.Ю. Кумахова на основе анализа многочисленных языковых данных и сопоставления параллельных материалов пишут, что «глубокая древность образа героини (*имеется в виду Сатаней-Гуаша*. – С. 3.) в абхазских сказаниях представляется бесспорной»<sup>692</sup>.

Здесь вспомним, что, как в абхазском, так и в адыгском эпосе Сатаней не имеет мужа, но ее права в адыгской версии все же ограничены мужским советом – «хаса». Что же касается Сатаны в осетинском эпосе, то ее права там ограничены не только мужским советом – «Нихас», но и супругом<sup>693</sup>.

Разумеется, не только образ женщины-матери служит показателем чрезвычайной архаичности абхазского нартского эпоса. Есть немало других компонентов, говорящих об этом. Так, например, отсутствие отца или же низведение его роли в семейной и общественной жизни до минимума тоже, безусловно, говорит о матриархальных чертах эпоса.

Главный герой абхазского нартского эпоса – самый младший брат нартов Сасрыква тоже носит матриархальные черты. Он входит в нартское общество по матрилилокальному признаку. В его рождении и воспитании главную роль играет мать. Его рождение напоминает сюжет чудесного рождения в волшебной сказке. Главная особенность чудесного рождения Сасрыквы, заключается в том, что он выдолблен из оплодотворенного нартским пастухом камня. О сюжете рождения героя из камня в нартском эпосе писали многие (Ш.Х. Салакая, А.А. Аншба, автор этих строк и др.). Этому сюжету посвящена специальная статья В. Г. Ардзинбы<sup>694</sup>.

В нартском эпосе абхазов мотив рождения героя из камня приписывается только одному Сасрыкве. Этот мотив устойчив и во всех вариантах сказания о рождении Сасрыквы постоянно закреплен за ним.

Мотив рождения героя из камня в приглушенном виде встречается в абхазских сказках только в единичной записи (сказка «О мальчике, родившемся из камня»<sup>695</sup>). В этой сказке герой не выдолблен из камня, как Сасрыква, а рожден от случайно проглоченного его матерью волшебного камня. Подвергая подробному и широкому сравнительно-сопоставительному анализу сюжет этой сказки, В.Г. Ардзинба отмечает, что в ней «воспроизводится основная сюжетная схема рождения Сасрыквы из камня... В завуалированной форме в этой сказке представлен и мотив инцеста. Камень же предстает в функции мужского семени»<sup>696</sup>. Эти и многие другие данные позволяют утверждать, что абхазский нартский эпос восходит своими корнями к эпохе матриархата, «в основных своих циклах – детище первобытно-общинного строя, причем, сюда включаются и ранние формы (т. е. матриликальные) этих отношений»<sup>697</sup>.

При этом необходимо иметь в виду и другую немаловажную особенность нартского эпоса в целом. Дело в том, что нартские сказания (не только абхазская их версия, но и другие национальные версии) невозможно увязывать с какими-либо конкретными историческими событиями. Нартский эпос не несет в себе следов каких-либо конкретных исторических событий, а является результатом эпического, художественного обобщенного творчества народа. В нем отразились не конкретные события, а целые эпохи, не прямолинейно, а через художественное преломление и обобщение.

Как и во многом другом, так и в этом отношении абхазский эпос проявляет наибольшее сходство и общность с адыгским нартским эпосом. Была права А.И. Алиева, когда она писала: «Отличительная черта адыгского эпоса, как и других национальных версий нартских сказаний, состоит в том, что в нем даже по мере отражения позднейших исторических эпох нет нарастания исторической действительности. Невозможно установить связь даже самых поздних сюжетов с конкретными историческими событиями...»<sup>698</sup>.

Аналогичную мысль высказал еще раньше Х.С. Бгажба. Он писал: «Ни в преданиях, ни в рассказах о нартах нет достаточно ясных указаний на конкретные исторические события, которые могли бы лежать в их основе»<sup>699</sup>.

Очень важным и сложным является вопрос определения историзма нартского эпоса. Конечно, очевидно, что нартский эпос никак не является историей в обычном смысле слова. Прежде всего, мы здесь имеем дело с художественным произведением. Но ставится вопрос иначе: отразил ли эпос историю? Ответ может быть совершенно определенным и однозначным: да, отразил. В этом во мнениях среди ученых расхождения нет. Расхождения сразу начинаются, когда ставят вопрос: каковы конкретные особенности историзма нартского эпоса? Нет сомнения, что историзм нартского эпоса принципиально отличается от историзма «государственных» эпосов, получивших развитие сравнительно позже. Сложность взаимоотношений нартского эпоса и истории подчеркивают все исследователи различных национальных версий. Так, например, И.В. Тресков отмечал:

«Вопрос о степени и достоверности отражения нартским эпосом конкретных исторических событий и лиц крайне сло-

жен. Ведь, в отличие от многих других, более молодых эпосов мира, нартиада весьма «стара» и по времени своего возникновения и, особенно, по эпохам, которые нашли в ней своеобразное художественное воплощение»<sup>700</sup>. Аналогичную мысль высказала и А.А. Петросян, которая отмечала, что сказания о нартах «не дают оснований говорить о каких-то конкретных событиях, сыгравших сюжетобразующую роль в нартиаде»<sup>701</sup>.

Такого же мнения придерживаются и другие ученые. Так, например, касаясь историзма нартского эпоса, Т.Н. Чамоков пишет: «В нартском эпосе внимание певца сосредоточено не на воспроизведении исторических, реальных событий, а на выражении народного представления о герое как об идеальном богатыре, побеждающем своих врагов, наделенном не только огромной физической силой, отвагой, но и правотой и высоким благородством верного защитника рода, племени»<sup>702</sup>.

Вместе с тем следует признать, что и в «государственных», «более молодых эпосах мира» история отразилась не прямолинейно, а через художественное преломление, в них тоже содержатся древнейшие слои, в свою очередь, проявляющие типологическое сходство с архаическим нартским эпосом.

Можно с уверенностью сказать, что уже одна эта особенность делает нартский эпос схожим с определенным типом героических сказаний. Так, например, историзм нартских сказаний и наиболее древних сюжетов русских былин нам представляется однотипным, так как и в былинах «нет почти ни одного персонажа, который был бы связан с действительным историческим лицом, а былинные повествования в целом не могут быть соотнесены ни с одним из фактов, зафиксированных летописью»<sup>703</sup>.

Как и многие другие архаические памятники фольклора, так и нартский эпос в целом полистадиален. В нем есть явные следы как матриархата, так и эпохи патриархата и военной демократии. «Он отразил основные этапы развития первобытной общины – материнский род, переход от матриархата к патриархату, эпоху военной демократии и разложения первобытнообщинного строя. А затем уже в более поздних пластах нартский эпос отразил и феодальные отношения (правда, это меньше всего касается абхазской версии)»<sup>704</sup>.

Когда мы имеем дело с таким сложным духовным памятником, как нартский эпос, нельзя представить себе, будто есть

какой-то механизм, который позволит разложить его по полочкам: отдельно мифы, слой художественного вымысла, отдельно исторические реалии. В эпосе все они представлены не как отдельные звенья большой цепи, а слитно, как единое целое, «эпос также не представляет собой механического смешения этих трех элементов: мифа, истории и свободного поэтического творчества»<sup>705</sup>.

В мировом фольклоре встречается немало эпосов, которые были созданы сравнительно поздно и в которые проникли отдельные факты истории (германские эпические песни о Нибелунгах, французский эпос о Роланде, испанский эпос о Сиде и др.). Такого явления в архаическом нартском эпосе мы не наблюдаем. Не может быть и речи об отображении каких-либо конкретных исторических событий в нартском эпосе. Историзм нартского эпоса носит совершенно другой характер. По всему видно, что его создатели были люди эпохи расцвета мифологического (а не исторического) мышления. Определяя характер историзма нартского эпоса и полемизируя с теми учеными (В.И. Абаев, Б.А. Алборов и др.), которые пытались выявить в этом памятнике конкретные исторические реалии, фольклорист А.А. Аншба правильно отмечал, что «нартский эпос создавался в среде, где господствовало мифологическое мировоззрение»<sup>706</sup>. Нартский эпос не является хроникой исторических событий или летописью, он «отражает историческую действительность в рамках больших художественных обобщений, кардинальные перемены в жизни общества и народа»<sup>707</sup>.

Основными хозяйственными формами нартов являются охота и скотоводство. Больше всего они заняты походами за добычей славы (хъызрацара). Их постоянно одолевает жажда славы, подвергают себя опасности, вступая в единоборство то с могучими великанами, то с драконами, то с многочисленными иноземными войсками. Из общего содержания эпоса создается такое впечатление, как будто нарты для того и живут, чтобы постоянно и систематически подвергать себя опасности. Вся их жизнь состоит из цепи рискованных эпизодов. Во всех этих эпизодах нарты проявляют необыкновенную смелость, находчивость, смекалку и ловкость. Они добывают так много дичи, что кормят свою единственную сестру Гунду-Прекрасную дичьим костным мозгом. Чудеса храбрости проявляют в едино-



борстве с вредными и злыми великанами и драконами, олицетворяющими злые природные стихийные явления.

Нарты содержат многочисленные стада овец, коров, табуны лошадей. Во многих сказаниях говорится, что невозможно было сосчитать, сколько голов было в их стаде овец, коров и лошадей. Сколько бы они ни резали овец, коров, быков и ни съедали, поголовье их скота не убавлялось. В качестве домашних собак нартам служили волки. В текстах нередко говорится, что волки – «это были собаки нартов, а вороны – их индейки»<sup>708</sup>.

Нарты – превосходные мастера верховой езды. На своих сказочных конях (арашь) нарты перемещаются с большой скоростью не только по поверхности земли, но и путешествуют по подземному царству, летают в небесах.

Нарты выступают первооткрывателями (демиургами) многих явлений жизни. Они созидатели. В качестве демиургов им приписывается, например, освоение культуры винограда, а также изобретение песни и свирели и т. д.

Огромный интерес представляет то, что образ жизни нартов носит коллективный характер и напоминает эпоху первобытного коллективизма. Исследователями давно замечено, что в «основе хозяйственной жизни нартов лежит коллективное производство и потребление»<sup>709</sup>.

Братья нарты вместе идут на охоту, вместе совершают походы за славой, совершают множество подвигов, возвращаются домой вместе, садятся за пиршество вместе, вместе играют в мяч... У них общий «нартский дом», общий огромный котел, даже длинная скамья для совместных трапез, общий винный кувшин «на сто человек».

В абхазском нартском эпосе фактически нет никаких признаков классового деления. У нартов нет ни царя, ни феодала. Такого рода понятия им чужды. У нартов нет никаких богов. Они не подчиняются никаким «хозяевам» природы.

Все эти признаки придают нартским сказаниям характер чрезвычайной архаичности. В нартском обществе самый высокий идеал жизни, ради которого стоит бороться, – это проявление личного героизма. Как мы уже отмечали выше, при анализе ацанского мифа, в нартском эпосе исключительное значение придается поступкам и поведению личности. Создатели и носители эпоса смотрели на нартов не на как аморфное и бестелесное общество, а как на состоящее из отдельных, неповтори-

мых личностей. Все поименно известные (конечно, не все сто братьев поименно известны) нартс выделяются особыми качествами. Культ личности, культ личного героизма возведен до высшего ранга. Каждый нарт живет и действует на благо своего общества.

Нарты – это не простая семья, а целое племя. Оно внутренне организовано, спаяно традиционно выработанными, установившимися определенными порядками. У нартсв подробно, можно сказать, на все случаи жизни, разработаны правила поведения. И каждый член нартсвой семьи (племени) неизбежно должен следовать традиции и выполнять эти правила. Для нартсв главным, основным смыслом в жизни является борьба и победа над разного рода врагами, носителями вредных и темных сил, будь это мифические существа (драконы, великаны), олицетворяющие злые природные силы, или иноземцы. Нартсв весьма щепетильны, горды, самолюбивы, особенно, когда это касается чести. В нартсвом обществе с потерей чести человек теряет все, становится объектом всеобщего осуждения и насмешки. Потерявший честь может искупить ее только каким-либо неординарным подвигом.

Из сказанного выше можно заключить: как и другие национальные версии, так и абхазский нартсский эпос полностью отвечает общему принципу отмеченному В.Я. Проппом о том, что содержанием эпоса как фольклорного жанра «всегда является борьба»<sup>710</sup>.

Как и многие архаические эпические сказания (их принято называть еще и «догосударственными»<sup>711</sup>), нартсский эпос передает историю не как совокупность последовательных событий, а является своеобразным историческим воспоминанием народа в масштабе героической идеализации. В нартсвом эпосе абхазов наиболее ведущими являются сюжеты о чудесном рождении и чудесном росте и воспитании героя, обуздании им сказочного коня, встрече и борьбе героя с великанами (адау), хтоническими существами – драконами (агулшьап), иноземцами, героическом сватовстве и т. д.

С точки зрения создателей и носителей основные персонажи нартсских сказаний являются идеальными героями и строго соблюдают нормы общественной морали и нравственности до тех пор, пока у них не возникают понятия «твой», «мой». С появлением этих двух понятий в сознании нартсв гармонично

устроенное их большое семейство постепенно начинает разлагаться и в конце концов рушится.

Для возникновения разногласий внутри нартской семьи самым первым поводом послужила незаконнорожденность младшего брата Сасрыквы. Это фактически первый симптом для нарастающих впоследствии разногласий и споров между братьями, приведших к трагическому для всех нартвов концу.

### **К вопросу типологии абхазского нартского эпоса**

Тема эта настолько серьезна и представляет собой такой научный интерес, что заслуживает отдельного монографического исследования. Последовательное, с привлечением параллельных материалов из фольклора других народов, рассмотрение одних мотивов и сюжетов увело бы далеко. Окунувшись в эту тему, обнаруживаем, что чем больше изучаем, тем больше погружаемся в безбрежный океан материалов – собственно абхазских и, особенно, параллелей из фольклора других народов мира. Одним словом, эту тему невозможно исчерпать в рамках данного параграфа. Здесь мы ограничимся только некоторыми моментами.

Нартский эпос носит не только полистадиальный характер, но и обнаруживает явные следы синкретизма. Потому невозможно изучить его изолированно, без учета его связи со всеми остальными жанрами фольклора абхазов. Здесь же следует отметить, что непроницаемой границы между нартским эпосом и другими жанрами нет. Сходные элементы можно объяснить как результат взаимопроникновения жанров или же эти элементы говорят об общих истоках жанров. Когда мы говорим о типологии какого-либо жанра, в данном случае – нартского эпоса, ее можно рассматривать в двух основных аспектах: в рамках жанров национального фольклора и шире – за пределами национального фольклора. Попытаемся рассмотреть оба эти аспекта.

В нартском эпосе абхазов вкраплены пословицы и поговорки, заговоры, нередко встречаются повествования чисто мифологического содержания (например, этиологические мифы – отчего у голубей ноги красные, почему у волка шея крепкая и т. д.), ряд повествований напоминает легенду. Весьма условно, но все же можно сказать, что нартский эпос представляет собой конгломерат всех фольклорных жанров.

Больше всего нартские сказания обнаруживают связь с волшебными сказками. Сходство проявляют основные темы обоих жанров. Темы и сюжеты, связанные с чудесным рождением героя, борьбы с разного рода грозными мифическими существами и иноземцами, героического сватовства... являются основными, общими и наиболее характерными и для нартского эпоса, и для волшебной сказки. Однако, и здесь есть различия. Так, например, как правило, борьба героя в эпосе преследует не личные интересы, а ведется на благо всего рода. Герой эпоса, уничтожая мифические существа (дракона, великана) и иноземцев, спасает все население (весь род), а герой сказки, совершая аналогичные подвиги, спасает похищенную чудовищем сестру (мать, невесту, жену...). Словом, здесь ярко выражены общественные (в эпосе) и личные (в сказке) интересы.

Даже поверхностные и беглые наблюдения показывают, что между нартским эпосом и волшебной сказкой ряд общих черт не только на уровне мотивов и сюжетов, но и на уровне художественного языка и стиля повествования. В нартском эпосе и волшебной сказке мы встречаем одни и те же художественные приемы. Так, например, давно замечено исследователями (Ш.Д. Инал-Ипа, Ш.Х. Салакая, А.А. Аншба, З. Дж. Джапуа и др.), что как в сказке, так и в нартском эпосе гипербола является одним из основных художественных приемов создания образов. Можно сказать, что и в эпосе о нартах, и в волшебной сказке гипербола применяется в одинаковой степени. Как в сказке, так и в нартских сказаниях все гиперболизировано: физическая сила героев, их противников, преодолеваемые ими препятствия. Гиперболизированы размеры домов, в которых живут сказочные персонажи и нартские богатыри... Создается впечатление, что безграничны человеческие возможности.

Многие мотивы и сюжеты эпоса и сказки также изобилуют сходством. Так, например, чудесное рождение героя характерно как для волшебной сказки, так и для нартского эпоса. То же самое можно сказать и о мотивах закаления и испытания героя, чудесного посещения героем подземного царства<sup>712</sup> и многие другие.

Конечно, есть мотивы, характерные только для эпоса о нартах и отсутствующие в других жанрах фольклора. Так, например, мотив рождения героя из камня закреплён только за именем эпического героя Сасрыквы, а в сказках этот мотив

встречается только в единичной записи, в других жанрах нигде он не упомянут. Или еще другой пример. Как известно, в абхазском фольклоре только за именем Сасрыквы закреплён мотив добывания огня (типичный прометеевский подвиг). Этот мотив находит широкие типологические параллели в архаичных мифах многих народов мира<sup>713</sup>. В абхазском эпосе Сасрыква совершает ряд других подвигов, но добывание огня (для коченеющих от холода братьев) является самым главным. Для спасения промерзших братьев-нартов Сасрыква стрелой сбивает самую яркую звезду. Братья от холода «жались друг к другу так тесно, что можно было набросить на них одну шапку. Бороды их обросли сосульками, и сосульки касались земли. Они погибали от холода...»<sup>714</sup>. Насквозь промерзшие нарты собрались в кружок и стали греться. Но как ни была ярка и тепла эта звезда, согреть нартов она не могла. Их мог обогреть только земной огонь!»<sup>715</sup>

Далее в сказании говорится, что Сасрыква преодолевает ряд препятствий («бурные реки», «глубокие овраги»<sup>716</sup>), находит место, где горит огромный костер, «в котором сгорали даже камни»<sup>717</sup>.

Мотив добывания огня героем здесь специфичен. Герой отнимает его у великана. Вот как об этом говорится в самом сказании: «Однако путь к костру преграждал великан, свернувшись так, что колени его касались подбородка. Великан спал, и Сасрыква не смог разбудить его.

Тогда обратился нарт к своему коню с такими словами:  
— Будь шустрым, как белка, а я стану легким, как пух!

И нарт разогнал коня своего Бзоу и влетел в правое ухо великана, а через левое вылетел. Набрал Сасрыква угольев и уже хотел было прежним путем возвратиться назад.

Но, по несчастью, обронил пылающий уголек, и лохматое великанье ухо загорелось. Чудовище проснулось, и Сасрыква вместе со своим конем очутился у него на ладони»<sup>718</sup>.

Далее в тексте говорится о том, как своей смекалкой и хитростью Сасрыкве удалось живым вырваться из плена у великана<sup>719</sup>.

Если в эпосе ярко представлен мотив добывания огня и подробно описан связанный с ним эпизод, то в сказках он нигде не встречается (по крайней мере, в известных до сих пор текстах он не упомянут).

Сходство проявляют и образы врагов эпоса и сказки. И в эпосе о нартах, и в волшебных сказках врагами выступают мифические существа (великаны, драконы, старухи-людоеды и др.) или иноземцы. В то же время и здесь имеются существенные различия. Так, например, кроме указанных общих врагов, в сказке усиливаются социальные мотивы и выступают связанные с ними персонажи, отсутствующие в эпосе (цари, князья, дворяне...).

Когда мы говорим о схождениях нартского эпоса и волшебной сказки, это вовсе не значит, что, кроме указанных, между ними нет никаких существенных различий. Ш.Д. Инап-Ипа в своем докладе на первом Всесоюзном совещании нартведов в г. Орджоникидзе в 1956 г. отмечал: «Иногда нартские сказания (*имеются в виду абхазские*. – С. 3.) облечены в сказочную форму, с первого взгляда как будто ничего общего с нартами не имеющую. Но при близком знакомстве с ними, особенно же при сопоставлении их с нартскими текстами других народов, они оказываются изменившими свой вид типично нартскими сюжетами»<sup>720</sup>.

Общие мотивы и сюжеты, встречающиеся в абхазском нартском героическом эпосе и волшебных сказках, создающие для обоих жанров как бы большую цепь элементов поэтической биографии героев, не представляются в целом заимствованными одним жанром у другого, а восходят к недифференцированному, идеологически синкретическому фольклору, из которого впоследствии формировались основные виды народного поэтического творчества, в том числе эпос и сказка. Потому схождения между жанрами на синхронном уровне мы вправе квалифицировать как типологические.

Однако это положение никак не исключает фактов взаимовлияния жанров, в отдельных случаях и заимствования одним жанром из другого отдельных мотивов и сюжетов.

Ныне мы наблюдаем переходы некоторых мотивов и сюжетов из нартского в сказочный эпос. В свою очередь и нартский эпос вобрал в себя немало сказочных элементов. Но это, надо предполагать, относительно позднее явление.

Определенную закономерность типологического характера можно обнаружить и при сравнительном изучении сходных мотивов, образов и сюжетов абхазского нартского эпоса с другими национальными версиями, а также, если рассмотреть

его не в одних национальных рамках, а в контексте мирового фольклора.

При этом следует отметить, что чем древнее сюжет (образ, мотив), тем больше он проявляет типологическое сходство и находит многочисленные параллели в мировом фольклоре. Так, например, как и в фольклоре многих народов мира, в абхазском нартском эпосе и волшебных сказках значительное место занимают тема змееборства и связанные с нею сюжеты.

Мы здесь из множества выбрали тему змееборства неслучайно. В ней, как и во многих других, четко вырисовывается типология древнейших слоев фольклора. Чем древнее мотив, или сюжет, или образ, или тема, тем больше проявляются типологические черты.

Змей (дракон) является одним из древнейших мифологических образов, против которых герои эпоса и сказки ведут непримиримую борьбу. Тезис о том, что образы мифологических врагов являются древнейшими, основательно был аргументирован В.Я. Проппом. Основываясь на материале русского фольклора, он, в частности, писал:

«Облик врага менялся в зависимости от реальной исторической борьбы русского народа. Первоначально враги, с которыми борются герои русского эпоса, носят еще фантастический или мифологический характер. Этот характер унаследован от более ранней ступени в развитии эпоса, и такие враги в эпосе принадлежат к древнейшим»<sup>721</sup>.

Конечно, тема змееборства и сюжет на эту тему в русском эпосе имеет ряд своих особенностей. Вместе с тем образ змея проявляет типологическое сходство с абхазским агулшапом (драконом). Как и змей, так и агулшап является мифологическим существом, приносящим людям зло. Как правило, внешность его ни в эпосе, ни в сказках не описывается, но он представляется как огромное змееподобное чудовище, с огромной пастью.

Агулшап, как змеи и драконы, как правило, живет в темных и неприступных местах, выступает в качестве хозяина водной стихии (родника, реки). В целом хтоническая сущность его очевидна. В то же время нередко это существо обитает как на поверхности земли, так и в подземном царстве. По древним представлениям абхазов, дракон может превратиться в радугу, вернее, радуга выступает в ипостаси агулшапа (дракона), который

пьет воду в реках и никого в этот момент к себе не подпускает. Иногда же – это молния в небесах. Тем самым прозрачно намечается на огненную сущность агулшапа. Как змей в русских былинах, так и агулшап в абхазском нартском эпосе и волшебных сказках представляет собой пожирающую силу. Кроме того, что агулшап представляется властителем и хозяином водной стихии, постоянными его жертвами являются девушки, которых проглатывает. О связи агулшапа с небесами красноречиво повествуется в «Сказке о трех братьях и агулшапе»<sup>722</sup>. В этой сказке говорится, как в отсутствие братьев агулшап похитил их единственную сестру и взлетел в небеса. Впоследствии каждый из братьев проявляет необходимое мастерство (один из них выведывает, где находится агулшап, другой – стрелой пронзает его, третьему удается невредимой поймать падающую с небес сестру) и спасает сестру.

В нартском сказании «Сасрыква убивает дракона»<sup>723</sup> повествуется о том, как из чувства зависти, а также из-за незаконнорожденности братья хотят погубить младшего брата Сасрыкву. С этой целью они подрубили мост, который был проложен через пропасть, после чего обратились к Сасрыкве:

«– Ты молод, Сасрыква. И славен мужеством. Но есть геройство, которое по плечу только величайшим из героев.

– Скажите, какое, – сказал Сасрыква.

– Видишь мост через пропасть?

– Вижу, – сказал Сасрыква.

– Очень трудно прыгнуть на этот мост вон с той скалы. Но если ты удержишься на ногах, а потом пройдешь по мосту, то совершишь нечто великое.

– Попробую, – сказал Сасрыква. – Разве для этого надо быть героем?

Сказал и поднялся на скалу. Разбежался и прыгнул. Вот коснулся моста и вдруг подрубленный мост рухнул! Бревна полетели в пропасть, а вслед за ними – Сасрыква»<sup>724</sup>.

Примечательно, что в том подземном царстве эпический герой не встречает ни одного живого человека, кроме одной старухи. В сказании дается типичное описание подземного мира и встречи героя со старухой: «все здесь было прекрасно: лужайки и леса, дома и пашни. Одно поражало: дома пусты, людей в них нет и голосов человеческих не слышно вокруг. Только над одной хижинкой вился дымок. На дымок и пошел Сасрыква.



Жила в этой хижине старая женщина, старая, как жернова на мельнице, отработавшие свой век»<sup>725</sup>. Старуха эта объяснила герою, что недалеко от хижины протекает родник. Вода в этом роднике «как молоко, как живая кровь для человека. Но тем родником завладел дракон. Никого не подпускает дракон к роднику. Много душ он загубил. И все покинули эти края»<sup>726</sup>.

Несмотря на предостережения старухи, Сасрыква идет к источнику, вступает в единоборство с чудовищем и своею саблею убивает его. Впоследствии из подземного царства на поверхность земли героя выводит сказочная птица ашьауардын (орел).

Сходный сюжет хорошо известен и в абхазских сказках. Так, например, в сказке «Семь братьев великанов»<sup>727</sup> путешествие героя в подземное царство и встреча его с драконами имеет некоторые особенности. Характерно, что отец героя этой сказки – великан (адау), а мать – обыкновенный человек. Следуя за своим противником, герой попадает в подземное царство. Встретив там двух дерущихся между собой баранов – черного и белого, он садится на черного и опускается еще глубже – быжь-ра-быжьцәа<sup>728</sup>, т. е. спустился на седьмое дно.

Здесь, как явно видно, проявляется древнее представление о многоступенчатости мирового (космического) пространства. Картина подземного мира и в сказке та же самая, что и в нартском эпосе. В свою очередь подземный мир делится на несколько ступеней. Исходя из упоминания числа семь, можно предположить, что подземный мир делится на семь ступеней. Герой с одного подземного мира спускается в более глубокое подземное царство верхом на черном баране. (В тексте сказано, сев на белого барана, он был бы выведен на поверхность земли). И там есть пространство, поля, дома, сады, вода.

В сказке «Как Мазлоу и Жакур стали сыновьями Каурбея»<sup>729</sup> говорится, что люди ежедневно должны были приводить дракону по одной девушке. Узнав об этой узурпации драконом людей, герой прибыл к месту нахождения чудовища. Это был день, когда черед дошел до княжеской дочери. Герой «выхватил шашку, одним ударом снес ему голову и разрубил на куски»<sup>730</sup>.

Здесь совершенно очевидно, что даже в деталях проявляется типологическое сходство. Исследуя юнацкие песни о змеесборстве, Б.Н. Путилов отмечал:

«Одна из архаических фольклорных ситуаций состоит в том, что змею каждый день жители должны приводить девуш-

ку, которую он заглатывает»<sup>731</sup>. Ситуация, о которой идет речь, неизменно сохранилась и в абхазских материалах. Только в фольклоре разных народов герои разные. Если в приведенной абхазской сказке героем, убивающим узурпатора-дракона выступает персонаж по имени Мазлоу, без указания на его социальное происхождение, то в южнославянских песнях типологически сходная ситуация получила развитие в сюжете о подвиге Св. Георгия. В южнославянских песнях царскую дочь и всех остальных девушек, проглоченных змеем в течение последнего года, спасает св. Георгий<sup>732</sup>.

В отличие от змея русских сказок, агулшап в абхазских сказках и нартском эпосе, как правило, многоголовое существо. Агулшапы в абхазском фольклоре одноголовые, но у них неоднократно вырастают головы по мере отсечения их героем. Это вырастание голов агулшапа, как правило, не превышает числа три (правда, в редких случаях доходит до семи, девяти, двенадцати), после чего герой засыпает шею агулшапа горячей золой. После этого голова чудовища больше не вырастает. В очень редких случаях, но все же встречаются прямые указания на многоголовость агулшапа. Так, например, в сказке «Мужество Камсы»<sup>733</sup> герою пришлось вести борьбу по очереди с тремя драконами, у первого из них было семь, у второго двенадцать, у третьего двадцать пять голов.

В текстах в одних случаях о борьбе героя с этим чудовищем говорится одной, двумя фразами («...выхватил шашку, одним ударом снес ему голову и разрубил на куски»). В других случаях эта батальная сцена дается более подробно. Так, например, в упомянутой сказке («Мужество Камсы») герой на своем пути увидел плачущую девушку. На вопрос героя «Почему сидишь и плачешь?», девушка ответила: «Я дочь князя. У меня было две сестры – старше меня, но каждый год к моему отцу прилетает агулшап, и отец каждый раз должен отдавать ему по одной дочери. Теперь настал мой черед: я сижу здесь и жду – скоро прилетит агулшап и сожрет меня»<sup>734</sup>. Когда агулшап прилетел за девушкой, Камса кричит ему:

«– Драться будем или добром кончим?

– Будем драться! – отвечает агулшап.

– Тогда выходи! – сказал Камса и пошел навстречу агулшапу с блестящей шашкой в руках.

Это был семиголовый агулшап.

Он ударил Камсу своим хвостом так, что тот очутился по колено в земле. Тогда Камса отрубил своей шашкой две головы агулшапа.

Долго сражались они, пока, наконец, Камса не отрубил еще две головы у агулшапа»<sup>735</sup>.

Образ агулшапа и его функции идентичны в нартском эпосе и в сказках. Из текстов выясняется, что агулшап имеет крылья и взлетает в небеса и внешне он похож на огромного змея<sup>736</sup>.

Тема борьбы с драконом в целом имеет широчайшее распространение в фольклоре самых различных народов с древнейших времен. Она имела распространение в древнем Шумере в III тысячелетии до н. э.<sup>737</sup>. Эта тема широко разработана в фольклоре всех народов Кавказа. В русском героическом эпосе тема змееборства наиболее ярко представлена в былине «Добрыня и Змей». В основе ряда южнославянских эпических песен лежат сюжеты, связанные с змееборством<sup>738</sup>.

Образ абхазского агулшапа и связанные с ним эпические и сказочные сюжеты многими своими чертами проявляют типологическое сходство с русским и южнославянским змеем. То же самое можно сказать при сравнении абхазских материалов с аналогичными параллелями из фольклора различных народов Кавказа.

Наблюдения над материалами показывают, что абхазский агулшап проявляет функциональную идентичность со своими двойниками из фольклора других народов. Как и его двойники, абхазский агулшап выполняет типичную функцию хозяина водной стихии, одновременно он похититель и насильник, он способен проглотить свою жертву.

Можно привести множество других примеров, говорящих о сходстве многочисленных мотивов, образов и сюжетов. Верным представляется мнение о том, что «все привлекаемые сравнительные материалы из мифологии и эпоса других, некавказских народов свидетельствуют не более чем о типологическом характере сходства с мотивами и сюжетами Нартиады»<sup>739</sup>. Эти схождения никак не мешают, чтобы признать оригинальность каждой национальной версии нартского эпоса. Поэтому «правоммерно говорить не об одном эпосе, а об абхазском, адыгском, осетинском, вайнахском, карачаево-черкесском нартских эпосах как оригинальных творениях соответствующих народов»<sup>740</sup>.

Сравнительное изучение национальных версий нартского эпоса на всех уровнях (на уровне мотивов, образов, сюжетов) показывает, что он зародился на Кавказе. Прав А.М. Гутов, который на основе исследования поэтики адыгского нартского эпоса, пришел к выводу о том, что нартский эпос «равным образом глубоко национален и у адыгов, и у абхазов, и у вайнахов, и у осетин. Общей для всех версий стала кавказская действительность, за пределами которой правомернее всего проводить лишь типологические параллели»<sup>741</sup>.

## ГЕРОИЧЕСКОЕ СКАЗАНИЕ О БОГОБОРЦЕ АБРСКИЛЕ

К архаическим памятникам абхазского фольклора относится героическое сказание о богоборце Абрскиле. И по сюжету, и по тематике, и по своим художественным признакам это сказание проявляет явное типологическое сходство с известным древнегреческим мифом о Прометее. Исследователями давно замечено, что главный персонаж абхазского сказания – Абрскил является двойником греческого Прометея и принадлежит к плеяде героев прометеева типа. Его обычно справедливо сравнивают с другими персонажами, прикованными к горам или заточенными в пещеры за дерзкие деяния против бога в различных кавказских сказаниях.

Сказание об Абрскиле встречается в абхазском фольклоре только в повествовательной прозаической форме. В песенной (стихотворной) или смешанной (песенно-повествовательной) форме оно не зафиксировано. По своему содержанию и сюжетному составу относится к героическому эпосу, носит все основные признаки героического эпоса.

Различные варианты сказания об Абрскиле были записаны и опубликованы разными авторами (в основном в переводах на русский и грузинский языки) еще во второй половине XIX в.<sup>742</sup> Наибольшее количество его вариантов было записано и опубликовано на языке оригинала и в переводах на русский и другие языки в советское время. В настоящее время у нас под рукой имеется более пятидесяти вариантов (как публикаций других ученых, так и свои записи), а также сводный текст, составленный Б.В. Шинкуба. По объему варианты небольшие (самый большой из них не превышает пяти-шести страниц в книге среднего формата), а сводный текст, талантливо составленный Б.В. Шинкуба, занимает всего девять страниц в книге среднего формата<sup>743</sup>.

Как справедливо отмечает Ш.Х. Салакая, «сказание об Абрскиле не представляет собой непрерывающегося эпического повествования о герое, начиная от его рождения до заточения в пещеру, а состоит из отдельных фрагментов, освещающих определенные эпизоды из жизни героя»<sup>744</sup>.

Для выявления идейного содержания и художественных особенностей абхазского сказания об Абрскиле ряд наблюдений сделали Д.И. Гулиа<sup>745</sup>, Г.Ф. Чурсин<sup>746</sup>, Х.С. Бгажба<sup>747</sup>,

Ш.Д. Инал-Ипа<sup>748</sup>, Б.В. Шинкуба<sup>749</sup>, А.А. Аншба<sup>750</sup>, автор этих строк<sup>751</sup>. Наиболее обстоятельный анализ этого памятника принадлежит Ш.Х. Салакая<sup>752</sup>. При исследовании богоборческих мотивов и образов прикованных к скале или заточенных в пещеру героев в сказаниях различных народов Кавказа в качестве сравнительного материала привлекали и абхазское сказание об Абрскиле М.Я. Чиковани<sup>753</sup>, И.В. Тресков<sup>754</sup>. Академик Н.Я. Марр интересовался этимологией собственного имени Абрскила и предложил свое толкование<sup>755</sup>. Различные вопросы, связанные со сказанием об Абрскиле, затрагивали Г.В. Цулая<sup>756</sup>, Л.Х. Акаба<sup>757</sup>.

Как видим, по изучению сказания об Абрскиле в науке немало сделано, о нем существует довольно обширная литература. В то же время нельзя сказать, что все его стороны исследованы глубоко и раскрыты все его тайны. Мнения ученых расходятся по ряду проблем, связанных с данным памятником. Так, например, некоторые ученые оспаривают тезис о том, что создателями сказания об Абрскиле являлись предки современных абхазов, отстаивают мысль о том, что абхазы заимствовали сюжет сказания у грузин. Наблюдаются существенные расхождения во мнениях ученых и по вопросу этимологии собственного имени Абрскила.

Как нам кажется, наиболее правильное решение получил вопрос датировки данного памятника в работах ряда абхазских исследователей. Нам представляется верным утверждение о том, что героическое сказание об Абрскиле сравнительно позднего происхождения, чем нартский героический эпос. Правда, и сказание об Абрскиле содержит в себе ряд весьма архаичных мотивов (такие как чудесное рождение героя и его сказочный рост, борьба его с великаном и некоторые другие), но в целом не они характеризуют общее его содержание.

Сравнивая общественную среду, в которой жил нарт Сасрыква с обществом, в котором живет и совершает свои деяния Абрскил, Ш.Д. Инал-Ипа отмечал, что они явно разнятся. По всему видно, что в эпоху Абрскила общество стояло на довольно развитом уровне. В эпоху Абрскила уже прослеживается классовое, социальное деление общества, нет того равенства, что было характерно для эпохи нарттов. Различные варианты сказания об Абрскиле говорят о постоянных противоречиях героя с богом<sup>758</sup>. И это в то время, когда в нартском

эпосе абхазов вообще отсутствует понятие бога как такового. Мотивы богоборчества, как известно, наиболее характерны в осетинской версии нартского эпоса, встречаются они и в адыгских сказаниях.

Трудно согласиться с утверждением профессора М.Я. Чиковани о большей архаичности образа прикованного героя, чем нартский эпос. По этому поводу ученый писал:

«Мотив богоборчества, встречающийся в кавказском нартском эпосе, следует считать отражением сказаний об Амирани и о Прометее: образ прикованного героя оформился значительно раньше, чем был создан нартский эпос»<sup>759</sup>.

Изучение материалов абхазского фольклора никак не согласуется с этим утверждением уважаемого ученого, а говорит о противоположном. Прежде всего, здесь необходимо отметить, что в абхазских материалах не наблюдается никаких следов влияния сказаний об Амирани и Прометее на нартский эпос. Нет никаких прочных данных и в пользу того, что образ прикованного героя оформился значительно раньше, чем был создан нартский эпос.

Трудно согласиться и с мнением этнографа Л.Х. Акаба, которая считает, что образы Сасрыквы и Абрскила в своей первооснове возникли одновременно<sup>760</sup>. Не говоря о других, один тот факт, что в сказании об Абрскиле ведущими являются богоборческие мотивы, не позволяет говорить об образах Сасрыквы и Абрскила как одновременно возникших. Как нам кажется, сперва надо было иметь понятие бога, чтобы потом выступить против него. Нарты же (в их числе, конечно же, и Сасрыква) не знали бога, они жили до появления в сознании людей понятия бога.

Из текстов совершенно ясно видно, что сказание об Абрскиле порождено другой, сравнительно поздней эпохой. По этому поводу Ш.Х. Салакая справедливо пишет:

«Сказание об Абрскиле как бы продолжает нартский эпос, являясь его заключительным этапом. Мотив богоборчества и особенно мотив наказания за гордыню, которые непосредственно не отразились в нартском эпосе абхазов, но довольно развиты в осетинском и отчасти адыгских циклах более позднего образования (особенно в цикле сказаний о Батрадзе), предельно ярко разработаны в эпосе об Абрскиле»<sup>761</sup>.

А.А. Аншба также отмечал, что сказание об Абрскиле сравнительно позднего происхождения, чем нартский эпос. При

определении хронологических ориентиров А.А. Аншба также исходил из того, что в нартском эпосе абхазов отсутствуют боготорческие мотивы, а эти последние могли быть порождены сравнительно поздним временем<sup>762</sup>.

Ко всему этому следует добавить, что сказание об Абрскиле из-за его многослойности не поддается более конкретной датировке. По всей вероятности, оно порождено той эпохой, что и миф о Прометее и аналогичные эпические сказания и мифы ряда кавказских народов (армянское сказание о Мгере, адыгское предание о Старце длиннобородом, прикованном к вершине горы Ошха-Махо (Эльбрус), грузинское сказание об Амирани).

Образ Абрскила обладает рядом специфических черт. Чтобы яснее представить, в чем заключаются особенности образа Абрскила и связанного с ним сказания и в чем заключается сходство с аналогичными сказаниями из фольклора других народов, необходимо вспомнить основные моменты его содержания.

Сказание гласит, что когда-то в глубокой древности в Абхазии жила девица знатного происхождения и неопикуемой красоты. Еще в детстве она дала обет, что никогда не выйдет замуж. «Самые знатные из соседних черкесских князей и удалцов искали ее руки, но никому не удалось покорить сердце гордой красавицы, которое знало до сих пор лишь чувство любви к родине»<sup>763</sup>. Однако по прошествии некоторого времени эта красавица, не имея сношения с мужчиной, родила сына, которого нарекли Абрскилом. Только в единичных вариантах говорится о том, что красавица родила сына Абрскила от всемогущего демона (злого духа), совратившего невинную деву. Необычайную красоту и горячую любовь к родине Абрскил унаследовал от прекрасной матери. «От отца же — демона он получил в дар сверхъестественную мощь и силу, непримиримую ненависть к людям и гордый, непокорный дух»<sup>764</sup>.

Чудеснорожденный Абрскил с раннего детства проявил необыкновенные качества. «Он рос не по дням, а по часам, в десять лет он выглядел двадцатилетним юношей и скоро сделался прекраснейшим из молодых людей»<sup>765</sup>. Абрскил отличался от своих сверстников небывалой храбростью и удалью, представленный самому себе, был наделен необычайной физической силой, не щадил себя в сражениях. Его богатырские силы были направлены на защиту родной Абхазии. Абрскил самозабвенно



и мужественно боролся против всякого рода иноземных захватчиков, часто совершавших набеги на Абхазию и разорявших ее. Ни в одном варианте сказания нет даже и глухого намека о стремлении героя к личному благополучию. Проблема личного благополучия для Абрскила начисто отсутствует. Нигде ни одного слова не сказано о том, что у героя была семья. По сказанию получается, что Абрскил явился на свет только для того, чтобы искоренить любое зло, очистить родину от врагов. Только в заботах о родине и родном народе он живет и действует. Никаких других целей у него нет. У Абрскила нет постоянного жилища. Он всегда в движении. С берега Черного моря прибывает на вершину горы, оттуда опять возвращается к морскому берегу. Морской берег и вершина самой высокой горы Абхазии для него являются местами отдыха и сна, одновременно они служат убежищем, когда по приказу бога за ним гонятся ангелы. Словом, Абрскил ведет строгий аскетический образ жизни, отречен от жизненных благ.

Абрскил уничтожал не только внешних, но и внутренних врагов, непримирим был ко всему тому, что мешало благополучию родного народа, вырывал корни папоротника, как мешающие плодородию почвы. Когда Абрскил расправился со всеми врагами (разбойниками, грабителями), он «принялся уничтожать папоротники, высасывающие из земли ее живительные соки, вырубал колючее держи-дерево, подсекал лианы, висевшие поперек дорог. И стали поля давать невиданный урожай, на лугах зазеленели сочные травы, вымя коров и коз были полны молока»<sup>766</sup>. Ненавидел он рыжих и голубоглазых, считая их вредными, обвинял их в том, что «они могут сглазить людей и животных»<sup>767</sup>. С такой же ненавистью относился он к людям из родов Кацба и Эшба (в некоторых вариантах – Адзинба и Куадзба или Ашвба и Кацвба). В одних случаях ненависть Абрскила к этим родам ничем не мотивирована, в других случаях мотивируется тем, что эти роды некогда предали родину<sup>768</sup> или занимались колдовством<sup>769</sup>.

Абрскил совершил ряд подвигов. Так, например, он одержал победу над вредным для народа великаном. Недалеко от пещеры Абрскила, в поселке Андроу (с. Члоу Очамчирского района) лежит огромный камень, рассеченный на две части. Историю этого камня народ связывает с именем Абрскила. По преданию, Абрскил хотел поднять его на вершину горы, но случайно по-

скользнулся и уронил его. Рассердился герой и мечом разрубил камень пополам<sup>770</sup>.

Почти во всех вариантах сказания указывается, что во времена Абрскила в Абхазии царили тишь и благодать. Народ жил в материальном и душевном благополучии, никто не мог нарушить мирную и спокойную жизнь страны. Коров и буйволиц доили в день по три раза, а коз доили в день по четыре-пять раз. Было множество птиц, в реках водилось множество рыб. «Любо было взглянуть на обильные жатвы хлеба, на прекрасные сборы плодов, на тучные стада овец. Ни одной вредной травки, ни одного ядовитого дерева не было на этой прекрасной земле. То зеленым мягким шелком, то чистым ярким золотом переливались под яркими лучами южного солнца пышные воды, полные целебной влаги, обильно поили людей и животных. Не было ни одного больного, ни одного немощного человека по всей Абхазии в то славное время»<sup>771</sup>.

Как видим, здесь использовано древнее мифологическое представление о золотом веке. Оно напоминает жизнь ацанов (карликов), о которой мы говорили выше.

Вскоре слава об Абрскиле как защитнике родины и непобедимом герое разнеслась не только по всей Абхазии, но и далеко за ее пределами. Земляки гордились им и любили его, а враги боялись. В различных вариантах сказания неоднократно подчеркивается, что народные певцы славили своего могучего богатыря, восхваляли его ловкость, силу и великодушие. «Ни один враг Абхазии из опасения навлечь на себя гнев богатыря Абрскила не осмеливался ступить на землю его родины. Острые кинжалы и сабли врагов Абхазии ржавели в ножнах, ибо не только обнажить их, но даже и помыслить об этом никто не смел»<sup>772</sup>.

В другом варианте сказания еще больше сказано о прославленном герое. Возвеличивая его славу, говорится, что героизм и отвага Абрскила были признаны не только абхазским народом, но и другими народами. «Из отдаленных концов мира то и дело приезжали послы от царей с богатыми подарками герою Абхазии. С послами от царей приходили певцы, которые в прекрасных песнях восхваляли славное имя Абрскила, сравнивая его с солнцем, что посылает великодушно свой свет земле и звездам. Гимны эти передавались народом из уст в уста; их распевали в войнах, в богатых дворцах и замках; из бедной хижи-

ны абхазца пастуха далеко разносился в ясную звездную ночь серебристый голос, то пела дочь его о герое Абхазии...»<sup>773</sup>

По тексту другого варианта сказания, «от одного молниеносного взгляда черных, как мрак ночи, глаз его (*Абрскила*. – С. 3.) люди гибли, словно пронзенные меткой стрелой, от одного удара копья его рушились стены неприступных крепостей, а перед очарованием его красоты не могла устоять ни одна женщина»<sup>774</sup>. Абрскил имел еще одну очень важную особенность: «Стоило ему взглянуть на оружие врага, как оно немедленно ржавело, пользоваться им становилось уже невозможно»<sup>775</sup>.

Средством передвижения для Абрскила был крылатый конь-арашь, который являлся его верным другом. Как и во многих других эпических сказаниях и сказках, так и здесь конь-арашь в необходимых случаях предупреждает героя о грозящей опасности. Одним прыжком арашь переносил своего хозяина с вершины горы к берегам Черного моря. Таким же способом он доставлял Абрскила обратно на вершину самой высокой горы Абхазии (Ерцаху). По некоторым вариантам дополнительным средством передвижения Абрскилу служил посох (алабаша), опираясь на который он мог прыгать с берега моря на вершину той же горы Ерцаху. Встречаются варианты, в которых говорится, что, опираясь на свой посох, Абрскил мог прыгать с востока на запад и с запада на восток<sup>776</sup>. Нередко этот посох выручал героя в минуты опасности: «В минуту опасности Абрскил втыкал алабышу в землю, и, опираясь на него, делал такой прыжок, что исчезал из глаз врагов»<sup>777</sup>. По отдельным вариантам, посох «алабаша» выполняет функцию боевого оружия, этим посохом Абрскил уничтожал всех, кто утвердительно отвечал на его неизменный вопрос: «Есть ли бог на свете?»<sup>778</sup>

Ссылаясь на И. Кипшидзе<sup>779</sup>, М.Я. Чиковани ошибочно считал, что термин «алабаша» (посох) является мегрельским и писал: «Упомянутый в абхазских записях посох «алабаша» является мегрельским «лабаша», что значит «посох»<sup>780</sup>. Такое толкование термина «алабаша» послужило ученому одним из аргументов для предположения, что «сюжет об Амирани проник в Абхазию через Мегрелию»<sup>781</sup>. Однако ни И. Кипшидзе, ни М.Я. Чиковани не приводят никаких веских доказательств того, что термин «алабаша» мегрельский. Совершенно иную точку зрения высказали Ш.Д. Инал-Ипа и Ш.Х. Салакая, мнение которых представляется более достоверными. Они справедливо

считают, что термин «алабаша» является исконно абхазским термином. Он представляет собой композит: «алаба» – палка и «шья» («ашья») – нога; буквально «палка-нога», т. е. палка, на которую опирались во время ходьбы<sup>782</sup>. Ш.Д. Инал-Ипа этимологизировал это слово как «алаба-шья» – «палка братства» (от алаба – палка и ашья – кровь, брат)<sup>783</sup> и считал: «Как термин «алабашья», так и обозначаемый им предмет из Абхазии проникают в Мегрелию»<sup>784</sup>.

Как видим, термин «Алабаша» и его этимология никак не подтверждают мысль о заимствовании сказания о богоборце абхазами у грузин. М.Я. Чиковани утверждал: «Сказание о прикованном герое популярно на грузинском, сванском, мегрельском, абхазском, армянском, осетинском, черкесском, лакском и кабардинском языках. Однако центральное место принадлежит грузинскому языку. От грузин сказание перешло к соседним народам»<sup>785</sup>.

На наш взгляд, заимствование сказания о прикованном герое абхазами и другими народами Кавказа у грузин недоказуемо. Приведенные исследователем для этого аргументы явно недостаточны. Ведь сказания и предания о богоборцах имеются не только у кавказцев. Они наличествуют и в фольклоре многих других народов мира. Так, например, ряд словенских преданий о Матьяше проявляют поразительное сходство с кавказскими, в частности с абхазским сказанием об Абрскиле не только по сюжету, но и в деталях. Как Абрскил, так и Матьяш был так силен, что не имел себе равных противников и вызвал на поединок богов, за что был заточен в пещеру. По словенским преданиям Матьяш выйдет в назначенное время. С возвращением Матьяша связывались надежды на счастливую жизнь и торжество социальной справедливости<sup>786</sup>.

Можно привести и другие аналогичные примеры. Разве на основании всего этого мы можем сказать, что сюжеты сказаний о богоборцах кавказцы заимствовали у словенцев или наоборот? Конечно, все это знал и М.Я. Чиковани. В своей монографии, посвященной грузинскому героическому эпосу об Амирани, ученый неоднократно отмечал, что сказания о прикованных героях широко распространены у различных народов земного шара, ссылаясь на то, что мотив приковывания встречается и в русском фольклоре (былинный персонаж Михаил Потыка)<sup>787</sup>. На наш взгляд, был прав И.В. Тресков, который, прослеживая фольклорные связи Северного Кавказа, писал:

«Мотив богоборчества стал общим для народов Кавказа, видимо, в силу их духовной родственности, порожденной как сходными условиями материальной жизни (многовековой борьбы с суровой горной природой Кавказа, иноземными захватчиками и собственными) угнетателями), так и длительным общением, а в известной мере и столкновениями разных религиозных догм»<sup>788</sup>.

Не соответствует действительности и утверждение М.Я. Чиковани о том, что географическое распространение сюжета о прикованном герое в Абхазии еще не уточнено<sup>789</sup>. Ареал распространения сказания о богоборце Арбскиле хорошо известен. Это Абжуйская часть (современный Очамчирский район) Абхазии, на территории которой находится пещера, носящая имя Абрскила и на которой издревле жило абхазское племя апсилов. Сказание об Абрскиле по сей день сохранилось в живом бытовании. В народе оно популярно не под влиянием письменной культуры, а в устной традиции.

Не находя на земле равного себе героя, Абрскил возгордился и возомнил себя богом, начал соперничать с последним. Гнев бога во всех вариантах мотивируется одной и той же причиной: неповиновение Абрскила воспринимается богом как небывалая дерзость и приводит его в ярость.

Когда бог извергал гром и молнию, Абрскил тоже на своем араше взлетал в небеса, размахивая саблей. Блеск сабли его напоминал молнию. Имеется вариант, в котором говорится, что Абрскил «носился высоко в небе на своем боевом коне-араше, рубил шашкой облака и высекал из них молнии»<sup>790</sup>. Абрскил имел заранее приготовленные огромные бурдюки из коровьей шкуры. Эти сухие бурдюки он наполнял большими камнями и привязывал к седлу. Когда Абрскил на своем араше летал в небесах, эти камни сталкивались и издавали звуки, подобные грохоту грома. Здесь, как видим, Абрскил выступает в ипостаси громовержца, тем самым проявляет типологическое сходство с могучим древнегреческим богом, громовержцем Зевсом. Если на своем пути Абрскил замечал виноградную лозу (в некоторых вариантах – лиану), то он мгновенно рассекал ее мечом, ибо не желал наклонять голову, дабы это не походило на поклонение божеству.

Бог долго щадил Абрскила, хотел уговорить и склонить героя к повиновению. Но Абрскил никак не подчинялся, и гордыня все более и более овладевала его душой. Терпение бога

оказалось небезграничным. Наконец он дал распоряжение своим ангелам поймать зазнавшегося и неуправляемого Абрскила. Впоследствии, по совету некой злой старухи (ведьмы), в отсутствие Абрскила ангелы покрыли морской берег огромными смазанными жиром бычьими и коровьими шкурами бесшерстной стороной вверх. По возвращении героя на берег его конь начал скользить, и Абрскил слетел с него. Таким способом ангелы поймали Абрскила и по совету той же старухи (ведьмы) заточили его в глубокую и темную пещеру. Там они его тяжелой цепью приковали к железному столбу.

В некоторых других вариантах по совету старухи (ведьмы) дятел своим клювом продырявил посох, опираясь на который Абрскил прыгал с вершины горы на берег Черного моря. Когда герой хотел совершить очередной прыжок, посох надломился посередине. Абрскил упал на поляне Жаныху (в с.Члоу), и там ангелы схватили его и заточили в пещеру<sup>791</sup>. По велению бога старуха (она же владельница пещеры) долго не давала послушнику никакой пищи, но по прошествии времени сжалась и велела слугам тайно подносить Абрскилу еду. Когда же бог узнал об этом, разгневался на старуху и превратил ее в собаку (в вариантах – в щенка)<sup>792</sup>.

Карстовая пещера, находящаяся в селе Члоу (Очамчирский район) у подошвы южного предгорья Панавского хребта, известна как пещера Абрскила. Народ верит, что именно в эту пещеру был заточен герой, слава которого некогда гремела. По мнению ряда ученых, пещера эта образовалась в третичный период. Она состоит из ряда залов, украшенных сталактитами и сталагмитами. Расположенные внутри нее мелкие озера соединяются между собой подземным ручьем Ачкитызго («речка, выносящая лошадиный навоз»)<sup>793</sup>.

По одним вариантам, с течением времени Абрскилу удалось выбраться из пещеры, но он ослеп и ушел в горы. Преобладающее большинство же вариантов говорит, что все усилия Абрскила тщетны и до сих пор он, обессиленный, томится в этой пещере. При всей своей печальной участи, Абрскил продолжает борьбу за жизнь и свободу и не теряет надежды на свое освобождение, потому, гласит сказание, он постоянно шатает столб, к которому привязан, рвет цепи. Забота о родине и там терзает героя: «Болела душа его по родной стране, сохло сердце, как земля без дождей, от тоски»<sup>794</sup>.

До сравнительно недавнего времени народ верил, что «Абрскил жив и станет свободным после второго пришествия Бога на землю. Жив, говорят, и его священный конь-араш, ибо даже и поныне горная речка близ селения Чилоу выносит в своих водах из пещеры остатки конского навоза. Старожилы уверяют, что защитник абхазов покинет пещеру тогда, когда родина его станет свободной»<sup>795</sup>.

Мучения Абрскила в пещере напоминают муки Прометея и Сизифа и довольно подробно описываются. В сказании повествуется о том, что «остался с Абрскилом верный друг его – крылатый араш. Не отходит он от богатыря, неустанно грызет цепь, которой прикован Абрскил к каменному столбу (*в других вариантах – железный столб. – С. 3.*) в пещере. Как только цепь становится тонкой, как нитка, и богатырь хочет разорвать ее, она вновь превращается в толстую»<sup>796</sup>. В ряде других вариантов повествуется о том, что Абрскил в течение целого года усиленно шатает столб, к которому он привязан. В тот момент, когда столб вот-вот будет вытащен, на него садится птичка (иногда это – трясогузка). Разозлившись на птичку, Абрскил хочет ее убить. С этой целью он огромным молотом ударяет о столб. Птичка улетает, а столб опять входит глубоко в землю. И это повторяется ежегодно»<sup>797</sup>.

В различных вариантах сказания об Абрскиле часто повторяется эпизод, в котором описываются усилия земляков героя по его освобождению. В текстах неоднократно подчеркивается, что трагическая участь богатыря глубоко опечалила его земляков. Но они ему ничем не могли помочь, боялись подходить к пещере, чтобы не вызвать гнев бога. Однако, по сказанию, нашлись смельчаки, которые отважились войти в пещеру. Они взяли с собой несколько муллов (в вариантах – ослов), навьюченных тюками с восковыми свечами (для освещения пути в пещере). С большим трудом дошли до того места, где издали был слышен голос Абрскила. Узнав, кто они и почему пришли, Абрскил горестно сообщил, что земляки не смогут добраться до него, ибо таково веление бога: страдалец настолько же отдаляется от пришедших за помощью абхазов, насколько они приближаются к нему. Посоветовав им вернуться домой, Абрскил спросил своих земляков:

« – Неужели опять размножились Ашвба и Кацвба и светловолосые люди с серыми глазами? Неужели вновь разросся папоротник и другие вредные растения, которые мешают ро-

сту полезных растений? Доятся ли по-старому коровы два–три раза, а козы–четыре–пять раз в день? Беспокоят ли Абхазию внешние враги, как это было до моего рождения?

Когда абхазы поведали Абрскилу о безотрадной действительности Абхазии, он с горечью воскликнул:

– Не говорите больше о моей любимой родине, не могу больше слушать и терпеть!

Герой навсегда поник головой и отдался печали, зная, что не сможет помочь своей Абхазии. Приходивших же к нему абхазов, ослы благополучно вывели из пещеры»<sup>798</sup>.

По всему видно, что Абрскил – это эпически идеализированный герой, чья жизнь посвящена борьбе на благо народа. Естественно, что отношение народа к своему герою положительное. Однако в сказании прослеживается и влияние христианской идеологии. Есть варианты, в которых видно влияние и реакционной мусульманской религии. В них осуждается выступление Абрскила против бога<sup>799</sup>. Двойственное отношение к герою-богоборцу – показатель смены эпох и идеологии.

Ознакомившись с основным содержанием эпического сказания об Абрскиле, мы можем с уверенностью сказать, что оно многослойное. В нем встречаются как очень древние, так и сравнительно поздние мотивы.

Как и любой другой фольклорный памятник, так и сказание об Абрскиле является отражением действительности. Однако не так просто прощупать его реальную основу. В основе сказания об Абрскиле лежит миф, который уводит нас в глубокую архаичность. Мышление его создателей во многом отличалось от нашего. Как известно, фольклор, в особенности на ранних стадиях своего развития не является бытописанием. В нем «действительность передается не прямо, а сквозь призму известного мышления, и это мышление настолько отлично от нашего, что многие явления фольклора бывает очень трудно сопоставить с чем бы то ни было»<sup>800</sup>.

Очевидно, что сказание об Абрскиле отразило различные этапы развития общественной жизни. Так, например, в нем прослеживаются как элементы матриархата, так и поздние феодалные отношения. Если последовательно анализировать все мотивы, встречающиеся в сказании об Абрскиле, то выясняется, что в нем смешаны, переплетены разные уклады. Постараемся обратить внимание на некоторые характерные мотивы.



В абхазском сказании об Абрскиле самым древним следует признать мотив непорочного зачатия. Из вышеизложенного мы уже знаем, что Абрскил родился от красавицы без участия мужчины. В текстах подчеркивается, что родители красавицы не осудили ее, «так как верили, что их дочь забеременела от воздействия небесной силы»<sup>801</sup>. В другом тексте сказано, что «никто не ведал, как забеременела красавица»<sup>802</sup>.

Как известно, мотив чудесного рождения героя – один из самых распространенных мотивов мирового фольклора, он известен во всех мировых религиях<sup>803</sup>. В абхазском фольклоре этот мотив встречается в разных жанрах, но больше всего популярен он в волшебных сказках.

В фольклористике справедливо считается, что этот мотив своими историческими корнями восходит к той отдаленной эпохе, когда люди верили в возможность зачатия без участия мужчины, создательницей рода считалась только женщина, осознание рода отцовства появляется позднее. Причинную связь между половым общением и зачатием люди осознали в сравнительно позднюю эпоху<sup>804</sup>. Мотив непорочного зачатия восходит к матриархату<sup>805</sup>. В.Я. Пропп в мотиве чудесного рождения героя прослеживал и другое древнее представление. «Некогда верили, что родившийся человек – не новый, никогда не живший человек, он только новое воплощение ранее умершего человека. Рождение есть возвращение к жизни умершего, обычно – предка»<sup>806</sup>.

С поразительной последовательностью с чудесным рождением героя (в данном случае – Абрскила) связан и мотив быстрого роста. Как и многие чудеснорожденные персонажи фольклора, так и Абрскил растет не по дням, а по часам. В одном из вариантов сказано: «Он (*Абрскил*. – С. 3.) рос не по дням, а по часам, в десять лет он уже выглядел двадцатилетним юношей и скоро сделался прекраснейшим из молодых людей»<sup>807</sup>. В другом варианте сказания Абрскил настолько быстро растет, что на второй день после рождения заговорил и советовал матери не пеленать (не связывать) его, а дать волю. «Через пять дней Абрскил выглядел уже как десятилетний мальчик... На шестой день, нарубив гибких ветвей кизила, он сделал себе лук и стрелы»<sup>808</sup>. Через десять дней Абрскил навсегда простился со своей матерью. При этом он ей говорил: «...Я призван защитить свою родину от врагов, я уйду от тебя, но ты скоро услышишь о до-

блестных подвигах своего Абрскила, слава моя должна затмить славу богатырей мира!»<sup>809</sup>.

Из дальнейшего повествования выясняется, что это не простое хвастовство самонадеянного юнца, а имеет на то основание. Уже с раннего детства Абрскил проявляет все основные качества, необходимые для эпического героя: неимоверную физическую силу, красоту, стойкость и силу духа, выносливость в лишениях и т. д.

Кроме всего прочего, из только что приведенных слов богатыря мы узнаем, что он пришел в этот мир именно в тот критический момент, когда родина нуждалась в нем, и с первых шагов он приступил к исполнению заранее предназначенной функции избавителя родного народа от всех бед. Получается, что до рождения героя его судьба была уже предопределена. И сам герой, как только он рождается, знает, каково его предназначение.

Мотивы чудесного рождения и быстрого (богатырского) роста порождены древним верованием о возвращении героя из царства мертвых. В.Я. Пропп, специально исследовавший мотивы чудесного рождения и быстрого роста фольклорного героя, писал:

«Герой рождается взрослым, с одной стороны, именно как герой, как избавитель, в момент беды, с другой стороны – как возвращенец из мира умерших»<sup>810</sup>. Чудесное рождение и быстрый рост позволяют отнести Абрскила к типу, сказочного персонажа вернувшегося умершего. Если верно наше наблюдение и Абрскил является вернувшимся умершим, то можно вслед за этим допустить, что он носит какие-то черты умершего и воскресающего божества. Фактически Абрскил бессмертен. На это прозрачно намекает текст сказания: муки героя бесконечны, но он не умирает и томится по сей день в пещере.

Абрскил представляется нам вернувшимся умершим хотя бы потому, что в сказке «мотив быстрого роста создан из мотива рождения героя, избавителя. Он рождается в момент беды и сразу же берется за дело освобождения. Он рождается взрослым, потому что он – взрослый, вернувшийся с того света. Но так как женщина не может родить взрослого, появляется мотив превращения ребенка во взрослого, которое в сказке представляется как необычайно быстрый рост»<sup>811</sup>.

Мотивы чудесного рождения и быстрого роста в контексте сказания об Абрскиле являются рудиментами древнего матри-

архального сознания. Они говорят о былом величии и главенстве женского начала. Конечно, отсутствие роли отца в интересующем нас здесь сказании неслучайное явление. По всему видно, что таинственную, титаническую силу и волю Абрскил унаследовал от своей безымянной могучей матери, которая представляется обладательницей магической силы. В докласический период, как известно, велика была власть женщины и ее последствия для мифологии богов и героев<sup>812</sup>. Исследуя роль женщины-матери древних греческих богов, А.А. Тахо-Годи отмечает их общее свойство:

«Великая мать – дарительница плодоносных сил земли всегда в окружении экстатически поклоняющейся ей толпе и жрецов, наносящих друг другу раны в безумном восторге. Великая мать требует себе беспрекословного подчинения, а отсюда и полного отречения мужчины от жизненных благ, любви к женщинам, к семье, то есть очень строгого, аскетического поведения»<sup>813</sup>.

Вспомним, что и Абрскил унаследовал от матери любовь к родине. В архаических памятниках фольклора нередко бывает, что их исконный смысл не получает словесного, текстуального выражения. Так и в тексте данного сказания открыто не говорится, что Абрскил следует заветам матери и потому выступает защитником родины, врагом всякого зла, ведет аскетический образ жизни, отречен от жизненных благ. Но легко можно предположить, что все эти качества он перенял от своей необыкновенной матери или выработал в себе по ее советам.

Другим наиболее древним мотивом в сказании об Абрскиле является мотив борьбы с великаном. Очевидно, что борьба Абрскила с великаном олицетворяет борьбу со злыми стихийными силами природы. Как и всюду (в сказке, в нартском эпосе), великан и здесь является носителем грубой, физической, губительной для людей силы. По сказанию, злой и вредоносный великан-адау был одним из последних соперников Абрскила. Этот великан жил на недоступной горе, «оттуда протягивает длинные руки к морю и топит ради прихоти корабли. Проголодавшись, он выхватывал из пучины рыбу, подносил ее к солнцу, пек и съедал с костями и требухой»<sup>814</sup>.

О том, что великан-адау был вредным для народа и как с ним расправился Абрскил, в сказании показано в одном из эпизодов:

«Однажды Абрскил вступил во владение адау. Он приблизился к великану и окликнул его:

– Эй, что ты тут делаешь?

– Не видишь? Ем рыбу.

– И больше ты ни на что способен?

– А вот прыгну сейчас в море и выплесну столько воды, что она затопит всех прибрежных жителей да и тебя с ними. Берегись!» – крикнул адау и собрался прыгнуть.

Но Абрскил опередил злодея. Он пустил в него стрелу, она впилась ему в ногу, и адау рухнул на землю. А кровь потекла таким бурным потоком, что чуть не унесла Абрскила в море. Адау дернул раненой ногой и сшиб лодыжкой вековую дубовую рощу<sup>815</sup>.

Упомянутые нами здесь три мотива (мотивы чудесного рождения героя, его быстрого роста и борьбы с великаном), как уже отмечали, характерны и для волшебной сказки. Может возникнуть вопрос: были ли эти мотивы изначально органическими частями сказания об Абрскиле или они заимствованы из волшебной сказки? Надо предполагать, что сказка и эпическое сказание эти мотивы унаследовали из общего источника. Как в сказке, так и в эпическом сказании об Абрскиле эти мотивы служат для усиления образов и идеализации героев, играют сюжетообразующую роль, несут определенную сюжетную функцию и нагрузку. В то же время нельзя категорически отрицать заимствования, так как перекочевывание мотивов из одного сюжета в другой – характерное, обычное для фольклора явление.

Одним из наиболее интересных и древних мотивов сказания об Абрскиле является мотив борьбы героя со всякого рода сорняками, мешающими плодородию почвы. Очевидно, что это связано с какой-то очень важной переломной эпохой в земледелии. Касаясь этой части сказания, Г.Ф. Чурсин отмечал, что «истребление папоротников и вырубка виноградных лоз, висящих над тропинками, отражают явления из области культурно-хозяйственной жизни абхазов... Папоротник в Абхазии всегда был сильнейшим врагом земледельца, и уничтожение зарослей папоротника составляет крупную победу человеческой культуры над могучей девственной природой Абхазии. Уничтожение виноградных лоз, свешивающихся над тропинками и затрудняющих передвижение, представляет одну из мер, направленных к улучшению путей сообщения»<sup>816</sup>. Аналогичные мысли высказал по поводу этого мотива и Х.С. Бгажба<sup>817</sup>. Этнограф Л.Х. Акаба, архайзируя мотив истребления Абрскилом папоротни-

ков, лиан, виноградной лозы, предполагает, что этот мотив «отражает борьбу с природой на ранних ступенях истории, задолго до начала земледелия»<sup>818</sup>. Свое мнение Л.Х. Акаба обосновывает тем, что в Абхазии издревле папоротник и лианы представляли собой серьезное препятствие для развития не только земледельческой культуры, но и всякой культуры вообще. «В мотиве истребления папоротников и лиан получил отражение тот факт, что предок человека уже на самых ранних этапах своей деятельности должен был с помощью огня и самых примитивных орудий труда бороться с папоротниками и лианами»<sup>819</sup>.

Такое толкование и объяснение мотива борьбы с разного рода сорняками в сказании об Абрскиле нам представляется недостаточным. Как нам кажется, в этих рассуждениях Г.Ф. Чурсина, Х.С. Бгажба и Л.Х. Акаба наиболее верна мысль о связи данного мотива с земледелием, но она нуждается в большей конкретизации.

По нашему мнению, корни этого мотива восходят к глубокой архаичности и переплетены со сложным древним мифологическим мышлением. Как нам кажется, Абрскил сравнительно поздний герой с божественными чертами. В какой-то степени можно сказать, что Абрскил – полубог, получеловек. Он вступает непосредственно в борьбу не только с самим более древним богом (анцэа), но искореняет царившие до него порядки, наводит новые по своему усмотрению. Нарушив привычный порядок вещей, Абрскилу удастся (во всяком случае, к этому стремится) поколебать единоличную власть верховного бога или подорвать веру в его всемогущество.

Абрскил никак и ни в чем не хочет мириться с богом и установленным им ранее порядком. Мы должны догадаться, что фактически Абрскил получил силу и мощь от неба (бога), хотя он и рожден земной женщиной. Вспомним, что в некоторых вариантах сказания мать зачала его от небесного духа. Хотя и приглушенно, но все же уловимо участие неба («небесного духа») в рождении героя. Здесь уместно отметить, что в древних мифических представлениях абхазов небо и бог нередко выступают синонимами и часто взаимозаменяемы. Это видно, например, в некоторых традиционных благопожеланиях: «Да благословит тебя бог» (Анцэа духылацшааит); «Да благословит тебя небо» (Ажэоан узылыпцхааит). Вспомним и то, что до перехода героя в оппозицию к богу, последний поддерживал и одо-

брюл благородные деяния героя. Не забудем и то, что Абрскил постоянно поддерживал связь с небесами: на своем крылатом коне взбирался в небеса, рубил шашкой облака и высекал из них молнии<sup>820</sup>. «Он любил род людской и сделал для него много благодеяний, сообщая ему тайны неба»<sup>821</sup>. Здесь очевидно, что Абрскил носит черты культурного героя (демиурга). То, что он людям сообщает тайны неба и мотив истребления папоротников, лиан и других сорняков, можно истолковать как культурное деяние героя.

Исходя из всего этого, можно сказать, что Абрскил потомок божества и земной, смертной женщины. Стало быть, в нем есть как божественное (небесное), так и хтоническое (земное) начала. В этой связи небезынтересно отметить, что в древнегреческой мифологии, как правило, героем становился сын или потомок божества и смертного человека<sup>822</sup>.

Конфликт с богом начался после того, как герой нашел в себе почти безграничные возможности, возгордился и стал злоупотреблять доверием бога и начал ставить себя выше бога. В некоторых вариантах говорится, что Абрскил возомнил себя богом. В качестве уничтожителя всяких сорняков, мешающих плодородию почвы, Абрскил выступает как новое божество, пытающее обуздать неиссякаемое плодородие земли и его хтонический характер, стремящееся по-новому упорядочить стихийность природы. Стихийность и хаотичность природы воспринимается Абрскилом как уродливое несовершенство. В этой последней ипостаси (в ипостаси уничтожителя всяких сорняков) Абрскила можно представить как антропоморфное божество. В нем гармонично сочетаются как божественное начало, так и прекрасное тело, прекрасный дух и необыкновенный героизм. Этими своими качествами Абрскил проявляет типологическое сходство с богами и героями древних греков классического периода. Как Абрскил, так и «боги и герои олимпийской мифологии борются с тератоморфным и стихийным миром, побеждая чудовищ и устанавливая новые, прекрасные в своей основе закономерности жизни»<sup>823</sup>.

Г.В. Цулая сравнивал мотив борьбы Абрскила с сорняками с мотивом рубки кедрового леса и уничтожения грозного божества этого леса Хумбабы (Хувавы) героем Гильгамешем в знаменитом шумеро-аккадском эпосе<sup>824</sup>. Сомнительным и натянутым представляется утверждение этого исследователя о

том, что наиболее архаический мотив сказания об Абрскиле исторически примыкает к Гильгамешу<sup>825</sup>. К сожалению, далее не развита автором эта мысль и не раскрыто, что значит «исторически примыкает».

По нашим наблюдениям, ряд мотивов сказания об Абрскиле находит параллели в эпосе о Гильгамеше. И сами образы Гильгамеша и Абрскила проявляют немало сходных черт. Оба героя преследуют одну и ту же цель. Чтобы земля стала более плодородной, Гильгамеш рубит кедровый лес, а Абрскил – папоротник и другой сорняк. Как Гильгамеш, так и Абрскил своей неутомимой борьбой стремится к изменению природы на благо людей. Как Гильгамеш, так и Абрскил настойчиво и последовательно до конца отвергает жалкую покорность верховному божеству, остается героем и в своем поражении.

Глубокий интерес представляет и то, что у обоих героев одинаковое представление о смысле жизни. Убедившись в тщетности человеческой жизни и неизбежной несправедливости человеческих страданий, оба героя видят бессмертие в славных делах. Они оба отказываются от плоско гедонического принципа: «Ешь, пей и веселись, ибо завтра умрешь».

Некоторые исследователи слишком упрощали глубокий философский смысл сказания об Абрскиле и считали, как будто оно утверждает бессилие человека. Так, например, как нам кажется, не был прав Д.Д. Нагишкин, когда он видел в разбираемом памятнике «проповедь смирения перед взыскующей десницей»<sup>826</sup>. Д.Д. Нагишкин писал: «В одной из сказок, которые в основе своей являются богоборческими, а именно в сказке «Абрскил», клерикальное влияние убивает живую суть всего произведения. Заточенный богом в скалу, Абрскил обречен на вечные муки: чем ближе к нему помощь людей, которые хотят его выволить, тем глубже он погружается. Мораль такова: как ни велик человек, а против бога у него силы нет»<sup>827</sup>.

Здесь, конечно, мы имеем дело с явным недопониманием и искажением подлинного смысла сказания. По всей вероятности, Д.Д. Нагишкин не учитывал особенности жанров сказки и эпоса. На наш взгляд, прав Ш.Х. Салакая, который, решительно отвергая приведенное мнение Д.Д. Нагишкина, писал:

«Оптимизм эпоса заключается в пафосе борьбы, и им проникнуто сказание об Абрскиле от начала до конца. Конкретное свое выражение этот оптимизм находит в мотивах бессмертия

героя, его необычайной активности, его надежды на освобождение»<sup>828</sup>.

Со своей стороны мы добавим следующее. Если следовать логике Д.Д. Нагишкина и исходить из такого подхода, то нам пришлось бы отказаться от идейной, художественно-эстетической значимости всех сказаний о героях прометеева типа. И поэма о Гильгамеше ставит проблему тщетности человеческой жизни и неизбежной несправедливости человеческих страданий. Однако нельзя упрощать ее идейное содержание. По этому поводу авторитетный исследователь эпоса о Гильгамеше И.М. Дьяконов писал: «Несмотря на ее (*поэма о Гильгамеше*. – С. 3.) трагизм, на поражение героя, она не оставляет пессимистическое впечатление. Решение, которое ею дается, – это бессмертие славных дел»<sup>829</sup>. То же самое можно сказать и об абхазском героическом эпосе об Абрскиле.

Безусловно, указанные нами сходства абхазского сказания об Абрскиле с эпосом о Гильгамеше сами по себе представляют глубокий научный интерес, но эти параллели недостаточны, чтобы уверенно говорить о генетических связях этих двух памятников духовной культуры разных народов. Правда, можно привлечь другие косвенные (особенно языковые) данные, чтобы предположить существование связей между предками современных абхазов с народами Малой и Передней Азии в глубокой древности. Предположение об этнокультурных связях предков современных абхазов с вавилонянами, шумерами, египтянами в науке давно существует. Наличие таких связей отстаивал еще Д.И. Гулиа и приводил немало примеров лексических совпадений в языках абхазов, вавилонян, шумеров, хаттов, египтян и других<sup>830</sup>. Д.И. Гулиа приводил и усматривал не случайность совпадения (или близость и по звучанию, и по содержанию) имен ряда абхазских божеств с именами древних ассиро-вавилонских, хаттских, шумерских богов: аитар (покровитель животных у абхазов) – Астар – ассиро-вавилонское божество; Нана-Гунда (богиня-покровительница пчел у абхазов) – Иштар (шумерийская богиня); ажъахара (богиня у абхазов) – Ишхара (хеттская богиня); адад (название грома у абхазов) – Адад, Адду (бог грозы и дождя у шумеров); Анцѳа (верховный бог у абхазов) – Анта, Ан, Ану (различные формы имени бога у многих древних народов Малой Азии и др.<sup>831</sup>.



При всей заманчивости этих и других лексических совпадений, трудно на этом основании делать какие-то далеко идущие выводы. В сходстве сказания об Абрскиле с эпосом о Гильгамеше трудно уловима их генетическая связь. Скорее всего, мы здесь имеем дело со сходством типологического характера.

Встречающийся в сказании об Абрскиле мотив борьбы с людьми из рода Эшба и Кацба можно объяснить как отголосок родоплеменных распрей, некогда царивших в Абхазии, на что справедливо указали Г.Ф. Чурсин<sup>832</sup> и Х.С. Бгажба<sup>833</sup>.

Д.И. Гулиа предполагал, что в борьбе Абрскила с голубоглазыми и рыжеволосыми (вообще блондины) заключен отзвук преданий о нашествии на Кавказ угро-финских племен<sup>834</sup>. В преследовании Абрскилом рыжих и голубоглазых людей Г.Ф. Чурсин видел отголоски некоторых явлений из исторического прошлого абхазов. Ученый предполагал: «В преследовании Абрскилом рыжих и голубоглазых людей можно видеть отдаленное воспоминание об упорной борьбе абхазского народа с какими-то чуждыми народами – голубоглазыми блондинами»<sup>835</sup>.

Разделяя это мнение Г.Ф. Чурсина, Г.В. Цулая предпринял попытку более конкретно ответить на вопрос, кто были рыжие и голубоглазые. По мнению этого автора, борьба Абрскила против рыжих и голубоглазых отразила борьбу аборигенов с нежелательными пришельцами – кимерийцами и скифами<sup>836</sup>.

Однако, как нам кажется, приведенные автором аргументы в пользу этой мысли недостаточны и маловероятны. При этом Г.В. Цулая ссылается на древнегреческого врача и естествоиспытателя V–IV вв. до н. э. Гиппократу, у которого есть высказывание о том, что «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»<sup>837</sup>. Констатация этого факта и указание на то, что скифы, продвигаясь через Абхазию, частично оседали на ее территории<sup>838</sup>, не является подтверждением тому, что именно они или борьба против них отразилась в сказании об Абрскиле.

На наш взгляд, мотив борьбы Абрскила против голубоглазых и рыжих (блондинов) не связан с борьбой с какими-нибудь чужеземцами. Ни в одном из известных вариантов сказания об Абрскиле нет и намека на то, что эти рыжеволосые и голубо-

глазые были людьми из другой (чужой) этнической среды. Нам представляется допустимым, если связать этот мотив с древним языческим верованием абхазов, согласно которым рыжеволосые и голубоглазые считаются сеятелями болезней («у них тяжелая нога и дурные глаза») «рымшьта цэгъоуп, рылацш цэгъоуп». Из текста сказания вспомним, что во времена Абрскила люди не болели, никакие болезни их не беспокоили. В сказании не говорится, что Абрскил уничтожал болезни, но мы должны догадаться, что он уничтожал источники болезней в лице рыжеволосых и голубоглазых.

О том, что рыжие люди у абхазов издревле считались распространителями болезней, говорят и заговоры. Так, например, в одном из вариантов заговора от золотухи говорится:

Ауѡацшь сацшь дакѣтѣоуп,  
Ауѡацшь хтырцацшь ихоуп,  
Ауѡацшь кѣмжѣацшь ишѣоуп,  
Ауѡацшь симаацшь ишьѣоуп,  
Ауѡацшь сикѣацшь ишьѣоуп,  
Ауѡацшь кѣадырацшь дакѣтѣоуп,  
Ауѡацшь камчацшь икуп,  
Дыѡын, сыѡит,  
Дыцан, сыцсит,  
Мыр икытагы халсит,  
Цыр икытагы халсит,  
(Абахѣацшь аматацшь авахъшит.)

(Рыжий человек сидит на лошади,  
На рыжем – рыжий башлык,  
На рыжем – рыжая черкеска,  
Рыжий обут в рыжие чувяки,  
На рыжем – рыжие шаровары,  
Рыжий сидит на рыжем седле,  
У рыжего в руках рыжая плеть,  
Он побежал,  
Я побежал,  
Он прыгнул,  
Я прыгнул;  
Асинис прошли,  
И село Мыра прошли,

Через село Джира прошли,  
На рыжей скале убили рыжую змею.  
(Три раза произносят и три раза дуют.)<sup>839</sup>

Исследователи анализируемого фольклорного памятника большое значение придают этимологии собственного имени главного героя Абрскила.

Академик Н.Я. Марр считал, что слово «Абрскил» состоит из двух компонентов: Абыр-амыр – солнце (небо) и скил (скир) – сын (мегр.– чанск.) – Абрскил – сын (дитя) солнца (солнышко)<sup>840</sup>. Д.И. Гулиа тоже связывал это имя с абхазским названием солнца (Абрыскыыл – Амыр-скил-амра-па – сын солнца). Во втором слове он видел не только мингрельское «скупа», но и хеттское SSil – владыка<sup>841</sup>. Соглашаясь с мнением Н.Я. Марра о том, что второй компонент в имени Абрскила («скил») восходит к мегрельско-чанскому «скир» («сын»), М.Я. Чиковани предполагал, что первый компонент этого имени «Абр» передает имя одного из героев грузинского сказания об Амирани – Амбри. М.Я. Чиковани не сомневался в наличии в составе имени «Абрскил» мегрело-чанского слова<sup>842</sup>. Г.В. Цулая в одной из своих работ возводил имя Абрскил к названию месхо-хеттского бога луны Армаза и связывал этот образ с культом луны<sup>843</sup>. В другой работе Г.В. Цулая, отказавшись от первоначального своего толкования, старался объяснить этот термин на основе данных скифского языка<sup>844</sup>. По мнению Л.Х. Акаба, Абрскил – это «летающего огня (т. е. «молнии сын» или «летающего огня рука»<sup>845</sup>. Первый компонент интересующего нас здесь термина («абр») Ш.Х. Салакая связывает с древним адыгским словом обозначающего «камень» (абрамыва, амбырмыжьо). По Ш.Х. Салакая, имя «Абрыскил» расшифровывается как «сын абра», где «абра» – эвфемизм, заменивший собой «сауаср», «саоср», «саср», «соср»<sup>846</sup>.

Как видим, расшифровка термина «Абрскил» оказалась довольно трудной и нет единого, согласованного мнения среди ученых. При всем разнообразии существующих по этому вопросу мнений, нам кажется, что ближе к научной истине стоят те ученые, которые ищут корни этого слова в абхазо-адыгской языковой среде. Среди них наиболее логичной и научно аргументированной представляется этимология термина «Абрскил», данная Ш.Х. Салакая.

## ТИПОЛОГИЯ ИСТОРИКО-ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА АБХАЗОВ

Многочисленные сюжеты, образы, мотивы абхазского фольклора, как архаические, так и сравнительно позднего происхождения, обнаруживают типологическую общность с сюжетами, образами, мотивами фольклора многих других народов Кавказа. Разумеется, при их научном исследовании и сравнительном изучении, в каждом конкретном случае необходимо исходить из самых материалов и конкретно выяснять, на какой основе сложились эти сходства: путем заимствования памятников одним народом у другого или же в результате типологической общности, типологического единства фольклорного процесса. При всех случаях ни одному народу нельзя отказывать в способности создания своих духовных ценностей.

Конечно, в историческом прошлом в реальной жизни генетически родственные, да и неродственные, но территориально жившие по соседству народы, могли иметь межэтнические контакты в разной степени, могли иметь место влияния и взаимообмен как материальными, так и духовными ценностями. Потому, совершенно не исключая отдельных проявлений заимствования, можно определенно сказать, что в фольклоре разных народов Кавказа в преобладающем большинстве случаев сюжетные, тематические и иные сходжения являются результатом типологической общности. Иначе говоря, сходные сюжеты, мотивы, темы, образы в фольклоре разных народов возникли в основном не путем заимствования. Преимущественно эти фольклорные сходжения возникли на основе сходных исторических условий и единства традиции фольклорных процессов.

В общем-то хорошо известные эти мысли могут быть обоснованы и подкреплены и на материале памятников историко-героического эпоса абхазов. Многие из этих памятников и по тематике, и по своему жанровому и сюжетному составу, и по героям, и по отдельным мотивам проявляют типологическое сходство с аналогичными фольклорными произведениями адыгов, осетин, чеченцев, грузин и других народов Кавказа.

Наиболее характерными и ведущими темами историко-героической словесности абхазского народа являются темы борьбы с иноземными захватчиками и за социальную справедливость. Выделяются также печальные песни-плачи и устные рассказы

о насильственном изгнании значительной части абхазского народа во второй половине XIX в. на чужбину, в Турцию<sup>847</sup>.

Один из первых исследователей ведущих жанров абхазского фольклора Ш.Х. Салакая справедливо отмечает:

«Деление историко-героических произведений на такие группы не означает, конечно, их полной изолированности друг от друга. Имеются, безусловно, мотивы, общие для всех этих групп. Более того, особенность третьей группы – памятников о махаджирстве – состоит именно в органическом сочетании, в переплетении ведущих мотивов первых двух групп, а именно – патриотических и социальных мотивов. Следует также указать на то, что и внутри каждой группы могут быть выделены отдельные циклы в зависимости от особенностей разработки общего для всей группы основного мотива.»<sup>848</sup>

Даже поверхностное знакомство с материалами показывает, что, как в абхазском историко-героическом эпосе, так и в героической словесности целого ряда народов Кавказа патриотические и социальные мотивы, темы являются стабильными и занимают ведущие места. Как правило, все они являются продуктом феодальной эпохи, феодальных отношений. Как у абхазов, так и у адыгов, осетин, грузин и других народов Кавказа, историко-героическая словесность представлена в основном в эпических, лиро-эпических, лирических песнях, а также в прозе – в эпических сказаниях и преданиях.

Как у абхазов, так и у самых различных народов Кавказа имеются песни и сказания типологически сходные не только по тематике и жанровым признакам, но и совпадающие в деталях сюжетов и композиций. Из большого количества материалов мы здесь коснемся и приведем в качестве примера только одну группу сюжетов. В данном случае мы имеем в виду группу сюжетов историко-героических песен и сказаний о борьбе с иноземными захватчиками. Подобные песни А.А. Ахлаков условно называл песнями «оборонительного характера»<sup>849</sup>. В этих песнях и прозаических сказаниях многообразны типовые явления и ситуации. В них воспеваются, как правило, герои-одиночки, защитники родного народа, родного села, края. К числу наиболее популярных и распространенных в абхазском народе относятся циклы песен и сказаний об эпических героях, защитниках родного народа от иноземных завоевателей: Инапха Кягва, Пшкьяч-ипа Манча, Братьях Аджыровых, Башныху Хит, Ашуба Данакай и др.

Как правило, в сюжетах, связанных с этими именами, описываются опустошительные набеги чужестранцев и их отбивание местными героями. Эти сказания сводятся к следующим основным эпизодам: во время отсутствия героя (он находится в горах, на альпийских лугах – пасет стадо, или в путешествии, словом – за пределами своего родного села) нападают чужестранцы, опустошают его родное село, угоняют скот, пленяют жителей. Обо всем этом герой узнает позже по возвращении домой или через гонца, или же с помощью вещего сна. Типично и то, что погоню за грабителями герой, как правило, совершает в одиночку. В течение полудня он преодолевает путь, пройденный врагами в трое суток, настигает их и устраивает засаду. Затем следует словесный поединок между героем и представителем чужестранцев. Отвергается предложение героя мирно и по-хорошему освободить угоняемых в плен людей и скот. Не подчинившихся врагов герой убивает выстрелами из ружья или в физическом единоборстве. (Обычно, в разных вариантах врагов бывает 300, 100, 90, 60 человек). Небезынтересно отметить, что в абхазской героико-исторической словесности, как правило, конкретно не указывается национальная принадлежность врагов. О них говорится просто как о грабителях (ақәлацәа)<sup>850</sup>, и апстыр – какие-то чужеземные завоеватели, или же это люди заморские, или чужеземцы с той стороны гор.

Часто в историко-героических сказаниях абхазов одним из художественных приемов служит мотив предварительной недооценки героя. Персонаж, который в самом начале подвергается недооценке, впоследствии проявляет незаурядные героические деяния, этим самым приобретает славу среди своих соотечественников. Мотив предварительной недооценки героя создает своеобразный художественный эффект. Можно сказать, что этот мотив историко-героические песни и сказания унаследовали от сказок и архаического героического эпоса о нартах, в которых он также нередко встречается.

Приведем хотя бы краткое изложение одного варианта из цикла сказаний о герое Манче – сыне Пшкьча, в котором хорошо видны его характерные черты. В выбранном нами варианте говорится, что Манча был молодой человек в возрасте около тридцати лет. Он тоже ходил туда, где люди собирались и обсуждали общественные вопросы, но ему не давали места в тени, чтобы сесть, из-за него никто не вставал и не уступал

места, на его приветствие никто не отвечал. «Кто такой Манча, сын Пщкяча?» – говорили люди. Никто с ним не считался. Шло время. Однажды один из его соотечественников из племени ахчипсы посватался к красивой девушке из Северного Кавказа, однако в день свадьбы невеста этого молодого человека была похищена неизвестными. Опозоренные родственники жениха подняли шум, безуспешными оказались их старания в поисках невесты и ее похитителя. Наконец и «несчастный» Манча решил отправиться на поиски похищенной невесты.

Отправился, но как? Ни ружья, ни пистолета, ни седла, ни коня. Даже еды на дорогу у него нет. Лишь одна тыква. Половину съел, а другую половину завернул в краешек подола черкески. На вопрос встречных, куда путь держит, отвечал: «Мы, ахчипсовцы, опозорены, что мне дома сидеть. Иду на помощь». А люди смеются: «Куда тебе там, как будто на что годишься». Манча шел, не обращая внимания на это и дошел до того места, где сидели изнеможенные и отчаявшиеся ахчипсовцы. Манча предложил свои услуги. «Раз мы снизошли до тебя, значит, наши дела совсем плохи». Несмотря на это все же снарядили Манчу всем необходимым (конем, седлом, одеждой). На удивление сородичей Манче удастся найти и захватить похитителя и вернуть невесту.

Далее в этом варианте сказания повествуется о ряде героических деяний Манчи (одному ему удастся одержать победу над группой грабителей и т. д.). По всему видно, что создатели и носители подобных сказаний стремились возвеличить героя, представить его образ как исключительный, необычайный. Благородные поступки героя мотивируются его внутренним желанием защитить соотечественников от всякого рода насилия. Он неизменно проявляет твердость характера, самозабвенно служит своему народу. Ради благополучия родины он готов пожертвовать своей жизнью<sup>851</sup>.

Сюжеты, связанные с героями-одиночками однотипны. Конечно, встречаются отдельные отклонения, то добавляются, то опускаются какие-то эпизоды и мотивы, но основной костяк сохраняется в виде постоянного стереотипа. Место действия и имена героев, которым приписываются сказания, меняются, но основная сюжетная линия, его схема остаются неизменными.

Мотив недооценки героя характерен не только для историко-героических песен и сказаний. Он известен и в архаическом

героическом эпосе о нартах. Вспомним, что нарты недооценивают и пренебрегают младшим братом Сасрыква, прибегают к его помощи только в трудные для них минуты. Этот мотив имеет широкое распространение не только в фольклоре кавказских народов, но хорошо известен и в эпических памятниках славянских и других народов<sup>852</sup>.

Этот мотив популярен даже в разбойничьих циклах преданий. Устанавливая типологию образа «благородного» разбойника русских исторических преданий, В.К. Соколова отмечает:

«Характерная для фольклора антитеза – человек, кажущийся вначале ничтожным, над которым смеются, оказывается во всех отношениях несравненно выше тех, кто его презирает, разработанная в более поздних произведениях как противопоставление бедняка богачам, в разбойничьих преданиях достигает предельной остроты»<sup>853</sup>.

Здесь же необходимо отметить, что образы историко-героической словесности абхазов разработаны не только в эпических повествованиях, но и в разнообразных эпических и лиро-эпических песнях. Эпические повествования и песни об одних и тех же героях взаимодополняют. Как правило, повествования являются своеобразными пояснениями коротких песен<sup>854</sup>.

Сравнивая и сопоставляя исторические песни народов Дагестана и Северного Кавказа, А.А. Ахлаков совершенно справедливо и убедительно показал, что, начиная от Абхазии до Дагестана, у каждого народа бытуют историко-героические песни, в которых воспеваются и идеализируются однотипные герои<sup>855</sup>.

Исследование А.А. Ахлакова показало, что, как в абхазском, так и в фольклоре ряда народов Северного Кавказа и Дагестана, широкой популярностью пользуются целые циклы сказаний и песен об отражении внезапных военных набегов. Так, например, по своему сюжетному составу и образной системе абхазские народные историко-героические песни и сказания о героях Кягве, Манче, братьях Аджировых и других проявляют типологическое сходство с аналогичными памятниками фольклора адыгов, осетин, карачаевцев, балкарцев, чеченцев, ингушей<sup>856</sup>.

В какой степени сходны эти произведения фольклора разных народов, свидетельствуют интересные и важные выводы, сделанные А.А. Ахлаковым:



«1. Сюжет складывается только как отпор грабителям, без мотива мести за родича (“Хазмаил Али”).

2. В бою героя могут смертельно ранить, но, как и в абхазских сказаниях, он находит силы для того, чтобы живым вернуться домой и сообщить о том, что враг отомщен. Только после этого погибает.

3. Сюжет может оформиться также преимущественно из эпизодов мести сына за отца, без предшествующего ему мотива первого отпора врагу – грабителю (аварская песня “Жени, мать моя”).

4. Основным сюжетным ядром может стать поединок героя, вызванный различными причинами (месть за оскорбление, кровная месть, ответ на грабительские действия противника и т. д.)»<sup>857</sup>.

Нет сомнения в том, что песни и повествования, о которых идет речь, порождены сходством и однотипностью исторических событий, характерных для феодальной действительности.

При детальном рассмотрении все больше и больше выявляются общие и сходные элементы. Даже в рамках одного абхазского национального фольклора, вне сравнения с аналогичными памятниками из фольклора других народов, сказания на интересующие нас здесь сюжеты дают одни и те же типологически схожие образы героев.

Сюжетные и иные параллели историко-героических песен и сказаний целого ряда кавказских народов можно объяснить не заимствованием, а типологией, «ведь для того, чтобы песне проникнуть из Абхазии в Дагестан и наоборот, ей нужно было преодолеть многие языковые, этнические и географические преграды, что практически исключается. Речь может идти только о типологии»<sup>858</sup>.

Историко-героические сказания эпохи феодализма о защите родной земли от иноземных захватчиков наличествует не только в фольклоре народов Кавказа. Близкие по тематике и сюжетам произведения встречаются и в русском фольклоре<sup>859</sup>.

Типологически сходные сказания широко представлены и в фольклоре многих народов Сибири. Так, например, в многочисленных алтайских героических сказаниях повествуется о борьбе местных героев из-за угона людей и скота чужестранцами. Как в кавказских, так и в алтайских сказаниях наиболее устойчивым и часто повторяющимся эпизодом везде является

угона народа и скота противником в отсутствие героя. «Герой возвращается домой с охоты или поездки в гости и видит свое стойбище разрушенным и ограбленным, а народ – уведённым в плен»<sup>860</sup>.

Характерно, что, как в преобладающем большинстве кавказских историко-героических сказаниях, так и в алтайских, герои эпоса сами не совершают набеги с целью ограбления других, они вступают в борьбу лишь с нападающими<sup>861</sup>.

Можно с уверенностью сказать, что рассматриваемые здесь сказания порождены эпохой, когда набеги были характерными и культ героизма отдельной личности был прочным. В то же время необходимо подчеркнуть, что отдельные сюжеты, эпизоды, мотивы и черты героев восходят к более древним временам. Так, например, как в абхазских историко-героических сказаниях, так и в аналогичных параллелях в фольклоре других народов нередко встречается сюжет героического сватовства. Нет сомнения, что этот сюжет восходит к глубокой древности. Как в архаическом эпосе о нартах, так и в историко-героических сказаниях, добыча невесты всегда связана с трудностями (она привозится издалека, путь к ней очень труден, необходимо завоевать ее в состязании с другими женихами и т. д.)

## АНЕКДОТЫ

Под термином «анекдот» (от греч. *anecdotos* – «неизданный») мы имеем в виду краткий устный рассказ с неожиданной концовкой. Как правило, анекдоты имеют сатирическую или юмористическую направленность. Основная их особенность – осмеяние человеческих пороков. По определению А.С. Федосюка, анекдот – «небольшой одноэпизодный устный рассказ о необычайном событии, ситуации, черте характера человека или его поступке, завершающийся комической развязкой (в таком значении термин вошел в словоупотребление с серед. XIX в.). Основное содержание анекдота нередко скрыто и домысливается слушателем»<sup>862</sup>.

Многие из анекдотов кажутся безобидными, смешными и забавными. Но подлинная их сущность, конечно, не только в этом заключается. Объектами отображения анекдота являются как мелочи и нелепости быта, так и крупные государственные, общенародные явления. Он срывает маску с лица человека любого ранга, будь он крупный политический деятель или чиновник, или представитель любой другой престижной профессии. Анекдот ломает всякого рода официальные идеологические установки и стереотипы сознания, проникает во все запретные зоны человеческой жизни, формирует общественное сознание, ломает общепринятые нормы. Обличительный характер содержания многих анекдотов ставит этот жанр в оппозиции по отношению к господствующей официальной идеологии.

Для анекдота не существует никаких авторитетов кроме авторитета правды. По своей сущности он предельно демократичен. Его цель – борьба с косностью, ложью и лицемерием, в каких бы формах они не проявлялись. Никакие догмы для анекдота не существуют, он свободен от политических и иных установок, никак не зависим от конъюнктуры. Анекдот обнажает и подвергает беспощадному осмеянию как пороки общества в целом, так и недостатки отдельных конкретных людей.

Для анекдотов характерно безграничное, обнаженное использование т. н. запретной, нецензурной лексики. В широком использовании этой лексики с анекдотом могут соперничать лишь сатирические сказки, с которыми у него много общего.

В отличие от других фольклорных жанров бытование анекдота имеет ряд специфических черт. Он как будто является

запретным. Не всякий и не в любом месте рассказывает. Для того, чтобы рассказать, например, политический анекдот, сказитель прежде всего должен знать, кто его слушатели, должен определить, насколько можно при них вести доверительную беседу. Учитывается также возраст и пол слушателей, особенно, когда повествуется о современных крупных политических деятелях, административных должностных лицах или пересказываются анекдоты, в которых содержатся нецензурная лексика, непристойности. Как правило, такого рода анекдоты не принято рассказывать не только при детях, но и в присутствии женщин.

Как и любой другой жанр фольклора, вырванный из контекста естественной, живой, устной среды своего бытования, анекдот теряет в определенной степени свою силу. Его сила не только в наличной словесной ткани. Многое зависит от того, кто рассказывает, как рассказывает, кто его слушатели и каково, их настроение, в какой ситуации находятся, готовы ли они в данный момент к восприятию такого рода повествования.

При передаче анекдота исключительное значение имеет интонация. Иногда его судьбу решает одно единственное слово, в котором может быть заложен весь смысл анекдота. Нередко художественный эффект достигается в зависимости от того, в какой интонации произносятся не только слова, но и отдельные звуки. Потому не каждый может рассказывать. Есть определенная категория сказителей, способности которых проявляются в восприятии и умелой передаче именно сатирических, юмористических, иронических повествований. В абхазских условиях нам в своей собирательской работе встречались талантливые сказители эпических произведений, сказок, легенд, преданий, но в их репертуаре анекдоты занимают минимальное место. Другие признаны «анекдотчиками» (алафхэацэа).

Как правило, анекдоты рассказываются в такой среде, в которой общество расположено к веселью. Нередки случаи, когда устраивается состязание между сказителями. Анекдотчики соревнуются между собой на потеху слушателям, чтобы вызвать у последних радость и веселье. Это напоминает о существующем у многих народов обычае состязания в поношении и осмеянии<sup>863</sup>. Нередко в таких местах острословы обмениваются как в поношении, так и попеременно с похвалой, иногда же осмеяние чередуется с восхвалением.

Несмотря на то, что многие анекдоты не обнаруживают национальной специфики, а являются «всеобщими», есть и сугубо национальные. Если в одних случаях трудно или почти невозможно определить национальную принадлежность того или иного анекдота, то в других случаях не вызывает сомнения в какой этнической среде они зародились. Эти последние, как правило, трудно поддаются переводу на другой язык без значительной потери смысловой и художественной нагрузки. На языке оригинала они рассчитаны на людей, знающих психологию, язык, обычаи, нравы той этнической среды, в которой эти анекдоты возникли и бытуют. Так, например, вскоре после полета американских астронавтов на луну, у абхазов широкое распространение получил анекдот такого содержания:

«Когда астронавты прилунились и вышли из корабля, перед собой на лунной поверхности увидели двух мужчин в черкеске.

– Мы думали, что мы первые люди на луне. А вы кто такие и как вы здесь оказались? – спросили возмущенные астронавты.

– Мы абхазы, были на одних похоронах, идем на похороны другого, ждем своих товарищей, – ответили абхазы».

В переводе на русский язык этот эпизод и диалог ничего анекдотического или смешного не содержит. А в оригинале в нем заложен тот смысл, что даже на луне абхазы будут ходить на похороны и чтить покойников.

Нередко анекдот возникает внезапно, неожиданно, из какого-нибудь нелепого реального факта, абсурдного поведения персонажа или случая, который является диссонансом в цепи привычного ежедневного потока жизни. Внешне кажется, что содержанием анекдота является своеобразный алогизм, противостоящий разумному, резкое отклонение от привычного, устоявшегося.

Современные анекдоты по своему сюжетному составу, содержанию и художественной структуре напоминают средневековых европейских (в основном эпоха Возрождения) фавлю и фации. Иногда трудно разграничивать народную бытовую сказку от анекдота. Потому некоторые ученые анекдоты относят в разряд бытовых сказок<sup>864</sup>.

Мы придерживаемся того мнения, что не всякая народная бытовая сказка является анекдотом. Несмотря на то, что между ними много общего, мы здесь имеем дело с двумя самостоятельными жанрами фольклора. Анекдот отличается от бытовой

сказки рядом признаков. Сам народ никогда их не смешивает. При различении этих жанров можно исходить еще из того, что прототип анекдота может быть реальным, общим знакомым сказителя и его слушателей, их современником (часто так и бывает). Что же касается бытовой сказки, как правило, ее персонажи не имеют конкретно живущего (или жившего в недавнем прошлом) реального прототипа. Персонаж бытовой сказки вымышленный, обобщенный. Следы реального факта (если даже таковое имело место), легшего в основе бытовой сказки, размыты и неуловимы. А следы факта, на основе которого возник анекдот, могут быть прослежены и ощутимы. Какой-то реальный исходный факт, подвергаясь определенной художественной обработке, становится анекдотом и его бытование в среде народа не прекращается до тех пор, пока он будет иметь общественную и эстетическую значимость. Другое дело, если мы скажем, что с течением времени анекдот может превратиться в бытовую сказку.

Кроме того, анекдот отличается от бытовой сказки тем, что в нем, как правило, упор делается на одном единственном эпизоде, в то время как в сказке могут быть несколько эпизодов.

Как нам кажется, к жанру анекдота следует отнести различного рода острословия. Как правило, у них отсутствует сюжет. Их невозможно относить какому-либо другому жанру фольклора, кроме как к анекдотам. Из множества приведем хотя бы один пример:

«— Ты слышал, Басиат, о чем говорили?

— Слышать-то слушал, не глухой, да только ничего не понял, вот в чем несчастье»<sup>865</sup>.

Анекдоты составляют значительный слой в абхазской народной прозе. Можно с уверенностью сказать, что из всех традиционных жанров абхазского фольклора именно анекдот развивается в настоящее время наиболее активно и интенсивно и в народе пользуется широкой популярностью и неизменным успехом, часто оперативно реагируя на новые события и явления. При этом в устном бытовании весьма популярны и не теряют свою актуальность многие анекдоты со своими традиционными короткими сюжетами.

Известно, что по своей натуре абхазы большие жизнелюбы, оптимистичны. Они даже в самых тяжелых и экстремальных условиях редко впадают в отчаяние. И это национальная

черта явно прослеживается в фольклоре, особенно в анекдотах. В абхазских селах и по сей день выделяется особая категория сказителей-юмористов, отличающихся по своему характеру веселым нравом, в репертуаре которых доминируют анекдоты. Они так и именуются в народе – алафхэацэа (букв. «говорящие алаф»).

Основным оружием анекдота является смех. Несмотря на то, что смеховая культура абхазов никогда и никем специально не изучалась, можно определенно сказать, что она с давних пор сильно развита в среде нашего народа. Подтверждением тому является широкая популярность жанра анекдотов у абхазов. Порою кажется, что анекдоты создаются и бытуют лишь для забавы, действуют на слушателей как успокоительное средство. Смеховая функция анекдота постоянна. «Смех включает в себе разрушительное и созидательное начало одновременно. Смех нарушает существующие в жизни связи и значения»<sup>866</sup>.

Эти особенности смеха наиболее отчетливо проявляются в анекдоте. Нередко в анекдоте сказитель смеется не только над окружающими, но и над самим собой. Анекдот стремится показать не парадную, а изнаночную сторону жизни.

Нередки случаи циклизации анекдотов вокруг имен реально живущих или живших в недавнем времени сказителей-юмористов. Так, например, по всей Абхазии были известны имена Чацба Чагу, Салакая Рашита (с. Гуп Очамчирского района), Чагуаа Кинтыш (с. Кутол Очамчирского района), слепого певца, юмориста и сатирика Ачба Жана (с. Ачандара Гудатского района), кузнеца Авидзба Лумана (с. Аацы Гудаутского района). Это люди, реально жившие в недавнем прошлом (конец XIX – начало XX в.).

В настоящее время в живом бытовании встречаются анекдоты, получившие распространение из уст этих и подобных им сказителей, целые циклы образуют анекдоты, в которых они сами являются центральными персонажами.

Кроме того, в абхазском фольклоре выделяются циклы анекдотов с именами вымышленными: Мыцхуакула (Мыцхэакэла) (букв. Врун или Враль), Хуалацы (букв. Пепла-Пачкун), иногда же в центре анекдотов стоят безымянные персонажи («Некий»). Как правило, у каждого из этих персонажей определенное «занятие». Так, например, Мыцхуакула занят тем, что обманывает и одурачивает других, Хуалацы же безнадежно ленивый,

целыми днями возится в пепле у открытого очага, но он великий удачник. Образ Хуалацы во многом напоминает русского Иванушку–дурачка и грузинского Нацаркекия. Его полярной противоположностью является глупец по имени Кдыжв, все делающий невпопад: найденную иголку везет домой на арбе, другой раз хочет приколоть щенка к груди, в третий раз, завидев зайца, ласково подзывает его, на свадьбе плачет, на похоронах смеется или начинает петь песню и т. д.<sup>867</sup>

Типологически сходные с образом абхазского Кдыжва персонажи широко распространены в фольклоре многих народов мира. Типологическое и генетическое сопоставление сюжетов о глупцах показало, что они имеют свои глубокие исторические корни. В течение длительного времени образы глупцов претерпели определенную эволюцию, потеряли свой первоначальный смысл, в частности, «...глупость героев в ряде случаев первоначально расценивалась как умышленная, притворная»<sup>868</sup>.

Тематика анекдотов поистине безгранична. Она охватывает самые различные области человеческой жизни. В них представлены во всем многообразии темы семьи (взаимоотношения мужа и жены, детей и родителей), трудолюбия и лени. В анекдотах часто восхваляется ум и подвергается осмеянию и осуждению глупость, нерадивость, нерасторопность. Персонажи анекдотов являются представителями духовенства (священник, мулла), представители самых различных слоев общества (крестьяне, князья, дворяне, цари, интеллигенты, политические и государственные деятели, писатели, артисты и т. д.).

Нередко встречаются анекдоты, тематику которых трудно определить. К примеру, трудно однозначно определить тему следующего анекдота:

«— У тебя закурить найдется?

— Найдется! Но табак очень крепкий, если затянешься, то свалишься с ног.

— Ну, если он такой крепкий, тогда я его лежа буду курить!»<sup>869</sup>

Один из трудных вопросов при изучении анекдотов – это выяснение национального и интернационального. По сюжетам нелегко определить национальное своеобразие анекдотов. Ведь нет никаких гарантий, что аналогичный сюжет может быть обнаружен совершенно неожиданно и в фольклоре самого отдаленного народа, так как сюжеты анекдотов в преобладающем большинстве случаев, как и сказочные, носят общенародный



характер. Это обусловлено еще и тем, что редко кто претендует на авторство анекдотов.

Конечно, сказанное не означает, что сюжет анекдота не может возникать на национальной почве, не имеет национальной основы. Национальную почву можно сравнительно легко обнаружить в анекдотах, создаваемых в наше время по горячим следам определенных событий. Так, например, не вызывает сомнения, что следующий анекдот создан сравнительно недавно и на абхазской почве:

«— Многие народы совершают чудеса: русские полетели в космос, американцы — на Луну. Давайте мы тоже куда-нибудь полетим, например, на Солнце, — предложил Басиат собравшимся соседям.

— Да ты что? Мы же там сгорим!

— Не сгорим, я это предусмотрел, мы ночью полетим, — ответил Басиат»<sup>870</sup>.

Новыми и национально абхазскими представляются и следующие анекдоты:

«Грузинский писатель Нодар Думбадзе был в гостях у старика-абхаза и, поднимая бокал вина за здоровье хозяина, пожелал ему сто лет жизни.

— Благодарю за теплые слова, уважаемый гость Нодар, но сто лет мне уже было десять лет назад»<sup>871</sup>.

«— Сколько тебе лет? — спросили у дедушки Басиата.

— Девяносто пять, — ответил тот.

— Пять лет тому назад ты это говорил, и сейчас вновь то же самое?

— Я мужчина, абхаз и своих слов не меняю, — сказал Басиат»<sup>872</sup>.

«На Московском рынке Басиат купил индюка и пошел посмотреть Красную площадь. Как только он там появился, к нему подошел милиционер и говорит:

— По Красной площади с такой птицей ходить не положено. Басиат, недолго думая, указал на стаю голубей:

— А это что, не птица что ли?

— Ну, это птицы мира, — нашел ответ милиционер.

— А что мой индюк с тобой воевать собирается что ли?»<sup>873</sup>.

В репертуаре абхазских сказителей-юмористов значительное место занимают анекдоты о Хуаджа Шардыне. Нет сомнения, что это видоизмененная форма имени широко известно-

го в фольклоре многих (особенно восточных) народов мира – Ходжи Насреддина.

Абхазские анекдоты о Хуаджа Шардыне еще с достаточной полнотой не собраны. Тем не менее, и те из них, которые опубликованы<sup>874</sup> и имеются в рукописях<sup>875</sup>, а также наши записи и личные наблюдения над их бытованием за последние тридцать с лишним лет позволяют сделать определенные выводы.

Близкое знакомство с абхазскими материалами и их сравнительно-сопоставительное изучение с аналогичными произведениями из фольклора других, прежде всего, тюркоязычных народов (турок, азербайджанцев и др.) дает основание сделать заключение о том, что имя этого персонажа и сюжеты многих анекдотов о нем заимствованы абхазами. Во многих анекдотах явно прослеживается не только обычное типологическое сходство сюжетов, но и совпадения в деталях, включая сюда и собственное имя самого героя, понятно, с определенным видоизменением.

У абхазов анекдоты о Хуаджа Шардыне воспринимаются как традиционные. В то же время они и сегодня в народе бытуют активной жизнью, продолжают притягивать к себе внимание современных людей. Наряду с собственно исконно абхазскими персонажами, повышенный интерес и широкая популярность имени Хуаджи Шардына и большого цикла анекдотов о нем поддерживается тем, что они и сегодня отвечают определенным художественным, эстетическим, идейным и нравственным потребностям народа. Фактически они представляют собой непреходящую ценность и прочно удерживаются в памяти народа.

Естественно, возникает вопрос: когда же произошло заимствование анекдотов о Хуадже Шардыне абхазами?

У нас, конечно, нет никаких прочных и прямых документов на этот счет. Только косвенными данными можно предположить, что в Абхазии имя Хуаджи Шардына стало популярным через турок не ранее XVI в. На эту дату мы указываем потому, что Османская Турция захватила Абхазию именно во второй половине XVI в., и турки с этого времени вступили в интенсивные контакты с абхазами. Не исключено, что отдельные анекдоты могли проникать в Абхазию еще и до этого в результате общения представителей абхазов и турок. Можно предположить и другое: по всей вероятности, многие сюжеты анекдотического характера бытовали у абхазов и в гораздо более ранние време-

на, и они были связаны с другими, местными персонажами. Но позже, в соответствии с законами фольклорной традиции, народ приписал их к имени Хуаджи Шардына, как наиболее популярного и известного другим народам персонажа. Такая возможность не исключена хотя бы по той причине, что фольклору, как известно, вообще свойственно приписывание старого сюжета новому персонажу.

Небезынтересно и то, что в абхазских анекдотах ни на какое конкретное место жительства Хуаджи Шардына не указывается, просто говорят: «Жил некий Хуаджа Шардын». У сказителей весьма смутное представление и об этнической принадлежности этого персонажа. Редко кто из них с уверенностью утверждает, что он был абхазом. В то же время его имя и весь цикл анекдотов о нем совершенно естественно вписываются в общую сумму абхазских анекдотов и воспринимаются как свои. В народе о Хуаджа Шардыне всегда восторженно отзываются. Даже одно упоминание его имени вызывает у слушателей улыбку.

Неоднозначны мнения сказителей об историчности и вымышленности Хуаджи Шардына. Несмотря на то, что в народе многие считают его когда-то, в неопределенном прошлом реально жившим человеком, по нашим наблюдениям, сомневающимися в историчности этого персонажа гораздо больше. Потому нередки случаи замены его имени каким-либо местным персонажем. Так, например, известный у многих других народов сюжет анекдота с мотивом предварительного наказания в абхазском фольклоре бытует как в связи с именем Хуаджи Шардына, так и без оногo. В опубликованном варианте<sup>876</sup> этот сюжет прочно закреплен за именем Хуаджи Шардына. А в ряде наших записей говорится, что некий (безымянный) каждый раз, посылая сына с кувшином за водой, избивал его. Такой жестокий поступок отец мотивировал и оправдывал тем, что не имеет смысла наказывать сына после того, как тот разобьет кувшин. Здесь явно видно, что сказители не особенно дорожат именем Хуаджи Шардына, могут его предать забвению. Для них важен нравоучительный смысл анекдота и что из него можно извлечь. Здесь же отметим, что в аналогичных анекдотах других народов, например, турецком<sup>877</sup>, азербайджанском<sup>878</sup>, персидском<sup>879</sup>, узбекском<sup>880</sup> центральным персонажем сюжета с мотивом предварительного наказания является Ходжа Насреддин.

Как и в фольклоре многих народов, так и в абхазском, Хуаджа Шардын многолик. В нашем сознании характер и весь образ его складывается при учете его отношения к жене, детям своим, торговцам, ворам, богачам, беднякам, лжецам, властителям, судьям, священнослужителям, взяточникам, глупцам и т.д. в совокупности. Амбивалентность образа Хуаджи Шардына проявляется в том, что он предстает в различных ипостасях. Часто ему приписываются не только однородные, но и полярно противоположные, взаимоисключающие черты характера. Он ловкий выдумщик, весельчак, обладатель беспредельной доброты, бескорыстности. У него богатая фантазия, острый и пронизательный ум, пылкое воображение, незаурядная сила и воля, выступает в роли безупречного правдоискателя, блюстителя чести, справедливости, заступника социально обездоленных. Он то спокоен и покладист, то темпераментный человек, возмутитель спокойствия с проявлением вспышек гнева и жестокости. По многим абхазским анекдотам создается впечатление, что Хуаджа Шардын своей буйной энергией, непоседливостью мучает не только чужих, но и своих, близких людей (например, жену, сына). Часто вспыльчив, излишне капризен и неуживчив. Судя по некоторым анекдотам, Хуаджа Шардын может показаться необузданным, своевольным, неуправляемым. Он легко переходит от прекрасного к безобразному и наоборот.

При всем этом, в преобладающем большинстве анекдотов образ Хуаджи Шардына воплощает в себе идеальные черты характера. Он неутомимый весельчак. Своим умом, находчивостью, смелостью, смекалкой, острословием готов ярко продемонстрировать свое превосходство над окружающими. У него всегда хватает смелости сказать прямо нелицеприятную правду. Ему неведома конъюнктура, для него нет никакого авторитета, кроме правды и справедливости. В своих суждениях и поступках ни от кого независим, ни на кого не возлагает никаких надежд. За свои дерзкие слова и поступки в ответе только он сам.

Хуаджа Шардын непримиримый противник всякого рода насилия и жестокости, срывает маску с любого лицемера, быстро и ловко замечает абсурдность поведения или мышления своих противников. Так, например, в одном из абхазских анекдотов говорится, что царь собрал народ и приказал найти центр земли и сосчитать, сколько звезд на небе. Только одному Хуаджа Шардыну удалось решить задачу царя: за центр земли выдает

центр царского двора, а на небе столько звезд, сколько волос на осле Шардына. «Кто этому не верит, пусть сам найдет центр земли и сосчитает, сколько звезд на небе», – говорит Хуаджа Шардын в конце анекдота<sup>881</sup>. Как и во многих других анекдотах, так и здесь Хуаджа Шардан своими неожиданными ответами разоблачает абсурдность приказаний и распоряжений царя.

В другом анекдоте Хуаджа Шардын разоблачает взяточника судью<sup>882</sup>, он не боится и вступает в физическую схватку с дворянином, решившим обманным путем забрать себе совместно с Шардыном возвращенный урожай<sup>883</sup>. Тщетны попытки любых его противников. Ни царю, ни князю, ни шуту, ни какому-либо другому злоумышленнику не удастся узурпировать или перехитрить Хуаджу Шардына. Он порою ничем не гнушается, чтобы опорочить внешне благовидных людей (царя, князя, дворянина, судью, глупца и т. д.). Он всегда и везде на высоте.

Хуаджа Шардын проявляет двойственное отношение к труду. Иногда он усердно трудится, а иногда же беззаботно и легкомысленно проводит время, ничем не утруждает себя.

Какие бы преграды и бедствия не встречал на своем жизненном пути, Хуаджа Шардын неунываем. Скорбь и печаль не могут им овладеть. Он прозорлив, зорко следит за поведением и речью окружающих, раньше, чем кто-либо другой, замечает пороки людей. Чаще всего ничем не мотивируется, каким это образом ему удастся. Его неожиданные ответы на, казалось бы, сложные и запутанные вопросы ошеломительны. Реакция у него мгновенная. Тупиковые задачи, которые ставит перед ним жизнь, Хуаджа Шардын решает быстро и ловко, как будто у него есть весь набор ответов на все случаи жизни. Ему легко удастся распознать, где правда и где ложь. Анекдоты о Хуаджа Шардыне наполнены пафосом разоблачения безнравственности и цинизма, глупости и подлости.

Как и во многих других, так и в цикле анекдотов о Хуаджа Шардыне, художественный эффект достигается неожиданным поворотом мысли или поведения персонажа. Он нередко подвергает себя опасности или ставит себя в комическую ситуацию как будто нарочно, умышленно, преднамеренно и все равно затем находит пути, по которым ему удастся выкарабкаться.

Указанными качествами не ограничен образ Хуаджи Шардына. Наряду с ними встречаются анекдоты, в которых им одолевают и низменные страсти. Говоря точнее и вернее, в нем

сконцентрированы как возвышенные, так и низменные страсти. У него изящная, рафинированная речь, метко, коротко, точно умеет выражать свои мысли. В то же время нередко случаи, когда он бесцеремонно может себе позволить пошлость, наглость, сквернословие. Словом, ему не чужды человеческие пороки и слабости.

В ряде анекдотов Хуаджа Шардын выступает то лжецом, то стяжателем, то жестоким. Нередки анекдоты, рассказывающие об эротических похождениях Хуаджи Шардына, в целом ряде анекдотов он выступает то в роли глупца, наивного и беспощадного персонажа, то в роли заядлого вора, пакостника, вероломного и надменного пустозвона. Все делает наперекор всему, наоборот, перевернуто, как будто его больше влечет изнаночная сторона жизни. У Хуаджи Шардына нет раз и навсегда установленных нравственных и моральных норм поведения. Он часто отклоняется от общепринятых норм поведения, его заносит из стороны в сторону.

При всех случаях у Хуаджи Шардына одно главное оружие – сатира или ирония. Свою жертву он «убивает» именно этим оружием, делает последнего мишенью смеха, объектом посмешища. Смеясь над другими, нередко и сам становится объектом смеха. Так, например, Хуаджа Шардын ставит ворота, а забора не делает. На вопрос возмущенных соседей и прохожих для чего нужны ворота без забора, невозмутимый Хуаджа Шардын отвечает: «Зачем вам забор, заходите и выходите через ворота»<sup>884</sup>. В другом анекдоте говорится, что Хуаджа Шардын целыми днями сажал табак, а по вечерам вырывал за день посаженное и приносил домой. Когда же его упрекнули в неразумности такого его поступка, он ответил: «В смутное время мы живем, каждый свое имущество должен держать поблизости»<sup>885</sup>.

Плутовство Хуаджи Шардына, как правило, направлено против глупости, неуклюжести и ограниченности окружающих. Так, например, в одном анекдоте говорится, что «взбравшись на гору, Хуаджа Шардын из всех сил стал кричать.

– Что случилось? – спрашивают его.

– Как что? Море взбушевало и выброшенный волнами песок превратился в рис. Чего вы ждете? Берите мешки и быстрей бегите.

Все побежали, схватив мешки, чтобы набрать побольше риса.

«Раз все туда бегут, видимо, неспроста, вправду там выбросило рис», – решил Хуаджа Шардын, схватил мешок и тоже вслед за другими побежал к морю»<sup>886</sup>.

Иногда же создается впечатление, что Хуаджа Шардын издевается над наивными людьми просто так, ради забавы. Так, например, в одной из записей говорится, что «увидев идущего с козой путника, Хуаджа Шардын решил отнять ее. Он прибег к хитрости: опередив путника, снял с ног чукяки и бросил их на дороге на некотором расстоянии друг от друга. Увидев чукак, путник поднял его. Но подумав, для чего же нужен один, бросил. Пройдя немного, обнаружил второй. Привязав козу к кусту, побежал за первым. Тем временем Хуаджа Шардын забрал козу и чукак и спрятался в кустах. Не найдя оставленное на месте, раздосадованный путник бросил и этот чукак и пошел прочь. Хуаджа Шардын спокойно вышел из кустов и удалился с козой и чукаками»<sup>887</sup>.

Здесь поступок Хуаджи Шардана ничем художественно не мотивирован, кроме как возникшим его желанием отнять козу у путника.

В другом варианте этого анекдота действие Хуаджи Шардына мотивировано тем, что он решил наказать путника, ведшего украденного быка<sup>888</sup>.

Нередки анекдоты, в которых Хуадже Шардану приходится расплачиваться за свои проделки. Так, например, в одном из них говорится, что он однажды ради забавы притворился мертвым. Заметив его, люди всполошились, положили на носилки и отправились к нему домой. По дороге должны были перейти реку, но никто из них не знал, где находится брод. В его поисках пошли вниз по течению. Не вытерпев, Хуаджа Шардын поднял голову и сказал: «Когда я был жив, брод находился в противоположной стороне»<sup>889</sup>. В аналогичном азербайджанском анекдоте разница лишь в том, что спор возник на развилке из-за выбора дороги, по которой лучше идти<sup>890</sup>, в персидском же анекдоте почти также, как в абхазском, разница лишь в том, что носилки с телом Насреддина крестьяне несут не домой, а прямо на кладбище<sup>891</sup>.

Хуаджа Шардын своим острословием и поступками доказывает, что глупость один из самых злейших человеческих пороков. Она изматывает людей, отсутствие мизерного ума делает их мучениками. Поэтому Хуаджа Шардын любит издеваться над глупцами.

Так, например, в одной из наших записей говорится, что «однажды, идя по дороге, Хуаджа Шардын увидел на обочине давно наклонившееся дерево. Подошел и встал под ствол, подставив плечо, начал кричать. На крик сбежался народ.

– Подержите, пока принесу веревку. Иначе жалко, может упасть, – сказал Хуаджа Шардын.

Прибежавшие люди вмиг один за другим встали под дерево.

Прошло время, а Хуаджи все не было. Изнуренные и томимые жаждой, люди оставили подпираемое дерево, а оно и не собиралось падать. Покачали, покачали, а ствол все так же держится. Тут только поняли, что Хуаджа Шардын их облапошил»<sup>892</sup>.

При изучении анекдотов в целом и о Хуадже Шардыне в частности, постоянно необходимо помнить и иметь в виду, что одни тексты, вырванные из живого, естественного бытования, не всегда отражают истинные и важные нюансы отношения сказителей и их слушателей к персонажу. Даже тогда, когда в анекдотах Хуаджа Шардын показан злоумышленником или наивным, несмышленишем, обманутым, обворованным, реакция слушателей не однозначна. Как правило, в таких случаях и слушатели, и сказители относятся к нему с нескрываемой симпатией и он воспринимается не настоящим лжецом, дураком, злоумышленником, а человеком умным, но нарочно прикидывающимся. Поэтому не всегда легко разобраться, когда же Хуаджа Шардын умен и находчив, когда герой и когда трус, когда злой и когда добр.

Из сделанного краткого обзора явствует, что имя Хуаджи Шардына и многие анекдоты о нем заимствованы абхазами. По всей вероятности, здесь были определенные первоосновы, у абхазов была подготовлена почва для восприятия образа Хуаджи Шардына и цикла анекдотов о нем, иначе они не были бы восприняты, не удержались бы в памяти народной и давно были бы преданы забвению. На абхазской почве они смешались с местными персонажами и анекдотами, в то же время стали органической частью абхазского фольклора. Предпосылкой для широкого распространения анекдотов о Хуадже Шардыне в абхазском фольклоре явились аналогичные местные персонажи, наделенные такими же качествами, как он сам.

Широкое распространение и популярность анекдотов о Хуадже Шардыне в абхазском фольклоре, еще одно подтверж-



дение тому, что национальная душа любого народа не замкнута, она открыта миру и готова к восприятию общечеловеческих ценностей. Конечно же, заимствование происходит не просто механически. При заимствовании того или иного образа или сюжета, они проходят определенный путь апробации, претерпевают определенную эволюцию в новой для них национальной почве, органически впитываясь в нее.

## УСТНЫЙ РАССКАЗ

### К спорам о жанре

Ученые долгое время основное внимание уделяли собиранию, публикации и исследованию архаических произведений фольклора. С самого начала развития фольклористики как науки некоторые жанры народной прозы (такие, как сказка и эпос) привлекали пристальное внимание ученых. Этого нельзя сказать об устном рассказе. Он долгое время как бы выпадал из поля зрения исследователей и не стал объектом специального изучения. Только с тридцатых годов нашего века началась интенсивная собирательская и исследовательская работа в области современного фольклора. По мере накопления материалов возникла объективная необходимость жанровой их классификации. В основном этим и было обусловлено то обстоятельство, что именно с тридцатых годов в советской фольклористике остро стала проблема разграничения жанров устной прозы. С этого периода в советской фольклористике наблюдается тенденция отхода от расширительного понимания жанра сказки. До этого зачастую понятия «сказка» и «устная проза» отождествлялись. «Сказкой считали любое прозаическое произведение – предстояло лишь выделить внутри таких «сказок» разные виды: в число их включались и предания, и сказы, и былички, и легенды, и бывальщины»<sup>893</sup>.

При выяснении специфики каждого жанра, определении его объема и границ, между учеными часто возникали разногласия и вспыхивали острые дискуссии. Несмотря на то, что за прошедшие после этого годы многое сделано, многое прояснилось, накоплен значительный опыт, до сих пор эти споры не прекращаются, по многим важным вопросам еще не достигнуто единство мнений. Не прекращается обсуждение принципов классификации на уровне жанров. Все еще существуют значительные расхождения во мнениях при выработке исходных принципов деления фольклорной прозы.

Вполне естественно, что объектом острых споров и разногласий оказался и устный рассказ. Хотя и не было специальных дискуссий, посвященных устному рассказу, вопросы выяснения его жанровой принадлежности и его специфики рассматривались в ряде теоретических исследований и проблемных статей.

Споры и разногласия вокруг жанра устного рассказа идут не только по частным и конкретным вопросам. Дискуссионной оказалась выработка общих и исходных позиций, порою высказываются крайне противоположные и взаимоисключающие мнения по наиболее общим вопросам. Это и понятно. Потому что в связи с жанром устного рассказа по-новому ставится проблема специфики фольклора вообще и фольклора советского периода – в частности. Этим и вызван обостренный интерес ученых к вопросам, связанным с устным рассказом.

В тридцатых годах фольклористика не смогла выработать ясного и четкого представления об устном рассказе. В последующем, особенно с конца 50-х и начала 60-х гг., проблема устного рассказа обсуждалась на разных уровнях в устных (на научных конференциях, сессиях и т. д.) и печатных (в статьях и монографиях) выступлениях многих ученых. Сдвиги в изучении этого жанра, конечно, имеются. При всем этом, неопределенность в понимании устного рассказа сказывается и поныне. Вопрос этого жанра непосредственно связан с современными процессами в фольклоре.

При изучении устного рассказа встает целый комплекс взаимосвязанных, взаимообусловленных и взаимозависимых вопросов.

Несмотря на усилия ряда ученых, до сих пор нет ни одного сколько-нибудь удовлетворительного определения устного рассказа. Все существующие определения этого жанра нуждаются в целом ряде уточнений. Нельзя выяснить специфику устного рассказа и нельзя определить его место среди других жанров, не имея ясного понимания о судьбах традиционных жанров в советское время, без конкретных знаний особенностей процесса развития устного поэтического творчества народа в наших современных условиях. Здесь переплетаются и проблемы художественности, общественных и эстетических функций фольклора. Устный рассказ имеет прямое отношение к большой проблеме: вообще развивается или нет в наше время фольклор?

Преобладающее большинство ученых сходится в том, что и в наше время фольклор развивается. Фактически в наши дни этот тезис никем сомнению не подвергался. Совершенно другое дело, как и в каких формах бытует фольклор, каковы особенности его развития.

Частые призывы о необходимости разобраться в специфике советского фольклора, выявить его общественное значение, показать и доказать степень его духовной ценности порою оставались декларативными и не получали должного и конкретного научного анализа. С одной стороны, не подтвердились довольно мрачные прогнозы тех ученых, которые пророчили угасание фольклора в новое время. Неправыми оказались и те, которые трактовали фольклор как реликтовое явление. Взгляды на фольклор как реликтовое явление встречались не только в 30-х гг., но – и в трудах некоторых современных ученых.

С другой стороны, не оправдался и выдвинутый в 30-х гг. тезис о развитии и процветании в советское время таких традиционных жанров фольклора, как героический эпос и сказка. Оказалось, что сравнительно легче разобраться в песенных жанрах. Наибольшие трудности связаны с анализом прозаических фольклорных произведений, в частности, с устным рассказом. В научной литературе сплошь и рядом встречаются сетования о трудностях выяснения особенностей, определения объема и границ устного рассказа. И это не случайно. Только сложностью проблемы можно объяснить разногласие столь компетентных и опытных ученых.

При всей разности существующих в науке мнений, можно выделить две основные позиции, две концепции об устном рассказе. Сторонники одной из этих концепций придерживаются того мнения, что никакого самостоятельно сложившегося жанра устного рассказа в фольклоре нет. Этот тезис в основном аргументируется тем, что повествования, объединяемые термином «устный рассказ» (часто как синоним употребляется и термин «сказ»), не проявляют ясных и устойчивых формальных признаков, низок их художественный уровень. Основная их масса носит личностный, мемуарный характер, бытует в единичных вариантах. Рассказы, основанные на личных воспоминаниях (мемораты) нельзя считать фольклорными. Они-де не обладают необходимыми основными качествами и особенностями фольклора (коллективность, анонимность, вариантность, традиционность и т. д.), потому остаются за пределами традиционно сложившихся в науке представлений о фольклоре. Сами по себе они могут иметь иную, скажем, историческую, документальную, языковую или этнографическую ценность, но непосредственными объектами изучения фольклористики не являются.

От близкого знакомства со спорами об устном рассказе у современного читателя может создаться впечатление, что некоторые ученые прилагали усилия к поискам несуществующего жанра, упорно старались доказать отсутствие жанра устного рассказа. Если следовать только их логике, может показаться, что в самом деле никак неуловимы основные и характерные черты устного рассказа.

Представители другой концепции всячески, иногда даже интуитивно, отстаивают право устного рассказа именоваться вполне самостоятельным жанром фольклора, прилагают усилия для выяснения и выявления его специфических черт. По мнению последних, чтобы из общего потока фольклорной прозы выделить устный рассказ, необходимо проявлять другие подходы, надо искать и находить другие критерии. Признаки коллективности, анонимности, вариантности, традиционности и т. д. применительно к устному рассказу малоэффективны. Словом, нельзя истолковывать устный рассказ в свете признаков традиционного, архаического фольклора. Применяемые подходы к другим традиционным жанрам фольклора для устного рассказа оказались непригодными. По всей вероятности, к нему нельзя прикладывать старые мерки.

Не вдаваясь в подробности споров, отметим, что вопрос устного рассказа наиболее остро был поставлен в полемическом тоне написанной статье Л.И. Емельянова «Проблема художественности устного рассказа»<sup>894</sup>. Как и во многих других работах, посвященных данному жанру, так и в этой статье поставлены вопросы: есть ли устный рассказ как самостоятельный жанр фольклора? Если да, то каков его художественный уровень? Каковы его отличительные особенности? В статье Л.И. Емельянова сделан ряд ценных и тонких наблюдений, с которыми нельзя не считаться. Так, например, ученый справедливо выступает против суммарного изучения фольклорной повествовательной прозы и обоснованно требует жанрово-дифференцированного подхода<sup>895</sup>.

Однако с основными выводами автора вряд ли возможно согласиться. Эти выводы сводятся к тому, что устные рассказы в народе бытуют, но они никакого отношения к искусству слова не имеют, степень их художественной значимости ограничена. Ученый считает, что устные рассказы по существу не представляют художественной ценности, в них отсутствуют

основные признаки фольклора. «Современные устные рассказы – не художественные организмы...»<sup>896</sup> – так сформулирован один из выводов автора. «Значение современных устных рассказов – чисто документальное»<sup>897</sup>. Таково другое утверждение ученого, который считает, что одни признаки достоверности и документальности не делают эти повествования фольклорными. По мнению Л.И. Емельянова, как правило, в устных рассказах нет художественного сюжета, они не прошли художественную фильтрацию, за редким исключением ни один из них «не заключает сколько-нибудь цельного художественного сюжета. В лучшем случае они могут послужить исходным материалом для создания художественного сюжета»<sup>898</sup>. Для наглядности, сравнивая устные рассказы о гибели Чапаева и сказку на эту же тему, автор заключает, что рассказы эти «ничего не выдумывают, не применяют по отношению к материалу никаких приемов, кроме тех, которые диктуются самой структурой факта. Они сюжетны в той мере, в какой сюжетен сам факт»<sup>899</sup>.

Нам кажется, что эти рассуждения ученого справедливы только для определенной части, но никак не для всей массы устных рассказов.

В другом месте указанной статьи отмечается, что «большая часть современных сборников устных рассказов представляют очень ограниченный интерес»<sup>900</sup>. Автор называет несколько сборников, заключающих «в себе массу сырого и какого-то безликого материала, не имеющего не только никакого художественного значения, но иногда и просто исторического»<sup>901</sup>.

Отрицать на основании этих сборников наличие жанра устного рассказа как такового нам представляется не совсем правомерным.

Л.И. Емельянов выносит суровый приговор и решительно отвергает провозглашение устного рассказа равноправным и самостоятельным жанром фольклора. При всем этом, в последних строках статьи отмечается, что в массе разбираемых повествований встречаются и отдельные образцы примеров народного отношения к определенным историческим процессам и явлениям, признается и подчеркивается необходимость их издания, постоянно руководствуясь определенными критериями отбора<sup>902</sup>.

Несмотря на спорность ряда положений, наиболее общей позитивной стороной статьи Л.И. Емельянова «Проблема ху-

дожественности устного рассказа», как нам кажется, является то, что она раскрыла с большей обнаженностью сложность и актуальность поставленной проблемы.

Об устном рассказе высказывались различные мнения и делались серьезные попытки его освещения в различных аспектах в статьях, опубликованных в последующие годы<sup>903</sup>. В 1969 г. была издана и первая у нас в стране монография об этом жанре<sup>904</sup>. Если раньше в учебниках и учебных пособиях по русскому фольклору для вузов устный рассказ редко выделялся и становился предметом отдельного разговора, то приблизительно с 60-х гг. в подобных книгах ему отводят отдельные главы или параграфы<sup>905</sup>. Устному рассказу (сказу) все больше внимания уделяется и в монографиях, посвященных основным жанрам фольклора других народов<sup>906</sup>.

Детальное изучение этих работ показывает, что некоторые авторы упрощают сложные и многогранные явления. Так, например, при всей тонкости ряда наблюдений, содержательности и компактности статьи в целом, трудно разделить мнение И.К. Кузьмичева, когда он заявляет, что «наличия поэтической идеи вполне достаточно, чтобы отделить художественный рассказ от обычного повествования»<sup>907</sup>. Автор отказывает устным рассказам в фольклорной самостоятельности, в основном по той причине, что они не претендуют на художественное обобщение. Если все остальные ученые понимают термины «устный рассказ» и «сказ» как синонимы, то И.К. Кузьмичев старается найти различия между ними<sup>908</sup>.

Эти суждения ученого говорят о том, что результат оказывается расплывчатым, если брать за исходное только один или два признака явления.

Нам представляется наиболее верным мнение тех ученых, которые отстаивают право устного рассказа называться особым, самостоятельным жанром фольклора и в этом аспекте ищут (если даже у них имеются неверные и ошибочные суждения, по более частным вопросам) отличительные черты этого жанра от сказки, былички, легенды, предания, сказания и анекдота, стараются нащупывать ускользающую суть устного рассказа (И.З. Ярневский, Л.В. Домановский и некоторые другие). Верность взгляда этих ученых на устный рассказ подкрепляется и абхазскими материалами. Справедливым представляется, когда Л.В. Домановский пишет, что устный рассказ «самосто-

ятельный жанр, имеющий свои художественные особенности, в пределах которого существуют разные виды. Говорить о нехудожественности можно лишь по отношению к конкретным произведениям, а не применительно к жанру и его видам в целом»<sup>909</sup>. Живому процессу фольклорных явлений соответствует и утверждение И.З. Ярневского о том, что у исполнителей устных рассказов «нет дела до жарких споров, разгорающихся на страницах академических журналов и филологических сборников. Существует ли устный рассказ как жанр? На этот вопрос убедительнее всего ответят сами устные рассказы, бытующие в широчайших народных массах»<sup>910</sup>.

### **Некоторые особенности устного рассказа и его место среди других жанров абхазской фольклорной прозы**

Осторожный и критический подход к вышеприведенной специальной научной литературе поможет нам разобраться в абхазском фольклоре. При этом мы стараемся исходить не из теоретических положений (хотя, естественно, и их постоянно имеем в виду), а из того, что дают сами материалы, что подсказывают наши наблюдения над живым бытованием абхазского фольклора за последние тридцать с лишним лет. Конечно, наши наблюдения не претендуют на исчерпывающее освещение вопроса. Надеемся, что они дают читателю возможность уловить основные контуры жанра устного рассказа в абхазском фольклоре. Читателю не трудно будет заметить, что значительная часть наших наблюдений во многом перекликаются с мыслями и суждениями некоторых других ученых об этом жанре. Но это никак не говорит о нашем механическом заимствовании чужих наблюдений. Это может означать лишь то, что сам предмет изучения везде проявляет сходные свойства, типологические черты.

В абхазском фольклоре есть значительное количество повествований, которые нельзя отнести ни к сказкам, ни к быличкам, ни к легендам, ни к преданиям, ни к сказаниям. Их можно квалифицировать только как устные рассказы. Правда, нелегко установить четкие границы между ними и смежными с ними повествовательными жанрами (сказка, быличка, легенда, предание, сказание).

До сравнительно недавнего времени абхазские устные рассказы не вызывали особого интереса наших фольклористов и



не были объектами специального изучения<sup>911</sup>. Сами тексты записывались от случая к случаю и еще меньше публиковались. У нас под рукой, в основном, собственные записи и небольшое количество опубликованных текстов. Наши наблюдения являются первыми и, можно сказать, предварительными. Потому некоторые из них могут оказаться спорными и уязвимыми.

Под термином «устный рассказ» мы имеем в виду небольшие по объему народные устные повествования о реальных и конкретных фактах, о конкретных исторических лицах, эпизодах из их жизни, при условии, если в основе этих рассказов лежат более или менее организованные сюжеты и их фольклористическая достоверность не вызывает сомнения.

Устный рассказ является непосредственным и первичным откликом на конкретные жизненные события. Это особая форма восприятия жизненных фактов, один из самых оперативных жанров фольклора. По степени оперативности отклика на жизненные явления и события, из всех жанров фольклора с устным рассказом могут соперничать только песня и анекдот.

Если устный рассказ является откликом на незначительное для народа событие, он долго не удержится, быстро выветривается из памяти и забывается. Длительное его бытование поддерживается определенной необходимостью и находится в прямой зависимости от этой необходимости. Устный рассказ удовлетворяет какие-то определенные духовные потребности, отвечает на какие-то идейные и эстетические запросы народа. Ни радио, ни телевидение, ни пресса, ни художественная литература в целом не могут заполнить то, чем служит устный рассказ. Именно он оказывается одним из наиболее продуктивных и перспективных жанров в фольклоре наших дней. В этом смысле совершенно справедливым представляется утверждение эстонского исследователя о том, что «сказание сказов все больше удовлетворяет потребности современного человека в повествовании»<sup>912</sup>.

Как анекдот, так и устный рассказ быстро и оперативно откликается на актуальные с точки зрения народа темы и события, восприимчив ко всем значительным изменениям в народной жизни. «Специфика рассказа в том, что он повествует о сравнительно недавнем прошлом, причем в основе этого повествования – достоверные жизненные факты»<sup>913</sup>.

Эти свойства устного рассказа прослеживаются и в фольклоре многих других народов. Так, например, на основе ана-

лиза видов современного фольклора славянских народов, В.Е. Гусев отмечает: «Наиболее продуктивными фольклорными жанрами, где продолжается творческий процесс создания новых произведений, являются песенная лирика, анекдоты, устные рассказы»<sup>914</sup>.

Следует оговориться и отметить следующее. Говоря о перспективности, я имею в виду жанр в целом, а не отдельные сюжеты. Сюжеты могут меняться. Популярность и перспективность каждого сюжета могут быть различными и зависеть от многочисленных обстоятельств.

Как правило, возраст устного рассказа ограничен. Устный рассказ возникает как отклик на последние события или как воспоминание недавнего прошлого и может интенсивно бытовать собственно как рассказ, пока живут очевидцы или современники описываемых им событий или фактов. Конечно, не всякий рассказ является фольклорным. Таковым следует считать повествование, которое обладает рядом качеств. При каждом случае необходимо проявлять тщательный отбор, помня, что признак рассказываемости нельзя считать главным, основным и единственным. Прежде всего, он должен бытовать в репертуаре хотя бы небольшого круга людей и содержание его должно иметь общественную значимость, должно вызывать определенный общественный интерес. При этом информационная его функция может превалировать над эстетической. Сказители проявляют меньшую заботу о художественном обрамлении, основная их цель заключается в максимально достоверном изложении факта или события. Говоря другими словами, для интенсивного и естественного бытования устного рассказа художественный его уровень не столь существен, во всяком случае, главное его достоинство не в художественности.

Не обязательно, чтобы повествование, признанное устным рассказом, было известно всему народу, хотя нередки и такие случаи. Ареал его распространения может быть ограничен, может быть локализован одним селом, одним районом и т. д.

Аналогичные наблюдения над эстонскими сказами сделаны М. Хийемая. Отмечается, что «сказы строятся на фактах реальной жизни, о которых и рассказчики, и слушатели вполне осведомлены, репертуар сказов постоянно обновляется, черпая новый материал из событий окружающей действительности.

Нередко сказы не распространяются дальше тех местностей, где известны описываемые в них события и прототипы персонажей»<sup>915</sup>.

Одной из отличительных особенностей устного рассказа является еще и то, что он больше, чем какой-либо другой жанр фольклорной прозы динамичен, постоянно находится в состоянии изменчивости, в движении. Постоянной изменчивости подвержены не только сюжеты, но и тематика устного рассказа. Неустойчивость и нестабильность его тематики обусловлены природой его бытования. Он по своему характеру отражения действительности коренным образом отличается от всех других жанров фольклора. Здесь, в устном рассказе не просто вымысел выдается за реальность (как, скажем в мифах-быличках или в легендах). Характер достоверности в устном рассказе резко отличается от характера достоверности мифа-былички или легенды и обусловлен реальным фактом или событием, на основе которого он построен. По своей форме, стилю, языку устный рассказ ближе к обычной, живой разговорной речи. Особых, устойчивых формальных признаков, стереотипов у него никогда не было и вряд ли будет.

Из всех прозаических жанров фольклора, устный рассказ стоит ближе к прямому и правдивому отражению действительности, по крайней мере, он больше всех ориентирован на максимальную правдивость. Можно найти какие-то точки его соприкосновения с жанром литературного рассказа. Однако между литературным и устным фольклорным рассказами ряд существенных различий. Различаются они не только по своему происхождению и формам бытования (первый – результат сознательного творчества отдельного индивидуума и фиксируется на бумаге, а второй, как правило, бытует в устной форме, хранится в памяти людей), но – и по другим качествам. Так, например, в отличие от литературного, устный рассказ не претендует на художественное обобщение. В нем вымысел и творческая фантазия низведены до минимума. Рассказчик стремится привлечь внимание слушателей не столько художественной привлекательностью, сколько достоверностью и убедительностью повествования.

Если литературный рассказ создается для чтения, то устный рассказ, как и все остальные жанры фольклора, обычно рассчитан на слуховое восприятие.

В определенной степени устный рассказ напоминает художественный (литературный) очерк. Наиболее общим свойством этих двух жанров является оперативность.

Однажды зародившись с претензией на документальное повествование, тот или иной устный рассказ не «каменеет», а проходит определенный эволюционный путь. В нем первичен факт, реальное событие, а художественность – явление, вторичное. Устный рассказ претерпевает трансформацию в сторону приобретения художественных черт. Иногда традиционные фольклорные мотивы и стилистические формулы сливаются с устными рассказами и получают новое осмысление. Устный рассказ вбирает в себя различные элементы из арсенала других жанров, дополняется и за счет элементов творческой импровизации его носителей.

В некоторых случаях может иметь место осознанное художественное творчество, но, как и для всех других жанров фольклора, так и для устного рассказа, наиболее естественен и характерен элемент неосознанного процесса творчества. Как и подлинная народная песня, так и произведение этого жанра возникает как стихийная реакция на то или иное явление действительности. Он вызван естественной потребностью народа словесно выражать свою оценку и отношение к различным событиям реальной действительности. Устный рассказ – своеобразная форма реагирования и оценки происходящих вокруг реальных событий. Если даже тот или иной устный рассказ генетически восходит к авторскому началу, можно считать его фольклорным, при условии, если он прошел путь творческого восприятия массами.

Если тот или иной устный рассказ отвечает определенным духовным потребностям народа, а не окажется мимолетным, сиюминутным, то он передается из уст в уста, переходит от поколения к поколению.

На первых порах фактологичность и реальность основы устного рассказа «мешают» и «сковывают» творческую фантазию его носителя. Но чем дальше отдалается от времени и места описываемых событий, тем больше рассказчик «освобождается» от оков документальности и фактологичности, тем больше создаются условия для художественного вымысла и обрамления, рассказ обрастает рядом художественных элементов, подвергается различного рода изменениям. В своей экспедицион-

ной работе мы не раз были свидетелями того интересного факта, что при наличии не менее двух рассказчиков, знающих один и тот же рассказ, они друг другу не позволяли, не разрешали «лгать» (т. е. домысливать).

Уже с момента возникновения, устный рассказ проявляет тенденцию постепенного отхода от строгого следования фактологичности и наступает момент, когда его носители почувствуют себя освободившимися от факта, и становится возможным дать волю творческой фантазии исполнителя. На какой-то стадии устные рассказы становятся слухами и толками. Как и во всех других случаях, так и при передаче и восприятии устного рассказа важное значение имеет исполнительский талант повествователя. Сама манера рассказывания, манера подачи и восприятия происходит в русле фольклорной традиции. Права А.В. Гончарова, которая на основе анализа русских устных рассказов Великой Отечественной войны пишет: «Традиционное содействует развитию элементов нового, и это позволяет в формах современного устного рассказа обнаружить определенные элементы фольклорности»<sup>916</sup>.

Отталкиваясь от простой плоскостной регистрации жизненного (реального) факта, устный рассказ преобразуется в художественное повествование. На различных этапах своего бытования в нем соотношения реального и вымышленного могут быть различными. Из фольклорной традиции устным рассказом заимствуются отдельные художественно-изобразительные приемы. В нем не исключены примеры использования гиперболы, традиционных сравнений, эпитетов. Отправляясь от документальности, фактологической фиксации, устный рассказ постепенно проходит путь фольклоризации.

Часто в устном рассказе прослеживается авторское начало, явные следы индивидуального творчества. Не обязательно, чтобы он был анонимным. В среде, где активно бытует тот или иной устный рассказ, часты случаи, когда известно имя автора. Еще больше и тех случаев, когда повествование ведется не от условного лица, а – от лица реального и конкретного участника или очевидца описываемых событий.

С момента возникновения в устных рассказах «Фольклорные элементы содержатся... лишь в эмбриональном состоянии»<sup>917</sup>. На этом этапе устный рассказ в основном может вызывать интерес только своей документальностью и фактологичностью,

основная его функция информационная. По прошествии времени, «старые» устные рассказы забудутся (если они потеряли свою актуальность или перестали отвечать потребностям их носителей) или превратятся, точнее, эволюционируются в другие жанры (скажем, в легенду, в предание или в сказание) и в народной среде появятся новые сюжеты о новых лицах и текущих событиях. Не исключены примеры приписывания или прикрепления старых сюжетов к новым лицам. Для фольклора весь этот процесс постоянен и непрерывен, это в его природе. При этом конечно, не следует думать, что тот или иной рассказ постоянно улучшается и шлифуется. Улучшение или ухудшение, сохранение в памяти людей или забвение устного рассказа, конечно, зависит от многих обстоятельств и, прежде всего, от общественной значимости, от степени таланта его носителей: исполнителей и слушателей.

Не следует оставлять без внимания еще одно обстоятельство. Дело в том, что нельзя считать устный рассказ новым жанром, возникшим в XX в. (В 30-х гг. некоторые ученые так его трактовали). Надо полагать, что он всегда с древнейших времен сопутствовал фольклору.

Конечно же, то, что мы здесь говорили, не является спецификой абхазского фольклора. Исследования вышеприведенных и ряда других ученых убеждают, что аналогичные явления наблюдаются повсеместно и являются типологическими.

Об особенностях устного рассказа можно говорить больше и дольше. Однако и вышеизложенное представляется достаточным для вывода, что он входит в компетенцию фольклористики и что это один из самостоятельных жанров фольклорной прозы.

### **Классификация и тематика абхазских устных рассказов**

В науке существуют различные попытки классификации устных рассказов. Однако всеобъемлющей и пригодной классификации для каждого национального материала пока нет. Чешская фольклористка Любуша Поурова предложила два типа деления устных рассказов – по функциям и по содержанию<sup>918</sup>. В.Е. Гусев считает необходимым функциональную и тематическую группировку дополнить собственно жанровым делением устных рассказов на три основных типа: «мемуарный рассказ,

рассказ-очерк (основанный на действительных фактах текущей действительности), авантюрный рассказ (рассказ о различного рода происшествиях, приключениях, необычных событиях, со значительной долей вымысла)»<sup>919</sup>. М. Хийемяэ эстонские сказы группирует по темам и выделяет восемь групп: 1) значительные физические способности; 2) духовные свойства, характер; 3) различия в социальном положении; 4) взаимоотношения среди молодежи; 5) житие-бытие в былые времена; 6) события крупного общественного значения: революции, войны и т. д.; 7) необычные происшествия; 8) сказы, связанные с работой и увлечениями<sup>920</sup>.

С.Г. Лазутин в русском фольклоре выделяет три разновидности устного рассказа: а) исторический рассказ; б) автобиографический рассказ и в) новеллистический рассказ<sup>921</sup>.

Абхазские материалы не укладываются ни в одну из приведенных классификаций. Точнее говоря, ни одну из этих классификаций без оговорок нельзя применить к абхазским материалам. Несмотря на это они нас привлекают самим принципом тематического деления. Ни по сюжетам, ни по какому-либо другому признаку устные рассказы не поддаются группировке. Потому и мы берем за исходное именно тематический принцип, хотя и здесь имеются свои сложности. Тематика устных рассказов поистине безбрежна, она ничем не ограничена и не регламентирована, потому очень пестрая.

При всем разнообразии абхазских устных рассказов, можно, хотя бы условно, выделить наиболее характерные их темы: 1) крупные общественные явления: война, мир, революция, политические события; 2) героизм во имя национальной и социальной свободы; 3) героизм в мирном труде; 4) семейно-бытовые; 5) нравственность, мораль, этика, дружба, любовь.

В какое-то определенное время одни темы всплывают и становятся центром внимания общественности, а другие – менее актуальными. В Абхазии повсеместно распространены различные устные рассказы о событиях, связанных с махаджирством – насильственном выселении значительной части абхазского народа в Турцию и в другие страны Ближнего Востока во второй половине XIX в. До сравнительно недавнего времени встречалось немало людей, переживших это трагическое событие, и рассказы на тему махаджирства носят форму так называемых меморатов, фабулатов или хроникатов.

Преобладающее большинство известных нам абхазских устных рассказов посвящены событиям советского времени. Так, например, в 20-х и 30-х гг. интенсивно бытовали разнообразные устные рассказы о борцах за установление советской власти в Абхазии (о Несторе Лакоба, Ефреме Эшба и мн. др.). Некоторые из них сохранились и поныне в памяти людей старшего поколения. В центре внимания определенной части устных рассказов стоят не отдельные люди, а события.

Вплоть до наших дней бытуют устные рассказы о старой жизни. В них характерны тенденции противопоставления новой и старой жизни, осуждение старых общественных порядков, быта. Называются конкретные исторические лица, говорится о конкретных проявлениях во взаимоотношениях крестьян и феодалов. В этих повествованиях старая жизнь и быт характеризуются в мрачных тонах, подчеркивается жестокость и произвол представителей правящих классов, несправедливость, материальная нужда, национальная заганность и социальная незащищенность трудового человека. Острой насмешке подвергаются служители религии, особенно муллы и священники.

Всему этому противопоставляется стремление народа к свободной жизни. Во всех этих повествованиях неизменно восхваляются физическая сила, смекалка, трудолюбие, доброта человека, осуждаются всякого рода человеческие пороки (леность, умственная ограниченность, пьянство, взяточничество, корыстолюбие, скупость и т. д.).

Вместе с тем в 30-х и 40-х гг. в Абхазии повсеместно распространились устные рассказы о передовых рабочих (особенно о строителях индустриального города Ткварчал), передовиках социалистического сельского хозяйства. Например, множество устных рассказов было посвящено стахановскому движению. Многие стахановцы становились известными не только через радио и газеты. Распространению их славы способствовали и бытовавшие в народе устные рассказы. Так были созданы короткие повествования, в которых с большим интересом рассказывалось о передовой сборщице чайного листа из села Члоу Очамчирского района Уше Ахуба и многих других героях колхозного села.

Вполне естественно, что в 40-х и последующих годах в народной среде имели хождение многочисленные устные рассказы о подвигах земляков на полях сражений Великой



Отечественной войны 1941–1945 гг. Функции этих рассказов различны. Это не просто сообщения о новостях, но и своеобразные повествования, которые служили пропаганде и популяризации тружеников села, рабочих. Многие из этих рассказов носили назидательный характер.

Здесь, в связи с устным рассказом и фольклором советской эпохи, в целом, следует отметить одно очень важное, интересное и характерное явление. Речь идет о том, что во всей предыдущей истории человечества, во всех социально-антагонистических обществах народная поэзия никогда не совпадала с официально господствовавшей. Выражая интересы угнетенных, многие фольклорные произведения были направлены против злых социальных сил. Фольклор, фактически, всегда находился в оппозиции по отношению к официальной идеологии. А здесь, в новейшей истории, народ поверил новой власти, потому как в песнях, так и в устных рассказах народ восхвалял и возвеличивал новую жизнь, связывал с ней свои надежды и чаяния.

Вместе с тем, не остались для народа незамеченными искривления и грубые ошибки, допущенные в процессе коллективизации и борьбы с кулачеством. В народе «тайно» рассказывалось и об этих фактах. Имели место хождения различного рода устных рассказов, в которых отразились настроения и недовольство народа по поводу грубых извращений национальной политики, а также массовых репрессий честных и ни в чем неповинных людей в период так называемого господства культа личности.

В последние десятилетия в народе распространились устные рассказы, в которых резко осуждаются такие негативные явления, как взяточничество, расхищение государственной собственности и т. д. С указанием подлинных имен, резкой и суровой критике подвергаются нерадивые руководители разного ранга, карьеристы, бюрократы и т. д. Важно и то, что обо всех этих чуждых нам явлениях, народ говорил еще тогда, когда официально о них нигде открыто не упоминалось ни слова.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### Введение

1 Зиновьев В.П. Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Составление, комментарии, научный аппарат В.П. Зиновьева. – Новосибирск, Наука, 1987. – С. 381.

2 Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. (Историко-этнографические очерки). Второе переработанное, дополненное издание. – Сухуми, Алашара, 1965. – С. 150–155; Дзидзария Г.А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. Второе дополненное издание. – Сухуми, Алашара, 1982.

3 Чистов К.В. Прозаические жанры в системе фольклора // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Тезисы докладов на Всесоюзной научной конференции «Прозаические жанры фольклора народов СССР» 21–23 мая 1974 г. – Минск, 1974. – С. 11

4 Чистов К.В. Специфика фольклора в свете теории информации // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). – М., Наука, 1975. – С. 38.

5 Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. – М., Наука, 1976. – С. 26–27.

6 Там же. – С. 27.

7 Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. – Тбилиси, Мецниереба, 1966. – С. 3–33; Зухба С.Л. Абхазская народная сказка. – Тбилиси, Мецниереба, 1970, – С. 7–40.

8 Очерки истории Абхазской АССР. Часть I. Коллектив авторов: Трапш М.М., Анчабадзе З.В., Инал-Ипа Ш.Д. и др. – Сухуми, Абгосиздат, 1960. – С. 5–19; Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы (Историко-этнографические очерки). Второе переработанное, дополненное издание. – Сухуми, Алашара, 1965. – С. 59–74; История Абхазии. Учебное пособие. – Сухуми, Алашара, 1991. – С. 5.

9 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 37.

10 История Абхазии. Учебное пособие. – Сухуми, Алашара, 1991. – С. 5.

11 Инал-Ипа Ш.Д. Указ, соч. – С. 53.

12 Там же. – С. 52–53.

13 История Абхазии. Учебное пособие. – Сухуми, Алашара, 1991. – С. 7–8.

14 Браун Я. Хаттский и абхазо-адыгский языки. (Экскурс по таблицам) // Нартский эпос и кавказское языкознание. VI

Международный коллоквиум Европейского общества кавказологов. – Майкоп, 1994. – С. 352.

15 Гютербок Г.Г. Хеттская мифология // Мифология древнего мира. Перевод с английского. Предисловие И.М. Дьяконова. – М., Наука, 1977. – С. 161.

16 Редер Д.Г., Черкасова Е.А. История древнего мира. Часть I. – М., Просвещение, 1979. – С. 185–186.

17 Браун Ян. Указ. соч. – С. 352–357.

18 Гютербок Г.Г. Указ. соч. – С. 161.

19 Дюльзон... Кетский язык. – Томск, 1965.

20 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 108.

21 Анчабадзе З.В. Из истории средневековой Абхазии (VI–XVII вв.). – Сухуми, Абхазское государственное издательство, 1959. – С. 80–94.

22 Там же, – С. 95–109.

23 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 133.

24 Анчабадзе З.В. Указ. соч. – С. 160–280; Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 130–141.

25 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 150–155; Дзидзария Г.А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. Второе, дополненное издание. – Сухуми, Алашара, 1982.

26 История Абхазии. Учебное пособие. – Сухуми, Алашара, 1991. – С. 339–340; Воронов Ю.Н. Абхазы – кто они? (Экспресс-очерк). – Сухуми, 1992. – С. 28.

27 Абхазия: документы свидетельствуют. 1937–1953 гг. Сборник материалов. – Сухуми, Алашара, 1992.

28 Газ. «Советская Абхазия». – 1990, 28 августа.

29 Емельянов Л.И. Методологические вопросы фольклористики. – Л., Наука, 1978.

30 Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-типологические очерки. – М. — Л., Госиздат худ. лит., 1962.

31 Путилов Б.Н. Методология сравнительно-типологического изучения фольклора. – Л., Наука, 1976.

32 Путилов Б.Н. Славянская историческая баллада. – М. – Л., 1965. Его же: Русский и южнославянский героический эпос. Сравнительно-типологическое исследование. – М., Наука, 1971. Его же: Типология фольклорного историзма // Типология народного эпоса. – Наука, 1975. – С. 164–181.

33 Пропп В.Я. Русский героический эпос. – М., Госиздат худ. лит., 1958; Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. – М., Изд. восточной лит., 1963; Гринцер П.А. Древнеиндийский

эпос. Генезис и типология. – М., 1974; Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). – М., Наука, 1975; Типология народного эпоса. Коллектив авторов: Пухов И.В., Короглы Х. и др. – М., Наука, 1975; Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. Поэтика и стилистика. Коллектив авторов: Гацак В.М., Кербелите Б.П. и др. – М., Наука, 1980; Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. Коллектив авторов: Толстой Н.И., Виноградова Л.Н. и др. – М., Наука, 1984; Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. Коллектив авторов: Толстой Н.И., Топоров В.Н. и др. – М., Наука, 1989; Ахлаков А.А. Исторические песни народов Дагестана и Северного Кавказа. – М., Наука, 1981; Гутов А.М. Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. – М., Наука, 1993.

34 Прозаические жанры фольклора народов СССР. Тезисы докладов на Всесоюзной научной конференции «Прозаические жанры фольклора народов СССР». 21–23 мая 1974 года. – Минск, 1974. – С. 57–71, 148–151, 153–155.

35 Путилов В.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. – Л., Наука, 1976. – С. 91.

36 Там же. – С. 13.

37 Там же. – С. 9.

38 Там же. – С. 9.

39 Там же. – С. 15.

40 Путилов Б.Н. Типология в фольклоре // Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. – Минск, Наука і тэхніка, 1993. – С. 364.

41 Там же. – С. 364.

42 Толстой Н.И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. – М., Наука, 1984. – С. 6.

43 Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М., Наука, 1981. – С. 228.

44 Там же. – С. 260.

45 Там же.

46 Толстой Н.И. Указ. соч. – С. 5–72.

47 Там же. – С. 15.

48 Там же. – С. 14–15.

## Мифологические предания и легенды

49 Токарев С.А. Мифология // Словарь литературоведческих терминов. Редакторы-составители Л.И. Тимофеев и С.В. Тураев. – М., Просвещение, 1974. – С. 221.

50 Топоров В.Н. Модель мира // Мифы народов мира. Энциклопедия. – Т. II. – М., Советская энциклопедия, 1988. – С. 162.

51 Гулыга В.В. Принципы эстетики. – М., Изд. политической литературы, 1987. – С. 204.

52 Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. Становление греческой философии. – М., Мысль, 1972. – С. 41.

53 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 46, ч. I. – С. 47.

54 Липс Ю. Происхождение вещей. Из истории культуры человечества. Пер. с немецкого В.М. Вахта. Редакция и предисловие проф. С.А. Токарева. – М., Изд. иностранной литературы, 1954. – С. 267.

55 Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия, т. I, второе изд. – М., Советская энциклопедия, 1987. – С. 12.

56 Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. Предыстория философии. – Л., Ленинградское отд., 1971. – С. 19.

57 Кессиди Ф.Х. Указ. соч. – С. 39.

58 Там же. – С. 39.

59 Вирсаладзе Е.Б. Мифы // Грузинское народное поэтическое творчество. Перевод с грузинского. – Тбилиси, изд-во «Мерани», 1971. – С. 211.

60 Соколова В.К. Русские исторические предания. – М., Наука, 1970. – С. 5.

61 Кравцов Н.И., Лазутин С.Г. Русское устное народное творчество. Учебник для студентов филологических специальностей университетов. Изд. второе, исправленное и дополненное. – М., Высшая школа, 1983. – С. 116.

62 Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. – М.: Наука, 1967. – С. 5–6.

63 Там же. – С. 5.

64 Кравцов Н.И., Лазутин С.Г. Указ. соч. – С. 128.

65 Головенченко А. Легенда // Словарь литературоведческих терминов. Редакторы-составители Л.И. Тимофеев и С.В. Тураев. – М.: Просвещение, 1974. – С. 171.

66 Азбелев С.Н. О подразделениях сказочной прозы // Русское народное поэтическое творчество. Хрестоматия по фольклористи-

ке. Сост. Ю.Г. Круглов. – М.: Высшая школа, 1986. – С. 287.

67 Токарев С.А. Мифология // Словарь литературоведческих терминов. Редакторы-составители Л.И. Тимофеев и С.В. Тураев. – М., Просвещение, 1974. – С. 221.

68 Вийдалепп Р. Предания // Эстонский фольклор. Коллектив авторов. Ответ. ред. Р. Вийдалепп. – Таллин: Ээсти раамат, 1980. – С. 271.

69 Вирсаладзс Е.Б. Предисловие // Грузинские народные предания и легенды. Составление, перевод, предисловие и примечания Е.Б. Вирсаладзе, – М.: Наука, 1973. – С. 5.

70 Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. – М., Наука, 1976. – С. 50–51.

71 Евсюков В.В. Мифы о мироздании // Мироздание и человек. – М., Изд. политической литературы, 1990. – С. 9.

72 Ср. Мижаяев М.И. Представления о мире в адыгском героическом эпосе «Нартхэр» // Нартский эпос и Кавказское языкознание. VI Международный Коллоквиум Европейского общества кавказологов. – Майкоп, 1994. – С. 57–63.

73 Абхазские сказки. – Сухуми, 1979. – С. 168–172.

74 Мифы народов мира. – М., 1980. – Т. I. – С. 604.

75 Инал-Ипа Ш.Д. Об абхазо-адыгской общности // Культура и быт адыгов. (Этнографические исследования). – Вып. VIII. – Майкоп, 1991. – С. 19.

76 Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. – М.: Изд-во политической литературы, 1985. – С. 120.

77 Топоров В.Н. Космос // Мифы народов мира. – Т. II. – М., 1982. – С. 10; Афанасьева В.К. Эсхатологические мифы // Там же. – С. 670–671.

78 О гомеровском космосе см. подробнее: Кессиди Ф. Х. Указ. соч. – С. 91–94.

79 Мифы народов мира. Энциклопедия. – Т. I. – М., 1980. – С. 603.

80 См.: Иванов В.В. Дуалистические мифы // Мифы народов мира. – Т. I, 1980. – С. 408–409.

81 Гулиа Д. И. Собр. соч. – Т. VI. – Сухуми, 1986. – С. 200.

82 См. об этом: Гачев Г.Д. Национальные образы мира. – М.: Советский писатель, 1988. – С. 247.

83 Бгажноков Б.Х. Адыгское игрище. – Нальчик, 1991. – С. 55.

84 Там же. – С. 60–61.

85 Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1957. – С. 157.

86 Аджинджал Е.К. К культу гор у абхазов. (Некоторые аспек-

ты вопросов) // Этнографические параллели. (Материалы VII Республиканской сессии этнографов Грузии). (5–7 июля 1985 г. – Сухуми). – Тбилиси: Мецниереба, 1987. – С. 106–107.

87 Мифы народов мира. – Т. I. – М., 1980. – С. 604.

88 Иванов В.В. Лунарные мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. – Т. II. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – С. 78.

89 Абхазские сказки. – Т. II. Сост. К.С. Шакрыл. – Сухуми: Алашара, 1968. – С. 279–281 (на абх. яз.); Абхазские народные сказки. Сост. и автор примечаний К.С. Шакрыл. Предисловие К.С. Шакрыл и Ш.Х. Салакая. – М.: Наука, 1975. – С. 393–395; Абхазские сказки. Сост. и пер. Х.С. Бгажба. Шестое изд. – Сухуми: Алашара, 1983. – С. 31–33.

90 Иванов В. В. Указ. соч. – С. 79.

91 Афанасьев А.Н. Древо жизни. Избранные статьи. – М.: Современник, 1982. – С. 42.

92 Абхазские сказки. Изд. шестое. Сост. и перевод Х.С. Бгажба. – Сухуми: Алашара, 1983. – С. 35.

93 Иоакимов А. Предрассудки моих учеников. Газ. «Кавказ», 1874. – № 54; Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 149.

94 Чурсин Г. Ф. Указ. соч. – С. 149.

95 Грен А. Н. Абхазская мифология. – Сухуми, 1937. Рукопись. – С. 13.

96 Зухба С. Л. Абхазское народное поэтическое творчество. Учебник для вузов. – Сухуми: Алашара, 1981. – С. 166–167 (на абх. яз.); ср.: Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1960. – С. 124–125; Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 150–153.

97 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С.53.

98 Иоакимов А. Предрассудки моих учеников. Газ. «Кавказ», 1873, № 82; Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 149–150.

99 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 29–30.

100 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 150–153.

101 Там же. – С. 50.

102 Там же. – С. 153–154.

103 Малкондуев Х.Х. Мифология балкарцев и карачаевцев // Фольклор народов Карачаево-Черкесии. Жанр и образ. Сборник научных трудов. – Черкесск, 1988. – С. 35–36.

104 Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. – М.: Наука, 1971. – С. 257.

105 Грузинские народные предания и легенды. Сост., перевод, предисловие и примечания Е.Б. Вирсаладзе. – М.: Наука, 1973. – С. 314.

106 Там же. – С. 42.

- 107 Фольклор Азербайджана и прилегающих стран. – Т. 3. Под ред. проф. А.В. Багрия. – Баку, 1930. – С. 20.
- 108 Там же. – С. 124–125.
- 109 Там же. – С. 125.
- 110 Иванов В.В. Указ. соч. – С. 78–79.
- 111 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 29–30.
- 112 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 148–149.
- 113 Там же. – С. 149.
- 114 Там же.
- 115 Джандар М.А. Песня в семейных обрядах адыгов. – Майкоп, 1991. – С. 92.
- 116 Афанасьев А.Н. Указ. соч. – С. 70.
- 117 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 155.
- 118 Шортанов А.Т. Адыгская мифология. – Нальчик: изд-во «Эльбрус», 1982. – С. 37.
- 119 Ханаху Р.А. К вопросу о философских мотивах адыгского фольклора // Проблемы адыгейской литературы и фольклора. Вып. 8, Майкоп, 1991. – С. 222.
- 120 Иванов В.В. Астральные мифы // Мифы народов мира. – Т. I. – М., 1980, – С. 117.
- 121 Намитокова Р.Ю. В мире имен собственных. Лингвистические беседы по краеведению. – Майкоп: Адыгейск. кн. изд-во, 1993. – С. 123.
- 122 Там же.
- 123 Там же.
- 124 Абзев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – Т. I. – М. – Л., 1958. – С. 175.
- 125 Чуякова Н.М. Поэтика малых жанров // Проблемы адыгейской литературы и фольклора. Вып. 8. – Майкоп, 1991. – С. 244.
- 126 Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 36.
- 127 Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М: Наука, 1978. – С. 23.
- 128 Афанасьев А.Н. Указ. соч. – С. 355.
- 129 Евсюков В.В. Мифы о вселенной. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1988. – С. 79.
- 130 Там же. – С. 79–82.
- 131 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 124.
- 132 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 154.
- 133 Зухба С.Л. Указ. соч. – С. 168.
- 134 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 165.
- 135 Иванов В.В. Указ. соч. – С. 79.



- 136 Там же.
- 137 Фольклор Азербайджана и прилегающих стран. – Т. 3. Под редакцией проф. А.В. Багрия. Изд. АзГННИ. – Баку, 1930. – С. 9.
- 138 Там же. – С. 125.
- 139 Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 34.
- 140 Малкондуев Х.Х. Указ. соч. – С. 36.
- 141 Мусукаев А.И. К истокам фамилии. Предания и легенды. – Нальчик, 1992. – С. 64.
- 142 Там же.
- 143 Там же.
- 144 Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 33.
- 145 Джандар М.А. Указ. соч. – С. 71.
- 146 Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. – Нальчик, 1983. – С. 8.
- 147 Хут Ш.Х. Несказочная проза адыгов. – Майкоп, 1989. – С. 50.
- 148 Марр Н.Я. Избранные труды. – Т. IV. – Л., 1938. – С. 75.
- 149 Гулия Д.И. Указ. соч. – С. 94.
- 150 Налоев А. Нарт Сосрыко – бог солнца Ра. Газ. «Нарт», август 1993, № 2, №23.
- 151 Налоев А. Указ. соч. Газ. «Нарт», август 1993, № 23.
- 152 Гулия Д.И. Указ. соч. – С. 207.
- 153 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 155–156.
- 154 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 56–57.
- 155 Афанасьев А. Н. Указ. соч. – С. 100.
- 156 Шахнович М.И. Указ. соч. – С. 164.
- 157 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 156.
- 158 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 128.
- 159 Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 41.
- 160 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 156.
- 161 Там же. – С. 156–157.
- 162 Басария С.П. Избранные соч. – Сухуми, 1967. – С. 57.
- 163 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 34–63.
- 164 Меретуков К.Х. Адыгейский топонимический словарь. – М.: Просвещение, 1990. – С. 253.
- 165 Там же.
- 166 Там же. – С. 29.
- 167 Васильков В.В. Очерк быта темиргоевцев. СМОМПК. – № 29. – Тифлис, 1901. – С. 116; Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. Историко-этнографические очерки. – Сухуми, 1960. – С. 346.
- 168 Кумахов М.А. О топонимах Афы, Афыпс // Ежегодник иберийско-кавказского языкознания. – Т. VIII. – Тбилиси, 1981. –

С. 98–100. Его же: Очерки общего и кавказского языкознания. – Нальчик, 1984. – С. 159–162.

169 Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 72.

170 Цит. по: Дмитриев С.С. Соловьев – человек, историк // Соловьев С.М. Чтения и рассказы по истории России. – М., Правда, 1990. – С. 18.

171 Потебня А.А. Слово и миф. – М., 1989. – С. 404.

172 Ионова С. Об этнониме абазы-абазги. Газ. «Нарт». – № 15, июнь 1993.

173 О названии сторон света в абхазском языке более подробно см.: Инал-Ипа Ш.Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. – Сухуми: Алашара, 1976. – С. 377–378.

174 Топоров В.Н. Числа // Мифы народов мира. Энциклопедия. – Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – С. 630.

175 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 134–135.

176 Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. – Л., 1936. – С. 326.

177 Евсиков В.В. Мифы о мироздании // Мироздание и человек. – М., Изд. политической литературы, 1990. – С. 121.

178 Иванов В.В. Антропологические мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. – Т. I. Изд. второе. – М., 1987. – С. 87–89.

179 Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. – М., Изд-во политической литературы, 1985. – С. 13–28.

180 Там же. – С. 15.

181 Нестурх М.Ф. Человек и его предки. – М., 1937. – С. 17.

182 Текст, записанный нами от сказителя Ашуба Албеда Шардыновича (86 лет), с. Гуп Очамчирского р-на, 21 июня 1961 г.

183 Зухба С.Л. Указ. соч. – С. 171–172.

184 Текст нашей записи от сказителя Аршба Шали (59 лет) из села Ткварчал Очамчирского района. Запись произведена 21 июня 1972 г.

185 Абхазские сказки. – Т. II. Составил К.С. Шакрыл. – Сухуми: Алашара, 1968. – С. 32–37 (на абх. яз.); Абхазские народные сказки. Перевод с абхазского. Составитель и автор примечаний К.С. Шакрыл. – М.: Наука, 1975. – С. 400–407.

186 Зухба С.Л. Указ. соч. – С. 197.

187 См. об этом: Гече Г. Библийские истории. – М., Изд-во политической литературы, 1988. – С. 60.

188 Инал-Ипа Ш.Д. Страницы исторической этнографии абхазов. (Материалы и исследования). – Сухуми: Алашара, 1971. – С. 145.

189 Инал-Ипа Ш. Д. Указ. соч. – С. 126–127.

190 Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства абхазов. Этнографические очерки. – Сухуми, Абгоиздат, 1962. – С. 118. Его же: Из истории хозяйства и культуры абхазов. (Исследования и материалы). – Сухуми: Алашара, 1973. – С. 96.

191 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 129.

192 Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов. (Исследования и материалы). – Сухуми: Алашара, 1973. – С. 289. (На русском языке, тексты на абх. яз.).

193 Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения в трех томах. – Т. 3. – М., Изд-во политической литературы, 1983. – С. 266.

194 Нарт Сасрыква и его девяносто девять братьев. Абхазский народный эпос. Подготовка текста Ш.Д. Инал-Ипа. К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба. – Сухуми, 1962. – С. 168–172 (на абх. яз); Приключения нарта Сасрыква и его девяносто девяти братьев. Абхазский народный эпос. Подготовка текста Ш.Д. Инал-Ипа, К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба. – М.: Изд-во художественной литературы, 1962. – С. 131–135; второе издание этой книги – Сухуми: Алашара, 1988. – С. 118–130.

195 Инал-Ипа Ш.Д. Памятники абхазского фольклора. Нарты. Ацаны. (Сборник статей и материалов). – Сухуми, 1977. – С. 22.

196 Альбов Н.М. Ботанико-географическое исследование в Западном Закавказье в 1893 году // Записки Кавказского отдела Русского филиала Русского Географического общества. – Т. XVI. – Тифлис, 1894. – С. 144.

197 Там же. – С. 144–145.

198 Иващенко М.М. Исследование археологических памятников материальной культуры Абхазии // Известия научно-исследовательского института кавказоведения. – Вып. 3. – Тифлис, 1935. – С. 79–93.

199 Меликсет-Беков Л.М. Мегалитическая культура в Грузии. – Тбилиси, 1938. – С. 120.

200 Квезерели-Копадзе Н.И. Дорожные сооружения древней Абхазии. – Сухуми, 1956. – С. 61–62.

201 Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1956. – С. 228–229.

202 Там же. – С. 228.

203 Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства Абхазии. Этнографические очерки. – Сухуми, 1962. – С. 108–119.

204 Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов. (Исследование и материалы). – Сухуми: Алашара, 1973. – С. 216.

205 Пачулиа В.П. Исторические памятники Абхазии, их значение и охрана. – М., 1968. – С. 127. Его же: Падение Анакопии. Легенды Кавказского Причерноморья. – М.: Наука, 1986. – С. 35.

206 Адамиа И.В. Грузинское народное зодчество. Книга вторая. – Тбилиси: Изд-во «Литература да хеловнеба», 1968. – С. 25–28 (на груз. яз.).

207 Там же. – С. 26.

208 Там же.

209 Ингороква П. Георгий Мерчуле. – Тбилиси, 1954. – С. 153.

210 Адамиа И. В. Указ. соч. – С. 26.

211 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 146.

212 Там же. – С. 139.

213 Там же. – С. 139–140.

214 Воронов Ю.Н. О датировке абхазских ацангуаров // Советская этнография, 1978. – № 6. – С. 30–40.

215 Там же. – С. 31.

216 Там же. – С. 30.

217 Там же. – С. 36–37.

218 Элиава Г.О. К вопросу о терминах «ацангуара» и «агуара» // Этнографические параллели. / Материалы VII Республиканской сессии этнографов Грузии. – Тбилиси: Мецниереба, 1987. – С. 94.

219 Там же. – С. 95.

220 Инал-Ипа Ш.Д. Ступени к исторической действительности. (Об этнической ситуации в Абхазии XV – нач. XX вв.). – Сухуми: Алашара, 1992. – С. 101.

221 Инал-Ипа Ш.Д. Тропами к вершинам. Сборник критических статей и материалов. – Сухуми: Алашара, 1975. – С. 15–31 (на абх. яз). Его же: Труды. Книга первая. – Сухуми: Алашара, 1987. – С. 18–37 (на абх. яз.).

222 Инал-Ипа Ш.Д. Страницы исторической этнографии абхазов. (Материалы и исследования). – Сухуми: Алашара, 1971. – С. 57–158. Его же: Памятники абхазского фольклора. – Сухуми: Алашара, 1977. – С. 153–197.

223 Инал-Ипа Ш.Д. Страницы исторической этнографии абхазов. – Сухуми: Алашара, 1971. – С. 120–121.

224 Там же, – С. 157.

225 Там же. – С. 121.

226 Шгаль И.В. Эпические предания Древней Греции. – М.: Наука, 1989. – С. 195–224.

227 Там же. – С. 9.

228 Там же, – С. 123.

229 Небезынтересно отметить, что типологически схожие древнегреческие пигмеи в минуту опасности уходили в горы. Всякий раз, когда персидский корабль приставал к берегу, пигмеи эти покидали свои городища и убегали в горы. Индийские пигмеи, не превышающие также по величине трех пядей, обитают в гористых местностях с выходом к Океану, неподалеку от Ганга и Инда. (См. Шталь И.В. Указ. соч. – С. 43–45).

230 Там же. – С. 125.

231 Там же.

232 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 228.

233 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 125.

234 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 228.

235 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 126.

236 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 228.

237 Инал-Ипа Ш.Д. Тропами к вершинам. Сборник статей и материалов. – Сухуми: Алашара, 1976. – С. 18 (на абх. яз.).

238 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 228.

239 Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 108.

240 Шталь И.В. Указ. соч. – С. 43.

241 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 25. Его же: Страницы исторической этнографии абхазов. – Сухуми: Алашара, 1971. – С. 132.

242 Там же. – С. 133–134.

243 Там же. – С. 136.

244 Абхазские сказки. Составление и перевод Х.С. Бгажба. – Сухуми: Абгиз, 1959. – С. 15.

245 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 229.

246 Анчабадзе З.В. История и культура древней Абхазии. – М.: Наука, 1964. – С. 5.

247 Там же. – С. 6.

248 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 145.

249 Бжания Ц.Н. Указ. соч. – С. 118.

250 Инал-Ипа Ш.Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. – Сухуми: Алашара, 1976. – С. 168.

251 Инал-Ипа Ш.Д. Страницы исторической этнографии абхазов (Материал и исследования). – Сухуми: Алашара, 1971. – С. 147.

252 В стихотворении Д.И. Гулиа «Ацан» говорится, что на поминках и свадьбах ацаны устраивали скачки верхом на зайцах. (См.: Гулиа Д.И. Собр. соч., т. I. – Сухуми: Алашара. – С. 114–115 (на абх. яз.)). В записи Г.Ф. Чурсина также указывается, что «у абхазов... цании садились на зайцев, как на лошадей, и что они таким образом участвовали в скачках, устраивавшихся на поминках». (См.: Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 229). Как известно, и адыгские

- карлики («спи» или «испи») ездят на зайцах, и живут они со своими зайцами в дольменах. (См.: Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 142).
- 253 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 134.
- 254 Там же. – С. 134–135.
- 255 Там же. – С. 135.
- 256 Там же. – С. 126.
- 257 См. о нем: Мелетинский Е.М. Эпос и миф // Мифы народов мира. – Т. II. Энциклопедия. – М., 1982. – С. 665.
- 258 Инал-Ипа Ш. Д. Указ. соч. – С. 153–154.
- 259 Там же. – С. 126.
- 260 Там же. – С. 128.
- 261 Там же. – С. 157.
- 262 Там же. – С. 153.
- 263 Там же. – С. 157.
- 264 Там же. – С. 126.
- 265 Шталь И.В. Указ. соч. – С. 195–224.
- 266 См. об этом в кн. Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. II. – М., 1982. – С. 312.
- 267 Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – С. 601.
- 268 Там же.
- 269 Бжания Ц.Н. Указ. соч. – С. 109.
- 270 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 135.
- 271 См. об этом: Резанов И.А. Великие катастрофы в истории земли. – М.: Наука, 1972.
- 272 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 157.
- 273 Левинтон Г.А. Карлики // Мифы народов мира. Т. II. Энциклопедия. – М., 1982. – С. 623–624.
- 274 Там же, – С. 623–624.
- 275 Афанасьев А.Н. Древо жизни. – М.: Современник, 1982. – С. 222.
- 276 Там же. – С. 305.
- 277 Там же.
- 278 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 133.
- 279 Там же. – С. 125.
- 280 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 65.
- 281 Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1960. – С. 76.
- 282 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 64.
- 283 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 76.
- 284 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 64.
- 285 Там же.

- 286 Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. – Л., 1936.
- 287 Там же. – С. 366–367.
- 288 Евсюков В.В. Мифы о вселенной. – Новосибирск: Наука, 1988. – С. 18.
- 289 Там же. – С. 19.
- 290 Там же. – С. 20.
- 291 Там же. – С. 19.
- 292 Махабхарата. Книга третья (Арань якапарва). Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. – М.: Наука, 1987. – С. 710.
- 293 Словарь философских терминов. – М., 1954. – С. 104; Евсюков В.В. Указ. соч. – С. 12.
- 294 Штернберг Л.Я. Указ. соч. – С. 245.
- 295 Гече Г. Библиейские истории. – М.: Изд-во политической литературы, 1988. – С. 70.
- 296 Там же. – С. 72–73.
- 297 См. об этом: Мейлах М.Б. Содом и Гоморра // Мифы народов мира. – Т. 2. – М.: Изд-во Энциклопедия, 1982. – С. 458; Гече Г. Указ. соч. – С. 83–85
- 298 Токарев С.А. Этиологические мифы // Мифы народов мира. – Т. II. – М., Энциклопедия, 1982. – С. 672.
- 299 Там же.
- 300 Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1960. – С. 126.
- 301 Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов. (Исследование и материалы). – Сухуми: Алашара, 1973. – С. 75.
- 302 См.: об этом: Маляя Е.М. Народное изобразительное искусство абхазов. (Ткани и вышивка). – Тбилиси: Мецниереба, 1970. – С. 75.
- 303 Иванов Вяч. Вс. Сходные черты в культе волка на Кавказе, в древней Малой Азии и на Балканах // Кавказ и Средиземноморье. – Тбилиси; Изд. Тбилисского госуниверситета, 1980. – С. 59.
- 304 Приключения нарта Сасрыква и его девяност девяти братьев. Абхазский народный эпос. Подготовка текста Ш.Д. Инал-Ипа, К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба. – М.: Изд. художественной литературы, 1962. – С. 283–284. Ср.: Абхазские сказки. – Т. I. Составили К.С. Шакрыл, Х.С. Бгажба. – Сухуми, 1940. – С. 34 (на абх. яз.).
- 305 Бжания Ц.Н. Указ. соч. – С. 218.
- 306 Там же. – С. 217–218.
- 307 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 28–29.
- 308 Марр Н.Я. О языке и истории абхазов. – М. – Л., 1938. – С. 113.

- 309 Магия Е.М. Указ. соч. – С. 76.
- 310 Там же. – С. 75–76.
- 311 Бардавелидзе В.В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. – Тбилиси, 1957. – С. 47.
- 312 Магия Е.М. Указ. соч. – С. 76.
- 313 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 131.
- 314 Там же.
- 315 Иванов Вяч. Вс. Сходные черты в культе волка на Кавказе, в древней Малой Азии и на Балканах // Кавказ и Средиземноморье. – Тбилиси, 1980. – С. 57–64; см. также его: Волк // Мифы народов мира. – Т. I. – М., 1980. – С. 242.
- 316 Абхазские сказки. Запись, подготовка текста, предисловие и примечание С.Л. Зухба. – Тбилиси: Мецниереба, 1976. – С. 104–109 (на абх. яз.).
- 317 См., например, о культе волка в фольклоре и мифологии ряда народов Кавказа: Кочиев К.К. Туыр – владыка волков. (К вопросу о генезисе и стадийной трансформации культа) // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института. – Вып. XXXI. – Тбилиси: Мецниереба, 1987. – С. 58–65.
- 318 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 124.
- 319 Грузинские народные предания и легенды. Составление, перевод, предисловие и примечание Е.Б. Вирсаладзе. – М.: Наука, 1973. – С. 145.
- 320 Зухба С.Л. Абхазское народное поэтическое творчество. Учебник для вузов. – Сухуми: Алашара, 1981. – С. 185–186 (на абх. яз.).
- 321 Абхазские сказки. Составление и перевод с абхазского Х.С. Бгажба. Изд. пятое. – Сухуми: Алашара, 1973. – С. 94; ср.: Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 27.
- 322 Абхазские народные сказки. Составитель и автор примечаний К.С. Шакрыл. – М., Наука, 1975 – С. 406.
- 323 Грузинские народные предания и легенды. Составление, перевод, предисловие и примечания Е.Б. Вирсаладзе. – М.: Наука, 1973. – С. 153–154.
- 324 Абхазские сказки. Составление и перевод Х.С. Бгажба. Пятое издание. – Сухуми: Алашара, 1979. – С. 94.
- 325 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 125.
- 326 Грузинские народные предания и легенды. Составление, перевод, предисловие и примечания Е.Б. Вирсаладзе. – М.: Наука, 1973. – С. 147.
- 327 Фольклор Русского Устья. – Л.: Наука, 1986. – С. 216.



328 Фольклор Азербайджана и прилегающих стран. – Т. I. Под ред. проф. А.В. Багрия. Изд. АзНИИ. – Баку, 1930. – С. 233–234.

329 Там же. – С. 234–239.

330 Абхазские сказки. Составление и перевод Х.С. Бгажба. Изд. пятое. – Сухуми: Алашара, 1979. – С. 82–83.

331 Там же.

332 См.: Сумцов Н.Ф. Сказания о провалившихся городах. – Харьков, 1896; Перетц В.Н. Несколько данных к объяснению сказаний о провалившихся городах. – Киев, 1904; Лопарев Х.М. К легенде о затонувших городах. – М., 1914; Комарович В.Л. Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд. – М. — Л., 1936; Керебелите Б. Литовские предания об исчезнувших городах // Советская этнография, 1963, № 5. – С. 99–108, и др.

333 Грузинские народные предания и легенды. Составление, перевод, предисловие и примечания Е.Б. Вирсаладзе. – М.: Наука, 1973. – С. 276–277.

334 Там же. – С. 59–61.

335 См.: СМОМПК, вып. VI, отдел I. – С. 103–104.

336 СМОМПК, вып. XIII. – Тифлис, 1892, отд. II. – С. 32–34.

337 Ж. «Квали» («След»), 1895, № 7. – С. 5 (на груз. яз.).

338 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 238.

339 Там же. – С. 238–239.

340 Абхазское народное поэтическое творчество. Хрестоматия для вузов. Составление, предисловие, пояснительные статьи и примечания Ш.Х. Салакая. – Сухуми: Алашара, 1975. – С. 123–124 (на абх. яз.).

341 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 237.

342 Материалы абхазского фольклора. (Из архива акад. Н.Я. Марра). Подготовка текстов, вступительная статья и примечания С.Л. Зухба. – Сухуми, 1967. – С. 35–36 (на абх. яз.); Абхазское народное поэтическое творчество. Хрестоматия для вузов. Составление, предисловие, пояснительные статьи и примечания Ш.Х. Салакая. – Сухуми: Алашара, 1975. – С. 125–126 (на абх. яз.); Ковач К.В. Два маджа. Абхазские рассказы и легенды. – Сухум, изд. Абгиза, 1935. – С. 58–64, Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1956. – С. 236–238; Абхазские сказки. Составление и перевод с абхазского на русский Х.С. Бгажба. – Сухуми: Абгиз, 1959. – С. 41–43.

343 Материалы абхазского фольклора. (Из архива акад. Н.Я. Марра). – Сухуми: Алашара, 1967. – С. 135–136 (на абх. яз.).

344 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 236.

345 Грузинские народные предания и легенды. Составление, перевод, предисловие и примечания Е.Б. Вирсаладзе. – М.: Наука, 1973. – С. 62, 80.

346 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 236–237.

347 Абхазские сказки. Составление и перевод с абхазского Х.С. Бгажба. – Сухуми: Абгиз, 1959. – С. 41–43.

348 Там же. – С. 43.

349 Чурсин Г. Ф. Указ. соч. – С. 236.

350 Там же. – С. 237.

351 Грузинские народные предания и легенды. Составление, перевод, предисловие и примечания Е.Б. Вирсаладзе. – М.: Наука, 1973. – С. 276–277.

352 Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете. – М.: Изд-во политической литературы, 1985. – С. 114.

353 Там же.

354 Редер Д.Г. Мифы и легенды древнего Дворучья. – М.: Наука, 1965. – С. 41.

355 Там же. – С. 96.

356 См. об этом: Фрэзер Дж. Дж. Указ. соч. – С. 151–159.

357 Там же. – С. 154.

358 Емельянов Л.И. Исторические песни. Вступительная статья // Русская историческая песня. Вступительная статья, составление, подготовка и примечания Л.И. Емельянова. Изд. третье. – Л.: Сов. писатель, 1987. – С. 44.

359 Басария С.П. Избранные сочинения. – Сухуми: Алашара, 1967. – С. 95.

360 Мыльников А.С. Роль восточноевропейско-кавказского ареала в славянском этногенезе по представлениям научной мысли XVII – XVIII вв. // Всесоюзная научная сессия по итогам этнографических и антропологических исследований 1986–1987 гг. Тезисы докладов. – Сухуми: Алашара, 1988. – С. 79–80.

361 О возможностях различных наук в освещении этногенеза см.: Алексеев В.П. Происхождение народов Кавказа. Краниологическое исследование. – М.: Наука, 1974. – С.184–192. Его же: Историческая антропология и этногенез. – М.: Наука, 1989. – С. 144–155; Седов В.В. Происхождение и ранняя история славян. – М.: Наука, 1979. – С. 17–43.

362 Седов В.В. Происхождение и ранняя история славян. – М.: Наука, 1979. – С. 17.

363 Гулия Д.И. Собр. соч. – Т. VI. – Сухуми: Алашара, 1986. – С. 32.

364 Басария С.П. Указ. соч. – С. 98–99.

365 Анчабадзе З.В. История и культура древней Абхазии. – М.: Наука, 1964. – С. 120.

366 Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. (Историко-этнографические очерки). Второе перераб., дополн. изд. – Сухуми: Алашара, 1965. – С. 31–32.

367 Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 87.

368 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 74.

369 Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 87.

370 Там же.

371 Ингороква П. Георгий Мерчуле – грузинский писатель X века. – Тбилиси: Изд-во «Сабчота мцeralи», 1954 (на груз. яз.).

372 Там же.

373 Адамиа И.В. Грузинское народное зодчество. Книга вторая. – Тбилиси. Изд. «Литература да хеловнеба», 1968 (на груз. яз., резюме на русском и англ. языках).

374 Бадридзе Ш.А. Некоторые вопросы политического и социально-экономического строя Абхазского царства // Вопросы истории народов Кавказа. (Сб. статей, посвященных памяти З.В. Анчабадзе). – Тбилиси: Мецниереба, 1988. – С. 136–146.

375 Цинцадзе М.В. Некоторые вопросы грузино-адыгских экономических и культурных взаимосвязей // Вопросы истории народов Кавказа. (Сборник статей, посвященных памяти З.В. Анчабадзе). – Тбилиси: Мецниереба, 1988. – С. 225–241.

376 Бгажба Х.С. Некоторые вопросы этнонимии и топонимии Абхазии. (В связи с работой Павле Ингороква «Георгий Мерчуле» // Труды Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа АН Грузинской ССР. – Т. XXVII. – Сухуми, 1956. – С. 279.

377 Ингороква П. Указ. соч. – С. 116.

378 Там же.

379 Там же. – С. 119–145.

380 Там же. – С. 137–140.

381 Там же. – С. 146–295.

382 Анчабадзе З.В. Вопросы истории Абхазии в книге П. Ингороква «Георгий Мерчуле – грузинский писатель X века» // Труды Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа АН Грузинской ССР. – Т. XXVII. – Сухуми, 1956. – С. 261–278; Соселия Г. Вопреки исторической правде // Сов. Абхазия, 19 декабря 1957 г.; Бгажба Х.С. Некоторые вопросы этнонимии и топонимии Абхазии. (В связи с работой Павле Ингороква «Георгий Мерчуле») // Труды Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа АН Грузинской ССР. – Т. XXVII. – Сухуми,

1956. – С. 279–303; Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов. – Сухуми: Алашара, 1973. – С. 274–281.

383 Басария С.П. Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении. – Сухум-Кале: Изд. Наркомпроса Абхазии, 1923. – С. 38.

384 Редер Д.Г., Черкасова Е.А. История древнего мира. – Часть I. Издание второе, исправленное и дополненное. – М.: Просвещение, 1976. – С. 185–186.

385 Краткое изложение истории этого вопроса и подробные библиографические сведения см. в статье: Ардзинба В.Г. Некоторые сходные структурные признаки хаттского и абхазо-адыгских языков // Переднеазиатский сборник. III. История и филология стран Древнего Востока. – М., 1979.

386 Иванов Вяч. Вс. Об отношении хаттского языка к северо-западно-кавказским // Древняя Анатолия. – М.: Наука, 1985. – С. 26–59.

387 Там же.

388 Николаев С.Л. Северокавказские заимствования в хеттском и древнегреческом // Древняя Анатолия. – М.: Наука, 1985. – С. 60–73; Старостин С.А. Культурная лексика в общесеверокавказском словарном фонде. Древняя Анатолия. – М.: Наука, 1985. – С. 74–94.

389 Анчабадзе З.В. История и культура древней Абхазии. – М.: Наука, 1964. – С. 121.

390 Алексеев В.П. Происхождение народов Кавказа. – М.: Наука, 1974. – С. 193.

391 Там же.

392 Там же.

393 Анчабадзе З.В. Указ. соч.

394 Инал-Ипа Ш.Д. Об этногенезе древнеабхазских племен // VII международный конгресс антропологических и этнографических наук. – Т. X. – М.: Наука, 1964. – С. 99–105. Его же: Вопросы этнокультурной истории абхазов. – Сухуми: Алашара, 1976. Его же: Ступени к исторической действительности. (Об этнической ситуации в Абхазии XV – нач. – XX в.). – Сухуми: Алашара, 1992.

395 Шакрыл К.С. Труды. Статьи и очерки по вопросам абхазского языка и фольклора. – Сухуми: Алашара, 1985. – С. 180–184.

396 Инал-Ипа Ш.Д. Ступени к исторической действительности. – Сухуми: Алашара, 1992. – С. 3.

397 Наиболее полный обзор этногенетических преданий, встречающихся в сочинениях разных авторов (Геродот, Эвлия Челеби, Яков Рейнеггс, Бар. Аш, Теофил Лапинский, Дж. Ст. Белл, М. К.

Первухин) сделан в кн. Инал-Ипа Ш.Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. – Сухуми: Алашара, 1976. – С. 162–167.

398 Абхазские народные историко-героические сказания. Запись, подготовка текста, предисловие и примечания С.Л. Зухба. – Сухуми: Алашара, 1978. – С. 5–6 (на абх. яз.).

399 Лакрба К.К. Неиссякаемый родник. Народное творчество. Пословицы. Этнографические записи. – Сухуми: Алашара, 1979. – С. 5–9. (На абх. яз.).

400 Абхазские народные историко-героические сказания. – Сухуми, 1978. – С. 6–7.

401 Чалмаз В. Абхазская хлеб-соль // Апсны, 1929. – № 28.

402 Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 106–108.

403 Инал-Ипа Ш.Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. – Сухуми: Алашара, 1976. – С. 168–169.

404 Там же. – С. 170–171.

405 Абхазские сказки. Под. ред. А. Хашба и В. Кукба. – Сухуми, 1936. – С. 110–113 (на абх. яз.); Чанба С.Я. Сочинения. – Сухуми: Алашара, 1986. – С. 404–408 (на абх. яз.).

406 Хашба А.К. Избранные работы. Составление, редакция, предисловие Х.С. Бгажба. – Сухуми: Алашара, 1972. – С. 200–203 (на русск. яз., тексты на абх. яз.).

407 Абхазские народные историко-героические сказания. Запись, подготовка текста, предисловие и примечания С.Л. Зухба. – Сухуми: Алашара, 1978. – С. 7–8 (на абх. яз.).

408 Там же. – С. 8–9.

409 Там же. – С. 10–11.

410 Инал-Ипа Ш.Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. – Сухуми: Алашара, 1976. – С. 172–174.

411 Там же. – С. 127.

412 Анчабадзе З.В. Указ. соч. – С. 127.

413 Алексеев В.П. Историческая антропология и этногенез. – М.: Наука, 1989. – С. 173.

414 Там же.

415 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 175.

416 Соловьев Л.Н. Первобытное общество на территории Абхазии. Природа и человек нижнего и среднего палеолита Абхазии. – Сухуми: Алашара, 1971.

417 Там же. – С. 12.

418 Соловьев Л.Н. Памятники каменного века Абхазии. – Тбилиси: Мецниереба, 1987.

419 Анчабадзе З.В. Указ. соч. – С. 7.

- 420 Замятин С.Н. Палеолит Абхазии. – Сухуми, 1937. – С. 9–13;  
 Анчабадзе З.В. Указ. соч. – С. 8.
- 421 Джанашиа С.Н. Труды. Т. VI. – Тбилиси: Мецниереба, 1988.  
 – С. 354.
- 422 Брамлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983. –  
 С. 34–35.
- 423 Там же. – С. 34. –
- 424 Под термином «этнос» нами понимается «исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая межпоколенная совокупность людей, обладающих не только общими чертами, но и относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксированном в самосознании (этнониме)». (Брамлей Ю.В. Указ. соч. – С. 57–58).
- 425 Анчабадзе З.В. Указ. соч. – С. 120–121; см. об этом также: Очерки истории Абхазской АССР. – Ч. I. – Сухуми: Алашара, 1960. – С. 34–36.
- 426 Анчабадзе З.В. Указ. соч. – С. 121–122.
- 427 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 175.
- 428 Анчабадзе З.В. Указ. соч. – С. 126.
- 429 Там же. – С. 126–127; Соловьев Л.Н. Погребения дольменной культуры Абхазии и прилегающей части Адлерского района // Труды Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа. – Т. XXXI, 1960. – С. 94.
- 430 Соловьев Л.Н. Указ. соч. – С. 94.
- 431 Инал-Ипа Ш.Д. Об этногенезе древнеабхазских племен. – М., Наука, 1964. – С. 1.
- 432 Иванов В.В. Антропологические мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. – Т. I. – М.: Советская энциклопедия 1980. – С. 87.
- 433 Решетов Ю.Г. Природа Земли и происхождение человека. – М.: Мысль, 1966. – С. 3.
- 434 Тьерни Джон, Райт Линдас, Ширинген Карен. Генетическая Ева: Открытие? Парадокс? Бизнес? Еженедельник «За рубежом», 1983, № 18. – С. 19–20.
- 435 Решетов Ю.Г. Указ. соч. – С. 6.
- 436 Рогинский Я.Я., Левин М.Г. Антропология. Учебник для вузов. Изд. третье, переработанное и дополненное. – М.: Высшая школа, 1978. – С. 307.
- 437 Абхазские народные историко-героические сказания. Запись, подготовка текста, предисловие и примечания С.Л. Зухба. – Сухум: Алашара, 1978. – С. 11–13 (на абх. яз.)

438 Бровевский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. – Часть I. – М., 1823. – С. 331; Люлье Л. Черкесия. – Краснодар, 1927. – С. 11.

439 Генко А.Н. Абазинский язык. М., Изд. АН СССР, 1955. – С. 8.

440 Ломтатидзе К.В. Ашхарский диалект и его место среди других абхазско-абазинских диалектов. Тбилиси, 1954.

441 Бгажба Х.С. Бзыбский диалект абхазского языка // Труды абхазского института языка, литературы и истории. – Т. XXVIII. – Сухуми, 1957. – С. 368.

442 Лавров Л.И. Обезы русских летописей // Советская этнография, 1946, № 6. – С. 164.

443 Там же. – С. 170.

444 Генко А.Н. Указ. соч. – С. 8.

445 Анчабадзе З.В. Из истории средневековья Абхазии (VI – XVII вв.). – Сухуми, 1959. – С. 256.

446 Там же.

447 Там же. – С. 257.

448 Там же.

449 Там же. – С. 256.

450 Алексеева Е.П. О происхождении абазин и расселение их в средние века // Проблемы этнической истории народов Карачаево-Черкесии. К-ЧНИИ. – Черкесск, 1980. – С. 14–49.

451 Там же. – С. 48.

452 Там же.

453 Там же. – С. 48–49.

454 Там же. – С. 49.

455 Инал-Ипа Ш.Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. – Сухуми: Алашара, 1976. – С. 174.

456 Там же. – С. 142–143.

457 Абхазские народные историко-героические сказания. Запись, подготовка текста, предисловие и примечания С.Л. Зухба. – Сухуми: Алашара, 1978. – С. 13–14 (на абх. яз.).

458 Там же. – С. 20–21.

459 Инал-Ипа Ш.Д. Страницы исторической этнографии Абхазии. – Сухуми: Алашара, 1971. – С. 225–245.

460 Инал-Ипа Ш.Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. – Сухуми, 1976. – С. 175.

461 Там же.

462 Там же. – С. 172.

463 Там же. – С. 175.

464 Имеется в виду: Алкадари Г. Асари-Дагестан. – Махачкала, 1929.

465 Гутнов Ф.Х. Бадел генеалогических преданий осетин // Проблемы исторической этнографии осетин. – Орджоникидзе, 1987. – С. 54.

466 Текст нашей записи от информатора Зухбая Ясона Ночовича (89 лет, с. Гумриш Гальского района). Текст записан 24 июня 1978 г.

467 Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. – Л.: Наука, 1987. – С. 141.

468 Там же. – С. 30–87.

469 Там же. – С. 32.

### **Былички**

470 Зухба С.Л. Абхазское народное поэтическое творчество. Учебник: для вузов. – Сухуми: Алашара, 1981. – С. 203–213 (на абх. яз.).

471 Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. – М.: Изд. восточной литературы, 1958. – С. – 11.

472 Там же.

473 Костюхин Е.А. Типы и формы животного этноса. – М.: Наука, 1987. – С. 44.

474 Бараг Л.Г. Быличка // Восточно-славянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. – Минск: Навука и тэхніка, 1993. – С. 26.

475 Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. – М.: Наука, 1976. – С. 51.

476 Брыцина А.Б. Бывальщина // Восточно-славянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. – Минск: Навука и тэхніка, 1993. – С. 22–23.

477 Там же. – С. 23.

478 Соколовы Б.М. и Ю.М. Сказки и песни Белозерского края. – М., 1916. – С. 17–18.

479 Ончуков Н.Е. Сказки и сказочники на Севере // Северные сказки, СПб., 1909. – С. 31.

480 Вирсаладзе Е.Б. Народно-поэтическое творчество грузин-горцев Мтиулети и Гудамакари. Подготовка текста, редакция, исследование и примечания Е.Б. Вирсаладзе. – Тбилиси, изд. АН Груз. ССР, 1958. – С. 91–92 (на груз. яз.); ее же: Предисловие // Грузинские народные предания и легенды. Составление, перевод, предисловие и примечания Е.Б. Вирсаладзе. – М.: Наука, 1973. – С. 10.



481 Никифоров А.И. Структура чукотской сказки // Советский фольклор, № 2–3. – С. 233–273.

482 Соколова В.К. Русские исторические предания. – М.: Наука, 1970. – С. 251.

483 Вирсаладзе Е.Б. Предисловие // Грузинские народные предания и легенды. Составление, перевод, предисловие и примечания Е. Б. Вирсаладзе. – М.: Наука, 1973. – С.10.

484 Зиновьев В.П. Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Составление В.П. Зиновьева, ответственный редактор Р.П. Матвеева. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 381.

485 Померанцева Э.В. Жанровые особенности русских быличек // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов (Прага, 1968). Доклады советской делегации. – М.: Наука, 1968. – С. 274–292. Ее же: Русские рассказы о домовом // Славянский фольклор. – М.: Наука, 1972. – С. 242–257; ее же: Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М.: Наука, 1975; ее же: Русская устная проза. – М.: Просвещение, 1985. – С. 173–240.

486 Померанцева Э.В. Жанровые особенности русских быличек // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов (Прага, 1968). Доклады советской делегации. – М.: Наука, 1968. – С. 274.

487 Померанцева Э.В. Указ. соч. – С. 285.

488 Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. – Л., 1936. – С. 232.

489 Абхазские сказки. Составил, перевел с абхазского Х.С. Бгажба. Шестое издание. – Сухуми: Алашара, 1983. – С. 26.

490 Там же.

491 Альбов Н.М. Этнографические наблюдения в Абхазии // Живая старина, 1893. – Вып. III. – С. 326.

492 Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960. – С. 56.

493 Там же.

494 Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1957. – С. 232.

495 Свойство абхазского языка ставить фамилию спереди, а имя сзади (примечание Н.С. Джанашиа).

496 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 56.

497 Там же.

498 Гулиа Д.И. Сочинения. – Т. IV. – Сухуми, 1962. – С. 115–116 (на абх. яз.).

- 499 Гулиа Д.И. Собрание сочинений. – Т. VI. – Сухуми: Алашара, 1986. С. 297–298.
- 500 Чанба С.Я. Сочинения. – Сухуми: Алашара, 1986. – С. 396–398 (на абх. яз.).
- 501 Чанба С.Я. Сочинения. – Сухуми: Алашара, 1987. – С. 329–330.
- 502 Там же. – С. 329.
- 503 Там же.
- 504 Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. – М.: Наука, 1976. – С. 40.
- 505 Чанба С.Я. Указ. соч. – С. 330.
- 506 Там же.
- 507 Там же.
- 508 Шортанов А.Т. Адыгская мифология. – Нальчик: Эльбрус, 1982. – С. 148–153.
- 509 Там же. – С. 153.
- 510 Там же. – С. 156.
- 511 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 225–235.
- 512 Там же. – С. 232.
- 513 Там же. – С. 233.
- 514 Там же. – С. 232.
- 515 Там же. – С. 227.
- 516 Там же.
- 517 Там же.
- 518 Там же.
- 519 Там же.
- 520 Там же. – С. 225.
- 521 Там же. – С. 226.
- 522 Там же. – С. 230.
- 523 Там же.
- 524 Там же. – С. 233–235.
- 525 Халипаева И.А. Мифологические персонажи кумыкской несказочной прозы. Автореферат кандидатской диссертации. – Тбилиси, 1987. – С. 7–8.
- 526 Там же. – С. 8.
- 527 Аджиев А.М. Нартский прозаический фольклор кумыков и его место в кавказской нартиаде // Дагестанская народная проза. – Махачкала, 1982. – С. 12.
- 528 Вирсаладзе Е.Б. Нартский эпос и охотничьи сказания в Грузии // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М.: Наука, 1969. – С. 254.
- 529 Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 186.

530 Цанава А.В. Вопросы грузинской народной словесности (По материалам, записанным в Мегрелии). – Тбилиси: Изд. Тбилисского госуниверситета, 1970. – С. 27 (на груз. яз.).

531 См. об этом: Джавахишвили И. История грузинского народа. – Тбилиси, 1960. – С. 84–88 (на груз. яз.); Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. – М.: Наука, 1976. – С. 39.

532 Гулиа Д.И. Собрание сочинений. – Т. VI, 1986. – С. 298.

533 Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М.: Наука, 1975. – С. 29.

534 Афанасьев А.Н. Дерево жизни. Избранные статьи. – М., Современник, 1982. – С. 224.

535 Халипаева И.А. Указ. соч. – С. 8.

536 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 62.

537 Гулиа Д.И. Собр. соч. – Т. IV. – Сухуми, 1962. – С. 107 (на абх. яз.).

538 Абхазские сказки. Составил и перевел с абхазского Х.С. Бгажба., Изд. шестое. – Сухуми: Алашара, 1983. – С. 28.

539 Пачулиа В.П. Падение Анакопии. Легенды Кавказского Причерноморья. – М.: Наука, 1986. – С. 71.

540 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 44

541 . Там же. – С. 47.

542 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 45; Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 63.

543 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 63.

544 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 45.

545 Там же.

546 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 99.

547 Текст любезно представил нам Г.В. Смыр. Записан от 80-летней жительницы с. Калдахуара Гудаутского района Ампар Мани Пачовны 21 июля 1960 года.

548 Там же.

549 Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 178–179.

550 Там же. – С. 178.

551 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 63.

552 Текст нашей записи от сказителя Гварамия Разана (86 лет), с. Бедиа Очамчирского района, 21 сентября 1960 года.

553 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 47.

554 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 49.

555 Зухба С.Л. Указ. соч. – С. 207–208.

556 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 123–124 (на груз. яз.); вариант см.: текст нашей записи в кн.: Зухба С.Л. Абхазское народное поэтическое творчество. Учебник для вузов. – Сухуми: Алашара, 1981. – С. 170–171 (на абх. яз.).

- 557 Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л., 1936. – С. 223–224.
- 558 Там же. – С. 223.
- 559 Гулиа Д.И. Сочинения. – Т. IV. – Сухуми, 1962. – С. 107 (на абх. яз.).
- 560 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 50.
- 561 Там же.
- 562 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 48–49.
- 563 Там же. – С. 49.
- 564 Акаба Л.Х. Исторические корни архаических ритуалов абхазов. – Сухуми: Алашара, 1984. – С. 58.
- 565 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 49.
- 566 Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М.: Наука, 1975. – С. 151–152.
- 567 Абхазские сказки. Изд. шестое. Составление, перевод Х.С. Бгажба. – Сухуми: Алашара, 1983. – С. 305.
- 568 Абхазские сказки. – Т. I. Составитель К.С. Шакрыл, Х.С. Бгажба. Вступительная статья Н.П. Андреева. – Сухуми, 1940. – С. 446–447; второе изд.: – Сухуми, 1965. – С. 231–232 (на абх. яз.); Абхазские народные сказки. Перевод с абхазского. Составитель и автор примечаний К.С. Шакрыл. Предисловие К.С. Шакрыл и Ш.Х. Салакая. Авторы типологического анализа сюжетов Исидор Левин и Уку Мазинг. – М.: Наука, 1975. – С. 395–396.
- 569 Абхазские сказки. Запись, подготовка текста, предисловие и примечания С.Л. Зухба. – Тбилиси: Мецниереба, 1976. – С. 147–158 (на абх. яз.).
- 570 Лакрба К.К. Неиссякаемый родник. Народное творчество. Пословицы. Этнографические записи. – Сухуми, 1979. – С. 5–9 (на абх. яз.).
- 571 Абхазские сказки. Запись, подготовка текста, предисловие и примечания С.Л. Зухба. – Тбилиси: Мецниереба, 1976. – С. 147 (на абх. яз.).
- 572 Абхазские народные сказки. – М.: Наука, 1975, № 28. – С. 143–148. Сказка эта состоит в основном из контаминации двух сюжетов: герой получает от спасенной им змеи волшебный кисет и т. п. + чудесное бегство (по Указателю Н.П. Андреева: № 560 + № 313, № 313 А, № 313 В).
- 573 Ни села, ни фамилии не называю, чтобы не обидеть их (примечание Н.С. Джанашиа).
- 574 Если у черта или у русалки отобрать когти или волосы, то пока их они себе не возвратят, беспрекословно исполняют волю хозяев (примечание Н.С. Джанашиа).

- 575 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 49–50.
- 576 Зухба С.Л. Абхазское народное поэтическое творчество. Учебник для вузов. – Сухуми: Алашара, 1981. – С. 208–209 (На абх. яз.).
- 577 Там же. – С. 209.
- 578 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 134.
- 579 Там же. – С. 125–133.
- 580 Топоров В.Н. Кот, мышка // Мифы народов мира. Энциклопедия. – Т. II. – М., 1982. – С. 11.
- 581 См. напр.: Зиновьев В.П. Указ. соч. – С. 398.
- 582 Зухба С.Л. Указ. соч. – С. 212.
- 583 Там же.
- 584 Басария С.П. Методические беседы. – Сухуми, 1929. – С. 18–19.
- 585 Там же. – С. 19.
- 586 Там же.
- 587 Зухба С.Л. Указ. соч. – С. 204.
- 588 Померанцева Э.В. Жанровые особенности русских быличек // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов. (Прага, 1968). Доклады советской делегации. – М.: Наука, 1968. – С. 281–282.
- 589 Акаба Л.Х. У истоков религии абхазов. – Сухуми: Алашара, 1978. – С. 20.
- 590 Чурсин Г.А. Указ. соч. – С. 86–87.
- 591 Акаба Л.Х. Из мифологии абхазов. – Сухуми: Алашара, 1970. – С. 10. Ее же: У истоков реалии абхазов. – Сухуми: Алашара, 1979. – С. 21.
- 592 Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. – Сухуми: Алашара, 1965. – С. 517.
- 593 Акаба Л.Х. У истоков религии абхазов. – Сухуми: Алашара, 1979. – С. 21.
- 594 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 76.
- 595 Более подробно о других охотничьих запретах у абхазов см.: Акаба Л.Х. У истоков религии. – Сухуми, 1979, Алашара. – С. 34–55.
- 596 Чурсин Г.А. Указ. соч. – С. 89.
- 597 Там же.
- 598 Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. – Сухуми: Алашара, 1965. – С. 518.
- 599 Званба С.Т. Абхазские этнографические этюды. – Сухуми: Алашара, 1982. – С. 37.
- 600 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 54–55; Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 76–90; Миллер А.А. Из поездки по Абхазии в 1907 году

// Материалы по этнографии России. – Т. I, СПб., 1910. – С. 69; Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. (Историко-этнографические очерки). – Сухуми: Алашара, 1965 – С. 517–522; Акаба Л.Х. У истоков религии абхазов. – Сухуми: Алашара, 1970. – С. 20–33; Салакая Ш.Х. Обрядовый фольклор абхазов // Фольклор и этнография. – Л.: Наука, 1974. – С. 19–26.

601 Патеипа Н.С. Избранное. – Сухуми: Алашара, 1978. – С. 31.

602 Там же.

603 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 54.

604 Там же.

605 Там же. – С. 128 (на груз. яз.).

606 Салакая Ш.Х. Ажвейпш // Мифы народов мира. Энциклопедия. – М., Советская энциклопедия. – Т. I. 1987. – С. 49.

607 Гулиа Д.И. Собр.соч. – Т. VI. – Сухуми: Алашара, 1989. – С. 296, 297.

608 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 77.

609 Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. – М.: Наука, 1976. – С. 35. Некоторые образцы этих грузинских фольклорных памятников см. там же: Тексты, III. – С. 1 – 17, 25, 29, 36.

610 О лешем см.: Афанасьев А.Н. Древо жизни. Избранные статьи. – М.: Современник, 1982. – С. 221–227; Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М.: Наука, 1975. – С. 28–48. Ее же: Русская устная проза. – М.: Просвещение, 1985. – С. 185–209.

611 Об этих персонажах см.: Померанцева Э.В. Русская устная проза. – М., 1985. – С. 186–187.

612 См. об этом подробнее: Салакая Ш.Х. Обрядовый фольклор абхазов // Фольклор и этнография. Обряд и обрядовый фольклор. – Л.: Наука, 1974. – С. 19–22.

613 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 78–79; ср. с вариантом: Абхазские сказки. Составил и перевел Х.С. Бгажба. Шестое изд. – Сухуми: Алашара, 1983. – С. 17–20.

614 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 79–80.

615 Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 54–55.

616 Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. – М.: Наука, 1976. – С. 41–42.

617 Абхазские народные сказки. – М.: Наука, 1975. – С. 161.

618 Там же. – С. 162.

619 Там же. – С. 445.

620 Там же. – С. 29–45; Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 83–86.

621 Померанцева Э.В. Жанровые особенности русских быличек // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. – М.: Наука, 1968. – С. 290.

622 Пекарская Э.К., Цветкова В. Очерки быта присаянских тунгусов. – СЭ, 1936, № 5.

623 Вирсаладзе Е.Б. Указ. соч. – С. 42.

624 Зухба С.Л. Абхазское народное поэтическое творчество. Учебник для вузов. – Сухуми: Алашара, 1981. – С. 211 (на абх. яз.).

625 Акаба Л.Х. У истоков религии абхазов. – Сухуми: Алашара, 1978. – С. 23.

626 Там же. – С. 24.

627 Мижаев М.И. Мифическая и обрядовая поэзия адыгов. – Черкесск, 1978. – С. 59–73.

### **Памятники героического эпоса в абхазском фольклоре**

628 Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. – Тбилиси: Мецниереба, 1966. – С. 34. –

629 Там же, – С. 34.

630 Аншба А.А. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. – Тбилиси: Мецниереба, 1970. – С. 15–16.

631 Салакая Ш.Х. Указ. соч. – С. 38.

632 Тресков И.В. Фольклорные связи Северного Кавказа. – Нальчик: Кабардино-Балкарское книжное издательство, 1963. – С. 18.

633 Аншба А.А. Стих и проза в абхазском нартском эпосе // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М., 1969. – С. 409. Его же: Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. – Тбилиси: Мецниереба, 1970, – С. 81.

634 Бгажба Х.С. Об абхазском героическом эпосе // Вопросы изучения эпоса народов СССР. – М.: Изд. Акад. наук СССР, 1958. – С. 192–196; Инал-Ипа Ш.Д. Памятники абхазского фольклора. Нарты. Ацаны. Сборник статей и материалов. – Сухуми: Алашара, 1977. – С. 145; Шинкуба Б.В. Предисловие // Абхазская народная поэзия. – Сухуми, 1959 (на абх. яз.); Салакая Ш.Х. Абхазский нартский эпос. – Тбилиси: Мецниереба, 1976. – С. 139.

635 Инал-Ипа Ш. Д. Указ. соч. – С. 145; Аншба А. А. Указ. соч. – С. 409; Салакая Ш. Х. Указ. соч. – С. 139.

636 Шакрыл К. С. О современном бытовании нартского эпоса у абхазов // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М., 1969. – С. 297.

637 Гадагатль А. М. Адыгский эпос «Нартхэр – многовековая память народа. Состояние и перспективы изучения // Нартский эпос и кавказское языкознание. VI Международный коллоквиум Европейского Общества кавказологов. – Майкоп, 1994. – С. 17–18.

638 Чамоков Т.Н. О поэтике героического эпоса «Нартхэр» // Нартский эпос и кавказское языкознание. Международный коллоквиум Европейского Общества кавказологов. – Майкоп, 1994. – С. 108.

639 Салакая Ш. Х. Абхазский нартский эпос. – Тбилиси: Мецниереба, 1976. – С. 147.

640 Там же. – С. 108.

641 Нарт Сасрыква и его девяносто девять братьев. Подготовка текста: Ш. Д. Инал-Ипа, К. С. Шакрыл, Б. В. Шинкуба. – Сухуми, 1962 (на абх. яз.); Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев. Абхазский народный эпос. Подготовка текста: Ш. Д. Инал-Ипа, К. С. Шакрыл, Б. В. Шинкуба. Перевод с абхазского: Г. Гулиа (проза), С. Липкин (стихи). – М.: Гос. изд. худ. литературы, 1962.

642 Зухба С. Л. Нартский эпос в фольклоре абхазов, живущих в Турции // Нартский эпос и кавказское языкознание. VI Международный коллоквиум Европейского Общества кавказологов. – Майкоп, 1994. – С. 134–138.

643 Шакрыл К.С. Указ. соч. – С. 295.

644 Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. – М. — Л., 1949. – С. 320–321.

645 Инал-Ипа Ш.Д. Слово о нартах // Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев. – М., 1962. – С. 5.

646 Инал-Ипа Ш.Д. Об абхазских нартских сказаниях // Труды Абхазского института языка, литературы и истории. – Вып. XXIII. – Сухуми, 1949. – С. 86–114.

647 Бгажба Х.С. Об абхазском героическом эпосе // Вопросы изучения эпоса народов СССР. – М., 1958. – С. 188–199.

648 Нарт Сасрыква и его девяносто девять братьев. Подготовка текста Ш.Д. Инал-Ипа, К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба. Вступительная статья Ш.Д. Инал-Ипа. – Сухуми, 1962 (на абх. яз.).

649 Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев. Абхазский народный эпос. Подготовка текста Ш.Д. Инал-Ипа, К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба. Вступительная статья Ш.Д. Инал-Ипа. Перевод с абхазского: Г. Гулиа (проза), С. Липкин (стихи). – М.: Госиздат худ. лит., 1962.

650 Шакрыл К.С. Указ. соч. – С. 302.



651 Вирсаладзе Е.В. Нартский эпос и охотничьи сказания в Грузии // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М.: Наука, 1969. – С. 245.

652 Петросян А.А. Решенные и нерешенные вопросы нартоведения // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М.: Наука, 1969. – С. 6.

653 Крупнов Е.И. О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М.: Наука, 1969. – С. 15–16.

654 Салакая Ш. Х. Указ. соч. – С. 37.

655 Аншба А.А. Об именах Сасрыко и Сослан // Сборник научных работ аспирантов. – Сухуми: Алашара. 1967. – С. 111–118.

656 Кумахов М.А. К этимологии имени основного героя адыгского и абхазского эпоса // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М.: Наука, 1969. – С. 497–502; Гадагатль А.М. Героический эпос «Нарты» адыгских (черкесских) народов. – Майкоп, 1987. – С. 307–311.

657 Салакая Ш.Х. Указ. соч. – С. 89.

658 Салакая Ш.Х. Абхазский нартский эпос. – Тбилиси: Мецниереба, 1976. – С. 97–112.

659 Абаев В.И. Мартовский эпос осетин. Предисловие // Сказания о нартах. Осетинский эпос. Перевод с осетинского Ю. Либедицкого. – М.: Советская Россия, 1978. – С. 28–29.

660 Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – Т. II. – Л., 1973. – С. 159.

661 Там же. – С. 160.

662 Абаев В.И. Проблемы нартского эпоса // Нартский эпос. – Орджоникидзе, 1958. – С. 35.

663 Инал-Ипа Ш.Д. Памятники абхазского фольклора. – Сухуми, 1977. – С. 55.

664 Гадагатль А.М. Героический эпос «Нарты» адыгских (черкесских) народов. – Майкоп, 1987 – С. 320.

665 Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. – Тбилиси: Мецниереба, 1966. – С. 74. Его же: Абхазский нартский эпос. – Тбилиси: Мецниереба, 1976. – С. 89.

666 Хавжожко Шаукат Муфти. Герои и императоры в черкесской истории. – Нальчик: Изд. центр «Эльфа», 1994.

667 Там же. – С. 6. –

668 Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа. – Майкоп, 1994. – С. 6.

669 Абаев В.И. Проблемы нартского эпоса // Нартский эпос. – Орджоникидзе, 1957. – С. 35.

670 Матичетов М. О мифологических существах у словенцев и специально о Куренте // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. – М.: Наука, 1989. – С. 88–100.

671 Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. – М., Наука, 1985. – С. 128.

672 Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. – М.: Наука, 1985. – С. 105.

673 Там же. – С.219.

674 Там же. – С. 97.

675 Там же. – С. 101.

676 Там же. – С.117.

677 Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. – М.: Изд. АН СССР, 1960. – С. 376.

678 Там же. – С. 373–376.

679 Там же. – С. 776–373.

680 Там же. – С. 398.

681 Антелава И.П. К некоторым вопросам абхазской проблемы // Библиотека общества Руставели, 1990. – С. 19–27.

682 Инал-Ипа Ш.Д. Ступени к исторической действительности. – Сухум: Алашара, 1992. – С. 137.

683 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 26.

684 Абаев В.И. Мартовский эпос. Предисловие // Сказания о нартах. Осетинский эпос. – М.: Советская Россия, 1978. – С. 30.

685 Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. – М.: Наука, 1985. – С. 84.

686 Мелетийский Е.М. Происхождение героического эпоса. – М.: Изд. вост. литературы, 1963. – С. 166.

687 Пропп В.Я. Морфология сказки. Изд. 2-е. – М.: Наука, 1969. – С. 10–11.

688 Салакая Ш.Х. К вопросу об эволюции эпического образа // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М.: Наука, 1969. – С. 369.

689 Салакая Ш.Х. Указ. соч. – С. 396–408.

690 Абаев В.И. Нартовский эпос осетин. Предисловие // Сказания о нартах. Осетинский эпос. – М.: Советская Россия, 1978. – С. 8.

691 Там же.

692 Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Указ. соч. – С. 115.

693 Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. – Тбилиси: Мецниереба, 1966. – С. 69.

694 Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. – М.: Наука, 1985. – С.128–168.

- 695 Абхазские сказки. Запись, подготовка текстов, предисловие и примечания С.Л. Зухба. – Тбилиси: Мецниереба, 1976. – С. 113–118 (на абх. яз.).
- 696 Ардзинба В.Г. Указ. соч. – С. 141–142.
- 697 Салакая Ш.Х. Указ. соч. – С. 75.
- 698 Алиева А.И. Адыгский нартский эпос. – М. – – Нальчик, 1969. – С. 113.
- 699 Бгажба Х.С. Об абхазском героическом эпосе // Вопросы изучения эпоса народов СССР. – М.: Изд. Академии наук СССР, 1958. – С. 192.
- 700 Тресков И.В. Указ. соч. – С. 22–23.
- 701 Петросян А.А. История народа и его эпос. – М.: Наука, 1982. – С. 20.
- 702 Чамоков Т.Н. Указ. соч. – С. 109.
- 703 Путилов Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос. – М.: Наука, 1971. – С. 382.
- 704 Салакая Ш.Х. Указ. соч. – С. 64–65.
- 705 Аншба А.А. Абхазский фольклор и действительность. – Тбилиси: Мецниереба, 1982. – С. 68–69.
- 706 Там же. – С. 77.
- 707 Там же. – С. 98.
- 708 Салакая Ш.Х. Абхазский нартский эпос. – Тбилиси: Мецниереба, 1976. – С. 277.
- 709 Инал-Ипа Ш.Д. Памятники абхазского фольклора. Нарты. Ацаны (Сборник статей и материалов). – Сухуми: Алашара, 1978. – С. 96.
- 710 Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. – М.: Наука, 1973. – С. 315.
- 711 Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – М.: Изд. восточной лит., 1963. – С. 17.
- 712 Более подробно об этом см.: Зухба С. Л. Абхазская народная сказка. – Тбилиси: Мецниереба, 1970. – С. 161–162.
- 713 Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. – М.: Изд. восточной лит., 1963. – С. 166–186.
- 714 Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев. – М., 1963, – С. 140.
- 715 Там же. – С. 141.
- 716 Там же.
- 717 Там же.
- 718 Там же.
- 719 Там же. – С. 141–145.

720 Инал-Ипа Ш.Д. Нартский эпос абхазов // Нартский эпос. – Орджоникидзе, 1957. – С. 93.

721 Пропп В.Я. Русский героический эпос. Издание второе, исправленное. – М.: Госиздат худ. лит., 1958. – С. 180.

722 Абхазские сказки. – Т. I. Составители: К.С. Шакрыл, Х.С. Бгажба. – Сухуми, 1940. – С. 309–319 (на абх. яз.).

723 Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев. – Сухуми, 1962. – С. 141–142 (на абх. яз.);

724 Там же. – С. 161.

725 Там же. – С. 164.

726 Там же.

727 Абхазские сказки. – Т. I. – Сухуми, 1940. – С. 82–83 (на абх. яз.).

728 Быжьра-быжьцэа – букв. «семь ара», «семь ацэы». Термины «ара» и «ацэы» – старинные единицы измерения длины у абхазов. В данном словосочетании употреблено в значении глубины, преисподней. У абхазов есть форма проклятия: «Быжьра-быжьцэа утабгааит» – т. е. «Чтоб ты провалился в преисподнюю, в самый нижний мир, мир темный, царство мертвых».

729 Абхазские народные сказки. Перевод с абхазского. Составитель и автор примечаний К.С. Шакрыл. – М.: Наука, 1975. – С. 148–153.

730 Там же. – С. 151.

731 Путилов Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос. Сравнительно-типологическое исследование. – М.: Наука, 1971. – С. 35.

732 Там же.

733 Абхазские народные сказки. Перевод с абхазского. – М.: Наука, 1975. – С. 76–78.

734 Там же. – С. 77.

735 Там же. – С. 78.

736 Абхазские сказки. – Т. I. Составители К. С. Шакрыл, Х.С. Бгажба. – Сухуми, 1940. – С. 309–314 (на абх. яз.).

737 См. об этом подробнее: Крамер Сэмюэл Н. История начинается в Шумере. – М.: Наука, 1965. – С. 205–215.

738 Путилов Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос. – М.: Наука, 1971. – С. 38–45.

739 Готов А.М. Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. – М.: Наука, 1993. – С. 5.

740 Там же. – С. 9.

741 Там же. – С. 159.

## Героическое сказание о богоборце Абрскиле

742 Иоакимов А. Предрассудки моих учеников // Кавказ, 1873, № 66; Лихачев И. Чиловская пещера и легенда об Абрскиле—Прометее // Труды V археологического съезда в Тбилиси. — М., 1887; Гарцкия В. Абрскил — Абхазский Прометей. СМОМПК, вып. XIII, отд. II. — Тифлис, 1892. — С. 34—38; Джанашиа Н. Абрскил // Сборник Акакия Церетели, кн. V ч. II. — Тифлис, 1898. — С. 1—8 (на груз. яз.).

743 Шинкуба Б.В. Золотые россыпи. Абхазские устные народные сказания и этнографические материалы. — Сухуми: Алашара, 1990. — С. 271—281 (на абх. яз.).

744 Салакая Ш.Х. Абхазский героический эпос. — Тбилиси, Мецниереба, 1966. — С. 111.

745 Гулиа Д.И. Собр. соч., т. VI. — Сухуми: Алашара, 1986. — С. 94—95.

746 Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии. — Сухуми: Алашара, 1957. — С. 94—95.

747 Бгажба Х.С. Об абхазском героическом эпосе // Вопросы изучения эпоса народов СССР. — М., 1958. — С. 188—192.

748 Инал-Ипа Ш.Д. Из истории абхазской литературы. — Сухуми, 1961. — С. 20—25 (на абх. яз.).

749 Шинкуба Б.В. Указ. соч. — С. 271—272.

750 Аншба А.А. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. — Тбилиси: Мецниереба, 1970. — С. 18.

751 Зухба С.Л. Абхазское народное поэтическое творчество. Учебник для вузов. — Сухуми: Алашара, 1981. — С. 337—352 (на абх. яз.).

752 Салакая Ш.Х. Указ. соч. — С. 108—123.

753 Чиковани М.Я. Народный героический эпос о прикованном Амირани. — М.: Наука, 1966. — С. 14—15, 29—30, 37, 55, 67, 133, 162, 309—311, 321.

754 Тресков И.В. Фольклорные связи Северного Кавказа. — Нальчик, 1963. — С. 82, 151, 276.

755 Марр Н.Я. Избранные работы. — М. — Л., 1937, т. IV. — С. 74—75.

756 Цулая Г.В. Мифологические тайны пещеры Абрскила // Труды Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа. Т. XXXIII—XXXIV. — Сухуми, 1963. — С. 323—333. Его же: К истории имени Абрскила // Советская этнография, 1966, № 6. — С. 87—89.

757 Акаба Л.Х. Из мифологии абхазов. — Сухуми: Алашара, 1976. — С. 67—73.

- 758 Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 23–24.
- 759 Чиковани М.Я. Указ. соч. – С. 102.
- 760 Акаба Л.Х. Из мифологии абхазов. – Сухуми: Алашара, 1976. – С. 68.
- 761 Салакая Ш.Х. Указ. соч. – С. 114.
- 762 Аншба А.А. Указ. соч. – С. 18.
- 763 Абхазские сказки и легенды. Составитель И. Хварцкия. – М.: Дик-дик, 1994. – С. 14.
- 764 Там же. – С. 15.
- 765 Там же. – С. 8.
- 766 Абхазские сказки. Составление и перевод с абхазского Х.С. Бгажба. Издание пятое. – Сухуми: Алашара, 1979. – С. 35.
- 767 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 243.
- 768 Пачулиа В.П. Падение Анакопии. Легенды Кавказского Причерноморья. – М.: Наука, 1986. – С. 20, 26.
- 769 Чиковани М.Я. Указ. соч. – С. 310.
- 770 Пачулиа В.П. Указ. соч. – С. 20.
- 771 Абхазские сказки и легенды. Составитель И. Хварцкия. – М.: Дик-дик, – 1994. – С. 19.
- 772 Там же. – С. 19; ср. также: Шинкуба Б.В. Указ. соч. – С. 273.
- 773 Абхазские сказки и легенды. Составитель И. Хварцкия. – М.: Дик-дик, 1994. – С. 19.
- 774 Там же. – С. 15.
- 775 Пачулиа В.П. Легенды лазурного берега. – М.: Наука, 1973. – С. 73.
- 776 Шинкуба Б.В. Указ. соч. – С. 284.
- 777 Абхазские сказки. Составление и перевод с абхазского Х.С. Бгажба. – Сухуми: Алашара, 1979. – С. 39.
- 778 Салакая Ш.Х. Указ. соч. – С. 116.
- 779 Кипшидзе И. Грамматика мингрельского (иверского) языка. – СПб., 1914. – С. 269.
- 780 Чиковани М.Я. Указ. соч. – С. 15.
- 781 Там же. – С. 15.
- 782 Салакая Ш.Х. Указ. соч. – С. 122.
- 783 Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. Историко-этнографические очерки. – Сухуми, 1960. – С. 214.
- 784 Там же. – С. 214.
- 785 Чиковани М.Я. Указ. соч. – С. 16.
- 786 Соколова В.К. Русские исторические предания. – М.: Наука, 1970. – С. 130–132.
- 787 Чиковани М.Я. Указ. соч. – С. 107.
- 788 Тресков И.В. Указ. соч. – С. 69.

- 789 Чиковани М.Я. Указ. соч. – С. 14.
- 790 Абхазские сказки. Составление и перевод с абхазского Х.С. Бгажба. – Сухуми: Алашара, 1979. – С. 35–36.
- 791 Шинкуба Б.В. Указ. соч. – С. 278.
- 792 Абхазские сказки и легенды. Составитель И. Хварцкия. – М.: Дик-дик, 1994. – С. 10.
- 793 Пачулиа В.П. Указ. соч. – С. 73.
- 794 Пачулиа В.П. Падение Анакопии. Легенды Кавказского Причерноморья. – М.: Наука, 1986. – С. 25.
- 795 Абхазские сказки и легенды. Составитель И. Хварцкия. – М.: Дик-дик, 1994. – С. 11.
- 796 Пачулиа В.П. Падение Анакопии. Легенды Кавказского Причерноморья. – М.: Наука, 1986. – С. 26.
- 797 Шинкуба Б.В. Указ. соч. – С. 294, 299, 309, 313.
- 798 Чиковани М.Я. Указ. соч. – С. 311.
- 799 Салакая Ш.Х. Указ. соч. – С. 120.
- 800 Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные работы. – М.: Наука, 1976. – С. 26–27.
- 801 Чиковани М.Я. Указ. соч. – С. 300.
- 802 Шинкуба Б.В. Указ. соч. – С. 273.
- 803 Пропп В.Я. Указ. соч. – С. 205.
- 804 Там же. – С. 206–207.
- 805 Там же. – С. 206.
- 806 Там же. – С. 214.
- 807 Абхазские сказки и легенды. Составитель И. Хварцкия. – М.: Дик-дик. 1994. – С. 8.
- 808 Там же. – С. 18.
- 809 Там же. – С. 19.
- 810 Пропп В.Я. Указ. соч. – С. 238.
- 811 Там же. – С. 240.
- 812 Тахо-Годи А.А. Греческая мифология. – М.: Искусство, 1989. – С. 46–55.
- 813 Там же. – С. 53.
- 814 Абхазские сказки. Составление и перевод с абхазского Х.С. Бгажба. – Сухуми: Алашара, 1979. – С. 36.
- 815 Там же. – С. 36.
- 816 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 244.
- 817 Бгажба Х.С. Указ. соч. – С. 191.
- 818 Акаба Л.Х. Указ. соч. – С. 65.
- 819 Там же. – С. 66.
- 820 Абхазские сказки. Составление и перевод с абхазского Х.С. Бгажба. – Сухуми: Алашара, 1979. – С. 36.

- 821 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 241.  
 822 Тахо-Годи А.А. Указ. соч. – С. 199.  
 823 Там же. – С. 66.  
 824 Цулая Г.В. Мифологические тайны пещеры Абрскила // Труды Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа. Т.Т. XXXIII–XXXIV. – Сухуми, 1963. – С. 325–326.  
 825 Там же. – С. 325.  
 826 Нагишкин Д.Д. Сказка и жизнь. – М., 1957. – С. 134.  
 827 Там же. – С. 134.  
 828 Салакая Ш.Х. Указ. соч. – С. 119.  
 829 Дьяконов И.М. Эпос о Гильгамеше // Эпос о Гильгамеше («О все видавшем»). Перевод с аккадского И.М. Дьяконова. Изд. АН СССР. – М. – Л., 1961. – С. 127–128.  
 830 Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 37–130.  
 831 Там же. – С. 122–123, 200–204.  
 832 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 244.  
 833 Бгажба Х.С. – Указ. соч. – 191.  
 834 Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 95.  
 835 Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 244.  
 836 Цулая Г.В. Указ. соч. – С. 327.  
 837 Латышев В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. 1947, № 2. – С. 297; Цулая Г.В. Указ. соч. – С. 326.  
 838 Цулая Г.В. Указ. соч. – С. 327.  
 839 Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 158–159.  
 840 Марр Н.Я. Избранные труды. – М. — Л., 1937. Т. IV. – С. 75.  
 841 Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 94.  
 842 Чиковани М.Я. Указ. соч. – С. 15.  
 843 Цулая Г.В. Указ. соч. – С. 330–331.  
 844 Цулая Г.В. К истории имени Абрскила // СЭ, 1966, № 6. – С. 87.  
 845 Акаба Л.Х. Указ. соч. – С. 70.  
 846 Салакая Ш.Х. Указ. соч. – С. 123.

### **Типология историко-героического эпоса абхазов**

- 847 О делении историко-героической словесности абхазов на такие группы см.: Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. – Тбилиси, 1966. – С. 134.  
 848 Салакая Ш.Х. Указ. соч. – С. 135.  
 849 Ахлаков А.А. Исторические песни народов Дагестана и Северного Кавказа. – М., 1981. – С. 199.  
 850 См. об этом подробнее: Салакая Ш.Х. Указ. соч. – С. 157.



851 Абхазские народные историко-героические сказания, Сухуми, Алашара, 1978, С. 21–26 (на абх. яз.).

852 Соколова В.К. Русские исторические предания. – М.: Наука, 1970. – С. 38.

853 Там же. – С. 151.

854 См.: Салакая Ш.Х. Указ. соч. – С. 134–136.

855 Ахлаков А.А. Указ. соч. – С. 199.

856 Там же. – С. 199–226.

857 Там же. – С. 201–202.

858 Там же. – С. 202.

859 Соколова В.К. Указ. соч. – С. 33–48.

860 Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. – М.: Наука, 1985. – С. 71.

861 Там же. – С. 88.

### **Анекдоты**

862 Федосюк А.С. Анекдот // Восточно-славянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. – Минск: Навука и тэхніка, 1993. – С. 8.

863 См. об этом подробнее: Стеблин-Каменский М.И. Историческая поэтика. – Л.: Изд. Ленинградского университета, 1978. – С. 158–173.

864 Словарь литературоведческих терминов. Редакторы-составители Л.И. Тимофеев и С.В. Тураев. – М.: Просвещение, 1974. – С. 17.

865 Басиат и другие. Абхазские анекдоты. Из записей С. Зухба. – Сухуми, 1991. – С. 11. (на абх. яз.).

866 Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. – Л.: Наука, 1984. – С. 3.

867 Абхазские сказки. Составил, обработал и перевел с абхазского Х.С. Бгажба. Издание шестое. – Сухуми: Алашара, 1983. – С. 253–254.

868 Харитонов М.С. Многоликий Насреддин. Вступительная статья к сб. «Двадцать четыре Насреддина». Составление, вступительная статья, примечания и указатели М.С. Харитонova. 2-е переработанное и дополненное издание. – М.: Наука, 1986. – С. 22.

869 Басиат и другие. Абхазские анекдоты. Из записей С. Зухба. – Сухуми, 1991. – С. 12 (на абх. яз.).

870 Там же. – С. 6.

871 Там же. – С. 3.

872 Там же. – С. 7.

873 Там же. – С. 19.

874 Абхазское народное поэтическое творчество. Хрестоматия. Учебное пособие для высших учебных заведений. Составление, предисловие, пояснительные записки и примечания Ш.Х. Салакая. – Тбилиси — Сухуми: Ганатлеба — Алашара, 1975. – С. 231–237 (на абх. яз.); Абхазские сказки. Составил, обработал и перевел Х.С. Бгажба. Издание шестое. – Сухуми: Алашара, 1983. – С. 253–254.

875 Записи фольклориста Ш.Х. Салакая, Е.М. Малия и автора этих строк. Все вместе составляют более двухсот анекдотов.

876 Абхазское народное поэтическое творчество. Хрестоматия. – Сухуми: Алашара, 1975. – С. 233–234.

877 Хождения Ходжи Насреддина. Пер. с тур. В.А. Гордлевского. – М., 1957. – С. 322.

878 Анекдоты Моллы Насреддина. Пер. с азерб. Ю. Гранина. – Баку, 1975. – С. 185.

879 Молла Насреддин. Пер. с перс. Н. Османова. – М.: Наука, 1970. – С. 83–84.

880 Двадцать четыре Насреддина. – М.: Наука, 1990. – С. 87.

881 Текст нашей записи от сказителя Ашуба Албеда Шардыновича (с. Гуп Очамчирского района). Записан 24 августа 1964 года.

882 Абхазские сказки. – Сухуми: Алашара, 1983. – С. 292–293.

883 Там же. – С. 293–294.

884 Текст записи Е.М. Малия от сказителя Тарба Камшыша (с. Эшера, Сухумского района). Записан 21 июля 1971 года.

885 Текст записи Ш.Х. Салакая от сказителя Аргун Миши (Михаила) (г. Ткварчал). Текст записан 16 июня 1989 года.

886 Текст записи Е.М. Малия от сказителя Габелия Михаила Кичовича (с. Гуп Очамчирского района). Записан 29 июня 1989 года.

887 Там же.

888 Абхазские сказки. – Сухуми, 1983. – С. 296.

889 Басиат и другие. – Сухуми, 1989. – С. 9. (на абх. яз.).

890 Двадцать четыре Насреддина. – М.: Наука, 1976. – С. 221.

891 Молла Насреддин. Перевод с перс. Н. Османова. – М.: Наука, 1970. – С. 33.

892 Текст нашей записи от сказителя Колбая Халита (с. Абгархук Гудаутского района). Записан 17 сентября 1971 года.

### **Устный рассказ**

893 Аникин В.П. Художественное творчество в жанрах несказочной прозы. (К общей постановке проблемы) // Русский фольклор. – Т. XIII. – Л.: Наука, 1972. – С. 6.

894 Емельянов Л.И. Проблемы художественности устного сказа // Русский фольклор. – Т. V. – Л., 1960. – С. 247–264.

895 Там же. – С. 251.

896 Там же. – С. 262.

897 Там же.

898 Там же. – С. 258.

899 Там же. – С. 259.

900 Там же. – С. 263.

901 Там же.

902 Там же.

903 Кузьмичев И.К. Жанровая природа современного сказа // Русская народная поэзия. – Вып. 1. – Горький, 1961. – С.29–42; Домановский Л.В. Устные рассказы // Русский фольклор Великой Отечественной войны. – М. – Л., 1964. – С. 194–239; Азбелев С.Н. Современные устные рассказы // Русский фольклор. – Т. IX. – М. — Л.: Наука, 1964. – С. 132–177; Гончарова А.В. Устные рассказы Великой Отечественной войны // Русский фольклор. – Т. XIII. – М. — Л.: Наука, 1972. – С. 122–138; Бараг Л.Г. Об устных рассказах, записанных в последние годы // Русский фольклор. – Т. XIII. – М. — Л.: Наука, 1972. – С. 139–147 и др.

904 Ярневский И.З. Устный рассказ как жанр фольклора. Бурятское книжное издательство. – Улан-Удэ, 1969.

905 См. напр.: Баранов С.Ф. «Русское народное поэтическое творчество. Пособие для студентов историко-филологических факультетов педагогических институтов. – М., 1962. – С. 295; Кравцов Н.И., Лазутин С.Г. Русское устное народное творчество. Учебник для филологических специальностей университетов. – Второе изд. – М.: Высшая школа, 1983. – С. 351 и др.

906 См. напр.: Эстонский фольклор. Коллектив авторов. Ответ. ред. Р. Вийдалепп. – Таллин: Ээсти раамат, 1980. – С. 286–294.

907 Кузьмичев И.К. Указ. соч. – С. 35.

908 Там же. – С. 34.

909 Домановский Л.В. Указ. соч. – С. 195.

910 Ярневский И.З. Указ. соч. – С. 91.

911 Попытку выделения устного рассказа из других прозаических жанров абхазского фольклора. См.: Зухба С.Л. Абхазское народное поэтическое творчество. Учебник для вузов. – Сухуми, 1981. – С. 424–428 (на абх. яз.).

912 Хийемяэ М. Сказы // Эстонский фольклор. Коллектив авторов. Ответ. ред. Р. Вийдалепп. – Таллин: Ээсти раамат, 1980. – С. 286.

913 Кравцов Н.И., Лазутин С.Г. Указ. соч. – С. 351.

914 Гусев В.Е. Виды современного фольклора славянских народов // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. – М.: Наука, 1968. – С. 310.

915 Хийемяэ М. Указ. соч. – С. 286.

916 Гончарова А.В. Указ. соч. – С. 138.

917 Там же.

918 См. об этом: Гусев В.Е. Указ. соч. – С. 316.

919 Там же – с. 316–317.

920 Хийемяэ М. Указ. соч. – С. 289–293.

921 Кравцов Н.И., Лазутин С.Г. Указ. соч. – С. 351.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### АБХАЗСКАЯ НАРОДНАЯ СКАЗКА

<b>Предисловие</b> . . . . .	4
<b>Глава I.</b> История собирания и изучения абхазских народных сказок и обзор существующих сборников . . . . .	6
<b>Глава II.</b> Термин. Определение. Классификация . . . . .	34
<b>Глава III.</b> Основные образы абхазских народных сказок и их идейно-тематическая сущность . . . . .	61
<b>Глава IV.</b> К вопросу о взаимоотношениях сказки с другими жанрами абхазского фольклора . . . . .	145
<b>Глава V.</b> Поэтика и традиция исполнения абхазской народной сказки . . . . .	175
<b>Библиография</b> . . . . .	214
Список архивных материалов, использованных в работе . . . . .	225

### ТИПОЛОГИЯ АБХАЗСКОЙ НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЫ

<b>Введение</b> . . . . .	228
Мифологические предания и легенды . . . . .	243
Космогонические мифы . . . . .	253
Антропогонические мифы . . . . .	285
Мифическое предание об ацанах (карликах) . . . . .	290
Мифы о возникновении различных животных и птиц, отдельных их свойствах и внешних признаках (этимологические мифы) . . . . .	324
Топонимические предания . . . . .	335
Этногенетические мифы и предания. К постановке вопроса . . . . .	345
Миф об автохтонности абхазов . . . . .	358
Предание о миграции абхазов . . . . .	360
Генеалогические предания . . . . .	377
Былички . . . . .	384
<b>Памятники героического эпоса в абхазском фольклоре.</b> . . . .	430
Героический эпос о нартах . . . . .	431

Бытование нартского эпоса у абхазов . . . . .	433
Проблемы ономастики нартского эпоса . . . . .	440
Основное содержание абхазского нартского эпоса . . . . .	450
К вопросу типологии абхазского нартского эпоса . . . . .	459
<b>Героическое сказание о богоборце Абрскиле . . . . .</b>	<b>469</b>
<b>Типология историко-герического эпоса абхазов . . . . .</b>	<b>492</b>
<b>Анекдоты . . . . .</b>	<b>499</b>
<b>Устный рассказ. К спорам о жанре . . . . .</b>	<b>514</b>
Некоторые особенности устного рассказа и его место среди других жанров абхазской фольклорной прозы. . . . .	520
Классификация и тематика абхазских устных рассказов . . . . .	526
<b>Примечания . . . . .</b>	<b>530</b>

Зухба Сергей Ладович

**ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ**

В 2-х томах

Том первый

Редактор Б. Нармания  
Корректор Г. Рыженкова  
Художник Р. Габлиа  
Верстка А. Беренджи

Формат 84х108  $\frac{1}{32}$ . Тираж 500 экз.  
Физ. печ.л. 18. Усл. печ. л. 30,2.  
Заказ №