

Ш. Х. САЛАКАЯ

Избранные  
труды



**АКАДЕМИЯ НАУК АБХАЗИИ**  
**АБХАЗСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ**  
**ИССЛЕДОВАНИЙ им. Д. И. ГУЛИА**

**Ш. Х. САЛАКАЯ**

# **ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ**

**В ТРЕХ ТОМАХ**

**I**

**ЭПИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО АБХАЗОВ**

**СУХУМ – 2008**

ББК 82.3. (5Абх.) я54

С 16

Редакционная коллегия:

Джапуа З.Д. (ответственный редактор), Авидзба В.Ш.,  
Арстаа Ш.К. Габниа Ц.С., Зухба С. Л., Ласуриа М.Т.

Рецензент – В.А. Когониа

Салакая Ш.Х.

Избранные труды в трех томах Т. I: Эпическое творчество абхазов.  
Сухум, 2008. 428 с.

В первый том избранных трудов известного абхазского филолога-кавказоведа, доктора филологических наук, академика АНА и АМАН Ш.Х. Салакая в трех томах вошли его фундаментальные монографии «Абхазский народный героический эпос» (1966 г.), «Абхазский нартский эпос» (1976 г.) и научный доклад «Эпическое творчество абхазского народа» (1998 г.).

Книга предназначена для фольклористов, исследователей эпических традиций кавказских народов и всех интересующихся культурой абхазов.

З.Д. Джапуа

### Ш. Х. САЛАКАЯ – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ АБХАЗСКОГО ФОЛЬКЛОРА И ЛИТЕРАТУРЫ

*Шота Хичович Салакая – один из наиболее ярких представителей абхазской гуманитарной науки – сочетает в себе талант фольклориста, литературоведа и литературного критика. С его именем органически связано нартоведение – одно из самостоятельных направлений в кавказоведении. Он – признанный авторитет в современном абхазоведении и замечательная личность, привлекающая к себе людей.*

*Ш. Х. Салакая родился 18 июля 1933 года в селении Тхина Очамчырского района Абхазии, в традиционной абхазской крестьянской семье. Детские и отроческие годы будущего ученого пришлись на нелегкие 30-е и 40-е годы прошлого столетия. В 1940 году поступил в восьмилетнюю школу родного села, которую окончил с отличием в 1948 году и тогда же был принят без экзаменов в Сухумское госпедучилище (абхазский сектор). Окончив его в 1952 году, он поступает в Сухумский пединститут на филологический факультет (русский сектор). Благодаря своей увлеченности наукой и исключительной работоспособности, он скоро выдвинулся как один из даровитых студентов. За отличную учебу и активную общественную и творческую деятельность ему была назначена Ленинская стипендия. Огромное трудолюбие присуще Ш.Х. Салакая и по сей день.*

*В годы учебы в училище и особенно в институте отчетливо проявился интерес юноши к литературно-творческой, исследовательской работе. Со студенческих лет он широко стал печататься в республиканских газетах и журналах, появилась даже его научная работа в таком солидном издании, как «Труды АБИЯЛИ» (1956 г.).*

*Окончив пединститут в 1956 году, Ш. Х. Салакая поступает в аспирантуру при Институте истории грузинской литературы им. Ш. Руставели по специальности «фольклористика». Здесь под руководством Е. Б. Вирсаладзе он прошел полный теоретический курс аспирантуры, и этот замечательный филолог прошлого столетия назовет его одним из самых талантливых своих учеников, на которых она возлагает наибольшие надежды.*

*Ш. Х. Салакая защитил кандидатскую диссертацию в 1965 году в*

Тбилисском государственном педагогическом институте им. А. С. Пушкина на тему «Основные виды абхазского героического и исторического эпоса», а докторскую – в 1999 году в Институте мировой литературы им. А. М. Горького РАН на тему «Эпическое творчество абхазского народа».

Завершив аспирантуру в 1959 году, Ш. Х. Салакая начал работать в Абхазском институте языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа (ныне Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии), где успешно продолжает свою деятельность и по сегодняшний день. За эти сорок девять лет он прошел все ступени академической иерархии научных сотрудников – от младшего до главного научного сотрудника, причем в течение 11 лет (1977 – 1988 гг.) был ученым секретарем института. Параллельно с начала 1960-х годов он работает также в Сухумском пединституте (ныне Абхазский государственный университет), где, будучи профессором кафедры абхазской литературы, ведет общие и специальные курсы по абхазскому фольклору и литературе, а за последние 10–20 лет к ним прибавились также курсы лекций по литературе народов Северного Кавказа (адыгской, абазинской и т.д.). Ш. Х. Салакая читал лекции не только в Сухумских вузах (Абхазский государственный университет, Сухумский открытый институт), но и в Москве (Литературный институт им. А. М. Горького) и Тбилиси (Тбилисский государственный университет). Почти с первых месяцев образования Академии наук Абхазии (1998 г.) Ш. Х. Салакая является главным ученым секретарем ее Президиума. Он – действительный член трех академий наук: Академии наук Абхазии, Адыгской (Черкесской) международной академии наук и Российской академии космонавтики им. К. Е. Циолковского. В 2005 году, после учреждения Государственной премии Республики Абхазия им. Г. А. Дзидзария в области науки, Ш. Х. Салакая был назначен председателем Комиссии Кабинета министров Абхазии по присуждению этой почетной премии.

Необычайно широк творческий диапазон Ш. Х. Салакая. В круг его научных интересов входят различные отрасли абхазоведения – фольклор

---

<sup>1</sup> Первая его научная работа, студенческая, написанная на абхазском языке под руководством лингвиста Т. П. Шакрыл, была посвящена именно лингвистической проблематике – вопросам абхазской фразеологии (Труды АБИЯЛИ, 1956. Т. XXVII. С. 252 – 260).

(особенно его эпические жанры), история литературы, литературная критика и даже лингвистика<sup>1</sup> в широком сопоставлении с аналогичным творчеством народов Северного Кавказа, в первую очередь абазин и адыгов. По данной проблематике им опубликовано свыше 200 научных трудов и сотни статей и рецензий в периодической печати.

Но в первую очередь он, конечно, филолог-фольклорист, главным делом и подлинным подвигом которого явились собрание и изучение эпического наследия абхазского народа. Именно эпическим жанрам абхазского фольклора посвящены обе его диссертационные работы – фундаментальные монографические исследования «Абхазский народный героический эпос» (1966 г.) и «Абхазский нартский эпос» (1976 г.), получившие широкое признание в научном мире. Их, безусловно, следует признать весомым и значительным вкладом в научное абхазоведие. (Собственно, они и составляют первый том настоящего издания избранных трудов Ш. Х. Салакая в трех томах в связи с 75-летием со дня рождения ученого.)

Судьба уготовила Ш. Х. Салакая роль зачинателя абхазской научной фольклористики. Правда, сбор и публикация материалов в области народного поэтического творчества абхазов и их первые интерпретации начались еще со второй половины XIX столетия. И интересовались этим любители-краеведы, хотя и были они большими энтузиастами. С первых же лет Советской власти и почти до конца 1950-х годов абхазским фольклором занимались в основном маститые ученые, представители смежных наук, главным образом, этнографы и языковеды: Д. И. Гулиа, А. Н. Генко, А. К. Хашба, В. И. Кукба, С. Н. Джанашиа, Г. Ф. Чурсин, К. В. Ковач, Ш. Д. Инал-ипа, Б. В. Шинкуба, К. С. Шакрыл, Х. С. Бгажба, Ц. Н. Бжания и др. Однако несмотря на иной, более высокий уровень их публикаций, на них не могло не сказываться отсутствие у их авторов специальной, узкопрофессиональной подготовки. И лишь с конца 50-х – начала 60-х гг. XX столетия в абхазскую фольклористику пришли прошедшие специальную школу и получившие глубокую теоретическую, профессиональную подготовку специалисты. И первым среди них был Ш. Х. Салакая, в деятельности которого с самого начала особое место занимает изучение героического эпоса. Значение Ш. Х. Салакая для абхазской фольклористики, прежде всего в том, что именно его исследования послужили рубежом, начиная с которого изучение абхазской эпической традиции стало академической наукой в полном смысле слова.

*Ш. Х. Салакая внес большой вклад в соби́рание материалов устной традиции абхазов. Его фольклорные и этнологические записи от талантливых знатоков живой старины, осуществляемые им во время полевых экспедиций с 1950-х годов, насчитывают сотни единиц и относятся к самым достоверным материалам абхазского фольклора, значительное количество которых составляют эпические тексты. Часть его фольклорной коллекции в виде отдельного сборника вышла в свет в 2003 году под названием «Абхазский фольклор».*

*Он опубликовал целый ряд статей по различным проблемам абхазских нартских сказаний, эпоса об Абрьскиле и героико-исторических песен и сказаний: об основных видах или этапах развития абхазского героического эпоса<sup>2</sup>, о происхождении первоначального ядра<sup>3</sup>, о мифологических истоках, содержании и основных образах<sup>4</sup>, о поэтике, стиле и сказительском мастерстве<sup>5</sup> абхазского нартского эпоса и мн. др. Уже первые статьи показали, что в фольклористику пришел зрелый молодой ученый, очень быстро преодолевший период ученичества.*

*Ш. Х. Салакая принадлежит первое монографическое исследование абхазского героического эпоса. В его книге «Абхазский народный героический эпос»<sup>6</sup>, вышедшей в 1966 году (на основе кандидатской диссертации), рассмотрены все основные памятники героико-архаического и героико-исторического творчества абхазов: нартские сказания, эпос об Абрьскиле и историко-героическая словесность. В главе, посвященной нартскому эпосу, освещаются «вопросы идейно-*

---

<sup>2</sup> О героическом эпосе абхазов // Труды АБИЯЛИ. 1963. Т. 33–34. С. 278–303; Основные этапы развития абхазского героического эпоса // Известия АБИЯЛИ. 1976. Т. 5. С. 79–91.

<sup>3</sup> К проблеме о происхождении первоначального ядра нартского эпоса // Известия АБИЯЛИ. 1974. Т. 3. С. 100–132.

<sup>4</sup> К вопросу об эволюции эпического образа // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 396–408.

<sup>5</sup> О поэтике нартского эпоса // «Алашара». 1968. №12. С. 87–92; О художественных средствах абхазского нартского эпоса // Известия АБИЯЛИ. 1973. Т. 2. С. 116–132.

<sup>6</sup> См. рецензии на книгу Ш. Х. Салакая: А. А. Аншбы («Вопросы литературы». 1966, №10, с. 224–226); С. Л. Зухбы («Советская этнография». 1966, №5); М. Иштвановича («Acta ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae». Budapest, 1967, t. 16).

тематической сущности и художественных особенностей нартского эпоса абхазов, обращая особое внимание на хозяйственный быт и общественные отношения, отраженные в эпосе, и на приемы создания художественных образов» (с. 38 – 39). Прослеживается эволюция эпических персонажей (в особенности, Сатаней-Гуащи, пастуха Нарджхьоу и Сасрыкуа) от архаического ядра эпоса (цикл сказаний о Сасрыкуа) до его завершения, обусловленная социальными переменами в обществе. «Сасрыква – герой матриархальной эпохи», образ первобытного мифа о «культурном герое» – один из основных тезисов ученого, хотя «в образе Сасрыквы нашли отражение и следующие стадии развития общества» (с. 50 – 51). Ш. Х. Салакая считает, что первоначальное ядро нартского эпоса зародилось в середине III тысячелетия до н.э. в среде аборигенного населения Кавказа – предков современных абхазо-адыгских народов и отчасти – осетин (с. 66 – 67). В связи с генетическими проблемами ученый рассматривает и этимологию древнейших нартских терминов, прежде всего, общих для всех национальных версий эпоса (с незначительными вариациями), как нарт, Сатаней, Сасрыкуа.

В вопросах жанровых и художественных особенностей абхазского нартского эпоса ученый соглашается с мнением В. И. Абаева о том, «что нартские сказания не дошли до фазы эпопеи, а остановились на фазе циклизации, сделав только лишь попытку к переходу в высшую фазу – в эпопею» (с. 92). Отмечает, что «в абхазском нартском эпосе основным и ведущим циклом стал цикл сказаний о Сасрыкве и Сатаней-Гуаше. Вокруг имен этих персонажей, особенно первого, концентрируются основные события, главные сюжетные линии эпоса. Эти персонажи принимают участие почти во всех событиях, описываемых в нем» (там же). Исследователь показывает роль гиперболы и других художественных средств в создании эпических образов.

Специальному исследованию в работе Ш. Х. Салакая подвергается и абхазский эпос об Абрскиле. Впервые конкретно, на основе анализа различных вариантов сказаний, раскрывается идейное содержание эпоса, приводятся его основные мотивы и сюжеты, самой яркой из которых является «сцена, посвященная погоне ангелов-посланцев Бога за Абрскилом, его поимке и заточению в пещеру» (с. 111). Определяя жанрово-типологическую суть эпоса, ученый заключает, что «сказание об Абрскиле выступает как бы связующим звеном между двумя

*разновидностями эпического творчества кавказских народов: с одной стороны, всем своим внутренним строем, идейным содержанием оно предстает перед нами как дальнейшее развитие нартского эпоса, с другой стороны, оно неразрывно связано с циклом кавказских преданий о великанах, прикованных к горам или заточенных в пещеры, к героям типа греческого Прометея» (с. 114).*

*В данной книге эпосоведа рассмотрены также героико-исторические песни и сказания как третий этап развития устной эпической традиции абхазов. Ш. Х. Салакая установил наличие трех основных тематических групп или циклов во всей сюжестике героико-исторической словесности абхазов: 1) песни и сказания о борьбе с иноземными захватчиками, 2) песни и сказания за социальную справедливость, 3) махаджирский фольклор – печальные песни-плачи и грустные рассказы о насильственном изгнании абхазов во второй половине XIX в. в Турцию. В первой группе ученый выделяет еще два цикла сказаний: а) сказания, повествующие о продолжительных военных действиях и б) сказания о внезапных опустошительных набегах соседних племен на Абхазию. Причем, по мнению Ш. Х. Салакая, последние (песни и сказания о внезапных набегах) составляют самую яркую страницу героико-исторического эпоса абхазов (с. 137).*

*К ранним пластам исторической словесности абхазов Ш. Х. Салакая относит сказания об Апсха (Аҧсҭа) – абхазском царе, в которых отражается борьба абхазов против иноземного владычества в античную и раннесредневековую эпоху, и их возникновение ученый связывает с образованием Абхазского царства – конце VIII в.*

*Рассматривая выделенные тематические группы в отдельности, Ш. Х. Салакая справедливо замечает, что героико-историческая словесность представлена различными жанрами: эпическими, лиро-эпическими, лирическими, а также эпическими прозаическими рассказами, сказаниями и преданиями (с. 135). Наиболее древние песни больше тяготеют к эпической поэзии, к объективному повествованию, в поздних же песнях на первый план выступает эмоциональное выражение субъективных чувств (с. 178–179). Также совершенно резонно замечание Ш. Х. Салакая о том, что «песни о героях генетически связаны с народными плачами, что первоначально, возможно, многие из ныне известных песен создавались как плачи о погибшем герое, а затем уже, шлифуясь и совершенствуясь, становились массовыми песнями» (с. 178). В работе отдельно осяцаются основные поэтические и художественно-стилистические*

средства – эпитеты, сравнения, особенности ритмико-интонационного строя героико-исторических песен и т. п.

Одно из главных достоинств первой в абхазском эпосоведении монографии Ш. Х. Салакая – последовательный исторический, точнее – историко-типологический подход к эпическому наследию абхазов. Ученый убедительно выдвигает концепцию трех типологически последовательных этапов развития абхазского эпоса: архаического, классического (государственного) и собственно исторического. Таков процесс эволюции устного эпоса абхазов, подобно эпическим традициям ряда народов мира. Эта эволюционная триада была отчетливо намечена в данной и последующих работах Ш. Х. Салакая.

Следующая монография Ш. Х. Салакая «Абхазский нартский эпос» (Тбилиси, 1976) посвящена собственно абхазской версии кавказской Нартиады. Она в сущности представляет собой расширение и углубление соображений и выводов ученого по нартскому эпосу абхазов, содержащихся в его первой работе. Здесь выводы автора подкрепляются новыми записями эпических текстов и материалами других смежных наук: лингвистики, археологии, этнологии и истории. Научную значимость книги еще больше усиливают прилагаемые к ней 25 текстов – образцы основных сюжетов абхазского нартского эпоса в максимально точном переводе на русский язык.

Многолетние исследования по абхазскому эпосу Ш. Х. Салакая обобщает в своей докторской диссертации в виде научного доклада «Эпическое творчество абхазского народа» (М., 1998), защищенной им в 1999 году в Москве, в Институте мировой литературы им. А. М. Горького РАН.

Не менее значителен вклад Ш. Х. Салакая и в абхазскую критику и историю абхазской литературы. Как отмечалось выше, литературно-критический талант стал у него пробуждаться еще в студенческие годы. Здесь он активно участвовал в студенческих творческих и научных кружках, выступал с докладами по разбору как опубликованных произведений известных писателей, так и рукописей стихов и прозы начинающих литераторов, друзей по учебе. Так первой опубликованной в республиканской печати (газета «Апсны капш», 1954 г.) статьей была рецензия на первый поэтический сборник талантливого абхазского поэта А. Ласуриа «Песни молодости», зачитанная им в виде доклада на заседании литературного кружка в Сухумском пединституте, где присутствовал сам А. Ласуриа и ряд других абхазских поэтов (А. Джонуа, К. Ломиа и др.). А затем в первом номере вновь созданного журнала «Алашара» за 1955 год была опубликована вторая рецензия

начинающего критика Ш. Х. Салакая на сборник стихов тогда еще молодого поэта К. Ломиа «Земные звезды».

После этого в периодической печати (газеты «Апсны капш», «Советская Абхазия», журнал «Алашара») и в различных тематических и иных сборниках часто стали появляться статьи, рецензии, очерки по тем или иным проблемам абхазской литературы, театрального искусства и киноискусства. На протяжении десятков лет им написаны и опубликованы на абхазском и русском языках глубоко содержательные обзорные статьи и очерки, посвященные общим актуальным проблемам абхазской литературы, а также творчеству отдельных писателей, таких как Д. Гулиа, С. Чанба, И. Когониа, Д. Дарсалиа, И. Папаскир, Л. Квициниа, К. Азумаа, Б. Шинкуба, И. Тарба, К. Чачхалиа, Г. Гублиа, А. Гозуа, Ш. Аджинджал, М. Ласуриа, К. Герхелиа, Д. Ахуба, В. Амаршан, Х. Бгажба, Ш. Инал-ипа, В. Цвинариа, Р. Капба, С. Зухба, З. Кварчия и многих других поэтов, прозаиков, критиков, литературоведов и т. д. Издал ряд сборников литературно-критических статей и очерков, таких как «В гущи жизни» (1974 г.), «Литературные горизонты» (1983 г.), «В ногу со временем» (1989 г.) и др., которые сыграли немаловажную роль в становлении абхазской литературной критики и литературоведения.

Ш. Х. Салакая принимал участие и как соавтор, и как редактор в создании всех основных обобщающих литературоведческих исследований: «Абхазская литература: краткий очерк» (Сухум, 1968), «Очерки истории абхазской литературы» (Сухум, 1974), «История абхазской литературы». Ч. I (Сухум, 1986). Он был также соавтором крупных фундаментальных трудов, издававшихся в Москве, в издательствах «Наука», «Советская энциклопедия» и др.: «История многонациональной советской литературы в 6-ти томах» (М., 1970-е гг.), «Краткая литературная энциклопедия в 9-ти томах» (М., 1960 – 1970-е гг.), «Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х томах» (М., 1980-е гг.) и др.

Много времени, сил и знаний отдано Ш. Х. Салакая созданию учебной и учебно-методической литературы для абхазских средних школ и вузов. Под его руководством уже дважды издается Программа по абхазской литературе для V – XI классов. Он является членом авторских коллективов составлявшихся в разное время, начиная с 60-х годов прошлого столетия, учебников-хрестоматий для VI, VIII, X, XI классов, учебника для X класса, а также находящегося на стадии завершения

учебника для XI класса. Еще в 1975 году им издана хрестоматия по абхазскому народному поэтическому творчеству – первое учебное пособие по абхазскому фольклору для студентов.

Ш. Х. Салакая – весьма чуткий, доброжелательный и авторитетный научный редактор. Является ответственным редактором многих солидных научных изданий, трудов таких ученых, как Х. С. Бгажба, Ш. Д. Инал-ипа, Б. В. Шинкуба, А. А. Аниба, С. Л. Зухба, Л. Х. Акаба, двухтомного собрания сочинений талантливого абхазского поэта Т. Аджба, а также «Нарты: Абазинский народный эпос» (Черкесск, 1975), «Сборника научных работ аспирантов» (Сухум, 1967) и мн. др. Долгие годы он был членом редколлегии журнала «Алашара», «Известий АБИЯЛИ», ныне – первый заместитель главного редактора «Вестника АН Абхазии», член редколлегий журнала «Сухум», газеты «Созвездие» и т. д.

Научные труды Ш. Х. Салакая публиковались как в Сухуме, так и в Москве, Санкт-Петербурге, Тбилиси, Ереване, Якутске, Кишиневе, Нальчике, Майкопе, Черкесске и т. д. Часто это – материалы международных, региональных и республиканских научных симпозиумов, на которых ученый выступал с научными докладами и сообщениями по проблемам абхазского фольклора и литературы.

Несмотря на солидный возраст, Ш. Х. Салакая неустанно продолжает творческую работу. В настоящее время он руководит работой авторского коллектива по подготовке к изданию 12-томной серии «Абхазское народное поэтическое творчество», ответственный редактор этого важнейшего издания, осуществляемого Абхазским институтом гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии, сам является составителем двух томов в этой серии, посвященных героико-архаическому эпосу абхазов – нартским сказаниям и эпосу об Абрыйскеле.

Ш. Х. Салакая никогда не был замкнутым кабинетным ученым. Его авторитет и заслуги в области науки становятся общепризнанными. Он всегда активно участвовал и участвует в общественной жизни Республики Абхазия. Неоднократно избирался депутатом Сухумского горсовета, членом горкома партии, да и в настоящее время он – член Сухумского горкома Компартии Абхазии. С 1973 года был членом Союзов писателей СССР и Абхазии, неоднократно избирался в правление и бюро СП Абхазии. Ныне он – член Союза писателей России и Ассоциации писателей Абхазии, член Союза журналистов Абхазии и Международной конфедерации журналистов.

Заслуги ученого и общественного деятеля Ш. Х. Салакая достойно оценены и народом, и руководством республики. Ему присуждена Государственная премия Абхазии им. Д. И. Гулиа (1980 г.) за монографию «Абхазский нартский эпос», присвоено почетное звание заслуженного работника культуры республики (1983 г.), он награжден медалью «Ветеран Труда» (1985 г.) и почетными грамотами.

Довольно удачно сложилась и семейная жизнь Ш. Х. Салакая. Его супруга – известный абхазский языковед Конджариа Валентина Хаджметовна – успешно совмещала сугубо научное исследование с литературно-творческой деятельностью, являлась лауреатом Государственной премии Абхазии им. Д.И. Гулиа<sup>7</sup>. И сын их, Сослан, также пошел по стопам родителей, стал специалистом по истории Абхазии, преподавателем Абхазского государственного университета и научным сотрудником Абхазского института гуманитарных исследований.

В научном сообществе Ш. Х. Салакая обладает непререкаемым авторитетом, благодаря как своим глубоким научным изысканиям, так и личному обаянию. Он представляет духовную культуру абхазов на самом высоком профессиональном уровне, поддерживает творческие контакты со многими кавказоведами и с другими известными учеными. Приведу суждение дагестанских филологов – академика РАН Г. Г. Гамзатова и доктора филологических наук А. М. Аджиева, писавших о коллеге в отзыве о его докторской диссертации: «Основательность и глубина в научных изысканиях, опора на аутентичный фольклорный материал, записанный в значительной части им самим, уважительное отношение к предшественникам и современным коллегам, использование их опыта, поисковость и новаторство – вот, на наш взгляд, характерные черты Ш. Х. Салакая как исследователя»<sup>8</sup>.

Шота Хичович со свойственной ему самоотдачей работает, не жалея времени, со студентами, аспирантами, начинающими и более опытными учеными, читает и редактирует множество рукописей. И эта трудоемкая самоотверженная работа и есть то самое, что в перспективе может обеспечивать преемственность и высокий уровень в абхазской гуманитарной науке.

---

<sup>7</sup> Кстати, семья эта пока что единственная, где и муж и жена – лауреаты этой высокой премии Республики Абхазия.

<sup>8</sup> Гамзатов Г. Г., Аджиев А. М. Основательность и глубина // Газета «Созвездие». 2003. №2 – 3 (7 – 8). С. 5.

АКАДЕМИЯ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

Абхазский институт языка, литературы и истории  
им. Д. И. Гулиа

Ш. Х. САЛАКАЯ

# АБХАЗСКИЙ НАРОДНЫЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС

---

ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЦХНЕРЕБА»

ТБИЛИСИ · 1965

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

### ИСТОРИЯ СОБИРАНИЯ И ИЗУЧЕНИЯ АБХАЗСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Важную и неотъемлемую часть духовной культуры абхазского народа составляет его устно-поэтическое творчество. До недавнего прошлого абхазы не имели своей национальной художественной литературы и устная словесность была единственной сферой проявления художественного мышления, творческого таланта народных масс, где в обобщенных художественных образах народ выражал свое отношение к явлениям природы и общественной жизни, вдохновенно воспевал героев-защитников и гневно бичевал народных поработителей как иноземных, так и внутренних, классовых.

Начиная с глубокой древности, в жизни абхазского народа и в годы мирного труда, и в дни смертельных боевых схваток верным духовным оружием, наряду с материальным, и не менее важным, чем последнее, выступала народная поэзия. Памятники народно-поэтического творчества абхазов, помимо их теоретического интереса, представляют собой неоценимый материал в руках исследователя истории абхазского народа, особенно тех периодов, по которым совершенно отсутствуют или весьма скудны письменные свидетельства или памятники материальной культуры.

История собирания, публикации и изучения абхазского народно-поэтического творчества делится на два основных периода: 1) досоветский период и 2) советский период.

Сведения об абхазах, или вернее, о племенах, населявших территорию нынешней Абхазии, содержатся в сочинениях древних писателей: греческих, византийских, персидских, а также позднее, в средние века, в грузинских, русских, армянских и других источниках. Но непосредственных, более или менее значительных указаний на народно-поэтическое творчество абхазов в этих источниках мы почти не встречаем.

Первые записи абхазских фольклорных материалов относятся к началу второй половины XIX столетия.

После присоединения Абхазии к России, которое произошло в 1810 году, изучением страны, особенно ее этнографии, истории, экономики

и т. д., заинтересовались многие ученые. Но в первой половине XIX века мы не имеем никаких, сколько-нибудь значительных работ ни по этнографии, ни по фольклору абхазов

Печатными органами, в которых чаще всего публиковались до революции материалы по абхазскому народно-поэтическому творчеству, были «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (СМОМПК), «Сборник сведений о кавказских горцах» (ССКГ) «Сборник» Акакия Церетели, газеты «Кавказ», «Иверия», «Кутаисские губернские ведомости», первая абхазская газета «Аԥсны» и др.

Впервые подлинно фольклорные тексты были использованы в этнографических статьях первого абхазского краеведа-этнографа Соломона Темруковича Званба. Работы С.Т. Званба по абхазской этнографии публиковались в начале II половины XIX века в газете «Кавказ».

В статье «Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии», с подзаголовком «Из заметок природного абхаца» [Званба, 1855]<sup>1</sup>, автор, наряду с ценными этнографическими материалами, дает и первые сведения об абхазском фольклоре, приводит тексты отдельных обрядовых песен, среди которых особую ценность представляет песня «Дзиоу», исполнявшаяся, по словам автора, исключительно лишь девичьим хороводом во время засухи с целью вызывания дождя. С.Т. Званба записал текст песни на абхазском языке и сделал его возможно более точный перевод на русский язык. Наряду с текстом, в статье дается описание исполнения одного из древнейших памятников обрядовой поэзии абхазов.

В этой же статье автор упоминает и другую, тоже обрядовую, песню, которая исполняется во время поднимания животного, пораженного молнией. Песня называется «Воетла».

Как указывает автор статьи, она исполняется хороводом, разделенным на две группы. Первая половина начинает песню словами «Воетла», вторая половина поет «Чоупар оу». В этот же момент животное поднимают и кладут на специальную вышку, которая по-абхазски называется «ашәымкәаҭ».

В названной статье автор упоминает и другую абхазскую песню,

---

<sup>1</sup> Статья с незначительными изменениями была переиздана в 1867 г. в газете «Кавказ», №74–76.

которая называется «Анцѳа рашѳа» («Божья песня»). Песня эта, по словам С.Т. Званба, исполнялась в двух случаях: 1) во время грозы и 2) на пирах. «В первом случае полагают, что песнею испрашивают у громового божества хорошую погоду, а на пирах благодарят его за дары, которыми пользуются. В последнем случае обыкновенно один из пожилых обращается к обществу и напоминает, что “все, чем мы наслаждаемся, есть благодать господня и что за это мы должны благодарить его”».

Впоследствии почти все исследователи этнографии и народного творчества абхазов ссылались на работы С.Т. Званба и отмечали их большую научную ценность в отношении достоверности и широты охвата материала.

Исключительно большое значение придавал фольклорным источникам в деле изучения языка составитель первой абхазской азбуки и первой абхазской грамматики П. К. Услар. В своей работе «Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык» [Услар, 1862]<sup>1</sup> в качестве образцов абхазского языка автор приложил к своему труду фольклорные тексты (правда, незначительные по объему), записанные на бзыбском диалекте абхазского языка. П. К. Услар пишет: «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» [Там же, с. 103]. П. К. Услар исключительно высоко ценил нартские сказания кавказских горцев и, несмотря на их неизученность в тот период, он уловил основные идейно-художественные особенности данного монументального памятника: «Песни и сказки (нартовские), наружно разрозненные, но имеющие между собой тесную связь, образуют в совокупности целую эпическую поэму, которой в близком будущем предстоит или быть забытой безвозвратно или – кто знает? – явиться перед образованным миром, наряду с великими национальными поэмами...» [Там же, с. 28].

В 1865 году в Тифлисе издается впервые «Абхазский букварь» (Ацшѳа анбан), составленный комиссией под руководством И. Бартоломея. На последних девяти страницах книги помещено девяносто

---

<sup>1</sup> Работа была переиздана в 1887 г.

абхазских пословиц, записанных офицером Георгием Курцикидзе. Пословицы, как и остальные тексты для чтения, даются на трех языках: абхазском, русском и грузинском.

В статье И. Пантюхова «О мифах и поверьях туземцев Рионской долины» [Пантюхов, 1867], даются сведения о некоторых абхазских мифах и поверьях, как, например, об абхазском повелителе оспы Ахьы-Зосхане и др.

Этнографическая статья А. Введенского «Религиозные верования абхазцев» [Введенский, 1871] содержит целый ряд сведений об абхазском фольклоре. Отдельные тексты народной поэзии заимствованы автором из указанной выше работы С.Т. Званба. Заслуживает внимания сообщение А. Введенского об обряде оплакивания покойников: «Оплакивание состоит в причитании нараспев различных похвал покойнику и в истязании в знак скорби самого себя». Текстов плачей, к сожалению, в работе нет. Вообще нужно отметить, что и по сегодняшний день жанр плачей – самая неизученная область абхазской народной поэзии

Первый раздел своей работы «История войны и владычества русских на Кавказе» Н. Ф. Дубровин [Дубровин, 1871] посвящает Абхазии и абхамам. Наряду со многими вопросами быта и экономики абхазов, в том числе и абазин (автор рассматривает их совместно как один народ), Н.Ф. Дубровин коснулся и состояния устно-поэтического творчества у данного народа. Автор, заимствуя сведения из некоторых, совершенно случайных и поверхностных публикаций, как, например, из статьи К. Чернышева «Еще об абхамах» («Кавказ». 1854, №83), народную поэзию абхазов и абазин считает весьма скудной: «Народные песни и напевы абхазцев... бедны и однообразны. Они обыкновенно состоят в импровизированном прославлении удальства, набегов и морских разбоев их предков, в воспевании храбрости и могущества какого-либо из живущих соотечественников. За импровизацией оратора другие припевают однотонным голосом: ора, ора, орари ора! Слова эти, не имея никакого отношения к песне, в переводе означают: лес, леса, все лес и лес...» [Там же, с. 21–22].

Производит странное впечатление заимствованная Н.Ф. Дубровиным у К. Чернышева строка припева: «ора, ора, орари, ора!» и ее перевод как «лес, леса, все лес и лес» [Чернышев, 1854]. Во-первых, ни в одной абхазской песне мы не встречаем такого припева в таком сочетании звуков и, во-вторых, как можно переводить эти слова на русский язык,

2. Салакая Ш. Х.

когда они совершенно непонятны в самой абхазской речи, и, конечно, не означают «лес, леса». «Лес» по-абхазски «абна». Перевод, данный К. Чернышевым и повторенный Н.Ф. Дубровиным [Дубровин 1871, с. 21], является совершенно произвольным. В абхазских песнях, часто в припевах встречается слово «рарира», но по народному представлению, это собственное имя одного из братьев-нартов [Инал-ипа, 1949, с. 99].

В названной работе Н. Ф. Дубровина содержится перевод текста абазинской обрядовой песни «Пчелки Черных гор». Полностью, без всяких изменений использовал Н. Ф. Дубровин текст песни «Дзиуау» и ее исполнение, описанное в статье С. Т. Званба «Абхазская мифология...».

В 1873 году в трех номерах газеты «Кавказ» была опубликована статья учителя Сухумской горской школы А. Иоакимова под названием «Предрассудки моих учеников» [Иоакимов, 1873]. В работе богато представлены образцы абхазских народных преданий, записанных автором из уст своих учеников.

Особый интерес представляет легенда об Абрскиле. Герой в данной записи называется Абулскиром. Все основные мотивы предания, встречающиеся и сегодня в устной передаче, нашли отражение в записи А. Иоакимова.

Нам представляется оригинальным, не встречающимся в последующих публикациях, один из эпизодов легенды в указанной записи, – это эпизод, связанный с поимкой героя. Амалыки (ангелы) долго гнались за Абулскиром, но им не удалось поймать героя. Тогда они пошли на хитрость: утверждая, будто среди них (ангелов) есть такие, с которыми ему не сравниться в беге (Абулскир, как известно, не признавал превосходства над собой), они вызвали его играть с ними в лапту, причем все широкое поле, на котором должна была состояться игра, предварительно, еще за день до начала состязания, было застлано сырыми шкурами быков и сверху покрыто легким слоем травы.

Во время игры Абулскир, поскользнувшись, упал и амалыки (ангелы) схватили его и заковали в цепи. Запись А. Иоакимова особенно ценна тем, что она является первой, известной нам, публикацией легенды об Абрскиле.

В статье «Предрассудки моих учеников» содержатся различные народные предания о строении вселенной, о землетрясении, о небесных светилах, в том числе несколько вариантов предания о пятнах на луне. В одном из них рассказывается о том, как по вине глупого брата стадо богатыря Нардсысыргва (Нарта Сасырквы. – Ш. С.) тонет в озере.

Богатырь, чтобы спасти свое стадо, бросается в бездонное озеро и падает на луну, находившуюся в это время на другой стороне земли, где он находит свое стадо и до сих пор пасет его. Людям же с земли он и его стадо кажутся черными пятнами.

В данном варианте ново то, что пастух представлен в лице нартского героя Сасрыквы, что не встречается ни в одном другом варианте широко распространенной легенды.

Через год А. Иоакимов вновь выступает в печати со статьей «Абхазцы» [Иоакимов, 1874]. Наряду с географическими, историческими, общественно-бытовыми вопросами, автор и во второй своей статье довольно подробно останавливается на абхазских легендах и поверьях, причем некоторые легенды, которые приводились в первой статье, как, например, легенда об Абрскиле, о пятнах на луне и др., кратко повторяются и здесь.

Известный ученый акад. В.Ф. Миллер, наряду с русской народной поэзией, изучал словесность многих народов, в том числе и кавказских. В своей статье «Кавказские предания о великанах, прикованных к горам» [Миллер, 1883] в число сказаний различных народов Кавказа автор включил и абхазское предание о герое, прикованном к Эльбрусу в верховье речки Хадзильги (?). Герой в данном варианте назван Амираном. Предание это записано было г. Демуриа, по-видимому, в Самурзакане, где возможна была подобная замена имени абхазского героя его грузинским двойником – Амирани. По данному варианту герой был воспитан абхазцем из рода Цицибаевых.

В Трудах V археологического съезда в Тифлисе опубликовано сообщение И. Лихачева – инспектора школ Общества восстановления христианства на Кавказе – «Чиловская пещера и легенда об Абласкире-Прометее» [Лихачев, 1887]. В вводной части автор кратко описывает место расположения Чиловской пещеры, а затем довольно подробно излагает легенду об Абласкире и самой пещере. Эти предания, по словам И. Лихачева, были сообщены ему местным владельцем, князем Хабугом Анчабадзе (Ачба). В варианте И. Лихачева Абласкир выводится братом по воспитанию князю Беслану Анчабадзе. Кстати, этот же мотив мы встречаем и в статье инженера-геолога Б. Баакашвили «Пещера Абрскила», опубликованной в газете «Заря Востока» от 2 июля 1959 г. В ней Абрскил назван молочным братом Беслана Анчабадзе.

Хотя и не содержит непосредственно текстов народной поэзии, однако дает ценный материал об исполнении народных танцев и песен

2.\*

статья К. Мачавариани «Некоторые черты из жизни абхазцев. Положение женщины в Абхазии» [Мачавариани, 1884, с.40–76].

«Для танцев составляется большой круг из молодых кавалеров и девиц. Диаметр этого круга бывает 60, а иногда 100 аршин. Около каждого кавалера стоит девица или молодая замужняя женщина. По команде запевалы, в один миг все берутся за руки и начинается бег сначала на месте, потом справа налево и слева направо. Круговое движение происходит под такт песенников; поют все без исключения, но и пение это подчинено своего рода дисциплине. Сначала поет часть, которая входит в состав первой четверти круга, потом вторая и т. д., или же начинает первая половина, а затем повторяет вторая, не мешая друг другу и не заставляя танцующих прерывать танцы.

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 доморощенные абхазские поэты выказывают большой запас поэтического творчества» [Там же, с. 40–76].

Абхазская сказка «Два вора», записанная учеником Горийской учительской семинарии Николаем Джанашия в сел. Адзюбжа 5 августа 1887 года и проверенная учителем Сухумской горской школы Д. Г. Аджановым на бзыбском наречии, транскрипцией П. К. Услара, была напечатана в 1888 г., в VI вып. СМОМПК.

В том же году в газете «Иверия» публикуется статья П. Гиоргидзе (псевдоним П. Чарая) «Абхазия и абхазы. Этнографическое описание» [Чарая, 1888]. В данной работе автор рассматривает и вопросы народной музыки и поэзии. По его мнению, абхазские народные стихи, не лишённые поэзии по своему содержанию и по своему складу, подчинены законам симметрии и стихосложения. В качестве примера приводятся две песни, причем последняя из них – уже знакомая нам обрядовая песня «Дзивава». Тексты даны на абхазском языке без перевода на грузинский.

Автор делает интересное наблюдение – тогда как отдельные стихи и вне песни оставляют превосходное впечатление, большинство стихов вне песни теряет всякую свою красочность и мелодичность. Рифма или чаще подобие рифмы встречается в них редко. Таким образом, пишет П. Чарая, мы не находим в абхазских стихах соответствия формы и содержания, столь характерного для грузинской народной поэзии.

«Но не только рифма и метрическое стихосложение наслаждаются слух

человека, – продолжает П. Чарая, – есть такой вид стихосложения, который называют аллитерацией и который заключается в частом повторении одинаковых (сходных) звуков или слогов. Большею частью в абхазской народной поэзии встречаются стихи, сложенные по законам аллитерации» [Там же, №169]. Для подтверждения этой мысли приводятся отдельные строки, а также строфы из области духовной поэзии (заговоры), которые действительно представляют собой замечательные образцы аллитерации.

Кроме приведенных фольклорных памятников, в статье П. Чарая «Абхазия и абхазы» содержатся и косвенные свидетельства об абхазской народной поэзии. Так, например, автор пишет: «Когда в деревне имеется тяжело больной, абхазы, без различия звания и возраста, собираются каждую ночь в доме больного на «ачацшьара» – коротание ночи; ночь коротают за песнями и плясками перед больным за разнообразными шутками, балагурством» [Там же].

В 1889 году появилась в печати обширная статья К. Д. Мачавариани «Религиозное состояние Абхазии» [Мачавариани, 1889]. Чисто фольклорный материал здесь представлен не очень богато но упоминания о народной поэзии все-таки есть. Например, К.Д. Мачавариани, описывая процедуру поднятия пораженного молнией животного, сообщает уже известное нам по статье С.Т. Званба исполнение песни «Воетла»: «Все присутствующие окружают убитое животное, берут друг друга за руки и, приплясывая, поют: одна половина запекает «воетла», другая отвечает – «чаупар». При пляске и пении поднимают животное на вышку и оставляют его на съедение хищным птицам» [Там же, №13].

Представляют собой интерес и те сведения, которые связаны с обрядом вылавливания души утопленника из реки. Вот описание этого обряда: «Чтобы утопленнику возвратить душу, перекидывают через реку шелковый шнурок, к которому посередине привешивают кожаный мешок. На правом берегу реки стоят мужчины, на левом берегу – женщины. По данному сигналу начинаются танцы, игра на балалайке и песнь о том, чтобы душа утопленника вошла в привязанный мешок; так как при этом мешок полуоткрыт, то немудрено, если в него входит воздух и увеличивает объем; – заметив это, моментально снимают мешок со шнурка, уверяя друг друга, что душа уже вошла в него» [Там же].

Сведения эти, на наш взгляд, достоверны, за исключением отдельных деталей: так, например, здесь говорится о игре на балалайке. Балалайка

как музыкальный инструмент никогда не находила применения у абхазов; у них были свои народные музыкальные инструменты, среди которых особенно популярны апхьарца, ачарпын, позднее и ачангур. Поскольку статья писалась на русском языке, автор, видимо, решил заменить название апхьарца или ачангур, которые не известны или мало известны русскому читателю, названием хорошо известного ему инструмента – балалайки<sup>1</sup>.

Материалы по абхазскому фольклору, записанные учителем Очамчырского училища В. Гарцкия и опубликованные под общим названием «Из абхазских народных преданий и поверий» [Гарцкия, 1892], выделяются, наряду с немногими другими, из дореволюционных публикаций по абхазскому народно-поэтическому творчеству. Сюда вошли легенда об озере Папанцур (находится возле села Гуп, Очамчырского р-на) и предания об Абрскиле и Чиловской пещере. Записи, как свидетельствует об этом сам автор, были сделаны в июне 1888 года во время поездки автора в село Члоу для осмотра знаменитой пещеры Абрскила.

По сравнению с ранними публикациями сказания об Абрскиле, запись В. Гарцкия представляет собой наиболее полный вариант и дан он не в кратком изложении сюжета, как это делалось предшествующими авторами, а в естественной форме народного повествования. Предание об Абрскиле записано было со слов Хумпурия Тузба.

Интересно сообщение В. Гарцкия об отношении жителей села к пещере, об опасениях, которые вызывало это грозное сооружение природы: «Местные жители верят, что вход в пещеру всегда сопровождается сильным громом и проливным дождем. На это я сказал им, что для них же лучше, если пойдет дождь, потому что давно уже стоит засуха.

– Да, спасибо вам за такое одолжение, – ворчали они – мы сами можем добыть себе дождь: сделав дзизуау (чучело) и выкупав ее у входа в пещеру получим дождь, при котором не будет ни грома, ни молнии» [Там же, с. 39].

В том же году напечатана была «Сказка о четырех братьях»

---

<sup>1</sup> Описание обряда вылавливания души утопленника из реки дают впоследствии и другие авторы (Н. С. Джанашиа, А.А. Миллер, Г.Ф.Чурсин и мн. др.).

(«Гшьюеишьцѳа рлакѳ»), записанная смотрителем Сухумской горской школы К. Мачавариани со слов своего ученика Дмитрия Гулиа. Учитель той же горской школы г. Аджамов, природный абхазец, проверил эту сказку по бзыбскому наречию. Печатается по редакции г. Аджамова. Год записи сказки не указан (СМОМПК, 1898, вып. XIV, отд. 1, с. 1–3).

Представляет большой интерес в отношении использования фольклорных материалов работа Н. М. Альбова «Этнографические наблюдения в Абхазии» [Альбов, 1893, №3]. Работа эта читана была в качестве доклада на заседании Этнографического отделения Императорского Русского Географического Общества 22 декабря 1892 года. В статье излагается содержание народных преданий об Адоу или Адоуква, о лесных людях (абнаоо) и о карликах-цаниях (или ацан).

В 1894 году появляется работа М. Г. Джанашвили под заглавием «Абхазия и абхазцы (Этнографический очерк)» [Джанашвили, 1894]. VI глава работы М.Г. Джанашвили посвящена религиозным верованиям абхазов. Автором использовано народное предание о том, как Сасрыква справил поминки по своим товарищам, и потому они в загробном мире пребывали в полном достатке, а сам же он, самый храбрый богатырь в земной жизни, оказался на том свете в нищете, просящим подаяния, и все это из-за того, что никто не справил по нем поминок. Один из оставшихся в живых соратников Сасрыквы видит во сне бывшего могучего богатыря в неблагоприятной роли просителя подаяния. Выяснив причину нищенствования героя, товарищ этот устроил богатое пиршество на помин души Сасрыквы, после чего, как снова приснилось устроителю поминок, дела Сасрыквы выправляются, он зажил так же богато, как и сто его сподвижников [Там же, с. 33–34].

В качестве приложения к труду М.Г. Джанашвили опубликованы абхазские пословицы и поговорки в количестве 73 на абхазском и русском языках, заимствованные из газеты «Иверия» за 1888 г., №№ 196, 203, 206 и 208.

Говоря о собирательско-исследовательской работе по абхазскому народно-поэтическому творчеству в дореволюционный период, следует особо остановиться на плодотворной деятельности видного абхазоведа-этнографа Николая Семеновича Джанашиа. Статьи Н.С. Джанашиа по абхазской этнографии и фольклору публиковались в 90-х годах прошлого столетия в грузинских журналах и газетах, в основном в журнале «Вестник», а также в «Сборнике» Акакия Церетели и в различных других периодических изданиях.

Все этнографические работы Н. С. Джанашиа насыщены богатым фольклорным материалом. Имеются у него и отдельные, чисто фольклорные публикации, как, например, уже приводившаяся выше сказка о двух ворах, опубликованная еще в 1888 году в СМОМПК. Особо важное значение имело опубликование Н.С. Джанашиа эпоса об Абрскиле [Джанашиа, 1898, с. 1–6]. В отличие от предшествующих собирателей, у Н.С. Джанашиа, наряду с В. Гарцкия, мы встречаем наиболее полный и достоверный вариант сказания о богатыре, заточенном в Чилоуской пещере.

За год до этого Н.С. Джанашиа выступил с этнографической статьей «Абхазцы (Этнографический очерк)» [Джанашиа, 1897]. В статье содержатся ценные фольклорные материалы, хотя и появившиеся в печати еще до Н.С. Джанашиа. Здесь мы встречаем описание обряда моления богу грома и молнии Афы, исполнения песни «Афы рашәа» («Песнь Афы»), без которой абхазцы не посмеют трогать убитого молнией животного или человека. «Абхазец уверен, что без «Афы рашәа» никакая в мире сила не сможет даже сдвинуть с места убитого молнией животного. В этой песне слышатся лишь такие слова:

лицо первое:	вай Етлар!
лицо второе:	Айтлар Етлар!
1 лицо	Етлар Чопхар!
2 лицо	Чопхар Етлар!»

Обрядовую песню «Дзивоу» Н.С. Джанашиа публикует на двух языках: абхазском и грузинском. Причем указывает, что первые две строки никак не переводятся. Вот и сам текст:

Зиуоу, зиуоу!  
Зариқәақәа маркылда!

Аҳ-ипа дзышуоит	Сын владыки жаждет (воды),
Сы ижәуам, зы иауам,	Вина не пьет, воды не достает,
Акәарақәа симидоит	В ручьях ищет воды.

В 1904 году была опубликована статья учителя Сухумской горской школы Ф. И. Лукьянова «Из космогонических поверий абхазцев» [Лукьянов, 1904]. Материалы были записаны в 1902 году в Сухуме.

Статья содержит всего двенадцать поверий: «О мирах», «Землетрясение», «Конец мира», «Гром и молния», «Горы», «Лесное царство», «Водяное царство», «Отчего море не увеличивается», «Пятна на луне», «Предание о ленивых людях», «Хакуц и медведь», «Отчего бывают сны».

В разряд космогонических поверий автор включает, на наш взгляд, и такие произведения устного творчества, которые не имеют ничего общего с космогонией, как, например, «Хакуц и медведь». Это обыкновенный сказочный сюжет. В нем рассказывается о том, как храбрый охотник и пастух Хакуц, встречи с которым избегали даже великаны, хитростью был пойман и разорван медведем. Эта сказка не включает никаких поверий, да еще космогонических.

В 1906 году Н. С. Державин выступает со статьей «Из области кавказской этнографии» [Державин, 1908], в которой первая часть посвящена свадебным обычаям в Абхазии.

В 1908 году Д. И. Гулиа публикует собранные им абхазские пословицы, загадки и скороговорки в следующем количестве: пословиц 394, загадок одиннадцать и скороговорок семнадцать (СМОМПК, 1908, вып. XXXVIII, отд. 2, с. 1–34). Материалы опубликованы в оригинале, т. е. на абхазском языке; сделан подстрочный перевод на русский язык. Работе Д.И. Гулиа предпослана короткая, но содержательная заметка С. А. Алферова, в которой отмечается, что после первой записи абхазских пословиц, произведенной Г. Курцикидзе, никто не занимался собиранием этого интересного жанра народной поэзии. Д. И. Гулиа собирал свои материалы в Кодорском и Гудаутском участках, стараясь придать своему труду возможную полноту. Автор заметки, всячески поощряя деятельность Д.И. Гулиа по собиранию памятников народной словесности, призывает и всех остальных последовать его примеру, указывает на огромную ценность, которую представляет собой народная поэзия в изучении истории народа, его взаимоотношений с соседними народами, в деле воспитания любви к своему народу, понимания его духа и стремлений. Автор рассматривает и некоторые специфические вопросы формы отдельных жанров народной поэзии [Алферов, 1908].

Следует указать здесь и на то, что Д.И. Гулиа в публикации пословиц и других материалов не соблюдает принципов классификации – ни алфавитного, ни тематического, ни какого-нибудь другого. Впрочем, как мы заметим дальше, принцип классификации и во всех остальных жанрах народной поэзии вплоть до последнего времени почти не соблюдался, исключая отдельные издания.

В 1909 году были напечатаны три абхазские сказки, записанные И. Гулиа [Гулиа, 1909]. Первая из них называется «Серим и Керим», в которой утверждается, что самыми преданными хозяину-господину существами являются его молочный брат и собака господина. Две остальные сказки – «Летучая мышь, колючка и зимородок» и «Козленок, ягненок и теленок» – незначительные по объему, представляют собой яркие образцы эпоса о животных. Сказки И. Гулиа опубликованы на русском языке. Причем не указано от кого и когда они были записаны.

Через год в Петербурге была опубликована объемистая статья А. А. Миллера под названием «Из поездки по Абхазии в 1907 году» [Миллер, 1907]. Статья посвящена вопросам хозяйственного быта и этнографии Абхазии. Содержится в ней немало фольклорных материалов. Так, например, приводится краткое изложение народного предания о доисторическом населении края: «До пришествия абхазцев, в стране жило мирное пастушеское племя карликов-ацанов. Они исчезли, когда впервые с гор подул холодный ветер. Этим ацанам приписывают остатки каменных построек – оград в горах (ацанигвара)» [Там же, с. 63].

Интересно это предание в том отношении, что и сегодня абхазы, рассказывая о нартах, непременно подчеркивают, что до прихода нартов на нашей земле обитало карликовое племя ацанов, которое бог сжил с лица земли, напустив на них снег из ваты, а затем поджегши его.

Этого мотива, зафиксированного Н. М. Альбовым, мы не встречаем у А.А. Миллера. Видимо, это объясняется слишком сокращенным изложением предания.

Не останавливаясь на других поверьях и обрядах, в которых используются интересные фольклорные материалы, укажем лишь на высказывания автора непосредственно о народном творчестве: «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 скачкой, 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 (аюма) с 14 струнами. Под аккомпанемент арфы исполняются исторические и военные песни» [Там же, с. 70].

В 1912–1914 годах в различных номерах журнала «Сотрудник закавказской миссии», издававшегося в Сухуме, был опубликован целый

ряд статей местных авторов: Д. Гулиа, Н. Патеипа, С. Алферова, А. Чукбар, А. Векуа и других, которые в основном посвящались различным вопросам религиозно-бытового состояния абхазского народа. В них также использованы различного рода фольклорные памятники.

Представляет большой интерес работа немецкого ученого-кавказоведа доктора А. М. Дирра «Божества охоты и охотничий язык у кавказцев» [Дирр, 1915], которая первоначально была заслушана как доклад в 1912 году в Тифлисе, на съезде русских естествоиспытателей и врачей. Автор посвятил свою работу сравнительному изучению божеств охоты у различных народов Кавказа, а именно – у абхазов, грузин, осетин и адыгов. Используя литературные источники (указанную выше статью С.Т. Званба и др.), автор в то же время насыщает свою работу и свежим материалом, записанным им во время своей поездки в Абхазию в 1911 году.

Мы уже говорили выше о деятельности Николая Семеновича Джанашиа как краеведа Абхазии, о том, что его работы по этнографии и фольклору печатались в 1890-х годах в Тбилиси, в грузинских периодических изданиях, большей частью в журналах «Моамбе» и «Кребули» («Сборник» Акакия Церетели). По просьбе академика Н. Я. Марра, Н.С. Джанашиа перевел свои материалы на русский язык и заново проверил их достоверность. С этой целью он даже создал специальную комиссию, куда входили лучшие знатоки религиозных обрядов и народных обычаев, жители родного села автора – Адзюбжа (находится в Очамчырском районе Абхазии). Переведенный, проверенный и дополненный новыми фактами материал Н.С. Джанашиа составил две обширные статьи, первая из которых называется «Религиозные верования абхазов» [Джанашиа, 1915.], а вторая статья – «Абхазский культ и быт» [Джанашиа, 1917], являющаяся как бы непосредственным продолжением и дополнением первой статьи.

В статье Н.С. Джанашиа «Абхазский культ и быт» привлекают внимание некоторые детали, как бы восполняющие пробелы в ранних сообщениях автора. В указанный труд Н.С. Джанашиа включен вариант предания о том, как после гибели Нарта Сасрыквы одним из его сподвижников были справлены поминки в честь героя.

Деятельность Н. С. Джанашиа, как этнографа и фольклориста, заслуживает высокой оценки, особенно если учесть, что до него мы не имели детального, систематического описания религиозных обрядов и быта Абжуйской Абхазии. Все немногочисленные этнографические

работы С.Т. Званба, за исключением одной статьи («Обряд жертвоприношения Илорскому Георгию-Победоносцу»), были посвящены этнографии Бзыбской Абхазии. Кроме того, следует указать, что до Н.С. Джанашиа никто из абхазских этнографов так обильно не использовал в своих работах фольклорные материалы. Совершенно естественно, что исследователю религиозных верований и религиозного быта народа нельзя было обойтись без внимательного изучения фольклорных памятников.

Исследованию языка, истории и быта абхазов уделял большое внимание и посвятил этому вопросу ряд научных работ академик Н. Я. Марр. Работы Н.Я. Марра по вопросам абхазского языка и истории были впоследствии собраны и изданы отдельным сборником в Москве и Ленинграде в 1938 г. под заглавием «О языке и истории абхазов». С начала 1910-х годов Н. Я. Марр заинтересовался вопросами абхазского языка. С этой целью он неоднократно приезжал в Абхазию, изучал язык, лично производил записи как отдельных слов, так и образцов народной поэзии в Гудаутском и Кодорском уездах.

Н. Я. Марр считал, что для изучения языка народа первостепенное значение имеет народная словесность. С целью собирания памятников народного творчества академик Н.Я. Марр создает в Гудаутском районе специальный комитет из числа местных интеллигентов. В статье «Кавказоведение и абхазский язык» Н.Я. Марр писал: «Еще зимой, в 1913 году, когда я занимался в Гудауте, абхазская местная молодежь, входившая в состав Бзыбского комитета, выразила желание сотрудничать со мной посылно. Я предложил собрать памятники абхазской устной литературы, в первую голову сказки...»<sup>1</sup> [Марр, 1938, с.131].

В декабре 1917 года Н.Я. Марр пишет специальную статью «О записывании абхазских текстов» (пособие для работ по яфетическому языкознанию), в которой строго указывает, что «записывать надлежит тексты живой речи так, как произносятся входящие в их состав слова и звуки, а не как должны они произноситься... Не вносить в запись ни одной буквы, которая не имела бы соответствия в произношении» [Там же, с. 150].

Специальную главу своей статьи «Кавказоведение и абхазский язык» Н.Я. Марр посвятил вопросу происхождения и дальнейшего

---

<sup>1</sup> О коллекции абхазских фольклорных материалов акад. Н.Я. Марра см.: Зухба, 1965.

распространения кавказских сказаний о герое прометеевского типа. По словам автора, одна из легенд яфетического мира докатилась до Греции и превратилась там в сказание о Прометее. «На Кавказе та же легенда выработалась в сказания: в Армении о Mhere' (Мхер), в Грузии об Amirani, в Абхазии об Aberskil'e. Какому бы яфетическому племени ни принадлежала честь создания этого сказания, та редакция, в которой оно распространено в Грузии и Армении, несомненно, прошла через абхазскую среду»... Этот памятник народного творчества, по утверждению Н.Я. Марра, одно из древнейших яфетических сказаний о боге-солнце, превратившемся в героя. «Само имя Амиран, собственно А-mer, или А-мега представляет абхазское название солнца `a-mra или `amer, как последнее появляется в сложных абхазских словах» [Там же, с. 144–145].

Акад. Н.Я. Марр с тревогой отмечал, как «вымирают в абхазской среде переживания древнего быта». Для иллюстрации он приводит абхазскую пословицу «Зышхэа утоу иашэа хэа» – «В чьей лодке сидишь, того песню пой». «Эта пословица, – пишет Н.Я. Марр, – была записана в январе 1914 г. мною в селении Калдахвара со слов старика 70 лет. Ее знают, вероятно, многие абхазы, значительно более молодые. Тем не менее, интересно отметить следующий факт: в январе текущего года один из моих молодых сотрудников в Гудаута, 22 лет, устно передавший эту пословицу, откровенно заявил, что он не знает значения слова «ашхуа» («лодка»), а присутствовавший тут же другой сотрудник мой, сверстник его, не только не знал значения слова «ашхуа», но и самого слова, кстати, имеющегося в абхазском переводе евангелия, не слышал, но пословицу знает, однако в ином варианте, именно «зашта утоу иашэа хэа» – «на чьем дворе находишься, того песню пой». Так гибнет на наших глазах живая старина» [Там же, с. 143–144].

В 1915 году была опубликована статья акад. Н. Я. Марра «О религиозных верованиях абхазов» [Марр, 1915]. Поводом для написания настоящей статьи, как указывает сам автор, послужила рассмотренная нами выше работа Н. С. Джанашиа «Религиозные верования абхазов», помещенная в том же номере журнала «Христианский Восток».

Интересно следующее сообщение Н.Я. Марра: «И надо думать, абхазские материалы по культуре получают более правильное и обстоятельное освещение, как справедливо замечает сам Н. С. Джанашиа, от абхазских сказок. Сказки, по всей видимости, в обилии обретаются в устах абхазского народа. Недавно только получил я около

60-ти сказок на абхазском языке, собранных по моему поручению среди бзыбских абхазов Абхазским обществом просвещения в Лыхнах» [Там же, с. 114].

Несмотря на определенные достижения, указанные выше, до установления Советской власти в Абхазии не проводилась планомерная, систематическая работа по собиранию и изучению народно-поэтического творчества. Записи и публикации производились любителями-собираателями, в основном краеведами-этнографами, и носили зачастую случайный характер.

Главное внимание уделено было собиранию обрядовой поэзии, оставались почти незаписанными другие основные жанры абхазского фольклора, такие, как нартский эпос, историко-героические песни и сказания, бытовая поэзия и др. Исключение составляет эпос об Абрскиле, который сравнительно шире освещался в периодической печати.

\* \* \*

Планомерная собирательская и исследовательская работа в области абхазского фольклора развернулась лишь в годы Советской власти.

Наряду с другими важными участками хозяйственного и культурного строительства, с первых же лет установления Советской власти в Абхазии со стороны руководства республики серьезное внимание было уделено собиранию и исследованию устного народного творчества абхазов.

Первым собирателем абхазских народных песен был композитор-этнограф Константин Владимирович Ковач, которому неоценимую помощь организационного характера оказывал Кондратий Феодорович Дзидзария, хороший знаток народных песен. 52 песни, записанные К. В. Ковачом, были представлены на юбилейной выставке искусств национальностей СССР в Москве в 1927 году, где К. В. Ковач был награжден почетным дипломом, как первый собиратель абхазских народных песен, К. Ф. Дзидзария и Наркомпрос Абхазии были награждены похвальными грамотами за умелую организацию собирания народных песен.

Записи свои К.В. Ковач производил сначала в Бзыбской Абхазии, а затем в Абжуйской; есть также незначительное количество песен, зафиксированных у батумских абхазов.

Песни, собранные К.В. Ковачом, составили материал для двух

довольно объемистых сборников, изданных в Сухуми Наркомпросом Абхазии и Академией абхазского языка и литературы.

Материалы первого сборника [Ковач, 1929] представляют собой нотную запись абхазских песен, зафиксированных автором в основном у бзыбских абхазов (из 101 песни 88 записаны у бзыбцев и лишь 13 у абжуйцев, или кодорских абхазцев, как их называет автор). Во втором же сборнике [Ковач, 1930] из 45 песен общего количества 34 кодорских и 11 бзыбских и батумских, вместе взятых.

В сборники К.В. Ковача, как в первый, так и во второй, вошли произведения устной поэзии абхазов, различные по тематике и жанру. Широко представлены здесь песни героические, исторические, трудовые, бытовые, обрядовые и др.

Серьезным недостатком обоих сборников К.В. Ковача является отсутствие полных текстов песен и в оригинале, и в переводе. Отсутствие текстов делает сборники недоступными для широкого круга массового читателя. Наличие же в обоих сборниках, особенно во втором («Песни кодорских абхазцев»), обширных исторических и этнографических сведений о происхождении и содержании той или иной песни, а иногда даже и краткое изложение содержания или же цитация части того или иного текста, не могут заменить собой отсутствующих подлинных текстов народных песен.

Деятельность К.В. Ковача по собиранию и публикации абхазских народных песен, несмотря на отдельные недочеты, указанные выше, преследовала благие намерения и вполне увенчалась успехом.

Этому успеху К.В. Ковача в значительной степени содействовал похвальный отзыв о его деятельности крупнейшего советского писателя, выдающегося знатока и теоретика устно-поэтического творчества А. М. Горького. О встречах с ним рассказывает нам К.В. Ковач в статье «А. М. Горький об абхазском народном творчестве», написанной в 1936 году и опубликованной через 20 с лишним лет [Ковач, 1957].

А. М. Горький, посетивший Абхазию еще в конце прошлого столетия и давший миру как результат этого посещения восхитительный рассказ «Рождение человека», вторично побывал в нашем краю в 1929 году. Восторгаясь абхазскими мелодиями и всячески одобряя работу К.В. Ковача по их собиранию, Алексей Максимович настоятельно требует усилить впредь собирательскую работу, записывать не только народные песни, но и народные сказки, легенды, пословицы и все остальные жанры устной поэзии в возможно большем количестве, в различных вариантах.

В конце 20-х и в начале 30-х годов XX в., в результате активной собирательской деятельности абхазских ученых и интеллигенции вообще, было собрано значительное количество памятников различных жанров народно-поэтического творчества. Назрела необходимость издания хотя бы части накопленного материала. И вот в 1935 году выходит из печати на русском языке [Хашба, Кукба, 1935], а через год и на абхазском языке [Хашба, Кукба, 1936], сборник «Абхазские сказки».

Сборнику предпослана краткая заметка акад. И. Мещанинова «Фольклор и его значение».

В «Предисловии» к сказкам А.К. Хашба кратко освещает вопросы собирания и публикации памятников абхазского фольклора. В сборник А.К. Хашба и В.И. Кукба вошло всего 48 сказок, из них 44 собраны сотрудниками АбНИИКа, 4 сказки заимствованы из коллекции «Бзыбского комитета». Сборник, наряду с волшебными сказками, содержит образцы нартских сказаний, а также историко-героические сказания, не имеющие отношения к жанру сказок. Основной принцип классификации сказок при распределении материала по разделам в сборнике не соблюдается. В краткой статье В.И. Кукба «Сказка как социальный фактор», предпосланной сборнику, несмотря на известные недочеты методологического характера, сделана попытка научно осветить некоторые вопросы идейно-художественных особенностей абхазских сказок, акцентируя отражение в фольклоре мотивов социального неравноправия и социального угнетения.

В 1936 году в Москве была опубликована небольшая книжка под названием «Абхазский фольклор», составленная О. Каменецкой [Каменецкая, 1936]. Тексты, включенные в сборник, предназначены были для чтения по радио, поэтому в заключении даются подробные объяснения для чтецов. Из шести чисто фольклорных памятников, вошедших в брошюру, четыре взяты из дореволюционного фольклора, два – из советского, седьмое же произведение – «Песнь страдания» представляет собой литературную обработку Самсоном Яковлевичем Чанба известной народной песни «Агэак-ашэа».

В некоторых песнях, как, например, в «Смерти Напха Кягвы» (записана В. Мааном, перевод Елены Шер), допущены искажения, произвольные изменения текста: рассказывается об уgone карачаевскими беками брата Напха Кягвы Алиаса, об освобождении его Напха Кягвой. До сих пор мы не встречали ни одного народного варианта песни или сказания о Напхе Кягве, где бы герой выступал как мститель за родного брата.

Народный поэт Абхазии Д. И. Гулиа проявлял особый интерес к народному творчеству. Мы говорили выше о его дореволюционной собирательской деятельности. С установлением Советской власти кипучая деятельность патриарха абхазской национальной литературы в этой области не только не ослабла, но развернулась во всю ширь. В 1920-х годах он опубликовал целый ряд работ, в которых обильно использован фольклорный материал [Гулиа, 1925; 1926; 1927].

В 1939 году Д. И. Гулиа издает в Сухуме сборник абхазских пословиц [Гулиа, 1939]. Как известно, Д. И. Гулиа начал собирание материала по названным жанрам устной поэзии абхазов еще до революции. После этого в течение трех десятилетий народный поэт кропотливо продолжал работу по собиранию жемчужин народной мудрости и в 1939 году он публикует уже указанный выше сборник, где количество пословиц доведено до тысячи против 392 в 1908 году, соответственно возросло количество памятников и других жанров народной поэзии. В предисловии к сборнику Д. И. Гулиа подчеркивает познавательное и эстетическое значение фольклора, указывает на жанровые своеобразия пословиц, загадок. Представляется весьма ценным высказывание автора о различных путях возникновения пословиц. В сборнике Д. И. Гулиа материалы даны в оригинале на абхазском языке, в подстрочном переводе – на русском языке. «Сборник абхазских пословиц, загадок...» Д. И. Гулиа является и по сегодняшний день единственной, наиболее полной публикацией материалов этого жанра народной поэзии абхазов. Правда, в раздел пословиц включаются такие выражения, которые, несомненно, являются образными, но не относятся, по нашему мнению, к жанру пословиц, как, например: Ашыш дкылахазшәа, ибжьы тыркыкы («У него хриплый голос, как будто в плетне застрял») или «Леи чыси еибысуан, убри еицш псхәран» («Поминки были такие, что собаки проходили мимо яств, не притрагиваясь к ним») и др.

В том же году был издан небольшой сборник «Абхазские народные сказки» [Сапежко, 1939], куда вошло всего 22 сказки. Представлены в сборнике образцы волшебных, бытовых, новеллистических сказок и небылиц, а также некоторые памятники из героических сказаний абхазов эпохи феодализма.

Наиболее ценным изданием довоенного периода следует признать сборник «Абхазские сказки». Т. I, составленный научными сотрудниками Абхазского института языка, литературы и истории К. С. Шакрыл и Х. С. Бгажба [Шакрыл, Бгажба, 1940]. Предисловие и комментарии к сборнику написаны известным советским ученым-фольклористом проф. З. Салакая Ш. Х.

Н. П. Андреевым. В сборник вошли сказки, собранные во время экспедиций по сбору фольклорных материалов, записи отдельных лиц, а незначительная часть материалов была заимствована из прошлых публикаций. В обширной и содержательной статье проф. Н. П. Андреева «Абхазские сказки» определены основные характерные черты сказок вообще и особенности абхазских сказок, отличающие их от сказок других народов. В сборнике К. С. Шакрыл и Х. С. Бгажба представлены все виды абхазских сказок: сказки о животных, волшебные сказки, бытовые, новеллистические сказки и небылицы. Вошли сюда четыре сказания о нартах и несколько памятников из цикла историко-героических сказаний. Сборник содержит всего 69 текстов.

Основными недочетами сборника являются, на наш взгляд, полное отсутствие паспортизации текстов и не всегда четкое соблюдение принципа научной классификации сказок в распределении материала по разделам.

В 1941 году выходит сборник «Абхазская народная поэзия» [Гулиа, Бгажба, 1941] на абхазском языке, который является фактически первым изданием абхазской народной поэзии, так как собрания К.В. Ковача представляли собой лишь нотную запись абхазских песен без текстов. Сюда вошли как записи составителей сборника, так и записи некоторых других собирателей, как, например, М. Гочуа, С. Амичба и др. Значительный раздел сборника составляют историко-героические песни, широко бытующие в устном творчестве абхазов. Богато представлена в сборнике абхазская бытовая поэзия, шуточные, юмористические стихи, отражающие отношения между членами семьи: свекровью и невесткой, мужем и женой, а также между женихом и невестой. Песни эти по своей форме в какой-то степени приближаются к русским частушкам, но не тождественны им.

Памятники бытовой поэзии, представленные в сборнике Д.И. Гулиа и Х.С. Бгажба, служат убедительным доказательством несостоятельности утверждения некоторых дореволюционных авторов о бедности абхазской народной поэзии, хотя, конечно, в целом следует признать ограниченность в ней лирической тематики по сравнению с героической. В сборнике не обойдена также и обрядовая поэзия, в том числе и духовная—песни в честь различных богов: анцаа рашаа, Ажәицшәа рашәа, Ахы Зосхан и др.

Наряду с собиранием и публикацией материалов, в тридцатых годах XX в. большое внимание уделяется научному исследованию памятников устного творчества абхазов. Правда, ни в тот период, ни, к сожалению, впоследствии не было создано крупных капитальных трудов по абхазскому фольклору, но было начато научное изучение народного

творчества. Нужно заметить, что еще до революции делались кое-какие попытки научного освещения отдельных вопросов абхазского фольклора, но специальных работ, посвященных исключительно лишь фольклорным вопросам, тогда еще не было. Вопросы народного творчества рассматривались в связи с анализом этнографических или языковых материалов.

Помимо указанных выше этнографических и исторических справок, данных К.В. Ковачом к своим песням, и небольших предисловий к различным сборникам по абхазскому фольклору, в конце 1930-х годов появились две работы, посвященные специально вопросам абхазского фольклора. Это статьи Х. С. Бгажба «Об абхазских пословицах» [Бгажба, 1939] и З. М. Мориной «Некоторые стилистические приемы и другие характерные особенности абхазских сказок» [Морина, 1939].

В начале статьи Х. С. Бгажба «Об абхазских пословицах» дана краткая история собирания абхазских пословиц. Основное внимание уделено в статье вопросу отражения старины в пословицах, а также сделана попытка классификации пословиц по тематике. Но особенно интересными нам представляются наблюдения автора над структурой абхазских пословиц, над ритмом, синтаксическим строем и образами. Исследователь заключает, что во многих абхазских пословицах встречаются рифмы и полурифмы, так называемые рифмоиды. Характерной чертой абхазских пословиц являются звуковые повторы, чередование звуков.

З. М. Морина в названной выше статье, указав на интернациональность абхазских сказок, т. е. на сходство по сюжетам и мотивам со сказками других народов, подробно останавливается на местном, национальном, бытовом колорите абхазских сказок.

Вопросы фольклора затронуты в «Очерках об абхазской литературе» [Бгажба, 1940] Х. С. Бгажба. Особенно ценным следует считать указание на роль фольклора в формировании абхазской художественной литературы. На конкретных примерах использования абхазскими литераторами народно-поэтических мотивов, сюжетов и образов, особенно в начальный период развития литературы, Х. С. Бгажба показывает, как фольклор обогащал художественную литературу не только тематически, своими сюжетами, но и своей поэтикой, ритмическим и интонационным строем стиха.

В годы Великой Отечественной войны и в первые послевоенные годы, хотя и проводилась определенная собирательская работа, но не было новых публикаций фольклорных материалов.

Самым выдающимся памятником устного народного творчества абхазов является нартский эпос, но, к сожалению, даже до сегодняшнего дня он полностью не известен научному кругу и массовому читателю.

До 1949 года абхазские нарты были известны только лишь по тем незначительным по количеству сказаниям, которые были опубликованы в двух сборниках абхазских сказок в 1935 и 1940 гг.

Еще в 1945 году специально для ознакомления с языком и фольклором абхазов в Абхазию приезжал известный советский лингвист и фольклорист проф. В. И. Абаев, перу которого принадлежат капитальные труды по нартскому эпосу осетин. Побывав в абхазских деревнях и послушав нескончаемые нартские сказания в исполнении абхазских сказителей, В. И. Абаев восторгался степенью распространения и популярности у абхазов этого многонационального эпоса народов Кавказа [Абаев, 1949, с. 320].

В послевоенные годы сотрудники Абхазского института энергично приступили к сбору материалов по нартскому эпосу. На основании собранных материалов сотрудники института Ш. Д. Инал-ипа, К. С. Шакрыл и Б. В. Шинкуба составили сводный текст абхазских нартских сказаний, который вышел в Москве (на русском языке) [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962а] и в Сухуме (на абхазском языке) [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б] в 1962 г.

Научному исследованию абхазских нартов положила начало работа доктора исторических наук Ш. Д. Инал-ипа «Об абхазских нартских сказаниях», опубликованная с пересказом основных сюжетов эпоса в 1949 году [Инал-ипа, 1949]. Указывая на общность нартского эпоса у различных по языку и этническому происхождению народов, Ш. Д. Инал-ипа подробнее останавливается на выявлении специфических особенностей этого эпоса у абхазов.

Исходя из анализа основных образов абхазского нартского эпоса – образов Сатаней-Гуаши и Сасрыквы, в которых отразились наиболее архаические элементы хозяйственного и духовного быта народа, исследователь заключает, что основное ядро эпоса о нартах сложилось в эпоху родового строя и что он отражает в своей наиболее архаической части эпоху матриархата, эпоху перехода от матриархата к патриархату.

Ш. Д. Инал-ипа и впоследствии не раз возвращался в своих исследованиях к вопросу о нартах. Большой интерес представляет его доклад на совещании по нартскому эпосу народов Кавказа в октябре 1956 года в г. Орджоникидзе [Инал-ипа, 1957]. Все основные положения, выдвинутые исследователем в первой работе, находят дальнейшее

развитие и в его докладе на совещании. Свое выступление Ш.Д. Инал-ипа посвятил раскрытию национальных черт, национального своеобразия абхазских сказаний, которые выражаются, прежде всего, в наличии оригинальных нартских образов в лице как второстепенных, так и выдающихся героев, таких как Хважарпыс и Нарджхеу. Значительное влияние рода матери и вообще многочисленные отголоски и пережитки, характеризующие матриархальное общество: отсутствие мужа у «матери нартов», непрочность брачно-семейных отношений, мотив неравенства нартского героя, рожденного матерью нартов от нартского пастуха, с другими нартами и борьба между ними на этой почве; отсутствие феодальных или других классовых и государственных отношений; господство языческих верований при отсутствии христианских представлений, слабое отражение кровной мести – классического мотива патриархального общества, – все эти мотивы характеризуют нартский эпос абхазов как самобытный памятник древнего эпического творчества, отражающий в своей наиболее архаической основе расцвет матриархальных отношений в развитии общества.

В работе Ш. Д. Инал-ипа подверглись серьезному анализу художественные особенности нартского эпоса, в частности, подчеркнуты место и роль гиперболы, которая более, чем любой другой художественный прием, способствует созданию обобщенного образа героя, народного идеала героя и героизма.

Нет значительных расхождений между двумя первыми работами автора по нартскому эпосу и его третьей статьей о нартах под названием «Абхазский героический эпос» [Инал-ипа, 1958].

Анализу народно-поэтического творчества советской эпохи посвящена статья народного поэта Абхазии Д. И. Гулиа «О советской абхазской народной поэзии» [Гулиа, 1954]. Абхазские народные песни, созданные в советское время, воспевают, как это убедительно показано автором, мирный труд советских людей, подвиги Советской Армии, героев Великой Отечественной войны, клеймят позором поджигателей новой войны, агрессоров.

Особенно многогранна и плодотворна в деле собирания и изучения абхазского народно-поэтического творчества деятельность крупнейшего поэта и ученого, кандидата филологических наук Б. В. Шинкуба. Им было собрано большое количество вариантов сказания об Абрскиле (сорок с лишним, в том числе и публиковавшиеся раньше в печати) и на

основании их был составлен еще в 1948 году сводный текст этого уникального памятника устно-поэтического творчества абхазов (фонд АБНИИ, №82). Данный текст был опубликован впоследствии в журнале «Алашара», № 2, за 1957 г.

В 1949 году Б. В. Шинкуба заканчивает составление сборника «Абхазская народная поэзия», который был издан в 1959 году [Шинкуба, 1959]. Сборник состоит из двух основных разделов: советская народная поэзия и дореволюционная абхазская народная поэзия.

Все виды абхазской народной поэзии, включая сюда и историко-героические, и бытовые, и обрядовые песни, и нартские сказания, созданные в стихотворной форме, и заговоры, широко представлены в сборнике Б.В. Шинкуба. Сборник снабжен предисловием составителя и комментариями, разъяснены непонятные термины и выражения. Тексты все без исключения паспортизованы, сообщаются сведения о сказителях, певцах, часто о их возрасте и репертуаре.

Б. В. Шинкуба занимался не только сбором материалов по фольклору, но и его исследованием. Так, например, помимо предисловий к сборнику «Абхазская народная поэзия» и «Абрскил», им была опубликована статья «Об абхазской народной поэзии» [Шинкуба, 1951], в которой автор, кратко охарактеризовав вопрос собирания и изучения абхазской народной поэзии, подробно останавливается на анализе различных фольклорных памятников, особенно же – историко-героических песен.

Единственной работой в области абхазского народного стихосложения является глубоко содержательная статья Б. В. Шинкуба «О принципах абхазского стихосложения» [Шинкуба, 1952]. В данном исследовании, на основании глубокого анализа разнообразных жанров народной поэзии, автор приходит к заключению о том, что в абхазской народной поэзии мы имеем систему тонического, музыкально-речевого стихосложения, при котором, как известно, слово неотделимо от музыки, от напева, а решающую роль в создании ритма стиха играет количество основных ударных слогов в стихотворной строке. Количество таких слогов в абхазской народной поэзии колеблется обычно от двух до пяти. Большую роль в создании благозвучия стиха играют звуковые повторы – аллитерация, ассонанс и др. компоненты ритмико-интонационного строя стиха.

Много труда и энергии отдал публикации и изучению абхазских фольклорных материалов в послевоенные годы кандидат филологических наук Х. С. Бгажба. В статье «Об абхазском героическом эпосе» [Бгажба, 1958] автор определяет общие и специфические черты основных видов абхазского героического эпоса – эпоса об Абрскиле,

нартских сказаний и историко-героических песен эпохи феодализма.

В 1956 году Х. С. Бгажба издает на грузинском языке сборник абхазских сказок, в 1957 году в Москве он выпускает для юных читателей нашей страны сборник абхазских сказок «Сын оленя». Но, пожалуй, самой значительной из его работ в этой области является объемистый сборник «Абхазские сказки» [Бгажба, 1959], выпущенный сравнительно недавно в Сухуме с небольшой вступительной статьей составителя. В сборнике содержится 101 абхазская сказка, включая сюда все виды этого жанра народного творчества: животный эпос, волшебные и бытовые сказки, анекдоты, а также мифы и несколько нартских сказаний. Причем, особенно ценным в этой работе, является соблюдение установленной в фольклористике научной классификации сказок, отсутствовавшей во всех прежних изданиях.

До недавнего прошлого не было сделано и попытки обобщенного изучения всех жанров абхазского народно-поэтического творчества. Все имеющиеся в незначительном количестве статьи и исследования посвящались лишь отдельным жанрам, их специфике, их месту в народном творчестве. В 1956 году вышла в свет книга Ш. Д. Инал-ипа «Некоторые вопросы об абхазском фольклоре и литературе», переизданная в дополненном виде в 1961 г. [Инал-ипа, 1961], которая стала фактически учебным пособием по абхазскому фольклору и литературе для учащихся средних школ и студентов института.

Определенную положительную работу по сбору материалов абхазского фольклора проделал Дом народного творчества Министерства культуры Абхазской АССР. В результате неоднократного и успешного проведения слетов сказителей Абхазии, а также экспедиций в районы республики, собран богатый материал по поэтическому и музыкальному фольклору нашего народа.

В 1957 году в Москве был издан сборник «Абхазские песни», содержащий 168 песен, включая сюда и песни из фонда старых записей без текстов. В сборник, помимо произведений композиторов, вошло большое количество разнообразных по жанру и тематике абхазских народных песен. К сожалению, эта нужная книга страдает серьезными недостатками, особенно в той части, которая интересует нас больше всего – в отношении фиксации текстов песен. Тексты на абхазском языке приводятся, во-первых, неполностью, во-вторых, с ошибками стилистического характера, но, самое главное, перевод текста на русский язык дан совершенно произвольный, не имеющий зачастую никакого отношения к оригиналу.

Среди других опубликованных Домом народного творчества

материалов можно указать на сборник «Абхазские народные песни и сказы» [Кортуа, 1956] и краткий очерк И.Е. Кортуа «Абхазские народные песни и музыкальные инструменты» (1959 г.). В сборник народных песен и сказов вошли, в основном, произведения, созданные в советскую эпоху, а также образцы дореволюционного фольклора.

Кроме указанных выше публикаций, образцы абхазской народной поэзии были включены в «Антологию абхазской поэзии», изданную в Тбилиси и в Москве на грузинском (1957 г.) и русском (1958 г.) языках. В 1959 году в журнале «Дружба народов» были опубликованы два абхазских нартских сказания в переводе С. Липкина. В том же году в Тбилиси вышла книга «Кавказская народная поэзия» на грузинском языке в переводе Георгия Каландадзе, куда вошли и образцы абхазских историко-героических сказаний.

Как особо значительный факт следует отметить выход в 1961 году сборника «Абхазские сказания», составленного Б. В. Шинкуба [Шинкуба, 1961]. Перевод материалов, опубликованных в данном издании, осуществлен известным советским поэтом-переводчиком С. Липкиным. Сюда вошли отдельные, наиболее популярные эпические сказания о нартах, переложенное в стихотворную форму сказание об Абрскиле и историко-героические песни и сказания эпохи позднего феодализма и капитализма.

Помимо чисто фольклорных публикаций и фольклористических исследований, богатый материал по абхазскому народному творчеству содержится в трудах исследователей абхазского языка, этнографии и других отраслей абхазоведения. Мы располагаем сведениями о том, что еще в 1921 году академик С. Н. Джанашиа произвел запись образцов абжуйской речи, содержащую весьма ценные и многообразные фольклорные произведения: сказки, легенды, песни, пословицы и т. д. К сожалению, этот ценный материал еще не опубликован.

Еще в 1936 году, уже после смерти автора, в Абхазский институт языка, литературы и истории была представлена работа Г. Ф. Чурсина «Материалы по этнографии Абхазии», которая была издана лишь через двадцать лет с предисловием и под редакцией Л.Х. Акаба [Чурсин, 1967].

Помимо того, что в каждом разделе книги обильно использованы материалы народно-поэтического творчества, специальная глава отводится материалам абхазского фольклора, где помещены образцы нартских сказаний, легенда об Абрскиле, легенды об озерах Рица и Папанцур, легенды о превращении в камень, предания о лесных людях и мн. др. [Там же, с. 114–148].

Богатый фольклорный материал записала профессор К. В. Ломтатидзе для своих лингвистических исследований. Однако ее тексты, записанные на территории собственно Абхазии, еще не опубликованы. К двум капитальным трудам ученого «Тапантский диалект абхазского языка» (1944) и «Ашхарский диалект и его место среди других абхазско-абазинских диалектов» (1954 г.) приложены в большом количестве тексты, представляющие собой академическую, строго научную запись фольклорных памятников.

В трудах проф. Г. А. Дзидзария, в этнографических исследованиях Ш. Д. Инал-ипа, И. А. Аджинджал, Л. Х. Акаба, Ц. Н. Бжания и других ученых фольклорный материал занимает видное место. Особенно богато представлен он в последнем капитальном труде Ш. Д. Инал-ипа «Абхазы», где абхазскому фольклору посвящена отдельная глава [Инал-ипа, 1965].

Фольклорные памятники использованы в научно-популярных изданиях И. Адзинба и В. Пачулия, посвященных древним памятникам материальной культуры Абхазии, в работе М. Лакербая «Очерки по истории абхазского театрального искусства» и др.

В рукописном фонде архива Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа собран богатый и разнообразный фольклорный материал, записанный в разные годы различными собирателями. Здесь мы встречаем записи Д. И. Гулиа, Л. Б. Квициния, Х. С. Бгажба, К. С. Шакрыл, Б. В. Шинкуба, Ш. Д. Инал-ипа, Б. П. Джанашия, М. М. Циколия, С. Л. Зухба и мн. др.

Одной из важных задач соответствующих научных учреждений Абхазии является, наряду с дальнейшей собирательской и исследовательской работой в области абхазского фольклора, обработка уже накопленных материалов и подготовка их к печати.

Из нашего обзора видно, что проделана немалая работа по собиранию, публикации и изучению фольклора абхазского народа. Однако все, что сделано пока, можно назвать первыми шагами по сравнению с той большой работой, которая должна развернуться по собиранию, научному изданию и глубокому исследованию всех жанров абхазского коллективного народно-поэтического творчества.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

### ДРЕВНИЕ ЭПИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ

Основную, ведущую часть абхазского народно-поэтического творчества составляют героические эпические песни и сказания. Героическая тематика находит свое глубокое идейно-художественное воплощение не только в развернутых эпических памятниках, но почти во всех жанрах устной поэзии, вплоть до самых коротких, афористических жанров – пословиц и поговорок. Возможно, в какой-то степени этим и объясняется ошибочное мнение некоторых дореволюционных авторов, отрицавших наличие в абхазском фольклоре лирических жанров. Абхазской народной словесности, безусловно, не чужда лирика, которая создала уникальные образцы художественного творчества: многочисленные семейно-бытовые, любовные, колыбельные и др. песни. Однако следует признать, что на фоне эпического творчества абхазов лирическая струя выглядит несколько слабой, отодвинутой на второй план.

Особая тяга народа к героической тематике имеет свое объяснение: 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. Борьба эта преследовала единственную заветную цель – получение свободы, независимости, достижение социальной справедливости и утверждение мирной, спокойной жизни в стране. В этом отношении к абхазским песням и сказаниям героического содержания вполне применимы слова проф. А. М. Астаховой, сказанные ею о русских героических былинах: «Героические былины в значительной своей части были вызваны к жизни самим характером нашего исторического прошлого — неустанной и напряженной, длившейся веками борьбой...» [Астахова, 1938, с. 18].

Поэтому героическая и историческая народная словесность, как и весь фольклор вообще, представляет собой неоценимое подспорье в руках исследователя истории быта и нравов народа, особенно когда речь идет о народах, лишенных древней письменной традиции, к числу которых относятся и абхазы. На своеобразное, специфическое отражение истории с демократических позиций в различных жанрах устно-

поэтического творчества трудового народа, в отличие от официальной историографии прошлого, указывал еще А. М. Горький [Горький, 1937, с. 456].

Жанр героического эпоса в абхазском фольклоре представлен, как указывали выше, весьма богато и своеобразно. Своеобразие абхазской эпической традиции заключается, в основном, в том, что в отличие, например, от русского фольклора, созданного народами с древней письменной культурой, в нашем фольклоре значительно труднее провести четкое разграничение между собственно-героической эпической поэзией и историческими песнями. Правда, этот вопрос нелегко решается и у народов с древней письменной традицией; как, например, не всегда легко отличить русские ранние исторические песни от героических былин. Таким образом, главным критерием для отнесения того или иного памятника народного творчества к определенному жанру, является художественный метод, посредством которого создан данный памятник. Как убедительно доказано в советской фольклористике, героический эпос отличается от собственно исторической словесности своеобразным методом отражения исторической действительности. Если героический эпос характеризуется обобщенным, идеализированным отражением исторической эпохи, то в основе исторической песни лежит конкретное отражение окружающей действительности [Пропп, 1958а, с. 9–10, 370–372].

Конкретное отражение действительности не означает точного фотографического копирования реальных исторических событий. И для исторических песен так же, как для всех других жанров народного творчества, остается верным закон художественного вымысла. В разряд исторических песен могут быть включены произведения, сюжеты которых, может быть, и не восходят к действительным историческим событиям, к реальным фактам, но, тем не менее, конкретно отражают «реальные политические конфликты, характерные для данного исторического момента и почему-либо важные для народа» [Путилов, 1960, с. 8].

При всем этом, в фольклоре народов с древней письменной традицией, в большинстве случаев, как правило, известно, с какими реальными историческими событиями и историческими личностями могут быть соотнесены те или иные сюжеты исторических песен и их герои. Этого, к сожалению, нельзя сказать в отношении абхазских историко-героических песен, так как нет никаких письменных свидетельств ни о событиях, ни о героях, воспеваемых в них.

Исключение составляют лишь песни, повествующие о самых недавних событиях.

Опираясь на одни только уверения сказителей о доподлинности сообщаемых ими фактов, конечно, недостаточно для исследователя: уверяют ведь сказители нас в реальном существовании нартов и Абрскила с такой же искренностью, как и в реальности подвигов Инапха Кягуа или уже, несомненно, исторического героя – Кяхба Хаджарата. Только первых они относят к глубокой древности, а последних – к эпохе, непосредственно предшествующей нашей. В этом для них вся разница между эпическими и историческими героями. При таком положении вещей исследователю, естественно, приходится исходить, в основном, лишь из идейного и художественного анализа народно-поэтических произведений, выяснения метода отражения в них исторической действительности, отражения «реальных политических конфликтов» и определять на этом основании жанр, к которому относятся интересующие его памятники.

Репертуар абхазского героико-эпического творчества весьма обширен тематически и разнообразен в жанровом отношении. Сюда относятся грандиозный героический нартский эпос, являющийся общим культурным наследием и национальной гордостью многих народов Северного Кавказа и Закавказья; эпос об Абрскиле – абхазском двойнике греческого Прометея. Наряду с этими древнейшими, в основном доклассовыми эпическими творениями с мифологической подосновой, в репертуар эпических сказаний следует включить героические и историко-героические песни и сказания, отражающие эпоху классового общества, начиная с античной поры до освобождения народа от оков национального и социального угнетения. Правда, как указывали выше, эти разнородные произведения народного творчества существенно отличаются друг от друга своими жанровыми особенностями, но, несмотря на различия, нельзя не видеть в них много общих черт, дающих возможность ставить их в определенном смысле на одну доску, – это героический характер содержания всех этих фольклорных памятников с установкой на реальность, доподлинность воспеваемых событий и героев. В конечном итоге, наиболее важным, решающим, хотя и не единственным признаком героического эпоса является именно эта черта – героический характер содержания произведения [Пропп, 1958а, с.5].

Остановимся несколько подробнее на характеристике каждого из указанных выше видов эпического творчества абхазов.

## 1. Нартский эпос и его место в абхазском народно-поэтическом творчестве

Самым монументальным и совершенным созданием народно-поэтической мысли абхазов является нартский эпос – древнейшие эпические повествования о богатырских деяниях большого нартского семейства, состоящего из ста единокровных братьев и единственной их сестры, во главе с вечно молодой, неувядаемой их матерью – Сатаней-Гуашей<sup>1</sup>.

Эпос о нартах не представляет собой исключительной принадлежности абхазов: он широко бытует у различных по языку и этническому происхождению народов Северного Кавказа, особенно у адыгов (адыгейцев, кабардинцев и черкесов) и осетин. В разной степени нарты известны также карачаевцам, балкарцам, ногайцам, чеченцам, ингушам, сванам, некоторым народам Дагестана и т. д. Некоторых народов, принимавших, по-видимому, непосредственное участие в создании эпоса, ныне уже нет на территории Кавказа, как, например, убыхов, которые в начале 2-й половины XIX века переселились на чужбину, в Турцию. Среди убыхских народных рассказов, записанных недавно в Турции французским ученым-ориенталистом Ж. Дюмезилем и природным убыхом Намитокком, встречаются и образцы нартского эпоса [Дюмезиль, Намиток, 1955], почти буквально совпадающие с аналогичными абхазскими сказаниями (сказание о Ерчхей).

Еще в 1945 году в своей монографии «Нартовский эпос» советский ученый фольклорист проф. В. И. Абаев обратил внимание на исключительность интернационального характера нартского эпоса: «Перед нами... весьма редкий, пожалуй, единственный случай эпоса, не связанного какими-либо определенными национальными рамками и имеющего, в масштабе Северного Кавказа, ясно выраженный интернациональный характер. Существенно при этом отметить, что народы, донесшие до нас нартский эпос, по языку и происхождению имеют между собой мало общего и относятся к трем различным этническим группам...» [Абаев, 1945].

В те годы проф. В. И. Абаев не был еще близко знаком с абхазскими

---

<sup>1</sup> В отдельных вариантах вместо ста братьев говорится о семи братьях, а также о второй, глупой сестре нартов – Гынды.

нартскими сказаниями, так как они тогда еще не публиковались на русском языке, поэтому он не смог привлечь их в качестве сравнительного материала в своем исследовании. В том же, 1945 году, ученый совершил поездку в Абхазию и с большим интересом ознакомился с абхазскими нартами в их живом устном бытовании [Абаев, 1949]. После этого в работах В.И. Абаева, наряду со всеми национальными вариантами, должное место заняли и абхазские сказания. В указанном выше труде исследователь трактует распространение нартского эпоса среди многих народов Кавказа, как акт заимствования данного памятника от осетин (вернее от предков осетин – алан) другими народами [Абаев, 1945, с. 88–92]. Но в последующих работах автора снимается категоричность такого утверждения.

Вообще же вопрос об общем в нартском эпосе у всех народов и специфически национальном своеобразии у каждого из этих народов представляет собой исключительный теоретический и практический интерес. Он ставился и решался во многих специальных трудах и на совещаниях по нартоведению, особенно на всесоюзных совещаниях фольклористов по нартскому эпосу в г. Орджоникидзе в 1956 году и в г. Сухуми в 1963 г. Много достигнуто в этом направлении, но нерешенных, открытых вопросов, манящих к себе своей загадочной таинственностью, все еще немало.

Мы не ставим своей целью легко разрешить столь сложные научные проблемы, решение которых требует коллективных усилий многих исследователей из разных национальных республик. Мы только попытаемся осветить некоторые вопросы идейно-тематической сущности и художественных особенностей нартского эпоса абхазов, обращая особое внимание на хозяйственный быт и общественные отношения, отраженные в эпосе, и на приемы создания художественных образов.

Если осетинские и адыгские сказания о нартах еще со второй половины XIX века привлекали внимание научной общественности и широких читательских кругов, если они записывались, переводились на русский и другие европейские языки, публиковались и становились предметом изучения крупных специалистов-фольклористов (в первую очередь, это относится к осетинским вариантам), то абхазские нартские сказания, почти совершенно не были затронуты собиранием. Трудно объяснить, чем заслужили абхазские богатыри такую немилость

собирателей, но факт сам по себе весьма печальный: кто знает, сколько неповторимо красочных вариантов и оригинальных сюжетов сказаний, возможно, утеряно. Но сожалеть о несостоявшемся поздно, нужно довольствоваться тем, что сделано, и принять всевозможные меры к развертыванию собирательской работы. Выше мы уже говорили о сборе и публикации нартских сказаний научными сотрудниками Абхазского института языка, литературы и истории. Но, к сожалению, до сих пор нет ни одной научной публикации этих текстов. Вышедший в 1962 году в Москве художественно обработанный сводный текст нартского эпоса [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б] так же, как и предшествовавшие ему сводные тексты кабардинского и осетинского нартского эпоса, хотя и представляет собой большую ценность в популяризации абхазского национального эпоса, не отвечает строгим научным требованиям, предъявляемым к публикации фольклорных памятников.

При анализе образов нартского эпоса, да и вообще любого фольклорного памятника, мы будем опираться на народные варианты, записанные различными собирателями в разное время и хранящиеся в рукописном отделе Абхазского института, а также на варианты, записанные непосредственно нами во время экспедиций по районам Абхазии, начиная с 1956 года, и на слетах старейших сказителей Абхазии, неоднократно проводившихся в г. Сухуми. В отдельных случаях, в основном, в качестве сравнительного материала, будут подвергаться анализу сводные тексты, составленные собирателями, учеными-исследователями или поэтами-профессионалами.

Наличие опубликованного сводного текста эпоса, а также некоторых других специальных работ, в которых основные сюжеты эпоса излагались более или менее подробно [Инал-ипа, 1949; Шакрыл, Бгажба, 1940, с.23–55; Бгажба, 1959, с.47–78; Шинкуба, 1961, с. 31–86], освобождает нас от обязанности детального описания содержания интересующего нас памятника.

Вопрос датировки фольклорных произведений – чрезвычайно сложный, так как та или иная песня, легенда, сказание или сказка создается в своей окончательной редакции (если вообще можно говорить об окончательной редакции памятника устно-поэтического творчества) не в какой-то определенный год или даже десятилетие, а в процессе длительном, продолжающемся на протяжении столетий и тысячелетий. Эта специфическая особенность фольклорного творчества обусловлена, в отличие от письменной художественной литературы, его основными

определяющими признаками – коллективностью, устностью и анонимностью. Эпос полистадиален, многослоен. Его, как и любой другой фольклорный жанр, характеризуют анахронизмы, контаминации сюжетов и т. п. Сложившись в какое-то определенное время и отражая в основном именно свою эпоху, фольклорный памятник очень часто несет в себе напластования последующих эпох. В зависимости от степени влияния на основное, первоначальное ядро сюжета, последующие напластования могут совершенно затмить первооснову или же оставить ее почти не тронутой.

Отказ от точной датировки каждого текста эпической поэзии не означает отхода от исторического изучения народного творчества. Наоборот, обязательное приурочение эпических сюжетов к отдельным конкретным событиям гражданской и политической истории прошлого было одной из наиболее серьезных ошибок буржуазной исторической школы фольклористов, возглавляемой акад. В.Ф. Миллером. В данном случае, прежде всего, следует учитывать специфику отражения действительности в героическом эпосе. В отличие от собственно исторической поэзии, героический эпос основывается, как указывали выше, на широком, эпическом, необычайно обобщенном, идеальном отражении действительности в идеальных образах.

Исходя из конкретного анализа основных сюжетов и мотивов нартского эпоса, можно смело утверждать, что первоначальное ядро данного эпоса, более архаические и центральные образы его, отражают эпоху первобытнообщинного строя на различных стадиях его развития, а именно, матриархат, патриархат, разложение первобытной общины и переход к классовому обществу.

Еще в первой своей работе по абхазскому нартскому эпосу абхазский этнограф, доктор исторических наук Ш. Д. Инал-ипа обратил особое внимание на чрезвычайное обилие матриархальных хозяйственных и общественных отношений, отраженных в данном памятнике, особенно в цикле сказаний о Сатаней-Гуаше «Не будет преувеличением сказать, что в цикле Сатаней-Гуаши абхазские нартские сказания донесли не просто пережитки, а наиболее яркую картину живого матриархального общества сквозь призму мифологического восприятия жизни», – пишет Ш.Д. Инал-ипа в указанной работе [Инал-ипа, 1949, с. 112]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Эту же мысль автор развивает в других своих работах по нартскому эпосу: Инал-ипа, 1957; 1958.

И действительно, подчеркнутая идеализация роли женщины в хозяйственном и духовном быте, отсутствие в первоначальном ядре циклов Сатаней-Гуаши и Сасрыквы каких-либо прочных брачных союзов, вхождение древнейших героев эпоса в семейство нартов по матрилокальному признаку и многие другие исконные мотивы эпоса могли быть порождением только лишь матриархальных общественных отношений.

Образ богатырской девы широко разработан в мировой эпической поэзии, но подыскать прямые параллели к образу матери нартов Сатаней-Гуаши в эпосе других народов невозможно, как это отметил в своем докладе на совещании нартоведов в г. Орджоникидзе исследователь Е. М. Мелетинский. Нечто подобное встречается только среди образов противников эпических героев [Мелетинский, 1957, с. 41].

Сатаней-Гуаша играет большую роль как в абхазском эпосе, так и в адыгских и осетинских сказаниях. В монографии о нартском эпосе проф. В. И. Абаев писал: «Если бы нас спросили, что в нартском эпосе самое замечательное, мы ответили бы, не задумываясь: образ Сатаны». И дальше продолжает: «Можно мыслить нартов без любого из героев, даже главнейших, но нельзя их мыслить без Сатаны» [Абаев, 1945, с. 36].

Однако следует признать, что в сказаниях северокавказских народов, особенно осетин, несмотря на почет и уважение, которыми окружена эта уникальная фигура, Сатана все-таки значительно ограничена в своих правах мужским советом «нихас» (в адыгских сказаниях – «хаса»), тогда как в абхазских сказаниях (в наиболее архаических пластах) Сатаней-Гуаша не только не ограничена в своих действиях, но и не встречает ни малейшего сопротивления со стороны кого бы то ни было. Она выступает как родоначальница и глава большого семейства, состоящего не иначе как из ста братьев. Никакого мужского совета, наподобие «нихаса», или другой формы общественной организации, решениям которой подчинялась бы Сатаней-Гуаша, не существует. Она всегда права, всегда умна, хороша и нежно заботлива по отношению к своим «детям» – нартскому братству.

Величественный образ Сатаней-Гуаши разработан детально во всех сказаниях нартского эпоса, но в одной хороводной песне этот образ предстает особенно рельефно, выпукло, во всей своей величавой мощи и силе. Это «Песня матери нартов», в которой в гиперболической форме рисуется хозяйственная деятельность матери нартов – Сатаней-Гуаши. Основная сюжетная канва песни сводится к следующему: в отсутствие

сыновей, отправившихся в путешествие (хьыѣрацара – букв. в «добычу за славой», т. е. в поход; первоначально, возможно, и «на охоту») мать нартов за три дня прочесала, спряла, соткала шерсть, снятую с тысячи овец, постирала и высушила эту ткань, а затем уже сшила без предварительной примерки и погладила одежду всем своим ста сыновьям. По возвращении же сыновей, она их всех одела, одежда оказалась им впору, конечно, без всякой примерки. И мать, и сыновья, запев хороводную песню, пустились в пляс.

Если осторожно снять с текста напластования поздних времен (например, такие более поздние хозяйственные атрибуты, как утюжка, кройка ножницами и т. д.), перед нами вырастает картина естественного разделения труда в эпоху матриархата: домашний очаг, забота по хозяйству – удел женщины, а мужское занятие – охота, раннее скотоводство и вообще сношение с внешним миром, вне дома.

Приведенная нами песня интересна и как яркий образец уникальной поэтической формы. Нартский эпос абхазов, в основной своей части представленный прозаическими сказаниями, дает и образцы стихотворного, вернее, песенного повествования. Песни эти исполняются, как правило, талантливыми сказителями – певцами речитативом в сопровождении народного музыкального инструмента – апхьарца. Данная песня записана также с голоса одного сказителя, исполнившего ее под аккомпанемент апхьарцы. Однако весь ритмико-интонационный строй стиха указывает на древнейший хороводный характер его исполнения. Для передачи хотя бы приблизительно ритмики данного стиха мы приведем лишь шесть начальных строк:

Ашьжьымтан даньюагыла, Сатаней-Гэашья,  
Акэын иааигаз зыкъ-ласаха, Сатаней-Гэашья,  
Ларма напы илакэлыршеит, Сатаней-Гэашья,  
Лышьхэала дласын, Сатаней-Гэашья,  
Шэ-къантаз дук лыщдыркэит, Сатаней-Гэашья,  
Длаха-оаханы идардгэылтэит, Сатаней-Гэашья.

Когда утром встала, Сатаней-Гуаша,  
Акуном принесенные круги шерсти с тысячи овец,

Сатаней-Гуаша,

Обвела вокруг своей левой руки, Сатаней-Гуаша.  
Пятою своею толкнув, Сатаней-Гуаша,

Громадный бук с корнем вырвала, Сатаней-Гуаша,  
Подняла, повертела и в прылку превратила.

Сатаней-Гуаша.  
[Шинкуба, 1959, с. 93]

Песня содержит всего 47 стихотворных строк, причем последние две строки, сопровождаемые танцем, повторяются многократно. Число слогов в строках с короткими (сначала через три 13-сложные строки идет 9-сложная строка, затем – чрез 2 длинные строки одна, короткая). Поскольку темп песни все ускоряется, ритмика вначале величаво-спокойной песни постепенно нарастая, переходит в ритм лихой пляски. Как видно из приведенного отрывка, каждая песенная строка завершается припевом «Сатаней-Гуаша». Построчно повторяясь, «Сатаней-Гуаша» становится рефреном. В середине строки перед рефреном обязательно появляется цезура, деля песенную строку на две части и соответственно регулируя ритмику движения тела в такт танца.

Приведенный пример указывает на одну из существенных сторон поэтической формы нартского эпоса, – а именно, на наличие в нартском репертуаре не только прозаических, но и песенных (стихотворных) форм еще с древнейших времен, так как хороводное исполнение произведения, как известно, представляет собой одну из наиболее ранних форм синкретического искусства.

Представляется интересным проследить эволюцию образа главы большого нартского семейства от начала эпоса до его завершения. Даже неискушенный читатель или слушатель, впервые знакомящийся с нартским эпосом абхазов, не может не обратить внимания на, казалось бы, очевидные противоречия в разработке образа Сатаней-Гуаши. С одной стороны, в одних сказаниях (в цикле Сасрыквы) Сатаней, как отметили выше, выступает не ограниченной ничьей властью, несравненной по своему интеллектуальному и физическому совершенству идеальной женщиной. Но затем в других циклах сказаний, например, в цикле сказаний о Нарджхеу, Сатаней-Гуаша или вовсе не выведена или же выведена уже не всемогущей, всепобеждающей, а бессильной, мстительной, коварной женщиной, стремящейся любыми средствами, правдой и неправдой, защитить свои интересы, сорвать планы героя Нарджхеу, добывающегося руки ее дочери. Но, нужно сказать, что все ее попытки тщетны, она терпит крах.

В чем же причина постепенной трансформации образа Сатаней-Гуаши из могучей богатырской девы в бессильную коварную женщину?

В цикле сказаний о Сасрыкве, где упоминается впервые Нарджхеу в качестве нартского пастуха крупного рогатого скота, Сатаней-Гуаша предстает перед нами в расцвете духовных и физических сил. Заметив на противоположном берегу Кубани (по другим вариантам – Бзыби) пастуха нартвов Нарджхеу (по некоторым народным вариантам, а также в сводном тексте – пастух назван Зартыжем [Архив, АБИЯЛИ, ф.2, №176, с.70], хотя чаще всего в народе встречается имя Нарджхеу), Сатаней-Гуаша (в вариантах – Гунда) загорелась страстью и позвала к себе, как говорится, в эпосе, «косматого пастуха». Тот проворно бросается в реку, но волны отбрасывают его обратно на берег. Неоднократно пытался Нарджхеу переправиться через реку, но напрасно, не осилил он реку Кубань (Бзыбь, Рион)<sup>1</sup>. Сатаней-Гуаша, насмехаясь над несчастным пастухом, говорит ему: «Мне, как женщине, неудобно подходить к тебе, а не то я, не омочив ног выше колен, переправилась бы через реку»[Там же]. Нарджхеу так и не удается переплыть реку. Он посылает через реку свою «стрелу», которая попадает в прибрежный камень (скалу) и оплодотворяет его. Впоследствии из этого камня рождается герой Сасрыква, которому суждено стать выдающимся богатырем в нартском обществе. Но в данный момент нас интересует не мотив рождения Сасрыквы, а мотив слабости, маломощности нартского пастуха, не сумевшего переплыть реку, которую легко может осилить женщина, «не смочив ног выше колен».

Здесь величественная фигура Сатаней-Гуаши подчеркнута контрастирует с заведомо приниженным образом пастуха-мужчины.

Но зато в сказаниях об умыкании героем Нарджхеу сестры Нартвов Гунды-красавицы эти два героя (Сатаней-Гуаша и Нарджхеу) будто поменялись ролями. Нарджхеу уже не тот неумелый, наивно простодушный, чуть ли не глупый «косматый пастух», а непобедимый герой, воплощенный идеал мужской физической и духовной красоты. А Сатаней же здесь предстает не только умной, заботливой домохозяйкой, пока еще не лишенной дара пророчества, но и коварной женщиной, не гнушающейся никакими средствами для защиты своих интересов. Роль ее в хозяйственной жизни явно отодвигается на второй план, Сатаней-Гуаша не всемогущая глава семьи, слово которой является обязательным законом для сыновей-нартвов, какой мы ее привыкли

---

<sup>1</sup> Текст, записанный нами от Кастея Арстаа в 1960 г. в с. Отхара Гудаутского района Абхазии.

видеть. Об этом как нельзя лучше говорит хотя бы такой эпизод. Завидев направлявшегося к их дому могучего всадника Нарджхеу, Сатаней-Гуаша с тревогой просит сыновей оставить игру в мяч – аймцакьача<sup>1</sup> и встретить гостя, чтоб избежать беды.

«Если едет (пришел) к нам гость, потом мы его увидим (встретим)», – сказали нарты, не обращая внимания на слова матери [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №176, с. 317]. Мать неоднократно повторяла свою просьбу, но не до нее было богатырям, они продолжали гонять мяч. И только лишь впоследствии, когда дело стало принимать серьезный и опасный оборот, братья-нарты оставляют мяч и обращают внимание на гостя. Подобное непослушание в отношении матери не могло иметь место и действительно не имеет в древнейших пластах эпоса.

Кроме того, данное сказание содержит один интересный эпизод, очень важный для понимания сущности происшедших в общественной жизни перемен. В отличие от всех остальных сюжетов, где Сатаней-Гуаша рисуется не стареющей, не умирающей матерью большого нартского семейства, в этом сказании, вернее, в отдельных, наиболее популярных вариантах сказания, героиня умирает. Причем умирает она не своей естественной смертью, не от болезни, а ее отравляют. Произошло это так. Непрошенный и нежеланный жених Нарджхеу, геройски выдержав все испытания, стал требовать выдачи за него сестры нартов, единственной дочери Сатаней-Гуаши – Гунды-красавицы. Отказывать ему уже не было повода. Тогда Сатаней-Гуаша решила отравить гостя. С этой целью она накрыла на стол, усадила гостя на почетное место и поставила перед ним кубок вина, приправленного разрубленными кусками красной (ядовитой) змеи. Но Нарджхеу уже не тот простак, над которым насмеялась в свое время гордая Сатаней, а богатырь необычайной физической силы и глубокого ума. Воспользовавшись обычаем гостеприимства и придерживаясь застольного этикета, гость предлагает первый бокал хозяйке дома, главе семьи нартов – Сатаней-Гуаше. Ей не остается ничего иного как выпить; там же она падает на пол и умирает. Ее выносят в соседнюю комнату, утверждая, что у матери сердечные боли. После нее бокал предложен старшему из сыновей Сатаней, которого также одолел яд. Затем уже тост поднимает сам гость, выпивает бокал, процедив вино сквозь густые стальные усы, таким образом, обезвреживая его. Одержав победу и в

---

<sup>1</sup> Аймцакьача – абхазская национальная спортивная игра в мяч.

этом виде единоборства, Нарджхеу умыкает сестру нартов [Там же, с. 323]. Правда, ему не суждено благополучно доехать до дома. Но не дальнейшее развитие сюжета данного сказания нас интересует. Нас интересует в данном случае мотив победы Нарджхеу над Сатаней-Гуашей. Если в сказании герою не суждено достичь своей цели, так как он превращается в камень по заклятию иногда Сатаней-Гуаши (в тех вариантах, где Сатаней не умирает, также в сводном тексте нартского эпоса, где отравляется ядом не мать нартов, а их старый отец), иногда же матери Хважарпыса<sup>1</sup> – убитого Нарджхеу героя, – то это следует объяснять не иначе, как огромной художественной силой созданного в эпоху матриархата образа женщины, который и в последующие эпохи представляется недосыгаемым, непоколебимым. Тем не менее, трансформация художественных образов Сатаней-Гуаши и Нарджхеу не вызывает сомнения и эта трансформация вызвана не чем другим, как переменами в общественной жизни первобытного строя, продолжавшейся веками борьбой между матриархатом и патриархатом за приоритет в семейной и общественной жизни и окончательной победой в этой борьбе последнего над первым.

«Ниспровержение материнского права, – замечает Ф. Энгельс, – было всемирно-историческим поражением женского пола» [Энгельс, 1948, с. 66]. Отсюда, естественно, что в эпосе, возникшем в эпоху первобытно-общинного строя, не мог не отразиться такой исторический переворот.

Отдельные исследователи интерпретируют образ Сатаней в мифологическом аспекте, другие же, наоборот, усматривают в нем реальные бытовые черты эпохи первобытно-общинного строя.

На тот факт, что в цикле осетинских сказаний о Сатане и Урызмаге бытовые мотивы превалируют над мифологическими, обратил внимание Ж. Дюмезиль [Дюмезиль, 1930, с. 167 и сл.]. Подчеркивая полную земных забот и тягот жизнь героев, исследователь однако возводит генезис этих образов к мифу. По мнению Ж. Дюмезиля, в процессе эволюции фольклорных сюжетов герои мифа, божественные существа, часто меняют свою мифологическую природу и трансформируются в бытовых героев. Происходит, таким образом, процесс снижения, «приземления» мифических образов.

Соглашаясь с такой трактовкой Ж. Дюмезилем образа Сатаны и Урызмага, проф. В. И. Абаев пишет: «Нам кажется, что в цикле Урызмага

---

<sup>1</sup> Ленинградское отделение Архива АН СССР, ф. 800, оп. 1, № 1143, л. 1]

и Сатаны мы имеем такое именно снижение старых мифических образов, причем связь наших якобы «земных» героев с их божественными или полубожественными прототипами выступает еще ощутимо и прозрачно» [Абаев, 1945, с. 39]. И исследователь восстанавливает первоначальный мифологический образ Сатаны в виде «дочери солнца и воды» [Там же].

Мнению вышеуказанных ученых противостоит высказывание Е. М. Мелетинского, который увязывает образ Сатаны с реально-бытовыми, социально-историческими условиями матриархата.

«Нет оснований рассматривать Сатану в качестве сниженной в бытовой план «богини», хотя, вне всякого сомнения, в обрисовке этой матриархальной прародительницы рода есть много идеализированно-чудесного, порой она действительно напоминает тех «великих богинь», изображение которых часто встречается в туземном искусстве Причерноморья.

Может быть, было бы правильной рассматривать Сатану скорее как предшественницу этих религиозно-мифических образов.

Образ ее сложился до резкой дифференциации на «бытовое» и «мифическое» [Мелетинский, 1957, с.44].

Абхазские сказания подтверждают, на наш взгляд, мнение Е. М. Мелетинского о «бытовой», реалистической природе образа Сатаней-Гуаши. В эпосе мы не видим тесной связи героини с божественными силами. Правда, Сатаней-Гуаша – прорицательница и чародейка. Она чутьем, каким-то чудом узнает, когда ее сыновья, особенно Сасыква, в опасности, и выручает их. Но эту черту героини следует объяснять не мифологической природой образа, а необычайной идеализацией бытовых черт эпохи материнского рода. Вообще же в абхазском эпосе о нартах роль религиозных элементов низведена до минимума. Представление о монотеизме у нартов отсутствует, но зато нет и развитой системы языческого пантеона. Мать нартов (иногда другая женщина, например, мать Хважарпыса) или сам Сасыква в трудных случаях, когда они своими силами не в состоянии справиться с той или иной задачей, обращаются к неопределенной сверхъестественной силе (адоуша), вернее они произносят заклятие, которое и исполняется. Религиозные представления нартов скорее всего напоминают первобытную магию, но никак не высшую форму языческих верований – пантеон с целой иерархией богов.

Главным героем нартского эпоса абхазов, так же как и в адыгских сказаниях, является Сасыква (в осетинских версиях Сослан-Созырко

хотя и один из главных, но не самый первый, не любимейший герой, каковым там выступает Батрадз). Вся жизнь героя, рожденного из камня при описанных выше обстоятельствах, буквально с первого дня появления на свет до последнего дня трагической гибели, последовавшей в результате бесконечных козней и подстрекательств со стороны завистливых братьев, состояла из непрерывной цепи богатырских подвигов.

Рождение, закалка, рост, подвиги богатыря имеют много параллелей не только в героическом эпосе кавказских народов, но и вообще в мировом эпическом творчестве.

Подвиги Сасрыквы преследуют не корыстные, а благородные цели. Все он делает на благо людей, не требуя взамен никакого вознаграждения. В более архаических слоях сказаний об этом выдающемся богатыре главными противниками героя выводятся всевозможные чудовища, как, например, дракон, семиголовый адау (великан) и др., которые олицетворяют собой злые силы природы, выступая в качестве хозяев вод, огня, лесов, пастбищ и т. д. В отдельных случаях под образами чудовищ могли подразумеваться и враждебные общественные силы. Герой вступает в смертельную схватку и одерживает полную победу над врагами, казавшимися до него людям непобедимыми. В борьбе с чудовищами героя выручает не одна только его физическая сила, но также его находчивость, ум, смекалка. Так, например, победа над адау, хранителем огня – наиболее популярный мотив во всем эпосе, – достигается не в эпическом, честном единоборстве героя с врагом, а лишь в результате хитрости, обмана героем врага, что выглядело бы гнусным поступком с точки зрения средневекового рыцарства. Но для тех отдаленных времен, по-видимому, средства достижения цели не имели столь важного значения. В борьбе с врагами все средства были хороши. Кроме того, в данном конкретном случае, ум, хитрость, интеллект противопоставляются грубой физической силе.

Многочисленны подвиги Сасрыквы. И среди всех этих богатырских деяний, совершенных прославленным нартом, особо выделяется один главный подвиг, который наиболее популярен в народе, – это похищение огня у великана. Именно этот подвиг сближает Сасрыкву с так называемыми «культурными героями», с героями типа Прометея. Но нельзя не видеть при этом и большой разницы между Прометеем и Сасрыквой. Классический культурный подвиг – похищение огня проходит несколько стадий в своем развитии. Первой и древнейшей из

них следует считать похищение огня у его хозяина или покровителя, как это имеет место в первобытном мифе. В таком же виде этот мотив вошел в нартский эпос абхазо-адыгов; в осетинских сказаниях похищение огня заменено отбитием тучного пастбища у великана. Затем, с образованием пантеона языческих божеств, огонь переносится на небо и похищается оттуда героем (греческий Прометей)<sup>1</sup>. Впоследствии же небесный огонь может трансформироваться в образ небесной девы, которую похищает эпический герой (например, Камар в грузинском эпосе об Амирани).

Своеобразное раскрытие прометеевской темы в абхазском эпосе заключается в том, что центральные мотивы мифа о Прометее (похищение огня и наказание героя) разрабатываются не в одном, а в двух памятниках эпической поэзии – в нартском эпосе и в сказании об Абрскиле. Причем, мотив похищения огня (как правило, огонь похищается у великана-адау [Архив АБИЯЛИ, ф. 2., №№126–127, 176, с. 178], иногда сбивается стрелой пылающая звезда с неба [Там же, с. 178–182] или же герой на своем крылатом араше достигает небесного светила и срывает его [Там же]) не мыслится как борьба с небожителями, как богоборческий мотив. Похищение огня Сасрыквой, являющееся, несомненно, величайшим культурным подвигом героя, хронологически предшествует богоборчеству героев Прометеевой плеяды.

Второй же мотив – наказание героя богом (или богами) за дерзость – не представлен непосредственно в нартском эпосе абхазов, а появляется позже, в эпосе об Абрскиле, имеющем, на наш взгляд, генетическую связь с нартами, о чем будет сказано ниже.

Культурные подвиги совершают и другие герои нартского эпоса, как, например, Кетуан – изобретатель свирели, Цвицв – похититель у великанов фруктовых деревьев и т. д. Но наиболее значительные подвиги, открывающие людям тайны природы и ставящие им на службу силы этой природы, связаны с именем Сасрыквы.

Непосредственную связь Сасрыквы с «культурными героями» первобытных мифов подчеркивает целый ряд этиологических преданий о причинах различных явлений, о свойствах и внешних приметах различных животных и растений, якобы вызванных благословением или проклятием Сасрыквы. Так, например, сила выи у волка в народе объясняется прикосновением мизинца Сасрыквы к этому месту в знак

---

<sup>1</sup> О роли и месте первобытных мифов, о культурных героях в образовании эпоса см.: Мелетинский, 1958а; 1958б; 1963.

благодарности за сочувствие герою и переходом силы мизинца нарта к зверю. Таким же образом объясняется, почему у голубя красные ноги, почему вороны каркают [Там же; Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 281–285] и т. д. Эти мотивы известны также адыго-осетинскому эпосу.

Сасыква – герой матриархальной эпохи. Его необычайная привязанность к матери, с одной стороны, и особое внимание, уделяемое Сатаней-Гуашей своему необыкновенно рожденному сыну, с другой стороны, красноречиво говорят о матриархальной сущности этого центрального образа эпоса. Однако в образе Сасыквы нашли отражение и следующие стадии развития общества, в частности, переход от материнского рода к отцовскому и борьба, связанная с этим переворотом. Художественным выражением этой борьбы является натянутость отношений между Сасыквой и его братьями, которая в более архаических слоях эпоса выступает слабо и глухо, затем все нарастает и в заключительных циклах эпоса переходит в открытую и непримиримую вражду, кончающуюся гибелью центрального персонажа.

В связи с этим представляется чрезвычайно интересным наблюдение над изменением роли Сатаней-Гуаши в деле покровительства любимому сыну на разных этапах развития эпоса. Если в древнейших циклах эпоса Сатаней неизменно покровительствует Сасыкве, ревностно оберегая его от всевозможных опасностей, прежде всего, от козней ее сыновей, не признающих незаконнорожденного героя своим родным братом и если подвиги и победы героя были обусловлены постоянной поддержкой матери-чародейки, то с нарастанием действия герой все более и более теряет это покровительство и, наконец, в заключительных эпизодах он и вовсе лишается его, так как Сатаней здесь как-то незаметно сошла со сцены, предрешив тем самым гибель любимого сына.

Другими наиболее выдающимися художественными образами нартского эпоса абхазов являются Цвицв (по прозвищу Бжейкуа-Бжашла – «Получерный-Полуседой»), Кятуан, Нарджхеу, Хуажарпыс, Гундапшдза (Гунда-красавица), Инар-ижьи (нартский кузнец), Кун, Зылха, Сит, пахарь по кличке «Полувывсохший-Полуживой» (Бжаџа–Бжаза) и мн. др.

Из перечисленных героев более древними следует признать Кятуана – пастуха нартских коз, Куна – пастуха овец, Нарджхеу (или Зартыж) – пастуха крупного рогатого скота и др. Скотоводство, первоначально разведение мелкого рогатого скота, впоследствии – крупного, наряду с примитивным земледелием, составляет основу хозяйственного уклада

нартского общества, хотя и не является самым древним, каковым отчетливо выступает в эпосе охота. Поэтому выведение в качестве выдающихся богатырей пастухов, идеализация их образа жизни, явно гиперболическое изображение их физической и духовной мощи не вызывает удивления, напротив, представляется вполне естественным и закономерным.

Нарту Кятуану, кроме его хозяйственной деятельности, приписывают также изобретение свирели, создание и первое исполнение песни. При этом, следует подчеркнуть, что черты культурного героя, проступающие в образе Кятуана, несут более архаический характер, чем в образе какого-либо другого героя, включая сюда и Сасрыкву. Известно, что культурные деяния героев первобытного мифа не всегда представляют собой целенаправленное предумышленное действие, а являются следствием их необдуманных, случайных поступков. По этому поводу Е. М. Мелетинский отмечает: «Далеко не всегда поступки демиургов – культурных героев – несут целенаправленный характер, очень часто важнейшие черты ландшафта и культуры оказываются следствием совершенно случайных обстоятельств их жизни, а вовсе не плодом сознательных творческих усилий» [Мелетинский, 1958, с. 116]. Случайность, при которой Кятуан впервые изобретает свирель (ачарпын), а также его выкрики, не преследовавшие никогда цели стать песней, но тем не менее ставшие ею, положив начало песнопению [Инал-ипа, 1949, с.99], – говорят в пользу глубокой архаичности культурных подвигов Кятуана.

Изобретение свирели в адыгском нартском эпосе связывается с именем Ашамеза [Андреев-Кривич, 1957, с. 191–192]. В осетинском же эпосе вместо свирели изобретается нартом Сырдоном другой национальный инструмент – фандыр – при иных, трагических обстоятельствах [Либединский, 1948, с. 209–210].

Что же касается Нарджхеу – нартского пастуха коров, то мы имели выше возможность, в связи с анализом образа Сатаней-Гуаши, проследить, как постепенно менялось внутреннее содержание данного образа в связи с изменениями общественной жизни, приравниваясь к идеалам и требованиям новых социальных отношений. Если Нарджхеу – пастух из цикла Сатаней и Сасрыквы – типический образ матриархальной эпохи, то могучий богатырь Нарджхеу, умыкающий Гунду-красавицу, – это уже создание патриархальной эпохи. И, кроме имени героя, едва ли имеет что-нибудь общее с первоначальным, матриархальным вариантом образа. Сам факт умыкания невесты как

одна из форм заключения брачного союза – типичное явление для переходного периода от группового брака к парной семье. В более поздних слоях абхазского нартского эпоса этот способ заключения брака является не только господствующим, но и единственным [Инал-ипа, 1957, с. 101]. В ранних же слоях, в цикле Сатаней-Гуаши, наоборот, мы не встречаем никакого упоминания о прочных брачных союзах, здесь господствует форма группового брака. Все большое семейство нартов известно как семья Сатаней-Гуаши, у которой нет ни отца, ни мужа, и которая может свободно встречаться с любым мужчиной. «При всех формах групповой семьи неизвестно, кто отец ребенка, но известно, кто его мать», – указывал Ф.Энгельс [Энгельс, 1948, с. 49]. Попытка же поставить во главе нартского братства патриарха так и не доведена до конца. В древнейших циклах сказаний отец нартов вообще отсутствует, да и в поздних слоях он выглядит настолько дряхлым, больным (иногда – слепым), что не может играть решительно никакой роли ни в хозяйственной, ни в духовной жизни нартов. В эпосе он не получил даже собственного имени, которым наделены все, более или менее запоминающиеся персонажи. Возникновению сильного главы патриархальной семьи, достойного преемника Сатаней-Гуаши, препятствовал, по-видимому, созданный ранее с такой огромной обобщающей силой образ женщины – главы матриликальной семьи. В народном сознании представление о Сатаней как главе большого нартского семейства настолько прочно укоренилось, что впоследствии, при изменившихся ситуациях, когда эта женщина явно не соответствовала занимаемому в обществе положению, оказалось невозможным окончательно низложить ее, заменив мужчиной-патриархом. Не только в абхазских версиях, где, как мы указывали выше, отец нартов стоит неизмеримо ниже Сатаней-Гуаши, но и в адыгском и осетинском эпосе, намного глубже отразившем патриархальные отношения, не создана фигура патриарха, которая затмила бы собой образ родоначальницы нартского семейства. Скорее, наоборот. Правда, Урызмаг признается здесь достойным супругом своей мудрой жены. Проф. В.И. Абаев, касаясь вопроса взаимоотношений супругов Урызмага и Сатаны, пишет: «Быть супругом такой выдающейся дамы – дело нелегкое, связанное с риском обезличиться, затеряться, отойти на задний план. Однако с Урызмагом этого не случается. С большим достоинством и честью он поддерживает супружеский «ансамбль». Рассудительность, выдержка, находчивость в минуту опасности – таковы отличительные

черты старшего из нартов. В щедрости и храбрости он под стать своей супруге» [Абаев, 1945, с. 37].

Как видим, здесь не идет речь о превосходстве Урызмага над Сатаной. Выражения «поддерживать ансамбль» и «под стать супруге», в лучшем случае, могут говорить о равнозначности, но никак не говорят о превосходстве супруга над супругой. Вообще же, в осетинском и адыгском эпосе, так же как и в абхазском, образ Сатаны несравненно сильнее, глубже, монументальнее образов патриархальных глав нартского братства. «Попытка представить Урызмага в осетинских и Насрена в кабардинских сказаниях в качестве «старшего» нарта является относительно поздней и в общем не доведена до конца» [Мелетинский, 1957, с.39], – пишет Е. М. Мелетинский. В отсутствии «эпического» главы нартов, роль которого в известном смысле парадоксально выполняет Сатана, исследователь справедливо видит оригинальность нартских сказаний, подчеркивающую их догосударственный характер [Там же].

Пожалуй, самым выдающимся героем, ярко воплощающим идеалы патриархальной поры первобытно-общинного строя, в нартском эпосе абхазов выступает Цвицв, функционально соответствующий в основных своих чертах осетинскому Батрадзу и адыгскому Батаразу и, частично, – Бадыноко. Этот герой часто не называется своим собственным именем, а упоминается только лишь его прозвище Бжеикуа-Бжашла (Получерный-Полуседой).

По отдельным вариантам сказаний, Цвицв – самый младший из ста братьев-нартов, т. е. он младший сын Сатаней-Гуаши. Но в большинстве вариантов, где мотив рождения Цвицва, или Бжеикуа-Бжашла, разработан более детально и красочно, герой является не сыном Сатаней-Гуаши, а ее воспитанником. Отцом его называют то Нарджхеу, то Нарта Куна, то Сасрыквы (в сводном тексте – Нарт Кун). Матерью же героя во всех этих вариантах неизменно выводится сестра карликов Зылха [Архив АБИЯЛИ, ф.2. №176, с. 121] (иногда она не наречена собственным именем). Основные мотивы сказания о Цвицв — рождение героя от карлицы (в осетинских сказаниях Батарадз рождается даже из спины Хамица – отца героя [Либединский, 1948, с. 238]), привод в дом жениха невесты и ее униженное положение в семье мужа, следствием чего явилось ее возвращение к своим родным, воспитание ребенка не в семье жены, а в семье мужа, следовательно, определение его происхождения по патрилокальной линии. Постоянное соперничество нового богатыря

со старшим прославленным героем Сасрыквой [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №№126, 127, 176 с. 125–132], богатырем матриархальной эпохи, свидетельствует о его антиматриархальной направленности.

В отличие от Сасрыквы, сражавшегося, в основном, со всякого рода чудовищами (с драконом, великаном-адау), в образе которых могли олицетворяться, как указывали выше, не только злые силы природы, но иногда и общественные явления (иноземные, иноплеменные захватчики), Цвицв уже имеет дело с реальными врагами в образе обыкновенных, земных людей. Причем, Цвицв чаще всего не отражает набеги врагов, а сам совершает походы, или вернее, неузнанным сопровождает нартов, выступающих в поход «добывать славу» (хьызрацара – букв. славохождение, т. е. идти или ездить куда-нибудь за добычей славы, прославиться). Цикл сказаний о Цвицве отражает идеологию военной демократии. Особенно же отличился герой при взятии крепости Баталакла, которую длительное время осаждал Сасрыква, но никак не мог завладеть ею. Цвицва, по его просьбе, зарядили в пушку вместо снаряда и выстрелили. Герой, пробив мощную стену, попадает на территорию крепости в уготовленную для него необычайно глубокую яму. Преодолев все препятствия, богатырь выбирается из ямы, истребляет всех врагов (в отдельных вариантах, а также в сводном тексте – великанов [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №176, с. 126]), завладевает неприступной крепостью и, уступив все богатство нартам, возвращается домой неузнанным, принимаясь за свое обычное дневное занятие – строгание палок<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Собственное имя «Цвицв» (Цэыцэ) этимологизируется как «стружки». Не раскрывая до поры до времени своего истинного лица, прикидываясь дурачком, целыми днями герой просиживал у очага, ковыряясь в золе и строгая палки, тем самым и заслужил пренебрежительное отношение нартов к себе и выражающее это презрение прозвище Цвицв. Поэтому, думается, что настоящее имя героя могло быть другим, возможно, Патраз хотя, правда, в настоящее время у нас нет под рукой ни одного текста, где бы это имя встречалось. Но, побывав в Абхазии не так уж давно, в 1945 году, проф. В.И. Абаев обратил внимание на популярность имени «Патраз» в абхазском эпосе [Абаев, 1949, с. 320] о том, что «Патраз» известен абхазским сказителям, пишет и Ш. Д. Инал-ипа [Инал-ипа, 1949, с.107]. См. также: Хашба, Кукба, 1935, с.23; Хашба, Кукба, 1936, с. 25; Шакрыл, Бгажба, 1940, с. 23; Бгажба, 1959, с.48; Инал-ипа, 1949, с.87; Шинкуба, 1959, с.91; Шинкуба, 1961, с.46

Появление металла и его значение в жизни первобытнообщинного строя отражается в абхазском эпосе в образе нартского кузнеца, которого так и называют Айнар-ижьи – нартский кузнец. В адыгском и осетинском эпосе кузнец играет также исключительно большую роль (в адыгском – Тлепш в осетинском – Курдалагон). Круг занятий кузнеца в нартском эпосе не ограничивается изготовлением орудий труда или боевых доспехов богатырей, а выходит далеко за рамки обычной деятельности людей данной профессии. Предмет попечения этого дивного мастера составляют, помимо собственно кузнечного ремесла, и закалка героев при рождении и починка поврежденных в бою частей человеческого организма (особенно головы) и мн. др. Как, например, только лишь с помощью нартского кузнеца удастся Сатаней-Гуаше высечь из камня (скалы) зародыш Сасырквы [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №№126,127]. Кузнец закаляет в горниле кузницы новорожденного ребенка, держа его щипцами за правое колено, вследствие чего правое колено остается незакаленным, уязвимым местом у героя (ср. с пятой Ахиллеса и мн. других героев мирового эпоса и мифологии). Хуажарпыс, один из наиболее оригинальных героев нартского эпоса абхазов, в поединке с похитителем его невесты Гунды-красавицы – Нарджхеу – получает серьезное ранение: стрела поранила ему голову и, казалось бы, тут уже дело непоправимо, но нартский кузнец починил ему голову, наложив медные пластинки, и герой вновь мчится в бой [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №176, с. 330–332]. Правда, после неоднократной починки и последовавшим вслед за этим новым, еще более тяжелым ранением, герой, наконец, погибает. Факт занятия кузнеца починкой человеческого организма указывает, с одной стороны, на идеализацию кузнечного ремесла, имевшего исключительное хозяйственное значение в первобытном обществе, и, с другой стороны, на мечты наших предков об усовершенствовании боевых доспехов, об изобретении средств защиты от тяжелых ударов в бою и т. д.

В отличие от осетинского кузнеца Курдалагона, возведенного в ранг языческого божества, в абхазских версиях эпоса образ кузнеца, как и вообще других нартских героев, хотя и идеализируется, но не обожествляется. Айнар-ижьи не занял трона покровителя кузни в абхазском языческом пантеоне: это место прочно закреплено за другим божеством – Шашвы (Шъашэы) [Джанашиа, 1960, с. 71–75; Инал-ипа, 1960, с. 169–171], которого никогда абхазы не смешивают, и тем более, не отождествляют с Айнар-ижьи. Бог кузнечного ремесла не упомянут

ни в одном известном нам нартском сказании абхазов. Шашвы, по-видимому, представляет собой более позднее явление в развитии абхазских религиозных верований. Поэтому нельзя не отметить фактическую неточность в определении имени абхазского нартского кузнеца в следующем высказывании проф. В. И. Абаева: «Бог-кузнец и его роль в эпических сказаниях о нартах весьма близки у осетин, абхазов и адыгейцев, хотя имена у них различные: у осетин *Kurdalagon*, у абхазов *Sei*, (также *Ajnar-Zi* «Кузнец Айнар»), у адыгейцев – Тлепш. Все три кузнеца занимаются закалкой героев, а также починкой разбитых в бою черепов путем наложения медных пластинок» [Абаев, 1949, с. 319]. Хотя проф. В. И. Абаеву известно подлинное имя нартского кузнеца у абхазов, исследователь дает его лишь в скобках как не основной вариант, тогда как Айнар-ижьи – единственное наименование нартского кузнеца, причем, конечно, не бога-кузнеца, а просто искусного мастера.

Частое употребление термина Айнар-ижьи, помимо нартских сказаний, также в обрядовой поэзии (в заговорах, заклинаниях) [Иналипа, 1949, с. 111–112] лишний раз свидетельствует о его чрезвычайной архаичности. Айнар-ижьи вместе со своими северокавказскими двойниками Тлепшем и Курдалагоном примыкает к эпическим образам великих кузнецов мирового фольклора, к таким, как Ильмаринен в карело-финском эпосе «Калевала», Гефест в древнегреческой мифологии и др.

Роль женщины в нартском эпосе, как указывалось выше, необычайно велика. В то же время не очень трудно проследить за неустойчивостью, изменчивостью этой роли за отсутствием в народном сознании стабильности идейно-художественного освещения данного вопроса. Нартский эпос отражает все основные этапы первобытнообщинного строя. Следовательно, и образы женщин в различных циклах, возникших в разные периоды развития этого строя, не однотипны.

Если Сатаней-Гуаша в своей первоначальной основе воплощает в себе широко обобщенные типические черты женщины эпохи матриархата (здесь мы не говорим о напластованиях следующих эпох, так как не они составляют основу образа), то образ ее дочери – Гунды-красавицы (Гэында-цшза) – отразил черты общественной жизни, характерные для переходного периода от матриархата к патриархату. Абхазская Гунда-красавица, так же как адыгские Ахумида и Адиюх и осетинская Агунда, отличается необыкновенной, неземной красотой; к ней сватаются и ее похищают различные богатыри (Нарджхеу, Хабжин

и др.). Из-за обладания Гундой-красавицей, собственно, и возникает, наряду с мотивом непризнания незаконнорожденного героя, вражда между нартом Сасрыквой и его братьями, завершившаяся гибелью первого. В этом мотиве Ш. Д. Инал-ипа справедливо усматривает борьбу за переход от группового брака к парному [Там же, с. 117]. Гунда-красавица не играет той ведущей роли в хозяйственном и духовном быте нартов, не проявляет той активности в решении важнейших общественных вопросов, какие отличают Сатанеи-Гуашу как незаменимую главу нартского семейства. Правда, Гунда не выведена пассивной, инертной фигурой. Она довольно сильна и духовно, и физически, чтобы постоять за себя, защитить свою честь. Очень популярно в народе сказание, повествующее о битве Гунды-красавицы и Хании (дочери Аирговых) с нежеланным женихом Хании и его свитой, состоящей из ста вооруженных всадников, и о полной победе первых в этой битве. Причем Хания сражалась палкой, а Гунда – лишь пятками [Там же, с. 99]<sup>1</sup>. Хотя отдельными чертами Гунда сближается с женщинами матриархальной эпохи, в целом, этот образ следует признать созданием эпохи переходного периода от материнского рода к отцовскому, эпохи возникновения и упрочения парной, а затем моногамной семьи.

Что же касается образа Зылхы, матери непревзойдённого героя Цвицва (в адыгских и осетинских версиях карлица – мать Батрадза), то он уже явно был создан в период расцвета патриархата. Нескрываемое пренебрежение нартов к этой карлице, почти равнодушное отношение сородичей мужа к уходу невестки из их дома, сведение до минимума роли матери не только в воспитании, но даже в рождении ребенка (в абхазо-адыгских версиях карлица выкидывает путем рассечения чрева недоношенного ребенка, который и остается на попечении мужа и его родных, а в осетинских, даже больше того, ребенок рождается из спины отца), и, наконец, ее невзрачный внешний облик, – все эти мотивы ведут исследователя к патриархальным общественным отношениям. Если Зылха не выведена в эпосе как злая сила, то это, на наш взгляд, объясняется сильными пережитками былого материнского права в победившем патриархальном укладе. Превращения бывших

---

<sup>1</sup> См. также: Архив АБИЯЛИ, ф.2, №176, с. 104–107; текст, записанный нами от собирателя Смела Барцыц 21 июля 1958 г. в с. Блабырхуа, Гудаутского района. 5. Салакая Ш. Х.

благородных женских божеств в злых ведьм и русалок, бывших добрых и могучих глав матрилокальной семьи в злых старух, какое мы встречаем впоследствии в сказочном эпосе и в Абрскиле, в сказаниях о нартах почти нет. Эта черта лишняя раз свидетельствует о глубокой древности эпоса, о том, что даже те образы, которые возникали в эпоху патриархата, подпадали под сильное влияние ранее созданных художественных образов, воплощавших идеалы матриархата.

Кроме указанных выше героев, абхазский эпос знает еще очень много своеобразных персонажей, запоминающихся слушателю (а теперь уже и читателю) оригинальностью художественной разработки. Таковы, например, могучий богатырь Хайхуз Шаруан – дядя нартов по материнской линии, так органически сочетающий в себе классические черты патриархата со все еще сильными пережитками матриархата (большая привязанность к нартам – племянникам своим по линии сестры, с одной стороны, и месть за отца, с другой); сын нарта Сита Уахсит, сын Жаки, основные подвиги которых связаны с борьбой за приобретение невест. Все они являются представителями патриархального уклада, на что указывает даже патронимическая форма их имен и мн. др.

Хочется хотя бы очень бегло обратить внимание читателя на образ пахаря в нартском эпосе, по прозвищу Бжаџа-Бжаза (букв. «Полувыхсохший-Полуживой», т. е. инвалид, человек, у которого часть организма парализована). Совершив целый ряд подвигов, заслужив всенародное признание, Сасрыква возгордился и не стал признавать равным себе человека на земле, о превосходящем же его он и слышать не хотел. Тогда выведенная из терпения Сатаней-Гуаша сообщила сыну, что есть человек, который его превосходит силой. Сасрыква немедленно отправился к новоявленному герою на своем крылатом араше Бзоу, чтобы померяться с ним силами. Пахарь-калека не стал даже обращать внимания на подскочившего к нему нарта, а накрыл его пластом земли, вывороченным лемехом плуга, и продолжал спокойно пахать. Затем жена пахаря посадила Сасрыкву с конем в плетеную корзину (или деревянный таз) и понесла домой в качестве забавной игрушки для детей. По дороге герою удастся сбежать, но его легко возвращают. Затем Сасрыква узнает от пахаря о том, как и кем был искалечен пахарь, о его встрече с более могучими людьми, которые погубили всех его спутников, и его чудесном спасении. Рассказ этот имеет параллель как в адыго-осетинском нартском эпосе, так и в гомеровской «Одиссее». Убедившись в том, что

никогда нельзя быть уверенным в своем превосходстве над всеми людьми на земле, Сасрыква возвращается домой [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №126–127, №176, с. 235–243].

Данное сказание непосредственно выражает представление создателей эпоса об идеале героя и героизме. Возвеличение своей личности, гордыня, самомнение не сочетаются с истинным героизмом. Такого богатыря народ подвергает резкому осуждению и своевременно излечивает его от недуга единственным и незаменимым средством – столкнув его с более могучим богатырем и избавив тем самым от недостойных его богатырского облика качеств. То же самое случилось и с Сасрыквой. В образе пахаря, невзрачного на вид, неполноценного калеки, но тем не менее легко справляющегося с прославленным богатырем, ярко олицетворяется и идеализируется животворный созидательный труд землепашца-хлебороба.

Как известно, среди богатырей русского героического эпоса одно из почетнейших мест отведено крестьянину-землепашцу, или, как принято называть его в былинах, «оратаю-оратаюшке» Микуле Селяниновичу, герою, весьма близко напоминающему пахаря в нартском эпосе абхазов. А. М Горький, высоко оценивая образ Микулы Селяниновича, ставил его в один ряд с такими широко известными во всем мире героями народно-поэтического творчества, как Геракл, Прометей, Илья, Сатана и др. [Горький, 1955, с. 49]. Однако в идейном отношении эти два памятника народного творчества не идентичны. Русская былина «О Микуле Селяниновиче и Вольге» отражает социальные, классовые взаимоотношения крестьян и феодалов в эпоху позднего феодализма. Анализируя данную песню в своем капитальном труде о русском героическом эпосе, проф. В. Я. Пропп заключает: «Основной смысл песни состоит в противопоставлении крестьянина князю, в посрамлении князя и возвеличении крестьянина» [Пропп, 1958а, с. 387]. Что же касается абхазского сказания, то в нем мы не обнаруживаем отражения столь позднего периода в истории нашего народа. В акте столкновения Сасрыквы с пахарем невозможно усмотреть проявление каких-либо классовых противоречий. Но зато отчетливо проявляется иное сопоставление.

Нартское племя в целом мыслится как народ-воитель, проникнутый духом искательства, новых открытий, изобретений, чем, собственно, и мотивируются бесконечные походы этих богатырей. В сказании же о пахаре и Сасрыкве, возникшем, несомненно, позже основных циклов

5. \*

эпоса, когда уже налицо общественное разделение труда и довольно высокий уровень развития орудий производства (плужное земледелие), сопоставляются идеалы созидательного, трудового, с одной стороны, и воинского богатырства, с другой стороны. Мы говорим – сопоставляются, как бы соизмеряются с целью выявления более важного из них, имеющего первостепенное значение, но ни в коем случае эти идеалы не противопоставляются, так как трудовые массы, создатели эпоса, на протяжении всей истории сами были одновременно и тружениками, и воинами. Не умаляя значения боевых качеств героя, наоборот, идеализируя их во всем нартском эпосе, в то же время трудовые массы созданием образа могучего пахаря подчеркнули первостепенность созидательного, творческого начала, так как жизнь, в конечном итоге, создается только лишь трудом. Эту мысль подтверждает и рассказ самого пахаря о том, как целый отряд воинов, в котором он и сам находился, был погублен неким пастухом<sup>1</sup> [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №176, с. 241–242]. Превосходство пастуха, пахаря над воином-богатырем – этот мотив весьма отчетливо говорит о мечте народных масс о мирном, созидательном труде, от которого постоянно отвлекала их бесконечная борьба со всякого рода завоевателями.

Мотив поиска более сильного героя широко бытует как в героическом, так и в сказочном эпосе мирового фольклора [Андреев, 1929, с. 47, №650В]. В абхазском же нартском эпосе, кроме сюжета «Сасрыква и пахарь», популярен и другой сюжет, повествующий о встрече Сасрыквы с Алтаром Талумбаком, от которого вначале нартский герой терпит поражение, а впоследствии побеждает его, лишь благодаря хитрому замыслу матери (Сатаней-Гуаша готовит своему сыну разноцветную попону и множество разноголосых колокольчиков, которые своим внезапным появлением пугают коня Талумбака, и последний терпит поражение от Сасрыквы [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №176, с. 224–234]). Но нас интересует именно первая часть сказания: зазнавшегося героя без труда одолевает Талумбак.

Осуждение зазнайства, гордыни ярко отразилось и в осетинских сказаниях: «Сослан ищет того, кто сильнее его» и «Сослан и гумский человек» [Либединский, 1948, с. 82–93]. В отличие от абхазской версии, где Талумбак убит Сасрыквой, в осетинской версии Сослан и гумский

---

<sup>1</sup>Мотив этот, вне связи с нартами, часто встречается также и в абхазском эпосе.

человек кончают поединок мирно, без жертв. В первом же сказании абхазский пахарь заменен осетинским рыболовом, но функция, выполняемая обоими героями, одна и та же – отрезвление не в меру возгордившегося любимого народного героя (Сасрыквы – Сослана), очищение его от наносных, нехарактерных для его богатырской природы, черт.

В абхазских нартских сказаниях, взятых в целом, в отличие от северокавказского эпоса, крайне слабо отразился обычай кровной мести – классический мотив патриархата. В образе Цвицва, выполняющего в основном функции адыго-осетинского Батрадза (Батараза), следовало бы ожидать отражение данного мотива, однако в действительности этого не произошло. Абхазскому эпосу известен развернутый сюжет, в котором кровная месть выступает, если не ведущим, то значительным элементом повествования, – это сказание о Елдыз-Шаруане, дяде нартвов по матери, мстящем великанам за поголовное истребление его рода (Шаруан был тогда еще в утробе матери, когда великаны-адау уничтожили род Елдызовых). В данном сюжете мотив кровной мести искусно переплетается с подвигами героико-романтического характера – героическим сватовством, добыванием невесты, в котором неocenимую помощь герою оказывает его племянник – нарт Сасрыква [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №126–127; Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962а, с. 124–130].

Месть за погубленный отцовский род, с одной стороны, и тесная взаимосвязь между сородичами по материнской линии, с другой стороны, – свидетельствуют о сложном характере патриархального общественного уклада у предков абхазов, о сохранении в значительной степени материнских прав даже после победы патриархального уклада.

Очень много проблем возникает перед исследователем нартского эпоса, и каждая из этих проблем и манит к себе своей загадочностью, и пугает своей неприступностью. Проф. В. И. Абаев еще в 1945 г. писал: «Нартский эпос стоит до сих пор как зачарованный замок, строители которого сделали все возможное, чтобы скрыть, замаскировать и запутать все входы и выходы, не дать проникнуть в него постороннему глазу, никому не выдать своей тайны» [Абаев, 1945, с. 20].

Несмотря на всю сложность вопросов советскими исследователями многие из них уже решены. Однако основные проблемы нартского эпоса – вопросы генезиса первоначального ядра эпоса, этимологии термина «нарт» и многих других нартских терминов, в том числе и

собственных имен, остаются пока еще открытыми. Представляются спорными даже и те отдельные вопросы, по которым как будто бы наметилось в науке некоторое единогласие. Мы имеем в виду гипотезу о формировании нартского эпоса в эпоху аланской военной демократии<sup>1</sup>.

Касаясь вопроса общих, сходных элементов в нартском эпосе различных народов Кавказа, проф. В. И. Абаев отмечает ряд причин, вызывающих такую общность и близость. Среди этих причин наиболее важными следует считать генетическое родство народов – носителей данного эпоса (в данном случае абхазо-адыгских народов); местный кавказский субстрат, сближающий ираноязычный осетинский народ с адыго-абхазской группой кавказских народов; типологическое единство, вызванное одинаковыми формами материального производства и мышления и, наконец, «заимствование одним народом у другого в результате длительного соседства, общения и культурного обмена» [Абаев, 1957, с. 29–32]. Исследователь, специально остановившись на вопросе «первоначального ядра» нартского эпоса, правильно указывает на существование какого-то центра или центров, где зарождалась первоначальная основа нартского эпоса. В пользу такого предположения говорит и наличие термина «нарт».

«В самом деле, можно допустить, что мотивы, образы, даже целые сюжеты нартских сказаний могли возникнуть независимо у разных народов на основе тех предпосылок, о которых мы говорили выше. Но абсолютно исключено, чтобы термин «нарт» или собственные имена Сатана, Урызмаг, Сослан, Сазырко, Батрадз, 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» [Там же, с. 35].

Но сказать твердо, именно среди какого народа зародилось первоначальное ядро нартских сказаний, пока затруднительно. Вопрос этот подлежит самому тщательному изучению, беспристрастному, глубокому научному исследованию. Тот факт, что осетинские варианты сказания раньше других национальных версий стали достоянием научной общественности, в одно время дал основание отдельным ученым принять эпос за осетинский. Такого же мнения придерживался

---

<sup>1</sup> См. сб. «Нартский эпос» (особенно доклад Е. М. Мелетинского «Место нартских сказаний в истории эпоса», с. 37–74); Я. С. Смирнова, 1959.

в своих более ранних исследованиях и проф. В. И. Абаев [Абаев, 1945]. Но в последних работах автора вопрос генезиса нартского эпоса, определение народа, давшего начало существованию эпоса, оставляется открытым [Абаев, 1957, с. 22–36]. Это и понятно. Современный ученый, если он стремится к объективному научному исследованию основных проблем нартского эпоса и, прежде всего, проблемы генезиса, не может ограничиться материалами лишь одной национальной версии, без учета данных всех национальных вариантов, без их комплексного изучения. Что же касается других, не осетинских вариантов, то они содержат столько архаических, оригинальных, исконных, неповторимых элементов, что так легко говорить о их заимствовании извне становится невозможным.

Для того, чтобы определить когда, где и в какой этнической среде зародился эпос, следует обратиться к идейно-художественному анализу памятников, прежде всего, к анализу его наиболее архаических пластов и проследить, куда ведут основные мотивы и сюжеты сказаний, отражением какого общественного строя они являются. Все исследователи единогласно признают, что нартский эпос в своей основе – создание первобытнообщинного строя. 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). Проф. В.И. Абаев указывает, что «становление и развитие нартского эпоса охватывает огромный отрезок времени и различные общественные формации: первобытнообщинный строй, матриархат, патриархальный род, военную демократию и феодализм» [Там же, с. 33]. Заметим, что здесь говорится не об отражении ранних стадий первобытной общины, сохранившихся в пережиточной форме в более поздних ее стадиях (пережитки матриархата в эпоху патриархата), речь идет именно о становлении и развитии эпоса и в эпоху матриархата, и в эпоху патриархального рода, и в эпоху военной демократии и т. д.

Мы указывали выше, что нартский эпос в его наиболее архаических пластах (особенно абхазско-адыгские версии) рисует почти реальную картину матриархального общества, конечно, в эпически обобщенной форме создает образ идеальной женщины и семьи, во главе которой эта женщина стоит (образ Сатаней-Гуаши). Возможно ли было создание

такого обобщенно-идеализированного образа женщины в эпоху патриархата, тем более в эпоху военной демократии, как бы ни были сильны пережитки матриархата в указанный период? Нам кажется, утвердительный ответ на этот вопрос не может быть принят безоговорочно, без всяких колебаний. Мало-убедительными кажутся и особенности сармато-меотского матриархата, на которые указывает Е. М. Мелетинский [Мелетинский, 1957, с. 38]. Аланская военная демократия – слишком поздняя эпоха, чтобы принять ее за период создания первоначального ядра нартского эпоса. Конечно, аланская военная демократия могла наложить и, по-видимому, действительно наложила серьезный отпечаток на развитие эпоса, возможно, даже несколько изменила его внутренний характер, резче подчеркнув идеализацию боевых подвигов богатырей, выдвигая на передний план не хозяйственную деятельность героев, а их боевые походы и приключения. Слов нет, окончательное оформление нартских сказаний как памятника эпического творчества могло произойти именно в период военной демократии (мы здесь не говорим о поздних, к тому же слабых наслоениях). Однако должен же существовать какой-то промежуток между возникновением и завершением эпоса, между первоначальным ядром и созданием эпического памятника недосягаемого образца. Е. М. Мелетинский не отрицает возможности возникновения отдельных мотивов эпоса в скифский или кобанский периоды, он только не отодвигает так далеко создание героического эпоса как литературно-фольклорного жанра, связывая его с процессами образования племен и их союзов, народностей, появления ранних форм государственности [Там же, с. 38].

Если допустить мысль, что первоначальное ядро нартского эпоса возникло не в период расцвета матриархата, а в период перехода от материнского рода к отцовскому или даже в ранний период патриархата, когда, естественно, должны были быть сильнее пережитки предшествующей стадии, то и в таком случае пришлось бы отодвинуть рамки хронологии не только за пределы аланской военной демократии (конец I тысячелетия до н. э. и начало н. э.) или скифо-сарматских вторжений на Северный Кавказ (начиная с VII–VI вв. до н. э.), но даже за пределы кобанской культуры (конец II и начало I тысячелетия до н. э. [История, 1959, с. 17]), или в крайнем случае никак не позже ранних этапов последней, являющейся созданием аборигенного кавказского населения и обнаруживающей родственную связь с колхидской бронзовой культурой Закавказья [Очерки, 1960, с. 15].

О непрерывной и близкородственной связи материальной культуры центральных районов Северного Кавказа и Западного Закавказья (включая и территорию современной Абхазии) с древнейших времен говорит и так называемая дольменная культура, которую датируют археологи не раньше чем началом II тысячелетия до н. э. [Там же, с. 12]. В этот период уже был высоко развит патриархальный род. Переход от материнского рода к отцовскому произошел на территории современной Абхазии приблизительно в середине III тысячелетия до н. э. [Там же, с. 10].

Конечно, было бы рискованно и ничем не обоснованно утверждать, что нартский эпос целиком сложился и окончательно оформился в такую отдаленную эпоху. Но зарождение первоначального ядра, зародыша эпоса должно восходить, по нашему мнению, именно к этой эпохе. А затем уже, шлифуясь, совершенствуясь, что-то теряя, что-то приобретая, окончательно оформляется эпос в качестве литературно-фольклорного жанра в героическую эпоху, в период военной демократии.

Зарождение первоначального ядра эпоса происходило в среде аборигенного населения Кавказа, причем население это, видимо, состояло из близкородственных племен, занимавших обширную территорию, простиравшуюся от центральных районов Северного Кавказа до территории современной Абхазии. Такими племенами могли быть, по-видимому, предки современных абхазо-адыгских народов: абхазов, абазин, убыхов, адыгейцев, черкесов, кабардинцев и отчасти осетинского народа. Как известно, осетинская народность по своему языку принадлежит к индоевропейской семье народов, к иранской ее группе, в то же время как этническая единица сложилась на территории Кавказа в результате скрещения пришлых ираноязычных скифо-сармато-аланских элементов с местным, аборигенным кавказским населением [Крупнов, 1960, с. 393]. Вторжение ираноязычных племен не во всех районах Северного Кавказа носило одинаковый характер. В одних районах оно было более интенсивным, в других же – слабее. Кроме того, можно полагать, что сами местные племена не стояли на одинаковом уровне развития. Там, где местные племена оказались сильнее пришельцев, они вышли победителями и ассимилировали ираноязычные элементы, в других же районах победили пришельцы. Исследователь древней истории Северного Кавказа Е. И. Крупнов замечает по этому поводу: «По-видимому, на Северо-Западном Кавказе сила и устойчивость исконно местных этнических элементов (меото-

синдских)... оказались сильнее, чем в центральных районах края, и потому здесь при скрещении с иранством (скифами) местная этническая среда вышла победительницей и сама ассимилировала скифо-сарматские элементы» [Крупнов, 1957, с. 154].

Но и там, где победили пришельцы, эта победа не означала кардинального изменения этнического состава коренного населения, она «отражала частичную ассимиляцию самого коренного населения пришлыми ираноязычными племенами» [История, 1959, с. 27]. Культура же местная была перенята пришельцами, хотя язык победил иранский. «Преимственность Кобанской (т. е. коренной кавказской, – Ш. С.), Скифской, Сарматской и Аланской культур подтверждается... материалами археологических раскопок, а также данными этнографии, фольклора и исторической литературы» [Там же, с. 30]. Советский ученый Б. Б. Пиотровский указывает, что «кобанская культура легла на Северном Кавказе в основу скифской» [Пиотровский, 1934, с. 32–33].

Учитывая все это, можно предполагать, что первоначальное ядро нартского эпоса, которое зародилось у аборигенных народов Кавказа еще задолго до проникновения сюда ираноязычных элементов, вошло вместе со всей местной культурой в духовный быт народа-победителя, поскольку местная культура не была чужда пришлому элементу, а составляла неотъемлемую часть культуры вновь созданной этнической единицы. Нужно полагать, что создатели кобанской культуры и предки абхазо-адыгских племен представляли собой некогда одну этническую общность, и именно в этой среде и сложился зародыш нартского эпоса, который затем, вследствие разобщения племен, получил своеобразное национальное развитие у каждого народа, но сохранил при этом свою первоначальную основу почти нетронутой.

Е. М. Мелетинский, останавливаясь на интернациональном характере нартского эпоса, объясняет эту общность тремя факторами: «Во-первых, основу аланского союза племен, кроме алан и других сарматских племен, составляли сарматизованные синдо-меотские племена, которых принято считать предками современных адыгских народов; во-вторых, аланы могли участвовать в этногенезе не только осетин, но и адыгских народов. В-третьих, следует учитывать взаимное влияние фольклора различных народов друг на друга, длительное взаимодействие народного творчества осетин, адыгов и других народов Кавказа» [Мелетинский, 1957 с. 37].

Для освещения вопроса первоначального ядра эпоса, на наш взгляд, важнейшее значение имеет первый из указанных выше факторов, т. е.

сарматизация части синдо-меотских племен, составивших вместе с другими основу аланского союза племен. Сарматизованная часть синдо-меотских племен, естественно, не могла порвать всякую связь со своей древней традицией, с культурой не только материальной, но и духовной. Нартские сказания первоначально продолжали оставаться родным духовным памятником, возможно, только для ассимилированной части населения, в то же время они постепенно входили в быт собственно сармато-аланских элементов и вскоре стали родными и для последних, так как после полной ассимиляции вряд ли можно было говорить о синдо-меотских и сармато-аланских элементах: они уже слились в одну общую этническую единицу.

Усвоение нартских сказаний пришлыми элементами не означало, конечно, простого механического заимствования или внедрения эпоса в чуждую среду; сармато-аланы, возможно, еще в начальный период знакомства с кавказским поэтическим памятником, подвергли его существенным коррективам, приспособив эпос к нормам и требованиям их общественной жизни, характеризовавшейся строем военной демократии. Отсюда и некоторая сниженность образа Сатаны, являющейся здесь не родоначальницей и главой матриархальной семьи, а лишь супругой, хозяйкой патриархальной семьи, хотя, конечно, и необыкновенно мудрой, чуткой и почтенной. В известных нам осетинских вариантах нигде Сатана не выступает как не имеющая мужа, самостоятельная глава семьи, везде она является супругой. Власть ее ограничена не только в семье, но и в общественной жизни мужским советом – «Нихас». И в адыгском эпосе Сатаней известным образом ограничена аналогичным мужским советом – «Хаса», но здесь древнейшие мотивы эпоса сохранились – Сатаней не имеет мужа. Что же касается абхазских вариантов, то мы указывали выше, что в древнейших слоях эпоса никаких ограничений для Сатаней-Гуаши не существует – ни мужа, ни мужского совета.

Нам представляется неслучайным отсутствие в осетинском эпосе мотива незамужней главы матриархальной семьи. Когда ираноязычные элементы впервые ассимилировали кавказское коренное население, разумеется, ни первые, ни последние не находились на стадии матриархата, а переживали последнюю стадию развития первобытнообщинного строя. Уже налицо была и имущественная дифференциация, и, тем более, прочная моногамная семья. Женщина в общественной жизни тогда не играла той ведущей роли, которая

отводилась Сатаней-Гуаше в нартских сказаниях. Но аборигенное население, создатель первоначального ядра эпоса, продолжало по традиции трактовать созданный им художественный образ в основных своих чертах таким, каким он мыслился первоначально. И впоследствии, на протяжении всей многовековой истории своего развития, образ Сатаней-Гуаши у абхазо-адыгов не потерял древнейших черт, изначально присущих ему. В алано-осетинских сказаниях эти древнейшие черты образа не так ярко отразились потому, что в момент заимствования пришельцами основного ядра нартского эпоса эти черты уже не отвечали требованиям окружающей действительности, а традиция, которая сохраняла эти черты в живом бытовании эпоса среди местных племен, пришельцам не могла быть знакома. Именно отсутствие традиции способствовало тому, что с образа Сатаны были безболезненно сняты черты, уже для того времени выглядевшие архаичными. Однако следует заметить, что и в осетинских сказаниях сохранилось очень много черт, идущих от матриархата: образ, созданный с такой могучей художественной силой, не мог быть в ходе заимствования изменен коренным образом, он мог быть только приведен в соответствие с новыми потребностями общества. Основные же требования к женщине в патриархальном обществе заключались в том, чтобы она (женщина) была умна, экономна, была работающей хозяйкой, хорошей воспитательницей детей, преданной супругой. Такой и выглядит Сатана в осетинском эпосе, если не говорить о необычайно широком, эпическом обобщении образа, причем обобщаются именно указанные черты.

Предположение Е. М. Мелетинского о том, что аланы могли участвовать в этногенезе не только осетин, но и адыгских народов, особенно кабардинцев, населяющих территорию исторической средневековой Алании, возможно, и соответствует истине. Но трудно согласиться, чтобы акт переселения части адыгов (кабардинцев) в татарский и послетатарский периоды (XIII–XV вв.) на территорию исторической Алании, в результате которого на данной территории ираноязычное население было ассимилировано переселенцами – представителями абхазо-адыгской группы кавказской семьи языков, мог сыграть значительную роль в деле распространения нартского эпоса среди абхазо-адыгских народов [Там же, с. 37].

Заимствование пришлыми ираноязычными племенами фольклорных памятников у местного кавказского населения ни в коем случае не означает, будто могло иметь место только одностороннее влияние, т. е.

местные кавказские (абхазо-дыгские) племена создавали эпос, а сармато-аланские (осетинские) только одно и знали – заимствовать готовый эпос у соседей. Конечно, дело обстояло не так. Влияние было, безусловно, обоюдным, двусторонним, сотрудничество – тесным, интенсивным. Восприняв первоначальное ядро, сармато-аланы сами проявили необычайную творческую активность в дальнейшем развитии эпоса. Многие сюжеты относительно более позднего происхождения, особенно из цикла Батрадза, в адыгском и абхазском эпосе заимствованы уже из осетинского (вернее, из сармато-аланского). Но в целом объявление нартского эпоса созданием эпохи аланской военной демократии означает чрезмерное омоложение одного из древнейших памятников мирового фольклора.

В решении генетических проблем важную роль играет научная этимология нартских терминов, особенно сам термин «нарт» и собственные имена древнейших героев, известных под одним именем (или с незначительными вариациями) у всех народов – носителей данного эпоса, – это прежде всего, Сатаней и Сасрыква (Сослан).

В науке высказывались различные предположения относительно этимологии данных терминов<sup>1</sup>, но до сих пор вопрос этот так и не получил окончательного решения. Наряду с другими проблемами, этимология нартских терминов, по всей вероятности, и впредь будет стоять в центре внимания исследователей. Наиболее значительные теории объяснения термина «нарт» даны в работах проф. В. И. Абаева и Ш. Д. Инал-ипа. Первый трактовал «нарт» как монгольское слово с основой «нар» – означающее «солнце», а в целом термин расшифровывался как «дети солнца» [Абаев, 1945, с. 92]. Впоследствии В. И. Абаев, воздерживаясь от расшифровки термина, подвергает его лишь грамматическому (морфологическому) анализу. Расчленив слово на две части – «нар» и «т» – формант «т» исследователь рассматривает в качестве осетинского показателя множественности. И отсюда следует утверждение о том, что «независимо от содержания элемента «нар», термин в целом оформился на осетинской (аланской) почве и отсюда перешел к соседям» [Абаев, 1957, с. 35]. Полемизируя с проф. В. И. Абаевым, Ш. Д. Инал-ипа этимологизирует термин «нарт» как «семья

---

<sup>1</sup> О попытках объяснения термина «нарт», предпринятых различными учеными, см.: Абаев, 1945, с. 13.

матери» (или матерей) [Инал-ипа, 1949, с. 115–116], но его лингвистическое объяснение, к сожалению, вызывает сомнения. Осетинский исследователь В. А. Газзаев, опираясь на высказывания ряда ученых по данному вопросу, заключает, что термин «нар» древнеирано-скифо-сармато-аланское слово, выражающее мужество, отвагу и вообще все высшие качества человека, выделяющие его среди других людей (воин, наездник, витязь, чудо-богатырь, герой и т. п.) [«Нартский эпос», с. 221–222]. По мнению В. А. Газзаева, аланы давали это имя первоначально наиболее выдающимся людям, которым и посвящались песни, а затем уже термин этот был перенесен на весь народ [Там же, с. 223].

Однако проф. В. И. Абаев, подвергая сомнению происхождение термина «нарт» от иранского «нар» («мужчина»), предложенное еще Л. Лопатинским [СМОМПК, 1891, с. 26] и М. В. Рклицким [Рклицкий, 1927, с. 32–33], указывал, что названные ученые «сопоставляют нарт с иранским «мужчина», упуская из виду, что это слово должно было получить в осетинском закономерно форму – нал (что мы и имеем), а не нарт» [Абаев, 1945, с. 13].

К сожалению, и абхазские материалы не могут дать ключа к раскрытию этимологии данного термина. Но обращает на себя внимание тот факт, что в отдельных случаях, причем, в наиболее древних и устойчивых выражениях термин «нарт» может быть употреблен не в своей обычной форме «нарт», а в форме «нар», «инар» или «айнар». Как, например, работника, собирающего виноград на дереве, приветствуют: «Нар улбааит!» (букв. «Спустился с нара!») или «Нар спустился», в знач. «спускайся благополучно!») [Бгажба, 1958, с. 193; Инал-ипа, 1949, с. 84]. Особый интерес представляет собой имя приведенного нами выше нартского кузнеца Айнар-ижьи (Инар-ижьи или реже Инар-жьи), где термин «нарт» представлен в форме «Айнар» («Инар»). Вторая часть термина «ижьи» означает «кузнец» (вернее, «его кузнец», т. е. кузнец Айнара, инарский кузнец – нарский кузнец – нартский кузнец). Что же обозначает элемент «айнар» («инар»), не понятно; понятно только то, что оно выражает имя человека или же человекообразного разумного существа в единственном числе.

Некоторые исследователи (Л. Лопатинский, В. Пфаф) усматривали в термине «нарт» название исторического племени мардов, охарактеризованных В. Пфафом как «великое и знаменитое в древнейшей истории человечества племя», обитавшее на южном берегу

Каспийского моря [Пфаф, 1871, с. 146–147]. Однако ни у одного народа, которому известен нартский эпос, мы не встречаем термина «мард» вместо «нарт». Правда, в абхазском фольклоре популярно слово «мард» как патронимическое имя героя Мардсоу (Мард-ипа Мардсоу, – букв. Марда сын Мардсоу) [Чурсин, 1957, с. 226–227], искоренившего род адау – великанов-людоедов<sup>1</sup>. Хотя подвиг Мард-ипа Мардсоу очень сближается с подвигами нартских героев, первого народ никогда не смешивает с последними. Герой Мард-ипа локальный, он известен только в Бзыбской Абхазии (в сов. Гудаутском районе), в Абжуйской же Абхазии (Очамчырский район) подвиг, аналогичный подвигу Мард-ипа, совершает другой герой – Хуху Читанаа [Джанашиа, 1960, с.56].

Имеет ли предание о Мард-ипа генетическую связь с нартами – вопрос, требующий специального изучения. Пока что можно уверенно говорить только об одном – в настоящее время в народном представлении Мард-ипа не связывается ни в каком отношении с нартами.

Термин «нарт», ставший общеупотребительным во всех национальных версиях для обозначения могучего богатырского племени, по нашему мнению, является отражением, вернее, отблеском какого-то большого, незабываемого этапа в истории развития племен – создателей эпоса. Мы далеки от мысли увязывать героический эпос с какими-либо конкретными историческими событиями. Но в то же время нельзя не согласиться с мыслью, что для зарождения эпоса необходима определенная историческая эпоха и, прежде всего, эпоха героическая. Такая эпоха должна была не только зародить, но и дать наименование созданным ею памятникам народно-поэтического творчества.

Какая именно эпоха в истории создателей первоначального ядра нартского эпоса была наиболее яркой, выдающейся, способной положить начало эпическому творчеству?

Союз аланских племен на Северном Кавказе и вообще эпоха аланской военной демократии, с которой связывают возникновение нартского эпоса отдельные ученые (Е.М. Мелетинский, Я. С. Смирнова), по нашему мнению, является слишком поздним этапом, чтобы приурочить

---

<sup>1</sup> Сказание о Мард-ипа Мардсоу записано нами в нескольких вариантах в Гудаутском р-не Абхазии от сказителей К. Арстаа (с. Отхара), Дж. Григолиа (с. Калдахвара), С. Инапха (с. Бзыбь). Вариант, записанный Ш. Д. Инал-ипа в с. Лдзаа (Гагрский р-н), опубликован в газ. «Апсны капш», № 144 за 1962 г. (на абх. яз.).

к ней зарождение данного эпоса. К сожалению, древнейшая история абхазо-адыгских племен еще недостаточно глубоко изучена, но имеются интересные исторические сведения. Хеттские, а затем ассирийские источники II тысячелетия до н. э. упоминают племя или племенное объединение в Малой Азии, именуемые «кашками» [Меликишвили, 1954, с. 73–81; 1960а, с.9; 1960б, с. 7–10]. В ассирийских источниках конца II тысячелетия до н. э. синонимом этого термина выступает термин «абешла». Эти два термина «кашка» и «абешла» употребляются как синонимы или варианты, легко заменяющие друг друга для обозначения названия одной и той же этнической общности, обитавшей на восточной, северо-восточной окраине Малой Азии, в непосредственной близости к Закавказью и Наири-Урарту. Если принять во внимание тот факт, что ассирийцы обозначали термином «Наири» не какую-либо конкретную страну или область, а всю обширную территорию, расположенную к северу от себя [Меликишвили, 1954, с. 13–14], в основном, вокруг Урмийского и Ванского озер, доводя ее иногда до великого Северного (Черного) моря, то можно предполагать, что и территория, которая была занята кашками (абешлами), включалась ими в состав Наири. Этимология термина «Наири» точно не установлена. Его связывают с названием хурритской области «Нахриа» [Меликишвили, 1960а, с. 8]. Современные исследователи устанавливают параллель между малоазийскими «кашками» или «абешлами» и северокавказскими (и частично закавказскими) племенами «кашагами» («кешаг», «косог») и «апшилами» («апсилами»), локализуемыми здесь уже с античной эпохи и считающимися непосредственными предками адыгского и абхазского народов. Возможно, зарождение ныне необъяснимого термина «нарт» восходит к эпохе наирского (впоследствии урартского) 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 «Урарту». Впоследствии, после усиления Урартского царства, элемент «т» («ту») мог присоединиться к корню «нар», «наир». Фонетические же процессы (стяжение корня, усечение) должны быть объяснены, исходя не только из материалов современных абхазо-адыгских языков, а путем сравнительного исторического изучения данных языков с древним малоазиатским протохеттским языком, на котором, как полагают, говорили «кашки»

(«абешлы») и с которым, по предположению специалистов, состоят в родстве современные кавказские, в том числе и западнокавказские (абхазо-адыгские) языки [Ломтатидзе, 1955а; Чикобава, 1955; Меликишвили, 1954, с. 73–81; 1959, с. 94 и сл.; Крупнов, 1963, с. 1–2 сл.]. Поскольку мертвый протохеттский (хаттский) язык пока еще слабо изучен, не легко будет лингвистически достоверно расшифровать интересующий нас термин. Однако необходимость увязки термина «нарт» с Наири-Урарту, помимо лингвистической стороны вопроса, диктуется, прежде всего, социальным содержанием самих терминов. Нарты, как могучее богатырское племя, являются, по-видимому, эпическим отражением исторической эпохи наири-урартского могущества, приводившего не раз в смятение и страх соседние хеттские, ассирийско-вавилонские и другие государства вместе с их правителями (царями). Кашкайцы (или абешлайцы), видимо, не отгораживались от других племен Наири-Урарту непроходимой стеной, а выступали вместе со всеми в походы против своих южных соседей. Поэтому название «Наири» могло одинаково распространяться и на их территорию. Кроме того, известно, что термин «Наири» иногда обозначал не всю обширную территорию, расположенную к северу от Ассирии, а лишь отдельные локальные области этой территории. Не исключена возможность, что и создатели первоначального ядра нартского эпоса в определенный период назывались именно этим термином. Но основные факторы, которые обуславливают возможность увязки термина «нарт» с Наири – это, во-первых, общественный, социальный строй, отраженный в эпосе и, во-вторых, то, что «кашка» и «абешла» выступают как термины-синонимы, выражающие одно этническое понятие. Следовательно, в тот период предки абхазских и адыгских племен жили еще одной общей этнической жизнью. Это и обусловило появление общего эпоса у данных народов.

Нартский эпос в основных своих циклах – детище первобытнообщинного строя, причем, сюда включаются и ранние формы (т. е. матриархальные) этих отношений. Если эта мысль верна, то будет логично устанавливать связь между общественными отношениями, отраженными в нартском эпосе, и первобытно-общинными отношениями кашкайцев (или абешлайцев) [Меликишвили, 1954, с. 74]. Что же касается аланской военной демократии, которую принято считать за среду, создавшую эпос, то известно, что в эту эпоху мы имеем уже явно выраженную классовую дифференциацию, возможно, и раннее рабовладельческое государство [Крупнов, 1960, с. 6. Салакая Ш. Х.

378], которые находят слабое отражение даже в поздних слоях эпоса, не говоря уже о первоначальном его ядре.

Не меньший интерес представляет собой и этимология имени древнейшего персонажа эпоса – Сатаней-Гуаши. Имя Сатаней (осет. Сатана, Шатана) одинаково популярно у всех народов – носителей эпоса. Данное имя, как это отметил проф. В. И. Абаев, никак не объясняется на почве какого-либо кавказского языка [Абаев, 1957, с. 35]. Д. Лавров [Лавров, 1883, с. 189], Ж. Дюмезиль [Дюмезиль, 1930, с. 167, 178] и В. И. Абаев [Абаев, 1945, с. 41–44] считают возможным сопоставить имя нартской героини с именем аланской принцессы Сатаник, упоминаемой армянским историком V века Моисеем Хоренским [Моисей Хоренский, 1858]. Другим же исследователям такое сопоставление представляется произвольным и бессмысленным [Мелетинский, 1957, с. 39]. И действительно, предание об аланской принцессе Сатаник может говорить о популярности имени нартской героини в период, когда складывалось данное предание, но ни в какой мере не доказывает обратного – происхождения имени эпической героини от имени аланской принцессы.

Итак, имя Сатаней (Сатана) не поддается лингвистической расшифровке. Однако следует остановиться на другом вопросе. У абхазо-адыгов имя нартской героини Сатаней неизменно сопровождается эпитетом «гуаша» (гуашья, гуашэ), который уже осмысливается не в качестве эпитета, а как составная часть собственного имени героини. В современных адыгских языках (адыгейском, кабардино-черкесском) слово «гуашэ» означает «княгиня», «свекровь», «супруга», «хозяйка» [Хатанов, Керашева, 1960, с. 53]; в абхазском же языке «гуашья» не знает такого значения. Термин «агуашья», встречающийся в современном абхазском языке, имеет совершенно другую семантику – «столб», «опора» «свая». Термин «агуашья» в последнем значении неизменно употребляется в эпосе об Абрскиле, о герое-богоборце, прикованном цепями именно к железному столбу («аихатə гəашья») в Чилоуской пещере.

Трудно категорически утверждать, что слово «гуашья», сопровождающее как постоянный эпитет имя Сатаней, находится в генетическом родстве с термином «агуашья» (столб, опора, свая), возможно, что это просто обычные омонимы (в современном языке они, безусловно, стали таковыми). Но есть основание представлять их первоначально идентичными. Видимо, термин «агуашья» как «опора»,

«свая», «столб», на который опирается вся тяжесть сооружения, в переносном значении распространялся и на главу матриархальной семьи, подчеркивая тем самым ее главенствующую, первостепенную роль в хозяйственном и духовном быте нартского братства [Инал-ипа, 1962б, с. 11]. В значении же «княгиня», «супруга» в адыгских языках он стал употребляться, должно быть, много позже, а в абхазском вовсе не приобрел этого значения. Интересно отметить в этом отношении, что термину «гуахе», употребляемому в современном адыгском языке в значении «княгиня», «владычица» или «хозяйка», в абхазском — соответствует слово «ащкѡажѡ» («княгиня»). Как, например: «русалка» у абхазов именуется «зыслан», но нередко, наряду с этим, вернее, вместе с ним, употребляют и термин заҳкѡажѡ [Джанашиа, 1960, с. 62] (зыслан-заҳкѡажѡ — зыслан-заҳкѡажѡ уеимылхааит! — проклятие: «чтоб тебя растерзала зыслан-заҳкѡажѡ!»). Заҳкѡажѡ — сложный термин, состоящий из двух слов: азы — вода, аҳкѡажѡ — княгиня (владычица). По-адыгейски же русалка называется псыхьѡгуашѡ, псыхьѡгуашѡ<sup>1</sup> (букв. «княгиня, охраняющая воду», «владычица вод», что и абхазское заҳкѡажѡ). Этот пример лишний раз свидетельствует о первичности значения «гуашья» как «опора», «глава семьи» и о вторичности других значений данного термина («княгиня», «супруга», «свекровь» и т. п.). В период создания древнейшего ядра эпоса, естественно, понятия «княгиня», «супруга», «свекровь» еще не могли иметь место в жизни. Поэтому термин употреблялся лишь в своем первоначальном значении; причем тогда еще, по-видимому, не произошла дифференциация языков абхазо-адыгских племен.

Осетинский же эпос не воспринял древнейшего эпитета «гуашья», прикрепленного к имени Сатаней должно быть потому, что в период появления и акклиматизации на Кавказе ираноязычных сармато-аланских племен, способствовавших впоследствии интенсивному развитию эпоса, женщина не играла уже, как отмечали выше, той ведущей роли, что была отведена ей в матриархальном обществе, иначе говоря, она уже не являлась опорой («агуашья»), главой семьи. Отсюда, естественно, эпитет «гуашья» не прикрепился к имени осетинской Сатаны. Этот факт, наряду с другими, подтверждает мысль о

---

<sup>1</sup>Русско-адыгейский словарь, с. 805; Русско-кабардинско-черкесский словарь, с. 718; Кабардино-русский словарь, с.304.

сравнительно позднем проникновении абхазо-адыгского эпоса в сармато-аланскую (осетинскую) этническую среду, которая произвела определенную обработку воспринимаемого кавказского народно-поэтического памятника в соответствии со своими нравами и общественными потребностями.

Не очень далеко от достижений в объяснении имени Сатаней (Сатаны) ушли исследователи и в деле расшифровки имени главного и старейшего героя эпоса – Сасрыквы. Незначительно варьируясь, имя героя звучит почти одинаково у всех народов – носителей нартского эпоса: Сасрыква, Саусрыко, Сосрыко, Созруко. В осетинском, наряду с популярным именем Созруко, активно употребляется и второй его вариант Сослан.

В. И. Абаев в докладе «Проблемы нартского эпоса», прочитанном на совещании по нартскому эпосу в 1956 году, правильно указывает, что «пара Сосрыко-Сослан – это не два разных имени, а одно имя Соср, оформленное в одном случае по-адыгейски (-ко), в другом по-осетински (-ан, современное – он): -ко в адыгейском, -ан в осетинском являются патроническими формантами и, стало быть, обе формы, Сосрыко-Сослан, означают одно и то же: сын (или потомок) Сосра. Беда в том, что имя Соср не получило пока удовлетворительного разъяснения. Тот, кто разъяснил бы имя Соср, оказал бы немалую услугу нартским исследователям» [Абаев, 1957, с. 35–36].

Абхазский лингвистический материал, к сожалению, не может внести ничего нового в расшифровку этимологии интересующего нас имени. Элемент -ква (кѳа) в современном абхазском языке не осмысливается патронимическим формантом, каковым он выступает в адыгских языках (в абхазском патронимическим показателем в настоящее время выступает элемент -ипа/ба, где «ба» является озвонченной разновидностью «па»). Но -ква(кѳа) в абхазском не является, по-видимому, простым заимствованием из адыгского, а представляет собой реликтовое явление, восходящее к общему языку-основе, из которого впоследствии выделились абхазский и адыгские языки. В пользу чрезвычайной древности элемента -ква (кѳа) в абхазском языке говорят факты частого употребления его в составе архаических мужских имен как, например, Базрыква (Базрыкѳа), Батаква (Батакѳа), Дарыква (Дарыкѳа), Адлагиква (Адлагыкѳа) и т. д.

Мы понимаем, что неоспоримость принадлежности элемента -ко (кѳа) к абхазско-адыгскому языковому субстрату не служит достаточным

основанием для объявления имени «Сасрыква», «Сосрыко» в целом созданием данной среды. Оттого, что мы расшифровали -ко как адыгский (исторически и абхазо-адыгский) патронимический формант, от этого не стал понятнее корень слова Саср, Соср. Но трактовка абхазского -ква (кѳа) не как позднее заимствование из адыгского, а как элемент, идущий от общего языка-основы, должна явиться дополнительным, опосредствованным аргументом о возникновении древнейшего ядра эпоса в ту отдаленную эпоху, когда предки абхазо-адыгских племен жили еще одной общей этнополитической жизнью.

Осетинская форма имени героя «Сослан», употребляемая наряду с «Созруко», возникла, на наш взгляд, позже, уже в сармато-аланскую эпоху (она засвидетельствована в исторической литературе с XIII в., в составе имени мужа грузинской царицы Тамары — осетинского владетеля Давида-Сослана [Абаев, 1945, с. 28; 1957, с. 36] и представляет собой сарматизацию (или аланизацию) абхазо-адыгского имени Сасрыква (Сосрыко), а не наоборот, как предполагал В. И. Абаев в своих сравнительно ранних работах. В 1945 году в монографии по нартскому эпосу исследователь писал: «Что касается имени двойника Сослана, Созруко, то оно, как, правильно указывали некоторые авторы, представляет кабардинизацию имени Сослан, путем прибавления обычной в кабардинских именах частицы -ко (кѳа), что значит «сын» (Сосл-Соср-Соср-ко). Одни и те же подвиги приписываются в иронских вариантах то Сослану, то Созруко. Дигорские варианты знают только Сослана. Движение этого имени было, надо полагать, такое: из дигорской среды оно попало в кабардинскую, а оттуда уже в кабардинизированной форме Созруко было заимствовано в иронскую» [Абаев, 1945, с. 28].

Но, видимо, автор сам понял несостоятельность своей гипотезы и в последующих работах, более глубоких по охвату сравнительного материала и его объективной научной интерпретации, хотя и не опровергает ранее высказанной мысли по данному конкретному вопросу, но, во всяком случае, воздерживается от повторения ее.

Полное отсутствие в абхазо-адыгской среде второго варианта имени Сасрыквы – Сослана (это имя даже спорадически не встречается в известных нам абхазо-адыгских вариантах эпоса, тогда как в осетинской среде мирно сосуществуют оба варианта) – серьезный довод в пользу первичности формы «Сасрыква» («Сосрыко») и вторичности «Сослана», иначе говоря, имя нартского героя оформилось первоначально в абхазо-адыгской среде в виде «Саусрыкѳеуе» – «Сасрыква» («Сосрыко»), а затем, в процессе заимствования из данной среды в сармато-аланскую,

герой в силу большой популярности, с одной стороны, сохранил древнейшее свое имя, но, наряду с этим, с другой стороны, имя его подверглось незначительной обработке, выразившейся в замене абхазо-адыгского патронимического форманта осетинским, при этом, корень слова остался незыблемым, если не говорить о некоторых фонетических процессах (замена «р» через «л»: Соср-Сосл).

Имя Соср-Сосл пока что не поддается, как указывали выше, лингвистическому толкованию ни на почве абхазо-адыгских, ни на почве осетинского или другого кавказского языка. Но если современные языки народов, носителей эпоса, бессильны помочь в расшифровке интересующего нас слова, а древних письменных или иных источников, которые пролили бы свет на темный участок наших познаний, нет, то в таком случае надо обратиться к данным самого эпоса.

Сасыква рождается, как известно, из камня (скалы), оплодотворенного нартским пастухом с другого берега реки. Мотив рождения из камня неизменно повторяется у всех основных народов – создателей и носителей нартского эпоса. Правда, имеются некоторые незначительные расхождения у разных народов, как, например, по абхазо-адыгским вариантам мужчина, соблазненный красотой Сатаней-Гуаши и оплодотворивший камень, является, как правило, пастухом, в осетинских же сказаниях – это просто юноша, но такие детали можно не принимать во внимание, когда основные моменты совпадают. Главное то, что и там, и здесь герой рождается из камня, причем исключительную роль в его рождении и воспитании играет женщина (Сатаней-Гуаша, Сатана) и нартский ковач (Айнар-ижьи, Тлепш, Курдалагон).

Касаясь сюжета чудесного рождения Сосрыко-Сослана из камня, Е. М. Мелетинский пишет: «В основе это, по-видимому, древний неолитический сюжет, причем неуязвимость героя первоначально объяснялась его каменной природой» [Мелетинский, 1957, с. 53].

Безусловно, образ эпического героя Сасыквы в таком виде, каким мы его видим сегодня, не мог быть сложен в эпоху неолита, поскольку для создания высокохудожественных эпических образов народное поэтическое сознание должно было стоять на довольно высоком уровне развития. В указанную эпоху Сасыква выступал, по-видимому, в качестве так называемого «культурного» героя, одного из основных персонажей первобытного фольклора, характериз�ваемого идеологическим синкретизмом. Но основные черты созданного в

неолитическую эпоху героя легли в основу эпического образа Сасрыквы, включая сюда и чудесное рождение из камня, и собственное имя самого героя и мн. др.

Рождение из камня и предполагаемая каменная природа героя, должно быть, олицетворяют важнейшее значение камня, как орудия труда в эпоху не только неолита (новокаменного века), но даже и энеолита (переходного периода от новокаменного к раннеметаллическому веку). Именно эта общественная функция камня и его особые свойства (необычайная твердость, прочность, тяжесть и т. д.) давали достаточное основание анимистическому мышлению первобытных людей включать большие камни (скалы) в разряд обожествляемых сил природы. Советский этнограф М. О. Косвен, рассматривая подробно этапы развития первобытной культуры и религии, отмечает: «Развивается новая форма религии – культ природы. Безличного и общего поклонения природе, однако, не существует. Это – поклонение отдельным ее элементам и силам, которые человек считает наиболее влиятельными или наиболее к нему расположенными. Особое место, естественно, занимают в культе природы те ее элементы и силы, которые имеют наибольшее производственное значение. Отсюда преимущественное развитие и распространение получают культы земли, солнца, воды, огня, деревьев, отдельных животных. Отсюда – особые охотничьи, земледельческие, скотоводческие культы. Довольно широкое распространение получает **культ больших камней** (выделено нами. – Ш. С.), в свою очередь олицетворяющих какие-либо силы природы» [Косвен, 1957, с. 163–164]. «Проявлением этого культа, – продолжает исследователь, – являются относящиеся к позднему неолиту и эпохе бронзы, встречающиеся и ныне у ряда племен и народностей, культовые сооружения из больших каменных глыб или плит, общим образом именуемые мегалитами (греч. *megas* – «большой» и *litos* – «камень»). Различаются три вида мегалитов: кромлехи (бретонск. *stom* – «кривой» и *lech* – «камень») – сооружения в виде поставленных в круг камней; менгиры (бретонск. *maen* – «камень» и *hir* – «длинный») – высокие, достигающие иногда огромной, до 20 м. величиной, камни, одиночные или образующие аллеи в количестве до тысячи камней; дольмены (бретонск. *dol* – «стол» и *maen* – «камень») – сооружения в виде стола или домика из нескольких каменных плит. Все эти сооружения служили предметом и местом поклонения, а дольмены – и местом погребения. Оригинальную разновидность мегалитов составляют вишапы –

крупные каменные изображения рыбы, достигающие 5 м. высоты. Вишапы известны преимущественно на Кавказе: в Армении, Грузии и на Северном Кавказе, встречаются и в других странах» [Там же, с. 164].

Из указанных М. О. Косвенем мегалитов на территории Абхазии особенно богато представлена дольменная культура (в с. Эшера, Азанта, Ачандара, Отхара и др.), датируемая учеными концом III и началом II тысячелетия до н. э. [Очерки, 1960, с. 11–12], т. е. эпохой энеолита и ранней бронзы. Дольмены Абхазии имеют тесную связь с дольменами Северного Кавказа.

Ш. Д. Инал-ипа так характеризует эту связь: «Дольменная культура характерна для Западного Кавказа. В бассейнах рек Абин, Афипс, Псекупс, Лаба и Белая сосредоточено несколько сотен «богатырских» или, наоборот, «карликовых домов», как называли дольмены местные жители. Начиная от Осетии, эти памятники тянутся, чаще группами, на запад непрерывной цепью почти по всему предгорью северо-западного Кавказа, затем на восток вдоль Черноморского побережья от Анапы к югу, до Абхазии включительно. Наряду с другими показателями, эти сооружения указывают, что древние обитатели отмеченного края связаны между собой неразрывно этногенетической и культурной общностью» [Инал-ипа, 1960, с. 25].

Исходя из изложенного выше и учитывая, что в сказаниях о Сасыркве рождение героя всегда связано с камнем, нам представляется возможным увязать необъяснимую часть имени героя Саср-Соср с названием камня, хотя на современном этапе развития абхазо-адыгских языков понятие «камень» и не выражается этим или подобным ему термином: по-адыгски камень называется «мывэ» (кабард.), «мыжьо» (адыгейск.), а по-абхазски «ахаху» («ахахә»).

Корень Сас (Сосэ, Саср, Соср) новейшие исследователи сближают со словом «сас» – названием соли для животных в диалектах кабардинского языка. На Всесоюзной научной конференции по проблемам нартского эпоса в г. Сухуме в ноябре 1963 г., этимологизируя интересующее нас имя нартского героя, филолог-лингвист Б. Х. Балкаров (из Кабардино-Балкарии) сообщил: «Созырыко (Сосрыкьуэ) состоит из двух корней: сос и кьуэ. Первый корень употребляется у кабардинцев как собственное имя «Сос» и «Сосэ». В этой функции он фигурирует и в нартском эпосе. В кабардинском издании нартского эпоса указывается, что он означает «камень». Не исключена возможность, что корень «сос» сближается со словом «сас» – название соли для животных,

вероятно, соленые камни (разрядка наша. – Ш. С.), которые скот гложет в горах, когда хочет соль-поташ. Это слово встречается в записях Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института. Багов П. записал данное слово в кабардинских селениях в районе Кисловодска и в других районах Ставропольского края. Это слово фигурирует и в художественной литературе, встречается в пьесах Аксирова Зелимхана, автора известной пьесы «Даханаго» [Балкаров, 1963, с. 87].

Интересно, что в абхазском приводившемся выше кабардинскому слову «сас» – соль-поташ соответствует абхазское «амыжьзы» – соленая вода. Вот что пишет об этом Ш. Д. Инал-ипа: «В долине Дура (ручеек в селе Дурипш Гудаутского района Абхазии) имеется соленый источник. Рассказывают, что там однажды пастух нашел посреди леса большой соляной столб (подчеркнуто нами. – Ш. С.) конической формы, весь покрытый горными травами, и заблудившаяся коза пастуха ела эту соль. Придя домой, пастух рассказал о виденном, и люди явились посмотреть чудное строение из соли, напоминавшее древнюю абхазскую хижину. Но к этому времени массивная глыба, оказывается, растворилась и только из земли сочилась соленая вода (амыжьзы). Утверждают, что из этой воды в старину вываривали поваренную соль» [Инал-ипа, 1951, с. 175].

Сложное слово «амыжьзы» состоит из двух корней: «мыжь» (адыг. «мыжьо») – «камень», и «а-зы» (вода) – букв. «каменная вода» (т. е. вода, просачивающаяся через соленые камни).

Однако первоначальное название камня «саср» («соср»), ставшее впоследствии термином, выражающим тотемное понятие, могло попасть в область табу и быть изъятым из повседневного обращения для обозначения обычного камня, и оно сохранилось в основном в составе имени героя, непосредственного потомка тотема (Сасрыква – сын Сасра, т. е. сын камня). Иначе говоря, «саср», «соср», как древнейшее название камня, заменилось впоследствии другим словом, выражающим это понятие, но сохранилось в составе имени древнейшего героя «Сасрыква». В этом отношении представляет исключительный интерес термин абра-камень («абрамывэ» каб. и «амбырмыжьо» адыгейск.) [Хатанов, Керашева, 1960, с.6], так неотступно сопутствующий нартскому эпосу адыгов. Ни что другое, как абра-камень разбивает лбом богатырь Сасрыква, или же лбом отбрасывает катящийся с горы абра-камень обратно в гору [Андреев-Кривич, 1957, с. 65, 108 и сл.]. С абра-камнем связаны и другие персонажи эпоса, в частности, одноглазый великан-людоед, двойник гомеровского Полифема, которого победил нарт Бадыноко [Там же, с. 161–162].

Термин «абра» («амбыр»), который, кстати, употребляется лишь в сочетании с «мывэ» или «мыжьо» («камень»), не поддается расшифровке также, как «соср» в слове «Сосрыко». Но тем не менее нет сомнения, что здесь речь идет о названии камня. В абхазском нартском эпосе, где камень играет такую же роль, как и в адыгском, не сохранилось специфическое его название «абра». Но зато в абхазском, возможно, мы имеем дело именно с абра-камнем в основе имени другого эпического героя – Абрскила. Утрата термина «абра» в абхазском и его сохранение в адыгском языке не случайны. Поскольку у абхазов появился герой, связанный своим рождением с камнем (такой вариант записан нами у абазин в ауле Старо-Кувинск, Карачаево-Черкесской авт. области в июле 1961 г), из употребления в качестве табу был изъят и термин «абра», сохранившийся только в имени героя «Абрскил» – «сын абра», т. е. сын камня. В адыгских же языках, ввиду того, что не появился герой с подобным именем, не было необходимости изымать термин «абра» («амбыр») из употребления, хотя он и не стал совершенно обыденным, употребляемым для обозначения любого камня термином. В современных адыгских (адыгейском, кабардино-черкесском) языках абра-камень (абрамывэ, амбырмыжьо) употребляется только лишь в составе сложных слов, в сочетании с «мывэ» или «мыжьо», что означает «камень» [Русско-адыгейский словарь, с. 293; Кабардино-русский словарь, с. 263]. Также элемент «абра» («абэр») наличествует в терминах «абрагъуэ» – «большой», «рослый» (преимущественно о человеке) [Кабардино-русский словарь, с. 13] и «абэрагъуэ» — «гигант», «гигантский» [Там же] Отсюда, следует предполагать, что слово «абра» («амбыр») означало не вообще «камень», а камень огромной величины, возможно, даже «скалу».

В абхазском основательно утеряны следы бытования данного термина, но думается, что именно это слово в несколько измененном виде мы имеем в некоторых топонимических названиях как в самой современной Абхазии, так и на территории исторической Абхазии. Как, например, в Гудаутском районе Абхазии, в селении Мгудзырхва поселок, расположенный у самого обрывистого берега моря носит название **Амбара**. Данное название мы встречаем и в селе Хуап этого же района. «Амбара», если исходить из современного его звучания, расшифровывается как «не высыхать» или «не видеть» (невысыхающий, невидимый). Но первоначально слово это звучало, видимо, как «абра», или «амбра» и означало «обрыв», «утес» или «скала», по характеру

обозначаемой им местности. Однако с течением времени, когда термин «абра» («амбыр») стал уже непонятен в силу ограниченного употребления или даже полного изъятия из живой речи, недостаточно ясный термин «абра» («амбыр») был заменен другим, очень близким по звучанию термином «амбара». Такая замена малопонятного, не только чужеродного, но даже своего родного, однако, архаичного слова, новым термином не является чем-то необыкновенным, несвойственным языку явлением, но, наоборот, даже характеризует его. Еще до революции (1916 г.) акад. Н. Я. Марр на практике абхазской живой речи отмечал подобные факты – замена почти непонятного для молодого поколения термина «ашхәа» («лодка») в пословице «Зашхәа утоу иашәа хәа» («В чьей лодке находишься, того и песню пой») другим очень активным в современном языке словом «ашта» («двор») — «Зашта утоу иашәа хәа» («Пой песню того, на чьем дворе находишься») [Марр, 1938, с. 143–144].

В пользу первичности формы «абра» и ее первоначальной связи со стихией говорит и название знаменитого винодельческого совхоза «Абрау-Дюрсо», расположенного на берегу Черного моря, под Анапой, в 23 км. от Новороссийска, на территории исторической Абхазии. Название «Абрау» расшифровывается по-абхазски — «провал» [БСЭ, с. 29]. «Дюрсо» же по-турецки – «четыре источника». (Это, видимо, позднее наращение к основному названию, возникшее не раньше XVI столетия).

Возможно, что элемент «абра» содержится и в сложном термине «абахъ» (аба-хъ – абра-хъ), означаемом «утес», «скала». Интересно, что вторая часть сложного слова «хә» («ахә») не может расшифровываться как «ахәы» – «бугор», «холм», поскольку в бзыбском диалекте в слове «абахә» мы имеем не обычный звук «хъ», а специфический шипящий спирант «хъ», который отсутствует в слове «ахы» – «бугор», «холм». Но зато звук «хъ» в слове «аба-хъ» и звук «хә» в слове «аха-хә» («камень») исторически оказываются идентичными, восходящими к одному и тому же гортанному звуку «зә». И в настоящее время в абазинском языке в словах, означающих «камень» и «утес», имеем именно этот звук: хIахъвы [Русско-абазинский словарь, с. 179] – «камень», б-хъвы [Там же, с. 455, 537] – «утес», «скала». В слове же «хва» [Там же, с. 42, 100], означаемом «бугор», «гора», имеется звук «хв», идентичный абхазскому «хә» в слове «ахәы» со значением «бугор», «холм».

Таким образом, сложные слова «абахъ» и «ахашъ» оказываются по образованию аналогичными: а-ба-‘зә. а-ха’зә. В корне мы имеем в

одном случае **ба**, в другом **ха**, причем «х» в слове «ахахә» восходит исторически к х(h), что подтверждается не только наличием именно этого звука в абазинском х|ахәвы («камень»), но и сохранением его в ряде производных слов в самом абхазском языке: **ахаца** – букв. «сухой камень», т. е. каменистые места в горах; **ахаша** – букв. «белый камень» – известняк; **ахацакьа** – сплошная каменная плита; **Ащацца** – букв. «каменный мост» – топонимическое название: место в горах, где скалистые берега реки Бзыбь сходятся настолько близко, что создается возможность легко переправить скот, людей на другой берег, соорудив на скорую руку бревенчатый мост; иначе говоря, сами скалы способствуют легкой переправе, служат как бы мостом; **ахаргыла** – букв. «поставленный камень». Можно допустить мысль, что в корне слова «абахъ» первоначально имели элемент «абра» (абрахъ), а не «аба», но впоследствии, при образовании сложного слова, возможно, произошло стяжение корня и звук «р» выпал (абрахә>абахә), хотя подтвердить подобный фонетический процесс другими примерами несколько затруднительно (ср. «абацъ» (абж.) – «дикая мушмула» и «абрацъ» (бз.), фамилия Азымба (абж.) и Арёymbа (бз) и др.).

Итак, несмотря на неупотребительность термина «абра» в обиходной речи абхазов, он отчетливо сохранился в имени эпического героя Абрскил и некоторых сложных словах и топонимических названиях современной и исторической Абхазии. Причем во всех своих разновидностях слово это непосредственно связано с понятиями, прямо или косвенно соприкасающимися с понятием «камень».

Следовательно, есть основание предполагать, что слово «абра» было именно тем эвфемизмом, который заменил собой подпавший под действие табу термин «саср» («соср»). Но впоследствии, когда у абхазов появился герой с именем Абрскил, связанный своим рождением с камнем, то бывший эвфемизм «абра» уже не мог быть употреблен в обиходной речи и сам подпал под табу (запрет). Должно быть, эвфемизмом, заменившим собой слово «абра» («аба»), был употребляющийся и поныне в абхазском и абазинском языках термин «ахахә» (аха-хә). Произошло, таким образом, вторичное табуирование термина, выражающего понятие «камень»<sup>1</sup>. Надо полагать, что такой процесс имел место уже после дифференциации абхазо-адыгских

---

<sup>1</sup>О табу, эвфемизме и вторичном табуировании см.: Реформатский, 1955, с. 71.

языков. В противном случае и в адыгских языках термин «абра», как саср (соср), должен был подвергнуться законам табу. Это обстоятельство, наряду с другими факторами, может указывать и на хронологию возникновения двух выдающихся образов абхазского эпического творчества: Сасырква – создание более отдаленных времен, Абрскил – герой сравнительно поздней эпохи.

Табу было характерно не только для одних абхазо-адыгских племен, а представляло собой, как известно, универсальное явление в истории человечества, которое отражает определенную ступень развития мышления, называемую первобытным, анимистическим мышлением или мировоззрением. Особенно тесно связано табу с так называемым тотемизмом, согласно которому устанавливалось генетическое родство между отдельными человеческими родами и различными животными или другими предметами и явлениями природы. И создавался культ этих животных (особенно хищных зверей – волка, медведя) и предметов природы. Это и было первоначальной формой культа предков.

В. И. Абаев в своем исследовании «Нартовский эпос» специально останавливается на элементах тотемизма и табу: «В какую-то весьма отдаленную эпоху древнеосетинское общество имело тотемом волка, т. е. считало волка своим родоначальником и было убеждено в особой, интимной связи племени с этим хищным животным. Имя тотема обычно подпадает под действие табу, словесного запрета, и вытесняется из обиходной речи. Этим объясняется, что слово уерхг «волк» в нарицательном значении уже не употребляется. Оно вытеснено заимствованным словом **бирег**. Но эпос сохранил нам его, как свидетельство о далеком минувшем, когда люди верили, что они могут происходить от зверей и птиц» [Абаев, 1945, с. 31]. И далее, сравнивая название «волк» в современных индоевропейских языках, исследователь отмечает, что не у всех народов сохранилось древнейшее название этого зверя, отдельные народы утратили его, как, например, кельты. «Кельты не сохранили обще-индоевропейское название волка, очевидно, по той же причине, что и осетины: волк играл у них тотемную роль, и его имя попало под табу» [Там же, с. 33].

У предков абхазо-адыгских племен также почитались отдельные животные и предметы природы в качестве тотемов. Причем этих тотемов могло быть много, каждый отдельный род мог почитать определенный предмет или животное в качестве своего непосредственного предка. Но наряду с этим, видимо, существовало представление и об общем предке

всех родов, связанных единством происхождения. Таким тотемом у абхазо-адыгов почитался, по-видимому, камень (скала, утес), и это нашло свое отражение в нартском эпосе в образе нарта Сасрыквы. О почитании скал, утесов говорят и другие памятники народного творчества абхазов, как, например, старинная народная песня о скале («Ахра ашѳа») [Ковач, 1929, с. 17–20, 45–46; Шинкуба, 1959, с. 201]; о культе скал (гор) свидетельствует также обычай, по которому на перевалах абхазы приносили жертву горам в виде возложения металлических наконечников, стрел, кинжалов, позже – и монет [Торнау, 1864, с. 94; Басария, 1925, с. 124–125; Чурсин, 1957, с. 39–44]. В случае обвинения абхаза в тяжком преступлении достаточно было со стороны последнего дать присягу о своей невинности у какой-нибудь почитаемой горы (особенно у Дыдрыпша), чтоб отвести от себя всякие подозрения и т. д.

Таким образом, несмотря на невозможность лингвистической расшифровки интересующего нас элемента в имени «Сасрыква» (Саср), 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»).

Наличие абхазо-адыгских элементов в собственных именах главнейших и древнейших героев нартского эпоса, вкупе с другими факторами, лишний раз свидетельствует о зарождении первоначального ядра эпоса у предков данных народов.

В сравнительно поздние времена могло иметь, по-видимому, и действительно имело место значительное влияние сармато-алано-осетинской этнической среды на материальный и особенно духовный быт абхазо-адыгских племен. Влияние это нашло отражение и в отдельных нартских циклах позднего образования, как, например, в цикле о Батрадзе (Батаразе, Патразе), который особенно популярен у осетин, хорошо известен, но менее значителен в адыгском эпосе и еще меньше известен в абхазском. Имя **Батраз-Батрадз** этимологизируется исследователями как монгольское сложное слово «Батыр-ас», означающий «богатырь асский» [Абаев, 1945, с. 27] (богатырь осетинский). «То, что виднейший герой эпоса выступает под именем «богатыря асского» указывает на то, что этот цикл возник в асской среде», – отмечает проф. В. И. Абаев [Там же].

Имя «Батраз» (Патраз) могло проникнуть к абхазам как через адыгское посредство, так и непосредственно от самих алан, которые с начала нашей эры в течение ряда столетий, вплоть почти до позднего

средневековья, занимали на Северном Кавказе территорию, граничащую с Абхазией по Главному Кавказскому хребту. Имя это не могло быть заимствовано из собственно монгольской речи, так как абхазы не были в непосредственном контакте с носителями последней [Анчабадзе, 1959, с. 232–235].

Как бы оно ни попало в абхазскую среду, имя «Батраз» («Патраз») не закрепилось прочно за героем, выполняющим в абхазских нартских сказаниях основные функции Батрадза, Батраза (Патраза) осетинского и адыгского эпоса. Абхазский герой, как указывали выше, носит имя Цвицв, параллельно с этим обычным именем выступает и другое, не менее популярное – «Бжеикуа-Бжашла». Первое (Цвицв) расшифровывается по материалам современного абхазского языка как «Стружка» («опилки»), а второе – «Получерный-Полуседой». Следовательно, «Цвицв» и «Бжеикуа-Бжашла» употребляли первоначально не в качестве подлинного имени героя, а как прозвище его, подчеркивая тем самым органическое единство и слитность кажущихся на первый взгляд несовместимыми признаков подлинного героизма – нарочитая внешняя неказистость, напускная примитивность, граничащая чуть ли не с глупостью, с одной стороны, и огромная, непреоборимая духовная и физическая сила, с другой стороны. Но поскольку монголы появились на Кавказе сравнительно недавно (XIII–XV вв.), а образ героя Батразовского типа сложился несомненно раньше указанного периода, то позволительно допустить мысль, что герой носил первоначально вообще другое имя, не «Батраз». Причем, в разных национальных версиях однотипные герои могли носить различные имена. Впоследствии же, в монгольский и послемонгольский периоды, по-видимому, была предпринята попытка свести их всех к общему показателю. Но эта попытка не везде увенчалась успехом. Если в осетинском и адыгском эпосе имя Батрадз (Батраз, Патраз) принялось нормально, то в абхазском оно не стало популярным, сделавшись, в основном, достоянием наиболее осведомленных и талантливых сказителей; в основной же массе народа были и остаются общепотребительными Цвицв (Цэыцэ) и Бжеикуа-Бжашла.

Не задерживаясь более на вопросах происхождения имен целой плеяды героев нартского эпоса, перейдем к вопросу о жанровых и художественных особенностях данного памятника.

Нартские сказания у абхазов, также как у адыгов и осетин, представляют собой типично героический эпос, зародившийся и

оформившийся еще в догосударственную эпоху, в эпоху первобытнообщинного строя. Причем различные сюжеты сказаний возникали на различных этапах развития первобытнообщинного строя, каковыми были матриархат, переходный период от матриархата к патриархату, патриархат, период разложения первобытнообщинного строя, так называемая эпоха «военной демократии». Естественно, что нартский эпический памятник в целом в таком виде, в каком он дошел до нас в устной традиции, не был и не мог быть создан в какой-то определенный, конкретный момент развития народов-носителей эпоса.

Отмечая, что эпос вообще в своем становлении проходит несколько фаз, каковыми являются: 1) разрозненные, ничем не связанные сказания, 2) циклизация ранее не связанных между собой сказаний вокруг отдельных героев и 3) соединение одной сюжетной нитью разрозненных циклов, в результате которого эпос достигает высшей точки своего развития – эпопеи, В. И. Абаев указывает, что «нартовский эпос, как и русские былины, дошел до нас во второй фазе, фазе циклизации, с едва намечившейся тенденцией к переходу в третью, фазу эпопеи» [Абаев, 1945, с. 22].

На тесную связь между отдельными нартскими сказаниями обращали внимание и авторы XIX века. Так, например, известный кавказовед П. К. Услар писал: «Песни и сказки (нартовские), наружно разрозненные, но имеющие между собой тесную связь, образуют в совокупности целую эпическую поэму...» [Услар, 1868]. Л. Лопатинский даже предполагал, что дошедшие до поздних времен нартские сказания – это «раздробленные фрагменты забытой поэмы», которую он называет «Кавказской Илиадой» [Лопатинский, 1891б].

На наш взгляд, правильной точки зрения в этом вопросе придерживается советский исследователь В. И. Абаев, утверждающий, что нартские сказания не дошли до фазы эпопеи, а остановились на фазе циклизации, сделав только лишь попытку к переходу в высшую фазу – в эпопею. Здесь, в вопросе циклизации, прослеживаются наибольшие различия между отдельными национальными вариантами многонационального нартского эпоса народов Кавказа.

В абхазском нартском эпосе основным и ведущим циклом стал цикл сказаний о Сасрыкве и Сатаней-Гуаше. Вокруг имен этих персонажей, особенно первого, концентрируются основные события, главные сюжетные линии эпоса. Во всяком случае, эти персонажи принимают участие почти во всех событиях, описываемых в эпосе, хотя не везде и

не всегда в одинаковой степени: в одних случаях они играют ведущую роль, в других случаях роль их незначительна.

«Жизнь и подвиги главного героя эпоса (Сасрыквы. – Ш. С.) объединяют абхазские сказания в единое целое, этим создается как бы «сквозное действие», – подчеркивает эту особенность абхазского эпоса Ш. Д. Инал-ипа [Инал-ипа, 1962б, с. 10].

В определении генезиса жанра героического эпоса между советскими исследователями-фольклористами нет полного единогласия.

В освещении вопросов генезиса решающую роль играет, какой признак народного эпоса признается основным [Мелетинский, 1960, с. 114–115]. В. М. Жирмунский таким признаком считает историчность эпоса: «Эпос представляет историческое прошлое народа в масштабах героической идеализации и... воплощает в поэтической форме понимание и оценку народом своего прошлого» [Жирмунский, 1962, с. 169]. В этом аспекте исследователь противопоставляет героический эпос древней богатырской сказке. Некоторые более ранние эпические памятники, как, например, среднеазиатский «Алпамыш», германское сказание о Зигфриде, былинку о Волхе и др., В.М. Жирмунский трактует как результат прямой трансформации богатырской сказки [Жирмунский, 1958, с. 113].

Другой известный советский фольклорист проф. В. Я. Пропп определяющими признаками эпоса выдвигает героическую борьбу за актуальные народные идеалы и песенную форму произведений. Такое определение дает ученому возможность противопоставить эпос мифу, в зависимости от степени активности героя. Ранней, догосударственной формой эпоса В. Я. Пропп считает сказания нерусских народов Крайнего Севера и Сибири (гиляков, якутов, шорцев и др.) [Пропп, 1958а, с. 5–11].

В последнее время на вопросе генезиса эпоса специально останавливался в ряде своих исследований советский фольклорист Е. М. Мелетинский [Мелетинский, 1958а; 1958б, с. 3–15; 1960; 1963]. Успешно применяя методiku историко-типологического сравнения, исследователь, с целью выяснения первоначальных форм народного творчества, детально изучил фольклор многих культурно отсталых народов или считавшихся таковыми до недавнего прошлого и пришел к выводу, что в первобытном фольклоре господствует не столько синкретизм видов и родов поэзии, как на это указывал еще акад. А. Н. Веселовский [Веселовский, 1940, с. 200–316], сколько синкретизм

7. Салакая Ш. Х.

идеологический, когда еще не произошло дифференциации на собственно мифологическое (религиозное) и бытовое. Этот синкретизм автор определяет как «известную нерасчлененность эмбриональных форм искусства, религии, донаучных представлений о природе и обществе» [Мелетинский, 1960, с. 83]. «Идеологический синкретизм в значительной мере определяет специфику мифологизма первобытного фольклора, представляющего еще «бессознательную художественную переработку» явлений природных и общественных» [Там же].

Е. М. Мелетинский устанавливает, что на одном полюсе первобытного фольклора возникают рассказы или сказания о так называемом «культурном герое», творце-демиурге, на другом полюсе – рассказы про безличного «одного человека», который, по представлению первобытных людей, имел встречу с различными духами природы [Там же, с. 83–86]. И те и другие считались абсолютно достоверными и отличались только тем, что действия в сказаниях о культурном герое относились к мифическим временам первотворения, а в рассказах про «одного человека» – к относительно недавнему прошлому, иногда даже к настоящему времени, причем некоторые из них действительно могли иметь место в жизни.

Рассказы первого рода (о «культурных героях») автор называет условно «первобытными мифами», а рассказы же второго рода – «мифами-быличками», рассматриваемыми им как «древнейшая форма сказки (вернее прасказки)» [Там же, с. 86].

Первобытные мифы «о культурных героях» нельзя смешивать с религиозными мифами сравнительно более поздних времен. «Культурный герой не является богом, — указывает исследователь, — хотя этот древнейший образ и был во многих случаях использован в более поздних религиозных мифах о богах... Культурный герой древнее, чем бог и, как правило, не является объектом религиозного культа. Он первоначально зарождается на почве мифа, но мифа первобытного, синкретического, «дорелигиозного», гораздо более близкого художественно-эпическому творчеству, чем собственно религиозному» [Там же, с.85].

Выводы Е.М. Мелетинского перекликаются с мыслью А. М. Горького о дорелигиозном характере древнейших мифов о том, что древние мифы представляли собой обобщение человеческого трудового опыта, а древнейшие мифические герои — идеализированных мастеров труда [Горький, 1953, с.101, 443–444, 495].

Первобытные сказания о культурных героях пронизаны пафосом

борьбы с окружающей природой. «Культурные герои» часто изображаются победителями различных чудовищ, мешающих мирному существованию людей. В образе этих «чудовищ» сливаются представления о стихийных силах природы и об иноплеменной среде» [Мелетинский, 1960, с. 84].

Характерной особенностью сказаний о культурных героях является то, что герой имеет ряд братьев, завидующих ему и старающихся извести его; иногда же он имеет только одного брата-близнеца, тоже завидующего и во всем неудачно подражающего ему [Мелетинский, 1957, с. 51].

«Этот первый герой в мировом фольклоре не является духом, «хозяином» первобытной религии, образ его – не обобщение стихийных сил природы, а чистое человеческое начало, им противостоящее. Он – олицетворение коллективных сил племени (субъективно совпадавшего с человечеством) и выражает своеобразную идеализацию творческой самодеятельности родоплеменного коллектива» [Мелетинский, 1960, с. 85]

Сказания о культурном герое как идеализированном образе племенного коллектива, активно борющегося с силами природы, и рассказы о безличном «одном человеке», полностью зависимом от сил природы, составляют, как указывает Е.М. Мелетинский, два полюса первобытного фольклора и определяют в известной мере его жанровую дифференциацию [Там же, с. 87].

Окончательное же выделение эпического искусства из недр идеологического синкретизма исследователь относит к периоду распада первобытнообщинного строя, когда происходит процесс выделения личности из первобытного коллектива [Там же]. Первобытная прасказка послужила зерном, из которого выросла волшебная и волшебногогероическая (богатырская) сказка. В волшебной сказке, в отличие от богатырской, герой относительно пассивен, активно же действуют чудесные силы, благодаря которым герой одерживает победу. «Богатырская сказка во многом предвосхищает собственно героический эпос» [Там же, с. 88].

Происходит также эволюция первобытных мифов о культурных героях. «На почве религиозного творчества «культурный герой» может эволюционировать к богу. На почве народного художественного творчества он может превратиться в героя эпоса» [Мелетинский, 1957, с. 49]

Определяя основные признаки, характеризующие как содержание

(наличие образа героя-богатыря, общественно-политическая масштабность, широкий эпический фон, гармоническая связь героя-богатыря с эпическим коллективом), так и форму (стиль) героического эпоса (объективно-повествовательный тон, ретардация, особый интерес к описанию действий, пластический характер обрисовки образа, гиперболизм, повторения, постоянные эпитеты и др.), Е. М. Мелетинский подчеркивает, что в числе главных источников этого жанра «следует поставить сказания о культурных героях и богатырскую сказку» [Мелетинский, 1960, с. 90].

Для аргументации своих положений автор, наряду с обширным материалом мирового фольклора, часто привлекает отдельные наиболее архаические мотивы, сюжеты и образы героического нартского эпоса кавказских народов. При этом неизменно подчеркивается, что архаические черты эпического героя наиболее выпукло и рельефно выступают в образе Сасыквы у абхазов и адыгов и что эти мотивы несколько ступеневаются в эпосе осетин.

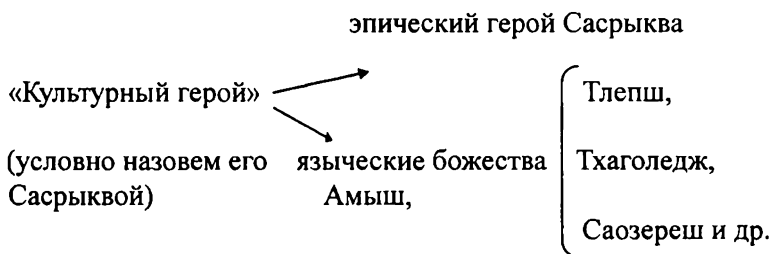
Таким образом, нартский эпос как у абхазов, так и у других северокавказских народов, представляет собой жанр собственно героического эпоса, генетически тесно связанного с первобытными мифами о «культурном герое» и с богатырской сказкой.

Правда, такая научная концепция не воспринята единодушно всеми фольклористами. В частности, исследователь адыгского народно-поэтического творчества А. Т. Шортанов, возражая основному тезису о первичности «культурного героя» и вторичности героев религиозных мифов-богов, пишет: «За последнее время в фольклористике появились работы, в которых выдвигается тезис о «первородстве» так называемого «культурного героя» – человека – демиурга-творца. По мнению авторов этих работ, «культурный герой» выступает на художественную арену если не раньше, то параллельно с героем религиозно-мифологического цикла и почти самостоятельно.

Если следовать этой концепции, то получится такая схема: Сосруко – Тлепш, Тхаголедж, Амыш (последние трое – божества адыгского языческого пантеона – Ш. С.). В таком случае нам надо будет строить свою периодизацию, начав ее с героев нартского эпоса. Нам думается, что этот неправильный подход к пониманию законов развития эпической культуры обуславливается стремлением некоторых исследователей к «социологизированию» процесса зарождения и развития народного эпоса» [Шортанов, 1960, с. 17].

Мы согласились бы с возражением А. Т. Шортанова, если бы учение

о «культурном герое» утверждало, что эпический герой предшествует религиозному, т. е. Сосруко как герой эпический предшествует Тлепшу, Тхаголеджу, Амышу – языческим божествам адыгов, — иначе говоря, образам религиозным. Но ведь концепция о «культурном герое» как раз не дает основания для такого вывода. Наоборот, она утверждает, что идеологически пока еще не расчлененный, синкретический образ культурного героя предшествует и образу эпического героя, и образу героя религиозного мифа. Если приложить данное учение к нартскому эпосу, то мы получим такую схему:



На наш взгляд, не может быть случайностью тот факт, что один и тот же корень (сауаср, саозр, саср, соср) представлен, с одной стороны, в имени эпического героя Саусрыкъуэ (Сасрыква, Сосрыко), с другой стороны, в имени языческого божества адыгов Саозерес (Саозереш), засвидетельствованного многими авторами еще в XIX в. (Л. Я. Люлье [Люлье, 1862], Н. Дубровин [Дубровин, 1871], Е. Г. Вейденбаум [Вейденбаум, 1901, с. 73] и др.). По-видимому, здесь мы имеем дело не с заимствованием из одного жанра в другой, т. е. эпический образ не основан на образе религиозного мифа или наоборот, а оба они имеют общее происхождение, восходят к одному и тому же образу первобытного фольклора.

Иначе говоря, Сасрыква, как образ первобытного мифа о «культурном герое», служит тем зерном, из которого вырастают впоследствии и эпический образ Сосруко, и образы религиозных мифов, в том числе языческого божества Саозереса (Саозереша).

Преднартковский цикл составляли именно эти первобытные мифы о «культурных героях» и мифы-былички (прасказки), о которых говорили выше, а не «хохи» (первоначально, обращение к разного рода божествам в адыгской народной поэзии) и легенды религиозные, как полагает А. Т. Шортанов [Шортанов, 1960, с. 26, 135]. В чистом виде эти сказания и

мифы-былички до нас не дошли, но элементы их отчетливо сохранились в различных жанрах фольклора, в том числе и в сказках тотемического и мифологического происхождения, которые также включаются А. Т. Шортановым в «преднартковский» цикл [Там же, с. 16].

Ш. Д. Инал-ипа справедливо замечает, что в нартском эпосе абхазов «богов в настоящем смысле этого слова еще нет – нарты не знают ни молитв, ни жертвоприношений. Существует только неопределенное сверхъестественное начало» [Инал-ипа, 1962а, с. 10].

Отсутствие развитого языческого пантеона в нартском эпосе говорит о слабом влиянии религиозного мифотворчества на эпическое творчество народа и лишней раз подчеркивает, что эпос связан генетически не с религиозным мифом, а с мифом первобытным, который характеризуется идеологическим синкретизмом.

В отличие от сказки, которая по-абхазски называется «алаку» (термин, встречающийся у многих народов Кавказа), эпические сказания называются «ажабж» (ажъабжь) – «рассказ»; в литературном же языке в последнее время начинает утверждаться термин «ахџамта» – «сказание», который, правда, бытовал всегда в народном языке, но не употреблялся для обозначения жанрового названия эпоса. Термином «ажџабжь» («рассказ») абхазы называют не только эпические произведения о нартах и Абрскиле, но и исторические предания сравнительно позднего возникновения. Под термином «ажъабжь» объединяются все прозаические произведения, которые основаны в представлении народа на реальных фактах и отличаются друг от друга только тем, что одни происходили в глубокой древности, а другие много позже. Что же касается сказочных событий, то на них народ всегда смотрит как на вымысел, фантазию, в достоверность которых никогда не верит.

Нартские сказания абхазов в подавляющем большинстве своем носят форму прозаического повествования, но нередки случаи стихотворно-песенной или смешанной, стихотворно-прозаической формы. Признак стихотворно-песенной формы, объявленный проф. В. Я. Проппом одной из основных черт русского героического эпоса [Пропп, 1958а, с. 7], не может быть признан обязательным для нартского эпоса абхазо-адыго-осетин, впрочем, как и для эпического творчества многих других народов, в том числе и соседних грузин, у которых героический эпос об Амирани бытует как в чисто прозаической, так и в смешанной, стихотворно-прозаической, но не в чисто стихотворной форме (в таковой

встречаются только лишь отдельные фрагменты эпоса) [Чиковани, 1960, с. 166–176].

В абхазском нартском эпосе некоторые сюжеты встречаются только лишь в прозаической форме, особенно сказания, связанные с именами Цвицва (Бжеикуа-Бжашла), Нardджхеу и Хуажарпыса, развернутый сюжет об Алдыз Шаруане и многие другие [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №№126–127, 176; Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962а].

Однако отдельные сюжеты бытуют как в чисто прозаической, так и в чисто стихотворной песенной форме, исполняемые под аккомпанемент народного двухструнного смычкового инструмента абхазов апхьарца. К ним относятся в основном сказания из цикла Сатаней-Гуаши и Сасрыквы [Шинкуба, 1959, с. 87–107].

В научной литературе указывается, что прозаическая форма эпических сказаний предшествует стихотворной [Пропп, 1958, с.7; Чиковани, 1960, с. 167–168]. Не оспаривая этого тезиса, можно указать на большую архаичность абхазских эпических песен о нартах, отдельные из которых, очевидно, исполнялись даже в хороводе, как об этом говорилось выше («Песня о Сатаней-Гуаше»).

Во избежание повторения и в целях создания у читателя возможно более полного представления о системе народного стихосложения абхазов, мы считаем целесообразным рассмотреть вопрос о метрике, ритмико-интонационном строе и других элементах стихосложения нартских эпических песен ниже, в разделе поэтики историко-героических песен и сказаний, учитывая, что принципиального различия в вопросе стихосложения между этими двумя разновидностями эпического творчества мы не наблюдаем.

Необычайно долгую жизнь, продолжающуюся тысячелетиями, нартским сказаниям могли обеспечить лишь какие-то непреложные идейно-художественные и морально-этические устои, на которых зиждется народный эпос. И, действительно, какая сила должна была провести сквозь столетия и тысячелетия древнейший памятник эпического творчества, не дав ему заглохнуть, затеряться на длительном, усеянном превратностями историческом пути развития народов – носителей данного эпоса?

Такой силой в нартском эпосе, как и вообще в любом, подлинно народном эпосе, выступают высокие народные идеалы, воплощенные в монументальных образах любимых героев.

Основным художественным приемом создания монументального

образа героя в нартском эпосе служит гиперболизация. Причем гипербола является здесь не самоцелью, а целиком подчинена требованиям идеализации и героизации эпического образа.

Касаясь поэтических особенностей нартского эпоса абхазов, Ш. Д. Инал-ипа пишет: «Гиперболизация в эпосе носит почти универсальный характер. Преувеличивается буквально все: рост, сила людей, их выносливость, вооружение и кони, масштабы боевых схваток, размеры жилья и хозяйственных построек, объем пищи, питья; в эпосе нет даже домашней утвари обычных, скромных размеров» [Инал-ипа, 1958, с. 276].

Гиперболически создается, например, образ Сатаней-Гуаши. Во-первых, это женщина, родившая и воспитавшая сто сыновей и одну дочь (иногда называют и вторую дочь Сатаней-Гуаши – недалекую, глупую, но работающую Гынды [Шинкуба, 1959, с.99], контрастирующую во всем своей сестре Гунде-красавице). Сама по себе эта деталь является уже значительным преувеличением, хотя число сто в абхазском фольклоре является не реальным, а эпическим, синонимичным понятию «множество», как это мы увидим и ниже, в разделе исторического эпоса. Во-вторых, Сатаней-Гуаша обладает не только обворожительной внешней красотой, незаурядным умом, но и огромной физической силой: она обматывает вокруг левой руки круги шерсти, снятой с тысячи овец, толкнув пятой, вырывает огромный бук и превращает его в веретено, также запросто одним ударом ноги она валит целую скалу и, просверлив ее пальцем, превращает в прясло. В течение одного дня она спряла всю шерсть, во второй день – соткала и выстирала ее, в третий день, до возвращения сыновей, которые, очевидно, ездили «хъызрацара» (в поход за славой или, скорее, на охоту), сшила им одежду и встретила с обновкой [Там же, с. 43–94]. Сатаней-Гуаша, по многим вариантам, единственный человек, который в силах сдвинуть с места необыкновенно длинную и тяжелую железную скамью «арымё», на которую разом садились все нарты (по некоторым вариантам, поднять скамью удавалось только сестре нартов Гунде-красавице, а впоследствии – герою Нарджхеу, под тяжестью которого эта скамья даже начинает зарываться в землю) [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №176, с. 321].

Гиперболизуется в эпосе рождение, рост и, главное, подвиги нарта Сасрыквы. В первый же день своего рождения герой приручает своего ен индо нн кэатнпүтэдоп том эн үмофотож я ҳоєд кнож отождрјатвтюд ртоивннрнн и вдојтО .[8е–2е .о ,е2е1 ,вдүжннШ] ннржүм хлпсоея энждрјатвтюд ,йэдоп отлгд вн эанннлвврпн ,эантэврқожэд ,эаннрэнқожэд

деяния Сасрыквы, включая сюда и его культурные подвиги, важнейшим из которых следует считать похищение огня у великана-людоеда (наряду с этим широко распространен сюжет о том, как Сасрыква стрелой сбивает пылающую звезду с неба) [Шакрыл, Бгажба, 1940, с.23–28; Бгажба, 1959, с. 54–56]<sup>1</sup>.

С особой любовью поэтизируется могущество пахаря Бжаюа-Бжаёа («Полувыхсохий–Полуживой») и его жены, по отношению к которым даже Сасрыква ни кто иной, как забава для детей [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №№126–127, 176, с.235–242].

Гиперболизация служит не только целям идеализации и героизации, но она активно применяется для создания образов врагов, наделенных, как правило, огромной физической силой, с которыми, казалось бы, немисливо вести борьбу, но тем не менее герой всегда вступает в схватку с ними и одерживает победу. Необузданная, грубая физическая сила и предельная умственная ограниченность всегда контрастируют в образе чудовищ «адау», с которыми приходится сражаться нартским богатырям. Борьба с «адау» (великаном-людоедом) осложняется особенно тем, что он (великан) является, как правило, семиголовым, или во всяком случае, семь раз подряд вырастает у него голова, по мере отсечения ее героем. Поэтому его и называют часто не просто «адау» (великан), но «адаумыжьха» или «адаубыжьха» (семиголовый великан). В противоположность адау нартские герои, особенно Сасрыква, наделяются не одной только физической силой, но в меньшей степени и высокими интеллектуальными качествами, благодаря которым достается им победа в жарком поединке с врагами.

Поэтический язык нартского эпоса абхазов не отличается вычурностью, помпезностью, внешней красотью. Стиль сказаний характеризуется лаконичностью, монументальностью, величавостью и предельной простотой.

Почти обходя стороной портретную характеристику героя, сказители концентрируют все внимание на богатырских деяниях, на действиях персонажей. Это вообще характерная черта фольклорных памятников особенно ярко проявляется в нартском эпосе абхазов. Даже те весьма общие портретные атрибуты, встречающиеся в описании того или иного персонажа, сохраняются лишь благодаря тому, что они несут

---

<sup>1</sup> См. также тексты сказаний о Сасрыкве, записанные нами от сказителя Арстаа Кастей (с. Отхара, Гудаутский р-н, 16.07.1958 г.), Эмырхуба Лука (Очамчырский р-н, с. Гуп, 17.06.1960 г.) и др.

значительную художественную нагрузку непосредственно в развитии сюжета. Как, например, в сказании о Нарджхеу непременно упоминаются стальные усы героя («Нарджхеу носил стальные усы» [Шинкуба, 1959, с. 100; и др.], – утверждает эпос). Но усы понадобились 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 нартов, не может одолеть героя, процедившего зелье через густые стальные усы<sup>1</sup>.

В общих чертах рисуют облик героя так называемые постоянные эпитеты, которые большей частью слились уже с именами героев. Причем, эти слияния настолько тесны, что некоторые из них просто даже не воспринимаются теперь как эпитеты. Например, имя «Хәажәарпыс» (известный и убыхам герой) [Дюмезиль, Намиток, 1955, с. 36] легко расчленяется на две части «Хәажәы» и «арпыс», т. е. «Хәажәы-молодец», что переводится буквально: «Рододендроновый молодец»<sup>2</sup>, арпыс – юноша, парень («молодец»). Но теперь «арпыс» слилось с именем «Хәажәы» (букв. «рододендрон») и не воспринимается как эпитет.

Почти то же самое произошло с уже упоминавшимся выше эпитетом «гуашья» («опора», «основа») в имени Сатаней-Гуашья, хотя бывают случаи употребления имени героини и без этого эпитета. Постоянным эпитетом с именем Гунда выступает прилагательное «апшдза» (апшза – красивая, красавица, прекрасная) – Гәында-цшза [Шинкуба, 1959, с. 100–102 и др.] (Гунда красивая, Гунда-красавица, Гунда Прекрасная).

---

<sup>1</sup> К сожалению, эта чрезвычайно важная для понимания идейной сущности эпоса деталь почему-то опущена в художественном переводе нартского эпоса абхазов, вышедшем в 1962 г. в Москве под названием «Приключения нарта Сасыквы и его 99 братьев», хотя в подстрочном переводе сводного текста и во всех народных вариантах мотив угощения гостя отравленным вином непременно наличествует.

<sup>2</sup> Хважи (Хәажәы) как название рододендрона, а также в качестве собственного имени мужчины и топонимического названия широко бытует и сегодня как в самой Абхазии, так и на территории Карачаево-Черкесской АО, в районах, где проживают абазины, например, название аулов Старо-Кувинск и Ново-Кувинск (Адыгехабльский р-н, Карачаево-Черкесской АО) звучит по-абазински Хәажә-ду («Большой Хуажвы») и Хәажә-хәычы («Малый Хуажвы»).

Женскую красоту в нартском эпосе абхазов, так же как и в волшебных сказках, постоянно изображают почти одни и те же устойчивые выражения: «без солнца грела, без луны сверкала» или же «сияет, как солнце, сверкает, как луна» [Там же, с. 87 и сл.]<sup>1</sup>. Сатаней-Гуашу, вдобавок к этому, называют еще и женщиной «с золотой ступней» («ахьышьаргэыца») [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №126, 127]<sup>2</sup>.

Требуя к себе внимания один, на наш взгляд, очень интересный вопрос в поэтике нартского эпоса. Мы имеем в виду тот факт, что в эпосе, проникнутом от начала до конца духом героизма, слова «аха7а», «ахаца-ихаца», «афырхаца» («герой», «герой из героев», «герой молниеносный, храбрый») не прикрепляются в качестве постоянных эпитетов к именам нартских богатырей, тогда как эти же слова выступают почти единственными эпитетами, характеризующими благодеяния и подвиги героев в более поздних исторических песнях и сказаниях (как, например, Пшькьае-ипа Манча-хаца – «Пшкяча сын Манча-герой», Кьагэа-хаца – «Кягуа-герой». Шарытхэа-ипа Мсоуст-ахаца «Шарытхуа сын Мсоуст-герой» и мн. др.).

Наличие же в некоторых опубликованных текстах (особенно в сказании о гибели нарта Сасрыквы) указанных эпитетов («аха7а», «афырхаца») [Шинкуба, 1959, с. 101–102] следует признать привнесением извне или во всяком случае позднейшей попыткой самих народных сказителей увязать эпитет с нартами. В самом деле, ни в одном подлинно народном варианте мы не встречаем факта прикрепления эпитета «герой» к имени какого бы то ни было нартского персонажа. Очевидно, это не случайное явление и оно должно иметь свое объяснение, тем более, когда в народном представлении героизм, храбрость, бесстрашие являются не иначе, как порождением нартов («Ахадара нартаа ирхылцт» «Геройство – порождение нартов» [Шинкуба, 1959, с. 130]).

Отсутствие интересующих нас терминов в качестве постоянных

---

<sup>1</sup> В русском переводе сводного текста эта устойчивая формула несколько изменена, как, например, о красоте Сатаней-Гуаши говорится: «Не солнце, а солнечным светом полна, сверкает, хотя не луна» [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 30].

<sup>2</sup> В русском переводе сводного текста эпитет «ахьышьаргэыца» — «с золотой ступней», «золотоступная», заменен эпитетом «золотоногая»; «золотоногая Сатаней». [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 22, 24, 27 и др].

эпитетов в нартском эпосе следует объяснять, на наш взгляд, самим характером нартского общества. В представлении создателей эпоса, нарты в целом – это героическое племя, и достаточно к имени отдельного представителя данного племени присоединить термин «нарт», как это уже само собой означает «герой». Не случайно ведь повторяются с именами нартских героев и термин «нарт», как, например: **Нарт Сасрыква, Нарт Сит, Сын Нарта Сита Уахсит, Нарт Кун, Нарт Цвицв** и т. д. Дополнительный эпитет со значением «герой» к именам нартских богатырей был бы излишним украшательством. Но, как известно, никакого излишества эпос органически не воспринимает.

Оспаривая утверждение отдельных исследователей о роли и назначении эпитета, проф. В. Я. Пропп отмечает: «Мнение, будто поэтический эпитет служит «украшению» речи, не может быть принято советским исследователем» [Пропп, 1958а, с. 524]. Эпитет всегда и во всех случаях служит средством уточнения, характеристики. Когда предмет уже достаточно хорошо ясен, отпадает необходимость в его дальнейшем пояснении и уточнении.

Нам кажется, что по этой причине не прикрепился термин «ахаца» в качестве постоянного эпитета к именам нартских героев.

Впоследствии же, в эпоху эксплуататорского классового общества, когда героизм, отвага не могут характеризовать каждого члена общества, для выделения отличившихся в борьбе с иноземцами или с классовыми врагами героев стали применяться термины «ахаца» (букв. «мужчина», в значении «молодец», «герой»), «ахаца-ихаца» (букв. «мужчина среди мужчин», в отличие от «ахәса рхаца» – «мужчина среди женщин», т. е. тот, кто может проявить свой «героизм» только перед женщинами, кто может одержать победу только над женщиной), «афырхаца» (букв. «мужчина Афы», где «Афы» имя бога молнии и грома, т. е. герой-громовержец), и они превратились в постоянные эпитеты, прикрепляемые к именам все новых и новых героев, в том числе и героев советской эпохи (как, например, в песне о Герое Советского Союза Владимире Харазия, отважный сын Абхазии назван «ахаца-ихаца, афырхаца»).

В отличие, например, от русской народной поэзии, где в качестве постоянного или вообще любого эпитета обильно используются всевозможные прилагательные, в абхазском эпосе имя прилагательное выступает в роли эпитета намного реже. Очевидно, явление это объясняется недостаточной развитостью указанной части речи, которая

не всегда выступает как грамматически оформленная самостоятельная категория, часто сливаясь с именем существительным или, вернее, присоединяясь к нему без особого грамматического показателя. Но тем не менее и в абхазском эпосе прилагательные (как качественные, так и относительные) не лишены основной своей функции – определения предмета по тем или иным признакам, что лежит всегда в основе эпитета. Поэтому, естественно, прилагательные не могут не выполнять своего прямого назначения. Как указывали выше, в именах нартских героев некоторые прилагательные превратились уже в постоянные эпитеты, как например, в имени Гъында-цшза (Гунда-красавица). Некоторые же собственные имена представляют собой по форме субстантивированные (превратившиеся в существительные) прилагательные, как, например, Бжеикѣа-Бжашла («Получерный-Полуседой»), Бжаѣа-Бжаза («Полувыхсохший-Полуживой») и др. Возможно, некогда эти прилагательные являлись эпитетами героев, но эти эпитеты настолько слились с образами героев, к именам которых они прикреплялись, что со временем отпала необходимость в употреблении самих имен; в данном случае достаточно было назвать постоянный эпитет, как объект речи становился ясен. На наш взгляд, вследствие указанной причины произошла субстантивация прилагательных и бывшие эпитеты превратились в собственные имена героев (или, вернее, в их прозвища).

Нередко встречаются в эпосе эпитеты, подчеркивающие материал, из которого изготовлен тот или иной предмет. В качестве такого эпитета употребляется чаще всего прилагательное «железный». Характеризуя «большое нартское семейство» (нарѣа рѣацѣара ду), где слово «большое» (аду) также является эпитетом, сказители непременно укажут на «большую железную скамью нартов» (нарѣа реихатѣ рымз ду), на «потолочную (надочажную) железную балку» (аихатѣ хыбылы), на «железные ворота» (аихатѣ гѣашѣ) и т. д. Колыбель Сасрыквы была железная, седло у него железное, ноги также металлические (левая была железная, а правая – стальная), усы у Нарджхеу стальные (ацѣыр-патца) и т. д.

Эти эпитеты, вкупе с образом кузнеца (Акнар-ижѣи), подчеркивают значение металла в нартском эпосе.

Абхазские нартские сказания не очень богаты сравнениями, метафорами и некоторыми другими видами художественных тропов, но отсутствие их нисколько не сказывается отрицательно на

художественном стиле повествования. Монументальность, эпичность образов достигается не путем прямого или скрытого сравнения описываемых черт, событий с другими явлениями окружающей природы по какой-либо аналогии, а путем непосредственного их отражения (в преувеличенном или приуменьшенном виде) обычно без какого бы то ни было сравнения, без замены одного зрительного образа другим. Правда, сравнения и метафоры не совсем исключаются из поэтического языка эпических сказаний об абхазских нартах, но они не играют той существенной роли, какая им отводится в других жанрах народной поэзии, особенно в лирической, бытовой поэзии.

Определяя метафору не как «перенесение признаков с одного предмета на другой», а как «некоторый вид иносказания, как замену одного зрительного образа другим», проф. В. Я. Пропп отмечает: «Если с этой точки зрения подойти к поэтическому языку былин, окажется, что язык эпоса почти полностью лишен метафоричности. Это не значит, что певец не владеет искусством иносказания. Отсутствие в эпосе метафор – не недостаток, а показатель иной системы. И метафоры и сравнения в эпосе есть, но они встречаются весьма редко и не составляют основного художественного принципа эпоса» [Там же, с. 520].

Характерной чертой абхазских нартских сказаний, так же как и эпического творчества любого народа, является наличие в них в изобилии так называемых **общих мест**. К ним относятся, в основном, словесные формулы, изображающие картину встречи героя с великанами и диалог, которым обмениваются противники.

Момент приближения сидящего на лошади великана к герою сопровождается сильным ураганом, который рушит и ломает все вокруг, но только не может вселить в героя страх. Почуввав опасность, конь великана-чудовища останавливается, как вкопанный, или отпрядывает в сторону. Великан прищпоривает коня и, чтоб подбодрить его, произносит такие слова: «Кого же (чего же) ты испугался? У нас нет врага, кроме такого-то (называет обычно нарта Сасрыкву, Шаруана или кого другого), но он еще не родился, если даже родился, то еще не вырос (букв. не созрел), если даже вырос, то откуда же ему сюда попасть».

Эти слова великана герой парирует готовой формулой: «Такой-то герой (Сасрыква, Шаруан, Уахсит и др.) уже и родился, и вырос (и созрел), и приехал сюда; я должен покончить с тобой, подходи сюда, если ты храбр (букв. «если у тебя есть сердце» – «агəы узтазар»).

Начинается поединок, в котором герой, конечно, одерживает победу. Эта сцена иногда три раза повторяется, так как герой борется не с одним великаном, а с тремя братьями-великанами, с которыми он поочередно вступает в сражение, начиная от старшего, кончая младшим, или наоборот.

Такие же словесные формулы имеют место и в эпизодах, описывающих встречу заблаговременно скрытого сестрой нарта-героя со своим зятем – великаном-людоедом, похитившим сестру героя. Возвращаясь домой из дальних странствий, великан обязательно почувствует запах абхаза и обращается к сестре: «Кто тут? Я чувствую абхазский дух?!»

В отдельных случаях абхазка, жена великана, упрощает своего мужа, чтоб тот пощадил ее брата, и дело кончается общим пиром. В других же случаях, герой выбегает из укрытия со словами: «Кому же это не нравится абхазский дух?!», вступает с великаном в поединок и, победив его, возвращается со своей сестрой домой.

Эти и многие другие общие места нартского эпоса характерны также и для волшебных, героических сказок абхазов.

Что же касается композиции отдельного сказания, то, как правило, она не отличается особой сложностью. Редко, где содержатся все компоненты композиционного строения сюжета, включая сюда зачин, завязку, кульминацию и развязку. Особый, традиционный зачин («лакə, лакə, лакə... сышнеуаз акəымкəа» – букв. «сказка, сказка, сказка... как я шел...») или традиционная концовка («и там я был вчера вечером, сегодня уже здесь», или же «и там на пиру меня избрали тамадой и выпил я столько-то стаканов...»), или же «до тех пор, пока я не пойду на море и не доставлю оттуда полное сито воды, до тех пор пусть ни у кого из вас не заболит ни голова, ни сердце») и многие другие развернутые формулы, характерные для абхазского сказочного эпоса, не встречаются в нартском эпосе, если не говорить о тех сюжетах нартских сказаний, которые перешли в сказочный жанр.

Поэтому каждое отдельно взятое нартское сказание не представляет собой произведения большого по объему, какими отличаются многие памятники мирового фольклора, особенно произведения народов Востока, Сибири, Средней Азии (например, «Манас», «Альпамыш» и др.). Предельная сжатость (но не схематичность), динамичность являются определяющими чертами художественной структуры нартского эпоса. Этим и объясняется тот факт, что, несмотря на

необычайное сюжетное разнообразие и богатство, нартские сказания даже в своде не превышают книги среднего объема. Но, как известно, ценность духовного памятника никогда не определялась его размерами. Единственным мерилom в данном случае выступает его идейно-познавательное и художественно-эстетическое значение. В этом смысле, нартский эпос занимает центральное, наиболее значительное место в устно-поэтическом творчестве абхазов. Это, конечно, ни в какой степени не умаляет роль и значение других жанров и других памятников абхазского фольклора.

## 2. Эпос об Абрскиле – герое-богоборце

Эпос об Абрскиле – памятник абхазского народно-поэтического творчества, отличающийся как высокими идейно-художественными достоинствами, так и глубоким патриотизмом. Он примыкает к кругу кавказских преданий о великанах, прикованных к горам или заточенных в пещеры, и обнаруживает яркое типологическое сходство с всемирно известным греческим мифом о Прометее.

Если до революции записи и публикации других памятников народно-поэтического творчества абхазов не уделялось достаточного внимания, то нельзя этого сказать в отношении эпоса об Абрскиле. В отличие, например, от абхазских нартов, почти не затронутых до революции собиранием, эпос об Абрскиле, как было указано выше, в первой главе данной работы, находит довольно широкое освещение в дореволюционной печати (А. Иоакимов, И. Лихачев, В. Миллер, В. Гарцкия, Н. Джанашиа, В. Гатцук). Но настоящая планомерная работа по собиранию всех вариантов данного сказания была проведена лишь в наше, советское время (Б. Шинкуба).

Хотя эпосу об Абрскиле не было посвящено в нашей фольклористике специальных исследований, идейного содержания и художественных особенностей данного сказания касались в своих работах исследователи Х. С. Бгажба, Ш. Д. Инал-ипа, Б. В. Шинкуба [Бгажба, 1958; Инал-ипа, 1961; Архив АБИЯЛИ, ф.2, №82]. Частные вопросы данного памятника, как, например, этимология термина «Абрскил», были предметом исследования акад. Н. Я. Марра.

Приведем краткую сюжетную канву эпоса об Абрскиле.

Жила в старину в Абхазии молодая девица (по отдельным вариантам – из знатного рода), которая дала богу обет не выходить замуж. Но через определенное время, не имея сношений с мужчиной, она почувствовала зачатие новой жизни во чреве. И родители девушки, предчувствуя вмешательство сверхъестественных сил, не стали ни в чем упрекать свою дочь. Родился мальчик, который, как и подобает богатырю, рос не по дням, а по часам. Через несколько лет Абрскил превратился в могучего богатыря, великого друга и защитника абхазского народа, в грозный бич для всех злых сил, препятствовавших нормальной, мирной жизни народа. Совершив ряд подвигов, Абрскил стал соперничать с богом, не признавать над собой его власти. Герой объявил себя богом: когда бог извергал гром и молнию, Абрскил, дабы не уступить ему, поспешно 8. Салакая Ш. Х.

взбирался на круп своего араша, крылатого коня, вынимал из огромных ножен сверкающую саблю и, размахивая ею, мчался под небесами, при этом блеск сабли напоминал молнию, а звук от столкновения огромных камней, которыми он наполнял мешки из коровьей шкуры (бурдюки) и заблаговременно привязывал к седлу, был подобен грохоту грома. Заметив где-нибудь виноградную лозу, перекинутую через дорогу между деревьями, он обязательно перерезал ее, дабы проходя под ней не пришлось ему наклонить голову, что бог, со своей стороны, мог расценить, как преклонение перед ним. Абрскил же преклонение перед кем бы то ни было, в том числе и перед богом, считал ниже своего достоинства. Разгневанный бог приказал своим ангелам изловить зазнавшегося героя и заточить его в пещеру, что и было исполнено посланцами бога с помощью злого духа (ведьмы). Эпизоды, связанные с погоней за Абрскилом и его поимкой, являются самыми полными и яркими в эпосе, причем имеются они в нескольких совершенно различных вариантах. По одному из вариантов, араш его споткнулся, наступив на умышленно застланные врагами бычьей шкуры, которыми были покрыты и вершина горы Ерцаху, и морской берег – места обычного пребывания героя. Абрскил не удержался, слетел с коня, упал в теснину и был пойман противниками [Гарцкия, 1892]<sup>1</sup>. По второму варианту, дятел продолбил посох-алабашу героя, без которого он не делал ни шагу. Этот посох служит ему средством передвижения, заменяя коня. Опершись на посох, богатырь прыгнул, чтобы спастись от приближавшихся врагов, но посох под ним подломился, герой упал и был захвачен в плен. Его завезли в пещеру и приковали к железному столбу [Джанашиа, 1898]<sup>2</sup>. По третьему варианту, Абрскил был выгнан на состязание в лапту (акьяброу) своими врагами, при этом поле, на котором должна была состояться игра, заранее было ими застлано коровьими и бычьими шкурами, вывернутыми наизнанку и обсыпанными просом. Несмотря на опасность, гордый Абрскил не мог отказаться от состязания. Во время игры он споткнулся, упал, был схвачен врагами и заточен в пещеру [Иоакимов, 1873, №82]. Приковав

---

<sup>1</sup> См. также: Архив АБИЯЛИ, ф.2, №82, с. 10–12; Текст, записанный нами от сказителя Шамба Машиша (с. Тхина, Очамчырский район).

<sup>2</sup> См. также: Архив АБИЯЛИ, ф.2, №82, с. 13, 16; Текст, записанный нами от сказителя Ашуба Салумана (с. Гуп, Очамчырский район).

к железному столбу в Чиловской пещере Абрскила и его коня (араша), бог запретил им видаться с людьми.

Земляки и поклонники Абрскила проникли в пещеру в надежде на возможное спасение своего защитника. Но они не добились своей цели и вернулись обратно. Характерен вопрос, который задает заточенный герой посетителям: «Растут ли в Абхазии до сих пор папоротник и колючки? Беспокоят ли внешние враги Абхазию? Доят ли коров и коз по несколько раз в день?». Поняв по ответам, что родина его переживает тяжелые дни, герой впадает в отчаяние и в бешенстве угрожает врагам, еще усерднее рвет цепи, шатает столб, к которому привязан, но его попытки тщетны: не суждено титану освободиться. Так и по сей день томится герой в заточении.

Лишь в отдельных вариантах, в очень редких случаях встречается мотив гибели героя и его араша или же мотив освобождения из пещеры и удаления в горы ослепшего от дневного света героя. Как правило, во всех основных вариантах эпоса Абрскил прикован, терзается, но не погибает и не смиряется с мыслью о безвыходности своего положения. Он постоянно действует, будучи уверенным в конечной своей победе.

И сюжетно, и композиционно отличается от всех других известных нам вариантов сказание об Абрскиле, записанное В. Гатцуком и опубликованное в журнале «Юная Россия» в 1907 году [Гатцук, 1907]. Чудесное рождение героя (он рождается от девицы, зачавшей от сожженного в пепел черепа), его воспитание, необыкновенное детство и богатырские подвиги, хотя в целом и не выходят далеко за пределы традиционной сюжетной канвы сказания об Абрскиле, но получают здесь совершенно своеобразную разработку. При этом не вызывает сомнения некоторая стилизация, литературная обработка данного сказания собирателем.

Сравнительный анализ вариантов показывает, что не все эпизоды и не все мотивы сказания одинаково устойчивы. Многие из них глубоко традиционны и постоянно повторяются во всех вариантах, а отдельные же сюжетные эпизоды менее устойчивы, легко опускаются некоторыми сказителями.

Выше говорили, что 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. В памяти народа

8. \*

должны были сохраниться самые яркие, самые значительные, на его взгляд, моменты, которые должны раскрыть основные черты героя.

Какие же это эпизоды?

Самый яркий сюжетный эпизод, который в той или иной степени сохранился во всех вариантах сказания – это сцена, посвященная погоне ангелов за Абрскилом, его поимке и заточению в пещеру.

Менее устойчив, но нередко встречается мотив чудесного рождения Абрскила от непорочной девы, а также эпизод, повествующий о неудачной попытке земляков (иногда сородичей) освободить героя из заточения.

Мотивы непослушания богу, борьбы героя с различного рода враждебными силами (за исключением убийства им злого великана-адау) не развиваются в виде сюжетного, фабульного повествования, о них сообщается лишь вне эпического развития действия. Несмотря на то, что эти мотивы не материализованы в сюжетное повествование, они прочно и неизменно сопутствуют сказанию и тем самым дают основание предполагать, что они были древними, исконными, а не наносными, поздними и, возможно, некогда – сюжетными, событийными.

Чудесное рождение героя – характерная черта не только для эпоса об Абрскиле, но и для нартского эпоса (например, рождение Сасрыквы) и для сказочных сюжетов.

В эпосе об Абрскиле, в тех вариантах, где этот мотив разработан, герой рождается обычно от незамужней, непорочной девы, в результате вмешательства сверхъестественных сил. Необычайностью рождения предрешена и судьба героя, все его подвиги, его богатырская мощь, его борьба с небожителями и, наконец, его бессмертие, так как без такой художественной мотивировки невозможно было бы поверить в достоверность образа, в его реальность. Эпос об Абрскиле, да и вообще любой героический эпос, тем особенно дорог для народа, что он, народ, верит в его подлинность, в реальное существование своих любимых богатырей, в то время как в героических сказках, при внешне сходных обстоятельствах, народ спокоен за судьбу героя, так как он уверен в успешном исходе борьбы, в выходе героя волшебной сказки победителем из любого переплетения событий, поскольку волшебная сказка—это художественный вымысел, не имеющий своей основой реальные события, а героический эпос, в понимании народа, основан на реальных фактах.

В записанном нами в Карачаево-Черкесии абазинском варианте сказания об Арамхуте (двойнике абхазского Абрскила), в отличие от

всех других вариантов, герой рождается от женщины Марджанат, проводшей ночь у подножья каменных статуй, представлявших собой эпических героев Арчхоу и Чархан, превращенных богом в камень<sup>1</sup>.

Мотив рождения героя, в котором существенную роль сыграл камень, сближает его с героем нартского эпоса. Является ли этот мотив изначальным или же он заимствован позже от нартского эпоса – это требует дополнительного исследования. В результате может выявиться, возможно, и генетическая связь между нартским эпосом и героическим эпосом типа Абрскила.

Многие мотивы эпоса, указывающие на героические деяния богатыря, не нашли сюжетного, фабульного воплощения. Сказители просто сообщают, что Абрскил защищал свой народ от иноземных врагов, что он ненавидел отдельные роды (Эшба и Кацба) и т. д., но конкретно, как происходила эта борьба, как протекали события – этого в эпосе мы не видим. Исключение составляет только лишь эпизод, в котором рассказывается об убийстве Абрскилом злого великана-адау, намеревавшегося погубить род человеческий.

В образе Абрскила трудовой народ воплотил свой идеал героя. Идеал этот претерпевал определенные изменения в связи с изменениями в общественной жизни. Первоначально, на заре формирования эпоса, Абрскил выступал, по-видимому, преимущественно как борец против враждебных сил природы. Поэтому в нем налицо отдельные черты культурного героя, приносящего людям знания и прививающего им умение пользоваться благами природы. Мифологические элементы, ярко выступающие в эпосе, так, например, полубожественное происхождение героя, извержение грома и молнии героем и т. п., свидетельствуют также о глубокой древности эпоса об Абрскиле и его мифологической подоснове.

В возникновении и развитии героического эпоса на раннем этапе развития человечества важную роль сыграли, наряду с общественными, также и мифологические элементы, так как в ту отдаленную эпоху основными силами, против которых первобытным людям приходилось вести борьбу в целях самосохранения, были силы природы, а всякая мифология, по словам К. Маркса, «преодолевают, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает,

---

<sup>1</sup> Текст, записанный нами 11.VII. 1961 г. в ауле Старо-Кувинск, Адыг-Хабльского района, Карачаево-Черкесской АО от сказителя Батырбея Муталиба.

следовательно, с действительным господством над этими силами природы» [Маркс, 1951, с. 225].

В эпосе об Абрскиле проступают отдельные черты матриархата (например, мотив непорочного зачатия или партеногенеза, т. е. рождение от девушки, не имевшей мужа), но они здесь не находят такого классического отражения, какое мы наблюдаем в нартском эпосе. Абхазский нартский эпос в своей наиболее архаической части – в цикле Сатаней-Гуаши и Сасрыквы, как указали выше, отражает эпоху матриархата в период ее расцвета.

Эпос же об Абрскиле в своей первоначальной основе отражает период перехода от матриархата к патриархату, борьбу, связанную с этим великим социальным переворотом в жизни первобытнообщинного строя, с утверждением мужского приоритета в бытовой и общественной жизни [Мелетинский, 1963, с. 220–223].

Впоследствии же, в период зарождения и дальнейшего развития классового общества, образ Абрскила наполняется новым идейным содержанием, он превращается в символ борьбы за социальное и национальное освобождение.

Не случайно, на наш взгляд, сохранение в эпосе об Абрскиле в качестве центрального эпизода погони за героем, его поимки и заточения. Все остальные сюжетные эпизоды, встречающиеся в аналогичных сказаниях о великанах, прикованных к горам, как, например, в грузинском Амирани, в осетинском Амране, в армянском Мгере и др., в абхазском эпосе или опущены, или же не оформлены в фабульное, событийное повествование. Причину такого композиционного строения эпоса следует искать в особенностях общественной функции фольклорных произведений. Эпический памятник народнопоэтического творчества в отличие, скажем, от сказки, не может, на наш взгляд, дублировать функцию, выполняемую другим памятником народной поэзии. Мотивы чудесного рождения и героических подвигов, особенно мотив добывания огня, подробно разработаны в нартском эпосе абхазов, поэтому не было необходимости дублировать их в эпосе об Абрскиле.

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 осетинских и отчасти адыгских циклах более позднего образования (особенно в цикле

сказаний о Батрадзе), предельно ярко разработаны в эпосе об Абрскиле. Сказание об Абрскиле выступает как бы связующим звеном между двумя разновидностями эпического творчества кавказских народов: с одной стороны, всем своим внутренним строем, идейным содержанием оно предстает перед нами как дальнейшее развитие нартского эпоса, с другой стороны, оно неразрывно связано с циклом кавказских преданий о великанах, прикованных к горам или заточенных в пещеры, к героям типа греческого Прометея. Из кавказских преданий абхазский эпос ближе всего стоит к адыгскому преданию о Старце длиннородом, прикованном к вершине Ошха-Махо (Эльбруса) [Хан-Гирей, 1846; Талпа, 1936, с. 90–92].

Сведения о бытовании среди местного населения современной Абхазии предания о прикованном к горе, а по другим вариантам – о заточенном в пещере герое, мы находим у античных авторов (Аполлоний Родосский – III в. до н. э., географ Страбон – I в. до н. э., Арриан – II в. н. э., Филострат – II в. н. э. и др.) [Латышев, 1947, №№ 3,4; 1948, №№ 1,2].

Проф. М. Я. Чиковани, суммируя свидетельства древних писателей о прикованных на Кавказе великанах, делает следующие выводы: «1) В Грузии на побережье Черного моря во II веке было распространено сказание, похожее на миф о Прометее. 2) Это сказание имело различные варианты, отличающиеся друг от друга содержанием. 3) По одному варианту, Прометей-Амирани помещен в пещере (такое предание об Абрскиле и ныне существует в Абхазии и Мегрелии; прикованный Амиран-Абрскил находится в Чилоуской пещере со своей матерью и конем); второй вариант называет местом прикования Амирани не пещеру, а горную вершину. Подмеченное греческими авторами сходство героя местного сказания с Прометеем, воспроизведенным греческими поэтами, дает нам право заключить, что в Грузии задолго до христианства существовал двойник мифа о Прометее» [Чиковани, 1960, с. 41].

Ни один из античных авторов не называет прикованного к скале или заточенного в пещере героя местным кавказским именем. Мученика-богоборца везде именуют Прометеем. Поэтому трудно теперь уверенно говорить, какое местное предание и какого героя они имеют в виду, отождествляя его с Прометеем. Проф. М. Я. Чиковани, сравнивая сюжеты кавказских преданий с греческим мифом о Прометее, предпочтение отдает грузинскому эпосу, поскольку он предстает перед нами в наиболее полном, завершенном виде. Отсюда, по мнению автора,

греческие писатели под прикованным Прометеем подразумевали грузинского героя-богоборца Амирани.

При разрешении этой нелегкой проблемы необходимо учитывать и абхазские материалы.

Основным художественным приемом раскрытия образа в сказании об Абрскиле, так же как и в нартском эпосе, является гипербола. Абрскилу, как герою необыкновенному, нерядовому, свойственны и черты монументальности, грандиозности. Отказываясь от внешней портретной характеристики, народ характеризует своего героя посредством раскрытия его подвигов, его героических деяний, причем эти подвиги явно недоступны простому смертному; так, например, поднятие стопудового камня на вершину горы, извержение грома и молнии посредством меча и валунов, прыжки с берега моря на вершину горы Ерцаху и обратно, совершаемые героем на араше или же с помощью посоха-алабашья. Гиперболически изображены здесь физическая сила героя и его поступки. Герой древних времен, когда еще слабо были развиты орудия труда, должен был обладать невероятной физической силой. Ценность члена общества определялась, прежде всего, его физической мощью, так необходимой в борьбе с окружающей природой и с враждебными общественными силами. Полет на араше или прыжок с помощью посоха указывает на мечты народа о средствах легкого преодоления больших расстояний и труднодоступных мест в горах.

Основными помощниками героя выступает крылатый араш и посох-алабашья. С посохом герой не растает даже тогда, когда он мчится на араше.

Посох служит герою не только средством передвижения, но иногда, по отдельным вариантам, он выступает как боевое оружие в руках героя; этим посохом уничтожаются все те, которые утвердительно отвечают Абрскилу на его неизменный вопрос: «Есть ли бог на свете?»<sup>1</sup>.

Известно, какую важную роль играл посох в жизни, в быту у абхаза-горца. Он был неизменным спутником и первым помощником пастухов и охотников в горах. Отсюда, естественно, что он находит яркое воплощение в древнем памятнике народной поэзии.

В комплексе всех черт, характеризующих идеального героя,

---

<sup>1</sup>Вариант сказания об Абрскиле, записанный нами в 1958 г. в с. Атара, Очамчирского района от Адлейба Гуаджа.

определяющей следует считать направленность, цель его борьбы. Любовь трудового народа к Абрскилу объясняется, прежде всего, тем, что народ видел в лице героя своего неизменного друга и защитника от любых врагов («Во времена Абрскила у врагов Абхазии мечи ржавели в ножнах»), героя, уничтожающего злые силы природы, препятствующие нормальному развитию земледелия (папоротник, колючки и др. сорняки).

Народ воплотил в образе Абрскила свои мечты о свободе и справедливости. Абрскил символизирует собой правду жизни, идеальную справедливость, к которой в продолжение всей своей истории стремился трудовой народ. В период развитого классового общества, когда в стране утверждается социальное и национальное угнетение, в эпосе об Абрскиле возникают новые мотивы, а именно противопоставление нового времени периоду богатырских благодеяний Абрскила. Но под выражением «во времена Абрскила процветала Абхазия» должна подразумеваться не идеализация ушедших (первобытнообщинных) форм общественных отношений, а созданный народной фантазией идеальный эпический мир, в котором господствует созидательный труд и неразрывно связанные с ним материальные и духовные богатства.

Известно, что переход от первобытнообщинного строя к классовому обществу в истории развития человечества был прогрессивным явлением и совершался он по объективным законам развития общества. Но не следует забывать и того, что с появлением классового общества были грубо попораны такие понятия как свобода, равенство, справедливость и т. п. [Семенов, 1962, с. 574]. Но трудящиеся массы не хотят расстаться со своей мечтой о свободе. Этим и мотивируется бессмертие прикованного Абрскила. Ни сам герой, ни трудовой народ не примирились с незаслуженной участью титана-мученика. Абрскил и день и ночь расшатывает столб, к которому привязан, и готов вот-вот вырвать его, но злые силы препятствуют ему осуществить свое намерение. В последний момент, когда герой непосредственно близок к цели, прилетает подосланная неведомой силой пестрая птичка-трясогузка и садится на столб, беспрестанно и мерно покачивая хвостом. Абрскилу, выведенному из терпения тяжким мучением, кажется, будто птичка кланяется богу-повелителю и советует герою последовать ее примеру. Без долгих размышлений герой хватает молот и размахивается во всю свою богатырскую силу, чтобы попасть в птичку, но птичка мгновенно улетает, а молот попадает в столб и загоняет его вдвое глубже

прежнего. А затем все начинается сызнова. Так и продолжается по сей день.

В своей первоизданной форме сказание об Абрскиле так же, как и другие кавказские предания о прикованных великанах, возникло, по-видимому, как выражение и утверждение нарастающей, крепнущей силы человеческой личности, противопоставляющей себя сверхъестественным силам – богам, и вступающей с ними в единоборство. Впоследствии же, в условиях антагонистического классового общества и непримиримой классовой борьбы древний прогрессивный образ Абрскила находит новое применение — он становится образом, символизирующим собой борьбу за свободу и социальную справедливость.

Неслучайным следует считать в эпосе мотив попытки освобождения любимого героя, хотя она и не увенчалась успехом. Бессилие народа, выражающееся в неумении приблизиться к прикованному герою и освободить его, нельзя расценивать как безысходный пессимизм, чуждый вообще народно-поэтическому творчеству в целом. Мотив выступления поклонников за освобождение героя и их временное поражение художественно правдиво отражает исторический путь развития нашего народа. 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».

Бессилие людей, не сумевших освободить Абрскила из заточения, вызывает недоумение некоторых исследователей. Так, например, Д. Нагишкин пишет: «В одной из сказок (речь идет об абхазских сказках. – Ш. С.), 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 в скалу он погружается. Мораль такова: как не велик человек, а против бога у него силы нет» [Нагишкин, 1957, с. 133–134].

Здесь, на наш взгляд, автор просто не понимает различия между двумя жанрами эпического творчества – волшебными сказками, имеющими, как правило, счастливый конец, который в известной степени выражает утопизм народных представлений о достижении счастливой жизни, и героическими эпическими сказаниями, для которых такая развязка не является обязательной.

В случае же с Абрскилом мы имеем дело не с народным пессимизмом, как думает Д. Нагишкин, а с изображением в художественной форме тех трудностей, которые представляет собой борьба за свободу.

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.

Великая гуманистическая идея эпоса подчеркнута в произведении основоположника абхазской литературы Д. И. Гулиа «Абрскил» [Гулиа, 1912, с. 31–33], созданном им еще в 1910 году на основе поэтической обработки широко распространенного народного сюжета о героe-богоборце. Поэт умышленно выдвигает на первый план богоборческие мотивы эпоса и особенно эпизод борьбы героя со своей злой участью. Стихотворение Д.И. Гулиа проникнуто духом оптимизма, верой в конечное торжество разума, справедливости, свободы:

Молвят, будто и доньше Абрьскил, по воле рока,  
Околдованный в пещере, ждет назначенного срока.  
Обойдет потом всю землю – от заката до востока,  
Добрых друг, защитник слабых, победитель без упрека

[Гулиа, 1958, с. 12–13]

(Перевод А. Кочеткова)

Правда, в отдельных случаях, в определенных, видимо, враждебных народным массам или же отчаявшихся, отрешившихся от классовой борьбы кругах, возникали мотивы пессимистического характера, как, например, по отдельным вариантам сказания герой уже погиб или же ослеп и удалился в горы и т. п. [Бгажба, 1958, с. 192] Однако эти мотивы встречаются очень редко.

Следует специально остановиться на вопросе отрицательного влияния официальной государственной религии (христианской, а затем и мусульманской) на развитие народно-поэтического творчества в целом и эпоса об Абрскиле, в частности.

Христианская религия, как известно, сурово преследовала проявление живой мысли, налагала запрет на народные свободолобивые, полные интереса к земной жизни памятники устно-поэтического творчества, а также другие виды народного творчества. Чтобы полностью искоренить языческие верования в народе, служители христианской религии, при поддержке государственной власти, разрушали языческие святилища и на их местах воздвигали христианские церкви. Кроме того, шла непрерывная идеологическая борьба между примитивной народной религией и религией официальной, государственной. И последняя, несмотря на то, что она никогда не проникала глубоко в сознание абхазского трудового народа, не могла не оказывать определенного влияния на характер развития народно-поэтического творчества.

Мы говорили выше, что отношение создателей эпоса об Абрскиле к своему герою во всех основных вариантах положительное. Герой выводится защитником народных масс, он борется за справедливость, за народное счастье. Но встречаются варианты, где отношение к герою, несмотря на его отдельные подвиги на благо народа, отрицательное. В этих вариантах осуждается выступление Абрскила против бога, против несправедливости<sup>1</sup>.

Богоборческие мотивы особо притуплены и резко осуждаются в типологически сходном с Абрскилом сказании аджарских абхазов о Мемруте<sup>2</sup>. Мемрут, герой необычайной силы, возгордившись, объявил себя вторым богом и потребовал, чтобы люди подчинялись ему, а не аллаху. Он даже принимает вызов аллаха на поединок. Но не сам аллах, а лишь комары, которых напустил на войско Мемрута аллах, уничтожили всех соратников богоборца, а что касается самого Мемрута, то с ним очень легко справился самый чахлый из комаров, который отстал от других в пути.

В данном случае мы сталкиваемся с фактом сильного влияния реакционной мусульманской религии на народное творчество. То же самое следует сказать об убухском варианте сказания о прикованном

---

<sup>1</sup> Текст сказания об Абрскиле, записанный нами в с. Атаря в 1958 г. от Адлейба Гуаджа (Очамчырский район).

<sup>2</sup> Текст сказания о Мемруте записан нами в феврале 1961 г. в г. Батуми от сказителя Мурата Ацанба, 67 лет.

великане, записанном в Турции французским ученым Ж. Дюмезилем и природным убыхом А. Намитоком [Дюмезиль, Намиток, 1955, с. 30–33]. По убыхскому варианту, народ боится освобождения прикованного героя и принимает все меры к тому, чтобы ему не удалось вырваться из заточения. Аналогичный вариант записан нами и в Гудаутском районе Абхазии<sup>1</sup>, в котором прикованный герой просит принести, как и убыхский великан, кизилловые крючки, но вместо кизилловых ему подают ольховые (в убыхском – никаких крючков ему не приносят), чтобы ему не удалось вырваться и уничтожить людской род.

По некоторым вариантам сказания об Абрскиле видно стремление служителей христианской церкви сделать из Абрскила святого, послушного богу ангела. В варианте сказания об Абрскиле, записанном нами от сказителя Гуаджа Адлейба, герой выведен богатырем, не признававшим первоначально никакой божьей власти. Однако, испытан на себе и глубоко прочувствовав эту власть, он становится покорным слугой всевышнего, святым ангелом, неизменным сторонником и страстным проповедником христианского вероисповедания. Данный вариант абхазского эпоса во многом перекликается с мегрельским сказанием о святом Георгии [Кобалия, 1903, с. 91–92] и, по-видимому, испытал на себе влияние последнего.

Могучая сила христианской религии подчеркнута также в мегрельских вариантах сказания об Арам-Хуту, где героя, с которым не смог справиться целый народ, легко осилили Джварские святыни [Кипшидзе, 1914, с. 325; Цагарели, 1880, с. 70–73; Хорава, 1894]

Ученые не раз обращались к вопросу об этимологии термина «Абрскил». Акад. Н. Я. Марр, указывая на родство всех великанов прометеяева типа, прикованных к горам, у различных народов Кавказа, отмечал, что основа имени героя у этих народов восходит к абхазскому названию Солнца «Амра» (или амр, как выступает в сложных словах). В слове Абрскил он выделяет два элемента: **Абыр** – **амыр** – солнце (небо) и **скил** (скир) – сын (мегр. – чанск.), Абрскил – сын солнца (солнышко) [Марр, 1938, с. 144].

Соглашаясь в основном с расшифровкой Н. Я. Марра, некоторые ученые впоследствии вносили в нее отдельные коррективы. Как, например, Д. И. Гулиа видел в элементе «скил» не только мегрельское

---

<sup>1</sup> Текст сказания о Жакья-ду записан нами в с. Дурипш, Гудаутского района от сказителя Сакания Маадана в 1957 г.

«скау» (сын), но и хеттское SSil – «владыка». Название хеттского бога Митрашила он сопоставлял с именем абхазского Абрскила [Гулиа, 1925, с. 88]. В этом отношении представляет большой интерес мнение Г. А. Меликишвили о тесных связях устной традиции кавказских народов с древневосточным эпическим творчеством. В частности, грузинский эпос «Амираниани» в своей первоначальной основе автору представляется «одним из ответвлений древневосточного эпоса о Гильгамеше» [Меликишвили, 1954, с.121]. В доказательство своего тезиса, наряду с другими материалами, автор обращается к этимологии некоторых собственных имен эпоса. Имя отца Амирани Сулкалмахи исследователь сопоставляет с шумерским «С у к к а л м а х», состоящим из «суккал» – «витязь», «посланец», «курьер» и, возможно, «слуга» (по отношению эламских царей к богу), и «мах» – «великий», «сильный». В целом термин расшифровывается как «великий визирь», «великий слуга» (царь – великий слуга, наместник бога на земле) [Там же, с. 122].

Возможно, элемент «суккал» в слове «суккалмах» и «скил» в «Абрскиле» исторически восходят к одному корню.

Проф. М. Я. Чиковани выдвигает гипотезу, по которой первая часть термина «Абрскил» – Абр может восходить не к мифическому названию «Амра» – солнце, а к имени одного из героев сказания об Амиране — Амбри. Следовательно, термин Абрскил должен расшифровываться не как «сын солнца», а как «сын Амбри» [Чиковани, 1960, с. 33]. Одним из показателей распространения грузинского эпоса об Амирани через мегрельское посредство к абхазам М. Я. Чиковани считает термин «алабаша» [Там же], рассматриваемый им как исконно мегрельское слово; при этом исследователь ссылается на И. Кипшидзе, который действительно в своем словаре, приложенном к «Грамматике мегрельского языка», без всякого указания на заимствование, толкует данное слово как мегрельский термин, означающий «посох» [Кипшидзе, 1914]. Но следует отметить, что термин «алабаша» — собственно абхазское слово, представляющее собой композит: «алаба» – палка и «шьа» («ашья») – нога; буквально, «палка-нога», т. е. палка, на которую опирались во время ходьбы, особенно по труднодоступным горным местностям. Есть, правда, и другая расшифровка элемента «шьа». Ш. Д. Инал-ипа рассматривает этот элемент не как «нога», а как «кровь» («ашья»), которые по-абхазски действительно являются омонимами, и термин «алабашья» рассматривается им как «родовая палка» [Инал-ипа, 1960, с. 213–214], нечто вроде жезла, переходившего от поколения к

поколению. Нам же такая расшифровка кажется все-таки несколько натянутой. В мегрельском, кроме «алабашья», который, кстати, мало кому понятен из мегрелов в настоящее время, нет ни одного слова с этим корнем, тогда как в абхазском языке корень «алаба» встречается как в чистом виде, так и в многочисленных производных словах: «алабыцѣ» — хворостина, «алабакъафы» — бьохик палкой, «алабчашь» — декоративная палочка (для украшения) и мн. др. Слово «алабашья» часто употребляется в старинных памятниках устной поэзии абхазов.

Выше мы говорили о возможной генетической связи Абрскила с нартами. Если это подтвердится, то, возможно, что первая, неподдающаяся расшифровке часть термина «Абрскил» — «абр», восходит к названию «абра-камня» (абрамыва, амбырмыжѣо), фигурирующего в нартском эпосе адыгов, на котором мы подробно останавливались выше, в связи с этимологией собственного имени нартского героя Сасырквы. Следовательно, тогда имя «Абрскил» будет расшифровываться как «сын абра», где «абра» — эвфемизм, заменивший собой «сауаср», «саоср», «саср», «соср».

Сказание об Абрскиле, несмотря на некоторую фрагментарность, представляет собой образец собственно героического эпоса, бытующего и поныне в устной традиции. Сказание это исполняется только лишь в форме прозаического повествования. Стихотворная или смешанная (стихотворно-прозаическая) форма, встречающаяся в нартском эпосе абхазо-адыго-осетин и эпических сказаниях многих других народов Кавказа, по отношению к эпосу об Абрскиле не засвидетельствована<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Правда, сборник «Абхазские песни», изданный в 1957 году в Москве, содержит песню под названием «Абрскил», но она не имеет текста, хотя бы отдаленно напоминающего эпос об Абрскиле. Что же касается текста в сборнике «Абхазские сказания» (Сухуми, 1961), то он является результатом переложения сюжета данного сказания на стихи поэтом-переводчиком С. И. Липкиным.

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

### ИСТОРИКО-ГЕРОИЧЕСКАЯ СЛОВЕСНОСТЬ АБХАЗОВ

Историко-героические произведения составляют один из основных разделов абхазского народно-поэтического творчества. Выше мы имели возможность, хотя и очень бегло, рассмотреть вопрос об общих чертах этого вида народной поэзии с собственно героическим эпосом и сугубо специфических особенностях каждого из них. Следует только заметить, что исторические песни и предания, как особый вид героической поэзии, возникают позже архаического героического эпоса.

Метод конкретно-исторического отражения действительности, лежащий в основе историко-героической поэзии, мог возникнуть лишь на сравнительно высшей ступени развития художественного мышления, явившейся следствием консолидации племен, образования народности, возникновения государственности и т. д. Эту ступень развития художественного мышления можно было бы назвать исторической, в отличие от мифологической, характеризующей более ранние этапы народно-поэтического творчества.

Историко-героическая словесность абхазов неоднородна как по тематике, так и по своему жанровому составу. Здесь мы встречаем лирические, лиро-эпические и эпические песни, сказания, предания, легенды, рассказы анекдотического характера и т. д. В данной работе в качестве объекта исследования мы берем лишь эпические и лиро-эпические песни и сказания героического содержания.

Выше мы указывали на факторы, затрудняющие и без того нелегкую задачу увязки сюжетов тех или иных абхазских исторических песен и преданий с конкретными историческими событиями, с деятельностью исторических личностей. Однако невозможность в каждом случае подыскать исторический прототип фольклорного образа не означает, что данное произведение не имеет отношения к исторической словесности. Важно не то, что конкретное событие и конкретный герой, воспеваемые в той или иной песне или предании, не засвидетельствованы в исторических документах, а то, что такие события и такие герои были типичным явлением в общественной жизни того периода, о котором повествует фольклорный памятник, и что

народная поэзия навеки сохранила нам память о них.

Определяя историческое значение фольклорных произведений проф. К. А. Сихарулидзе пишет: «При рассмотрении исторической ценности фольклора не следует забывать то обстоятельство, что исторический факт – только лишь источник поэтического творчества, что художественное творчество не является историческим документом. С самого начала мы должны быть застрахованы от ошибок исторической школы. Коллективные произведения всех видов и жанров, в том числе и исторические, являются художественными творениями со всеми особенностями устно-поэтического творчества – гиперболами, анахронизмами, циклизацией-контаминацией и обновлением мотивов и образов традиционных сюжетов» [Сихарулидзе, 1961, с. 8–9].

Большинство историко-героических песен и преданий абхазов повествует о сравнительно недавних событиях, в основном об эпохе позднего феодализма. Однако это не значит, что мы вовсе не имеем памятников исторической словесности, отражающих более ранние этапы истории нашего народа, а именно античный период и эпоху раннего и развитого феодализма. Такие памятники, хотя и немногочисленные, безусловно, имеются, хотя в них, в отличие от поздних песен и преданий, историческая действительность отражается весьма своеобразно. Анализ историко-героического эпоса мы начинаем именно с памятников, повествующих об античной эпохе и периоде раннего и средневекового феодализма.

## 1. Предание об «Апсха» и историческая действительность

В античную эпоху территория современной Абхазии была заселена различными родственными в генетическом и этническом отношениях племенами и мелкими этническими группировками. К началу нашей эры эти мелкие племена объединяются в сравнительно более крупные древнеабхазские племенные союзы, каковыми являлись апсилы, абазги, саниги и др., которые впоследствии, в результате развития феодальных отношений и консолидации, образовали одну этническую общность — абхазскую народность<sup>1</sup>.

В то отдаленное время на территории Абхазии, как и всего Черноморского побережья Кавказа, на базе местных поселений были основаны греческие колонии (с VI в. до н. э.). Эти колонии вели оживленную торговлю с местным населением и стремились закабалить его не только экономически, но и политически.

Начиная с античной эпохи, вплоть до образования независимого Абхазского царства, местное население вело непрерывную борьбу с иноземными поработителями. Происходили частые кровопролитные столкновения, в результате которых погибало множество местных жителей, но зато подрывалась и основа господства в стране насильников. Одно из последних значительных столкновений с византийскими захватчиками произошло, например, в Трахее (вероятно, в районе совр. Гагра или Н. Афона) в 551 году. Правда, оно окончилось поражением абхазов, но явилось показателем необычайной стойкости, храбрости местных племен и их готовности приносить любые жертвы ради достижения заветной цели — освобождения из-под иноземного гнета.

Какое же отражение получила в фольклоре борьба абхазского народа против иноземного владычества в античную и раннесредневековую эпоху?

Наряду с нартским эпосом и сказанием об Абрскиле, основы которых были заложены еще в период первобытно-общинного строя, но героический характер которых отвечал задачам, выдвигаемым жизнью и позже, в эпоху непрерывной борьбы с иноземщиной, возникает

---

<sup>1</sup> Сведения об истории древней Абхазии заимствуются из работ: «Очерки по истории Абхазской АССР», ч. I. Сухуми, 1960, а также Инал-ипа, 1960; Анчабадзе, 1959 и др.

потребность в более конкретном отражении действительности, в конкретном художественном осмыслении исторической жизни народа. Эта необходимость была обусловлена возросшим самосознанием населения вследствие консолидации отдельных племен в одну этническую общность – в абхазскую народность.

К этому периоду относится создание бытующего и поныне у абхазов народного предания об «апсха» – абхазском владетеле (или царе, так как у абхазов термин «ащ» служит обозначением титула и царя, и владетельного князя, а термин «аҳэынтқар» в значении «царь», «государь» позднего происхождения и заимствован из персидского языка).

По преданию, апсха был грек<sup>1</sup>. Он жил у себя на родине, в Греции. Одно несчастье преследовало его: у него не выживали дети. В первый же день рождения, ночью, ребенок таинственно исчезал. Это повторялось не раз, не два. Наконец, грек пригласил к себе почтенных стариков и старух и попросил у них совета. Ему посоветовали переселиться вместе с семьей куда-нибудь на необитаемую землю. Он так и поступил: поплыл морем на лодке в поисках необитаемой земли и пристал к берегам Абхазии, которая тогда, согласно преданию, сплошь была покрыта лесами, и нога человеческая еще не ступала на ней. Понравилась местность греку, поехал он обратно, захватил с собой свое имущество и семь дымов зависимых от него жителей в качестве прислуги, приехал с ними в Абхазию и поселился в местечке Алахадзы (на территории Гагрского района Абхазии). Через некоторое время жена его забеременела.

В это время некий Ачба с Северного Кавказа (нхыцтә, букв., с той стороны гор) охотился в горах Абхазии. Увидев с вершины горы море, он решил спуститься к этому «великому водному бассейну» (аз-ду) и не возвращаться, пока не найдет в нем брода. Он спустился к берегу, но где найдешь брод на море! Блуждая по берегу, он набрел на человеческие следы. Они и привели его к дому апсха. Хозяева приняли гостя радушно. Апсха рассказал своему гостю о причинах переселения его в Абхазию. К этому времени жена его (апсха) легла в ожидании родов. Гость, объявив, что ему пора отправляться в обратный путь, распрощался с

---

<sup>1</sup>Предание мы приводим по варианту, записанному нами от сказителя Пилиа Антона Хасановича в 1958 г. (с. Лыхны, Гудаутский район).

хозяевами. Но, оказывается, он не ушел, а скрылся где-то поблизости в лесу.

Ночью жена апсха родила сына. Ребенка омыли, уложили в колыбель, и родители спокойно легли спать. Утром просыпаются – а ребенка как будто и не было! Страшно опечалились родители, но никаких следов похитителя не нашли. Оказывается, ребенка похитил гость.

Этот Ачба жил вместе со своими тремя братьями. Ребенка они воспитали сообща все четверо. Когда ребенок подрос, стал юношей, все четверо братьев со своим воспитанником, в сопровождении ста всадников, явились в Абхазию, к апсха. Ачба говорит апсха: «Вот этот юноша, которого ты видишь, – твой сын. Когда я впервые гостил у тебя, ты рассказал мне, что у тебя не выживают дети (вернее, не остаются при тебе, исчезают). Я слышал раньше, что в таких случаях следует ребенка похитить и воспитать его на стороне. И лишь поэтому я и похитил твоего сына. Но теперь дело вот в чем: ребенок воспитан всеми нами, четырьмя братьями, он не перенесет разлуки с нами, и мы также не в силах разлучиться с ним. Поэтому мы хотим поселиться недалеко от тебя, на твоей земле».

Апсха не согласился было поселить братьев Ачба на обжитой им земле. Однако его сын объявил ему, что в противном случае уедет по ту сторону гор вместе со своими воспитателями. Тогда апсха сказал абхазам: «Завтра утром отправьтесь, и каждый из вас пусть облюбует себе место для поселения. Эти земли я вам и выделю».

На второй день один из братьев Ачба поехал и воткнул палку (т. е. отметил землю) за Сочи, второй – в селе Ачандара, третий – в селе Лыхны, а четвертый – в Абжуаа, в местности, называемой ныне Чааркыт (село Ачбовых).

И стали жить они на этих землях. Вот эти Ачба, согласно преданию, и были первыми абхазами в Абхазии, а сам апсха со своим сыном и женой уехал обратно к себе на родину, в Грецию. Уезжая, он оставил братьям Ачба в прислугу одного из своих соплеменников. Братья Ачба совещались, какую же ему дать фамилию, и решили: «Он прислужник Ачбовых (букв., «он выращивает хлеба для Ачбовых»). Хлеб по-абхазски «ача»), пусть его фамилия будет Чачба».

Поэтому и до сих пор в народе говорят: «Не скажешь Чачба прежде, чем скажешь Ачба» (букв. «Не сказав Ачба, не скажешь Чачба»). Правда, впоследствии Чачба взял верх и стал владетельным князем, но это было позже.

Предание это бытует в различных вариантах. Здесь мы привели, на наш взгляд, один из наиболее типичных и полных его вариантов.

Содержание предания изложено нами столь подробно по той причине, что оно пока почти неизвестно широкой научной общественности. Отдельные попытки исследования данного предания носят, на наш взгляд, спорный характер.

Несмотря на некоторое сказочное обрамление сюжета (причина переселения апсха в Абхазию), в предании несомненна его реальная основа, а именно – приезд на абхазскую землю чужестранца, его обоснование на этой земле и изгнание его впоследствии с данной территории. Но эту реальную основу не следует представлять себе упрощенно. Здесь надо учитывать особенности отражения исторической действительности в народном творчестве, особенно на ранних этапах развития исторической словесности. Попытка отдельных ученых увязать образ апсха с именем первого абхазского царя Леона II нам представляется не совсем правомерной [Инал-ипа, 1963]. Несомненно и то, что возникновение предания об апсха было возможно лишь после освобождения края от иноземного ига, после образования Абхазского царства (около 797 года). Интересующий нас памятник народного творчества как бы подытожил в своеобразных художественных образах эту борьбу. Тем не менее, отождествление образа апсха с личностью Леона-царя, не совсем не оправдано.

Если обратиться к самому фольклорному образу, то нетрудно заметить, что апсха – пришелец, выходец из страны эллинов, который, прожив определенный промежуток времени в Абхазии, удаляется или, вернее, вынужден удалиться обратно в свою страну.

Что же должно было подразумеваться под этим? Действительно ли это факты из жизни одной конкретной исторической личности или здесь мы имеем дело с явлением другого рода?

Если исходить из общего принципа отражения в фольклоре исторической жизни народа в лице отдельных героев, созданных путем широкого обобщения, в особенности когда речь идет об эпических героях глубокой древности, то перед исследователем предания об апсха предстанет не жизнь конкретной исторической личности, а обобщенный образ, воспроизводящий в своеобразной художественной форме основные моменты истории закабаления края иноземными поработителями, борьбы местного населения с насильниками и изгнания последних из пределов Абхазии.

Приезд апсха из Греции в Абхазию со своими слугами и поселение его в районе Гагр должны знаменовать собой греческую колонизацию нашего края, начало которой восходит к VI веку до н. э. и продолжается в течение многих столетий, причем с начала нашей эры главной силой здесь выступают римские, затем византийские колонизаторы. Мотив похищения ребенка и его воспитание с целью завладения территорией апсха ярко символизируют собой борьбу местных племен за освобождение из-под гнета насильников, причем, интересно, что ребенок воспитывается не одним из братьев, а всеми четверьмя. Тем самым еще раз подчеркивается, что в борьбе принимали участие не отдельные племена и отдельные области, но все близко родственные племена, поднявшиеся против общего врага. Характерно, что апсха оказывает сопротивление братьям Ачба, не желая выделить им земельные участки на своей территории. Сопротивление это сломлено, и после раздачи местным жителям земель, дальнейшее пребывание апсха в Абхазии немисливо, так как он лишился экономической своей мощи, а, следовательно, – и политической власти.

Мотив освобождения абхазских земель от иноземцев, хотя и реализуется в предании не в прямой борьбе против завоевателей с оружием в руках, а наполняется содержанием этно-бытового порядка (похищение и воспитание ребенка), указывает на окрепшее могущество народа, которому не в силах уже противостоять иноземцы. Уход апсха с его сыном и женой из пределов Абхазии означает освобождение страны от иноземных поработителей. Ко времени первого знакомства греков с Черноморским побережьем Кавказа Абхазия представляла собой территорию, густо заселенную местными племенами, которые переживали последнюю стадию развития первобытнообщинного строя. Тем не менее страна, по преданию, необитаема, так как обитаемость страны исключила бы возможность переселения апсха в Абхазию. В противном случае пришелец неминуемо должен был столкнуться с местными племенами, которые не уступили бы добровольно свою страну чужестранцу. Исторически известно, что, несмотря на самоотверженную борьбу местного населения, эллинам удалось укрепиться на территории Абхазии и держать под своим покровительством страну в течение многих столетий. Но согласиться с фактом поражения народное художественное сознание не могло и поэтому оно представляет страну необитаемой, тем самым оправдывая факт временного захвата чужестранцами территории.

Упоминание фамилий Ачба и Чачба в древнем предании не является случайным: они были наиболее могучими княжескими родами в феодальной Абхазии, причем, в ранний период развития феодализма владельцы, по-видимому, выбирались, именно из рода Ачба. Не напрасно ведь в народном сознании глубоко укоренилась мысль о превосходстве рода Ачба над Чачба. Идеализируя прошлое, народ противопоставлял поздний этап развития феодализма, когда владетельной княжеской фамилией становится Чачба, ранней эпохе феодализма, когда страной управлял, по народному преданию, княжеский род Ачба, и утверждал, что «порочен век Чачба и хороши были «законы» его предшественника Ачба» [Инал-ипа, 1954б, с. 39].

По народному преданию, как видели выше, апсха является греком, переселившимся из Греции в Абхазию и покинувшим последнюю вследствие потери им своих владений. Термин «апсха», как это доказано в науке [Марр, 1926, с. 81–82; Инал-ипа, 1963], является сложным словом, состоящим из двух компонентов «Ацсны» и «ах», что в переводе означает «царь (или владетель) Абхазии».

В каком соотношении находится народное представление о национальной принадлежности «апсха» с исторической действительностью?

Греческое происхождение апсха в народном предании является, по-видимому, отражением проэллинской политики, осуществлявшейся на территории Абхазии владетельными князьями («архонтами»). А отъезд апсха из Абхазии обратно на родину означает освобождение страны от иноземного гнета. В этом отношении представляется интересным заключительный эпизод предания об апсха. Уезжая, апсха дарит братьям Ачба в прислугу одного юношу из своих людей, привезенных им из Греции. Этому юноше дана фамилия Чачба.

Помимо рассмотренного нами предания об апсха, бытуют в народе и другие сюжеты, обычно прикрепляемые к имени апсха или, вернее, к сестре апсха (по некоторым вариантам апсха – девушка), но они явно более позднего происхождения и не имеют прямого отношения к основному варианту предания об апсха. Одно из этих преданий повествует о сестре апсха, которая после смерти брата, переодевшись в его одежды, травит страной, не давая знать соотечественникам о смерти царя (или владетеля). Сестра апсха названа в предании Мартой. Один эпизод предания сюжетно сближается с грузинским преданием о царице Тамаре и о оноше, которого она губит из-за ястреба, а затем, пожалев,

воздвигает в честь него Горийскую святыню или Горийскую крепость [Сихарулидзе, 1958, с. 159]. В абхазском предании рассказывается о том, что царица Марта со своим мужем и управляющим имением (абхация) проезжали мимо озера Инкит (в селе Лдзаа, близ Гагры). Акхация держал в руках любимую собачонку царицы. Вдруг пролетела над ними стая голубей. Муж Марты выстрелил и попал в голубя. Подбитая птица упала в самую середину озера. Собачонка, заметив случившееся, выскользнула из рук акхация и поплыла по воде к птице. Подплыла к ней, взяла в зубы и повернула обратно, но силы ее иссякли, и она стала тонуть. Тогда царица, не в состоянии скрыть своего гнева, сделала резкий упрек своему супругу. Тот бросился в озеро, не спешившись, верхом. Доплыл до собачонки, подхватил ее, повернул обратно свою лошадь и направился к берегу, но не дотянул до него, утонул. Опечалилась страшно Марта, но что ей было делать – не смогла покончить с собой!

В честь любимого мужа она воздвигла в Пицунде храм<sup>1</sup>.

В грузинском сказании «Тамара губит юношу, которъй из любви к ней преодолел бушующие волны реки, чтобы с другого берега достать царице ее любимую птицу» [Там же]. Юношу же она губит для того, чтобы ей не пришлось удовлетворить его невыполнимое желание. Жалея погибшего, она увековечила его память храмом, специально воздвигнутым в честь юноши на месте его гибели.

По абхазскому варианту в смерти супруга также повинна сама Марта, поскольку она имела неосторожность вслух упрекнуть его, хотя и не желала ему гибели. В остальном абхазский и грузинский варианты сходятся, если не учитывать, конечно, того момента, что действие по грузинскому варианту происходит у реки Мтквари, а в абхазском варианте – в Пицунде, у озера Инкит.

Предание о сестре апсха Марте, кроме вышеприведенного эпизода, многим напоминает эпоху царицы Тамары. Прежде всего, здесь рассказывается о больших строительных работах, которые велись в пределах Абхазии. Правда, многие из храмов, строительство которых, по преданию, происходило в период царствования Марты (Тамары), в действительности строились намного раньше. Например, Бедийский храм был построен еще при царе Баграте III (X–XI в.), Пицундский – в XII веке, Лыхненский – в X–XI вв., Моквский – в X веке. Здесь мы

---

<sup>1</sup>Предание записано нами 5. VIII. 1957 г. в селе Тхина, Очамчирского р-на, Абхазской АССР от 75-летнего неграмотного старика Шамба Маиша.

сталкиваемся с фактами анахронизма, когда крупные историко-культурные события в жизни страны увязываются с именами выдающихся деятелей, в данном случае – с именем царицы Тамары, выдающейся исторической личности Закавказья в средние века.

Что же касается других сказаний, увязываемых с именем сестры апсха, то они явно позднего происхождения и отражают уже абхазо-турецкие взаимоотношения (XVI—XVIII вв.). Сохраняя кое-какие общие мотивы со сказанием о Марте – сестре апсха – поздние сказания и сюжетно, и композиционно в корне отличаются от первого. В поздних сказаниях на первый план выдвигается мотив мести турецкому насильнику за похищение жены (мстит муж, ему помогает женщина, переодетая в мужское платье), иногда за убитого брата. Большей частью эти сюжеты не увязываются с именем сестры апсха, а просто повествуют о девушке, помогающей оскорбленному мужчине отомстить своим обидчикам – турецкому купцу (иногда сыну султана или пашы) и его бывшей жене, которая, как правило, в отсутствие мужа добровольно бежит с турецким купцом в Турцию, соблазненная богатством. Из числа четырех известных нам записей, только по одному варианту героиня является сестрой апсха, а в остальных трех вариантах она не имеет к нему никакого отношения. В одном варианте героиня именуется Шларба Чиримхан, а в других и вовсе не имеет собственного имени<sup>1</sup>. Эти сказания представляют собой образцы типичного позднефеодального народно-поэтического творчества с сюжетами авантюрно-приключенческого характера. Поэтому они в сюжетном отношении не имеют генетической связи со сказаниями о сестре апсха, несмотря на то, что в отдельных вариантах сказания героиня именуется сестрой апсха. Анахронизм и контаминация в данном случае могут быть объяснены чрезвычайной популярностью образа апсха и его сестры Марты, обращением народа к традиционным образам в эпоху нового иноземного владычества (султанской Турции) в Абхазии, в решительную борьбу с которым вступает абхазский народ вместе с другими народами Кавказа.

---

<sup>1</sup>Один из вариантов опубликован в сборнике «Абхазские народные песни и сказания» (Сухуми, 1956), с. 90–98 (на абх. яз.). Второй вариант содержится в рукописном фонде Абх. ин-та, ф. 2, № 106, с. 1–11. Записи других двух вариантов принадлежат нам.

На вышеприведенных сказаниях мы более подробно остановимся при анализе героико-исторических памятников народной поэзии, отражающих эпоху позднего феодализма в Абхазии, особенно тех циклов сказаний, которые характеризуют абхазо-турецкие отношения в XVI–XIX веках.

Что же касается художественной формы данных памятников, то нужно отметить, что предания об апсха и его сестре встречаются лишь в форме прозаического повествования. Ни эпическая, никакая другая песня об апсха на сегодня нам неизвестна и нет никакого основания предполагать, что таковая когда-либо бытовала. Да и прозаическое повествование не представляет собой поэтически разработанного, имеющего высокие художественные достоинства произведения. Сюжет преданий очень несложен, нет здесь ни переплетений событий, ни эпического развития действия, которые так характерны, например, для нартского эпоса. Это и понятно. Предания об апсха принципиально новые по своему методу отражения исторической действительности произведения, по сравнению с нартским эпосом и Абрскилом. Но нужно заметить, что они все-таки ближе стоят к ним, чем поздние историко-героические песни и сказания, которые отличаются исключительной конкретностью отражения действительности. Здесь широкое обобщение органически сочетается с исторической конкретностью отражения.

## 2. Основные циклы историко-героических песен и сказаний эпохи позднего феодализма

Особенности устно-поэтического творчества абхазов в эпоху позднесредневекового феодализма, а затем и капитализма, были обусловлены характером экономического и политического развития Абхазии. Экономическая раздробленность, политическая децентрализация и вызванные ими неухающие междоусобные войны и опустошительные набеги соседних племен, социальное и национальное закабаление – таковы основные черты позднефеодальной Абхазии.

Естественно, поэтическое творчество широких народных масс выдвигало на передний план вопросы, непосредственно связанные с гражданской, политической историей, с борьбой против иноземных захватчиков и внутренних, классовых врагов.

В соответствии с характером ведущих мотивов, историко-героическую словесность рассматриваемой эпохи можно разделить, на наш взгляд, на три основные группы: 1) памятники, повествующие о борьбе с иноземными захватчиками; 2) песни и рассказы, повествующие о борьбе за социальную справедливость и 3) махаджирский фольклор – печальные песни-плачи и грустные рассказы о тягчайшей трагедии в истории абхазского народа – насильственном изгнании большей части абхазов в XIX в. на чужбину, в Турцию.

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, о чем более подробно сказано ниже.

Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению выделенных групп, мы должны заметить, что позднефеодальная историко-героическая словесность абхазов представлена различными жанрами, каковыми следует считать эпические, лиро-эпические и лирические песни, а также эпические прозаические рассказы, сказания и предания.

Произведения разных жанров, посвященные одному и тому же герою, как бы дополняют друг друга и в комплексе создают законченный, совершенный образ, полную картину жизни и подвигів данного героя.

Необходимость привлечения различных жанров устной поэзии при анализе образа героя подчеркивает проф. П.Г. Богатырев в одной из своих последних работ, посвященной словацким лиро-эпическим песням и эпическим рассказам: «Рассказы, легенды и анекдоты о Яношике, с одной стороны, и песни о нем, с другой, представляют ценный материал, показывающий, как с помощью различных средств, свойственных каждому жанру, рисуется образ одного и того же героя.

При сопоставлении повествовательных и песенных жанров предполагается, что певцам и слушателям песен о Яношике, известны многие песенные мотивы и варианты из народных легенд, рассказов и анекдотов. Поэтому песни как бы служат иллюстрацией к легенде и к другим рассказам о Яношике, а легенды – комментарием, в котором подробно в образной форме рассказывается о том, о чем песня упоминает лишь вкратце» [Богатырев, 1963, с. 53].

Говоря о разных жанрах, дополняющих друг друга при создании образа героя, автор в то же время не умаляет значения и самостоятельности каждого из них: «Однако, говоря о песнях, которые как бы иллюстрируют народные устные рассказы о Яношике или, вернее, образ, созданный на основании многочисленных и разнообразных рассказов о нем, мы ни в коей мере не собираемся умалить их самостоятельности и своеобразия. Песни эти пользуются рядом словесных и художественных средств, отсутствующих в рассказах. К тому же воздействие песен подчас сильнее воздействия рассказов, что объясняется также сопровождением усиливающей впечатление мелодией» [Там же].

Наш анализ образов народных героев не строится исключительно на произведениях одного жанра, а основывается на возможно полном привлечении имеющихся под рукой материалов из различных жанров устной поэзии, при этом на передний план выдвигаются развернутые эпические памятники как стихотворные, так и прозаические.

Произведения фольклора, которые составляют объект нашего исследования, частично опубликованы и в оригинале, и в переводе на русский язык. Это относится, прежде всего, к стихотворным материалам. Что же касается прозаических текстов, то они, за редким исключением, не публиковались ни на каком языке и в большинстве своем являются

записями, произведенными непосредственно нами в различных районах Абхазии.

Итак, мы переходим к рассмотрению основных циклов историко-героического эпического фольклора эпохи позднего феодализма.

### **Эпические песни и рассказы о борьбе с иноземными насильниками**

В историческом песенном и прозаическом фольклоре абхазов произведения, отражающие борьбу народа с иноземными насильниками, несомненно, занимают ведущее место, и здесь созданы немеркнущие образы народных героев – «ахаца», «ахаца-ихаца», «афырхаца». Эти образы ярко воплощают народное представление об идеальном герое в конкретную историческую эпоху.

Хотя по существу выраженной в них идеи (идея патриотизма) все песни и рассказы о борьбе с иноземцами объединяются в отдельную группу, однако, по степени и характеру разработки данной темы не все они однородны. Эту группу, в свою очередь, можно разбить на два цикла: 1) сказания, повествующие о продолжительных военных действиях и 2) эпические песни и рассказы о внезапных опустошительных набегах соседних племен на Абхазию. Первый цикл немногочислен. По крайней мере, до сегодняшнего дня дошло не очень много сюжетов о продолжительных войнах абхазов с иноземными захватчиками. Но зато сохранившиеся памятники отличаются большей развернутостью действий, событий и неоспоримо подтверждают тот факт, что подобные произведения в свое время интенсивно развивались и были популярны среди народных масс. Второй же цикл сказаний в абхазском фольклоре представлен очень богато. Песни и сказания о внезапных набегах составляют, пожалуй, самую яркую страницу историко-героического эпоса.

В первый цикл сказаний о героической борьбе абхазов с иноземными захватчиками входит эпическая песня-поэма «О Пшкяч-ипа Манче-герое и Баалоу-пха Мадине» [Шинкуба, 1959, с. 123–136]. Образ народного героя Пшкяч-ипа Манчи разрабатывается в разнообразных эпических и лиро-эпических песнях и эпических рассказах. Причем, сюжеты этих произведений делятся на две версии, каждая из которых соответствует выделенным нами двум циклам произведений о борьбе с иноземщиной.

Вторую версию сказаний о Манче мы рассмотрим ниже, включив ее

в круг произведений о внезапных набегах. Здесь же остановимся несколько подробнее на первой версии, на сюжете, повествующем о продолжительных боевых действиях.

Сюжет первой версии в кратком пересказе выглядит так.

Жил в Абхазии уже немолодой прославленный герой Пшкяч-ипа Манча, слава о котором распространилась не только по всей Абхазии, но даже далеко за ее пределы. Молва о нем дошла и до красавицы Мадины, единственной сестры семерых братьев. В свою очередь и Манча был наслышан о Мадине. Много храбрых джигитов сваталось к Мадине до Манчи, но не так-то легко было покорить сердце красавицы. Еще не было случая, чтоб о подъезжающем к ее дому женихе она сказала: «Едет кто-то». Она все говорила: «Едет что-то». Но вот однажды, когда красавица сидела на балконе седьмого этажа дворца, она увидела, что к дому направился некий могучий всадник на вороном коне. Тонким станом, ладным нарядом, боевыми доспехами, а впоследствии и добрым нравом Манча покорила сердце красавицы-Мадины. И впервые девушка произнесла: «К нам кто-то едет». Она велела братьям принять гостя с почестями. Манча и Мадина понравились друг другу, через некоторое время поженились, устроили свадебный пир, который длился трое суток и на который съехались гости не только из Абхазии, но и с Северного Кавказа.

Утром на четвертые сутки после того, как гости разъехались, в амхару<sup>1</sup> к молодой своей жене пришел удрученный Манча и сообщил ей, что на Абхазию напали враги-апстыр, что ему предложено возглавить абхазское войско и что печаль его вызвана не страхом перед смертью, а лишь боязнью того, как бы неумелым руководством он не погубил вверенное ему войско.

Баалоу-пха Мадина, молодая жена храброго Манчи, не только не отговаривает мужа от руководящего участия в войне, но, наоборот, всячески подбадривает и вдохновляет его на подвиг.

Пшкяч-ипа Манча-герой во главе абхазских воинов храбро сражается с врагами в местечке Хагуашв Хагәашә<sup>2</sup>.

Вдруг саблю выхватив из ножен,

---

<sup>1</sup> Амшара – домик для новобрачных у абхазов в старину.

<sup>2</sup> Хагәашә, букв. «Каменные ворота», горный перевал в Гагрском районе. См.: Шинкуба, 1959, с. 314.

Вздымая стяг в руке другой,  
Вступил отважный Манча в бой.  
Как лев, как волк, ворвался в пламя,  
В его руке сверкало знамя.  
Вокруг сгущались дым и мгла,  
А сабля молнией была,  
А Манча вспыхнул, словно порох...  
[Шинкуба, 1961, с. 110].  
(Перевод С. И. Липкина)

Абхазские воины прогнали врагов до границы, но и сами понесли тяжелые утраты, и, прежде всего, в жарком бою получил семь тяжелых ранений Манча. Его выносят из боя полуживого. Объявляют перемирие на трое суток.

Красавица-Мадина в четверг ночью видит вещий сон: будто она, связанная, лежит на высоком холме, а ее грудь терзает черный ворон. Она зовет на помощь Манчу, но не может его дождаться: героя не было поблизости.

Утром молодая невестка, которая, согласно обычаю, еще не разговаривала со своей свекровью, не выдерживает и, извинившись, сообщает ей о страшном сне. Свекровь успокаивает Мадину, объясняя сон как доброе предзнаменование, как гибель, крах всех нечистых сил, преследующих ее сына. В это время со двора стали доноситься крики: «Манча! О Манча!».

Женщины догадались, что случилось недоброе. Когда мать вышла на балкон со словами «Что случилось, нан?»<sup>1</sup>, друзья и соратники героя в ответ на ее вопрос запели песню героев, в которой сообщили о героической смерти Манчи, и направились с носилками к дому. Однако мать останавливает их прежде, чем они вошли во двор, не сразу принимает прах сына, ибо она хочет выяснить, какой смертью погиб Манча. Хорошо, если сын нашел достойную смерть, но если он погиб смертью труса, то совсем не заслуживает оплакивания. Тогда она не сможет похоронить его рядом с предками (букв. отцами). Когда же несчастная мать убедилась, что все пули попали герою в грудь и ни одна – в спину (иначе говоря, он не повернулся спиной к врагу), только

---

<sup>1</sup> Нан – ласковое обращение старых женщин к молодым.

лишь тогда позволила она друзьям внести труп убитого сына в дом. Героя оплакали по достоинству и похоронили.

Вечером, после похорон, Мадина оделась в платье своего мужа, вооружилась его боевыми доспехами, села на его вороного коня и помчалась к месту боя, в сторону Хагуашв. Несчастливая свекровь взмолилась было: «Солнце-то мое уже закатилось, неужели вместе с ним закатится и моя луна» [Шинкуба, 1959, с. 134], но невестка ее уговорила, объяснив, что сын у нее (т. е. у матери) был единственный и что некому мстить за кровь его, кроме как ей, Мадине.

После трехдневного перерыва в Хагуашве возобновился бой. Причем, силы у обеих сторон иссякли, но никто не хотел отступить. Наступил такой момент, когда один воин стоял целой сотни, т. е. когда свежая сила должна была решить исход сражения. В это время абхазские воины увидели, что с тыла к ним подъезжает всадник на вороном коне. Могучий всадник бросился в бой, жестоко расправляясь с врагами:

Как вихрь, влетел во вражью рать,  
Трусливых начал он топтать,  
Могучих сабля рассекала,  
Она, как молния сверкала,  
Одних он пикой сокрушал,  
Других он криком оглушал,  
Захватчиков добра чужого  
Давил он грудью вороного,  
Был знаменем для земляков,  
Был пламенем для чужаков [Шинкуба, 1961, с. 116]  
(Перевод С. И. Липкина)

Благодаря подоспевшему всаднику, абхазы одержали победу в бою. И вот, когда воины направились в обратный путь, царь (или владетель – ах) решил выяснить имя и богато одарить всадника на вороном коне, так похожего на Манчу-героя. Видя перед собой царя, всадник ловко соскочил с коня и снял свой шлем – черные косы, извиваясь, хлынули на плечи и ярким солнцем засияло лицо Баалоу-пха Мадины – единственной сестры семерых братьев, смелой жены Пшкяч-ипа Манчи-героя.

Сюжет эпической песни-поэмы мы привели по сводному тексту, составленному на основе различных вариантов сказаний о Пшкяч-ипа

Манче и Мадине известным абхазским поэтом Б. В. Шинкуба. Он, естественно, полнее каждого отдельно взятого варианта песни. Но заметим, что в сводный текст составителем не внесено ни одного эпизода, даже штриха, не характерного для народных вариантов историко-героических песен. В своде они нашли лишь более систематизированное, последовательное изложение.

Сюжет приведенной нами эпической песни находит двоякую разработку в абхазской народной поэзии. В одних случаях героиня, жена погибшего воина, заступает на место мужа и победа в бою фактически одерживается ею. В других же случаях роль жены более ограничена. Она, как и в первых вариантах, вдохновляет мужа на подвиг, а затем с почестями хоронит его, но сама вместо того, чтобы выступить с оружием против врага, кончает жизнь самоубийством, доказывая тем самым свою преданность супругу. Именно так завершаются лиро-эпические песни «О Пшкяч-ипа Манче-герое» [Гулиа, Бгажба, 1941, с. 98–100], «О герое Ачба» [Там же, с. 14–16], «О Шарытхуа-ипа Мсоусте» [Шинкуба, 1959, с. 116–121] и некоторые другие. Из числа названных произведений наиболее полной и, с точки зрения интересующего нас вопроса, наиболее показательной представляется нам песня «О Шарытхуа-ипа Мсоусте».

Шарытхуа-ипа Мсоусту, как и Манче-герою, предлагают возглавить войско абхазов в борьбе с иноземными захватчиками. Озадаченный большой ответственностью, Мсоуст открывает жене причины своих тяжелых сомнений — как бы не погубить войско своим неумением. Иатыр (так звали жену Мсоуста) рассеивает сомнения мужа в его силах. В ярких образных выражениях она рисует завидную участь героя-борца за народное дело, резко противопоставляя ей картину бесславной гибели труса-беглеца, тем самым вдохновляя своего мужа на ратный подвиг.

Батальные сцены в песне отсутствуют. Сообщается лишь о том, что Шарытхуа-ипа Мсоуст храбро сражался с врагами, изгнал их из пределов своей страны, но сам получил смертельную рану. Друзья-соратники с раненым вожаком возвращаются обратно. Когда стали приближаться к дому, герой просит своих друзей, чтобы они не дали его жене, Иатыр, сделать «что-нибудь недоброе с собой». Друзья окружили его и ввели во двор так, будто ничего с ним и не случилось.

Иатыр не сразу выбегает навстречу воинам, она несколько задерживается в комнате и выходит только после того, как услышала голос Мсоуста:

«Что с тобой, абаапсы<sup>1</sup>, где ты погибла?  
Что-то нас не встречаешь с приветствием.  
Я не думал, что ты так погибнешь,  
Сидя спокойно у себя дома!» [Там же, с. 119].

(Перевод подстрочный)

На эти слова мужа жена отвечает:

«Хай-хай, отчего мне погибать, я здесь нахожусь,  
Не то что я, даже вы, воевавшие с айргами<sup>2</sup>,  
Целыми [невредимыми] возвращаетесь к нам!  
Я немного задержалась в комнате,  
Чтоб ты не сказал обо мне так:  
«Она ведь женщина, сразу выбежала  
[т. е. не смогла скрыть своей радости],  
Неужели она столько не понимает».

[Там же, 1959, с. 119–120]  
(Перевод подстрочный)

После такого обмена репликами, Иатыр встречает гостей, приветствуя их по национальному обычаю (водя рукой вокруг головы приветствуемого с тем, чтобы все грехи его перешли к приветствующей).

Хотя Мсоуст тщательно скрывает свою рану, Иатыр сразу замечает тяжелое состояние супруга. Однако и здесь она не теряет, не впадает в отчаяние. Наоборот, всячески подбадривая Мсоуста, она вызывает в нем жизненные силы, способные хотя бы на сутки отсрочить неумолимую трагическую развязку. А сутки – достаточный срок, чтобы устроить пир для друзей Мсоуста (они ведь вернулись с победой!).

Проходят сутки, пир завершается и Мсоуст отправляется в свой последний путь. Друзья и сородичи горько оплакивают тяжелую утрату. В день похорон Мсоуста жена его, Иатыр, острым кинжалом закалывает себя у гроба мужа, завещая похоронить их рядом в одной могиле.

---

<sup>1</sup> Абаапсы — досл. «плохо», «плохой»; здесь выступает в значении междометия, которое выражает побуждение, подбадривает впавшего в уныние человека.

<sup>2</sup> Айрг – в языческом пантеоне абхазов божество, покровительствующее храбрости, героизму. Здесь выступает в значении «могучая сила».

Самоубийство Иатыр мотивируется нежеланием ее после смерти мужа взглянуть на другого мужчину, стремлением непременно попасть в рай вместе с геройски павшим супругом.

На разработку образа женщины в таком аспекте сильное влияние, очевидно, оказали религиозные верования народа, особенно же мусульманская религия. Супружеская верность, беззаветная любовь, безусловно, отвечали народным представлениям об идеальной женщине. Этими качествами в какой-то степени оправдывался и крайний шаг ее – самоубийство. В целом же, подобный трагический финал не только не обязателен, но даже не типичен для историко-песенного фольклора, так же, как и для других жанров народно-поэтического творчества абхазов.

Как правило, в фольклорных произведениях женщина доказывает свою преданность погибшему супругу не самоубийством, а иными, более действенными, мерами – мезтью за погибшего героя, борьбой за завершение его дела, как это мы видели в песне «О Пшкяч-ипа Манчегерое и Баалоу-пха Мадине».

Образ женщины-воительницы не является исключительной принадлежностью историко-героических песен. Он известен и древнему героическому эпосу (Гунда-красавица и Хания, сражающиеся с сотней вооруженных всадников и др.) и сказочным сюжетам. Несомненно, на создание поэтического образа Мадины и подобных ей женщин-воительниц эпохи позднего средневековья определенное влияние оказывала древняя традиция, образы древних богатырских дев. Причем, не исключена возможность влияния и фольклора соседних народов как, например, близкородственных абхамам адыгов. В адыгском нартском эпосе, в цикле сказаний о Бадыноко, популярен сюжет о борьбе безымянной жены Бадына и матери Бадыноко с чинтами (эпическими врагами нартов), о смертельном бое, в котором полную победу одерживает переодетая в мужское платье женщина [Андреев-Кривич, 1957, с. 147–155].

Однако поздние историко-героические сказания представляют собой не простую трансформацию архаических эпических сюжетов и образов. Древний эпос питал новые фольклорные произведения отдельными поэтическими средствами, но сами сюжеты и образы в целом создавались на основе поэтического конкретно-исторического отражения окружающей действительности. А действительность эта давала многочисленные материалы для создания героического образа женщины. Вот что пишет об абхазской женщине автор II половины XIX в. \*

века: «В Абхазии нередко можно было встретить ночью женщину, одетую в черкеску, с башлыком на голове и в полном вооружении, скачущую в сопровождении отборнейших всадников во весь карьер на ретивом коне. Переехать вброд через большую реку, сделать стоверстное расстояние, ограбить, поджечь, взять кого-либо в плен, а в случае надобности и броситься с шашкой на неприятеля, – все это казалось для подобной женщины делом обыкновенным» [Мачавариани, 1884, с. 58].

Пшкяч-ипа Манча и Шарытхуа-ипа Мсоуст – главные герои эпических песен о продолжительных войнах между абхазами и иноземными насильниками. Их роднят высокие моральные и физические качества: беззаветная преданность народу и родине, беспримерная храбрость, отвага, глубоко осознанная ответственность за порученное дело. Герои не жалеют ни сил, ни энергии, не щадят даже своей жизни, когда решается судьба родины.

Можно провести прямые параллели и между образами жен героев – между Мудиной и Иатыр. В первых частях песен, в эпизодах о проводах мужей на войну, а затем и в сценах встречи убитого (или раненого) мужа, в организации его похорон, эти женщины как бы дублируют друг друга. Расхождения, притом коренные, намечаются только в заключительных частях песен: Мадина выступает с оружием в руках в защиту родины, Иатыр же накладывает на себя руки, доказывая тем самым свою супружескую верность и преданность.

Возможно, в основу песен «О Пшкяч-ипа Манче и Баалоу-пха Мадине» и «О Шарытхуа-ипа Мсоусте» легли какие-то конкретные исторические события, но нам эти события неизвестны по тем причинам, о которых не раз говорилось выше. Выяснение исторической достоверности сюжетов затрудняется еще и тем, что песни не показывают конкретно врагов, с которыми воюют абхазы. Их называют просто вражеским войском – «апстыр», хотя и не понятно, что означает этот термин [Бгажба, 1958, с. 196]. Поскольку данный термин является общим для обозначения врагов и в другом цикле сказаний, в песнях о набегах, на нем мы остановимся несколько ниже и выскажем свои соображения о его этимологии. Но если даже нам удастся правильно расшифровать интересующий нас термин, вряд ли это поможет восстановить какой-то исторический прототип фольклорных образов в анализируемых эпических песнях. В конечном итоге, никто такой цели и не преследует. Важно, что песни сохранили нам память о типических

явлениях политической истории нашего народа в определенную историческую эпоху. В том, что такие события и такие герои были типическими, не может быть никакого сомнения.

Второй цикл историко-героического фольклора о борьбе с иноземщиной составляют, как указывалось выше, произведения об отражении внезапных набегов. Данный цикл особенно богат хотя и сходными, но многочисленными образами и сюжетами.

Песни и рассказы «О Пшкяч-ипа Манче» (вторая версия), «Об Инапха Кягуа», «О братьях Аджыраа», «О Башныху-ипа Хите» и многих других героях повествуют нам о подвигах наших предков, защищавших и преумножавших честь и славу своего народа.

Набеги на Абхазию носили частый и опустошительный характер. При таких условиях абхазам, естественно, приходилось всегда быть наготове, предпринимать ряд оборонительных мер. Взрослое мужское население даже на полевую работу выходило вооруженным, чтобы не быть застигнутым врагами врасплох. Жители деревень обводили свои усадьбы глубокими рвами, как свидетельствует об этом автор XVII в. Ламберти [Ламберти, 1913, с. 189]. Делалось это, по-видимому, для того, чтобы чужой человек темной ночью не мог беспрепятственно проникнуть во двор, а если уже проник, то чтоб не смог свободно уйти от преследования. Возможно, с этой эпохой связано появление у абхазов фразеологического выражения: «тым итыша дтащайт» «попал в чужую яму», т. е. пропал, погиб человек [Салакая, 1956, с. 254].

Абхазы предпринимали все меры предосторожности, чтобы дать отпор грабителям. Ш. Д. Инал-ипа указывает: «Когда ожидалось нападение, абхазы звали воинов, то есть всех способных носить оружие, из соседних деревень к себе на помощь. Половина всего количества бойцов располагалась скрытно в местах, откуда должен был появиться враг, остальные в ожидании неприятеля оставались в деревне, из которой заблаговременно вывозили женщин, детей, стариков и имущество, прежде всего, скот, которые оставались в безопасных горах до окончания военных действий. Караульные свободно пропускали врага, не давая ему знать о своей засаде, и он попадал между двух огней» [Инал-ипа, 1960, с. 211].

Но не всегда жители абхазских деревень могли предугадать набеги грабителей, поэтому их часто застигали врасплох и угоняли в плен со всем скарбом и скотом, а затем отпускали на свободу за большой выкуп или же продавали в Турцию в качестве рабов.

Внезапные набеги на Абхазию составляли одну из величайших и постоянных опасностей, угрожавших стране не только экономическим разорением, но и физическим истреблением населения.

Набеги совершались различными соседними племенами, но особенно неистовствовали убыхи, которые до II половины XIX века, до их переселения в Турцию, жили по соседству с абхазами, между Сочи и Гагра.

Первый абхазский этнограф С. Т. Званба, современник и очевидец картины опустошительных набегов убыхов на Абхазию, пишет: «До 1824 года они (убыхи. – Ш. С.) делали набеги на Абхазию в каждое время года. В 1825 году партия убыхов, состоящая более чем из 1000 человек, под предводительством Сааткеря Адагва-ипа Берзека, предприняв поход в Абхазию в летнее время, при спуске на абхазские равнины была замечена в горах пастухами. Предупрежденные абхазцы приняли меры предосторожности, дали время партии спуститься с гор, заняли все горные проходы, через которые враги могли сделать отступление, и уничтожили всю партию. Предводитель ее пал жертвою своего удалства. С тех пор убыхи делают на Абхазию набеги только в зимнее время» [Званба, 1955, с. 43].

Безусловно, и со стороны абхазов также совершались набеги на убыхов и на других соседей. Но такие набеги, как справедливо указывает проф. Г. А. Дзидзария, во всех случаях были «делом рук представителей привилегированной части общества» [Дзидзария, 1955, с. 28], они не отвечали интересам народных масс и поэтому, понятно, не нашли идеализации в поэтическом творчестве крестьян. Если даже мы встречаем кое-какие следы поэтизации подобных набегов, то они мотивируются желанием абхазов отомстить своим врагам за прошлые злодеяния.

Эта черта является характерной не только для одного абхазского фольклора. Грузинский фольклорист, доктор филологических наук Е. Б. Вирсаладзе в монографии «Народно-поэтическое творчество грузингорцев, Мтиулети и Гудамакари», подробно останавливаясь на песнях о набегах, отмечает такую их особенность: «Интересно, что ни в мтиулетских и, можно сказать, ни в любого другого края грузинских народных героических песнях мы не встречаем песен и стихов, где восхвалялся бы набег на соседние края или страны, разорение их и насилие над ними. Всегда и всюду герой грузинского стиха выступает защитником своей родины или своего края и своей семьи в борьбе против

насилия. Исторически, безусловно, имели место и насилие, и взаимные набеги, но в сознании народа эти факты, как видно, не заслуживали поэтизации» [Вирсаладзе, 1958, с. 79].

Эпические песни и рассказы о набегах сохранили имена многих героев, однако, нужно отметить, что не все они пользуются одинаковой известностью. Есть герои общенациональные, всеабхазские песни и рассказы о которых, также как и о древних эпических героях-нартах, распространены по всей Абхазии. Но наряду с ними, встречаются и локальные герои, известные часто лишь в отдельном селе или, в лучшем случае, в районе, но никак не по всей стране.

К числу наиболее популярных и распространенных произведений данного цикла относятся сказания о Инапха Кягве, Пшкяч-ипа Манче (вторая версия), братьях Аджировых (Ацыраа) и др.

Инапха Кягва вместе со своим побратимом Ныгуха находился в горах, на летних альпийских пастбищах, когда на его село напали грабители и угнали всех жителей и скот [Шинкуба, 1959, с. 152–154; Шинкуба, 1961, с. 89–93]. Ночью герою снится неприятный сон. Проснувшись, он попросил Ныгуху подняться на вершину и взглянуть вниз (т. е. в село), проверить, не случилось ли что. Ныгуха поднялся на вершину и взглянул на равнину – все село было объято пламенем. Но не осмелился он сказать Кягве об увиденном: знал его крутой нрав и потому боялся за его жизнь (Кягва был уже в летах, седой). Кягва не поверил словам побратима, сам поднялся на вершину и увидел страшную картину. Пожурив Ныгуху за неправду и предложив ему следовать за ним, Кягва помчался напрямик, по бездорожным горным хребтам вслед за грабителями, легко преодолевая, казалось бы, непреодолимые препятствия (разлившуюся реку Бзыбь он перепрыгнул, как маленький ручеек, а высокую скалу Мзахру — как планку, установленную на уровне пояса), и догнал врагов в тот момент, когда они только что перешли перевал. Герой властно окликает врагов. Но те отвечают, что с ними может потягаться только лишь Кягва и никого другого они не признают. Кягва дает знать о себе: метким выстрелом из своей абхазской кремневки он убивает наповал одного, затем другого. Герой не сразу нападает на целое войско, а предлагает сначала мирно освободить угоняемых людей и скот. И лишь после того, как враги не приняли его предложения, он вступает в бой с ними. Кягва уничтожил целый отряд, оставив в живых только троих (в других песнях и рассказах, как правило, оставляется только один человек) в качестве вестников горя (глашатаев), которые сообщили бы

землякам и сородичам погибших об их участи. Затем герой выходит из укрытия и со словами: «Вы будете говорить, что Кягва уничтожил целое войско, а мы, трое, оставшиеся в живых, убили его» [Шинкуба, 1959, с. 153], предлагает оставшимся в живых стрелять в него. Но тех устрасило выражение его лица и они не осмелились стрелять. Тогда Кягва убил еще двоих и последнему, которого звали Чичем, предложил:

«Не убьешь ты меня – сам ты будешь убит,  
А убьешь – невредимым вернешься домой».

На предложение героя враг отвечает:

«Я стрелял бы, но жуток и страшен твой взгляд,  
Отвернись, чтоб моя не дрожала рука,  
Не привык я в такого стрелять старика».  
Старый Кягва стал к супостату спиной,  
И тотчас обожгло его пулей стальной»

[Шинкуба, 1961, с. 91]  
(Перевод С. Липкина)

Герой туго перевязывается башлыком и, скрыв от окружающих свою смертельную рану, вместе с освобожденными земляками направляется в обратный путь, напевая песню героев. По возвращении же в родной дом он умирает.

В отдельных вариантах прозаического рассказа о Кягве основному сюжетному эпизоду – погоне и схватке с грабителями – предшествуют другие эпизоды, выполняющие служебную роль в сюжетно-композиционной структуре произведения. В них повествуется о поездке Инапха Кягвы на Северный Кавказ, к князю Мазлоу, похитившему малолетних детей одинокой вдовы<sup>1</sup>. Герой возвращает вдове ее детей, но зато вражда, вспыхнувшая между князем и героем, послужила поводом для набега, который был предпринят на село Кягвы в момент его отсутствия. Эти сюжетные мотивы нашли отражение и в героической драме М. Кове «Инапха Кягва» [Кове, 1958, с. 40–82], созданной

---

<sup>1</sup> Тексты сказания записаны нами от Шамба Машиша (с. Тхина) и Инапха Смела (с. Калдахвара).

драматургом в 1930-х годах на основе различных вариантов народных сказаний о данном герое.

Таким образом, социальные мотивы, хотя и не стали ведущими, но отчетливо прозвучали в данном произведении. Лейтмотивом же всего произведения является идея патриотизма, борьбы с иноземными насильниками.

С именем Кягвы связаны и некоторые другие сюжеты в абхазском фольклоре. Так, например, в народе популярен рассказ «Храбрость зависит от случая» [Шакрыл, Бгажба, 1940, с. 62–65; Архив АБИЯЛИ, ф.2, №17, с.102–106], героем которого выступает Инапха Кягва. Спавшего мертвым сном Кягву связали трое дворянских молодчиков и стали хвастаться своим подвигом, издеваться над героем. Они спрашивают связанного пленника, не знает ли он Кягву, о котором так много говорят. Тот отвечает молодчикам, что храбрость и отвага Кягвы зависят от случая, от обстоятельств. Вечером путники сделали привал, но они не развязали и даже не накормили своего пленника. Как только «герои» уснули, Кягва разорвал путы, оседлал коней, громовым окриком разбудил спящих, посадил их на коней, вручил им оружие и предложил испытать теперь свои силы. От испуга они не смогли ни раскрыть рта, ни шевельнуть пальцем. По одним вариантам, герой отобрал у дворянских молодчиков оружие и коней, а самих отпустил на все четыре стороны, по другим же вариантам, он ничего не взял у них, а просто пристыдил за недостойный мужчины поступок – за то, что они связали спящего человека, который подобен покойнику.

Вторая версия эпической песни и прозаических рассказов о Пшкяч-ипа Манче [Шинкуба, 1959, с. 111–112; Архив АБИЯЛИ, ф.2, №17, с. 81–83] сюжетно совпадает в основных частях с приводившейся выше песней об Инапха Кягве. И здесь, в отсутствие Манчи на его село нападают грабители, угоняют людей и скот. За полдня герой настигает врагов, которые прошли уже трехдневный путь. Обогнав стороной грабителей, преследователь устраивает засаду в теснине. Герой, как и Кягва, не сразу вступает в бой, а предлагает без кровопролития освободить угоняемых в плен. При этом он демонстрирует врагам на редкость меткую стрельбу. Не подчинившихся его воле насильников герой уничтожает, кроме одного. Последний коварным способом убивает героя, вернее смертельно ранит его. По возвращении домой герой умирает.

Пшкяч-ипа Манче посвящена и другая песня, повествующая о

встрече еще совсем юного героя с вооруженным отрядом всадников, с которым он вступает в бой и разбивает наголову [Шинкуба, 1959, с. 108–110]. Поводом для ссоры послужило то, что всадники не ответили на приветствие юноши, не удостоили его своим вниманием. Этот сюжет в абхазском фольклоре иногда прикрепляется к имени другого, тоже юного героя – Ахматкачи<sup>1</sup>, который легко справился с прославленным героем Аджгери-ипа Кучуком (кстати, с героем, хорошо известным и в адыгском фольклоре) [Талпа, 1936, с. 412–413] и его свитой. Сюжет этот представляет собой своеобразную разработку на поздних исторических материалах мотива «более сильного героя», так ярко выступающего в древнем эпическом творчестве абхазов (ср. Сасрыква и Алтар Талумбак, Сасрыква и полувысохший пахарь).

Манча-герой уничтожил всю сотню, не пощадив даже вестника горя. А последнего герой убил за то, что тот ранил его в ногу выстрелом из ружья. Тяжело раненый Манча, с перебитым бедром, приходит в чей-то пастушеский шалаш, проводит там ночь, не говоря ни слова о своей ране, и на рассвете пытается тайком уйти от хозяина, но молодой пастух опознал в ночном госте Манчу-героя, окликнул его по имени и упрекнул в том, что тот уходит, не попрощавшись с ним. Пшкяч-ипа вынужден был вернуться. Только теперь он открыл свою тайну хозяину шалаша. Молодой пастух отвел его к своей матери-знахарке, которая через некоторое время полностью вылечила Манчу.

Возвращаясь обратно, герой повстречался с вооруженным всадником по имени Базрыква и решил непременно померяться с ним силами. После неоднократных неудачных попыток, наконец, Манча сбил могучего всадника с коня, привязал его к дереву и отправился в свой путь. Победенный Базрыква молит героя не срамить его так жестоко у всех на виду. Но Манча не стал обращать внимания на его слова и уехал. Базрыкву же развязали проезжие люди.

Из сравнительного анализа вариантов о Пшкяч-ипа Манче и Инапха Кягве выявляется, что в абхазском историко-героическом фольклоре имелась тенденция к созданию биографических циклов произведений, объединенных вокруг имен этих двух героев, особенно вокруг имени Пшкяч-ипа Манчи. Но этот процесс не был завершен. Произведения о

---

<sup>1</sup> Текст записан нами в июне 1958 г. от Пилиа Антона (с. Лыхны, Гудаутский р-н).

названных героях слишком разрозненны, далеко отстоят друг от друга и фактически, кроме имени героя, нет у них никакого скрепляющего стержня.

Песни и рассказы о братьях-Аджировых (Ацыраа) широко бытуют в устной традиции абхазов. Аджировых было четыре брата (по другим вариантам их было трое). Старшего звали Данакеем, а самого младшего Омаром. Им в основном и посвящается песня. А средние братья, Кямышв и Шарахмат, играют в сюжете вспомогательную роль.

В эпической песне «Ацыраа» [Шинкуба, 1959, с. 140–143] воспевается храбрость Данакея и его брата Омара. В отсутствие Данакея на его село был совершен опустошительный набег. С награбленным добром, пленными и скотом, враги пустились в обратный путь.

Когда Данакей вернулся домой, жена (она каким-то чудом спаслась) сообщила мужу о случившемся. Расстояние, пройденное грабителями в трое суток, герой преодолел за полдня и, обогнав врагов, устроил им засаду на перевале. Данакей предупредил их о трагическом исходе событий в случае неподчинения ему. Он продемонстрировал свою меткую стрельбу (сначала сбил рог с головы козла, шедшего впереди коз, затем попал в папаху вожака, не задев его головы), но грабители, понадеявшись на свою многочисленность, не сдались, решили продолжить путь. Только тогда герой вступает с ними в бой. Долго стрелял он из своей кремневки. Под конец, когда ружье отказало ему, отважный абхаз стал колотить врагов дубиной. Одних он убил, других тяжело ранил, словом, покалечил весь отряд. Расправившись с врагами, герой начал развязывать пленных. Однако, оказывается, кое-кто из стана врагов остался в живых. Таким и оказался некий Агыр-Каймат, который упрекнул Данакея в том, что тот неполноценный герой, ибо нарушил традицию, что нужно было от целой сотни оставить хоть одного вестника горя. Данакей в качестве горевестника отпускает именно его, Агыр-Каймата. Последний стреляет в героя и смертельно ранит его. Далее сюжет развивается, как в аналогичных сказаниях об Инапха Кягве и Пшкяч-ипа Манче. С освобожденными земляками герой возвращается в родное село. Но прежде чем умереть, он подзывает к себе братьев, дает каждому из них оценку и особое задание. Умиравший Данакей свой посох вручает брату Кямышву как хорошему народному оратору, шашку свою велел отдать брату Шарахмату как щеголю, а ружье он вручил младшему брату Омару как самому отважному и наказал ему отомстить Агыр-Каймату:



«Мой убийца — берзековец,  
Высокий, статный он человек,  
Ружье у него пестрое, чехол ружья белый».

[Там же, с. 146]  
(Перевод подстрочный)

Кямышв вихрем помчался вслед за давно ушедшими врагами, догнал их за перевалом, когда те уже считали себя в безопасности, из ружья дяди застрелил его убийцу – предводителя отряда, остальных он не тронул, а просто напугал и отогнал в сторону, наполнил кровью врага свои газыри и мигом возвратился к раненому дяде. Тот, увидев кровь своего убийцы, облегченно вздохнул и скончался.

В рассказах и песнях о братьях Аджировых и Башныху Хите, в отличие от остальных памятников данного цикла, значительное место занимает мотив кровной мести. Данный мотив типичен для памятников выделенной нами второй группы произведений историко-героического фольклора, но и там он приобретает, как увидим ниже, социальную окраску, характер активного протеста против социальной несправедливости. В чисто родовом понимании мотив кровной мести разрабатывается только лишь в песнях и рассказах о нескончаемых междоусобицах, каковыми следует признать, прежде всего, народные песни и рассказы о распрях между дальскими и цабальскими князьями Маршанаа [Там же, с. 178]<sup>1</sup>, на основе которых создана была известная поэма И. А. Когониа «О том, как истребили друг друга Маршаниевы» [Когониа, 1955, с. 115–128].

Несмотря на побочные ответвления сюжета, в песнях и рассказах о братьях Аджировых и Башныху Хите основное внимание акцентировано именно на борьбе героев с иноземными насильниками, на борьбе, преследующей единственную цель – защиту своего народа, своей родины от агрессоров. Характерно, что в самом народе произведения эти названы не по имени мстителей (Омар, Кямышв) за кровь погибающих героев, а по имени самих героев, погибших за освобождение земляков, угоняемых на чужбину в плен. Тем самым создатели фольклора сами подчеркнули, какая борьба и какая гибель заслуживают хвалы, поэтизации.

---

<sup>1</sup> А также тексты, записанные нами в разных селах Очамчырского р-на от сказителей Ломиа Гуаджа, Сабекиа Ламшаца, Салакая Хуажи и др.

В нашем распоряжении имеются тексты многочисленных прозаических рассказов о локальных героях, спасающих своих односельчан от угона в плен во время набегов. В качестве таких героев рассказы называют имена Габуниа Батаквы, Барциц Лажва, Гогуа Кимиша, Адлейба Куна, Цвижба Маджагвы, Адзинба Мшвагва и многих других. Однако думается, что здесь нет необходимости подробно останавливаться на каждом из них. Во-первых, эти произведения, как уже говорилось, не пользуются повсеместной известностью (в рамках Абхазии, конечно); во-вторых, в смысле сюжетно-композиционной структуры, поэтики, они не дают ничего оригинального, чего мы не встречали бы в аналогичных популярных сказаниях.

О том, что в абхазском фольклоре не воспеваются набеги самих абхазов на соседние племена и народности, мы говорили уже выше. Пожалуй, единственным сюжетом, звучащим явным диссонансом во всем цикле произведений о набегах, является сказание об Абаг-ипа Паре (Абагь-ипа Пара) [Шинкуба, 1959 с. 137–138], бзыбском локальном герое. Согласно песне, Пара не раз совершал набеги на северокавказские равнины и угонял оттуда скот. Строптивые бзыбские юноши громогласно стали выражать недовольство Парой за то, что тот ни с кем не хочет делить славы, что он действует в одиночку и не берет никого с собой в походы. Герой долго отказывался, утверждая, что это опасное предприятие, что можно на этом деле потерять не только честь, но и голову, в чем будут упрекать его потом всю жизнь матери этих юношей, но юноши не унимались. Тогда Абаг-ипа Пара отправился вместе с отрядом в поход и напал на пастушеский стан в горах, искалечил восьмерых пастухов и угнал скот, принадлежавший северокавказскому князю Быркунба Багу.

Когда гонец известил Быркунба об угоне бзыбцами его скота, князь снаряжает погоню и дает наказ не вступать в схватку с грабителями до тех пор, пока они не спустятся на равнину, ибо, вступив в теснине в бой, можно погубить и скот и людей. Адыгские воины со словами: «Их самих (т. е. бзыбцев и абхазов вообще, – Ш. С.) мы всегда грабили, вот сейчас приедем и вновь их разорим!» – погнались за отрядом Пара, но тщетно. Абхазы одержали победу и благополучно вернулись домой с награбленным добром.

Насколько не типично восхваление набегов на чужие края, показывает хотя бы тот факт, что во многих вариантах (особенно прозаических)

сказания об Абаг-ипа Паре [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №17, с. 83–91]<sup>1</sup> герой выступает не как грабитель, а как защитник своих односельчан, полоненных и угоняемых врагами на чужбину, т. е. типичный герой песен о набегах, отвечающий всем требованиям народных представлений об идеальном герое.

К циклу памятников о набегах особым образом примыкает популярное народное сказание об Абатаа Беслане. Сюжет сказания нашел яркое поэтическое воплощение в поэме И. А. Когониа «Абатаа Беслан» [Когониа, 1955, с. 91–114].

Прославленный по всей Абхазии герой Абатаа Беслан едет на Северный Кавказ свататься к дочери Ахан-ипа, к прекрасной Ханиф. По прибытии же на место он узнает, что красавица, за которой он приехал, уже просватана и выдают ее замуж за царевича. Герой попадает на свадебный пир в доме невесты. Ханиф и Беслан раньше никогда не виделись, но слышали много друг о друге и заочно друг друга полюбили. На свадьбе Беслан дал знать о себе красавице Ханиф, и та без всяких колебаний выпрыгнула из окна высокой башни. Герой подхватил ее на лету и увез на своем вороном коне прямо со свадебного пира. Была организована погоня, но она не дала никаких результатов. Беслана догнал только отец Ханиф, Ахан-ипа, на своем белом коне. Герой мог легко одолеть его, но не стал срамить своего тестя, обошелся с ним очень учтиво и отправил обратно домой.

Через некоторое время на имение Беслана нападает с отрядом вооруженных воинов жених, у которого он увез невесту. Герой имел возможность бежать из окруженного дома, но он не хотел спасти только свою жизнь, а бежать со всеми тремя женщинами (с матерью, женой и сестрой) было невозможно. Каждая из них, к которым поочередно обращался герой, считала необходимым спасти не ее, а других. Он метался из комнаты в комнату, от одной женщины к другой, и во время этого замешательства его ранит смертоносная пуля врага. Враги ограбили дом, угнали скот и всех близких людей Беслана, в том числе и его мать, жену, сестру и направились в обратный путь. О случившемся срочно было сообщено брату Беслана, пастуху Батакве, который в это время в горах пас коз. Преодолевая большие препятствия, Батаква догоняет врагов, убивает их предводителя и несколько воинов,

---

<sup>1</sup> Такие варианты записаны также нами от сказителей Хашыг Нестора и Анкваб Хаджарата (с. Хуап, Гудаутский р-н).

разоружает остальных, а пленных освобождает и возвращается с ними в родное село в тот момент, когда Беслана уже нет в живых.

Сюжетная канва сказания (а также поэмы И.А. Когониа, созданной по народным вариантам) необычна для песен о набегах, а скорее напоминает древние эпические памятники о героическом сватовстве. Не исключена возможность, что первая часть сказания (следовательно, и поэмы И.А. Когониа), повествующая о женитьбе героя (дева в замке, похищение невесты, погоня отца невесты за похитителем, поединок между зятем и тестем), не обнаруживающая аналогии в других песнях о набегах, представляет собой трансформацию более древнего сюжета о героическом сватовстве, богато развитом как в абхазском фольклоре (ср., например, женитьбу Сасырквы на дочери айргов), так и в устно-поэтическом творчестве других соседних народов. Вторая же часть сказания — повествование о разорении врагами имения Беслана, о гибели последнего и о мести пастуха Батаквы за кровь своего брата (по отдельным вариантам — молочного брата) — во многом совпадает с сюжетами песен о набегах, особенно в эпизодах погони пастуха Батаквы за грабителями, победы его над вражеским отрядом и освобождения земляков и сородичей от угона на чужбину. Однако и в этой части нельзя не заметить существенных и, на наш взгляд, не случайных различий между остальными сказаниями о набегах и данным памятником. Мы имеем в виду, прежде всего, мотив нетрадиционной гибели главного героя. Окруженный врагами в родном доме, Беслан не находит выхода из положения. Создается напряженная драматическая ситуация, разрешающаяся трагическим финалом — мечущегося от одной женщины к другой, растерянного Беслана настигает вражеская пуля, и герой погибает, не совершив традиционного для песен о набегах подвига, т. е. не уничтожив вражеского отряда. Эта миссия в песне выпадает, как видели, на долю другого героя — пастуха Батаквы.

В сказании недвусмысленно сопоставляются два героя разных типов. И Беслан, и Батаквы в народном представлении — герои, заслуживающие истинного восхищения и воспевания, но при этом нельзя не видеть, что в конечном итоге предпочтение отдается последнему. И это не потому только, что Батаквы пастух — представитель самых низших слоев общества (хотя этот момент играет немаловажную роль в идеализации героя), а потому, что подвиг, совершенный им, отвечает новым, современным требованиям к идеальному герою. Подвиг же Беслана (героическая женитьба), при всей своей значительности, принадлежал

пройденным этапам развития общества, он уже не удовлетворял нормам новых взглядов на идеального героя и героизм вообще.

Таким образом, в народном сознании возникает конфликт между прежним и новым понятиями об идеальном герое. Этот конфликт находит удачное художественное выражение в самой сюжетно-композиционной структуре произведения, в контаминации двух разнородных сюжетов – трансформировавшегося древнего сюжета о героическом сватовстве и новой историко-героической песни о внезапном набеге.

Песни и предания о Беслане Абатаа широко бытуют и в адыгской народной поэзии, и увязываются они там с именем исторического лица Абата Бесления [Хан-Гирей, 1847; Гребнев, 1941, с. 150–153; Керашев, 1946] (II половина XVIII – начало XIX в.). Однако сходство адыгских и абхазских памятников исчерпывается только лишь тождеством собственных имен героев, а во всем же остальном – и в идейном содержании, и в сюжетно-композиционном построении – они не обнаруживают ничего общего между собой. В адыгском фольклоре Беслений Абат представлен как отрицательный персонаж, действующий вразрез с интересами своего народа. Абхазский же Абатаа Беслан – народный идеальный герой, хотя идеал этот не синхронен с эпохой, в которой создавалось данное произведение. Возможно, что имя популярной исторической личности Бесления Абата проникло в абхазский фольклор от адыгов, однако, оно воспринято было не механически, а подверглось идейному переосмыслению и прикрепились к более древнему сюжету о героическом сватовстве.

В историко-героической поэзии абхазов, как правило, не указывается на национальную принадлежность врагов. Это просто грабители (ақъылацәа – «совершающие набег»), нападающие на Абхазию (чаще – на отдельное село – акыта) и разоряющие ее. Наряду с термином «ақъылацәа» врагов нередко обозначают и термином «апстыр» или же «ар-апстыр». Как уже указывалось выше, термин «апстыр» (апстыр) все еще не расшифрован, «ар» же означает «войско».

Данное слово зафиксировано было в первом же абхазском печатном издании – в «Абхазском букваре» Бартоломея [Бартоломей, 1865, с. 111]. А затем оно приводится в «Абхазско-русском словаре» акад. Н. Я. Марра. Причём, интересно, что Н.Я. Марру удалось засвидетельствовать наличие в данном термине специфически бзыбского звука «с'» (<апстыр»), что не так часто встречается в настоящее время и что имеет

принципиальное значение для его этимологии. Исходя из разноречивых народных толкований, Н. Я. Марр дает разные значения данного термина; «ацстыр, ацстыр к. (калдахарский говор – Ш. С.) войско, по одному толкованию (неуверенно), разноплеменное полчище, по-другому – шайка или партия в 15–20 человек; – ари апстыри в сказках часто, но и в живой речи воинство» [Марр, 1926, с. 80].

Действительно, в настоящее время в народном представлении понятие «апстыр» как-то не конкретизировано. Однако, несомненно, что появление данного термина было вызвано жизненной необходимостью. Не имеем мы здесь также дело и с фактом редупликации, так как по законам редупликации должны были получить **ар-мыр** или что-нибудь в этом роде, но никак не ар-ацстыр. Интересующий нас термин не выражает названия исторического племени и, насколько нам известно, не встречается ни у этнически родственных абхазам адыгов, ни у других кавказских народов. Должно быть, данный термин оформился как сложное слово на почве абхазского языка. Вторая часть слова «ыр» (от «ар») как будто не вызывает сомнения — «войско», «воинство». Первая же часть слова «ацст» по своему звучанию полностью совпадает со словом «ацста» (абж.) «ущелье». Следовательно, «апстыр» можно было бы расшифровать как «войско ущелья» (т. е. войско, которое нападает со стороны ущелья). Это оправдано было бы и с фактической, семантической стороны, так как чаще всего внезапные набеги на Абхазию совершались именно со стороны гор. Некоторые сомнения в правильности такой расшифровки вносит тот факт, что в живой речи современных бзыбских абхазов в слове ацстыр, как правило, не слышится специфический звук с', непременно наличествующий там в слове ацста – ущелье. Однако, мы специально указывали выше, что такой вариант произношения у бзыбцев зафиксирован еще акад. Н. Я. Марром. Кроме того, и сегодня, хотя спорадически, но все-таки встречается звук с' в данном слове<sup>1</sup>. Следовательно, есть основание увязывать первую часть необъяснимого слова «ацстыр» – «ацст» с термином ацста – «ущелье».

Необходимость в появлении подобного термина вызвана тем, что на Абхазию совершались набеги не только с одной стороны, но со всех

---

<sup>1</sup> Записи лингвиста В. Х. Конджария в с. Блабырхуа Гудаутского р-на, а также наши записи в с. Хуап этого же р-на.

сторон – и с гор, и с моря. Глашатай, который извещал о набеге врагов, должен был точно указать, именно кто напал, так как от этого зависел во многом успех погони. Врагов, нападавших со стороны моря, называли «ашхуар» или чаще «ашхуараа»<sup>1</sup>, что в буквальном переводе означает «лодочное войско» (от «ашхэа» – «лодка» и «ар» – «войско»). Должно быть, для того, чтобы резко дифференцировать, разграничить грабителей, нападающих со стороны моря, от грабителей, нападающих со стороны гор (ущелья), первых называли термином «ашхэар» («ашхэараа»), а вторых термином «апстыр». И люди, в частности, герой песни, получив известие о нападении ашхуараа или апстыр, без излишних разъяснений предпринимал и соответствующие меры.

В отличие от всех остальных циклов историко-героических песен и сказаний, песни о набеге обнаруживают трафаретную композицию [Салакая, 1963а, с.63], традиционную сюжетную канву, по которой строятся все или почти все произведения данного цикла: зачин, завязка действия, кульминация и развязка, что чаще всего является и концовкой песни.

В традиционном зачине обычно дается краткая, но меткая и разительная характеристика героя. Здесь указывается на основные черты характера героя, на его подвиги в общем плане.

Вот, например, зачин «Песни об Аджыраа» (о братьях Аджировых):

Уаа ес ииуа ирыциуа,  
 Уаа ес ицсуагы ирыщцуа,  
 Ацыр-ица Данакеи-хаца!  
 Заадан апсара зыхчымхараз,  
 Аркыз абаара хыла итзырбаз,  
 Уасеи цьмеи еилазмышылаз,  
 Ани чкэыни еибазмыраазаз,  
 Ацыр-ица Данакеи-хаца.  
 Акарач рхэаеы аеан алызцуаз,  
 Хшуат ахэаны аеымѳа тызгаз,  
 Уаа, Дамыг ахэаны зхэынчартаз,  
 Ламкыц архагы ззыцшьартаз,  
 Дау ахэакыа зыбжьартаз,

<sup>1</sup> Записи текстов, произведенные нами в с. Тхина Очамчырского р-на и в сс. Калдахуара и Мгудзырхуа Гудаутского р-на.

Бакъбеи абахә махагъағы  
Иаалыркъаны зыцсыртахаз  
Ацыр-ица Данакеи-хаца!

«Уаа, вместе с каждым рождающимся кто рождается,  
Уаа, и вместе с каждым умирающим кто умирает,  
Аджыра сын Данакей-герой!  
Зааданская сосновая роща для кого была ночлегом,  
Аркызские болота зарядами ружейными кто высушил,  
Овец и коз вместе кто не оставил,  
Матерям и сыновьям кто не дал воспитать друг друга,  
Аджыра сын Данакей-герой!» и т. д.

[Шинкуба, 1959, с. 140]

В отдельных песнях зачин очень краток. Он состоит лишь из одной фразы, которая впоследствии, не раз повторяясь, становится рефреном. Рефрен этот играет организующую роль в ритмическом строе песни.

В развернутом зачине-характеристике намечается лишь общая обрисовка образа героя. Перечисляя подвиги героя вне конкретного сюжетного действия, сказитель-певец бегло знакомит слушателей со своим героем в общем аспекте, подготавливая их к более осмысленному восприятию событий, которые должны будут развернуться в дальнейшем повествовании. Таким образом, черты героя, отмеченные в зачине отдельными штрихами, находят в повествовании живое воплощение на конкретном материале.

Традиционная формула-характеристика может стоять как в начале песни, так и в конце или же в середине песни, а в отдельных же случаях она даже распадается на отдельные части и растягивается по всему тексту, охватывая начало, середину и конец песни.

Вслед за зачином следует непосредственно сообщение о набеге на село врагов в момент отсутствия героя и о разорении ими села. Завязка действия во всех песнях о набегах на абхазские села почти одинакова и выражается традиционной фразой: «Иара дыйамкъа ибыла еимырцәеит», что буквально переводится: «Его не будучи, его село разорили», т. е. разорили село героя в момент его отсутствия. Героя извещают о случившемся через гонца или же он сам узнает об этом, поздно возвратившись домой из дальнего путешествия, а в отдельных случаях ему снится вещий сон. Не останавливаясь на деталях подготовки

к погоне, сказитель переходит к описанию самой погони. Причем, интересно отметить, что гонится за грабителями, как правило, не вооруженная группа, а один только герой. Хотя, по свидетельству С. Т. Званба [Званба, 1955, с. 52], в погоне принимали участие целые группы вооруженных смельчаков, ни в одной народной эпической песне о набегах мы не встречаем мотива коллективного выступления в защиту полоненных врагами абхазов. Погоня предпринимается героем в одиночку или, в крайнем случае, с героем выступает кто-нибудь из его близких, чаще всего названный брат (в песне о Инапха Кягве), иногда – дядя по материнской линии или, наоборот, племянник (в песне об Аджировых и Башныху Хите). В действительности же в погоне принимала участие, скорее всего, группа людей, но создатели песен, желая возвеличить выдающуюся роль отличившегося в борьбе героя приписывали все подвиги одному лицу, и постепенно в памяти народа забывались другие участники боя, оставался только лишь образ одного героя.

Герой преодолевает серьезные препятствия еще до встречи с врагами: в течение полудня он проходит маршрут, проделанный врагами в трое суток, и настигает их («хаха-хымыш иныкэахьаны, шыбжьбаанза дрыхъзеит»). Обогнав грабителей стороной, он устраивает засаду в надежном месте. Грозным, оглушительным окриком герой останавливает врагов и предлагает им мирно освободить угоняемых в плен людей и скот. Его предложение отвергается противной стороной, считающей позором для целой сотни подчиниться воле одного человека. Но преследователь не спешит с открытием огня; не желая кровопролития, он демонстрирует перед врагами свое мастерство в меткой стрельбе: герой неоднократно попадает в цель, предварительно указанную ему врагом. Сначала он перебивает рог козлу, возглавляющему стадо, затем попадает в шило, воткнутое в кончик посоха, в третий раз лихо сбивает папаху с неприятеля, не задев и волосинки на его голове, потому что, как поется в песне, «он целился в папаху, не в голову целился» [Шинкуба, 1959, с. 141]. Но этот поступок героя не может убедить врагов в необходимости согласиться на его мирные предложения и они решают продолжить свой путь. Лишь только тогда, согласно принципу «если враг не сдается, то его уничтожают», герой вступает в сражение с врагами. В первую очередь он убивает предводителя отряда, а затем уничтожает всех насильников, одних ружейным зарядом, других холодным оружием. Обычно он убивает 99

человек, оставив лишь одного (в некоторых песнях – троих) для оповещения соплеменников погибших об участии своих братьев. Пощаженный же враг на милость отвечает неслышанным коварством – выстрелом из ружья смертельно ранит героя [Бгажба, 1958].

Хотя в эпических песнях о набегах от начала до конца действие предельно напряжено и необычайно динамично, наибольшего напряжения оно достигает в сцене непосредственной встречи героя с целой сотней разоривших его село грабителей, над которыми он одерживает победу. Эта сцена и является кульминацией в развитии сюжетной линии повествования, после чего действие резко идет к концу, к развязке.

Обычной концовкой героико-эпических песен о набегах является гибель героя от раны, нанесенной ему пощаженным им же врагом (Напха Кягва, Данакей, Пшкяч-ипа Манча и др.). Но герой, как правило, погибает не на поле битвы, не в момент ранения, а лишь после того, как благополучно возвращается домой. Несмотря на смертельную рану, туго перевязав себя башлыком, он пускается в обратный путь во главе спасенных земляков, напевая героическую песнь. В этом акте, может быть, ярче всего выразился народный идеал героя и героизма. Герой тот, кто самоотверженно борется с неприятелем, защищая народ не ради честолюбивых, корыстных целей, а исключительно ради любви к ближнему, ради любви к родине; герой тот, кто способен пожертвовать своей жизнью за народ, за земляков, не потребовав взамен ничего, кроме признания и любви со стороны соотечественников.

Мы здесь привели традиционную, наиболее часто встречающуюся схему построения сюжета в абхазских эпических песнях о набегах. Но бывают, конечно, и отклонения от такой схемы. В некоторых песнях героя не ранят, он возвращается вместе с освобожденными земляками цел и невредим (например, Абатаа Батаква, брат Беслана в «Песне об Абатаа Беслане»). Встречаются песни, где, помимо описанных выше моментов, содержатся и дополнительные эпизоды, иногда даже целое повествование о мести врагам за гибель героя. Мотив мести занимает, как указывалось выше, исключительно большое место в цикле песен и сказаний о братьях Аджировых и о их дяде Башныху Хите. В «Песне об Аджыраа» (в полном варианте) традиционная схема песен о набегах – набег врагов, погоня, бой, победа и гибель героя – дополняется новыми эпизодами – мезтью Омара, младшего брата Данакея, за гибель своего брата. Но повествование о том, как умирающий Данакей вручает Омару

свое заряженное ружье и просит его отомстить врагу только лишь этим зарядом, что и было выполнено последним, – выливается в целое, почти самостоятельное произведение о подвиге Аджыр-ипа Омара. Поэтому здесь следует говорить о расширении рамок традиционного сюжета вставочными эпизодами.

Из указанных нами компонентов сюжета песен о набегах наиболее отточенной, доведенной до совершенства поэтической формой отличаются традиционные формулы, которые иногда без малейшего изменения, иногда в незначительных вариациях, повторяются в различных песнях. Традиционной формулой выражается, например, характеристика героя, которая, как указывалось выше, дается иногда в зачине, но иногда в середине или же в конце песни.

Вся биография героя, которую мы не видим в песне в виде развернутого сюжетного повествования, выражена в нескольких конкретных строках или строфах, ставших уже почти традиционными готовыми художественными эталонами, прикрепляемыми к именам различных героев.

Повествовательная часть песни, несмотря на все ее достоинства, в отношении художественной отделки значительно уступает традиционным формулам. Это и понятно. Традиционные формулы, или общие места, как принято называть их, потому и стали традиционными, что они интенсивнее употребляются народом, постоянно находятся в сфере обращения.

Очень часто исполнение той или иной песни в народе ограничивается только лишь воспроизведением какой-нибудь традиционной формулы с добавлением кое-каких сведений о воспеваемом герое. По-видимому, с фактом такого рода мы и встречаемся в песне о Смыр Гудисе [Шинкуба, 1959, с. 192], которая приводила в восторг А. М. Горького [Ковач, 1957, с. 231]. Полный же текст пространных сюжетных песен обычно исполняется лишь опытными и талантливыми певцами-сказителями. Поэтому как образец художественной формы мы должны рассматривать, в первую очередь, ту часть песни, которая исполнялась не только отдельными, хотя и талантливыми, певцами, но, прежде всего, непосредственно народными массами, постепенно, в течение столетий, шлифовавшими и совершенствовавшими ее форму. Это не означает, однако, что в создании полных вариантов песен с развернутым сюжетом народные массы не принимали участия. Речь идет о частом и более массовом исполнении кратких вариантов и сравнительно редком

исполнении полных вариантов эпических песен. Если бы мы назвали полный вариант эпической песни поэмой, а краткий вариант – песней, то песня эта вошла бы в героическую поэму как эпизод, как ее составная часть, причем, как самая яркая, самая образная. Полный вариант эпической песни по своему сюжету в основном соответствует прозаическому варианту сказания об этом же герое, но прозаический вариант, как правило, полнее, богаче сведениями.

Отмеченная черта характерна не только для песен о набегах, но также, как мы увидим ниже, в той или иной степени она свойственна и всем другим группам историко-героических песен.

### **Историко-героические песни и рассказы, повествующие о борьбе за социальную справедливость**

Абхазский трудовой народ, как и народы всех других стран, в течение столетий вел борьбу не только против иноземных насильников, но и против внутренних, классовых врагов. Классовая борьба велась еще со времен образования классового общества, но особенно усилилась в период позднего феодализма в связи с углублением классовых противоречий между крестьянами и княжеско-дворянским сословием. История Абхазии знает многочисленные примеры как одиночных, так и коллективных выступлений крестьян против произвола того или иного князя или дворянина, а XIX век дает множество примеров повсеместных народных восстаний, направленных против социального угнетения и национального закабаления. Как бы кульминацией национально-освободительной и классовой борьбы народа Абхазии явилось восстание 1866 года в Лыхны, которое показало непримиримость абхазского крестьянства к царскому колониализму и классовому гнету.

Из группы песен и прозаических рассказов о классовых противоречиях наиболее популярны в Абхазии фольклорные произведения о Кудж Капыте и Самехховцах, о Кяхба Хаджарате, Айба Хвите, Бгажба Салумане и др. Общей, объединяющей чертой для всех названных героев служит их жгучая ненависть к классовым угнетателям, их активный протест против социального зла. Правда, ни в одной песне или в прозаическом повествовании мы не встречаем мотива осознанного и организованного выступления широких масс с политическими требованиями, если не говорить о некоторых мотивах песни о Кяхба Хаджарате – герое эпохи первой русской революции 1905–1907 гг.

Видимо, в этом сказались условия материальной жизни народа, историческая ограниченность крестьянских взглядов.

Герои песен и рассказов данной группы историко-героического фольклора в основном выступают против своих врагов в одиночку. На первый взгляд, может показаться, что эти герои выражают лишь свои личные интересы, так как большей частью они мстят обидчикам за личное оскорбление. Но нельзя не заметить, что в данных произведениях всегда на передний план выдвигаются социальные мотивы. Идеализируется не месть вообще, а месть священная, направленная против социального зла. И только лишь поэтому так популярны и любимы народом песни и эпические рассказы о названных героях.

В «Песне о Кудж Капыте и Самехховцах» [Шинкуба, 1959, с. 149–151]<sup>1</sup> рассказывается о том, как чванливые братья дворяне Самехховцы поймали ни в чем неповинного брата Куджа Капыта и продали его в Турцию за тюк ткани. Кудж Капыт приходит к Самехховцам, но братьев не оказалось дома. Герой предупреждает мать Самехховцев о тяжелой расправе с ее сыновьями, если они в назначенный срок (на исходе ущербного месяца) не возвратят ему брата. Но гордым, себялюбивым Самехховцам было не до угроз крестьянина. В указанный Капытом срок они нарочно решили сыграть свадьбу двух из них. На свадьбу приходит и переодетый Кудж Капыт. Не подозревая о присутствии Капыта на свадьбе, в песне насмеваются над ним:

Уа, Кудж Капыт, тщетно угрожавший,  
Чем напрасно дуться, лучше пришел бы и закусил,  
Да утолил бы свою обиду горячим наваром.

[Шинкуба, 1959, с. 151]  
(Перевод подстрочный)

На такие насмешки герой как бы в шутку отвечает тоже песней, полной иносказательности, поэтической аллегории:

Он пока еще не опоздал,  
И зимняя ночь не коротка,

---

<sup>1</sup> А также наши записи от сказителей Тарба Езната (с. Эшера, Сухумского р-на), Бутба Сейлаха (с. Атара, Очамчирского р-на).

В горах еще не рассвело,  
Утренняя звезда еще не взошла.  
Аркыз<sup>1</sup> все еще темен,  
Над ним нависли черные тучи,  
Адзцапш<sup>2</sup> бурлит,  
Агрыбза<sup>3</sup> грозитя,  
Хочет посесть,  
Ждет утренней звезды [Шинкуба, 1959, с. 150].  
(Перевод подстрочный)

Утром Кудж Капыт вскочил и истребил всех Самехховцев. Дом их, полный парчою, он наполнил кровью. Одних он убил на месте, – других взял в плен и продал в рабство.

За героем Капытом погнался темный, «одичалый пастух Самехховцев Мышв» и настиг его в горах. Оба они нанесли друг другу смертельные раны и погибли там.

Песня гневно бичует произвол, самоуправство представителей дворянско-княжеского класса, воспеваает героя не примирившегося с этим произволом, осуждает темного батрака, ослепленного обычаями старины и не умеющего отличить своих истинных друзей от социальных врагов.

Непримиримые классовые противоречия легли в основу песен и рассказов об Айба Хвите [Там же, с. 193–194] и о Бгажба Салумане [Там же, с. 184–185]. Первый из них жил в Бзыбской Абхазии (в Гудаутском районе), а второй – в Абжуйской (в Очамчырском районе), поэтому песни и рассказы об Айба более популярны среди бзыбцев, хотя их знают и абжуйцы, и, наоборот, произведения о Бгажба наибольшей известностью пользуются среди абжуйских крестьян.

Действие песни об Айба происходит, судя по рассказам сказителей, примерно, в начале прошлого столетия. Жестоко отомстив дворянину за оскорбление, Хвит уходит в лес и становится абреком. Он постоянно совершает благородные дела: обирает богачей и одаривает бедняков. Через некоторое время он сблизился с другим абреком, по имени Жвыжв-

---

<sup>1</sup> Название местности в горах Абхазии.

<sup>2</sup> Горная река.

<sup>3</sup> Горная река.

ипа Хазача. Они стали побратимами. Жвыжв-ипа был жадным человеком. Его подкупили за золото князя и дворяне, чтобы он убил своего побратима. Но он не посмел стрелять в Хвита, а застрелил его молодого сына Хватхвата. Хвит не мог не явиться на похороны сына, на что и рассчитывали его враги. Однако их планы не осуществились: абрек явился на похороны сына, враги же не сумели взять его ни живым, ни мертвым. Прямо с похорон герой приезжает в дом убийцы, где встречается с Жвыжв-ипа. Раздаются одновременно два выстрела, и оба побратима падают, словно подкошенные.

Песня об Айба, к сожалению, не содержит всех перечисленных нами сюжетных эпизодов. В ней наличествует лишь вторая часть, повествующая об убийстве предателем Хазачей Хватхвата и о мести героя за смерть сына. Полная же картина воссоздается лишь в прозаических вариантах<sup>1</sup>. Поэтому, исполнив песню об Айба, сказитель обязательно расскажет полнее о приключениях Айба.

Песня о Бгажба Салумане также не имеет развернутого эпического сюжета. Здесь дана лишь общая характеристика героя и назван основной его подвиг – месть князю за убийство брата. Образ героя полностью может быть раскрыт путем привлечения прозаических рассказов<sup>2</sup>, которые как бы комментируют текст песни. Салуман – герой недавнего прошлого. Он жил в конце XIX и первой четверти XX в. Он убил князя Александра Ачба не только и не столько за кровь брата, как этого требовал древний обычай, а как мучителя крестьян, как тирана-угнетателя. Поэтому так быстро распространилась по всей Абхазии слава о Салумане Бгажба как о народном мстителе.

Самым значительным произведением из разбираемого цикла следует признать эпическую песню и рассказы о Кяхба Хаджарате. Фольклорный образ Хаджарата впоследствии лег в основу ряда литературных произведений, каковыми являются монументальная поэма Б. В. Шинкуба «Песня о скале», героическая драма М. Кове «Кяхба Хаджарат» и повесть молодого абхазского писателя Ан. Возба «Кяхба Хаджарат».

---

<sup>1</sup> Тексты, записанные нами в Гудаутском районе от сказителей Арстаа Кастея (с. Уатхара), Джикирба Гришни (с. Мгудзырхва), Грегolia Киаламата (с. Калдахвара), Барцыц Смела (с. Блабырхва).

<sup>2</sup> Прозаические рассказы о Бгажба Салумане записаны нами в Очамчырском р-не от сказителей Емурхба Луки (с. Гуп), Акаба Мустафы (с. Пакуаш), Сабекия Ламшаца (с. Тхина).

Кяхба Хаджарат – герой, которого хорошо помнят и сегодня многие абхазские старожилы. Он был современником первой русской революции 1905–1907 гг. Кяхба жил в селе Эшера Сухумского района.

Будучи еще совсем молодым юношей, он убил свирепого местного князя Омара Дзяпш-ипа и стал абреком (благородным «разбойником»). Отважный и смелый заступник обиженных и угнетенных, Кяхба не спускал князьям и дворянам их бесчинства и произвол. Много было благородных дел на счету героя. Враги долго и безуспешно преследовали Хаджарата: герой всюду и всегда находил надежное укрытие у крестьян. В конце концов, князьям, дворянам и царским чиновникам удается подкупить одного крестьянина, по имени Таква Фат, у которого часто гостил Хаджарат. Фат наносит герою тяжелую рану топором, в результате чего через некоторое время герой умирает, вернее кончает жизнь самоубийством, так как из-за него мучают крестьян, а он сам ничем уже не может помочь им: тяжелая рана вывела его из строя. Сдаваться же живым в руки врагам он не желает.

Особый интерес представляет в песне образ матери героя. Встретив крестьян, несших на носилках останки Хаджарата, она не сразу кинулась к своему сыну, но прежде всего обратилась к землякам со словами:

Ой, нан, чтоб я раньше вас умерла,  
Вы и сегодня несете на руках того,  
Кто уже двенадцать лет вас беспокоил,  
Хотя он для всего народа столько и не стоил.  
[Шинкуба, 1959, с. 160]

Мать героя не могла не знать, что из себя представлял ее сын, что он значил для крестьян, но выдержка, скромность – характерные черты подлинных героев.

Образы Хаджарата и его матери социально заострены, обрисованы с демократических позиций, наделены чертами идеальных героев в условиях ожесточенной классовой борьбы. Кяхба, в силу ряда причин, не смог подняться до уровня сознательного революционера, выступить как активный политический организатор народных масс. Однако его стихийный протест против произвола князей и дворян, против социального зла, его ненависть и непримиримость бессознательно помогали делу пролетарской революции.

Следует отметить, что в «Песне о Кяхба Хаджарате», в отличие от

предшествовавших произведений о классовой борьбе, значительно усилена роль народных масс. Правда, и здесь крестьянство выступает пока еще безликой массой, без осознанных политических целей, но все же оно везде окружает героя вниманием, заботой и поддержкой. А в конце песни крестьяне даже дают клятву в том, что доведут до конца дело, за которое отдал свою жизнь герой Кяхба.

Ярко выраженный классовый антагонизм – основной конфликт сказания о Зосхане Ачба и сыновьях Жанаа Беслана. Правда, на сегодня сюжет данного сказания больше всего известен по поэме И.А. Когониа «Зосхан Ачба и сыновья Жанаа Беслана» [Когониа, 1955, с. 65–78]. Но наряду с литературным, в нашем распоряжении имеются и подлинно народные варианты<sup>1</sup>. Причем, нужно подчеркнуть, что в сюжетном отношении почти никаких различий между поэмой И.А. Когониа и народными вариантами сказания нет. Возможно, что в художественном отношении поэма профессионального поэта оказала впоследствии (она была написана в 1924 году) значительное влияние на народное сказание, но трудно представить себе, чтобы она легла в основу народного варианта. Здесь, несомненно, дело обстоит наоборот. Вопрос станет более ясным, если учитывать тот факт, что в основном все поэмы И.А. Когониа созданы на основе народных преданий. При этом автор почти не изменял сюжета, ограничиваясь его стилистической обработкой.

Шапсугский князь Зосхан Ачба, по поэме и по народным вариантам, возненавидел непокорных ему сыновей Жанаа Беслана, но не рисковал напасть на своих врагов, так как не знал, имеют ли они родственные связи и поддержку со стороны соседних народов, в том числе со стороны абхазов. С целью выяснения данного вопроса и приезжает Ачба в Абхазию и навещает трех наиболее могущественных князей в трех районах Абхазии: в Бзыбской Абхазии – Хабыр-ипа Каца, в Гумистинском уезде (нынешний Гульрипшский р-н) – Гульрыпш-ипа Сламбака, в Абжуйской Абхазии – Дзяпш-ипа Кушлука. Выяснив достоверно, что у его врагов нет ни родственников, ни друзей в Абхазии и, заручившись поддержкой со стороны местных князей, Зосхан Ачба возвращается в Шапсугию и совершает налет на имение сыновей Жанаа Беслана. Одних из братьев он убивает на месте же, а других вместе с их

---

<sup>1</sup> Один из таких вариантов сказания записан нами в июне 1960 года в с. Тхина (Очамчырский р-н) от сказителя Салакая Хажви Наурызовича.

сестрами берет в плен и за выгодную цену продает в рабство туркам. По дороге к морю на отряд Зосхана Ачба нападает пастух Абатаа Батаква, отбивает троих из числа полоненных братьев. Остальных же двоих с их сестрами не удалось спасти – они были угнаны на чужбину.

Как мы видим, и в данном сказании защитником обиженных и оскорбленных выступает пастух Абатаа Батаква, тот самый Батаква, который спас сородичей Абатаа Беслана от неизбежного рабства.

Сказание об Ачба Зосхане и сыновьях Жанаа Беслана и его литературная обработка по своему идейному звучанию и основному конфликту близко напоминают историческую повесть известного адыгейского писателя Тембота Керашева «Дочь шапсугов», созданную также по фольклорным мотивам [Салакая, 1964]. Особенно же созвучны образы отважного юноши Анчока из повести Т.Керашева и народного заступника Абатаа Батаквы из абхазского сказания (следовательно, и из поэмы И. Когониа).

В абхазском фольклоре мы встречаем многочисленные прозаические рассказы о стычках между представителями крестьянских масс и дворянско-княжеского сословия. Как правило, эти рассказы носят местный, локальный характер. Поступок того или иного крестьянина, смело отомстившего князю-обидчику, безусловно, находил положительное освещение в крестьянском фольклоре. Степень же распространения данного произведения зависит, в первую очередь, от степени значимости самого события, а также от многих других причин. Рассказы о смелом поступке отдельных крестьян зачастую оставались достоянием односельчан данных героев или, в лучшем случае, становились известными в окрестных деревнях.

Крестьяне мстили не только удельным князьям, но известны рассказы, в которых отдельные из них выступали даже против владетельных князей Абхазии. Особенно резко осуждается так называемое «право первой ночи». В народе популярны рассказы о том, как смелые крестьяне Кяхир-ипа, Куаса и другие отвадили князя от притязаний на «право первой ночи»<sup>1</sup>.

Обращает на себя внимание тот факт, что в абхазском позднефеодальном историко-героическом фольклоре почти не

---

<sup>1</sup> Рассказ о Кяхир-ипа записан нами 10. VIII 1958 г. от Гуаджа Адлейба (с. Атара, Оамчырский р-н), о крестьянине Куасе – от сказителя Сабекия Ламшаца (с. Тхина, Очамчырский р-н) 3. VII. 1957г.

освещается государственная деятельность владетельных князей, если не говорить об отдельных незначительных рассказах о Келишбее и Михаиле (Ахмутбее) Чачба (Шервашидзе). По-видимому, это и не случайное явление. Интересы крестьянских масс резко противостояли интересам привилегированных классов, которые рьяно защищались владетелями. Что же касается внешнеполитических вопросов, то для крестьян в этот период наибольшую, постоянно действующую опасность представляли внезапные набеги, в отражении которых главную роль играли народные герои, а не владетельный князь. Поэтому, естественно, образ владетеля в фольклоре указанного периода выглядит очень бледным.

### Махаджирский фольклор

Махаджирская тема в абхазском фольклоре не имеет такого значительного удельного веса, какой она, казалось бы, должна была иметь. Махаджирство – не столь уж давнее прошлое. Многие из ныне живущих абхазов отчетливо помнят те черные дни, когда с душераздирающими воплями, с плачем и рыданиями, согнанные с насиженных отцовских и дедовских мест, побрели к морю тысячи и десятки тысяч абхазов с тем, чтобы уехать на чужбину, в Турцию, навеки распростившись со своей родиной. Это было страшное зрелище, как вспоминают очевидцы и как неоднократно отмечалось еще в дореволюционной периодике.

Махаджирство было не единовременным актом. Проф. Г. А. Дзидзария пишет: «В Абхазии можно насчитать пять крупных волн этого движения: после карательных экспедиций генерала Муравьева в 1841 году, после Крымской войны 1853–1856 годов, в 1864 году, после восстания 1866 года и, впоследствии, в период и после русско-турецкой войны 1877–1878 годов» [Дзидзария, 1958, с. 473–474].

Много было причин, вызвавших это трагическое явление. Свою неблагоприятную роль сыграли здесь и колониальная политика русского царизма, и тонкая, рассчитанная на девственную психологию горцев, пропаганда агентов султанской Турции и позорное предательство представителей княжеско-дворянского сословия, променявших честь и престиж своей родины, своего народа на золото и серебро.

Массовое переселение абхазов (а также и других горских народов Кавказа и, прежде всего, адыгов) явилось как бы завершающим этапом

в развитии абхазско-турецких отношений, которые начали складываться еще в XVI веке. Работоторговля на Черноморском побережье Кавказа процветала еще с древних времен, но особенно последовательный и активный характер она приняла в эпоху турецкого владычества. При этом турецкие купцы и агенты не брезговали никакими средствами, чтобы завладеть дешевой рабочей силой. И похищение, и подкуп, и шантаж, и агитация – все пускали в ход для достижения этой гнусной цели.

Выше мы упоминали вскользь о преданиях, увязываемых с именем сестры апсха («царя Абхазии»), но на деле отражающих абхазско-турецкие взаимоотношения эпохи позднего феодализма. Незначительно варьируясь, указанные предания совпадают в главном: турецкий купец (иногда сын паши) завладевает разными способами абхазской женщиной в момент отсутствия ее мужа (в одних случаях подкупает золотом, в других случаях – похищает) и увозит ее в свою страну, в Турцию. Муж отправляется на поиски жены, при этом его сопровождает переодетая в мужское платье женщина (иногда эта женщина встречает героя в самой Турции). В Стамбуле (или в другом городе Турции) герой находит своего обидчика, жестоко мстит ему и возвращается со своей женой и спутником к себе на родину. В тех случаях, когда жена добровольно бежит за турецким купцом, она вместе с ним несет заслуженную кару, а герой женится на девушке, которая сопровождала его в мужских доспехах.

Нам представляется, что в приведенном сюжете мы имеем дело не с какими-либо частными случаями, а со своеобразным обобщением характерных явлений исторической действительности, с подкупом и похищением, как наиболее распространенными путями приобретения рабов, вплоть до массовых переселений местных жителей в Турцию. Массовое же переселение было следствием тех причин, о которых говорилось выше. Многие районы Абхазии, особенно центральная часть ее (нынешний Гульрипшский р-н) почти совсем опустели. Эти районы были заселены иноязычными племенами. Таким образом, абжуйские и бзыбские абхазы оказались разобщенными.

Махаджирство тяжело и непоправимо отразилось на развитии экономической и культурной жизни абхазского народа.

Естественно, что подобное трагическое явление не могло стать вдохновляющим фактором для развития устно-поэтического творчества героического характера. Песни и предания на тему махаджирства наполнены грустью, тоской по родине. И в жанровом отношении эти

произведения нужно относить не к собственно героическим, а, скорее всего, к лиро-эпическим песням-плачам. В них слышится громкое рыдание мученика, сквозь них просачивается прозрачная соленая слеза страдальца-изгнанника.

Хотя в указанном цикле историко-героических песен и преданий больше, чем где-либо в другом, отразились тяжелое горе и страдания народа, в целом о махаджирском фольклоре нельзя говорить как о пессимистическом. И в данном цикле отчетливо проявляется оптимизм народных масс, их надежды на лучшее будущее.

В цикле махаджирских песен и преданий имеются произведения, повествующие об активном протесте против насильственного изгнания. Такой является, например, «Песня о Хабыр-ипа Каце».

Глашатай провозгласил горестную весть о том, что крестьян отправляют в махаджирство. Мать героя забеспокоилась за участь сына, но жена подбадривает супруга, вдохновляя его на подвиг. Хабыр-ипа Кац со своими товарищами помчался в сторону далеких костров, разведенных на берегу моря. Там он храбро сражался с отрядом охранников, который разбил наголову. Герой освободил угоняемых на чужбину соотечественников, но и сам получил смертельную рану. Друзья на носилках доставили его в отчий дом, где он и скончался [Шинкуба, 1959, с. 169].

Данная песня во многом напоминает композицию эпических песен о внезапных набегах. Роль женщины в подготовке героя на подвиг, сражение с неприятелем, смерть героя, – все эти компоненты типичны для композиции эпических песен о набегах.

Гнусную роль местных феодалов-изменников в изгнании абхазов на чужбину ярко демонстрирует песня «Озбек» («Уазбақь»). Сюжет песни, хотя не с фотографической точностью, но в главных чертах воспроизводит события 1866 года на Лыхнинской площади. В ней ясно выражен основной конфликт и непосредственный повод крупнейшего в нашем крае восстания.

Изменник Озбек, подкупленный турками, стоя среди народа на площади, заявляет следующее:

«Послушайте, что я вам скажу, люди добрые!  
К нам должен явиться какой-то там русский<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Имеется в виду не отдельный человек, а русский народ вообще.  
12. Салакая Ш. Х.

Не знаю, слышали ли вы об этом, нет у него совести,  
Брат берет в жены свою родную сестру...  
Он хочет и вас тоже сделать такими...».

[Шинкуба, 1959, с. 174]  
(Перевод подстрочный)

Хорошо зная нравы, обычаи и психологию соотечественников, предатель точно рассчитывал свои удары. Заволновались, забеспокоились люди на площади. Разве могли абхазы, для которых священность адатов превыше всего, спокойно выслушать такую речь! В первую очередь, они убили царского «енрала» (на самом же деле полковника Коньяра), а затем перебили многих офицеров, а сами, решив, что «теперь оставаться нам здесь нет смысла, сели на лодки и уплыли в глубь моря (т. е. в Турцию)».

Сам же Озбек разбогател за счет золота, приобретенного на слезы своего народа.

О том, как турецкие агенты и местные феодалы беззастенчиво дурманили незатейливых крестьян, соблазняя их «райской картиной» турецкой жизни, повествует песня «Котел цабальцев (цебельдинцев)».

Бедная крестьянка из абхазского села Цабал, которая по совету своего «добродетеля» Кудината, променяла свою родину на «турецкий рай», осталась на хваленой турецкой земле без куса хлеба, с умирающими от голода детьми. Чтоб хоть немного оттянуть срок голодной смерти, бедная мать насыпала в котел камушки, повесила над костром и сказала детям, что она варит им мясо. Глядя на вздремнувших детей, женщина вспоминает свою жизнь на родине и сравнивает ее с теперешней жизнью:

«Если хоть одно семя тыквы ты посеешь,  
Больше в том году нам не понадобится урожая,  
А все остальное время гуляй ты по городу,  
Будешь свободно расхаживать со своими  
подругами...»

[Там же, с. 175]  
(Перевод подстрочный)

Так говорил ей изменник Кудинат, когда они были в Цабале. Там, в Цабале, они даже не прикасались к тыкве, если не видели, кем она сорвана в огороде, так как другую тыкву они считали за гниль. А здесь

такой «гнили» были бы только рады, но где ее возьмешь! И вот приходится баюкать детей камушками. Песня заканчивается горькими проклятиями женщины в адрес Кудината:

«О, Кудинат, да будь проклят, ты нас погубил!  
Ты увел нас из рая и привел в ад!»

[Там же, с. 176]

Одним из наиболее распространенных сюжетов из махаджирского фольклора является рассказ о том, как на корабле мать баюкала своего мертвого ребенка, боясь как бы турецкие матросы не выбросили его в море. Этот сюжет вошел как отдельный эпизод в первое абхазское драматическое произведение – в историческую драму Самсона Чанба «Махаджир» [Чанба, 1958, с. 270–272].

Тяжкие мучения и страдания, выпавшие на долю изгнанников в Турции, очень рельефно и осязаемо рисует рассказ-быль С. Я. Чанба «Песнь страдания» [Чанба, 1960, с. 160–164]. Правда, нам не известен пока народный вариант рассказа, но есть все основания полагать, что автор использовал для своего произведения именно народный сюжет. На это указывает, во-первых, сам подзаголовок («быль»), во-вторых, все стилистические приемы и манера повествования. Рассказ повествует о том, как выдержав, казалось бы, невыносимые испытания (голод, зной, жажду, одиночество) с далекой чужбины к себе на родину возвращается изгнанник.

Наряду с лиро-эпическими песнями и рассказами о махаджирстве созданы народом многочисленные лирические песни (особенно, махаджирские колыбельные), в которых лейтмотивом проходит та же тоска по родине, тяжкое горе, надежда на светлое будущее.

Идеи, образы, стилистика махаджирских песен и рассказов оказали известное влияние на художественную литературу. В качестве примеров, помимо приводившихся выше произведений С. Я. Чанба, можно еще указать на поэму народного поэта Абхазии Д. И. Гулиа «Мой очаг» [Гулиа, 1958, с. 132–145], на ставшее популярной народной песней глубоко лирическое стихотворение Б. В. Шинкуба «Махаджирская колыбельная» [Шинкуба, 1959, с. 68–70] и др.

### 3. Вопросы поэтики абхазских историко-героических песен и преданий позднефеодальной эпохи

Историко-героические песни и сказания абхазов представлены, как указывалось выше, разнообразными жанрами. Однако жанровые различия не ведут к коренному противопоставлению одних из них другим. Различия эти ограничены рамками единого метода отражения исторической действительности для данного вида народного творчества.

Эпические рассказы и лиро-эпические песни из цикла историко-героической словесности различаются, главным образом, характером исполнения: первые всегда рассказываются, а вторые – всегда поются. Мы не знаем ни одного случая, когда лиро-эпические песни о герое или историческом событии декламировались бы как стихи. Что же касается существа вопроса – принципа отражения событий, то здесь между песнями и рассказами расхождений нет. То, что прозаические варианты сказаний, как правило, полнее песенных, не играет решающей роли. Ведь и сами песенные варианты зачастую не выглядят совершенно равнозначными: одни из них полнее, богаче сведениями, другие же ограничиваются воспроизведением основных моментов воспеваемого события. Мы не говорим здесь о совершенно коротких, бессюжетных вариантах песен, которые просто упоминают о событиях и героях, но ни в какой степени не воспроизводят их.

Историко-героические сказания не отличаются сложным сюжетом. В основе песни или рассказа, как правило, лежит лишь одно событие. Однако это такое событие, такой эпизод, в котором сполна проявляются все лучшие духовные и физические качества героя. Отсутствие каких бы то ни было сведений о прошлом героя несколько не смущает слушателя и не внушает сомнений в достоверности образа. Правда, бывают случаи, когда с именем одного и того же героя связано несколько событий. Но в таких случаях каждое из этих событий составляет отдельное сказание, а в целом же все эти сказания, объединившись вокруг имени одного героя, создают как бы биографический цикл. Такая попытка, несомненно, была предпринята (конечно, неосознанно) создателями абхазского историко-героического фольклора, как мы видели выше (сказания, посвященные Пшкяч-ипа Манче, Инапха Кягве, братьям Аджыраа и др.), но она не дала таких значительных результатов, чтобы можно было твердо говорить о наличии законченных, завершенных циклов фольклорных произведений об указанных героях,

как в архаическом нартском эпосе. Даже в тех случаях, когда можно говорить о наличии циклов произведений, посвященных тому или иному герою или историческому событию, мы не увидим там сказаний о рождении, детских и отроческих годах героя. Во всех сказаниях цикла выступает уже сложившийся, известный своими подвигами герой. Правда, в одном из приводившихся выше сказаний о Пшкяч-ипа Манче [Шинкуба, 1959, с. 108–111] описываемое событие относится к самому начальному периоду выступления героя на богатырское поприще. Это сказание можно было бы условно сопоставить, скажем, со сказанием о первом подвиге богатыря Сасрыквы – приручением коня – из архаического нартского эпоса, но, кроме всего прочего, основное различие между этими двумя сказаниями будет заключаться в том, что Сосрыква свой подвиг совершает в первый же день рождения, а Манча – уже в зрелом возрасте. В нартском эпосе подвиг Сасрыквы выглядит естественным. Младенческий возраст героя не вселяет сомнений в возможности такого подвига, так как в основе архаического эпического образа лежит первобытная мифологическая фантастика и «творец его, народ, верит в реальность создаваемых его фантазией образов. В этом заключается реализм мифологической фантастики» [Вирсаладзе, 1963, с. 27]. Приписывание же Манче подобного подвига в младенческом возрасте разрушило бы художественную достоверность образа, поскольку в позднем историческом эпосе роль мифологической фантастики низведена до минимума: она или вовсе отсутствует, или же выполняет уже чисто поэтическую функцию. Никакой речи о ее реализме в данном разделе народно-поэтического творчества не может и быть. Если герои древнего эпоса обитали не только на земле, но и нередко посещали небожителей, витали сами в облаках, то герой эпических поздних историко-героических песен уже прочно приземлен. Здесь мы сталкиваемся с другими, новыми принципами отражения окружающей действительности, с новыми приемами обобщения образа. Этот принцип изображения действительности можно было бы назвать реалистическим, не смешивая его с принципом реализма в профессиональной, художественной литературе и не предъявляя к нему в полной мере таких требований, как изображение «типических характеров в типических обстоятельствах».

Герой историко-героического фольклора позднефеодальной эпохи – это обыкновенный человек, совершающий хотя и неимоверно трудные, но доступные простому смертному подвиги, и погибает, хотя

героической, однако все же обыкновенной, человеческой смертью. Герой, как правило, является представителем трудового народа, часто даже выходцем из самых низших слоев общества – из пастухов.

Гипербола, как художественный прием, и здесь играет значительную роль.

В историко-героических песнях и сказаниях (особенно в песнях о борьбе с иноземными насильниками) нередко преувеличены подвиги героя, его физическая сила и способности. Как, например, герой за полдня преодолевает путь, пройденный врагами трое суток, а иногда даже – за девять суток (Батаква в «Песне об Абатаа Беслане»); герой один сражается не иначе, как с целой сотней организованного отряда грабителей и при равных условиях вооружения разбивает ее наголову; смертельная рана не может удержать его от обратного пути на родину, причем герой преодолевает весь нелегкий маршрут, ни разу не прибегая к помощи спутников (Песни о Кягве, Манче, Данакае и др.).

Создатели песен, конечно, сознавали, что иногда преувеличивают подвиги героя, но они этого не боялись, так как преувеличение, если не потеряно чувство меры, придает образу большую выразительность и впечатлительность.

Историко-героические песни абхазов в стилистическом отношении обнаруживают тесную связь с жанром плачей. К сожалению, мы располагаем слишком скудным письменным материалом, чтобы говорить об особенностях, о специфических чертах плачей в абхазском фольклоре. Тем не менее, автор, не раз присутствовавший на абхазских похоронах и наблюдавший за обрядом оплакивания покойника, в какой-то степени знаком с данным жанром обрядовой поэзии. Восхваление заслуг (нередко вовсе и несуществующих) покойника, возвеличение его личности, выражение своего отношения к случившемуся несчастью, – вот в основном традиционные компоненты абхазских плачей, которые в настоящее время исполняются исключительно женщинами, близкими родственницами умершего или же хорошо известными в данной местности плакальщицами (но не профессиональными: таковых в Абхазии не знают). Типичный образец данного жанра народной поэзии представляет собой плач матери Кяхба Хаджарата по погибшему сыну [Шинкуба, 1959, с. 162].

Тот факт, что в историко-героических песнях, как правило, воспеваются подвиги уже погибших героев и то, что стилистика (эпитеты, сравнения, экспрессивность) обоих жанров отмечена общими чертами, дает основание предполагать, что песни о героях генетически

связаны с народными плачами, что первоначально, возможно, многие из ныне известных песен создавались как плачи по погибшим героям, а затем уже, шлифуясь и совершенствуясь, становились массовыми песнями. Оплакивать можно было не только смерть отдельных личностей, но, прежде всего, и крупные трагические события, такие, скажем, как махаджирство. Поэтому, естественно, песни об этих событиях напоминают плач. У адыгов многие песни из круга историко-героического фольклора так и называются плачами (гъыбзэ) [Гребнев, 1941].

Наиболее древние историко-героические песни эпохи позднего феодализма, хотя в целом и являются лиро-эпическими, но тяготеют больше к эпической поэзии (например, «Песня о Пшкяч-ипа Манче и Мадине», «Песня о Шарытхуа-ипа Мсоусте» и др.). В них объективное повествование о событиях явно превалирует над субъективными моментами. В поздних же песнях, как правило, мы наблюдаем обратную картину: здесь на первый план выступает не связное, детальное повествование о событиях, а эмоциональное выражение субъективных чувств по поводу этих событий (песни об Айба Хвите, Бгажба Салумане, песни о махаджирстве и др.). Поэтому песни эти приближаются к жанру собственно лирической поэзии.

Мы подробно не рассматриваем здесь вопросов композиции произведений разбираемого раздела фольклора, так как мы уже имели возможность выше указать на традиционную композицию песен и прозаических рассказов о внезапных набегах; что касается других циклов историко-героического эпоса, то в них не наблюдается какой-либо традиционной схемы построения сюжета. Однако общей чертой для всех циклов является немногочисленность событий в произведениях и наличие хотя бы очень краткого зачина, служащего одновременно и определителем ритмического строя песни.

Скопление в одном сказании нескольких событий (особенно в прозаических вариантах сказаний), как правило, является результатом контаминации разных сюжетов, зачастую исполняющихся как самостоятельные произведения (рассказы об Инапха Кягве, о братьях Аджировых и др.).

В историко-героических песнях и сказаниях почти полностью отсутствует описание внешнего портрета героя, его внутренних переживаний, описание пейзажа, которое непосредственно не связано с развитием действия. Но там, где портретные детали несут значительную художественную нагрузку, они очень конкретны, хотя и

скудны. Вот, например, смертельно раненый Башныху Хит сообщает Кямышу Аджир-ипа, своему племяннику, сведения о внешнем облике своего убийцы, чтобы последний был опознан мстителем:

«Сара сызшыыз ауафы дбырзыкьуп,  
Дуафынарҳара бзиахәуп,  
Ишәақь ґроуп, аґаҳәтеигьы шкәакәоуп»

«Человек, убивший меня, – берзековец,  
Человек высокого роста,  
Ружье у него пестрое, чехол белый...».

[Шинкуба, 1959, с. 145]  
(Перевод подстрочный)

Здесь почти нет портретного описания в том смысле, о каком мы привыкли говорить при анализе образов художественной литературы. Казалось бы, что это слишком общее определение, не дающее полного представления о внешности описываемого персонажа. Однако необходимо помнить, что портрет здесь – не самоцель, а необходимый элемент, по которому нужно выделить предводителя из его окружающих. Предводитель отряда грабителей по своему вооружению вряд ли мог походить на рядовых участников отряда. Дано описание внешнего вида ружья – и это считается уже достаточным, чтобы по нему опознать врага, а ружье, как известно, было постоянным и неизменным спутником горца.

Памятники историко-героического фольклора абхазов весьма богаты художественными средствами раскрытия образа – различными поэтическими тропами и богатым ритмико-интонационным строем стиха.

Излюбленным и постоянным эпитетом, выражающим обобщенный образ героя, является существительное «ахаца» («мужчина-герой»). Выше, во второй главе нашей работы, мы уже указывали на то, что в сочетании с именем героя оно (слово «ахаца») выступает как постоянный эпитет; как, например: Цшькьае-ипа Манча-хаца — Пшкьяча сын Манча-герой, Ацыр-ипа Данакеи-хаца – Аджыра сын Данакей-герой, Кьагәа-хаца – Кьагва-герой и др. Часто к данному эпитету присоединяется второй элемент «ихаца», ахаца-ихаца, что значит «герой из героев» или «герой среди героев». Еще более усиливается эпитет присоединением к нему новых слов афы и айргь; афырхаца и айргь-рхаца. И афы и айргь, слова из древнего мифологического лексикона абхазов, «Афы» – бог грома и молнии,

громовержец; «Аиргъ» – название покровителя героизма и отваги. Мы уже говорили, что слова «ахаца», «ахаца-ихаца», «афырхаца» не употребляются активно в качестве постоянного эпитета по отношению к нартским героям или к Абрскилу, хотя в сознании народа глубоко укоренилось мнение о порождении героизма нартами. «Ахаца» и «афырхаца» являются эпитетами, сопровождающими постоянно в основном героев историко-героических песен и сказаний.

К постоянным эпитетам, встречающимся в эпических песнях о набегах, относятся также «ахәа хәышду» (сабля с длинной белой рукояткой), «аеыхәа-иацәа» (белый с просинью конь), «абыжь-ҕаца» (резкий голос), «алахәа еикәацәа» (черный ворон), «алабчашь» (искусно обструганная палка) и др.

Особая образность и картинность действия достигается в песнях посредством ярких сравнений. В эпических песнях герой и его действия сравниваются не с абстрактными понятиями, а с конкретными явлениями окружающей действительности, близко знакомыми и исполнителю, и слушателю. Вот, например, как описывается сцена боя Пшкяч-ипа Манчи с врагами:

Цьыңць къакьоушәа, еизицауан,  
Кәыцьма лацшәа, даарыласуан,  
Быцькапсан еипш, еилаирзызон....

Как исконный жеребец, он сгонял их (в кучу),  
Как волчица, врывался в их гуцу,  
Как листву в период листопада, заставлял дрожать их.

[Шинкуба, 1959, с. 131]  
(Перевод подстрочный)

Все эти сравнения конкретны и представляют собой результат многолетнего наблюдения над окружающей природой.

Важную роль в создании выразительных художественных образов играет звуковая организация, вопросы ритмико-интонационного строя стиха народной эпической песни.

Абхазская народная версификация (система стихосложения) только недавно стала объектом изучения. Хотя нет пока специальных монографий в этой области, но основные законы абхазского народного стихосложения рассматриваются в исследовании кандидата филологических наук Б. В. Шинкуба «Принципы абхазского стихосложения». В данной работе мы подробно не останавливаемся на

этом вопросе. В большинстве своем абхазский народный стих неразрывно связан с напевом.

Изучение ритмики абхазского стиха в отрыве от напева невозможно, так как размер, точное количество слогов в строке могут определиться лишь только при песенном исполнении данного произведения. Это характерная черта не только абхазских песен, но и древних эпических песен вообще. Е. Б. Вирсаладзе, касаясь поэтической формы древних грузинских эпических песен, пишет: «В выяснении вопроса метрики древнего народного стиха решающее значение придается его живому исполнению, его звучанию во время пения... Это все – песни-стихи и потому их настоящий размер и точное количество слогов могут быть установлены лишь на основе их музыкального анализа...» [Вирсаладзе, 1958, с. 55].

В создании ритма в народном стихе решающее значение имеет количество ударных слогов в строке. Исходя из этого, Б. В. Шинкуба заключает, что в абхазской народной поэзии мы имеем систему музыкально-речевого тонического стихосложения [Шинкуба, 1952].

По принципу тонического стихосложения созданы и абхазские нартские, и историко-героические песни. Количество основных ударных слогов в строках песен обычно колеблется от двух до четырех, но бывают случаи превышения предела их до пяти и больше.

Музыкальная песенная строка по своим размерам обычно не совпадает со стихотворной словесной строкой. Увеличение количества слогов в песенной строке происходит не только за счет протяжного произношения гласных, но и введением новых слогов, которых не было в тексте. Кроме того, очень часто происходит перемещение ударения, т. е. ударение в отдельных словах меняет свое обычное место и переходит, как правило, на конец слова, подчиняясь требованию напева песни.

В абхазской историко-героической поэзии рифма как созвучное окончание строк, подчеркивающее ритм стиха, почти не встречается. Но и те примеры, которые положительно отвечают на этот вопрос, представляют собой глагольную рифму:

Уаа, есиуа ирыциуа,

Уаа, есицсуагы ирыцыцсуа»... и т. д.

[Шинкуба, 1959, с. 140]

Нередки случаи, когда строки в эпических песнях завершаются одними и теми же звуками и, на первый взгляд, создается впечатление,

будто они рифмуются, но на самом деле рифмы они не составляют. Например, тот же отрывок из «Песни об Аджираа»:

Заадан ацсара зыхчымҳараз,  
 Аркыз абаара хыла итзырбаз,  
 Уасеи цьмеи еилазмыргылаз...  
 Акарач рхәаҭы асан алызцуаз,  
 Хшуат ахәаны аҭымҭа тызгаз,  
 Ламкац ахәаны зыцсшьартаз... и т. д.  
 [Там же, с. 140]

В данном отрывке каждая стихотворная строка завершается одинаковыми звуками на «аз». Это вызвано однородным синтаксическим построением предложений, синтаксическим параллелизмом:

Зааданская сосновая роща ночлегом была для кого,  
 Аркызскую топь зарядами высушил кто... и т.д.  
 (Перевод подстрочный)

Но здесь мы не имеем рифмы по той причине, что клаузулы строк (заключительные слоги стихотворной строки, начиная с последнего ударного слога) не совпадают.

Большую роль в организации ритмики стиха играет цезура, которая, как правило, делит стихотворную строку абхазских героических и историко-героических песен на две части. Выше мы видели это на примере «Песни матери нартов». А вот пример из историко-героической поэзии:

Уаа Цшькьаҭ-ица // Манча хаца,  
 Иара дыкамкәа // иқыта еимырцәеит!

[Там же, с. 111]

Ударение в словах, стоящих перед цезурой, падает на третий слог с конца и поэтому мы имеем в данном случае цезуру дактилическую, могут быть также цезуры хорейские и ямбические.

**Ш. Х. САЛАКАЯ**

# **АБХАЗСКИЙ НАРТСКИЙ ЭПОС**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕЦНИЕРЕБА»  
ТБИЛИСИ  
1976**

## ВВЕДЕНИЕ

Классический фольклор составляет ценнейшее духовное наследие любого народа. Хотя каждый жанр народно-поэтического творчества имеет важное познавательное и художественное значение, особая ценность памятников эпической поэзии не вызывает сомнений. Проф. В. Я. Пропп по этому поводу писал: «Изучение эпоса народов СССР стало одной из наиболее актуальных задач советской фольклористики, так как национальный эпос – один из важнейших факторов подлинно народной культуры. Проблема «Эпос народов СССР» была утверждена Президиумом АН СССР как координационная. Трудно переоценить значение этого мероприятия для развития советской и мировой науки» [Пропп, 19586, с. 21].

Действительно, советскими фольклористами, особенно за последние 15–20 лет, сделано очень много по собиранию, изданию и глубокому научному исследованию богатого эпического наследия советских народов. Об этом свидетельствуют не только многочисленные публикации текстов эпических памятников и их исследований, одно только перечисление которых заняло бы у нас слишком много места, но и проведение целого ряда всесоюзных, республиканских и региональных конференций и научных сессий, посвященных различным проблемам эпического творчества вообще или же характеристике отдельных, конкретных эпических памятников народов СССР.

Многонациональный эпос горских народов Кавказа «Нарты» – один из древнейших и величественных памятников мирового фольклора, дошедших до наших дней в живом бытовании. Наряду с эпическими памятниками других народов СССР он поражает наше воображение неувядающей силой художественного обаяния.

Народный эпос – это неписаная история, созданная самим народом, художественное обобщение важнейших событий национальной жизни, независимо от того, легли ли в его основу конкретные исторические факты или же это художественное обобщение типических явлений исторической эпохи. В этом отношении особое значение приобретает эпос народов, приобретших свою письменность в недалеком прошлом. Для кавказских народов нартский эпос – не только памятник искусства, доставляющий эстетическое наслаждение современному слушателю или читателю, но и один из ценнейших исторических источников, откуда черпают сведения ученые разных специальностей – и фольклористы и

лингвисты, и историки, археологи, этнографы и многие другие. Выступая на конференции нартоведов в Сухуме в ноябре 1963 г. член-корреспондент АН СССР В. Г. Базанов особо подчеркнул эту ценность нартских сказаний: «Эпос Кавказа дошел до нас в естественном своем состоянии, в классической фольклорной редакции. Иначе говоря — это подлинный автограф, полученный наукой из рук самого народа» [Архив АБИЯЛИ, ф.2, д.147, л.7].

Поэтому неудивительно, что нартские сказания давно привлекли к себе внимание ученых. Причем значение кавказского эпоса не ограничивается рамками изучения национальной истории народов-создателей и носителей данного памятника. По словам одного из крупнейших советских эпосоведов, проф. В. И. Чичерова, «нартские сказания дают ценнейший материал для разработки сложных вопросов теории эпоса в целом, его генезиса, эпических форм, характерных для этапов развития культуры, национального своеобразия эпических сказаний. Это значительно расширяет работу исследователей нартских сказаний, — исследователи не могут ограничиться освещением истории и специфики одних только сказаний о нартах. Задача исследователей нартских сказаний более глубокая и сложная. Работа нартоведов, освещающая специальные вопросы сказаний о нартах, должна явиться вкладом в теорию ранних форм народного эпоса в целом, ибо нартский эпос — один из немногих циклов эпических сказаний, сложившихся еще в доклассовом обществе и дошедших до нашего времени в устном, живом бытовании» [Чичеров, 1957, с.5].

Нартский эпос в разной степени, но довольно широко представлен в творчестве различных по языку и этническому происхождению народов Кавказа. Наибольшей популярностью он пользуется среди абхазо-адыгских народов (абхазов, абазин, адыгейцев, кабардинцев, черкесов, убыхов) и осетин. В несколько меньшей, но довольно сильной степени он развит в карачаево-балкарском фольклоре и весьма своеобразно представлен в устном творчестве вайнахов (чеченцев и ингушей). Следы нартского эпоса отчетливо обнаруживаются и у некоторых народностей Дагестана (особенно у кумыков), а также у отдельных этнографических групп грузин-горцев (у сванов и рачинцев).

При этом следует подчеркнуть, что не все национальные версии эпоса в одинаковой степени собраны и изучены. В частности, осетинская еще в прошлом столетии стала предметом пристального изучения такого крупного специалиста, как академик В.Ф. Миллер [Миллер, 1881; 1882;

1889], а в наше время таких ученых, как проф. Ж. Дюмезиль [Дюмезиль, 1930; 1948; 1965], проф. В. И. Абаев [Абаев, 1935; 1939; 1945; 1949; 1957; 1965 и др.] и др. Безусловно, эти и другие ученые в качестве сравнительного материала привлекали в своих исследованиях образцы из других национальных версий эпоса, но непосредственным объектом их изучения все-таки являлись осетинские сказания. Во многом этим и объясняется тот факт, что в мировую науку «Нарты» вошли, прежде всего, как эпос осетинский.

Материалы других северокавказских версий нартского эпоса стали появляться в печати еще в XIX веке, в основном в переводе на русский язык. Из дореволюционных текстов особого внимания заслуживают адыгские сказания, опубликованные К. А. Атажукиным [Атажукин, 1864; 1871], Л. Г. Лопатинским [Лопатинский, 1891а; 1891б], карачаево-балкарские сказания в записях С.А. Урусбиева [Урусбиев, 1881]; М. Алейникова [Алейников, 1883], А. Н. Дьячкова-Тарасова [Дьячков-Тарасов, 1898], чечено-ингушские сказания, собранные и опубликованные Ч.Э. Ахриевым [Ахриев, 1871; 1875] и Б.К. Далгатом [Далгат, 1901].

Пожалуй, позже всех остальных национальных версий вошли в научный оборот абхазские, абазинские варианты нартских сказаний.

Первая публикация абазинских нартских текстов относится к началу 40-х годов XX в. (тексты Т. З. Табулова [Табулова, 1941]; К. В. Ломтатидзе [Ломтатидзе, 1944; 19556]).

Что касается абхазской версии эпоса, то хотя и имеются упоминания об отдельных персонажах этого эпоса в дореволюционной печати (А. Иоакимов [Иоакимов, 1873], Н. М. Альбов [Альбов, 1893], Н. С. Джанашиа [Джанашиа, 1917]), однако полноценных сюжетов, повествующих о главных подвигах богатырей, в те годы опубликовано не было.

Правда, мы располагаем текстами некоторых абхазских сказаний о нартах, записанных в оригинале еще до революции, в 1913–1915 годах так называемым Бзыбским комитетом, который был создан по инициативе акад. Н. Я. Марра для сбора фольклорных, лингвистических и этнографических материалов. Тексты двух нартских сказаний вместе с другими фольклорными материалами были обнаружены лишь в середине 60-х годов XX в. [Зухба, 1965] в Ленинградском отделении Архива АН СССР, в фондах рукописей Н. Я. Марра и опубликованы в 1967 году абхазским фольклористом С. Л. Зухба [Зухба, 1967].

Настоящая же планомерная, целенаправленная собирательская и исследовательская работа в Абхазии, как и в других республиках, развернулась лишь только в годы Советской власти. Именно в советские годы стали интенсивно собираться и изучаться все жанры народно-поэтического творчества абхазов, в том числе и нартские сказания.

Исключительный научный интерес как к истории и языку, так и к устно-поэтическому творчеству абхазов проявлял акад. С. Н. Джанашиа. Буквально через несколько месяцев после установления Советской власти в Абхазии, летом 1921 года, он произвел запись большого количества абхазского фольклорного материала в селе Адзюбжа Очамчирского района. Материалы эти долго хранились в архиве ученого и были изданы лишь в 1968 году [Джанашиа, 1968]. В коллекцию С. Н. Джанашиа наряду с другими жанрами абхазского фольклора вошли и образцы нартского эпоса (сюжеты о рождении и поединке Сасрыквы с великаном, о пребывании Сасрыквы на том свете).

В середине 20-х годов (летом 1925 г.) в научную командировку в Абхазию приехал известный этнограф Г. Ф. Чурсин. Им был собран значительный материал по этнографии Абхазии, который увидел свет уже после смерти автора, в 1950-х годах [Чурсин, 1957]. Это одна из лучших работ по этнографии Абхазии вообще, насыщенная богатым фактическим материалом. Специальный раздел в книге Г.Ф. Чурсина посвящен устно-поэтическому творчеству абхазов. Опубликованы здесь в кратком изложении основные сюжеты, повествующие о главных богатырях нартского эпоса абхазов – о Сасрыкве и Цвице. Есть и другие сюжеты. Особая ценность работы Г. Ф. Чурсина заключается в том, что автор впервые, пусть даже в кратком пересказе, дает описание основных, наиболее типичных и популярных в народе абхазских нартских сказаний, хотя, конечно, и не может претендовать на исчерпывающий охват всего нартского репертуара.

Одним из первых собирателей абхазских народных песен в советские годы был композитор-этнограф К. В. Ковач, которому большую помощь и поддержку организационного характера оказывал К. Ф. Дзидзария – отличный знаток абхазских народных песен.

Собирательную работу К.В. Ковач вел сначала в Бзыбской Абхазии, а затем в Абжуйской. Имеется также незначительное количество песен, записанных им от батумских абхазов. Песни, собранные К.В. Ковачом, составили материал для двух довольно объемистых сборников, изданных в Сухуме Наркомпросом Абхазии и Академией абхазского языка и

литературы. Первый сборник [Ковач, 1929] представляет собой нотную запись абхазских песен, зафиксированных автором в основном у бзыбских абхазов (из 101 песни 88 записаны у бзыбцев и лишь 13 – у абжуйцев, или кодорских абхазцев, как их называет автор). Во втором же сборнике [Ковач, 1930] из 45 песен общего количества – 34 кодорских и 11 бзыбских и батумских, вместе взятых. В коллекцию К. В. Ковача вошли произведения устной поэзии абхазов, различные по тематике и жанру. Широко представлены здесь песни героические, исторические, трудовые, бытовые, обрядовые и др. Имеются и образцы нартских мелодий, хотя и без текстов. Фактически это первая нотная запись абхазских песен о нартах.

Несмотря на отдельные недочеты, работа К.В. Ковача по собиранию и публикации абхазских народных песен увенчалась полным успехом. Похвально отозвался о его деятельности крупнейший советский писатель, выдающийся знаток и теоретик устно-поэтического творчества А. М. Горький, который неоднократно посещал Абхазию, а в свой последний приезд (1928 г.) встречался и с К.В. Ковачом. О встречах А.М. Горького с руководителями Абхазской республики и о заботе, которую проявил писатель-гуманист к судьбе абхазского народно-поэтического творчества, без прикрас, с подлинной достоверностью рассказывает К.В. Ковач в статье «А. М. Горький об абхазском народном творчестве» [Ковач, 1957].

Восторгаясь абхазскими мелодиями и всячески одобряя работу К.В. Ковача по их собиранию, А. М. Горький настоятельно требует усилить впредь собирательскую работу, записывать все жанры устной поэзии в возможно большем количестве, в различных вариантах [Там же, с. 157].

К собиранию и изучению памятников народной мудрости А. М. Горький призывал абхазских писателей и в своем письме к ним от 1933 года, где, в частности, он писал: «...займитесь изучением устной народной поэзии, собирайте и записывайте абхазские песни, сказки, легенды, древние обряды и т. д. Все это называется изучением «фольклора» — устного творчества народных, по преимуществу — трудовых масс. И это может много дать не только Вам персонально, а и ознакомить многих людей с прошлым Абхазии» [Горький, 1960, с. 323].

Следует отметить, что абхазская интеллигенция не осталась равнодушной к призывам великого писателя. С начала 1930-х годов, особенно после открытия Абхазского научно-исследовательского института (1930 г.), значительно активизируется собирательская работа

ИЗ. Салакая Ш. Х.

в крае, в результате чего было накоплено большое количество памятников различных жанров народно-поэтического творчества. Назревала необходимость издания хотя бы части собранного материала.

И вот, в середине 1930-х годов, выходит из печати сначала на русском языке, а через год и на абхазском сборник «Абхазские сказки» [Хашба, Кукба, 1935; 1936]. Сборник был составлен и отредактирован научными сотрудниками Абхазского института А.К. Хашба и В.И. Кукба, снабжен предисловием акад. И.И. Мещанинова. В книгу вошло всего 48 сказок, из них 44 собраны сотрудниками института, 4 сказки заимствованы из коллекции «Бзыбского комитета». Впервые здесь мы встречаемся с публикацией в оригинале подлинных текстов абхазских нартских сказаний. Рядом со сказками публикуются такие популярные сказания о нартах, как «Нарт Сасрыква и великан», «Сестра нартов Гунда Прекрасная» и др.

Ценнейшим изданием довоенного периода следует признать сборник «Абхазские сказки», т. I, составленный научными сотрудниками Абхазского института языка, литературы и истории К. С. Шакрыл и Х. С. Бгажба [Шакрыл, Бгажба, 1940]. Предисловие и комментарии к сборнику написаны известным советским фольклористом, проф. Н. П. Андреевым. В сборник вошли сказки, собранные во время экспедиций по сбору фольклорных материалов, записи отдельных лиц, а также незначительная часть материалов была заимствована из прошлых публикаций.

В статье проф. Н. П. Андреева «Абхазские сказки» определены основные характерные черты сказочного жанра и особенности абхазских сказок, отличающих их от сказок других народов.

В сборнике К. С. Шакрыл и Х. С. Бгажба представлены все ряды абхазских сказок: сказки о животных, волшебные сказки, бытовые, новеллистические сказки и небылицы. Но особенно нас интересует тот факт, что сюда вошли четыре сказания о нартах («Рождение Сасрыквы», «Как Сасрыква похитил огонь у великана» и др.). Второй том этого сборника, составленный К. С. Шакрыл, увидел свет значительно позже [Шакрыл, 1968], а русский перевод материалов обоих томов — еще позже [Шакрыл, 1975].

Однако до последнего времени абхазские нарты все еще оставались неизвестными широкой научной общественности, т. к. тексты публиковались в основном на абхазском языке и то в незначительном количестве. Для более близкого ознакомления с языком и фольклором

абхазов еще в 1945 году специально приехал в Абхазию известный советский ученый, проф. В. И. Абаев, перу которого принадлежат капитальные труды по нартскому эпосу. Побывав в абхазских деревнях и прослушав нескончаемые нартские сказания в исполнении абхазских сказителей, В. И. Абаев восторгался степенью распространения и популярности у абхазов этого многонационального эпоса народов Кавказа [Абаев, 1949].

Учитывая особо важное значение эпоса о нартах и принимая во внимание тот факт, что носители его с каждым годом убывают, сотрудники Абхазского научно-исследовательского института в послевоенные годы еще больше усилили работу по собиранию нартских сказаний. На основании накопившихся в архиве института материалов абхазские ученые Ш. Д. Инал-ипа, К. С. Шакрыл и Б. В. Шинкуба составили сводный текст абхазского нартского эпоса, который увидел свет в начале 1960-х годов на абхазском и русском языках [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962а; 1962б].

Публикация эта по своему характеру, безусловно, не отвечает требованиям научного издания. У нее свои цели и назначение, заключающиеся, прежде всего, в популяризации памятника национального народно-поэтического творчества среди самых широких читательских масс. Однако при всем этом, к чести составителей свода, следует сказать, что они не произвели какой-либо существенной обработки сюжетов, не ввели в них чуждых для народных вариантов мотивов, эпизодов, сцен. В основу любого сюжета сказания клался один из наиболее полных, совершенных в идейном и художественном отношении народных вариантов и лишь только недостающими звеньями дополнялся он из других вариантов этого же сюжета. А иногда, особенно песенные тексты, давались вообще без всяких изменений, в том виде, в каком они записаны были у народных сказителей (как, например, «Песня о матери нартов» и др.).

Упрекнуть авторов свода можно, пожалуй, в другом, а именно в том, что они не всегда проявляли строгий критический подход к отбору самих сюжетов. Мы имеем в виду такие популярные в абхазском сказочном эпосе сюжеты, как «Сын собаки и племянник нартов», «Необычайное превращение» и некоторые другие, которые, не исключена возможность, что отдельными сказителями были и исполнены как нартские сказания, но в целом, как правило, никогда не включаются в нартский репертуар. Этим мы вовсе не хотим сказать, что сказочные сюжеты вообще нельзя

13. \*

включать в нартский эпос. В абхазской версии, как и в других северокавказских версиях эпоса, встречается немало популярных сказочных сюжетов (такие, как Сасрыква в подземном царстве, поединок его с чудовищем агулшап и др.), они органически вошли в эпос, стали его неотъемлемой частью, поэтому и воспринимаются теперь как чисто эпические, нартские сюжеты.

Начало научному исследованию абхазских нартов положила работа проф. Ш. Д. Инал-ипа «Об абхазских нартских сказаниях», опубликованная с текстами основных циклов эпоса в 1949 году [Инал-ипа, 1949]. Это первое серьезное научное исследование в абхазской фольклористике, освещающее идейно-художественную сущность одного из основных памятников абхазского народно-поэтического творчества.

Указывая на общность нартского эпоса у различных по языку и этническому происхождению народов, Ш. Д. Инал-ипа подробнее останавливается на выявлении специфических, национальных особенностей этого эпоса у абхазов.

Анализ основных образов абхазского нартского эпоса – образов Сатаней-Гуаши и Сасрыквы, в которых отразились наиболее архаические элементы хозяйственного и духовного быта народа, дает основание исследователю заключить, что основное ядро эпоса о нартах сложилось в эпоху родового строя и что он отражает в своей наиболее архаической части эпоху матриархата и переход от матриархата к патриархату.

Высоко оценивая научные заслуги В. И. Абаева в исследовании нартского эпоса, Ш. Д. Инал-ипа, однако, не во всем соглашается с известным ученым, а вступает в серьезную полемику с ним и, на наш взгляд, весьма убедительно ставит под сомнение отдельные положения, выдвинутые проф. В.И. Абаевым в его ранних трудах по нартскому эпосу. Основным ошибочным положением в учении В.И. Абаева по нартскому эпосу является, по мнению Ш. Д. Инал-ипа, его чрезмерное увлечение монгольскими элементами при анализе семантики древних терминов эпоса, в частности, термина «нарт», расшифрованного ученым как «потомки Нара», где «нар» по-монгольски означает «солнце», а «т» является осетинским фамильным показателем [Абаев, 1945, с. 88–92]. Эту мысль В.И. Абаева, от которой автор впоследствии как будто отказался, в последнее время усиленно развивает осетинский ученый Т. А. Гуриев [Гуриев, 1971, с. 22–38].

Не отрицая определенной связи между термином «нарт» и космическими представлениями создателей эпоса, Ш. Д. Инал-ипа пытается выявить эту связь на основании данных абхазского языка. В термине «нарт» он усматривает абхазский элемент «ан» — «мать» в сочетании с суффиксом «т»), который должен восходить генетически к «аҭаацәа» — семья, а «р») — показатель множественности, следовательно, «нарт» — это «семья матери» или «семья матерей» [Инал-ипа, 1949, с. 115].

В данной работе подверглись серьезному анализу художественные особенности нартского эпоса, в частности, подчеркнута роль гиперболы, которая более чем любой другой художественный прием способствует созданию обобщенного образа героя, народного идеала героя и героизма.

Нет значительных расхождений между первой работой автора по нартскому эпосу и его следующей статьей о нартах под названием «Абхазский героический эпос» [Инал-ипа, 1958].

Принципам составления сводного текста абхазского нартского эпоса, изданного на абхазском и русском языках в 1962 г., был посвящен доклад Ш. Д. Инал-ипа на Всесоюзной конференции в Сухуме в 1963 г. С незначительными изменениями доклад этот был опубликован впоследствии в I выпуске «Известий» Абхазского института [Инал-ипа, 1972]. Нартскому эпосу абхазов автор посвятил отдельную главу и в своем капитальном труде «Абхазы» [Инал-ипа, 1965].

Если до этого Ш. Д. Инал-ипа в своих изысканиях по нартскому эпосу ограничивался в основном абхазскими материалами, хотя, конечно, и там в качестве сравнительного материала привлекались отдельные сюжеты, мотивы и образы северокавказского эпоса, то последняя его работа в этой области — «Исторические корни древней культурной общности кавказских народов (опыт сравнительного изучения нартского эпоса)» [Инал-ипа, 1969], как показывает название, целиком и полностью посвящена сравнительно-сопоставительному изучению нартских сказаний народов Кавказа. Такое сопоставление различных национальных версий эпоса дает автору основание вслед за проф. Е. И. Крупновым [Крупнов, 1960] утверждать, что эпос этот не создание одного какого-либо кавказского народа, а порождение той этнической общности, которая существовала на всем Северо-Западном Кавказе в эпоху бронзы и раннего железного века.

Конкретному вопросу нартского эпоса посвящена работа, выполненная в 1955 году кандидатом исторических наук. Ц. Н. Бжания

«Хозяйственный быт и его отражение в нартском эпосе абхазов» [Бжания, 1973, с. 209–228].

Исследователь довольно подробно рассматривает основные элементы хозяйственного уклада, отраженные в нартском эпосе: скотоводство, земледелие, промыслы. В работе отводится большое место роли женщины в хозяйственном быте нартов.

Представляется весьма интересной попытка автора раскрыть семантику отдельных терминов нартского эпоса. Термин «Оазамкъат» (особый нартский кувшин) автором расшифрован как место хранения вина, по аналогии с термином «ашэамкъат» — место хранения, хранилище для молочных продуктов.

На наш взгляд, автору не всегда удается убедить читателя в своих изысканиях по расшифровке терминов. Так, например, термин «адоумыжьха» Ц. Н. Бжания толкуется как сложный композит, состоящий из «адау» – великан и «мыжь» – «иныжь» – тоже великан по-адыгски. По всей вероятности, более правильно было бы расшифровать этот термин, как «адоубыжьхы», т. е. «великан семиголовый», тем более, если учесть, что великан обычно всегда изображается семиголовым.

Плодотворную работу по собиранию и изучению абхазского фольклора проводит народный поэт Абхазии, кандидат филологических наук Б. В. Шинкуба. Он один из составителей сводного текста абхазского нартского эпоса. Им собрано также большое количество вариантов сказания об Абрскиле и на основании их (а также ранее публиковавшихся) был составлен еще в 1948 году сводный текст этого уникального памятника устно-поэтического творчества абхазов. Данный текст был опубликован впоследствии в журнале «Алашара» [Шинкуба, 1957].

Еще в 1949 году Б. В. Шинкуба составил сборник «Абхазская народная поэзия», который был издан в 1959 году. Книга эта состоит из двух основных частей: советская народная поэзия и дореволюционная абхазская народная поэзия [Шинкуба, 1959].

Все виды абхазской народной поэзии, включая сюда и историко-героические, и бытовые, и обрядовые песни, и нартские сказания, созданные в стихотворной форме, и заговоры, широко представлены в сборнике Б.В. Шинкуба. Сборник снабжен предисловием составителя и комментариями, разъяснены непонятные термины и выражения. Тексты все без исключения паспортизованы, сообщаются сведения о

сказителях, певцах, часто о их возрасте и репертуаре. Б. В. Шинкуба занимался не только сбором материалов по фольклору, но и их исследованием. Так, например, помимо предисловия к сборнику «Абхазская народная поэзия» и «Абрскил», им была опубликована статья «Об абхазской народной поэзии» [Шинкуба, 1951], в которой автор, кратко охарактеризовав вопрос собирания и изучения абхазской народной поэзии, подробно останавливается на анализе различных фольклорных памятников, особенно же — историко-героических песен.

Единственной работой в области абхазского народного стихосложения является глубоко содержательная статья Б. В. Шинкуба «О принципах абхазского стихосложения» [Шинкуба, 1952]. В данном исследовании на основании глубокого анализа разнообразных жанров народной поэзии, в том числе и стиха нартского эпоса, автор приходит к заключению о том, что в абхазской народной поэзии мы имеем систему тонического музыкально-речевого стихосложения, при котором, как известно, слово не отделимо от музыки, от напева, решающую же роль в создании ритма стиха играет количество основных ударных слогов в стихотворной строке. Количество таких слогов в абхазской народной поэзии колеблется обычно от двух до пяти. Большую роль в создании благозвучия стиха играют звуковые повторы — аллитерация, ассонанс и другие компоненты ритмико-интонационного строя стиха.

Известен своими трудами в области абхазской фольклористики также доктор филологических наук Х. С. Бгажба. Во-первых, он много сделал для популяризации абхазского фольклорного материала, особенно сказочного. В сборники своих сказок он включил также и нартские сказания. В статье «Об абхазском героическом эпосе» [Бгажба, 1958] автор определяет общие и специфические черты основных видов абхазского героического эпоса — эпоса об Абрскиле, нартских сказаний и историко-героических песен эпохи феодализма.

Из публикаций материалов, осуществленных Х. С. Бгажба, необходимо указать на некоторые. В 1956 году он издает на грузинском языке в Тбилиси сборник абхазских сказок, в 1957 году в Москве выпускает для юных читателей нашей родины сборник абхазских сказок «Сын оленя». Но, пожалуй, самой значительной его работой в этой области является объемистый сборник «Абхазские сказки» [Бгажба, 1959], выдержавший несколько изданий. В сборнике содержится 101 абхазская сказка, включая сюда все виды этого жанра народного творчества: животный эпос, волшебные и бытовые сказки, анекдоты, а

также мифы и, что самое главное для нас в данном случае, – несколько нартских сказаний, связанных с именами Сасырквы, Сатаней-Гуаши и Гунды Прекрасной.

До недавнего прошлого у нас не было сделано и попытки обобщенного изучения всех жанров абхазского народно-поэтического творчества. Все имеющиеся в незначительном количестве статьи и исследования посвящались лишь отдельным жанрам, их специфике, их месту в народном творчестве. Первым трудом обобщающего характера явилась книга Ш. Д. Инал-ипа «Некоторые вопросы абхазского фольклора и литературы» [Инал-ипа, 1955], которая стала фактически учебным пособием по абхазскому фольклору и литературе для учащихся средних школ и студентов института. В данной работе впервые в обобщенном виде рассматриваются все основные жанры абхазского фольклора как дореволюционного, так и советского периода. Большое место в ней уделяется и нартскому эпосу, его идейному содержанию, жанровым и поэтическим особенностям.

Положительную работу по сбору материалов абхазского фольклора ведет и Дом народного творчества Министерства культуры Абхазской АССР. В результате неоднократного и успешного проведения слетов сказителей Абхазии, а также экспедиций в районы республики, собран богатый материал по поэтическому и музыкальному фольклору нашего народа. Наиболее ценной публикацией Дома следует признать изданный в 1957 году в Москве сборник «Абхазские песни» [Кортуа, Ахобадзе, 1957], содержащий 168 песен, включая сюда и песни из фонда старых записей без текстов. В сборник вошло большое количество разнообразных по жанру и тематике абхазских народных песен. Здесь даны также нотные записи нартских песен и танцев. К сожалению, книга страдает серьезными недостатками, особенно в той части, которая интересуется нас больше всего – в точной фиксации текстов песен.

Кроме указанных выше публикаций, образцы абхазских нартских сказаний были включены в антологии абхазской поэзии, изданные в Тбилиси и Москве на грузинском и русском языках [Антология, 1957; 1958], а также в сборники «Абхазские сказания» [Шинкуба, 1961], «Абхазские народные сказания и песни» [Аншба, Зухба, Салакая, 1969]. Значительное количество записей нартских сказаний вошло в издание научного наследия ушедших из жизни абхазских ученых А.К. Хашба [Хашба, 1972] и Ц.Н. Бжания [Бжания, 1973].

Важной вехой в истории изучения абхазского эпоса, как и всей

кавказской нартиады, явилась Всесоюзная научная конференция в Сухуме осенью 1963 года, которая как бы подвела итоги многолетней работы по изучению этого выдающегося памятника духовной культуры народов Кавказа и наметила главные проблемы, на решение которых следует направить усилия многочисленного отряда фольклористов-нартоведов [Алиева, 1964]. Конференция была не первой. Ей предшествовали совещание по проблемам нартского эпоса в Орджоникидзе в октябре 1956 г. (Материалы опубликованы там же в 1957 г.) и в Институте мировой литературы АН СССР в 1962 г.

В работе конференции участвовали как ведущие специалисты-фольклористы Москвы, Ленинграда, Тбилиси, так и ученые всех республик и областей Северного Кавказа и Закавказья – представители тех народов, у которых широко бытует нартский эпос. Непосредственным поводом для созыва в Сухуме такой конференции явился выход в 1962 году в Москве сводного текста нартского эпоса абхазов «Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев», сыгравшего, как отмечалось выше, большую роль в популяризации абхазской эпической поэзии. Весьма внушительным было участие абхазских ученых в работе конференции: ими были представлены шесть докладов по различным проблемам нартского эпоса, а многие из них выступали также в прениях по докладом.

Материалы этой конференции составили основу изданной Институтом мировой литературы им. А. М. Горького в Москве, в издательстве «Наука», в 1969 году книги «Сказания о нартах – эпос народов Кавказа». Правда, не все доклады, заслушанные на конференции, вошли в эту книгу, но зато в ней немало новых статей, непосредственно связанных с проблематикой конференции.

Сухумская конференция способствовала активизации собирательской и исследовательской работы в области нартоведения. Наряду с учеными старшего поколения, много сделавшими по сбору, публикации и изучению кавказских сказаний о нартах (В. И. Абаев, Ш. Д. Инал-ипа, Е. М. Мелетинский, Б. А. Калоев, А. Т. Шортанов, Б. А. Алборов, В. Б. Корзун, И. В. Тресков, У. Б. Далгат и др.), за последние десять-пятнадцать лет ряд интересных материалов и исследований по данному эпосу опубликовали ученые среднего и младшего поколений всех автономных республик и областей Северного Кавказа и Закавказья (А. И. Алиева, А. А. Аншба, А. М. Гадагатль, Н. Мамиева, А. З. Холаев, А. О. Мальсагов, З. В. Абаева, Ю. С. Гаглойти, Т. А. Гуриев и др.). Возросший интерес к

нартскому эпосу наглядно виден хотя бы на примере Абхазии. Если до начала 1960-х годов исследованием этого памятника занимался в основном лишь проф. Ш. Д. Инал-ипа, то начиная с 60-х годов, помимо новых работ этого ученого, появился целый ряд статей и монографий, специально посвященных нартскому эпосу или же затрагивающих отдельные его существенные стороны [Салакая, 1963б; 1966; 1969; 1973; Аншба, 1967; 1968; 1969; 1970; Зухба, 1970, с. 161–192]

Научный интерес к нартскому эпосу с каждым годом возрастает. Этот величественный, во многом все еще таинственный, загадочный памятник древней культуры, несомненно, и в будущем привлечет к себе внимание не одного поколения ученых.

Наступил такой момент в нартоведении, когда от составления сводных текстов переходят к строго научному изданию подлинно народных вариантов эпоса. В 1974 году в Москве, в издательстве «Наука», в серии «Эпос народов СССР» на языке оригинала с адекватным русским переводом вышел том адыгских нартских сказаний [Алиева, Гадагатль, Кардангушев, 1974]. В настоящее время готовятся к печати и другие национальные версии эпоса. Подобные публикации дадут возможность ученым перейти от изолированного изучения национальных версий к более широкому сравнительному исследованию всех национальных версий кавказской нартиады, что, несомненно, будет способствовать более глубокому проникновению в тайники эпоса, установлению не только тех сходных черт, что объединяет все национальные версии в один общий, многонациональный памятник, но и раскрыть специфические особенности, неповторимые, оригинальные черты каждой национальной версии эпоса.

## ГЛАВА I

### ОСНОВНЫЕ СЮЖЕТЫ И ОБРАЗЫ АБХАЗСКОГО НАРТСКОГО ЭПОСА

Наиболее характерной, ведущей чертой народной поэзии абхазов следует признать необычайно широкую разработку в ней героической тематики. Героикой пронизаны не только эпические жанры, но в значительной степени и все другие разновидности устной поэзии, включая сюда и лирические песни и короткие афористические жанры. Возможно, это обстоятельство дало повод отдельным дореволюционным авторам полностью отрицать наличие в абхазском фольклоре лирических жанров. Безусловно, подобное ошибочное утверждение было связано с непониманием особенностей национальной поэзии абхазов, однако в то же время оно и содержало долю правды: в абхазском фольклоре лирическая поэзия в сравнении с мощной героической эпикой действительно выглядит слабой, оттиснутой на задний план струей, так что посторонний глаз может и не сразу ее обнаружить. Сказанное в еще большей степени относится к дореволюционным годам, когда не было зафиксировано почти никаких образцов народной лирики.

Вряд ли следует считать чистой случайностью чрезмерное увлечение творцов фольклорных памятников героической тематикой. Оно должно иметь свою глубокую историческую и художественную мотивировку. Еще в середине прошлого века великий русский революционный демократ Н. Г. Чернышевский, характеризуя народную поэзию, отмечал, что эпос отражает всегда героическую эпоху в жизни народа и что только те народы имеют героический эпос, которые вели активную борьбу за свою национальную независимость. Поэтому эпос всегда выражает народную энергию, его волю к победе [Чернышевский, 1949, с. 295].

Вся многовековая история абхазского народа, как красноречиво свидетельствуют об этом многочисленные источники, представляет собой непрерывную борьбу с различного рода враждебными силами как стихийными, так и общественными, с иноземными поработителями и внутренними классовыми врагами. Основной целью этой борьбы было утверждение своей национальной независимости и достижение социальной справедливости. К абхазской героической поэзии вполне приложимы слова известного советского фольклориста А. М. Астаховой, высказанные ею по отношению к русскому эпосу: «Героические былины

в значительной своей части были вызваны к жизни самим характером нашего исторического прошлого – неустанной и напряженной, длившейся веками борьбой, с иноземными нашествиями» [Астахова, 1938, с. 18].

Именно поэтому еще больше возрастает ценность эпических произведений не только как художественных памятников, но и как исторических источников, особенно когда речь идет об изучении истории младописьменных народов, к каким относятся и абхазы. Фольклор, как на то указывал еще А. М. Горький, дает своеобразное, отличное от официальной историографии, отражение истории с демократических позиций, с позиции самого трудового народа [Горький, 1961, с. 426–427]. С этой точки зрения, эпическая поэзия абхазов, впрочем как и других горцев Кавказа, если не единственный, то один из важнейших источников для истории народа, особенно древних этапов ее развития, не отраженных ни в каких письменных источниках.

Абхазская версия кавказского эпоса о нартах – крупнейший памятник в фольклорном наследии абхазов. Причем, версия эта, по утверждению специалистов, зачастую отмечена чертами более глубокой архаики, чем другие национальные версии эпоса. Следует сразу же оговориться, что древнейшие сюжеты, мотивы и образы эпоса у всех кавказских народов-носителей данного эпоса в главнейших своих чертах совпадают, тем самым указывая на общий источник, откуда все национальные версии брали свое начало. Однако это вовсе не означает, что эпос каждого из этих народов – не оригинальное творчество данного народа. Каждая национальная версия, при всем своем сходстве с другими версиями обнаруживает столько своеобразия и в фактическом содержании, и в поэтике, что вполне правомерно рассматривать ее как оригинальный национальный памятник. Поэтому каждый из современных народов – носителей этого памятника, независимо от того, принимали или нет его далекие предки непосредственное участие в создании древнейшего ядра эпоса, может гордиться нартскими сказаниями как своим духовным наследием, ибо на каком-либо этапе – одни на более ранних, другие – на сравнительно поздних – предки каждого из этих народов участвовали в строительстве этого чудесного и во многом все еще загадочного храма поэтического искусства. В конце концов, не так уж важно для истории этого памятника выяснить, кто заложил первый камень в его основание, а кто возвел крышу над ним. Значительно важнее тот непреложный факт, что он стал своим, родным, любимым творением для целой группы

кавказских народов, что он во многом сближает, роднит эти народы, способствует более тесному духовному общению между ними. Эту истину, которую кстати, отлично осознают сами создатели и носители эпоса, должны прочно усвоить и все исследователи – нартоведы. Сказанное, конечно, не означает, что не следует ставить такие научные проблемы, как происхождение древнейшего ядра эпоса, определение его этнической принадлежности и т. д. Однако к каким бы объектным результатам не привели научные разыскания в этой области, мы должны помнить, что закладка основы эпоса еще не есть создание эпического памятника в его законченном виде. Для того, чтобы на этом фундаменте выросло величественное здание, необходимо было творческое усилие не одного и не двух племен и народностей Кавказа. Поэтому и те народы, которые закладывали основу, и те, которые возводили его стены, совершенно одинаково и вполне законно могут претендовать на соавторство, если можно так выразиться по отношению к фольклорному произведению. Лишать кого-нибудь из них этого права было бы просто несправедливо, противоречило бы исторической правде. Ниже мы специально остановимся на проблеме происхождения данного эпоса, а сейчас рассмотрим более или менее подробно основные сюжеты и образы абхазской версии кавказской «Нартиады».

Согласно абхазской версии, нарты – это эпическое семейство, состоящее не иначе, как из ста единоутробных братьев и их единственной сестры, возглавляемое вечно молодой, неувядаемой матерью – Сатаней-Гуашей. Правда, есть случаи, когда говорят не о ста братьях, а о семи братьях-нартах, но таких вариантов значительно меньше, и они, по-видимому, возникли позже, под влиянием сказочного эпоса.

Сказания о подвигах нартских богатырей, о их отношениях с внешним миром и между собой составляют основное содержание эпоса о нартах. Эпос этот – не цельная эпопея с единой сюжетной линией и сквозным действием, а разрозненные сказания и циклы сказаний, объединенные в один эпический узел общим наименованием «нарты» и образами главных персонажей.

В абхазской версии так же, как и в адыгской, главными и наиболее древними персонажами выступают Сатаней-Гуаша и Сасрыква. И в других версиях эпоса эти персонажи играют важную роль, но не самую первую. Например, в осетинской версии Созруко (или Сослан), хотя один из многих нартов, но не самый любимый богатырь, каким там выступает Батрадз, а у карачаевцев и балкарцев также пальма первенства

принадлежит не Сосуруку, а Ёрюзмеку. Мы уже не говорим о Соска-Солсе чечено-ингушских сказаний, где он, как и другие нарт-орстхойцы, противостоит местным любимым богатырям типа Колой-Кантта и др. и отношение к нему чаще всего враждебное, хотя иногда и двойственное. А что же касается Сатаней-Гуаши, то, как мы увидим ниже, образ ее во всех национальных версиях довольно подробно разрабатывается, но наибольшую архаичность сохраняет именно на абхазской почве.

С именами этих двух персонажей связаны наиболее древние и популярные сюжеты эпоса. Согласно абхазским сказаниям, Сатаней-Гуаша – не имеющая мужа, не стареющая, не увядающая мать нартов.

В наиболее древних слоях эпоса Сатаней-Гуаша – непререкаемый авторитет для всех нартов. Она играет ведущую роль в семейной и общественной жизни. Эпос поэтизирует ее труд, вдохновенно воспевая ее как великую труженицу. Однако главная ее роль заключается не столько в хозяйственной деятельности, сколько в заботе о целостности и сохранности ее сыновей, и в первую очередь, в особом ревностном отношении ее к самому младшему, любимейшему сыну Сасрыкве, рожденному необычным образом [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 18–20]. Роль Сатаней-Гуаши в рождении и воспитании Сасрыквы указывает на необычайную архаичность этого образа, который восходит своими корнями к эпохе матриархата.

Подчеркнутая идеализация образа женщины в абхазском эпосе дала основание первому исследователю данного памятника профессору Ш. Д. Инал-ипа твердо заявить: «Не будет преувеличением сказать, что в цикле Сатаней-Гуаши абхазские нартские сказания донесли не просто пережитки, а наиболее яркую картину живого матриархального общества сквозь призму мифологического восприятия жизни» [Инал-ипа, 1949, с.112].

Действительно, первостепенная роль женщины в хозяйственном и духовном быте, отсутствие в древнейших сказаниях о Сатаней-Гуаше и Сасрыкве каких-либо упоминаний о брачных союзах, вхождение древнейших героев эпоса в семейство нартов по матриликальному признаку и многие другие исконные мотивы эпоса могли быть порождены только матриархальными общественными отношениями. Правда, нартский эпос как жанр оформился много позже тех эпох, какие в нем отразились. Сатаней-Гуаша нартского эпоса абхазов – прародительница и глава эпической семьи – представляется нам древнейшим образом, отразившим в основном матриархальные черты, хотя в нем запечатлелись и отзвуки более поздних эпох.

Во всех национальных версиях нартского эпоса Сатаней-Гуаша играет исключительную роль. Как справедливо заметил В. И. Абаев, «можно мыслить нартов без любого из героев, даже главнейших, но нельзя их мыслить без Сатаны» [Абаев, 1945, с. 36].

Вместе с тем следует признать, что в сказаниях северокавказских народов, особенно осетин, эпическая деятельность Сатаны все-таки значительно ограничена, несмотря на почет и уважение, которыми она окружена (например, она бесправна на мужском совете «нихас» (в адыгских сказаниях – «хаса»). В абхазском же эпосе (особенно в архаических его пластах) Сатаней-Гуаша исключительно самостоятельна и независима в своих поступках; она выступает родоначальницей и главой большого семейства, состоящего из ста человек. Никакого мужского совета, напоминающего нихас, или другой формы общественной организации, решениям которых подчинялась бы Сатаней-Гуаша, в абхазском эпосе нет и в помине. Здесь она всегда права, всегда умна и заботлива по отношению к своим «детям» – нартскому братству.

Величественный образ Сатаней-Гуаши разрабатывается не только в сказаниях, специально ей посвященных, но и в тех, что повествуют о других нартских героях. Особое место занимает хороводная «Песня матери нартов» [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 18–20], где образ Сатаней-Гуаши предстает во всей своей эпической величавости. В ней повествуется о том, как в отсутствие сыновей, отправившихся в поход<sup>1</sup>, мать нартов за трое суток прочесала, спряла, соткала шерсть, снятую с тысячи овец, постирала и высушила эту ткань, затем сшила одежду без примерки всем своим сыновьям и выгладила ее. При этом вся одежда пришлась нартам впору. Мать и сыновья, запев хороводную песню, лихо пустились в пляс. Если с текста данного сказания снять поздние хозяйственные атрибуты (утюжка, кройка, ножницы и т. п.), то перед нами предстанет яркая картина матриархальной семьи, где ведущая роль принадлежит женщине.

В процессе длительного бытования эпоса образ Сатаней-Гуаши претерпел значительную эволюцию. Анализ различных сказаний позволяет проследить, как полноправная хозяйка нартского рода, не ограниченная никакой властью, идеальная женщина и мать (какой

---

<sup>1</sup> «Хьызрацара» – букв. «в добычу за славой», т.е. в поход; первоначально, возможно, и «на охоту», ср. с «ашәарацара» – охота.

рисуют Сатаней сказания о Сасрыкве), в других случаях (цикл Нарджхью) предстает слабой, мстительной, коварной женщиной.

Попытаемся проследить трансформацию образа Сатаней-Гуаши.

В сказании о рождении Сасрыквы говорится о том, как Сатаней-Гуаша, заметив на противоположном берегу реки Кубан (или Бзыбь) нартского пастуха Нарджхуе<sup>1</sup>, воспылала к нему страстью и позвала к себе. Тот проворно бросился в реку, но не смог переплыть ее. Все попытки Нарджхуе переплыть реку оказались тщетными, не так он силен, чтобы преодолеть могучий поток! Это вызвало насмешку Сатаней-Гуаши, которая говорит: «Мне, как женщине, неудобно подходить к тебе первой, а не то я переправилась бы через реку, не смочив ног выше колен» [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №№126,127,176]<sup>2</sup>. Нарджхуе посылает свою «стрелу», которая попадает в прибрежный камень (скалу) и оплодотворяет его. Впоследствии из этого камня родится герой, которому суждено стать знаменитым нартским богатырем. В данном случае нас интересует не описание рождения Сасрыквы, а акцентирование слабости, беспомощности нартского пастуха, не сумевшего осилить препятствие, которое легко может преодолеть эпическая героиня, даже «не смочив ног выше колен». Здесь, безусловно, подчеркнута величие Сатаней-Гуаши, образ которой резко контрастирует с заведомо приниженным образом мужчины-пастуха.

В другом сказании, повествующем об умыкании героем Нарджхуе сестры нартвов Гунды Прекрасной, Нарджхуе уже не «косматый пастух», неумелый и наивный простак, а непобедимый герой, воплощающий идеал мужской силы и красоты. Иначе характеризуется здесь и Сатаней-Гуаша: хотя это и умная, заботливая хозяйка дома, но не так величественна и идеальна, как в «Песне матери нартвов» или в сказании о рождении Сасрыквы. Здесь раскрываются ее такие новые качества, как коварство женщины, не гнушающейся никакими средствами ради достижения своей цели. Она уже не играет в хозяйственной жизни нартвов значительной роли, она уже не всемогущая глава семьи, а ее слово – уже не закон для нартвов. Об этом, например, говорит хотя бы такой эпизод. Завидев издали могучего всадника, направляющегося к их дому, Нарджхуе, Сатаней-Гуаша с тревогой обращается к сыновьям, чтобы те

---

<sup>1</sup> В других сказаниях пастухом является не Нарджхуе, а Зартыж.

<sup>2</sup> Также текст, записанный от Кастея Арстаа в 1961 г. в с. Отхара Гудаутского района Абхазии.

оставили игру в мяч — аимцакиача<sup>1</sup> и встретили гостя с подобающими почестями, во избежание беды.

«Приедет к нам гость, тогда и увидим его», — сказали нарты, не обращая внимания на слова матери [Архив АБИЯЛИ ф.2, №№126, 127, 176, с. 317; Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 19626, с. 264]. Мать не раз повторяет свою просьбу, но нарты так и не оставили игру в мяч. И только тогда, когда дело приняло серьезный и опасный оборот, братья-нарты обратили на гостя внимание. Подобное непочтительное отношение нартов к своей мудрой матери – несомненно свидетельство утраты Сатаней ее былого величия и ведущего места среди нартов. Об этом свидетельствует и тот факт, что в отличие от всех остальных сюжетов, где Сатаней-Гуаша рисуется вечно молодой, не умирающей матерью большого нартского семейства, в этом сказании говорится о смерти героини.

Вот как описывается гибель Сатаней-Гуаши. Непрошенный и нежеланный жених Нарджхеу, выдержав все трудные испытания, потребовал себе в жены сестру нартов, единственную дочь Сатаней-Гуаши – Гунду-красавицу (Гунда-пшдза). По условиям, отказывать ему было уже нельзя, и тогда Сатаней-Гуаша решила отравить его ядом. Она накрыла стол, усадила Нарджхеу на почетное место и поставила перед ним кубок вина, отравленного кусками ядовитой красной змеи. Но Нарджхеу уже не тот простак, над которым в свое время посмеивалась гордая Сатаней-Гуаша, а могучий умный богатырь. Придерживаясь застольного этикета, гость уступает первый бокал хозяйке дома, и Сатаней-Гуаше (в отдельных вариантах и в сводном тексте – дряхлому отцу нартов) не остается ничего другого, как выпить бокал самой. Тут же она падает замертво. Ее выносят в соседнюю комнату, заверяя гостя в том, что у их матери бывают припадки. Затем Нарджхеу предлагает бокал старшему из сыновей Сатаней-Гуаши, и его одолевает яд. Потом уже тост поднимает сам гость, но он процеживает вино сквозь густые стальные усы и таким образом обезвреживает его. Одержав победу и в этом виде единоборства, Нарджхеу увозит Гунду-красавицу [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №№ 176, с. 323; Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 19626, с. 269]<sup>2</sup>. Правда, ему не суждено было благополучно завершить свой путь,

---

<sup>1</sup> «Аимцакыча» – абхазская национальная игра в мяч.

<sup>2</sup> Ср. также текст, записанный нами от Лабахуа Зосима в октябре 1963 г. (г. Очамчира).  
14. Салакая Ш. Х.

но в данном случае нас не интересует дальнейшее развитие сюжета. Важно другое – мотив победы Нарджхеу над Сатаней-Гуашей. Трансформация художественных образов Сатаней-Гуаши и Нарджхеу налицо; она обусловлена социальными переменами в общественной жизни народа, продолжавшейся веками борьбой между матриархатом и патриархатом и окончательной победой в этой борьбе последнего. «Ниспровержение материнского права, – замечает Ф. Энгельс, – было всемирно-историческим поражением женского пола» [Энгельс, 1948, с. 66].

Естественно, этот исторический переворот не мог не отразиться в эпосе, возникшем в эпоху родового строя.

Отличительная черта абхазского эпоса состоит в том, что в древнейших циклах Сатаней рисуется последовательно безмужней. Отец нартов отсутствует. В более поздних сказаниях он рисуется настолько дряхлым, больным (иногда – и слепым), что не может играть сколько-нибудь значительной роли ни в хозяйственной, ни в духовной жизни нартов. В эпосе абхазов отец нартов не получил даже собственного имени, которым наделены все более или менее запоминающиеся персонажи, включая и животных.

Возникновению сильной главы патриархальной семьи, достойного преемника Сатаней-Гуаши, препятствовал, по-видимому, созданный ранее с такой огромной обобщающей силой образ женщины – главы материнского рода. В народном сознании представление о Сатаней-Гуаше как главе большого нартского семейства укоренилось настолько глубоко и прочно, что впоследствии, при изменившейся ситуации, когда женщина уже не соответствовала занимаемому в обществе положению, оказалось невозможным окончательно низложить ее и заменить мужчиной-патриархом.

Следует заметить, что в нартских сказаниях адыгов и осетин, где патриархальные отношения получили гораздо большее, чем у абхазов, отражение, фигура патриарха не затмила образ Сатаны-Сатаней. Правда, Урызмаг в осетинских сказаниях признается достойным супругом своей мудрой жены. В. И. Абаев, касаясь вопроса взаимоотношений супругов – Урызмага и Сатаны, пишет: «Быть супругом такой выдающейся дамы – дело нелегкое, связанное с риском обезличиться, затеряться, отойти на задний план. Однако с Урызмагом этого не случается. С большим достоинством и честью он поддерживает супружеский «ансамбль». Рассудительность, выдержка, находчивость в минуту опасности – таковы

отличительные черты старшего из нартов. В щедрости и храбрости он под стать своей супруге» [Абаев, 1945, с.37].

Как видим, здесь не идет речь о превосходстве Урызмага над Сатаней. Выражения «поддержать ансамбль» и «под стать супруге» свидетельствуют о равнозначности, но никак не о превосходстве супруга. Вообще же, в осетинском и адыгском эпосе так же, как и в абхазском, образ Сатаней-Гуаши несравненно сильнее, глубже, монументальнее образов патриархальных глав.

«Попытка представить Урызмага в осетинских, Насрена в кабардинских сказаниях в качестве «старшего» нарта является относительно поздней и в общем не доведена до конца», – пишет Е. М. Мелетинский [Мелетинский, 1957, с. 39].

Сложный образ Сатаней-Гуаши получил различное толкование. Одни ученые рассматривают его в мифологическом аспекте, другие, наоборот, усматривают в нем реальные бытовые черты эпохи родового строя.

Ж. Дюмезиль, основываясь в основном на материале осетинских сказаний, пришел к выводу, что в цикле сказаний о Сатане и Урызмаге бытовые мотивы превалируют над мифологическими. Подчеркивая полную земных работ и тягот жизнь героев, исследователь вместе с тем возводит генезис этих образцов к мифу. По мнению Ж. Дюмезиля, в процессе эволюции фольклорных сюжетов, герои мифа, божественные существа, часто меняют (теряют) свою мифологическую природу и трансформируются в бытовых героев. Происходит таким образом, процесс снижения, «оземления» мифических образов» [Дюмезиль, 1930, с.167].

В. И. Абаев соглашается с такой трактовкой образов Сатаны и Урызмага: «Нам кажется, что в цикле Урызмага и Сатаны мы имеем такое именно снижение старых мифических образов, причем связь наших якобы «земных» героев с их божественными или полубожественными прототипами выступает еще ощутимо и прозрачно» [Абаев, 1945, с. 39]. И исследователь восстанавливает первоначальный мифологический образ Сатаны в виде «дочери солнца и воды» [Там же].

Е. М. Мелетинский, напротив, указывает на «связь образа Сатаны с реалиями сарматского матриархата», и считает ее «матриархальной прародительницей рода», которую, по его мнению, «нет оснований рассматривать в качестве сниженной в бытовой план «богини» [Мелетинский, 1957, с. 43]. Мы согласны с таким объяснением сущности

этого образа: действительно, в абхазском эпосе не обнаруживается никакой связи эпической героини с божественными силами.

Правда, Сатаней-Гуаша – прорицательница и чародейка. Она каким-то чудом всегда узнает об опасностях, подстерегающих ее сыновей, и предотвращает их. Но эту черту героини мы объяснили бы не мифологической природой образа, а необычайной идеализацией бытовых черт эпохи материнского рода. В абхазском эпосе, как указывает Ш. Д. Инал-ипа, «вообще богов в настоящем смысле этого слова еще нет – нарты не знают ни молитв, ни жертвоприношений» [Инал-ипа, 1962, с. 10]. Здесь не только нет представлений о монотеизме, но даже отсутствует сколько-нибудь развитый пантеон языческих богов. В трудных случаях Сатаней-Гуаша, Сасрыква или другие герои обращаются к неопределенной сверхъестественной силе («Доуха карцоит»), т. е. произносят молитву или заклинание. Религиозные представления героев эпоса скорее всего напоминают первобытную магию, анимизм, тотемизм.

Сатаней-Гуаша особое внимание и заботу проявляет о своем чудесно рожденном младшем сыне – Сасрыкве. Любопытно проследить отношение Сатаней-Гуаши к Сасрыкве в различных слоях эпоса (архаических и более поздних). Если в древнейших циклах Сатаней-Гуаша неизменно покровительствует Сасрыкве, ревностно оберегая его от всевозможных опасностей, прежде всего, от козней других сыновей, не признающих «незаконнорожденного» героя своим родным братом, если подвиги и победы героя, как правило, обуславливались постоянной поддержкой матери-чародейки, то постепенно герой все более и более теряет это покровительство и, наконец, вовсе лишается его. Когда Сатаней-Гуаша незаметно сходит со сцены, как бы предreshается этим роковая судьба ее любимого сына. В этом эпическом процессе мы склонны, видеть отражение борьбы двух форм общественной организации – материнского и отцовского родов, закончившейся победой патриархата.

Сасрыква в абхазском эпосе, так же, как и в адыгских сказаниях, ведущий, самый любимый герой.

«Жизнь и подвиги главного героя эпоса (Сасрыквы. – Ш. С.) объединяют абхазские сказания в единое целое, этим создается как бы «сквозное действие», — подчеркивает эту отличительную особенность абхазского эпоса Ш. Д. Инал-ипа [Там же].

Вокруг имени Сасрыквы концентрируются главные события,

основные сюжеты эпоса, хотя, конечно, не во всех сюжетах он играет ведущую роль. Во всяком случае, прямо или косвенно Сасрыква принимает участие в большинстве событий, о которых повествует эпос, играя в одних случаях менее значительную, а в других случаях ведущую роль.

Родившись необыкновенным образом из камня, Сасрыква первый же день своего появления на свет ознаменовал богатырским подвигом – приручением знаменитого коня Бзоу. Сасрыква, Бзоу и Худыш (охотничий пес Сасрыквы) связаны между собой симпатической связью: в день рождения героя появляются на свет и его конь, и пес [Архив АБИЯЛИ, ф.2, д.126, лл. 14, 18–20, 37]<sup>1</sup>.

Закаленный в горниле кузницы нартским ковачом Айнар-ижьи, покровительствуемый мудрой Сатаней-Гуашей, Сасрыква становится первым богатырем среди нартов и вообще центральной фигурой всего эпоса. Многочисленны и разнообразны богатырские деяния героя. Не останавливаясь на всех этих бесконечных его подвигах, мы, укажем на основные из них.

Между главным героем эпоса и его братьями с самого начала сложились напряженные отношения, которые со временем переросли в открытую, непримиримую вражду. Братья насмеялись над Сасрыквой, называя его «анашпа» [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 23; Архив АБИЯЛИ, ф.2, д.126, л.15, 24 и др.] (незаконнорожденный), и не звали его с собой в свои бесконечные и дальние походы. Незаконнорожденность героя была лишь поводом, а истинной же причиной ненависти старших к своему младшему брату было то, что Сасрыква своими подвигами и своей славой затмевал всех своих братьев. Однако до поры до времени нарты вынуждены были признавать заслуги героя, так как не могли обойтись без его помощи: богатырь не раз спасал их от неминуемой гибели.

Однажды нарты, как всегда, без своего младшего брата Сасрыквы отправились в дальний поход – «хьызрацара» (букв. «поход за славой»). По заклятию Сатаней-Гуаши, их настигает в горах страшный буран. Догнав на крылатом араше Бзоу своих братьев, Сасрыква спасает их от смерти. Стрелой он сбивает с неба звезду, которая на первых порах согревает коченеющих от неминуемого холода братьев [Инал-ипа,

---

<sup>1</sup> Тексты, записанные нами от Кастея Арстаа, Зосима Лабахуа и др.

Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 37–42]. Затем герой мчится к дремучему лесу, к обиталищу страшного великана-людоеда, хранителя огня. Одержав хитростью, смекалкой победу над великаном-адау (великан легко выполняет первые две трудные задачи: разбивает головой катящиеся с горы огромные валуны, выдувает до дна полный котел расплавленного металла и находит их забавными и весьма приятными шалостями нартского богатыря; но третья задача оказывается ему не под силу: великан не может даже сдвинуть с места лед в глубоком водоеме, куда его заманивает хитрый нарт, и герой отсекает ему голову мечом), Сасрыква возвращается с горящим поленом, разводит костер, обогревает озябших братьев, спасая их от верной гибели [Там же, с. 43–52].

На обратном пути неблагодарные братья сговариваются уничтожить Сасрыкву. Желая избавиться от опасного и постоянного соперника, они сталкивают Сасрыкву в бездонную пропасть. Но герою не суждено погибнуть: он оказывается в подземном мире, где над водной стихией господствует дракон-агулшап, получающий от населения человеческие жертвы (красавиц-девушек) за пользование питьевой водой. Сасрыква в единоборстве убивает многоголового дракона, освободив тем самым не только население, но и животный мир подземного царства от большого несчастья. В знак благодарности за неоценимую услугу жители подземелья с помощью орлицы, птенцов которой уничтожал убитый Сасрыквой дракон, доставляют своего спасителя на поверхность земли.

Но не чувством мести охвачен, возвращающийся домой благородный герой. Сасрыква полон решимости вновь ринуться навстречу новым опасностям, новым приключениям.

И действительно много славных подвигов совершает богатырь после возвращения из подземного мира. Главным из этих подвигов следует считать женитьбу его на дочери айргов, обладающей божественным даром – излучающим солнечный свет мизинцем [Там же, с. 122–135]<sup>1</sup>. Красавица жила в хрустальной башне, воздвигнутой над крутым, отвесным обрывом. Не всякому желающему дано было взобраться на неприступную скалу (в том числе и могучему герою Нарджхеу), но даже и те счастливы, которые преодолели первое препятствие, еще не могли

---

<sup>1</sup>Также текст, записанный нами от З. Лабахуа в июне 1963 г. в гор. Сухуме, на слете сказителей, созванном Домом народного творчества Абхазии.

рассчитывать на полный успех: все решал исход единоборства с девой-богатыркой. Победенным героям дева отсекала головы и водружала их на частокол. Сын некоего старика был единственным из женихов, которому удалось победить в единоборстве дочь айргов, хотя эта победа и не принесла ему счастья: он не приглянулся невесте, и та не вышла за него замуж. Сасрыква успешно преодолел и скалу, и преследование со стороны сына старика, которого, кстати, герой не убивает из-за уважения к старцу-отцу.

Другой, не менее важный подвиг Сасрыквы состоял в победе над страшной лесной женщиной, проглотившей всех его девяносто девять братьев. С помощью верных помощников – вещего коня Бзоу и пса Худыша – герой освобождает своих братьев из чудовищного плена [Там же, с. 89–73].

Нарту Сасрыкве приходилось и после этого не раз сражаться с различного рода злыми силами, особенно же с великанами-людоедами. В одном из боев враги хитростью вывели уязвимое место Бзоу и лишили героя его любимого друга и верного помощника. После этого Сасрыква приручил другого дикого коня, однако последний не смог заменить ему Бзоу, и это во многом предопределило гибель непобедимого героя.

При возвращении Сасрыквы из дальних походов, жена всегда освещала ему путь сверкающим мизинцем, высунутым из окна башни. Герой благополучно перегонял отбитые им у врагов табуны через каменный (по другим вариантам – полотняный) мост на реке Кубань (Бзызь, Кодор).

Неблагодарные и завистливые нарты, всегда желавшие гибели своему младшему брагу, стали упрекать Сасрыкву в том, что он совершает подвиги лишь благодаря помощи своей жены. Оскорбленный богатырь потребовал от жены, чтоб она не смела впредь освещать ему дорогу мизинцем. Жена вначале послушалась, но затем, пожалев мужа, высунула палец из окна именно в тот момент, когда Сасрыква гнал табун по мосту. От внезапного и яркого света кони шархнулись в сторону и полетели вместе с героем вниз, в пучину речных волн. Однако герой не погиб, его спасла любимая сестра Гунда-красавица (Гэында-пшза) [Там же, с. 263–267]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Также текст, записанный нами от Колбая Халита (с. Абгархук Гудаутского р-на) 27 августа 1969г.

Спор между братьями разгорается с новой силой из-за обладания сестрой нартов Гундой-красавицей и большим нартским кувшином Вадзамакят (Фазмакьат). Гунда остается жить со своим братом Сасрыквой.

В конце концов, братья-нарты с помощью злой ведьмы-старухи вывели уязвимое место Сасрыквы, его «ахиллесову пяту» – правую ногу, за которую держал героя нартский ковач, закаляя его в горниле, вследствие чего нога эта так и осталась незакаленной. Сбросив на богатыря огромный валун с высокой горы и предложив ему отразить камень именно правой ногой, нарты погубили своего младшего брата и с ликованием вернулись домой, торжествуя нечестную победу.

К умирающему Сасрыкве стекаются разные звери, птицы (волк, ворон, голубь и т. д.), одних из которых герой благословляет, других же проклинает, в зависимости от отношения их к обессиленному, погибающему человеку. И поныне повадки и внешние приметы многих зверей и птиц абхазы (равно, как и адыги и осетины) объясняют заклинаниями нарта Сасрыквы [Там же, с. 318–326; Архив АБИЯЛИ, ф.2, 126, лл. 105–109, 127, лл. 89–95, 121–129].

Рождение, закалка, рост, подвиги богатыря имеют много параллелей не только в героическом эпосе кавказских народов, но и в мировом эпическом творчестве.

Подвиги Сасрыквы всегда преследуют благородные цели. Все он делает на благо людей, не требуя взамен никакого вознаграждения. В более архаических слоях сказаний об этом выдающемся богатыре главными противниками героя выводятся всевозможные чудовища, как, например, дракон, семиголовый адау (великан) и др., которые олицетворяют собой злые силы природы, выступая в качестве хозяев вод, огня, лесов, пастбищ и т. д. В отдельных случаях под образами чудовищ могли подразумеваться и враждебные общественные силы. Герой вступает в смертельную схватку с такими врагами, которые раньше представлялись людям непобедимыми. В борьбе с чудовищами героя выручает не одна только физическая сила, но также находчивость, ум, смекалка. Так, например, победа над адау, хранителем огня – наиболее популярный сюжет во всем эпосе – достигается не в эпическом единоборстве героя с врагом, а лишь в результате хитрости, обмана героем врага, что выглядело бы гнусным поступком с точки зрения средневекового рыцарства. Но для тех отдаленных времен, по-видимому, средства достижения цели не имели столь важного значения; важно было

добиться цели любыми средствами. Кроме того, в данном случае явно противопоставляются здравый ум, интеллект грубой физической силе.

Среди многочисленных богатырских деяний, совершенных прославленным нартом, особо выделяется его главный подвиг, который наиболее и популярен в народе – это похищение огня у великана. Именно этот подвиг сближает Сасрыкву с культурными героями древнейших, первобытных мифов, с героями типа Прометея. Но нельзя не видеть при этом и существенного различия между Прометеем и Сасрыквой. Классический культурный подвиг – похищение огня – проходит несколько стадий в своем развитии. Первой и древнейшей из них следует считать похищение огня у его земного хозяина, или покровителя, как это имеет место в первобытном мифе. В таком же виде этот мотив вошел в нартский эпос абхазо-адыгов; в аналогичном осетинском сказании, отражающем сравнительно поздний этап общественного развития, мотив похищения огня заменен захватом тучного пастбища у великана<sup>1</sup>. Затем с образованием пантеона языческих божеств, огонь переносится на небо и похищается оттуда героем (например, Прометей в греческой мифологии). Небесный огонь, как указывает проф. М. Я. Чиковани, может трансформироваться в образ небесной девы, которую похищает эпический герой (например, похищение героем Амираном красавицы Камар в грузинском эпосе Амираниани).

Своеобразие раскрытия прометеевской темы в абхазском эпосе заключается в том, что центральные мотивы мифа о Прометее – похищение огня и наказание героя – разрабатываются не в одном, а в двух памятниках эпической поэзии – в нартском эпосе и сказании об Абрскиле. Причем, мотив похищения огня (как правило, огонь похищается у великина-адау [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №№126, 127], иногда сбивается стрелой пылающая звезда [Там же, ф.2, №176, с. 178–182] или же герой на своем крылатом араше достигает небесного светила и срывает его [Там же]) не мыслится как богоборческий мотив, как борьба с небожителями. Похищение огня Сасрыквой хронологически предшествует богоборчеству героев Прометеевой плеяды.

Второй же мотив – наказание героя богом – не представлен непосредственно в нартском эпосе абхазов, а появляется позже, в эпосе об Абрскиле, имеющем, на наш взгляд, генетическую связь с нартами.

---

<sup>1</sup>О роли и месте первобытных мифов о культурных героях в образовании эпоса см.: Мелетинский, 1958а, 1958б; 1963.

В северокавказском же эпосе богоборческий мотив ярко разработан в заключительных циклах эпоса.

Культурные подвиги совершают и другие герои нартского эпоса, как например, Кетуан — изобретающий свирель, Цвицв — похититель фруктов деревьев у великанов и т. д. Но наиболее значительные подвиги, открывающие людям тайны природы и ставящие им на службу силы этой природы, связаны с именем Сасрыквы. Непосредственную связь Сасрыквы с «культурными героями» первобытных мифов подчеркивает целый ряд этиологических преданий о причинах различных явлений, о свойствах и внешних приметах различных животных и растений, якобы вызванных благословением или проклятием Сасрыквы (почему у волка крепкая вымя, почему у голубя красные ноги, почему вороны каркают и т. д.). Эти мотивы известны также адыго-осетинскому нартскому эпосу.

В своей первозданной основе Сасрыква – герой, порожденный матриархальной эпохой. Его необычайная привязанность к матери, с одной стороны, и особое внимание, уделяемое Сатаней-Гуашей своему необыкновенно рожденному сыну, с другой стороны, красноречиво говорят о матриархальной природе центрального образа эпоса. Однако образ этот не застыл в первозданной форме. В нем нашли отражение и последующие стадии развития общества, как переход от материнского рода к отцовскому, разложение первобытнообщинного строя, появление частнособственнических тенденций и т. д.

О чрезвычайной древности главного героя эпоса должна свидетельствовать и этимология его собственного имени, не без основания увязываемая отдельными исследователями, как об этом специально будет сказано ниже, с понятием «камень» («саср» или «сас» – камень, «куа» – сын). Каменная природа героя, должно быть, олицетворяет решающую роль камня как орудия производства еще в тот период, когда этот образ складывался.

Другими наиболее значительными художественными образами нартского эпоса абхазов являются Цвицв (по прозвищу Бжеикуа-Бжашла – «Получерный-Полуседой», функционально соответствующий Батрадзу//Патаразу в нартском эпосе северокавказских народов), Кетуан, Нарджхеу, Хважарпыс, Инар-ижьи (нартский кузнец), Кун, Сит, Шаруан, пахарь, по кличке Бжа џа-Бжаза – «Полувыхсохший-Полуживой» и многие другие.

Из перечисленных героев более древними следует признать Кетуана

– пастуха нартских коз, Куна – пастуха овец, Нарджхеу (или Зартыж) – пастуха крупного рогатого скота и др. Скотоводство, первоначально – разведение мелкого рогатого скота, а затем и крупного, наряду с примитивным земледелием, составляет основу хозяйственного уклада нартского общества, хотя и не является самым древним, каковым отчетливо выступает в эпосе охота. Поэтому выведение пастухов в качестве выдающихся богатырей, идеализация образа их жизни, явно гиперболическое изображение их физической и духовной мощи не вызывают сомнения или удивления, напротив, представляются вполне естественными и закономерными.

Нарту Кетуану, кроме его хозяйственной деятельности, приписывают также изобретение свирели, создание и первое исполнение песни [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962а, с. 64-70; 1962б, с.59-65]. При этом, следует подчеркнуть, что черты культурного героя, проступающие в образе Кетуана, носят более архаический характер, чем в образе какого-либо другого героя, включая сюда и Сасрыкву. Известно, что культурные деяния героев первобытного мифа не всегда представляют собой целенаправленное, преднамеренное действие, а являются следствием их необдуманных, случайных поступков. По этому поводу Е. М. Мелетинский отмечает: «Далеко не всегда поступки демиургов – культурных героев – носят целенаправленный характер, очень часто важнейшие черты ландшафта и культуры оказываются следствием совершенно случайных обстоятельств их жизни, а вовсе не плодом сознательных творческих усилий» [Мелетинский, 1958а, с. 116]. Случайность, при которой Кетуан впервые изобретает свирель (ачарпын), а также его выкрики, не преследовавшие никогда цели стать песнею, но тем не менее ставшие ею, положив начало песнопению, говорят в пользу глубокой архаичности культурных подвигов Кетуана.

Изобретение свирели в адыгском нартском эпосе связано с именем Ашамеза [Андреев-Кривич, 1957, с. 191–192]. В осетинском же эпосе вместо свирели нартом Сырдоном при иных, трагических, обстоятельствах изобретается другой музыкальный инструмент – фандыр [Либединский, 1948, с. 209–210].

Яркой иллюстрацией трансформации древних эпических образов может служить образ Нарджхеу – нартского пастуха коров в архаических сказаниях и непревзойденного героя-жениха в сравнительно поздних циклах.

В связи с изменениями в общественной жизни постепенно менялось

внутреннее содержание образа Нарджхеу, приравливаясь к идеалам и требованиям новых социальных отношений. Если Нарджхеу в цикле Сатаней-Гуаши и Сасрыквы выведен простоватым, косматым пастухом, что было вызвано противопоставлением роли мужского и женского начал, то могучий богатырь Нарджхеу, умыкающий Гунду-красавицу, – это уже создание патриархальной эпохи; кроме имени героя, едва ли он имеет что-нибудь общее с первоначальным, матрилокальным вариантом образа. Факт умыкания невесты как одна из форм заключения брачного союза – типичное явление для переходного периода от группового брака к парной семье. В более поздних слоях абхазского нартского эпоса этот способ заключения брака, является не только господствующим, но и единственным [Инал-ипа, 1957, с. 101]. В ранних же циклах, наоборот, мы не встречаем никакого упоминания о прочных брачных союзах, здесь господствует форма группового брака. Все большое семейство нартов известно как семья Сатаней-Гуаши, у которой, как уже отмечалось выше, нет ни отца, ни мужа и которая может свободно встречаться с любым мужчиной.

«При всех формах групповой семьи неизвестно, кто отец ребенка, но известно, кто его мать», – указывал Ф. Энгельс [Энгельс, 1948, с. 49].

Как уже отмечалось выше, нартский эпос в целом и особенно абхазская его версия не создали образа эпического патриарха, который по своим функциям, по роли и значимости в хозяйственной и общественной жизни нартов мог бы соперничать с Сатаней-Гуашей. В отсутствии именно такого «патриарха», роль которого в известном смысле парадоксально выполняет Сатаней-Гуаша, Е. М. Мелетинский справедливо видит оригинальность нартских сказаний, подчеркивающую их догосударственный характер. В архаическом нартском эпосе Сатаней-Гуаша фактически выполняет такую же функцию, какую выполняют «эпические князья в классических формах исторического эпоса» [Мелетинский, 1963, с. 189].

Однако несмотря на это, в отсутствии сильного патриархального главы рода народ не мог не усмотреть некоторую неувязку, неестественность, особенно на сравнительно поздних этапах развития эпоса, когда нарты представляются как богатыри-воины, вечно проводившие время в опасных и продолжительных походах.

Видимо, этим и объясняются попытки народных певцов и сказителей выдвинуть кого-либо в качестве «старшего» из среды известных

богатырей (мы имеем в виду «старшего» именно в возрастном смысле, а не по другим качествам, характеризующим его смелость, храбрость, количество совершенных подвигов и т. д.). Как известно, эти попытки не везде дали одинаковые результаты: в одних версиях эпоса (например, в осетинской), «старший нарт», «патриарх» (Урызмаг) – довольно внушительная фигура, в других же – (особенно в абхазской) он так и остался далеко на периферии. Но тем не менее интересен сам факт возникновения необходимости в создании такого образа. Он еще раз убедительно свидетельствует о том, что эпос в период своего активного развития силен не только воспоминаниями о прошлом, прочной связью с традицией, но не в меньшей степени и тем, что он живо откликается на проблемы, которые ставит перед обществом окружающая действительность.

И в абхазской версии эпоса, как бы слабо ни была разработана фигура патриарха, все-таки попытки создания такого образа, несомненно, имели место. Это, прежде всего, тот самый «отец нартвов», который так и не получил стабильного собственного имени в эпосе. Его зовут то Хнишем (или Хмишем), то Ситом, то он является просто безымянным, немощным старцем, который, однако, наделен богатым жизненным опытом и природным умом. В сводном тексте нартского эпоса абхазов отец нартвов назван Хмишем (именно это имя мы встречаем и в большинстве народных вариантов, содержащих упоминание об отце нартвов) [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 15].

Однако в большинстве абхазских сказаний, упоминающих о «старшем» среди нартвов, в качестве такового выступает не отец, а именно «старший брат» (чаще всего это нарт Сит, иногда Кун или другой герой), которому все нарты подчиняются, особенно в походе, и которому, после матери (там, где Сатаней-Гуаша присутствует) всегда принадлежит первое слово, слово «старшего».

Пожалуй, самым выдающимся героем, ярко воплощающим идеалы патриархальной поры первобытнообщинного строя, в нартском эпосе абхазов выступает Цвицв, функционально соответствующий в основных своих чертах осетинскому Батрадзу и адыгскому Батаразу и частично – Бадыноко. Этот герой часто не называется своим собственным именем, а упоминается только лишь его прозвище Бжеикуа-Бжашла (Получерный-Полуседой).

По отдельным вариантам, Цвицв был самым младшим (иногда старшим) братом нартвов, но по абсолютному большинству вариантов

(следовательно, и в сводном тексте), Цвицв – племянник нартв. Он сын нарта Куна и сестры ацанов (карликов) Зылхи. С детства же Цвицв проявлял склонность к безделью. Целыми днями он сидел у очага и строгал палки, за что и был прозван Цвицвом, т. е. стружкой. Нарты, конечно, никогда не брали с собой в походы придурковатого бездельника, считая его излишней обузой. Но, оказывается, дело обстояло не так.

Притворяясь в дневное время бездельником и придурком, Цвицв каждую ночь выезжал на боевом коне и совершал богатырские подвиги. Нартские герои, даже храбрейшие из них, включая сюда и Сасрыкву, были обязаны многими своими победами именно Цвицву. Но никому и не приходило в голову, что неузнанный герой, постоянно оказывающий бескорыстную помощь братьям-нартам, может быть Цвицвом, т. к. по возвращении домой они всегда заставляли племянника за своим обычным занятием – строганием палочек.

Перед тем, как выехать в поход, Цвицв окрашивал своего коня с одной стороны в белый цвет, с другой – в черный. И одежда, и лицо, и волосы его соответственно с одной стороны были окрашены в черный цвет, с другой же стороны – в белый.

Нарты неоднократно пытались выяснить имя незнакомого героя, но тот всегда уклонялся от ответа. Поэтому назвали его Получерным-Полуседым.

Не один подвиг связан с именем Цвицва, но главнейшим из его богатырских деяний следует признать героизм, проявленный им при взятии крепости Гуинтвинт (Баталакла). По одним вариантам, нарты зарядили Цвицвом пушку и выстрелили в крепостную стену. Пробив стену, герой попадает в заблаговременно вырытую защитниками крепости глубокую яму, откуда он выходит цел и невредим благодаря своей шашке. По другим вариантам, Цвицва покрывают густым слоем пихтовой смолы и перебрасывают через крепостную стену. Попав в глубокую яму, он вытащил из ножен свою шашку и поднял ее над головой. Защитники крепости забрасывают яму камнями и бревнами, полагая, что прикончили нартского смельчака. Однако все камни отлетали в сторону, а бревна, ударившись об острие шашки, переламывались надвое. Поднимаясь все выше по камням и бревнам, наконец, он выбрался наверх и расправился с врагами. Многих врагов герой уничтожил один, а затем открыл ворота, и другие нартв вошли в крепость, разгромили врагов и с большой добычей вернулись домой. И тогда нартв все еще не опознают в герое Цвицва.

Как-то возник между нартами спор, кто из богатырей самый отважный. Все единогласно решили, что самый храбрый тот, кто рассказами о своих подвигах вскипятит вино в большом нартском кувшине Вадзамакяте. По старшинству каждый из нартов, стоя над кувшином, рассказал о подвигах. Когда Сасрыква закончил свой рассказ, вино в кувшине чуть закипело, а на рассказы других нартов оно вовсе не отреагировало. Попросил слово Цвицв. Насмехаясь над «несчастливым» дурачком, братья-нарты предоставили и ему слово: пусть, мол, он расскажет, сколько отстругал палочек и сколько наловил мух. Подошел Цвицв к кувшину Вадзамакяту и начал рассказывать о своих подвигах. Когда он закончил свой рассказ вино в кувшине бурно вскипело. Нарты пришли в недоумение, однако вынуждены были, признав его заслуги, уступить ему долю старшего, т. е. самого храброго, хотя он по возрасту был самым младшим.

Крайне разгневанный Сасрыква ударил ногой по кувшину Вадзамакяту, который перелетел через Клухорский перевал, упал в Абхазии и разбился, вино разлилось и разнесло по всей земле косточки винограда. Согласно преданию, так появился в Абхазии виноград.

В большинстве вариантов, где мотив рождения Цвицва, или Бжейкуа-Башла, разработан более детально и красочно, герой является не сыном Сатаней-Гуаши, а ее воспитанником. Отцом его называют то Нарджхеу, то нарта Куна, то Сасрыкву (в сводном тексте — нарт Кун) [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №158, с. 125–132]. Матерью же героя во всех этих вариантах неизменно выводится сестра карликов Зылха [Там же, ф.2, №№126, 127, 176, с. 121] (иногда мать не наречена собственным именем). Основные мотивы сказания о Цвицве – рождение героя от карлицы (в осетинских сказаниях Батарадз рождается даже из спины Хамица — отца героя [Либединский, 1948, с. 238]), привод в дом невесты женихом и ее довольно униженное положение в семье мужа, следствием чего явилось возвращение ее к своим родным, воспитание ребенка не в семье жены, а в семье мужа, следовательно, определение его происхождения по патрилокальной линии, постоянное соперничество нового, младшего богатыря со старшим прославленным героем Сасрыквой — богатырем матриархальной эпохи – свидетельствуют о его антиматриархальной направленности.

В отличие от Сасрыквы, сражавшегося в основном со всякого рода чудовищами (с драконом, великаном-адау), в образе которых могли олицетворяться, как указывали выше, и враждебные силы природы и

враждебные общественные явления, Цвицв уже имеет дело с реальными врагами в образе обыкновенных, земных людей. Причем, Цвицв чаще всего не отражает набеги врагов, а сам совершает походы, или вернее, неузнанным сопровождает нартов, выступающих в поход «добывать славу» (хьызрацара – букв. славохождение, т. е. идти или ездить куда-нибудь за добычей славы, прославиться). Цикл сказаний о Цвицве в целом отражает идеологию военной демократии. Особенно же отличился герой, как мы видели выше, при взятии крепости Баталакла, которую длительное время осаждал Сасрыква, но никак не мог завладеть ею. Завладев неприступной крепостью и уступив все богатство нартам, герой возвращается домой неузнанным и принимается за свое обычное дневное занятие – строгание палок<sup>1</sup>.

Появление металла и его значение в жизни первобытнообщинного строя отражается в абхазском эпосе в образе нартского кузнеца, которого так и называют Айнар-ижьи – нартский кузнец<sup>2</sup>. В адыгском и осетинском эпосе кузнец играет также исключительно большую роль

---

<sup>1</sup> Собственное имя «Цвицв» (Цѳыцѳ) этимологизируется как «стружка». Не раскрывая до поры до времени своего истинного лица, прикидываясь дурачком, целыми днями герой просиживал у очага, ковыряясь в золе и строгая палки, тем самым и заслужил пренебрежительное отношение нартов к себе. Первоначально имя героя могло быть другим, возможно, Патраз, хотя, правда, в настоящее время у нас почти нет записей, где бы это имя встречалось. Но побывав в Абхазии не так уж давно, в 1945 году, проф. Абаев обратил внимание на популярность имени «Патраз» в абхазском эпосе [Абаев, 1949, с. 320]. О том, что «Патраз» известен абхазским сказителям, пишет и Ш. Д. Инал-ипа [Инал-ипа, 1949, с. 107].

<sup>2</sup> Представляется интересной сама форма сочетания двух слов в «Айнари-ижьи». Подчеркнутое нами и в слове «ижьи» является местоименным притяжательными аффиксом третьего лица единственного числа для класса человека. Следовательно, слово «Айнари» должно обозначать имя человека или человекообразного разумного существа, выраженного в единственном числе; Айнари ижьи – букв. «Айнара (его) кузнец», т. е., кузнец Айнара. Формант в термине «нарт», который проф. В. И. Абаев возводит к осетинскому показателю множественности, в слове «Айнари» отсутствует. Кроме того, здесь мы имеем неполное совпадение самих основ «нар» и «Айнари» (встречается и вариант «инари»).

(в адыгском – Тлепш, в осетинском – Курдалагон). Круг занятий кузнеца в нартском эпосе не ограничивается изготовлением орудий труда или боевых доспехов богатырей, а выходит далеко за рамки обычной деятельности людей данной профессии. Предмет попечения этого дивного мастера составляет, помимо собственно кузнечного ремесла, и закалки героев при рождении, и починка поврежденных в бою частей человеческого организма (особенно головы) и мн. др. Так, например, только лишь с помощью нартского кузнеца удается Сатаней-Гуаше высечь из камня (скалы) зародыш Сасрыквы [Архив АБИЯЛИ, № 126—127; Хашба, Кукба, 1935, с. 23; 1936, с.25; Шакрыл, Бгажба, 1940, с. 23; Бгажба, 1959, с. 48; Инал-ипа, 1949, с. 91; Шинкуба, 1961, с. 46]. Кузнец закаляет в горниле кузницы новорожденного ребенка, держа его щипцами за правое колено, вследствие чего правое колено остается незакаленным, уязвимым местом у героя. (ср. с пятой Ахиллеса и многих других героев мирового эпоса и мифологии). Хважарпыс, один из наиболее оригинальных героев нартского эпоса абхазов, в поединке с похитителем его невесты Гунды-Красавицы – Нарджхеу получает серьезное ранение: стрела поранила ему голову и, казалось бы, тут уже дело непоправимо. Но нет. Нартский кузнец починил ему голову, наложив медные пластинки, и герой вновь мчится в бой [Архив АБИЯЛИ, №176, с. 330–332, №126–127]. Правда, после неоднократной починки и последовавшим вслед за этим новым, еще более тяжелым ранением, герой, наконец, погибает. Нартскому кузнецу не дано пока что изготовить такую накладку или такое приспособление, чтоб никакая опасность не угрожала жизни человека. Но сам факт занятия кузнеца починкой человеческого организма указывает, с одной стороны, на идеализацию кузнечного ремесла, имевшего исключительное хозяйственное значение в первобытном обществе, и, с другой стороны, на мечты наших предков об усовершенствовании боевых доспехов, об изобретении средств защиты от тяжелых ударов в бою и т. д.

В отличие от осетинского кузнеца Курдалагона, возведенного в ранг языческого божества, в абхазских версиях эпоса образ кузнеца, как и вообще других нартских героев, хотя и идеализируется, но не обожествляется. Айнар-ижьи не занял трона покровителя кузни в абхазском языческом пантеоне: это место прочно закреплено за другим божеством – Шашвы (Шъашъы) [Джанашиа, 1960, с. 71–75; Инал-ипа, 1960, с. 169–171], которого никогда абхазы не смешивают и тем более не отождествляют с Айнар-ижьи. Бог кузнечного ремесла не упомянут

15. Салакая Ш. Х.

ни в одном известном нам нартском сказании абхазов. Шьашгы, по-видимому, представляет собой более позднее явление в развитии абхазских религиозных верований. Поэтому нельзя не отметить фактическую неточность в определении имени абхазского нартского кузнеца в следующем высказывании проф. В. И. Абаева: «Бог-кузнец и его роль в эпических сказаниях о нартах весьма близки у осетин, абхазов и адыгейцев, хотя имена у них различные: у осетин Kurdalagon, а абхазов Safi (также Aina-gi «Кузнец Айнар»), у адыгейцев Тлепш. Все три кузнеца занимаются закалкой героев, а также починкой разбитых в бою черепов путем наложения медных пластинок» [Абаев, 1949, с. 319]. Хотя проф. В. И. Абаеву известно подлинное имя нартского кузнеца у абхазов, исследователь дает его лишь в скобках как не основной вариант, тогда как Айнар-ижьи – единственное наименование нартского кузнеца, причем, конечно, не бога-кузнеца, а просто искусного мастера.

Термин «Айнар-ижьи», помимо нартских сказаний, часто употребляется также в обрядовой поэзии (в заговорах, заклинаниях) [Инал-ипа, 1949, с. 111–112]. Это лишний раз подчеркивает его чрезвычайную архаичность. Айнар-ижьи, вместе со своими северокавказскими двойниками Тлепшом и Курдалагоном, примыкает к эпическим образам великих кузнецов мирового фольклора, таким, как Ильмаринен в карело-финском эпосе «Калевала», Гефест в древней греческой мифологии и др.

Кроме указанных выше героев, абхазский эпос знает еще очень много своеобразных, запоминающихся слушателю (а теперь уже и читателю) оригинальностью художественной разработки персонажей. Таковы, например, могучий богатырь Хайхуз Шаруан – дядя нартов по материнской линии, так органически сочетающий в себе классические черты патриархата со все еще сильными пережитками матриархата: большая привязанность к нартам – племянникам своим по линии сестры, с одной стороны, и месть за отца, – с другой; сын нарта Сита Уахсит и сын Жаки, основные подвиги которых связаны с борьбой за добычу невест, – представители патриархального уклада, на что указывает даже патронимическая форма их имен и мн. др. На всех этих персонажах, естественно, нет возможности останавливаться.

Однако хотелось бы, хотя бы бегло, обратить внимание читателя на образ пахаря по прозвищу Бжаџа-Бжаза (букв. «Полувыхсохший-Полуживой», т. е. инвалид, человек, у которого часть организма парализована). Совершив целый ряд подвигов, заслужив всенародное

признание, Сасрыква возгордился и не стал признавать равного себе человека на земле, о превосходящем же его он и слышать не хотел. Но когда выведенная из терпения Сатаней-Гуаша сообщила сыну, что есть человек, который силой превосходит его, нарт Сасрыква немедленно отправился к новоявленному герою на своем крылатом араше Бзоу, чтоб помериться с ним силами. Пахарь-калека не удостоил даже вниманием подскочившего к нему нарта, а накрыл его пластом земли, вывороченным лемехом, и продолжал спокойно пахать. Затем жена пахаря сажает Сасрыкву с конем в плетеную корзину (или деревянное корыто) и несет домой в качестве забавной игрушки для детей. По дороге герою удается сбежать, но его легко возвращают. Затем Сасрыква узнает о том, как и кем был искалечен пахарь, о его встрече с более могучими людьми, которые погубили всех его спутников, и о его чудесном спасении. Рассказ этот имеет параллель, как в адыго-осетинском нартском эпосе, так и в гомеровской «Одиссее». Убедившись в том, что никогда нельзя быть уверенным в своем превосходстве над всеми на земле, Сасрыква возвращается домой [Архив АБИЯЛИ, ф2, №126,127; 176, с. 235–243].

Данное сказание непосредственно выражает представление создателей эпоса об идеале героя и героизме. Возвеличение своей личности, гордыня, болезненное самомнение не сочетаются с истинным героизмом. Такого богатыря, будь он даже самый любимый, народ подвергает резкому осуждению. То же самое случилось и с Сасрыквой. В образе же пахаря, невзрачного на вид, неполноценного калеки, но тем не менее запросто справляющегося с прославленным богатырем, ярко олицетворяется и идеализируется животворный созидательный труд землелашца-хлебороба.

Как известно, среди богатырей русского героического эпоса одно из почетнейших мест отведено крестьянину-землелашцу, или как принято называть его в былинах, оратаю («оратаюшке») Микуле Селяниновичу, герою, весьма близко напоминающему пахаря в нартском эпосе абхазов. А. М. Горький, высоко оценивая образ Микулы Селяниновича, ставил его в один ряд с такими широко известными во всем мире героями народно-поэтического творчества, как Геракл, Прометей, Илья, Сатана и др. [Горький, 1955, с.49]. Однако в идейном отношении эти два памятника народного творчества не идентичны. Русская былина «О Микуле Селяниновиче и Вольге» отражает социальные, классовые взаимоотношения крестьян и феодалов в эпоху позднего феодализма. Анализируя данную былинку в своем капитальном труде о русском

15. \*

героическом эпосе, проф. В. Я. Пропп заключает: «Основной смысл песни состоит в противопоставлении крестьянина князю, в посрамлении князя и возвеличении крестьянина» [Пропп, 1958а, с. 387]. Что же касается абхазского сказания, то в ней мы не обнаруживаем отражения столь позднего периода в истории нашего народа. В акте столкновения Сасрыквы с пахарем невозможно усмотреть проявление каких-либо классовых противоречий. Но зато отчетливо проявляется иное сопоставление.

Нартское племя в целом мыслится как народ-воитель, проникнутый духом искательства, новых открытий, изобретений, чем, собственно, и мотивируются бесконечные походы этих богатырей. В сказании же о пахаре и Сасрыкве, возникшем, несомненно, позже основных циклов эпоса, когда уже налицо общественное разделение труда и довольно высокий уровень развития орудий производства (плужное земледелие), сопоставляются идеалы созидательного трудового, с одной стороны, и воинского богатырства, с другой стороны. Мы говорим сопоставляются, как бы соизмеряются с целью выявления более важного из них, имеющего первостепенное значение, но ни в коем случае не противопоставляются эти идеалы, так как трудовые массы, создатели эпоса, на протяжении всей истории сами были одновременно и тружениками, и воинами. Не умаляя значения боевых качеств героя, наоборот, идеализируя их во всем нартском эпосе, в то же время трудовые массы созданием образа могучего пахаря подчеркнули первостепенность созидательного, творческого начала, так как жизнь, в конечном итоге, создается только лишь трудом. Эту мысль подтверждает и рассказ пахаря о том, как целый отряд воинов, в котором и он принимал участие, был погублен неким пастухом<sup>1</sup> [Архив АБИЯЛИ, ф. 2, №176, с. 241–242; №126–127]. Превосходство пастуха, пахаря, над воином-богатырем – не слишком ли отчетливо говорит этот мотив о мечте народных масс о мирном, созидательном труде, от которого постоянно отвлекала их бесконечная борьба со всякого рода агрессорами.

Мотив поисков более сильного героя широко бытует как в героическом, так и в сказочном эпосе мирового фольклора [Андреев, 1929, с. 47, №650 В]. В абхазском же нартском эпосе, кроме сюжета «Сасрыква и пахарь» популярен и другой сюжет, повествующий о

---

<sup>1</sup> Мотив этот, вне связи с нартами, часто встречается также и в абхазском сказочном эпосе.

встрече Сасырквы с Алтаром Талумбаком, от которого вначале нартский герой терпит поражение, но впоследствии побеждает его, благодаря хитрому замыслу своей матери (Сатаней-Гуаша готовит своему сыну разноцветную попону и множество разноголосых колокольчиков, которые своим внезапным появлением пугают коня Талумбака и последний терпит поражение от Сасырквы) [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №126, 127, 176, с. 224–234]. Но нас интересует именно первая часть сказания. Талумбак без труда одолевает зазнавшегося героя.

Осуждение зазнайства, гордыни ярко отразилось и в осетинских сказаниях: «Сослан ищет того, кто сильнее его» и «Сослан и гумский человек» [Либединский, 1948, с. 82–93]. В отличие от абхазской версии, где Талумбак убит Сасырквой, в осетинской версии Сослан и гумский человек кончают поединок мирно, без жертвы. В первом же сказании абхазский пахарь заменен осетинским рыболовом, но функция, выполняемая обоими героями, одна и та же – отрезвление не в меру возгордившегося любимого народного героя (Сасырквы-Сослана), очищение его от наносных, не характерных для его богатырской природы черт.

Образ нарта Гуатсаки, остролова-шутника, близко напоминает адыгского Атлагуцу и частично популярного персонажа осетинского эпоса Сырдона. Следует отметить также старшего брата нартов, который не получил стабильного имени в эпосе (чаще его зовут Хнишем или Хмишем, иногда Ситом или как-нибудь иначе), однако которому все братья подчиняются беспрекословно, особенно в походе.

Роль женщины в нартском эпосе, как отмечалось выше, исключительно велика. В то же время нельзя не заметить, что эта роль неодинакова в различных циклах эпоса. Возможно, это – результат отражения в эпосе положения женщины на протяжении многих веков, в течение которых формировался эпос. Если нартский эпос отражает различные этапы родового строя и более поздние эпохи, то и образы женщин в циклах, возникших в разные периоды развития данного строя, не могут быть одинаковыми.

Если образ Сатаней-Гуаши в своей первоначальной основе воплощает широко обобщенные типические черты женщины эпохи матриархата (здесь мы не говорим о напластованиях последующих эпох, которые, по нашему мнению, не составляют основу образа), то ее дочь – Гунда-красавица воплотила, на наш взгляд, черты общественной жизни, характерные для переходного периода от материнского рода к

отцовскому. Абхазская Гунда так же, как и адыгская Адиюх, осетинская Агунда, отличается необыкновенной, неземной красотой, «сияет без солнца, сверкает без луны», как говорится в эпосе; к ней сватаются или же ее похищают различные богатыри (Нарджхеу, Хважарпыс, Хабжин и др.). Из-за обладания Гундой-красавицей, собственно, и возникает вражда между нартом Сасрыквой и его братьями, завершившаяся гибелью Сасрыквы (Ш. Д. Инал-ипа справедливо видит в этом сказании отражение борьбы за переход от группового брака к парному [Инал-ипа, 1949, с.117]).

Гунда-красавица не играет той ведущей роли в хозяйственной и духовной жизни нартов, не проявляет той активности в решении важнейших общественных вопросов, какие отличают Сатаней-Гуашу. Правда, Гунда не выведена в эпосе пассивной, инертной фигурой. Она довольно сильна и физически, чтобы постоять за себя, защитить свою часть. В отдельных абхазских сказаниях образ Гунды примыкает к эпическим образам богатырских дев мирового фольклора, генезис которых исследователи возводят к матриархату [Жирмунский, 1962]. В сказании говорится о том, как Гунда-красавица вступала в единоборство со своими женихами, у побежденных женихов она отрезала уши или клеймила спины. Такая участь постигла девяносто девять неудачливых богатырей, сватавшихся к ней, и только лишь сотый, Хважарпыс, смог победить ее [Архив АБИЯЛИ, ф.2, №126–127, 176].

Богатырская сила Гунды-красавицы ярко показана и в другом сказании эпоса, повествующем о том, как две женщины — дочь айргов Ханиа и Гунда-красавица — в неравном бою легко одержали победу над вооруженной сотней всадников во главе с Бырзыком Хуаша — нежеланным женихом Ханиа. Причем, Ханиа сражалась палкой, а Гунда — лишь пятками [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 106–109]<sup>1</sup>. Активной, деятельной натурой рисуют Гунду и многие другие сказания, особенно те, где рассказывается о том, как она спасла Сасрыкву, упавшего вместе с табуном с моста в разбушевавшуюся горную реку [Там же, с. 256–263]. Могучая сила сестры нартов — Гунды-красавицы, подчеркивается в сказаниях неоднократно (ей ничего не стоило сдвинуть с места большую железную скамью нартов (арымё) или приподнять тяжелую надочажную балку).

---

<sup>1</sup> См. также текст, записанный нами в июле 1963 г. от Барцыц Смела (селение Блабырхуа, Гудауский р-н).

Однако, несмотря на все это, Гунда-красавица не является богатырской девой-воительницей. Гунду воспитывают братья, поместив ее на седьмом этаже дворца, откуда ей не позволено ни спускаться вниз, ни смотреть на небо. Братья кормят свою любимую сестру лишь костным мозгом горной дичи [Там же, с. 89–93].

Если Сатаней-Гуаша полна забот о нартах – своих сыновьях, то Гунда-красавица в основном сама является предметом попечения братьев-нартов. Хотя Гунда отдельными чертами и сближается с женскими образами матриархальной эпохи, в целом же этот образ мы склонны относить к переходному периоду от материнского рода к отцовскому, ко времени возникновения и упрочения моногамной семьи.

Следует обратить внимание и на то, что в отдельных вариантах известного сказания о рождении Сасрыквы иногда в роли Сатаней-Гуаши выступает Гунда-красавица: в сказании, записанном нами от талантливого сказителя Кастея Арстаа, матерью нарта Сасрыквы, которая встречает пастуха Ерчхеу, названа Гунда-красавица. Безусловно, здесь имеет место замена одной эпической героини другой, что, несомненно, есть результат позднейшего переосмысления эпических образцов.

Что же касается образа Зылхи, дочери ацанов-карликов и матери непревзойденного героя нарта Цвицва (в адыгских и осетинских версиях карлица - мать Батраза, функционально соответствующего абхазскому Цвицву), то он определенно был создан в период расцвета патриархата.

Зылха, как и все ацаны, была небольшого роста, но обладала огромной физической силой и была искусной мастерицей-ткачихой. Она так усердно и с такой силой работала у станка, что и дом, и вся окрестность содрогались, когда она ткала. Вдобавок ко всему, Зылха была женщиной крутого нрава, болезненно переживала малейшие оскорбления и никому не прощала обиды. Она покинула своего супруга Куна за то, что он имел неосторожность упрекнуть жену в медлительности [Там же, с. 131–135]<sup>1</sup>.

В то же время совершенно очевидно подчиненное положение Зылхи в обществе, где мужчина занимает главенствующее место. Пренебрежение нартов к этой карлице, почти равнодушное отношение к ней со стороны родичей мужа, сведение до минимума ее роли как

---

<sup>1</sup> См. также тексты, записанные нами от Зосима Лабахуа и Барцыц Смела.

матери не только в воспитании, но даже в рождении ребенка (в абхазско-адыгских версиях карлица разрезает чрево ножом, выкидывает недоношенного ребенка и оставляет его на попечение мужа и его родных, а в осетинских сказаниях ребенок рождается из спины отца – Хамыца), и, наконец, ее невзрачный облик – все это уже указывает на господство в эпосе патриархальных отношений.

Среди других женских образов абхазского эпоса следует назвать дочь айргов – невестку нартгов, жену нарта Сасрыквы. Дочь айргов во многом напоминает сестру нартгов Гунду-красавицу, но, в отличие от последней, она обладает божественным даром – мизинец ее излучает солнечный свет. Этим мизинцем темной ночью, как об этом говорилось выше, она освещает путь своему мужу Сасрыкве, когда тот возвращается из дальних странствий с добычей.

Жена Сасрыквы наделена не только прекрасной внешностью, но и высокими душевными качествами и незаурядным умом (она легко отгадывает смысл всех загадочных происшествий, которые произошли с Сасрыквой на пути к дому ее братьев и т. п.). Образ безымянной жены Сасрыквы абхазского эпоса идентичен образу светлорукой Адиух адыгских сказаний.

Другая героиня абхазских сказаний – дева из рода Лыдзаа, на которой женится нарт Дыд, играет в эпосе эпизодическую роль. Сам сюжет женитьбы Дыда – типичный образец поздних сказаний о набегах, который впоследствии, возможно, в силу большой популярности подобных сказаний, примкнул к нартскому эпосу [Там же, с. 66–71].

Что же касается сказания о храброй дочери старика, превратившейся по заклятию злой старухи из женщины в мужчину [Там же, с. 100–105], то оно, несомненно, представляет собой не что иное, как абхазскую версию распространенной во многих странах мира сказки «перемены пола», глубоко и всесторонне исследованной венгерским фольклористом Мартоном Иштвановичем [Иштванович, 1959]. Образы злых ведьм и старух в нартском эпосе занимают весьма ограниченное место. Одним из таких образов является страшная женщина, проглотившая всех братьев нарта Сасрыквы, которых герой освобождает с помощью своих верных помощников – коня Бзоу и пса Худыша. Злая же ведьма, открывшая братьям-нартам тайну силы нарта Сасрыквы и указавшая им на его уязвимое место, во многом напоминает ведьму из сказаний о герое Абрскиле, где образ ведьмы получил более детальную разработку.

Образ Гынды – второй сестры нартгов [Шинкуба, 1959, с. 99], глуповой, но работающей девы, не имеет параллелей ни в адыгском, ни

в осетинском эпосе. Возможно, что этот образ возник в недавнем прошлом и является пародией на эпическую Гунду-красавицу.

Подобное пародирование, на наш взгляд, становится возможным лишь тогда, когда эпос начинает угасать; эпические сюжеты деформируются и могут переходить в смежные жанры, чаще всего – в сказку. Пародированию эпического образа также могло способствовать наличие в абхазском фольклоре такого жанра, как «ахьёыртьра» – своеобразного поэтического состязания, носящего порой острый сатирический характер.

В нартских сказаниях абхазов так же, как и в эпосе северокавказских народов, наряду с героями, носителями положительного начала, глубокую художественную разработку находят образы эпических противников, персонажи, с которыми героям эпоса не раз приходится вступать в жаркий поединок.

В более ранних, архаических циклах эпоса (в цикле Сасрыквы и Сатаней-Гуаши) в качестве эпических врагов выступают различные зооморфные и антропоморфные существа, такие чудовища, как великинлюдоед (адау или аиныжь) и дракон (агьылшьап).

Эти образы фольклора, конечно, не представляют собой исключительно самобытного, чисто абхазского явления. Они широко представлены как в нартских сказаниях адыгов и осетин, так и в эпосе и сказках других народов Кавказа и вообще в международном сказочном и эпическом репертуаре. Конечно, у каждого народа персонажи эти получают своеобразное художественное воплощение, однако в целом функционально, отчасти и портретно, они идентичны.

В абхазском нартском эпосе главным врагом эпических героев выступает великан-людоед (адау или аиныжь).

Адау – персонаж, встречающийся и в грузинских сказках и эпосе. Термин «адау» («дэв») не местного происхождения. «По словам проф. М. Я. Чиковани, «в грузинском языке он появился под влиянием восточной словесности. По нашему мнению, – пишет М. Я. Чиковани, – под этим названием подразумевается образ врага, вторгнувшегося с того же Востока. В веддской мифологии deva обозначает разные космические божества. По-санскритски deva означает «небесное», латинское dius означает божественное, а deus встречается в значении бога. В персидском эпосе и в зороастрической литературе дэв имеет значение злой силы и связывается с именем злого божества Ариман» [Чиковани, 1960, с. 106].

Параллельно с термином «адау» для обозначения этого же чудовища

в абхазском употребляется, правда, намного реже, и второй термин «аиныжь» (адыгское «иныжь», от «ины» – «большой», «великий» и «ж») или «жь» – элемент, выражающий оттенок пренебрежительности в абхазо-адыгских языках).

Адау или аиныжь – это антропоморфное чудовище, враждебно настроенное не только против нартов, но и вообще против рода человеческого. Этот персонаж является общим как для героического, так и для сказочного эпоса абхазов. Каких-либо существенных различий в разработке образа великана-адау в эпосе и в сказках мы не наблюдаем. Правда, сама борьба между эпическим героем и великаном-людоедом, с одной стороны, и сказочным героем и великаном, с другой, – получает своеобразную разработку. В эпосе при всех случаях с великаном вступают в поединок только лишь выдающиеся богатыри, герои, такие как Сасрыква, Цвицв, Шаруан, сын нарта Сита Уахсит и др [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962а, с. 85–97, 139–167, 173–185]. В сказках с великанами также борются могучие герои, прежде всего, это крестьянский сын, самый младший из трех братьев [Шакрыл, Бгажба, 1940, с. 47–53, 81–92]. Однако в сказках нередко случаи, когда поединок с великаном выигрывает далеко не герой, но даже трус, оказавшийся по воле судьбы в обществе великана-людоеда (например, популярная сказка «О старике Тачкуме») [Там же, с. 157–160]. Но и настоящие герои также часто прибегают к помощи со стороны. Выяснив тайком, где хранится душа великана, они завладевают этой душой, и тогда уже легко умерщвляют великана.

Наиболее полное отражение образа великана-людоеда дает выше упомянутое нами сказание о том, как Сасрыква добыл огонь. Именно этот подвиг Сасрыквы (добывание огня) ставит его в один ряд с героями типа греческого Прометея.

Между героем эпоса и его противником великаном-людоедом существуют, как правило, непримиримые враждебные отношения. Герой выходит на поединок, вступает в сражение, с казалось бы, неодолимой силой, но в итоге одерживает победу, иногда в честном единоборстве, чаще с помощью хитрости, обмана, воспользовавшись тупоумием великана-чудовища (как поединок между Сасрыквой и великаном-адау, между Шаруаном и адау, между Цвицвем и великанами и т. д.).

Однако в абхазском эпосе не всегда поединок кончается обязательной гибелью великана-адау. Бывают случаи, когда великан, чувствуя явное превосходство противника, сдается, просит у героя пощады, взамен

обещая ему верную службу на всю жизнь. Такое развитие сюжета мы имеем в сказании «Сын Сита Уахсит» [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962а, с. 98–104]. Великан, хозяин тучного пастбища, которым решил завладеть Уахсит, с ревом пускается на героя. Завязывается поединок, в котором долго не сдавалась ни одна из сторон. Наконец, великана стали покидать силы, и он взмолился, прося пощады у Уахсита. Герой оказывается великодушным, дарует великану жизнь. Взамен великана-адау впоследствии не раз сослужил герою добрую службу, выказав истинную дружбу и преданность.

На наш взгляд, такие сюжеты, возможно, отражают не только враждебные, но и добрососедские отношения между соседними племенами, которым в течение столетий и тысячелетий приходилось не только сталкиваться на поле брани, но и общаться в мирных целях.

В нартском эпосе абхазов, так же, как и в эпосе адыгов и осетин, встречаются сюжеты, в которых повествуется о борьбе героя с великаном, обитающим в пещере. Как правило, герой одерживает победу не в честном единоборстве, а путем хитрости, обмана. Этот сюжет обнаруживает параллели в международном эпическом репертуаре и, прежде всего, в гомеровской «Одиссее» (Одиссей и Полифем). Правда, сказания одного народа полностью не совпадают со сказаниями других народов; каждая национальная версия по-своему разрабатывает интернациональные мотивы, но у них много общего, чаще типологического, а иногда, возможно, и генетического происхождения.

Другой персонаж, с которым борются эпические герои в нартском эпосе, представлен в образе дракона-агулшьап. Образ, встречающийся также и в абхазских сказках, и в фольклоре других народов Кавказа.

В отличие от адау-великана в абхазском дракон-агулшьап всегда зооморфное чудовище, не обладающее ни человеческим обликом, ни человеческой речью. Правда, в абхазских сказках встречаются сюжеты, в которых дракон-агулшьап владеет человеческой речью, но в этих случаях чудовище, как правило, оказывается человеком, обернувшимся драконом.

Чудовище-агулшьап так же, как и адау, бывает многоголовым. Он непримиримый враг человеческого рода. Агулшьап этот, как правило, господствует над водной стихией, не допускает людей к воде без того, чтобы последние не принесли ему жертвы (чаще всего в жертву чудовищу приносят девиц-красавиц).

Следует отметить, что агулшьап в нартском эпосе абхазов, в сравнении с северокавказскими версиями этого же эпоса, играет

ограниченную роль. Персонаж этот встречается в основном в сказании о том, как Сасыква в подземном царстве убил дракона. В адыгском же эпосе, даже великаны-иныжи иногда выступают в образе дракона, т. е. голова у них человеческая, а туловище драконье (таким выведен Еминеж в сказании о том «Как Сосуко вернул нартам семена проса») [Андреев-Кривич, 1957, с. 82–101].

В нартском эпосе встречается также образ злой старухи-ведьмы, правда, это единичный факт, но все-таки этот факт имеет место, поэтому стоит на него указать.

Превращение бывших благородных женских божеств в злых ведьм и русалок, бывших добрых и могучих глав матрилокальной семьи, в злых старух, какое мы встречаем впоследствии в сказках и в эпосе об Абрскиле, в сказаниях о нартах почти нет. Эта черта лишняя раз свидетельствует о глубокой древности эпоса, о том, что даже те образы, которые возникли в эпоху патриархата, попадали под сильное влияние ранее созданных художественных образов, воплощавших идеалы матриархата.

Однако в нартском эпосе, хотя и очень редко, но все-таки попадают и такие злые женщины, а иногда – женщины-людоеды, напоминающие своим поведением великанов-адау. Таково, например, сказание о том, как Сасыква спас своих братьев от лесной женщины. Лесная женщина проглотила всех девяносто девять братьев Сасыквы, отправившихся без героя в поход. Злая старуха попыталась было проглотить и самого Сасыкву, но последний одерживает над ней победу с помощью своих верных помощников – коня Бзоу и пса Худыша – и заставляет лесную женщину освободить всех его братьев, проглоченных ею.

В сравнительно поздних слоях нартского эпоса абхазов (в сказаниях, связанных с именами Цвица, Башныху, нарта Дыда и др., а также с именем Сасыквы в поздних сказаниях) противниками нартских героев начинают выступать чаще всего обыкновенные люди, грабители, совершающие набеги на страну нартов, воспользовавшись отсутствием героев (такими являются сказания о Башныху, о нарте Куне) или же, наоборот, защитники крепостей, которые осаждаются нартскими героями.

Такое же явление мы встречаем и в эпосе осетин и адыгов. В адыгском эпосе враги, с которыми ведут борьбу герои поздних слоев эпоса (особенно Бадыноко), именуются чинтами. С чинтами сражаются не только герои мужчины, но даже девы-воительницы, такие, например,

как мать прославленного героя Бадыноко. Абхазский нартский эпос не сохранил специфического имени врагов, совершающих набег на Абхазию. Однако функционально они приближаются к тому самому воинству – апстыр, которое так активно выступает в историко-героических песнях абхазов эпохи позднего феодализма, однако термин «апстыр» совершенно не употребителен в нартском эпосе как обозначение эпических врагов.

Таким образом, в абхазском нартском эпосе так же, как и в аналогичном эпосе других северокавказских народов, важное место занимают образы эпических врагов. В древнейших, более архаических циклах эпоса, такими персонажами являются разного рода зооморфные и антропоморфные чудовища, такие как дракон (агулшьап) и особенно великан-людоед (адау), которые олицетворяют не только злые силы природы, но и враждебные общественные отношения. А в поздних слоях эпоса враги – это обыкновенные люди, враждебные эпические племена.

Для создания образов эпических врагов, как об этом более подробно будет сказано ниже, сказители чаще всего прибегают к излюбленному художественному приему – гиперболизации, которая здесь обычно переходит в гротеск. Эпические враги, особенно великаны-адау, наделены огромной физической силой, но зато в отношении умственного развития они всегда отличаются крайней ограниченностью, глупостью, тупоумием. Нередко именно на этой почве они терпят поражение в поединке с героем.

## ГЛАВА II

### ПРОБЛЕМЫ ГЕНЕЗИСА НАРТСКОГО ЭПОСА

Нартский эпос – чрезвычайно сложный фольклорный памятник. Хотя многие вопросы его уже успешно решены наукой, но немало и таких, которые все еще ждут ясного, убедительного, исчерпывающего ответа.

Сложность проблем, возникающих перед исследователем этого величественного памятника, так образно сформулировал профессор В. И. Абаев еще в 1945 году: «Нартовский эпос стоит до сих пор, как зачарованный замок, строители которого сделали все возможное, чтобы скрыть, замаскировать и запутать все входы и выходы, не дать проникнуть в него постороннему глазу, никому не выдать своей тайны» [Абаев, 1945, с. 20]. Глубокое занятие эпосом убедило исследователя в том, «что эту крепость с налета не возьмешь, что она потребует планомерного завоевания шаг за шагом, цикл за циклом, мотив за мотивом, герой за героем» [Там же].

С тех пор прошло немало времени и, конечно, во многие тайники эпоса уже проникли исследователи, но далеко еще не полностью завладели этим «зачарованным замком». Для этого предстоит еще большая, кропотливая работа. Задачи эти во многом определены Сухумской конференцией нартоведов в 1963 г. [Петросян, 1969, с. 5–14].

Одной из центральных проблем нартоведения все еще остается вопрос генезиса этого памятника: когда, где, в какой этнической среде и в какой жанровой форме зарождалось то древнейшее ядро, которое легло в основу эпического творчества разных кавказских народов. То, что такое общее ядро было, ни у кого из нартоведов не вызывает сомнения. В науке уже высказано множество соображений, имеются различные точки зрения по этому вопросу, однако ответа, который убедил бы всех своей доказательной аргументацией, все еще нет. Мы понимаем, что это слишком сложная задача, и поэтому, не претендуя на ее окончательное решение, хотим предложить вниманию научной общественности некоторые соображения, возникшие у нас на основе изучения абхазского эпоса в его сравнении с эпическим творчеством народов Северного Кавказа.

Касаясь вопроса общих, сходных элементов в нартском эпосе кавказских народов в своем глубоко содержательном, мы бы сказали, программном докладе «Проблемы нартского эпоса» на первой конференции в г. Орджоникидзе в 1956 году В. И. Абаев отметил ряд причин, вызвавших такую общность и близость. Среди них наиболее существенными он считает: 1) генетическое родство народов-носителей данного эпоса (например, родство абхазо-адыгских народов); 2) местный кавказский субстрат, сближающий ираноязычный осетинский народ с адыго-абхазской группой кавказских народов; 3) типологическое единство, вызванное одинаковыми формами материального производства и мышления и 4) «заимствование одним народом у другого в результате длительного соседства, общения и культурного обмена» [Абаев, 1957, с. 29–32]. Специально остановившись на вопросе «первоначального ядра» нартского эпоса, исследователь указывает на существование какого-то центра или центров, где зарождалась первоначальная основа нартского эпоса. В пользу такого предположения говорит и наличие термина «нарт».

«В самом деле, можно допустить, что мотивы, образы, даже целые сюжеты нартских сказаний могли возникнуть независимо у разных народов на основе тех предпосылок, о которых мы говорили выше. Но абсолютно исключено, чтобы термин «нарт» или собственные имена Сатана, Урызмаг, Сослан, Созырко, Батрадз, 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» [Там же, с.35].

Идея полицентризма нартского эпоса, не без основания выдвигаемая учеными в последние годы (особенно отчетливо она прозвучала в выступлении профессора В. И. Абаева и других ученых на Всесоюзной научной конференции нартоведов в г. Сухуме в ноябре 1963 г.), не должна быть воспринята как факт признания абсолютно независимого, самостоятельного зарождения нартского эпоса у каждого из современных народов – носителей данного эпоса. О полицентризме в применении к нартскому эпосу можно говорить лишь в том смысле, что формирование национальных версий эпоса как художественного памятника того или иного народа могло происходить относительно самостоятельно, в соответствии с социальным укладом и национальными традициями именно этого народа. Но при всем этом, каждая версия эпоса, независимо от того, какой характер принимает ее

развитие в последующие периоды, вытекает из общего, первоначального ядра, в котором должны были уже наличествовать главнейшие и древнейшие мотивы, сюжеты и образы эпоса, и, конечно же, термин «нарт».

Но сказать твердо, именно в какой этнической среде зародилось первоначальное ядро нартских сказаний, пока затруднительно. Вопрос этот подлежит самому тщательному, объективному научному освещению. Тот факт, что осетинские варианты сказаний раньше других национальных версий стали достоянием научной общественности, в первое время послужил основанием для отдельных ученых принять эпос в целом за осетинский. Такого же мнения придерживался и проф. В. И. Абаев в своих более ранних исследованиях [Абаев, 1945]. Но в последних работах автора генетические проблемы нартского эпоса ставятся и решаются с большей осторожностью [Абаев, 1957, с.22–36; 1965, с. 82–83]. Это и понятно. Современный ученый, если он стремится к объективному исследованию основных проблем нартского эпоса и, прежде всего, проблем генезиса, понятно, не может ограничиться материалами лишь одной национальной версии, без учета данных всех других национальных версий, без их комплексного изучения. А что же касается других, не осетинских, вариантов эпоса, то они содержат столько архаических и оригинальных элементов, что становится невозможным так легко говорить о их заимствовании извне.

Для того, чтобы определить, когда, где и в какой этнической среде зародился эпос, оформилось его первоначальное ядро, следует обратиться к идейно-художественному анализу памятника, прежде всего, к анализу его наиболее архаических пластов и проследить, куда ведут основные образы, сюжеты и мотивы сказаний, какой общественный и экономический строй их породил.

Все исследователи единогласно признают, что нартский эпос в своей древнейшей основе – создание первобытнообщинного строя. Он отразил основные этапы развития первобытной общины – матриархат, переход от матриархата к патриархату, эпоху военной демократии (разложение первобытнообщинного строя). А затем уже в более поздних пластах нартский эпос отразил и феодальные отношения (хотя, правда, это меньше всего касается абхазской версии).

В. И. Абаев указывает, что «становление и развитие нартского эпоса охватывает огромный отрезок времени и различные общественные формации: первобытнообщинный строй, матриархат, патриархальный

род, военную демократию и феодализм» [Абаев, 1957, с. 33]. Заметим, что здесь говорится не об отражении ранних стадий первобытной общины, сохранившихся в пережиточной форме в более поздних ее стадиях (пережитки матриархата в эпоху патриархата), а именно о становлении и развитии эпоса и в эпоху матриархата, и в эпоху патриархата, в эпоху военной демократии и т. д.

Анализ древнейших сюжетов и образов эпоса показывает, что нартские сказания в своих наиболее архаических пластах (особенно абхазо-адыгские версии) рисуют почти реальную картину матриархального общества, создают эпически обобщенный образ идеальной женщины и семьи, во главе которой эта женщина стоит (образ Сатаней-Гуаши).

И действительно, подчеркнутая идеализация роли женщины в хозяйственном и духовном быте, отсутствие в первоначальном ядре циклов Сатаней-Гуаши и Сасрыквы указаний на какие-либо прочные брачные союзы, вхождение древнейших героев эпоса в семейство нартов по матрилилокальному признаку и многие другие исконные мотивы эпоса, несомненно, являются порождением матриархальных общественных отношений.

Возможно ли было создание такого обобщенно-идеализированного образа женщины в эпоху патриархата, или тем более в эпоху военной демократии, как бы ни были сильны пережитки матриархата в указанный период?

Трудно дать положительный ответ на этот вопрос. Малоубедительными кажутся и особенности сарматского матриархата, на которые ссылается Е. М. Мелетинский для подкрепления своего тезиса о том, что формирование ядра эпоса происходило в эпоху аланской военной демократии [Мелетинский, 1957, с. 72; 1963, с. 158–162].

Аланская военная демократия – слишком поздняя эпоха, чтобы принять ее за период создания первоначального ядра нартского эпоса. Конечно, аланская военная демократия могла наложить определенный отпечаток на развитие эпоса, возможно, даже несколько изменила его внутренний характер, резче подчеркнув идеализацию боевых подвигов богатырей, выдвинув на передний план не хозяйственную деятельность героев, а их боевые походы и приключения. Слов нет, окончательное оформление нартских сказаний как памятника эпического творчества могло произойти именно в период военной демократии (мы здесь не 16. Салакая Ш. Х.

говорим о более поздних, к тому же слабых наслоениях). Однако должен же пройти какой-то промежуток времени между возникновением и завершением эпоса, между первоначальным ядром эпоса и художественным памятником недосягаемого образца.

Е. М. Мелетинский не отрицает возможности возникновения отдельных мотивов эпоса в скифский или кобанский периоды, он только не отодвигает так далеко создание героического эпоса как литературно-фольклорного жанра, связывая его зарождение с процессами образования племен и их союзов, народностей, появления ранних форм государственности [Мелетинский, 1963, с. 159].

Если допустить мысль, что первоначальное ядро нартского эпоса возникло не в период расцвета матриархата, а в период перехода от материнского рода к отцовскому или даже в ранний период патриархата, когда, естественно, должны были ярче выступать пережитки предшествующей стадии, то и в таком случае пришлось бы отодвинуть рамки хронологии не только за пределы аланской военной демократии (конец I тысячелетия до н. э. и начале н. э.) или скифо-сарматских вторжений на Северный Кавказ (начиная с VII–VI вв. до н. э.), но даже за пределы кобанской культуры (конец II и начало I тысячелетия до н. э.) [История, 1959, с. 17] или, по крайней мере, никак не позже ранних этапов последней, являющейся созданием аборигенного кавказского населения и обнаруживающей родственную связь с колхидской бронзовой культурой Закавказья [Очерки, 1960, с. 15].

О непрерывной и близкородственной связи материальной культуры центральных районов Северного Кавказа и Западного Закавказья (включая территорию современной Абхазии) с древнейших времен говорит и так называемая «дольменная культура», которая датируется археологами рубежом III и II тысячелетий до н. э. [Там же, 1960, с. 12]. В этот период уже были высоко развиты патриархальные отношения. Переход от материнского рода к отцовскому на территории современной Абхазии происходит приблизительно в середине III тысячелетия до н. э. [Там же, с.10].

Конечно, было бы рискованно и ничем не обоснованно утверждать, что нартский эпос целиком и полностью сложился и окончательно оформился в такую отдаленную эпоху. Но зарождение первоначального ядра, зародыша эпоса должно восходить, по нашему мнению, именно к этой эпохе. А затем уже, шлифуясь и совершенствуясь, как фольклорно-художественный жанр эпос окончательно оформляется в героическую

эпоху, в период «военной демократии». Только лишь в этом смысле мы можем согласиться с мнением проф. З. В. Анчабадзе, утверждающего, что основная часть нартского эпоса появляется в эпоху «военной демократии», в VIII–VI вв. до н. э. [Анчабадзе, 1964, с. 114–115], но никак не можем приурочить к этой дате зарождение древнейшего ядра эпоса.

Зарождение первоначального ядра эпоса происходило в среде аборигенного населения Кавказа, причем население это в этническом отношении было, по-видимому, относительно однородным и занимало довольно обширную территорию, простиравшуюся от центральных районов Северного Кавказа до современной Абхазии включительно. Такими племенами могли быть, по-видимому, предки современных абхазо-адыгских народов (абхазов, абазин, убыхов, адыгейцев, кабардинцев и черкесов) и отчасти — осетин. Как известно, в языковом отношении осетины принадлежат к иранской ветви индоевропейской семьи народов, но в то же время как этническая единица народность эта сложилась на территории Кавказа в результате скрещения пришлых ираноязычных скифо-сармато-аланских племен с местными, аборигенным населением [Крупнов, 1960, с.393; 1967].

Вторжение ираноязычных племен не во всех районах Северного Кавказа носило равномерный характер. В одних районах оно было очень интенсивным, в других — значительно слабее. Кроме того, можно полагать, что сами местные племена, с которыми сталкивались пришельцы, не стояли на одинаковом уровне развития. Там, где местные племена оказались сильнее пришельцев, они вышли победителями и ассимилировали носителей иранского языка, в других же районах победил язык пришельцев. Исследователь древней истории Северного Кавказа проф. Е. И. Крупнов по этому поводу замечает: «По-видимому, на Северо-Западном Кавказе сила и устойчивость исконно местных этнических элементов (меото-синдских)... оказались сильнее, чем в центральных районах края, и поэтому здесь при скрещении с иранством (скифами) местная этническая среда вышла победительницей и сама ассимилировала скифо-сарматские элементы» [Крупнов, 1957, с.154; 1960, с. 393–395].

Следует особо подчеркнуть, что даже там, где при скрещении победили пришельцы, эта победа не означала коренного изменения этнического состава аборигенного населения, а лишь только «отражала частичную ассимиляцию самого коренного населения пришлыми

ираноязычными племенами» [История, 1959, с. 27]. Культура же местная была перенята пришельцами, хотя язык победил иранский. «Преемственность кобанской (т. е. коренной кавказской. — Ш. С.), скифской, сарматской и аланской культур подтверждается... материалами археологических раскопок, а также данными этнографии, фольклора и исторической литературы» [Там же, с. 30]. Известный советский ученый археолог Б. Б. Пиотровский отмечает, что «кобанская культура легла на Северном Кавказе в основу скифской» [Пиотровский, 1934, с.32–33].

Учитывая все это, можно предполагать, что первоначальное ядро нартского эпоса, которое зародилось в местной этнической среде еще задолго до появления на Кавказе ираноязычных племен, вместе со всей местной культурой вошло в духовный быт народа-победителя, поскольку местная культура не была чужда и пришлому элементу: она составляла неотъемлемую часть вновь созданной этнической единицы. Следует полагать, что создатели кобанской культуры и предки абхазо-адыгских племен представляли собой некогда одну этническую общность, и именно в этой среде зародилось древнейшее ядро нартского эпоса, который затем, вследствие дифференциации древнейшей этнической общности, получил своеобразное национальное оформление у каждого народа-носителя данного эпоса, но при этом свою первоначальную основу сохранил почти нетронутой.

Указывая на интернациональный характер нартского эпоса, Е. М. Мелетинский объясняет эту общность тремя факторами: «Во-первых, основу аланского союза племен, кроме алан и других сарматских племен, составляли сарматизованные синдо-меотские племена, которых принято считать предками современных адыгских народов; во-вторых, аланы могли участвовать в этногенезе не только осетин, но и адыгских народов; в третьих, следует учитывать взаимное влияние фольклора различных народов друг на друга, длительное взаимодействие народного творчества осетин, адыгов и других народов Кавказа» [Мелетинский, 1957, с. 37; 1963, с. 163].

Для освещения проблем первоначального ядра эпоса, на наш взгляд, важнейшее значение имеет первый из указанных исследователем факторов, т. е. сарматизация части синдо-меотских племен, составивших вместе с другими основу аланского союза племен. Сарматизованная часть синдо-меотских племен, естественно, не могла порвать всякую связь со своей древней традицией, с культурой не только материальной, но и духовной. Нартские сказания первоначально продолжали оставаться

родным духовным памятником, возможно, только для ассимилированной части населения, в то же время они постепенно входили в быт собственно сармато-аланских элементов и вскоре стали родными и для последних, т. к. после полной ассимиляции вряд ли уместно говорить о синдромотских и сармато-аланских элементах: оба этих компонента слились в одно целое, образовав новую этническую единицу.

Усвоение нартских сказаний пришлыми ирано-язычными элементами не означало, конечно, простого механического заимствования эпоса или же внедрения его в чуждую среду. Скифы, сарматы и аланы, возможно, еще в начальный период знакомства с кавказским поэтическим памятником, подвергли его значительной обработке, приспособив эпос к нормам и требованиям их общественной жизни, характеризовавшейся строем военной демократии. Отсюда и некоторая «сниженность» образа Сатаны, являющейся здесь не родоначальницей и главой матриархальной семьи, а лишь только супругой достойнейшего нарта Урызмага, хозяйкой патриархальной семьи, хотя, конечно, и необыкновенно мудрой, чуткой и почтенной. В известных нам осетинских вариантах сказаний Сатана нигде не выступает как не имеющая мужа, самостоятельная глава семьи, везде она является супругой. Власть ее ограничена не только в семье, но и в общественной жизни мужским советом «нихас». И в адыгском эпосе Сатаней-Гуаши известным образом ограничена аналогичным мужским советом – «хаса», но здесь древнейшие мотивы эпоса сохранились без изменения — Сатаней не знает мужа. Что же касается абхазских вариантов, то мы указывали выше, что в древнейших слоях эпоса никаких ограничений для Сатаней-Гуаши не существует – ни мужа, ни мужского совета.

Не случайным нам представляется отсутствие в осетинском эпосе мотива незамужней главы матриархальной семьи. Когда ираноязычные племена впервые появились на Кавказе и ассимилировали аборигенное население, разумеется, ни первые, ни последние не находились тогда на стадии матриархата, а переживали последнюю стадию развития первобытнообщинного строя. В ту эпоху уже налицо была и имущественная дифференциация, и, тем более, прочная моногамная семья. И поэтому женщина в общественной жизни не играла уже той ведущей роли, которая отводилась Сатаней-Гуаши в древнейших сказаниях о нартах. Но аборигенное население, создатель основного ядра эпоса, по традиции продолжало трактовать образ Сатаней-Гуаши в главнейших своих чертах таким, каким он мыслился первоначально.

И впоследствии, на протяжении всей многовековой истории своего развития, образ Сатаней-Гуаши у абхазов и адыгов не потерял древнейших черт, изначально присущих ему.

В алано-осетинских сказаниях эти древнейшие черты образа отразились не так ярко потому, что в момент усвоения пришельцами основного ядра нартского эпоса эти черты уже не отвечали требованиям окружающей действительности, а традиция, благодаря которой они сохранились в живом бытовании среди аборигенов, не могла быть знакома пришельцам. Именно поэтому с образа Сатаны были безболезненно сняты черты, архаичные уже для того времени.

Однако следует заметить, что и в осетинских сказаниях сохранилось очень много черт, идущих от матриархата: образ, созданный с такой могучей художественной силой, в ходе заимствования не мог быть изменен совершенно неузнаваемо, он мог быть только приведен в соответствие с новыми потребностями общества. Основные же требования к женщине в патриархальном обществе заключались в том, чтобы она (женщина) была умна, экономна, была работающей хозяйкой, хорошей воспитательницей детей, преданной супругой. Такой и выглядит Сатана в осетинском эпосе, если не говорить о необычно широком, эпическом обобщении образа, причем обобщаются именно указанные черты.

Предположение Е. М. Мелетинского об участии алан в этногенезе не только осетин, но и адыгских народов, особенно кабардинцев, населяющих территорию исторической средневековой Алании, возможно, и соответствует действительности. Но трудно согласиться с мыслью о том, будто акт переселения части адыгов (кабардинцев) в монгольский и послемонгольский периоды (XIII–XV вв.) на территорию исторической Алании, в результате которого на данной территории ираноязычное население частично было ассимилировано, а частично оттиснуто на север пришельцами-адыгами, мог сыграть решающую роль в распространении заимствованного от осетин нартского эпоса среди всех абхазо-адыгских народов [Мелетинский, 1957, с.37]. Логичнее предполагать как раз обратное.

Заимствование пришлыми ираноязычными племенами фольклорных памятников у местного кавказского населения ни в коем случае не означает, будто могло иметь место только одностороннее влияние. Конечно, дело обстояло не так. Влияние было, несомненно, обоюдным, двусторонним, сотрудничество — тесным, интенсивным. Восприняв

первоначальное ядро, сармато-аланы сами проявили необычайную творческую активность в дальнейшем развитии эпоса. Многие сюжеты и образы относительно позднего происхождения, особенно из цикла Батрадза, в адыгском и абхазском эпосе заимствованы уже из осетинского (вернее, из сармато-аланского). Но в целом объявление нартского эпоса созданием аланской военной демократии означает чрезмерное омоложение одного из древнейших памятников мирового фольклора.

Для решения генетических проблем эпоса немаловажное значение имеет также этимология древнейших нартских терминов. Хотим сразу же оговориться, что для решения кардинальных проблем происхождения эпоса никак нельзя придавать решающее значение этимологии имен, хотя и не следует умалять ее роли. Этимология в данном случае играет подчиненную, вспомогательную роль. Решающее же значение могут иметь лишь сюжеты, мотивы и образы эпоса, характер лежащего в их основе конфликта. Но тем не менее расшифровка древнейших терминов может пролить свет на многие неясные вопросы генезиса данного памятника. Мы имеем в виду, прежде всего, термин «нарт», а также собственные имена таких древних героев, как Сатаней и Сасрыква (Сослан), которые являются общими (с незначительными вариациями) для всех национальных версий эпоса.

В науке высказывались различные предположения относительно этимологии данных терминов<sup>1</sup>, но до сих пор вопрос этот так и не получил удовлетворительного решения. Наряду с другими проблемами, этимология нартских терминов, по всей вероятности, еще долго будет занимать умы исследователей.

Термин «нарт» в одно время трактовался проф. В.И. Абаевым как монгольское слово с основой «нар», что в переводе на русский язык означает «Солнце». В целом же термин расшифровался как «дети Солнца» [Там же, с. 92]. Впоследствии В. И. Абаев, воздерживаясь от семантической расшифровки термина, подвергает его лишь грамматическому (морфологическому) анализу. Расчленив слово на две части – «нар» и «т» – формант «т» исследователь рассматривает в качестве показателя множественности осетинского языка. И отсюда следует утверждение о том, что «независимо от содержания элемента

---

<sup>1</sup> О попытках объяснения термина «нарт», предпринимавшихся различными учеными, см. Абаев, 1945, с. 18, 25–29.

«нар», термин в целом оформился на осетинской (аланской) почве и отсюда перешел к соседям» [Абаев, 1957, с. 35].

Полемизируя с В. И. Абаевым, Ш. Д. Инал-ипа пытается расшифровать термин «нарт» на почве абхазского языка. В термине «нарт» исследователь усматривает абхазский элемент «ан» – мать, в сочетании с суффиксом «т», который генетически должен восходить к «атаацѣа – «семья», а «р» – показатель множественности, следовательно, «нарт» – «семья матер» или «семья матерей».

Известно также и то, что слово «ан» в абхазском, по утверждению акад. Н. Я. Марра, означает «небо». Название верховного божества в абхазском языке выражено термином «ан» – «мать» во множественном числе «анцѣа». Отсюда и устанавливается, по мнению Ш. Д. Инал-ипа, связь между родовым названием легендарного племени «нарт» и космогонией древних создателей эпоса о нартах [Инал-ипа, 1949, с. 115–116].

В общем-то интересная эта интерпретация вызывает сомнения из-за слишком вольных лингвистических операций исследователя.

Осетинский исследователь В. А. Газзаев, опираясь на высказывания ряда ученых по данному вопросу, заключает что термин «нарт» древнеирано-скифо-сармато-аланского происхождения, где слово «нар» означало «мужество», «отвага», вообще все высшие качества человека, выделяющие его среди других людей (воин, наездник, витязь, чудобогатырь, герой и т. д.). По мнению В. А. Газзаева, аланы давали это имя первоначально наиболее выдающимся людям, которым и посвящались песни, а затем уже термин этот был перенесен на весь народ [«Нартский эпос», с. 221–222].

Адыгский языковед А. К. Шагиров придерживается также иранской ориентации. Первую часть термина «нарт» – «нар» он возводит к индоиранскому «нар» (санскритское *naṛa* – «герой», авестийское *nar* – «воин, рыцарь») [Шагиров, 1962, с. 5].

Однако проф. В. И. Абаев, подвергая сомнению происхождение термина «нарт» от иранского «нар» («мужчина»), предложенное еще Л. Лопатинским [СМОМПК, вып. XXII, отд.3, с. 26] и М. В. Рклицким [Рклицкий, 1927, с. 32–33], указывал, что названные ученые «составляют **нарт** с иранским **nar** «мужчина», упуская из виду, что это слово должно было получить в осетинском закономерно форму **нал** (что мы и имеем), а не **нарт**» [Абаев, 1945, с. 18].

Некоторые исследователи (Л. Лопатинский, В. Пфаф) усматривали в

термине «нарт» название исторического племени мардов, охарактеризованных В. Пфафом как «великое и знаменитое в древнейшей истории человечества племя» [Пфаф, 1871, с. 146–147], обитавшее на южном берегу Каспийского моря. Однако ни у одного народа, которому известен нартский эпос, мы не встречаем термина «мард» вместо «нарт». Правда, в абхазском фольклоре весьма популярно слово «мард» как патронимическое имя героя Мардсоу (Мард-ипа Мардсоу – букв. Мардсоу – сын Марда) [Чурсин, 1957, с. 226–227], искоренившего род адау – великанов-людоедов<sup>1</sup>. Хотя подвиг Мард-ипа Мардсоу очень сближается с подвигами нартских героев, народ никогда не смешивает его с последними. Мард-ипа локальный герой, известный только в Бзыбской Абхазии, в Абжуйской же Абхазии подвиг, аналогичный подвигу Мард-ипа, совершает другой герой – Хуху Читанаа [Джанашиа, 1960, с. 39].

Имеет ли предание о Мард-ипа генетическую связь с нартами – вопрос, требующий специального изучения. Пока что мы можем уверенно говорить только об одном – в настоящее время в народном представлении Мард-ипа Мардсоу не имеет никакого отношения к нартам.

К сожалению, абхазский язык, как и другие кавказские языки, не может дать ключа, с помощью которого можно было бы раскрыть значение термина «нарт». Однако обращает на себя внимание тот факт, что в отдельных случаях, причем в наиболее древних и устойчивых выражениях, термин «нарт» употребляется несколько в иной, не обычной форме – «нар» и «айнар». Так, например, работника, собирающего виноград на дереве, приветствуют: «Нар улбааит!» (букв. «Спустился ты с нара!», в значении «Спускайся благополучно», «Да чтоб ты спустился благополучно!») [Бгажба, 1958, с. 193; Инал-ипа, 1949, с. 84]. Лингвистический анализ этого выражения, подкрепленный солидным этнографическим материалом о культе деревьев и рощ у абхазов, дал основание языковеду Х. С. Бгажба сделать следующее заявление на Сухумской конференции нартоведов: «Приведенная выше словесная формула, может быть, намекает на переживания тотемизма в семантике «нар». Это позволяет высказать предположение, что в основе имени «нарт» лежит корень тотемно-растительного происхождения» [Архив

---

<sup>1</sup> См. газ. «Апсны-капш», 1962, №144.

АБИЯЛИ, ф.2, д.147, ч.1, с.40]. Эта мысль исследователя разделяется и другим абхазским фольклористом А. А. Аншба [Аншба, 1970, с.64].

Что же касается имени нартского кузнеца «Айнар-ижый», то оно трактуется Х. С. Бгажба, как «кузнец святого нара», причем элемент «ай» в сложной, по мнению исследователя, основе «ай-нар» является греческим словом, означающим «святой», «священный» [Архив АБИЯЛИ, ф.2, д.№147, т.1, с. 40].

Термин «нарт», ставший общеупотребительным во всех национальных вариантах для обозначения могучего богатырского племени, на наш взгляд, должен явиться, если не самым ранним отражением, то, по крайней мере, далеким отголоском какого-то яркого, незабываемого этапа в истории развития народов-создателей эпоса. Мы далеки от мысли увязывать героический эпос, тем более такой архаический, как нартский, с какими-либо конкретными историческими событиями. Но в то же время нельзя не согласиться с мыслью о том, что для формирования эпоса необходима соответствующая историческая эпоха и, прежде всего, эпоха героическая. Такая эпоха могла не только зародить, но и дать наименование созданным ею памятникам народно-поэтического творчества.

Какая именно эпоха в истории создателей первоначального ядра нартского эпоса была наиболее яркой, выдающейся, способной положить основу эпическому творчеству?

Союз аланских племен на Северном Кавказе и вообще эпоха аланской военной демократии, с которой связывают возникновение нартского эпоса отдельные ученые (Е. М. Мелетинский, Я. С. Смирнова) [Смирнова, 1959], как мы уже говорили выше, является слишком поздним этапом, чтобы приурочить к ней зарождение эпоса.

К сожалению, в древней истории кавказских народов-носителей нартского эпоса не так уж все ясно, чтобы легко и уверенно можно было говорить о конкретных исторических этапах развития каждого из этих народов. Но несмотря на это, в исторической науке высказаны весьма интересные гипотезы, к которым нам следует обратиться.

Хеттские, а затем ассирийские источники II тысячелетия до н. э. упоминают племя или племенное объединение в Малой Азии, именуемое «кашками» [Меликишвили, 1954, с. 73–81; 1960а, с.9; 1960б, с. 7–10]. В ассирийских источниках конца II тысячелетия до н. э. синонимом термина «кашка» («кашкой») выступает другой термин «абешла» («абешлай») [Меликишвили, 1954, с. 13-14]. Оба эти термина,

«кашка» и «абешлай», как синонимы или варианты, легко заменяют друг друга, обозначая одну и ту же этническую общность, обитавшую в непосредственном соседстве с Закавказьем и Наири-Урарту. Если принять во внимание тот факт, что ассирийцы обозначали термином «Наири» не какую-либо конкретную страну или область, а всю обширную территорию, расположенную к северу от своего государства, в основном, вокруг Урмийского и Ванского озер, доводя ее иногда до великого Северного (Черного) моря, то можно предполагать, что и территория, которая была занята кашками (абешлами), могла включаться ими в состав Наири. Этимология термина «Наири» точно не выяснена. Его связывают с названием хурритской области «Нахриа» [Меликишвили, 1960а, с. 8]. Современные исследователи усматривают генетическую связь между малоазийскими «кашками», или «абешлами», и северокавказскими (частично и закавказскими) племенами античной эпохи, именуемыми «кашагами» («кешагами», «касогами») и «апшилами» («апсилами») [Там же], которые являются непосредственными предками абхазо-адыгских народов.

Подробно разбирая различные теории происхождения абхазского этноса, проф. З. В. Анчабадзе отдает предпочтение малоазийской теории (Н. Я. Марр, А. Глейе, И. А. Джавахишвили и др.), которую он развивает дальше, привлекая богатые исторические, археологические, этнографические и лингвистические материалы. «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 элементов в процессе этногенеза древних абхазов была обусловлена их большей этнической устойчивостью и, в частности, более высокой культурой.

По времени, начало этого процесса следует отнести к эпохе не позднее конца III тысячелетия до н. э., а завершение – к векам, непосредственно предшествующим античной эпохе. В это время складываются в основном устойчивые древнеабхазские племена, последующая консолидация которых привела (уже в раннефеодальную эпоху) к образованию единой абхазской народности» [Анчабадзе, 1964, с. 120–121].

Признание исследователем ведущей роли пришлых элементов в

этногенетическом процессе ни в коем случае не означает отрицания автохтонности древнеабхазских племен. Наоборот, как пишет автор, исходя из принципов научного историзма, «мы должны в первую очередь искать этнические корни данного народа именно на той территории, которую он занимает (не упуская при этом и возможности наличия миграционных процессов).

В этом отношении археологические изыскания на территории Абхазии дали уже значительные результаты. Как известно, Абхазия принадлежит к тем частям нашей страны, где ранее всего появляется человеческое общество... Сведения об археологических памятниках Абхазии, начиная от нижнего палеолита до энеолита включительно (т. е. до того времени, когда вероятнее всего могло произойти переселение на Западный Кавказ иной этнической массы из Малой Азии), со всей очевидностью свидетельствуют, что Абхазия была непрерывно заселена человеком в течение всего этого времени. 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» [Там же, с. 121–122].

Соглашаясь с археологом Л. Н. Соловьевым [Соловьев, 1959, с. 111] о причинах, вызвавших переселение части малоазийских племен на Кавказ, З. В. Анчабадзе отмечает, что «на рубеже III–II тысячелетий в Малой Азии происходило сложение классового общества, которое вызвало относительное перенаселение, создавшее предпосылки для передвижения части населения в другие области. Толчок к этому движению на северо-восток могли дать происходившие в конце III тысячелетия вторжения с запада хеттов-неситов» [Анчабадзе, 1964, с. 125].

Предлагаемая Л. Н. Соловьевым и З. В. Анчабадзе датировка переселения кашков (абешлов) на Кавказ (рубеж III–II тысячелетий), казалось бы, находится в явном противоречии с упоминанием этих же племен на территории Малой Азии и в более поздние времена (почти до конца II тысячелетия). Однако дело в том, что, как правильно предполагает З. В. Анчабадзе, «переселились, разумеется, не все кашки. Какая-то их часть бытовала на территории Малой Азии и значительно позднее» [Там же].

Подробно рассматривая характер этнических процессов, происходивших на территории Кавказа (вернее Западного Кавказа) в связи с проникновением сюда кашко-абешлских племен, З. В. Анчабадзе приходит к исключительно важному научному выводу: «Результатом процесса этнической консолидации пришлых и местных элементов и явился древнеабхазский этнос — непосредственный предок единой абхазской народности. В данном аспекте мы рассматриваем процесс автохтонности в формировании древнеабхазского этноса, поскольку он не в готовом уже виде явился на территорию Абхазии откуда-то извне, а исторически сформировался именно на данной территории» [Там же, с. 125–126].

С утверждением новейших исследователей-историков о формировании древнеабхазского и древнеадыгского этноса на территории Западного Кавказа (включая сюда и территорию современной Абхазии), нашедшем, кстати, отражение даже в «Очерках истории Абхазской АССР» (Сухуми, 1960), не согласуется мнение абхазского ученого-языковеда К. С. Шакрыл [Шакрыл, 1965]. Исходя из того факта, что в ассирийских и хеттских источниках параллельно упоминаются племенные названия «кашка» и «абешла», воспринимаемые другими учеными как синонимы, обозначающие названия одной и той же этнической общности, К. С. Шакрыл рассматривает их как названия хотя и близкородственных, но уже совершенно самостоятельных, давно отделившихся друг от друга в языковом и этническом отношении племен: кашков как предков адыгских народностей и абешлов как предков абхазского этноса.

Критикуя положение о формировании древнейшего абхазского этноса на Черноморском побережье Кавказа, содержащееся в «Очерках истории Абхазской АССР», К. С. Шакрыл пишет: «Нам представляется, что формирование абхазского и адыгского этносов произошло в древней Передней Азии задолго до упоминания о них в ассирийских источниках. Таким образом, названия абешла и кашка и в те отдаленные времена не были синонимами одного и того же понятия, поэтому кашков нельзя считать непосредственными предками абхазского народа...» [Там же, с. 212].

Переместив центр формирования древнеабхазского и древнеадыгского этноса с Западного Кавказа на территорию Передней Азии, автор тем самым отрицает, независимо от целей, поставленных перед собой, автохтонность развития названных народов на занимаемых

ими ныне территориях, отрывает их от родной кавказской почвы. А это вряд ли соответствует исторической действительности.

Возможно, зарождение ныне необъяснимого термина «нарт», восходит к эпохе наирского (впоследствии урартского) могущества и выражает 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 формант, встречающийся в термине «урар-ту». Его можно было бы рассматривать как сравнительно позднее наращение к корню «нар» («наир»), вызванное усилением Урартского царства. Фонетические же процессы (стяжение корня, усечение) должны быть объяснены не только на почве современных абхазско-адыгских языков, но и путем сравнительно-исторического изучения их с мертвым протохеттским (хаттским) языком, имевшим в глубокой древности широкое распространение в Передней Азии. На протохеттском языке, как полагают специалисты, говорили и «кашки» («абешлы»), состоящие в генетическом родстве с кавказскими, в частности, с абхазо-адыгскими языками [Мессарош, 1936; Ломтатидзе, 1955а; Чикобава, 1955; Меликишвили, 1959; Крупнов, 1963, с. 1–2 сл; Анчабадзе, 1964, с 122–123; Ардзинба, 1971; Инал-ипа, 1973]. Поскольку мертвый протохеттский язык все еще слабо изучен, по-видимому, не совсем будет легко лингвистически достоверно расшифровать интересующий нас термин.

Однако возможность увязки термина «нарт» с этнополитическим и географическим понятием «Наири-Урарту» диктуется не только лингвистической стороной вопроса, но прежде всего социальным содержанием сравниваемых терминов. Нарты как могучее богатырское племя, по-видимому, являются эпическим отражением наири-урартского могущества, не раз приводившего в страх и смятение не менее могучих своих южных соседей – хеттские, ассирийско-вавилонские и другие государства с их правителями (царями). Кашкайцы (или абешлайцы), следует полагать, не отгораживались от других племен Наири-Урарту глухой китайской стеной, а выступали в походы вместе со всеми против своих общих врагов. Поэтому название «Наири» могло распространяться и на их территорию. Кроме того, известно, что термин «Наири» иногда употреблялся не для обозначения всей обширной территории, расположенной к северу от Ассирии, а лишь отдельных, локальных областей этой территории. Не исключена возможность, что в одно определенное время и территория, занимаемая кашкайцами

(абешлайцами), и сами эти племена назывались именно этим термином. Но основные причины, дающие возможность увязать термин «нарт» с Наири – это, во-первых, сходство во многом общественного строя, отраженного в нартском эпосе, с одной стороны, и реально существовавшего у кашков (абешлов) в момент встречи их с кавказскими аборигенами, – с другой; во-вторых, то, что «кашка» и «абешла», по данным письменных источников, выступают как термины-синонимы, выражающие одно этническое понятие. Следовательно, в тот период далекие предки абхазо-адыгских племен жили еще одной этнической жизнью. Это и обусловило возможность появления общего эпоса у данной группы народов.

Если верна мысль о том, что нартский эпос в основном порождение первобытнообщинного строя, то, может быть, логичнее было бы проводить параллели между эпическими нартами и реальными древними кашками (абешлами), действительно жившими первобытным строем [Меликишвили, 1954, с. 73–81; 1960а, с.9; 1960б, с. 7–10], а не ориентироваться на аланскую военную демократию, т. к. доподлинно известно, что в эпоху аланской военной демократии мы уже имеем на Северном Кавказе явно выраженную классовую дифференциацию, возможно, и раннее рабовладельческое государство [Крупнов, 1960, с. 373], – мотивы, находящие слабое отражение даже в поздних слоях эпоса, не говоря уже о первоначальном его ядре.

Следует полагать, что пришлые протохеттские (кашкские или абешлские) племена не привезли с собой в готовом виде нартский эпос на Кавказ, хотя, разумеется, у них могли быть и отдельные сюжеты, мотивы и образы, вошедшие затем в ядро эпоса. Вероятнее всего, что основной костяк эпоса как художественного жанра сложился именно здесь, на Кавказе, в процессе консолидации пришлых и аборигенных племен в одну этническую общность, в результате которой образовались древнеабхазский и древнеадыгский этносы. Поскольку в этом этногенетическом процессе ведущая роль была отведена пришельцам, естественно ждать, что в эпосе отразилась не только настоящая их жизнь, но кое-что и из прошлого; в частности, это могло выразиться в идеализации наири-урартского могущества, как воспоминание о былой своей славе. И отсюда стало бы понятным общее наименование эпоса «нарты» как обозначение могучего богатырского племени<sup>3</sup>.

Не меньший интерес представляет собой и этимология имени

---

<sup>3</sup> Термин «нарт» с Наири (Урарту) связывали еще раньше: Ашхацава, 1925; Алборов, 1927; 1930.

древнейшего персонажа эпоса – Сатаней-Гуаши. Имя Сатаней (осет. Сатана, Шатана) одинаково популярно среди всех народов-носителей эпоса. Данное имя, как отметил проф. В. И. Абаев, никак не объясняется на почве какого-либо кавказского языка [Абаев, 1957, с. 35].

Недавно археолог из Адыгеи П. У. Аутлев предложил вниманию научной общественности несколько вариантов возможной расшифровки имени Сатаней на почве иранского и тюрских языков, при этом подчеркнув, что его иранские и тюрские параллели к имени Сатаней (равно как и к Саусырыко) очень далеки от удовлетворительного объяснения смысла этого имени.

«В порядке констатации фактов можно было бы указать, – пишет автор, – что имя **Сэтэнай** могло образоваться по типу кабардинского **нартан** в значении «мать нартов». Тем более в эпосе встречается термин «**Сет**» – имя одного из сыновей **Сэтэнай** (сетан). Однако первая часть слова **сетан** не находит объяснения в адыгских языках. Зато она в форме **сат** означает в иранском «сто», что дает понятие «мать сотни», соответствующее, в частности, месту **Сэтэнай** в абхазском варианте нартского эпоса (мать сотни братьев).

В тюркских языках, с которыми, как указывалось, часто соприкасались адыги, встречаются в своей полной форме слова, как «**сатан**» (целая нога), «**сатган**» (утешаться) и «**сатгану**» (утешение). Особенно последнее неплохо гармонирует с многогранной ролью матери нартов, выступавшей часто в качестве утешительницы для своих сыновей» [Аутлев, 1966, с. 212].

Чрезмерное увлечение автора иноязычными элементами (особенно иранскими и тюркскими), должно быть, вызвано полемическим тоном всей работы, целиком направленной против адыгейского нартоведоведения А.М. Гадагатля, который, на наш взгляд, не совсем правомерно приписывает честь создания древнего ядра многонационального эпоса «Нарты» исключительно только адыгам [Гадагатль, 1967].

Отдельные ученые (Д. Лавров [Лавров, 1883, с. 189], Ж. Дюмезиль [Дюмезиль, 1930, с. 167, 168], В. И. Абаев [Абаев, 1945, с. 41–44] и др.) считают возможным сопоставить имя нартской героини с именем аланской принцессы Сатаник, упоминаемой армянским историком V века Моисеем Хоренским [Моисей Хоренский, 1858]. Другим же исследователям такое сопоставление представляется произвольным и бессмысленным [Мелетинский, 1957, с. 39].

И действительно, предание об аланской принцессе Сатаник может

говорить о популярности имени нартской героини в период, когда складывалось данное предание, но ни в какой мере не доказывает обратного – происхождения имени эпической героини от имени аланской принцессы.

Итак, имя Сатаней (Сатана) не поддается лингвистической расшифровке. Однако следует остановиться на другом вопросе. У абхазо-адыгов имя нартской героини Сатаней неизменно сопровождается эпитетом «гуаша» (гэашьа, гуаше), который уже осмысливается не в качестве эпитета, а как составная часть собственного имени героини. В современных адыгских языках (адыгейском, кабардино-черкесском) слово гуашэ означает «княгиня», «свекровь», «супруга», «хозяйка» [Хатанов, Керашева, 1960, с. 53]. В абхазском же языке «гэашьа» не знает такого значения. Термин «агъшьа», встречающийся в современном абхазском языке, имеет совершенно другую семантику – «столб», «опора», «свая». Термин «агъашьа» в последнем значении неизменно употребляется в эпосе об Абрскиле герое-богоборце, прикованном цепями именно к железному столбу («аихатэ гэашьа») в Отапской пещере.

Трудно категорически утверждать, что слово «гъашьа», сопровождающее как постоянный эпитет имя Сатаней, находится в генетическом родстве с термином «агэашьа» (столб, опора, свая); возможно, что это просто обычные омонимы (в современном языке, они, безусловно, стали таковыми). Но есть основание представлять их первоначально идентичными. Видимо, термин «агэашьа» как «опора», «свая», «столб», на который опирается вся тяжесть сооружения, в переносном значении распространился на главу матриархальной семьи, подчеркивая тем самым и главенствующую, первостепенную роль в хозяйственном и духовном быте нартского братства [Инал-ипа, 1954а; 1962, с. 11]. В значении же «княгиня», «супруга» в адыгских языках он стал употребляться, должно быть, много позже, а в абхазском вовсе не приобрел этого значения.

Исследователь адыгского эпоса А. И. Алиева относительно семантики эпитета «гэашьа» пишет: «Прежде всего обращает на себя внимание устойчивое индивидуальное определение Сатаней – эпитет «гуашэ». Имя этой героини в адыгском эпосе (как и в абхазском) без него обычно и не называется. В адыгских языках слово это многозначно: «госпожа», «хозяйка», «свекровь», иначе говоря, «старшая». В абхазском оно означает «основа», «опора».

Содержание адыгских сказаний позволяет утверждать, что Сатаней действительно выступает «старшей» в обществе нартов. «Гуашья» – т. е. хозяйка, распорядительница нартского рода, «главная экономка» его. Это основная черта, которая выделяет Сатаней среди других нартских женщин. Все остальные качества должны способствовать выполнению основной роли, и все они сконцентрированы в одном постоянном определении ее – «гуашэ», настойчиво повторяющемся не только в различных циклах сказаний, но и почти во всех национальных версиях нартского эпоса» [Алиева, 1967, с. 22; 1969, с. 137].

Интересно отметить в этом отношении, что термину «гуашэ», употребляемому в современных адыгских языках в значении «княгиня», «владычица» или «хозяйка», в абхазском соответствует слово «ашкъажь» («княгиня»). Как, например: «русалка» у абхазов именуется «зыслан», но нередко наряду с этим, вернее, вместе с ним, употребляют и термин захкэажэ [Джанашиа, 1960, с. 62] (зыслан-захкэажэ; зыслан-захкэажэ уеймылхаит!) – проклятие: «чтоб тебя растерзала зыслан-захкэажэ!»). «Ёашкъажь» – сложный термин, состоящий из двух слов «азы» «вода», «ашкъажь» княгиня (владычица). По-адыгски же русалка называется псыхьогаушэ, псыхьоугеуахе<sup>1</sup> — (букв. «княгиня, охраняющая воду», «владычица вод», что и абхазское захкэажэ). Этот пример лишний раз свидетельствует о первичности значения «гуашья», как «опора», «глава семьи» и о вторичности других значений данного термина («княгиня», «супруга», свекровь и т. п.). В период создания древнейшего ядра эпоса, естественно, понятия «княгиня», «супруга», «свекровь» еще не могли иметь место в жизни. Поэтому термин употреблялся в своем первоначальном значении; причем, тогда еще, по-видимому, не произошла дифференциация языков абхазско-адыгских племен.

Правда, не все исследователи соглашались с такой этимологией термина «гэашья». В частности, адыгский языковед А. К. Шагиров оспаривает правомерность трактовки его как «опора», «основа» (или «столб», «подпора»). По его мнению, исходное значение слова — «распорядительница», «хозяйка» (впоследствии «княгиня», а также «свекровь»). И отсюда исследователь делает вывод: «Вероятно, в абхазском эпитет (если не все сочетание Сатаней-Гуашья) следует считать адыгским заимствованием» [Шагиров, 1974, с. 245–246].

---

<sup>1</sup> См.: Русско-адыгейский словарь. М.: 1960, с. 805; Русско-кабардинско-черкесский словарь, М., 1955, с. 718; Кабардино-русский словарь. М., 1957, с. 304.

Но ведь никто из указанных выше авторов не оспаривал такие значения термина «агуащэ» в адыгском, как «хозяйка», «распорядительница». Наоборот, нам кажется, эти значения еще больше сближают данный термин с абхазским словом «агэашья» («столб», «опора» или «подпора») и указывают на ведущую роль женщины как распорядительницы в ту отдаленную эпоху, когда создавалась основа эпоса. Поэтому вряд ли можно согласиться с утверждением о том, что эпитет «гуащэ», а то и все сочетание — «Сатаней-Гуаша», в абхазском есть не что иное, как заимствование из адыгского. Правильнее будет, на наш взгляд, данный термин рассматривать не как заимствование из адыгского в абхазском или наоборот, а как общий для них элемент, восходящий к той исторической эпохе, когда эти языки еще не подверглись процессу дифференциации. Об этом говорит, прежде всего, древний характер самого эпического образа, который нужно считать общим наследием и абхазов, и адыгов, а не заимствованием одним из них у другого.

Осетинский же эпос не воспринял древнейшего эпитета «гэашья», прикрепленного к имени Сатаней, должно быть, потому, что в период появления и акклиматизации на Кавказе ираноязычных сармато-аланских племен, способствовавших впоследствии интенсивному развитию эпоса, женщина не играла уже, как отмечали выше, той ведущей роли, что было отведено ей в матриархальном обществе, иначе говоря, она уже не являлась опорой («агэашья»), главой семьи. Отсюда, естественно, эпитет «гэашья» не прикрепился к имени осетинской Сатаны. Этот факт, наряду с другими, подтверждает мысль о сравнительно позднем проникновении древнейшего ядра абхазо-адыгского эпоса в сармато-аланскую (осетинскую) этническую среду, которая в свою очередь произвела определенную обработку воспринимаемого народно-поэтического памятника в соответствии со своими нравами и общественными потребностями.

Наука не достигла серьезных успехов и в деле расшифровки имени главного и старейшего героя эпоса – Сасрыквы. Незначительно варьируясь, имя героя звучит почти одинаково у всех народов – носителей нартского эпоса: Сасрыква, Саусрыко, Сосрыко, Созруко. В осетинском, наряду с популярным именем Созруко, активно употребляется и второй его вариант – Сослан.

В. И. Абаев в докладе «Проблемы нартского эпоса», прочитанном на совещании по нартскому эпосу в 1956 году, правильно указывает, что  
17. \*

«пара Сосрыко-Сослан – это не два разных имени, а одно имя Соср, оформленное в одном случае, по адыгейски (-ко), в другом – по осетински (-ан, современное -он): -ко в адыгейском, -ан в осетинском являются патронимическими формантами и, стало быть, обе формы, Сосрыко и Сослан, означают одно и то же: сын (или потомок) Сосра. Беда в том, что имя Соср не получило пока удовлетворительного разъяснения. Тот, кто разъяснил бы имя Соср, оказал бы немалую услугу нартским исследованиям» [Абаев, 1957, с. 35–36].

Абхазский лингвистический материал, к сожалению, не может внести ничего нового в расшифровку этимологии интересующего нас имени. Элемент -ква (-куа) в современном абхазском языке не осмысливается патронимическим формантом, каковым он выступает в адыгских языках (в абхазском патронимическим показателем в настоящее время выступает элемент -ипа//ба, где «ба» является озвонченной разновидностью «па»). Но -ква (-куа) в абхазском не является, по видимому, простым заимствованием из адыгского, а представляет собой реликтовое явление, восходящее к общему языку-основе, из которого впоследствии выделились абхазский и адыгские языки. В пользу чрезвычайной древности элемента -ква (-куа) в абхазском языке говорят факты частого употребления его в составе архаических мужских имен, как, например, Базрыква (Базрыкѳа), Батаква (Батакѳа), Дарыква (Дарыкѳа), Адлагиква (Адлагыкѳа) и т. д.

Касаясь этимологии имени Сасрыква, абхазский языковед Х. С. Бгажба говорил на Сухумской конференции нартоведов: «Я хочу заострить внимание исследователей на расшифровке имени Сасрыква (каб. Сосрыкъуэ, адыг. Сэусырыкъуэ, осет. Созруко, Созрыко, сванск. Сосруква, Сосруко; сюда примыкают осет. Сослан, ингуш. Соска-Сотса). Корень слова у всех одинаковый. Это еще раз свидетельствует о том, что разные народы не самостоятельно создавали идентичные имена персонажей... С моей точки зрения, корень «сас» и его вариант «сос» наиболее древний, а может быть исходный; слово расчленяется на – корень «сос» и морфологический элемент «ры» (в абхазском языке – притяжательная частица третьего лица – «их») + основа «ква», что по адыгейски значит «сын». Таким образом, «Сасрыква» можно истолковать как «сас + их + сын». Не углубляясь дальше, можно отметить аналогичные конструкции некоторых древних имен в абхазском языке, например, как Баз-ры-ква (ср. основу «баз» с этнонимом а-база, абазин), Да-ры-ква. Кроме того, данная основа (сос) прослеживается нередко в

этнотопонимике и ономастике. По-видимому, нельзя считать случайным созвучие ее с армянским сас-ун, сас-ан-иды, а также с некоторыми названиями местностей урартского государства, как это засвидетельствовано в Ванской надписи на камне, относящейся к VIII в. до н. э., Сас-ин-и (название города), Сассу (поселение).

В абхазской ономастике, наряду с вышеупомянутыми именами, еще встречаются: «Сас-ран, Сас-ана, фамилии Сасания, Сарс-ания. Интересно было бы выяснить находится ли в какой-либо связи с разбираемой основой абхазское слово а-сас- «гость» [Архив АБИЯЛИ, ф. 2, д. № 147, т.1, с. 38–39; Бгажба, 1974, с. 135–136].

Мы понимаем, что неоспоримость принадлежности элемента -ко(-куа) к абхазско-адыгскому языковому субстрату не служит достаточным основанием для объявления имени «Сасрыква», «Сосрыко» в целом созданием данной среды. Оттого, что мы расшифровали -ко как адыгский (исторически и абхазско-адыгский) патронимический формант, не стал понятнее корень слова Саср/Соср. Но трактовка абхазского -ква (куа) не как позднее заимствование из адыгского, а как элемент, идущий от общего языка-основы, должна явиться дополнительным, опосредствованным аргументом в пользу утверждения мысли о возникновении древнейшего ядра эпоса в ту отдаленную эпоху, когда предки абхазо-адыгских народов жили еще одной этнополитической жизнью.

Осетинская форма имени героя «Сослан», употребляемая наряду с «Созруко», возникла, на наш взгляд, позже, уже в сармато-аланскую эпоху (она засвидетельствована в исторической литературе с XIII в., в составе имени мужа грузинской царицы Тамары — осетинского владетеля Давида-Сослана [Абаев, 1945, с. 28; 1957, с. 36]) и представляет собой сарматизацию (или аланизацию) абхазо-адыгского имени Сасрыква (Сосрыко), а не наоборот, как предполагал В. И. Абаев в своих сравнительно ранних работах. В 1945 году в монографии по нартскому эпосу исследователь писал: «Что касается имени двойника Сослана, Созруко, то оно, как правильно указывали некоторые авторы, представляет кабардинизацию имени Сослан, путем прибавления обычной в кабардинских именах частицы — ко (куа), что значит «сын» (Сосл-Соср-Сосрко). Одни и те же подвиги приписываются в иранских вариантах то Сослану, то Созруко. Дигорские варианты знают только Сослана. Движение этого имени было, следует полагать, такое: из дигорской среды оно попало в кабардинскую, а оттуда уже в

кабардинизированной форме Созруко было заимствовано в иронскую» [Абаев, 1957, с. 28].

Однако в последующих работах, несомненно, более глубоких по охвату сравнительного фактического материала и по научной аргументации выдвигаемых гипотез, автор хотя и нигде не опровергает раннее высказанной мысли по данному, конкретному вопросу, но, во всяком случае, воздерживается от ее повторения.

Отсутствие в абхазо-адыгской среде второго варианта имени Сасрыквы – «Сослан» (это имя даже спорадически не встречается в известных нам абхазо-адыгских вариантах эпоса<sup>1</sup>, тогда как в осетинской среде мирно сосуществуют оба варианта) — серьезный довод в пользу первичности формы «Сасрыква» («Сосрыко») и вторичности «Сослан».

Иначе говоря, имя нартского героя оформилось первоначально в абхазо-адыгской среде в виде «Саусрыкъуэ» — «Сасрыква» («Сосрыко»), а затем в процессе заимствования из данной среды в сармато-аланскую герой в силу большой популярности, с одной стороны, сохранил древнейшее свое имя, но наряду с этим, с другой, — имя его подверглось незначительной обработке, выразившейся в замене абхазо-адыгского патронимического форманта осетинским; при этом, корень слова остался неизблемым, если не говорить о некоторых фонетических процессах (замена «р» через «л»: Соср-Сосл).

Основа имени Соср-Сосл не поддается, таким образом, лингвистическому толкованию на почве какого-либо кавказского языка.

---

<sup>1</sup> В абхазском быту как в прошлом, так и в настоящем нередко встречается имя Сослан (или его вариант Сасран), но в эпосе – никогда. Правда, в абазинской версии эпоса (на Северном Кавказе) известен второстепенный персонаж по имени Сосранпа (букв. «сын Сасрана»), но он не является двойником Сасрыквы, более того, он отрицательный персонаж, враг нартвов и всего народа вообще, за что Сасрыква его и убивает. Причем этот поступок героя встречает полную поддержку и одобрение народа. По этому поводу исследователь абазинского фольклора и литературы В. Б. Тугов пишет: «Если убийство Сатраша не находит поддержки у нартвов, то убийство Сосранпы вызывает радость не только у безвестного чабана, но и у всего народа, который устраивает нартскому богатырю (Сасрыкве. – Ш. С.) пышный прием. Ему даже возводят своеобразный памятник в виде громадного камня, который, как утверждают сказители, сохранился до наших дней» [Тугов, 1970, с. 29].

Известный лингвист, специалист по адыгским языкам М. А. Кумахов указывает, что «на данном этапе изучения нартской ономастики не представляется возможным этимологизировать элемент *Соср*» [Кумахов, 1966, с. 63; 1969, с. 500]. Однако он считает вполне закономерным и разрешимым вопрос о том, какая форма имени (*Сослан* или *Сосрыко*) является первичной, исходной, а какая вторичной. Выводы автора таковы: «Во-первых, учитывая значительные фонетические различия между адыгским *сэуэсыры* и осетинским *Сосл*, считать нерешенным генетическое тождество этих форм. Во-вторых, если же их генетическое тождество не подлежит сомнению (или подтвердится), то все же остается совершенно очевидным тот факт, что осетинское *Сосл* ближе стоит не к исходной адыгской форме *Сэуэсыры*, а к позднему ее видоизменению *Соср*. (Заметим, что на осетинской почве закономерным является изменение *р* в *л*, а не обратный процесс, что может подтвердить вторичность *Сосл* по отношению к *Соср*, если, разумеется, они генетически тождественны). Из этих двух выводов вытекает следующий, что собственно было целью настоящего сообщения: опровергается распространенная точка зрения, согласно которой *Сослан* считается исходной формой для *Сосрыкьуэ* (*Сосрыко*)» [Там же, 1969, 502].

Если современные языки народов, носителей эпоса, бессильны помочь нам в расшифровке интересующего нас слова, а других письменных или иных источников, которые пролили бы свет на темный участок наших познаний, нет, то в таком случае остается обратиться к данным самого эпоса.

*Сосрыква* рождается, как известно, из камня (скалы), оплодотворенного нартским пастухом с другого берега реки. Мотив рождения из камня неизменно повторяется у всех основных народов – создателей и носителей нартского эпоса. Правда, имеются некоторые незначительные расхождения у разных народов, как, например, по абхазско-адыгским вариантам мужчина, соблазненный красотой *Сатаней-Гуаши* и оплодотворивший камень, является, как правило, пастухом, в осетинских же сказаниях – это просто юноша, но такие детали можно не принимать во внимание, когда основные моменты совпадают. Главное то, что и там, и здесь герой рождается из камня, причем исключительную роль в его рождении и воспитании играет женщина (*Сатаней-Гуаша*, *Сатана*) и нартский ковач (*Айнар-жьи*, *Тлепш*, *Курдалагон*).

Касаюсь сюжета чудесного рождения *Сосрыко-Сослана* из камня, Е. М. Мелетинский пишет: «В основе это, по-видимому, древний

неолитический сюжет, причем неуязвимость героя первоначально объяснялась его каменной природой» [Мелетинский, 1957, с. 53].

Безусловно, образ эпического героя Сасрыквы в таком виде, каким его видим сегодня, не мог быть сложен в эпоху неолита, поскольку для создания высокохудожественных эпических образов народное поэтическое сознание должно было стоять на довольно высоком уровне развития. В указанную эпоху Сасрыква выступал, по-видимому, в качестве так называемого «культурного» героя», одного из основных персонажей первобытного мифа, характериз�ваемого идеологическим синкретизмом. Но основные черты созданного в неолитическую эпоху героя легли в основу эпического образа Сасрыквы, включая сюда и чудесное рождение из камня и собственное имя самого героя и мн. др.

Мотив рождения из камня, неизменно наличествующий во всех версиях эпоса и предполагаемая каменная природа героя, должно быть, олицетворяют важнейшее значение камня как орудия труда в эпоху не только неолита (новокаменного века), но даже и энеолита (переходного периода от новокаменного к раннеметаллическому веку). Именно эта общественная функция камня и его особые свойства (необычайная твердость, прочность, тяжесть и т. д.) давали достаточное основание анимистическому мышлению первобытных людей включать большие камни (скалы) в разряд обожествляемых сил природы. Советский этнограф М. О. Косвен, рассматривая подробно этапы развития первобытной культуры и религии, отмечает: «Развивается новая форма религии – культ природы. Безличного и общего поклонения природе, однако, не существует. Это – поклонение ее элементам и силам, которые человек считает наиболее влиятельными или наиболее к нему расположенными. Особое место, естественно, занимают в культе природы те ее элементы и силы, которые имеют наибольшее производственное значение. Отсюда преимущественное развитие и распространение получают культы земли, солнца, воды, огня, деревьев, отдельных животных. Отсюда – особые охотничьи, земледельческие, скотоводческие культы. Довольно широкое распространение получает **культ больших камней**, в свою очередь олицетворяющих какие-либо силы природы» [Косвен, 1957, с. 163–164].

«Появлением этого культа, – продолжает исследователь – являются относящиеся к позднему неолиту и эпохе бронзы, встречающиеся и ныне у ряда племен и народностей культовые сооружения из больших каменных глыб или плит, общим образом именуемые мегалитами (греч.

megas «большой» и litos – «камень»). Различаются три вида мегалитов: кромлехи (бретонск. crom – «кривой» и lech – «камень») – сооружения в виде поставленных в круг камней: менгиры (бретонск. maen – «камень» и hig – «длинный») – высокие, достигающие иногда огромной, до 20 м. величины, камни, одиночные или образующие аллеи в количестве до тысячи камней; дольмены (бретонск. dol – «стол» и maen – «камень») – сооружения в виде стола или домика из нескольких каменных плит. Все эти сооружения служили предметом и местом поклонения, а дольмены – и местом погребения» [Там же, с. 164].

Из различных видов мегалитов, указанных М. О. Косвенем, на территории Абхазии особенно богато представлена дольменная культура (в селах Эшера, Азанта, Ачандара, Отхара и др.), датируемая учеными концом III и началом II тысячелетия до н. э. [Очерки, 1960, с. 11–12], т. е. эпохой энеолита и ранней бронзы. Дольмены Абхазии имеют тесную связь с дольменами Северного Кавказа [Инал-ипа, 1971; Марковин, 1974].

«Дольменная культура характерна для Западного Кавказа. В бассейнах рек Абин, Афипс, Псекупс, Лаба и Белая сосредоточено несколько сотен «богатырских» или, наоборот, «карликовых домов», как называли дольмены местные жители. Начиная от Осетии, эти памятники тянутся, чаще группами, на запад непрерывной цепью почти по всему предгорью северо-западного Кавказа, затем на восток вдоль Черноморского побережья от Анапы к югу до Абхазии включительно. Наряду с другими показателями, эти сооружения указывают, что древние обитатели отмеченного края связаны между собой неразрывно этногенетической и культурной общностью» [Инал-ипа, 1965, с. 64–68].

Все изложенное выше дает основание увязать необъяснимую ныне часть имени героя Саср-Соср с названием камня, хотя на современном этапе развития абхазо-адыгских языков понятие «камень» и не выражается этим или близким по звучанию термином: по-адыгски камень называется «мывз» (кабард.), «мыжьо» (адыгейск.), а по-абхазски «ахахә».

Обращает на себя внимание и тот факт, что новейшие исследователи сближают основу имени нартского богатыря (соср-саср-сас) со словом «сас» – названием соли для животных, встречающимся и поныне в диалектах кабардинского языка. На Сухумской конференции нартоведов в ноябре 1963 г., этимологизируя интересующее нас имя нартского героя, кабардинский ученый, лингвист Б. Х. Балкаров сообщил: «Созырыко

(Сосрыкъуэ) состоит из двух корней: сос и къуэ. Первый корень употребляется у кабардинцев как собственное имя «Сос» и «Сосэ». В этой функции он фигурирует и в нартском эпосе. Не исключена возможность, что корень «сос» сближается со словом «сас» – название соли для животных, вероятно, солевые камни, которые скот гложет в горах. Это слово встречается в записях Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института. Багов П. записал данное слово в кабардинских селениях в районе Кисловодска и в других районах Ставропольского края. Это слово фигурирует и в художественной литературе, встречается в пьесах Аксирова Зелимхана, автора известной пьесы «Даханого» [Балкаров, 1965, с. 83].

Интересно, что в абхазском приводившемся выше кабардинскому слову «сас» – соль-паташ соответствует абхазское «амыжьё») – соленая вода. Вот что пишет об этом Ш. Д. Инал-ипа: «В долине Дура (ручеек в селении Дурипш Гудаутского района Абхазии) имеется соленый источник. Рассказывают, что там однажды пастух нашел посреди леса большой соляной столб конической формы, весь покрытый горными травами, и заблудившаяся коза пастуха ела эту соль. Придя домой, пастух рассказал о виденном, и люди явились посмотреть чудное строение из соли, напоминавшее древнюю абхазскую хижину. Но к этому времени массивная глыба, оказывается, растворилась и только из земли сочилась соленая вода (амыжьыт. Утверждают, что из этой воды в старину вываривали поваренную соль» [Инал-ипа, 1951, с. 175].

Сложное слово амыжьё) состоит из двух корней: «амыжь» (адыг. «мыжьё») – камень, и «азы» (вода) букв. «каменная вода» (т. е. вода, просачивающаяся через соляные камни).

Однако первоначальное название камня «саср» («соср»), ставшее впоследствии термином, выражающим тотемное понятие, могло попасть в область табу и быть изъятым из повседневного обращения для обозначения обычного камня, и оно сохранилось в основном в составе имени героя, непосредственного потомка тотема («Сасрыква» – «сын Сасра», т е «сын камня»). Иначе говоря, «Саср», «Соср», как древнейшее название камня, заменилось впоследствии другим словом, выражающим это понятие, но сохранилось в составе имени древнейшего героя – Сасрыква.

В этом отношении представляет исключительный интерес термин абра-камень («абрамывэ» каб. и «амбырмыжьё» адыгейск.) [Хатанов, Керашева, 1960, с.6], так неотступно сопутствующий нартскому эпосу

адыгов. Ни что другое, как абра-камень разбивает лбом богатырь Сосрыко, или же лбом отбрасывает катящийся с горы абра-камень обратно в гору [Андреев-Кривич, 1957, с. 65, 108 и сл.]. С абра-камнем связаны и другие персонажи эпоса, в частности, одноглазый великан-людоед, двойник гомеровского Полифема, которого победил нарт Бодыноко [Там же, с. 161–162].

Термин «абра» (амбыр»), который, кстати, употребляется только в сочетании с «мывэ» или «мыжьо» («камень»), не поддается расшифровке так же, как «соср» в слове «Сосрыко». Но тем не менее нет сомнения, что здесь идет речь о названии камня. В абхазском нартском эпосе, где камень играет такую же роль, как и в адыгском, не сохранилось специфическое его название «абра». Но зато в абхазском, возможно, мы имеем дело именно с абра-камнем в основе имени другого эпического героя – Абраскила. Утрата термина «абра» в абхазском и его сохранение в адыгском языке не случайны. Поскольку у абхазов появился герой, связанный своим рождением с камнем (такой вариант записан нами у абазин в ауле Старо-Кувинск, Карачаево-Черкесской авт. области в июле 1961 г.), из употребления в качестве табу был изъят и термин «абра», сохранившийся только в имени героя «Абраскил» – «сын абра», т. н. сын камня. В адыгских же языках, ввиду того, что не появился герой с подобным именем, не было необходимости изымать термин «абра» из употребления, хотя он и не стал совершенно обыденным, употребляемым для обозначения любого камня термином. В современных адыгских (адыгейском, кабардино-черкесском) языках абра-камень (абрамывэ, амбрмыжьо) употребляется только лишь в составе сложных слов, в сочетании с «мывэ» или «мыжьо», что означает «камень» [Русско-адыгейский словарь, с.293; Кабардино-русский словарь, с. 263]. Также элемент «абра» («абрэ») наличествует в терминах «абрагъуэ» – «большой», «рослый» (преимущественно о человеке) [Кабардино-русский словарь, с.13] и «абэрагъуэ» – «гигант», «гигантский» [Там же]. Отсюда, следует предполагать, что слово «абра» («амбыр») означало не вообще «камень», а «камень огромной величины», возможно, даже «скалу».

Следы бытования данного термина в абхазском хотя и основательно утеряны, но, думается, что именно это слово в несколько измененном виде мы имеем в некоторых топонимических названиях как в самой современной Абхазии, так и на территории исторической Абхазии. Как, например, в Абхазии, недалеко от г. Гудаут, высокий скалистый берег

моря носит название Амбара. Данное название мы встречаем и в селе Хуап этого же района. «Амбара», если исходить из современного его звучания, расшифровывается как «не высыхать» или «не видеть» (невысыхающий, невидимый). Но первоначально слово это звучало, видимо, как «абра», или «амбра» и означало «обрыв», «утес» или «скала», по характеру обозначаемой им местности. Однако с течением времени, когда термин «абра» («амбыр») стал уже непонятен в силу ограниченного употребления или даже полного изъятия из живой речи, недостаточно ясный термин «абра» («амбыр») был заменен другим, очень близким по звучанию термином «амбара». Такая замена малопонятного, не только чужеродного, но даже своего родного, однако, архаичного слова новым термином не является чем-то необыкновенным, несвойственным языку явлением, но, наоборот, даже характеризует его. Еще до революции (1916 г.) акад. Н. Я. Марр на практике абхазской живой речи отмечал подобные факты – замена почти непонятого для молодого поколения термина «ашхуа» («лодка») в пословице «Зашхәа утоу иашәа хәа» («В чьей лодке находишься, того и песню пой») другим очень активным в современном языке словом «ашта» («двор») – «Зашта утоу иашәа хәа» («Пой песню того, на чьем дворе находишься») [Марр, 1938, с. 143–144].

О первичности формы «абра» и ее первоначальной связи со стихией говорит и название знаменитого винодельческого совхоза «Абрау-Дюрсо», расположенного на берегу Черного моря, под Анапой, в 23 км от Новороссийска, на территории исторической Абхазии. Название «Абрау» расшифровывается по-абхазски – «провал» [БСЭ, т.1, с. 29]. «Дюрсо» же по-турецки — «четыре источника». (Это, видимо, позднее наращение к основному названию, возникшее не раньше XVI столетия).

Думается, что элемент «абра» содержится и в абхазском сложном гермине «абахъ» (аба-хә < абра-хә), означающем «утес», «скала». Интересно, что вторая часть сложного слова «хъ», («ахә») не может расшифровываться как «ахъы» — «бугор», «холм», поскольку в бзыбском диалекте в слове «абахә» мы имеем не обычный звук «хә», а специфический шипящий спирант «хъ», который отсутствует в слове «ахәы» – «бугор», «холм». Но зато звук «хъ» в слове «аба-хә» и звук «хә» в слове «ахахә» («камень») исторически оказываются идентичными, восходящими к одному и тому же гортанному звуку «Зъ». И в настоящее время в абазинском языке в словах, означающих «камень» и «утес», имеем именно этот звук: хІахъвы [Русско-абазинский словарь,

с. 179] – «камень» и «утес» б-хәы [Там же, с. 455, 537] — «утес», «скала». В слове же «хва» [Там же, с. 42, 100], означающем «бугор», «гора», имеется звук «хв», идентичный абхазскому «хъ» в слове «ахъы» со значением «бугор», «холм».

Таким образом, сложные слова «абахъ» и «ахацъ» оказываются по образованию аналогичными: «а-ба-хә», «а-ха-хъ». В корне мы имеем в одном случае *ба*, в другом *ца*, причем «щ» в слове «ахацә» восходит исторически к щ (h), что подтверждается не только наличием именно этого звука в абазинском хIахъвы («камень»), но и сохранением его в ряде производных слов в самом абхазском языке: ахаца – букв. «сухой камень», т. е. каменистые места в горах; ащаша – букв. «белый камень» – известняк; ахацакъя – сплошная каменная плита; Ахацха – букв. «каменный мост» – топонимическое название: место в горах, где скалистые берега реки Бзыбь сходятся настолько близко, что создается возможность легко переправить скот, людей на другой берег, соорудив на скорую руку бревенчатый мост; иначе говоря, скалы способствуют легкой переправе, служат как бы мостом; «ацаргыла» – букв. «поставленный камень». Можно допустить мысль, что в корне слова «абахә» первоначально имели элемент *абра* (абра-хъ), а не *аба*, но впоследствии, при образовании сложного слова, возможно, произошло стяжение корня и звук «р» выпал (абрахъ > абахъ), хотя подтвердить подобный фонетический процесс другими примерами несколько затруднительно (ср. абацә (абж.) – дикая мушмула и абрацъ (бз.); фамилия Азынба (абж.) и Арзынба (бз.) и др.).

Итак, несмотря на неупотребительность термина «абра» в обиходной речи абхазов, он отчетливо сохранился в имени эпического героя «Абраскил» и некоторых сложных словах и топонимических названиях в современной и исторической Абхазии. Причем, во всех своих разновидностях, слово это непосредственно связано с понятиями, прямо или косвенно соприкасающимися с понятием «камень».

Следовательно, есть основание предполагать, что слово «абра» было именно тем эвфемизмом, который заменил собой подпавший под действие табу термин «саср» («соср»). Но впоследствии, когда у абхазов появился герой с именем Абраскил, связанный своим рождением с камнем, то бывший эвфемизм «абра» уже не мог быть употреблен в обиходной речи и подпал под табу (запрет). Должно быть, эвфемизмом, заменившим собой слово «абра» («аба») был употребляющийся и поныне в абхазском и абазинском языках термин «аха-цә» (аха-хә).

Произошло, таким образом, вторичное табуирование термина, выражающего понятие «камень»<sup>1</sup>. Следует полагать, что такой процесс имел место уже после дифференциации абхазо-адыгских языков. В противном случае и в адыгских языках термин «абра», как *саср* (*соср*), должен был подвергнуться законам табу. Это обстоятельство, наряду с другими факторами, может указывать и на хронологию возникновения двух выдающихся образов абхазского эпического творчества: *Сасрыква* – создание более отдаленных времен, *Абраскил* – герой сравнительно поздней эпохи.

Табу было характерно не только для одних абхазо-адыгских племен, а представляло собой, как известно, универсальное явление в истории человечества, которое отражает определенную ступень развития мышления, называемую первобытным, анимистическим мышлением или мировоззрением. Особенно тесно связано табу с так называемым тотемизмом, согласно которому устанавливалось генетическое родство между отдельными человеческими родами и различными животными или предметами и явлениями природы. Так создавался культ животных (особенно хищных зверей – волка, медведя) и предметов природы. Это и было первоначальной формой культа предков.

В. И. Абаев в своем исследовании «Нартовский эпос» специально останавливается на вопросах тотемизма и табу: «В какую-то весьма отдаленную эпоху древнеосетинское общество имело тотемом волка, т. е. считало волка своим родоначальником и было убеждено в особой, интимной связи племени с этим хищным животным. Имя тотема обычно подпадает под действие табу, словесного запрета, и вытесняется из обиходной речи. Этим объясняется то, что слово *уархаг* «волк» в нарицательном значении уже не употребляется. Оно вытеснено заимствованным словом *бирэегь*. Но эпос сохранил нам его, как свидетельство о далеком минувшем, когда люди верили, что они могут происходить от зверей и птиц» [Абаев, 1945, с. 31]. И далее, сравнивая название «волк» в современных индоевропейских языках, исследователь отмечает, что не у всех народов сохранилось древнейшее название этого зверя, отдельные народы утратили его, как, например, кельты. «Кельты не сохранили обще-индоевропейское название волка, очевидно, по той

---

<sup>1</sup> О табу, эвфемизме и вторичном табуировании см.: Реформатский, 1955, с. 71.

же причине, что и осетины: волк играл у них тотемную роль, и его имя попало под табу» [Там же, с. 33].

У предков абхазо-адыгских племен также почитались отдельные животные и предметы природы в качестве тотемов. Причем этих тотемов могло быть много, каждый отдельный род мог почитать определенный предмет или животное в качестве своего непосредственного предка. Но наряду с этим, видимо, существовало представление и об общем предке всех родов, связанных единством происхождения. Таким тотемом у абхазо-адыгов почитался, по-видимому, камень (скала, утес) и это нашло свое отражение в нартском эпосе, в образе нарта Сасрыквы. О почитании скал, утесов говорят и другие памятники народного творчества абхазов, как, например, старинная народная песня о скале («Ахра ашәа») [Ковач, 1929, с. 17–20, 45–46; Шинкуба, 1959, с. 201]; о культе скал (гор) свидетельствует также обычай, по которому на перевалах абхазы приносили жертву горам в виде возложения металлических наконечников, стрел, кинжалов, позже – и монет [Торнау, 1864, с. 94; Басария, 1925, с. 124–125; Чурсин, 1957, с. 39–44]. В случае обвинения абхаза в тяжком преступлении достаточно было со стороны последнего дать присягу о своей невинности у какой-нибудь почитаемой горы (особенно у Дыдрыпша), чтоб отвести от себя всякие подозрения и т. д.

Таким образом, есть веское основание предполагать, что имя древнейшего нартского героя «Сасрыква» содержит элемент, восходящий к эпохе неолита (или энеолита) и отразивший ее (саср, соср – «камень», «скала»).

Наличие абхазо-адыгских элементов в собственных именах главных и древнейших героев нартского эпоса, вкупе с другими факторами, лишний раз свидетельствует о зарождении первоначального ядра эпоса у предков данных народов.

Однако сказанное вовсе не означает, что создателями величественного нартского эпоса являются одни только предки абхазов и адыгов, что они только влияли на окружающих, а сами не воспринимали ничего от других. Думается, что в сравнительно поздние времена скифо-сармато-алано-осетинская этническая среда оказала значительное влияние на материальный и особенно духовный быт абхазо-адыгских племен.

Влияние это нашло отражение и в отдельных нартских циклах позднего образования, как, например, в цикле Батарадза (Батарадз, Батраз), который особенно популярен у осетин, хорошо известен, но

менее значителен в адыгском эпосе и еще меньше известен в абхазском. Имя *Батраз-Батрадз* этимологизируется исследователями как монгольское сложное слово «Батыр-ас», означающее «богатырь асский» (богатырь осетинский) [Абаев, 1945, с. 27]. «То, что виднейший герой эпоса выступает под именем «богатыря асского» указывает на то, что этот цикл возник в асской среде», – отмечает проф. В. И. Абаев [Там же].

Имя «Батраз» (Патраз) могло проникнуть к абхазам как через адыгское посредство, так и непосредственно от алан, которые сначала нашей эры в течение ряда столетий, вплоть почти до позднего средневековья, занимали на Северном Кавказе территорию, граничащую с Абхазией по Главному Кавказскому хребту. Имя это не могло быть заимствовано из собственно монгольской речи, так как абхазы не были в непосредственном контакте с носителями последней [Анчабадзе, 1959, с. 232–235].

Как бы оно ни попало в абхазскую среду, имя «Батраз» («Патраз») не закрепилось прочно за героем, выполняющим в абхазских нартских сказаниях основные функции Батрадза, Батраза (Патраза) осетинского и адыгского эпоса. Абхазский герой, как указывали выше, носит имя Цвицв, параллельно с этим обычным именем выступает и другое, не менее популярное – «Бжеикуа-Бжашла». Первое (Цвицв) расшифровывается по материалам современного абхазского языка как «стружка» («опилка»), а второе – «Получерный-Полуседой». Следовательно, «Цвицв» и «Бжеикуа-Бжашла» употребляли первоначально не в качестве подлинного имени героя, а как прозвище его, подчеркивая тем самым органическое единство и слитность кажущихся на первый взгляд несовместимыми признаков подлинного героизма – нарочитая внешняя неказистость, напускная примитивность, граничащая чуть ли не с глупостью, с одной стороны, и огромная, непреоборимая духовная и физическая сила, с другой стороны. Но поскольку монголы появились на Кавказе сравнительно недавно (XIII—XV вв.), а образ героя Батразовского типа сложился несомненно раньше указанного периода, то позволительно допустить мысль, что герой носил первоначально вообще другое имя, не «Батраз». Причем, в разных национальных вариантах однотипные герои могли носить различные имена. Впоследствии, в монгольский и послемонгольский периоды, по-видимому, была предпринята попытка привести их всех к общему знаменателю. Но эта попытка не везде увенчалась успехом. Если в

осетинском и адыгском эпосе имя Батрадз (Батраз, Патраз) принялось, то в абхазском оно не стало популярным, сделавшись главным образом достоянием наиболее осведомленных и талантливых сказителей, в основной же массе народа были и остаются общеупотребительными *Цвицв* (Цъыцэ) и *Бжеикуа-Бжашла*.

Необходимо отметить, что теперь, на современном этапе развития нартоведения, когда наряду с осетинскими сказаниями в широкий научный оборот вошли и другие национальные версии, отмеченные зачастую более глубокой архаикой, редко кто из исследователей отрицает кавказское происхождение данного памятника. Поэтому вызывают недоумение статьи Г. В. Цулая по древнему эпосу абхазов, появившиеся в двух последних номерах журнала «Советская этнография» за 1966 год [Цулая, 1966а; 1966б], фактически отрицающие не только оригинальность абхазского нартского эпоса и легенды об Абрскиле, но и их кавказскую природу. Выводы автора статей основываются не на анализе материалов изучаемого эпоса, которыми он, кстати, весьма слабо владеет, а на произвольной интерпретации мифологических образов, зачастую не имеющих почти никакого отношения к объекту исследования. Мифологическую основу нартского эпоса и легенды об Абрскиле Г.В. Цулая возводит к иранскому этническому миру. На наш взгляд, данная точка зрения в корне неверна.

Споры по проблемам происхождения древнейшего ядра нартского эпоса в наше время не утихают, а, наоборот, с еще большей настойчивостью продолжают. Доказательством тому служат дискуссионные статьи А. А. Аншба [Аншба, 1971] и Ю. С. Гаглойти [Гаглойти, 1974] и целый ряд других работ, в которых так или иначе затрагиваются вопросы генезиса эпоса [Салакая, 1974].

Из всего сказанного можно сделать вывод: ираноязычные скифо-сармато-аланские племена, появившиеся на Кавказе сравнительно поздно, когда древнейшее ядро нартского эпоса, наиболее архаические сюжеты и образы его были уже созданы местными, кавказскими племенами (как мы полагаем – абхазо-адыгской этнической средой), восприняли это ядро от аборигенов, которых они ассимилировали, и сами сыграли важную роль в дальнейших судьбах эпоса.

Одним из наиболее сложных и спорных вопросов теории эпосоведения является проблема генезиса жанра героического эпоса. У исследователей-фольклористов все еще нет единого мнения по этому вопросу. При изучении данной проблемы решающую роль играет, какой признак народного эпоса признается ведущим, определяющим.

Акад. В. М. Жирмунский таким признаком считает историчность эпоса: «Эпос представляет историческое прошлое народа в масштабах героической идеализации и... воплощает в поэтической форме понимание и оценку народом своего прошлого» [Жирмунский, 1962, с.169]. В этом аспекте исследователь противопоставляет героический эпос древней богатырской сказке. Некоторые более ранние эпические памятники, как, например, среднеазиатский «Алпамыш», германское сказание о Зигфриде, былину о Волхе и др. В. М. Жирмунский трактует как результат прямой трансформации богатырской сказки [Жирмунский, 1958, с. 113].

Другой известный советский фольклорист проф. В. Я. Пропп определяющими признаками эпоса выдвигает героическую борьбу за актуальные народные идеалы и песенную форму произведений. Такое определение дает ученому возможность противопоставить эпос мифу, в зависимости от степени активности героя. Ранней догосударственной формой эпоса В. Я. Пропп считает сказания нерусских народов Крайнего Севера и Сибири (гиляков, якутов, шорцев и др.) [Пропп, 1958а, с. 5–11].

В последнее время ряд специальных исследований генезису жанра героического эпоса посвятил советский фольклорист-эпосовед Е. М. Мелетинский [Мелетинский, 1958а; 1958б; 1960; 1963]. Успешно применяя методологию историко-типологического сравнения с целью выяснения первоначальных форм народного творчества, исследователь детально изучил фольклор многих культурно отсталых народов или считавшихся таковыми до недавнего прошлого и пришел к выводу, что в первобытном фольклоре господствует не столько синкретизм видов и родов поэзии, как на это указывал еще акад. А. Н. Веселовский [Веселовский, 1940, с. 200–316], сколько синкретизм идеологический, когда еще не произошло дифференциации на собственно мифологическое (религиозное) и бытовое. Этот синкретизм автор определяет как «известную нерасчлененность эмбриональных форм искусства, религии, донаучных представлений о природе и обществе» [Мелетинский, 1963, с.22].

Е. М. Мелетинский устанавливает, что на одном полюсе первобытного фольклора возникают рассказы или сказания о так называемом «культурном герое», творце-демиурге, на другом полюсе – рассказы про безличного «одного человека», который, по представлению первобытных людей, имел встречи с различными духами природы [Мелетинский, 1960, с. 83–86].

И те и другие считались абсолютно достоверными и отличались только тем, что действия в сказаниях о культурном герое относились к мифическим временам первотворения, а в рассказах про «одного человека» — к относительно недавнему прошлому, иногда даже к настоящему времени, причем некоторые из них действительно могли иметь место в жизни.

Рассказы первого рода (о «культурных героях») автор называет условно первобытными «мифами», а рассказы второго рода — «мифами-быличками», рассматриваемыми им как «древнейшая форма сказки (вернее присказки)» [Там же, с. 86].

Первобытные мифы о «культурных героях» нельзя смешивать с религиозными мифами сравнительно более поздних времен. «Культурный герой не является богом, — указывает исследователь, — хотя этот древнейший образ и был во многих случаях использован в более поздних религиозных мифах о богах... Культурный герой древнее, чем бог и, как правило, не является объектом религиозного культа. Он первоначально зарождается на почве мифа, но мифа первобытного, синкретического, «дорелигиозного», гораздо более близкого художественно-эпическому творчеству, чем собственно религиозному» [Там же, с.85].

Выводы Е.М. Мелетинского перекликаются с мыслью А. М. Горького о дорелигиозном характере древнейших мифов, о том, что древние мифы представляли собой обобщение человеческого трудового опыта, а древнейшие мифические герои — идеализированных мастеров труда [Горький, 1960, т.27, с. 101, 443, 444, 495].

Первобытные сказания о культурных героях пронизаны пафосом борьбы с окружающей природой. «Культурные герои» часто изображаются победителями различных чудовищ, мешающих мирному существованию людей. В образе этих чудовищ сливаются представления о стихийных силах природы и об иноплеменной среде [Мелетинский, 1960, с. 84].

Характерной особенностью сказаний о культурных героях является то, что герой имеет ряд братьев, завидующих ему и старающихся извести его; иногда же он имеет только одного брата-близнеца, тоже завидующего и во всем неудачно подражающего ему [Мелетинский, 1957, с. 51].

Этот первый герой в мировом фольклоре не является духом, «хозяином» первобытной религии, образ его — не обобщение стихийных

18. \*

сил природы, а чисто человеческое начало, им противостоящее. Он – олицетворение коллективных сил племени (субъективно совпадающего с человечеством) и выражает своеобразную идеализацию творческой самостоятельности родоплеменного коллектива [Мелетинский, 1960, с. 85].

Сказание о культурном герое как идеализированном образе племенного коллектива, активно борющегося с силами природы, и рассказы о безличном «одном человеке», полностью зависимом от сил природы, составляют, как указывает Е.М. Мелетинский, два полюса первобытного фольклора и определяют в известной мере его жанровую дифференциацию [Там же, с. 87].

Окончательное же выделение эпического искусства из недр идеологического синкретизма исследователь относит к периоду распада первобытнообщинного строя, когда происходит процесс выделения личности из первобытного коллектива [Там же]. Первобытная присказка послужила зерном, из которого выросла волшебная и волшебного-героическая (богатырская) сказка. В волшебной сказке, в отличие от богатырской, герой относительно пассивен, активно же действуют чудесные силы, благодаря которым герой одерживает победу. «Богатырская сказка во многом предвосхищает собственно героический эпос» [Там же, с.88].

Происходит также эволюция первобытных мифов о культурных героях. «На почве религиозного творчества «культурный герой» может эволюционировать к богу. На почве народного художественного творчества он может превратиться в героя эпоса» [Мелетинский, 1957, с. 49].

Определяя основные признаки, характеризующие как содержание (наличие образа героя-богатыря, общественно-политическая масштабность, широкий эпический фон, гармоническая связь героя-богатыря с эпическим коллективом), так и форму (стиль) героического эпоса (объективно-повествовательный тон, ретардация, особый интерес к описанию действий, пластический характер обрисовки образа, гиперболизм, повторения, постоянные эпитеты и др.), Е. М. Мелетинский подчеркивает, что в число главных источников этого жанра «следует поставить сказания о культурных героях и богатырскую сказку» [Мелетинский, 1960, с. 90].

Для аргументации своих положений автор, наряду с обширным материалом мирового фольклора, привлекает отдельные, наиболее

архаические мотивы, сюжеты и образцы героического нартского эпоса кавказских народов<sup>1</sup>. При этом неизменно подчеркивается, что архаические черты эпического героя наиболее выпукло и рельефно выступают в образе Сасрыквы/Сосруко у абхазов и адыгов, и что эти мотивы несколько ступенчатее в эпосе осетин.

Таким образом, нартский эпос, как у абхазов, так и у других северокавказских народов, представляет собой жанр собственно героического эпоса, генетически тесно связанного с первобытными мифами о «культурном герое» и с богатырской сказкой.

Теория происхождения героического эпоса, так последовательно и аргументировано разрабатываемая Е. М. Мелетинским в последние 15–20 лет, вызвала оживленную дискуссию в советской фольклористике. Следует подчеркнуть, что большинство ведущих специалистов, принимавших участие в обсуждении книги «Происхождение героического эпоса» (И. С. Брагинский, В. К. Соколова, Е. Б. Вирсаладзе, К. А. Сихарулидзе, К. Я. Чистов, Э. Я. Померанцева и др.) принимают все основные положения теории Е. М. Мелетинского и считают необоснованной, неаргументированной критику, содержащуюся в статье У. Б. Далгат, Н. Я. Кидайш-Покровской и И. Я. Пухова «В плену предвзятой схемы», которой и открылась дискуссия на страницах журнала «Советская этнография» (1965, №5) в 1965 г.

Не вдаваясь в подробности спора, хочется привести заключительные слова статьи одного из лучших знатоков литературы и фольклора народов Востока И. С. Брагинского, слова, с которыми трудно не согласиться: «Как же можно так предвзято, столь противоречиво порочить серьезную, аргументированную марксистскую концепцию генезиса героического эпоса» [Брагинский, 1974, с.111].

В печати еще и раньше встречались и другие, в основном частного характера, возражения против отдельных положений теории Е. М. Мелетинского, связанных с проблемами происхождения нартского эпоса. В частности, исследователь адыгского народно-поэтического творчества А. Т. Шортанов, возражая основному тезису о первичности «культурного героя» и вторичности героев религиозных мифов-богов, пишет: «За последнее время в фольклористике появились работы, в

---

<sup>1</sup> В монографии Е. М. Мелетинского «Происхождение героического эпоса» [Мелетинский, 1963] нартскому эпосу народов Кавказа посвящена отдельная глава (с. 156–206).

которых выдвигается тезис о «первородстве» так называемого «культурного героя» – человека – демиурга – творца. По мнению авторов этих работ, «культурный герой» выступает на художественную арену если не раньше, то параллельно с героем религиозно-мифологического цикла и почти самостоятельно.

Если следовать этой концепции, то получится такая схема: Сосруко – Тлепш, Тхаголедж, Амыш (последние трое – божества адыгского языческого пантеона. – Ш. С.). В таком случае нам следует строить свою периодизацию, начав ее с героев нартского эпоса. Нам думается, что этот неправильный подход к пониманию законов развития эпической культуры обуславливается стремлением некоторых исследователей к «социологизированию» процесса зарождения и развития народного эпоса» [Шортанов, 1960, с. 17].

Мы согласились бы с возражением А. Т. Шортанова, если бы учение о «культурном герое» утверждало, что эпический герой предшествует религиозному, т. е. Сосруко как герой эпический предшествует Тлепшу, Тхаголеджу, Амышу – языческим божествам адыгов, – иначе говоря, образам религиозным. Но ведь концепция о «культурном герое» как раз не дает основания для такого вывода. Наоборот, она утверждает, что идеологически пока еще не расчлененный, синкретический образ культурного героя предшествует и образу эпического героя, и образу героя религиозного мифа.

На наш взгляд, не может быть случайностью тот факт, что один и тот же корень (сауаср, саозр, саср, соср) представлен, с одной стороны, в имени эпического героя Саусрыкъуэ (Сасрыква, Сосрыко), с другой стороны, в имени языческого божества адыгов Саозерес (Саозереш), засвидетельствованного многими авторами еще в XIX в. (Л. Я. Люлье [Люлье, 1927, с. 26–27], Н. Дубровин [Дубровин, 1871], Е. Г. Вейденбаум [Вейденбаум, 1901, с. 73] и др.). По-видимому, здесь мы имеем дело не с заимствованием из одного жанра в другой, т. е. эпический образ не основан на образе религиозного мифа или наоборот, а оба они имеют общее происхождение, восходят к одному и тому же образу первобытного фольклора.

Иначе говоря, Сасрыква, как образ первобытного мифа о «культурном герое», служит тем зерном, из которого вырастают впоследствии и эпический образ Сосруко, и образы религиозных мифов, в том числе языческого божества Саозереса (Саозереша).

Думается, что преднартский цикл составляли именно эти

первобытные мифы о «культурных героях» и мифы-былички (прасказки), о которых говорили выше, а не «хохи» (первоначально, обращение к разного рода божествам в адыгской народной поэзии) и легенды религиозные, как полагает А. Т. Шортанов [Шортанов, 1960, с. 26, 135]. В чистом виде эти сказания и мифы-былички до нас не дошли, но элементы их отчетливо сохранились в различных жанрах фольклора, в том числе и в сказках тотемического и мифологического происхождения, которые также включаются А.Г. Шортановым в «преднартский» цикл [Там же].

Ш. Д. Инал-ипа справедливо замечает, что в нартском эпосе абхазов «богов в настоящем смысле этого слова еще нет – нарты не знают ни молитв, ни жертвоприношений. Существует только неопределенное сверхъестественное начало» [Инал-ипа, 1962, с. 10].

Отсутствие развитого языческого пантеона в нартском эпосе говорит о слабом влиянии религиозного мифотворчества на эпическое творчество народа и лишней раз подчеркивает, что генетически эпос связан не с религиозным мифом, а с мифом первобытным, который характеризуется идеологическим синкретизмом.

### ГЛАВА III

## ВОПРОСЫ ПОЭТИКИ

### 1. О характере циклизации

Нартские сказания у абхазов так же, как у адыгов и осетин, представляют собой, как указывали выше, яркий образец архаического эпоса, зародившегося и оформившегося в своей основной части еще в эпоху первобытнообщинного строя. Причем различные сюжеты сказаний возникали на различных этапах развития этого строя. Естественно, что нартский эпический памятник в целом в таком виде, в каком он дошел до нас в устной традиции, не был и не мог быть создан в какой-то определенный, конкретный момент развития народоносителей эпоса. Это был процесс длительный, продолжавшийся в течение не одного столетия и тысячелетия. Причем не только шлифовались древние сюжеты, но и возникали новые, которые могли с самого же начала создаваться как эпические сказания или же втягиваться в эпическую орбиту из смежных жанров и, прежде всего, из сказки и мифа.

Отмечая, что в своем становлении эпос вообще проходит несколько фаз, каковыми являются: 1) разрозненные, ничем не связанные сказания, 2) циклизация ранее не связанных между собой сказаний вокруг отдельных героев и 3) соединение одной сюжетной нитью разрозненных циклов, в результате которого эпос достигает высшей точки своего развития — эпопеи. В. И. Абаев указывает, что «нартский эпос, как и русские былины, дошел до нас во второй фазе – фазе циклизации, с едва намечившейся тенденцией к переходу в третью фазу эпопеи» [Абаев, 1945, с. 22].

На тесную связь между отдельными нартскими сказаниями обращали внимание и авторы XIX века. Так, например, известный кавказовед П. К. Услар писал: «Песни и сказки [нартские] наружно разрозненные, но имеющие между собой тесную связь, образуют в совокупности целую эпическую поэму...» [Услар, 1868].

На наш взгляд, правильной точки зрения в этом вопросе придерживается проф. В. И. Абаев, утверждающий, что нартские сказания не дошли до фазы эпопеи, а остановились на фазе циклизации, являя лишь тенденцию к переходу в высшую фазу – в эпопею. «Из массы

героев и сюжетов, – пишет В. И. Абаев, – в этот период выделяется несколько излюбленных имен, несколько излюбленных событий и мотивов, и сказания начинают кристаллизоваться вокруг них как центров притяжения» [Абаев, 1945, с. 22].

Образуется, таким образом, несколько эпических узлов или циклов. Именно здесь, в вопросе циклизации, обнаруживаются наибольшие различия между национальными версиями многонационального нартского эпоса народов Кавказа.

Какие же циклы стали центральными, какие герои наиболее популярными, ведущими в различных национальных версиях нартского эпоса?

Хотя еще далеко не полностью собраны и опубликованы не только на русском, но даже и на языках оригинала различные национальные версии эпоса, все же имеющиеся материалы дают основание судить об основных особенностях каждой версии, в частности, выделить в ней главные циклы, указать на главных героев, ставших почему-либо наиболее любимыми и популярными у того или иного народа.

Начнем с абхазской версии. Не потому только, что она нам ближе и известнее, но в меньшей степени и потому, что, по единодушному признанию специалистов-нартведов, она сохранила наиболее древние, архаические черты эпоса, сравнительно меньше подверглась позднейшим трансформациям, хотя закономерность эта, разумеется, не полностью исключается и для абхазского эпоса.

Древнейший пласт многослойного нартского эпоса связан с именами несравненного богатыря Сасрыквы и его матери Сатаней-Гуаши. Пожалуй, только эти два персонажа, наряду с термином «нарт», с незначительными вариациями формы их имен, стали общими для всех национальных версий нартского эпоса. Абхазскому Сасрыкве в адыгском эпосе соответствует Саусрыко или Сосруко, в осетинском – Сослан (наряду с формой Созруко, хорошо известной особенно осетинам-иронцам), в карачаево-балкарском – Сосурк (или Сосрук), в вайнахском (чечено-ингушском) – Сеска-Солса (или Соска-Солса), в сванском Сослан и Сосруква.

Имя Сатаней также соответственно обнаруживает формы: в адыгском – Сатаней или Сатаней-Гуаша, в осетинском – Сатана или Шатана, в карачаево-балкарском – Сатанай, в чечено-ингушском – Села-Сата, в сванском – Сатанай.

В абхазской версии нартского эпоса основным и ведущим циклом

стал именно цикл сказаний о Сасрыкве и Сатаней-Гуаше. Вокруг имен этих персонажей, особенно первого, концентрируются основные события, главные сюжетные линии эпоса. Во всяком случае они принимают участие почти во всех событиях, о которых повествует эпос, хотя не везде и не всегда в одинаковой степени: в одних случаях они играют ведущую роль, в других случаях роль их менее значительна.

Цикл Сасрыквы художественно целостен, монолитен: из суммы сведений, сообщаемых разными сказаниями, ярко и выпукло складывается вся биография героя, начиная с чудесного рождения из камня и кончая трагической гибелью от рук завистливых братьев. При этом особенно следует отметить, что Сасрыкве не страшны никакие опасности до тех пор, пока ему покровительствует нежно любящая его мать – Сатаней-Гуаша. Стоило только герою лишиться покровительства со стороны матери, как тут же неминуемо наступает его гибель. Причину этого исследователи видят в поражении материнского рода, порождением и защитником которого он был, и окончательной победе патриархальной идеологии [Инал-ипа, 1949; Салакая, 1966, с. 50–51]. Это, конечно, не означает, что цикл Сасрыквы состоит только лишь из одних сюжетов, отражающих матриархальную идеологию. Там имеются, как мы видели выше, и значительные напластования сравнительно поздних эпох. Но они не затмевают первооснову образа.

Других циклов, претендующих на соперничество с циклом Сасрыквы, в абхазском эпосе нет, хотя здесь имеется целый ряд сюжетов, прочно связанных с именами более поздних героев. Но циклы эти в одних случаях не полностью завершены (как, например, сказания о Цвицве, функционально соответствующем осетинскому Батрадзу и адыгским Батразу и Бадыноко), в других же случаях мы наблюдаем только лишь тенденцию к складыванию цикла, но цикл так и не образуется (сказания, связанные с именами Нарджхеу, Хважарпыса и др.).

Сопоставив абхазскую версию эпоса с северокавказскими, мы увидим, что адыгская и осетинская версии значительно богаче циклами, чем абхазская. В адыгской версии, наряду с циклом сказаний о Саусрыко/ /Сосруко, который остается там все-таки ведущим, непревзойденным, появляются циклы, приобретающие не меньшую популярность, чем сказания о первом богатыре. К таким относятся оказания о Бадыноко и Батразе [Алиева, Гадагатль, Кардангушев, 1974]. Имеются и другие, менее значительные циклы, такие, как сказания об Ашамезе, о Шауе и

др. Образ Батраза и особенно Бадыноко – это уже, несомненно, воплощение патриархальной идеологии.

Что же касается осетинской версии нартского эпоса, то она значительно больше отличается от абхазской, чем последняя от адыгской. В осетинских нартах цикл Сослана (или Созруко) хотя сюжетно очень богат и популярен, но все-таки отодвинут на второй план. Место главнейшего и любимейшего богатыря у осетин прочно занял Батрадз [Абаев, Джусоев, Ивнев, Калоев, 1957]. Оригинальными чертами отмечен также цикл сказаний о Сырдоне. А вот Сатана в осетинском эпосе выступает уже не как мать и глава нартского эпического рода, какой мы видим ее в абхазском, частично и в адыгском, а как верная, любящая и любимая супруга Урызмага, хотя, конечно, и заботящаяся о благополучии не одного только своего супруга, но и всех нартов. Сказания об Урызмаге и Сатане выделяются также в отдельный цикл.

Существенной особенностью осетинской версии следует признать также и тот факт, что в ней, наряду с биографической циклизацией, характерной для всех национальных версий, наметилась также и тенденция к генеалогической циклизации. Все нарты делятся на три фамильных рода: Хсартагата, Бората и Алагата – в соответствии с именами трех братьев, потомками которых они являются. А общим предком их был Уархаг, в имени которого проф. В.И. Абаев видит отражение тотемного мифа (**уархаг** — древнее осетинское слово, означающее «волк») [Абаев, 1945, с. 32-34].

В абхазской версии эпоса тоже, по-видимому, предпринимались кое-какие попытки к выяснению, определению родословной нартов: говорится о родственных, а иногда даже о социальных отношениях с другими родами (в частности, упоминаются некие Алхызовы, или Елдызовы, которым нарты приходятся племянниками по материнской линии, а иногда – наоборот [Архив АБИЯЛИ, ф.2, д. 126–127]), но упоминания эти слишком глухи и туманны, совершенно не оформлены в стройное сюжетное повествование.

Своеобразие карачаево-балкарской версии нартского эпоса заключается в том, что в ней органически слились черты эпоса абхазо-адыгского, с одной стороны, и осетинского, с другой. В зависимости от этого, главными богатырями эпоса у карачаевцев и балкарцев оказались Ерюзмек и Сосрук. Причем Ерюзмек выполняет здесь не только роль осетинского Урызмага, эпического главы рода, но и по своему облику,

по характеру совершаемых подвигов во многом сближается с Батрадзом-богоборцем. Именно Ерюзбек, но никто другой, велит нартам зарядить им пушку и выстрелить в небо, где он собирался расправиться с злым богом Фуком – безжалостным угнетателем народа [Холаев, 1969; 1972]. В абхазской, адыгской и осетинской версиях эпоса аналогичный подвиг совершают Цвицв и Батраз, но они в качестве снаряда (а в древних вариантах – в качестве стрелы, выпущенной из лука) направляются не в небеса, а пробивают крепостную стену и расправляются с великанами или просто с другими врагами. Похищение же огня и поединок с многоголовым емигеном (великаном) – главный подвиг в нартском эпосе вообще – у карачаевцев и балкарцев связан с именем Сосрука, как у абхазов и адыгов, причем совпадения в этих вариантах почти буквальные: те же сюжетные ситуации, те же игры-забавы Сосрука, которыми очень увлечен емиген и которые в конце-концов губят его. Можно говорить о такой же близости, или даже тождестве абхазо-адыгских и карачаево-балкарских сказаний о поединке Сосрука с драконом-вишапом, хозяином водной стихии в подземном мире.

От всех других национальных версий существенно отличаются чечено-ингушские нартские (или, как их называют, нарт-орстхойские) сказания. Отличия эти касаются не только формы, но, прежде всего, идейного содержания эпоса. Дело в том, что в чечено-ингушском эпосе отношение к нартам со стороны исполнителей, если не полностью отрицательное, то во всяком случае двойственное. Они здесь выступают не носителями доброго, светлого начала, какими привыкли видеть нартов у других народов, а чаще всего насильниками, притеснителями безвинных людей. С появлением нартов на земле исчезла благодать божья (баракиат), утверждает вайнахский эпос [Далгат, 1901]. Нарты-орстхойцы в представлении чеченцев и ингушей, являются пришельцами, иноземцами, которые часто совершают налеты на горную Чечню и Ингушетию. К ним относятся Соска Солса, Ачамаз, Патараз и др. Имена этих персонажей с незначительными фонетическими вариациями хорошо известны и по другим национальным версиям нартского эпоса. Однако в вайнахском эпосе они уже выступают в основном в роли коварных, злых насильников, которым противостоят местные герои. Именно местные герои: Колой Кант, Кинда Шоа, Пхагал Бяри, Барахой Кант и др. занимают центральное место в эпосе. Правда, не всегда нарт-орстхойцы олицетворяют собой зло. Иногда они выступают совместно с местными героями (особенно в ингушских

вариантах). В некоторых сказаниях (например, «Жена Пхагал Бяри и нарт-орстхоец») Сеска Солса вместе с Колой Кантом и Пхагал Бяри охраняют земли Ингушетии (Голгай Коашке) от врагов, наступающих с равнин; нарты устанавливают родственные отношения с местными героями, выдавая за них своих дочерей и т. д. и т. п.<sup>1</sup> Однако эти отдельные исключения существенно не меняют общей картины. Вайнахские нарт-орстхойцы в целом – корыстолюбивые, бесчестные люди, не лишенные зла и коварства.

Поэтому говорить о каких-то циклах, имеющих общие черты с другими национальными версиями нартских сказаний, в фольклоре чеченцев и ингушей не приходится. Естественно, что там отсутствуют и главнейшие традиционные сюжеты кавказской Нартиады, такие, как похищение огня у великана, поединок с великаном, в котором победа одерживается не столько физической силой, сколько хитростью, смекалкой.

Вообще по мере продвижения от Центрального Кавказа к востоку, как заметил еще в прошлом столетии прекрасный знаток языков, обычаев и фольклора кавказских горцев П. К. Услар [Услар, 1868, с.29], интерес к нартскому эпосу постепенно затухает, и эпос начинает переходить в сказку. Это наблюдение П.К. Услара блестяще подтверждается состоянием нартского эпоса в Чечне и Дагестане. Если в горной Чечне нарты в какой-то степени еще сохраняют черты героического эпоса, то в Дагестане – это уже типичные героические, богатырские сказки [Далгат, 1972, с. 21–22]. Почти все народности Дагестана знакомы с термином «нарт», а некоторые из них знают даже отдельные нартские сюжеты (это относится особенно к кумыкам, находившимся в более тесном контакте с другими кавказскими горцами-носителями нартского эпоса). Однако ни у одного дагестанского народа в настоящее время не зафиксирован сколько-нибудь целостный эпос о нартах.

Таким образом, обнаруживая общность по своему сюжетному составу и образной системе, нартский эпос народов Кавказа имеет существенные расхождения между отдельными национальными версиями. Различия эти, прежде всего, касаются характера циклизации сюжетов вокруг имен того или иного героя. В абхазо-адыгских версиях ведущим остается цикл сказаний, связанных с именами древнейших персонажей эпоса –

---

<sup>1</sup> О вайнахском эпосе см. монографии: Далгат, 1972; Мальсагов, 1970.

Сасрыквой и Сатаней-Гуашей. В осетинском же на первый план выдвигается батрадовский цикл, отражающий несомненно более поздний этап развития эпоса; карачаево-балкарская версия занимает промежуточное положение, а чечено-ингушская вообще не знает тех циклов, которые характерны для других национальных версий.

Что же касается композиции отдельного сказания, то, как правило, она не отличается особой сложностью. Редко, где содержатся все компоненты композиционного строения сюжета, включая сюда зачин, завязку, кульминацию и развязку. Особый, традиционный зачин («лакә, лакә, лакә... сышнәнуаз акәымкәа» – букв. «сказка, сказка, сказка... как я шел...») или традиционная концовка («и там я был вчера вечером, сегодня уже здесь», или же «и там на пиру меня избрали тамадой и выпил я столько-то стаканов...», или же «до тех пор, пока я не пойду на море и не доставлю оттуда полное сито воды, до тех пор пусть ни у кого из вас не заболит ни голова, ни сердце») и многие другие развернутые формулы, характерные для абхазского сказочного эпоса, не встречаются в нартском эпосе, если не говорить о тех сюжетах нартских сказаний, которые перешли в сказочный жанр. Повествование обычно строго эпическое, в котором все внимание сосредоточено на основном действии, без ненужных отступлений, излишней детализации и т. д.

Поэтому каждое отдельно взятое нартское сказание не представляет собой произведения развернутого, непомерно большого по объему, какими отличаются многие памятники мирового фольклора, особенно произведения народов Востока, Сибири, Средней Азии (например, «Манас», «Алпамыш» и др.). Предельная сжатость (но не схематичность), динамичность являются определяющими чертами художественной структуры нартского эпоса.

Этим и объясняется тот факт, что, несмотря на необычайное сюжетное разнообразие и богатство, нартские сказания даже в своде не превышают книги среднего объема. Но, как известно, ценность духовного памятника никогда не определялась его размерами. Единственным мерилom в данном случае выступает его идейно-познавательное и художественно-эстетическое значение. В этом смысле, нартский эпос занимает центральное, наиболее почетное место в устно-поэтическом творчестве абхазов. Это, конечно, ни в какой степени не умаляет роль и значение других жанров и памятников абхазского фольклора.

## 2. Соотношение стиха и прозы в эпосе

Вопрос о том, в какой форме возникали и бытовали, переходя из поколения в поколение, эпические памятники, имеет немаловажное теоретическое значение. Некоторые исследователи поэтическую форму эпоса считают одним из важнейших признаков, отсутствие которой не дает возможности причислить то или иное произведение к разряду эпических памятников. Так, например, проф. В. Я. Пропп в своем капитальном труде о русском героическом эпосе пишет: «Один из главнейших признаков русского эпоса, отличающий его от других произведений героического содержания, состоит в том, что он слагается из песен, которые назначены не для чтения, а для музыкального исполнения... Признак музыкального, песенного исполнения настолько существен, что произведения, которые не поются, ни в каком случае не могут быть отнесены к эпосу» [Пропп, 1958, с.8].

Нартские сказания абхазов в подавляющем большинстве своем носят форму прозаического повествования, но нередки случаи стихотворно-песенной или смешанной, стихотворно-прозаической формы. Признак стихотворно-песенной формы, объявленный проф. В. Я. Проппом одной из основных черт русского героического эпоса, никак не может быть признан обязательным для нартского эпоса абхазо-адыго-осетин, как и для эпического творчества многих других народов.

Ввиду того, что к сбору и публикации нартских сказаний народов Кавказа вообще, и абхазской их версии, в частности, приступили слишком поздно, трудно в настоящее время судить о том, в какой форме первоначально возникали те или иные сюжеты, подвергались ли они впоследствии трансформации в отношении поэтической формы или дошли до нас в первозданном виде. Высказывавшиеся в науке мнения в этой области хотя и не лишены интереса, но носят чисто гипотетический характер. В отношении адыгской версии эпоса были высказаны, но фактически могут быть отнесены ко всему нартскому эпосу слова исследователя и издателя кабардинской редакции адыгского эпоса М.Е. Талпа: «Сказания о нартах некогда были поэмами, но в теперешнем своем виде они в большинстве представляют прозаическую форму» [Талпа, 1935, с. 174].

О том, что нартские сказания первоначально представляли собой развернутые эпические поэмы, впоследствии распавшиеся и частично забывшиеся, говорили и некоторые дореволюционные авторы, в

частности, Л.Г. Лопатинский, который называл их не иначе, как «раздробленными фрагментами забытой поэмы – «Кавказской Илиады»(цитируется по статье Х.С. Бгажба [Бгажба, 1958, с. 195]). Близкое к этому мнение высказал и П. К. Услар: «Песни и сказки [нартовские], наружно разрозненные, но имеющие между собой тесную связь, образуют в совокупности целую эпическую поэму, которой в близком будущем предстоит или быть забытой безвозвратно, или – кто знает? – явиться перед образованным миром наряду с великими национальными поэмами» [Услар, 1868].

Кабардинский исследователь Б. Куашев отмечал, что «в формальном отношении стихи и песенные тексты нартского эпоса отражают древнейший период перехода от ритмической прозы к силлабическому стиху. Полная дифференциация стиха и прозы явилась формальной предпосылкой становления эпоса как лиро-эпической поэмы, ибо, нам кажется, что этот эпос некогда представлял собой циклично последовательную, композиционно единую стихотворную поэму» [Куашев, 1966, с. 174–175].

Своеобразно объясняет Б. Куашев причину наличия смешанной формы в нартском эпосе. Сопоставляя с этой стороны нартские сказания с ирландскими сагами, где также проза чередуется со стихом, автор подчеркивает, что «в сагах это чередование внутритекстовое в едином произведении и употребляется оно для придания различного оттенка деталям сообщаемого материала, события: в стихах воспеваются лирические детали, а в прозе – повествовательные и т. д. Иную картину являет нам нартский эпос. Этот эпос состоит из нескольких циклов, каждый из которых в свою очередь слагается из песен, стихов, и таурыхов, т. е. комментариев (сказов) к ним. Здесь речь идет не о простом внутритекстовом чередовании двух форм, а об органическом переплетении двух произведений, выраженных различными формами, но объединенных общностью содержания. Стихи, песни, с одной стороны, таурыхи – с другой, в этом эпосе составляют композиционное единство.

Для нартских сказаний и стихов особенно характерно то, что в них везде и всюду чувствуется, что певцы воспевают события и людей, как бы рассчитывая на круг слушателей, которым известны все детали этих событий, все деяния этих людей. Поэтому они избегали конкретизации частных случаев. Вот почему их тексты со временем становились не совсем понятными следующим поколениям. В таких случаях, вернее,

для таких случаев создавались, кроме стихов и песен, таурыхы (сказы), т. е. комментарии к ним, в которых яркими красками с обстоятельной подробностью рассказывалось содержание песен или стихов. В таурыхах можно проследить весь ход события, о котором в песне сказано красочно, но очень скупо. В них можно узнать не только подробности о герое, имя которого упоминается в стихе вскользь с постоянным эпитетом, но и всю родословную этого героя. Таурыхы могли возникнуть почти одновременно с песнями и стихами (это реже и менее вероятно) или после, как комментарии к событиям и именам героев, упоминаемых в песнях и стихах.

Иные нартские песни и стихи бывают непонятными ввиду нагромождения архаизмов языка, обилия собственных имен, намеков на какие-то события, упоминания о каких-то исторических событиях, которые канули в вечность. Таурыхы этих песен комментируют все эти неясности. Таурыхы по языку ближе к современности. В языковом отношении они подвергаются постоянной модернизации, перекройке, тогда как язык стиха или песни более или менее постоянен, ввиду его скованности формой стиха. Иногда таурыхы весьма близки к стиху. Такое случается тогда, когда мы имеем осколки забытых стихов. Таурыхы весьма ритмичны и рассказываются они мелодично, речитативно» [Там же, с. 173–174].

Другой исследователь нартского эпоса адыгов М. И. Мальцев дает иное объяснение причины перехода от стихотворно-песенной формы сказаний о нартах к прозаическому изложению в более поздние времена: «Хранители эпоса, – народные певцы, преследуемые исламом, должны были перенести исполнение сказаний из широкой публичной аудитории в более узкий круг аула, улицы, семьи. Это не могло не отразиться на судьбах передачи поэтических сказаний от поколения к поколению. Стихотворный текст героических сказаний постепенно забывался вместе со смертью талантливых сказателей. Отсюда постепенное вытеснение песни прозаическим рассказом. Это явилось новым этапом в развитии классического эпоса в новых условиях» [Мальцев, 1953, с.90].

Касаясь вопроса бытования эпоса в осетинской среде, профессор В. И. Абаев констатирует: «Героическая сага *«кадаг»* (по-видимому, от слова *кад* «слава», «хвала») среди других фольклорных жанров занимает совершенно обособленное место не только по содержанию, но и манере исполнения. Она четко противостоит, с одной стороны, *«арæау»* сказке, с другой, – *«зархг»*, песне (исторической, застольной и пр.). От сказки 19. Салакая Ш. Х.

«*кадаг*» отличается тем, что он поется, а не рассказывается, от «*зараг*» тем, что он поется в сопровождении музыкального инструмента (скрипки или арфы) и имеет совершенно особую мелодику. По типу «*кадаг*» исполняются только нартские и даредзановские сказания и еще несколько героических песен...

Характер исполнения «кадага» (пение с музыкальным сопровождением) дает право думать, что он представляет поэтическую форму, которой должен быть свойственен какой-то стихотворный размер и ритм. Между тем, обращаясь к имеющимся записям, мы видим, что почти все они, за немногими исключениями, имеют форму прозаических рассказов, по внешности ничем не отличающихся от сказок. Откуда такое противоречие? Насколько можно судить, оно вызвано следующими двумя причинами. Первая: большинство записывающих само просит сказителя не петь, а рассказывать, т. к. в последнем случае сказителя можно останавливать, переспрашивать, просить повторить, что при пении совершенно исключается. Вторая причина заключается в том, что поэтическая форма «кадаг», хотя она, несомненно, существует, не отличается, во всяком случае в исполнении новейших рапсодов, особой строгостью и выдержанностью, так что, когда вы снимете музыку, то, что остается, кажется вам настолько неприметно отличающимся от прозы, что вы, не улавливая стихотворно-ритмического членения песни, невольно записываете ее как прозу.

Однако, поскольку существуют все же записи целых песен в хорошей стихотворной форме (например, песни об Ацамазе и о Маргудзе, записанные Т. Тугановым), поскольку даже в прозаических записях попадаются отдельные куски с правильным ритмическим членением, есть все основания ставить вопрос о метрическом характере осетинского «кадага» [Абаев, 1945, с. 114–115].

Проф. В. Я. Пропп не видит никакого противоречия в том, что проза нартских сказаний осетин приобретает ритмичность. Он так объясняет это кажущееся противоречие: «Ритм песни определяется не словесным текстом, а напевом. Ритмически можно петь любую прозу» [Пропп, 1958в, с. 396].

По предположению исследователя адыгского эпоса А.М. Гадагатля, первоначально адыгами и их предками был сложен емкий и сильный цикл песен и пшинатлей о дальновидной Сэтэнай-Гуашэ, об умном и хитром сыне ее Саусырыко, о храбром нарте – «не пировом человеке» Шэбатыныко, о бесстрашных богатырях Ащэмэзе и Пэтэрэзе. Затем этот

цикл, в котором излагались в художественно преобразованном виде основные нормы поведения человека современной им эпохи, стал тем ядром, вокруг которого формировались все новые и новые циклы, аналогичные первому. Эпос пелся, как и сейчас, сопутствовал истории народа и по мере своего продвижения он обрастал песенными и прозаическими текстами, обогащался, развивался и шлифовался. Вокруг имен первых богатырей сформировались целые циклы, к ним прибавились новые, неизвестные ранее» [Гадагатль, 1967, с. 145].

Из этого предположения А.М. Гадагатль далее делает, на наш взгляд, не совсем бесспорный, неприемлемый вывод: «Содержание отдельных адыгских песен и пшынатлей о Сэтэнай и Орзэмэдже, Саусырыко и Шэбатыныко, Пэтэтрэзе и Ашэмэзе перешло в прозе к народам, живущим по соседству с адыгами, где они обрели популярность, упрочились, приняв в новых условиях национальное своеобразие, затем – пополнились и местными сюжетами» [Там же, с.146].

С этим утверждением автора можно было бы еще в какой-то мере согласиться, если бы у всех других народов, кроме адыгов, нартские сказания встречались только в прозаической форме. Но такого положения в реальной действительности нет. По крайней мере и у абхазов, и у осетин, наряду с прозаической, встречается и стихотворно-песенная форма повествования.

Что же касается абхазских оказаний о нартах, то как уже указывалось выше, они стали записываться слишком поздно. Первые оригинальные записи (т. е. записи на языке исполнителей) были произведены лишь в первой четверти XX столетия, а опубликованы они в самое последнее время [Зухба, 1967, с. 15–17]. Опубликованные в первых абхазских сказочных сборниках тексты, и ранние записи, которые были изданы в последние годы, представляют собой прозаические повествования о богатырских деяниях нартов. Песенные же тексты нартских сказаний опубликованы сравнительно позже, уже в конце 40-х годов, и особенно в 50-х и 60-х годах XX века.

Исследователи абхазской версии эпоса также указывали на смешанную форму бытования эпоса (Ш. Д. Инал-ипа [Инал-ипа, 1949], Х. С. Бгажба [Бгажба, 1958, с.193], Б. В. Шинкуба [Шинкуба, 1959]). Особенно подробно на анализе характера соотношений стиха и прозы в нартском эпосе абхазов остановился в своей монографии, посвященной вопросам поэтики абхазского нартского эпоса, А. А. Аншба [Аншба, 1970].

Абхазский нартский эпос состоит из сказаний, различных по форме изложения: 1) чисто песенных, 2) песенно-прозаических, с песенными или стихотворными вставками и 3) чисто прозаических.

Сказаний, излагаемых в чисто песенной, стихотворной форме, сравнительно немного. Но они привлекают наше внимание особенно тем, что большинство из них посвящено наиболее древним, центральным героям эпоса Сатаней-Гуаше и Сасрыкве.

Внимание исследователей привлекла к себе «Песня о матери нартов». Прежде всего, она интересна тем, что не имеет прозаического варианта, т. е. сюжет ее не передается в форме прозаического повествования.

Величественный образ Сатаней-Гуаши разработан не в одном, отдельно взятом сказании, а складывается из деталей, разрабатывающихся в различных сказаниях. Но в данной песне этот образ предстает особенно выпукло, рельефно, во всей своей величавой мощи и силе. В ней в гиперболической форме рисуется хозяйственная деятельность матери нартов. Однако в данном случае нас интересует не столько содержание этого сказания, сколько его поэтическая форма.

Ашьыжьымтан даныагыла, Сатаней-Гэашья,  
 Акэын иааигаз зыкъ-ласаха, Сатаней-Гэашья,  
 Ларма напы иаакэлыршеит, Сатаней-Гэашья,  
 Лышьхэала днагэҭасын, Сатаней-Гэашья,  
 Шэ-кьантаз дук лыщдыркэҭын, Сатаней-Гэашья,  
 Дардгэыс иаакалцеит, Сатаней-Гэашья...

Когда утром встала, Сатаней-Гуаша,  
 Акуном принесенные круги шерсти тысячи овец,

Сатаней-Гуаша,

Обвела вокруг своей левой руки, Сатаней-Гуаша.  
 Пятою своею толкнув, Сатаней-Гуаша,  
 Громадный бук с корнем вырвала, Сатаней-Гуаша,  
 Подняла, превратила в веретено, Сатаней-Гуаша...

[Шинкуба, 1959, с. 93]

(Перевод подстрочный)

Данная песня записана была с голоса одного сказителя, исполнившего ее речитативом под аккомпанемент двухструнного народного музыкального инструмента — апхьарцы. Однако весь ритмико-

интонационный строй стиха указывает на древнейший хороводный характер исполнения. Песня содержит всего 47 стихотворных строк, причем последние две строки, сопровождаемые танцем, повторяются многократно. Число слогов в строках неодинаково (сначала через три 13-сложных строки идет 9-сложная строка, затем через две длинные строки – одна короткая). Темп песни все ускоряется, ритмика в начале величаво-спокойной песни, постепенно нарастая, переходит в ритм лихой пляски. Каждая песенная строка завершается припевом «Сатаней-Гуаша». Построчно повторяясь, «Сатаней-Гуаша» становится рефреном. В середине строки, перед рефреном обязательно появляется цезура, деля песенную строку на две части и соответственно регулируя ритмику движения тела в такт танца.

Большинство песенных произведений, бытующих самостоятельно, а не как вставки в прозаические тексты, связано опять-таки с именем Сатаней или же Сасрыквы и Гунды. Бывает, что в песнях воспевают подвиги и других персонажей (например, изобретение свирели нартом Кетуаном), но таких текстов очень немного.

По верному наблюдению А.А. Аншба, исполнитель песни о нартах всегда знает о деяниях нартов больше, чем он сообщает в данном сказании. Это дают чувствовать и тексты песен. Так, например, в песне о гибели Сасрыквы в борьбе с нартским братством нарты называют его унижительным прозвищем «анашпа» («незаконнорожденный») или «отродье косматого пастуха», тем самым напоминая ему о его родословной, хотя здесь ничего больше и не сказано о происхождении героя, которое детально разработано в другом, самостоятельном сказании о рождении Сасрыквы. В этом же тексте Сасрыква в ответ на нападки нартов, напоминает им, как жалкими и беспомощными выглядели они перед стальноусым Нарджхеу, похитившим их сестру. «Реплика богатыря представляет в сущности резюме большого сказания о похищении Гунды» [Аншба, 1970, с. 82].

Песня может из всех событий, упоминаемых прозаическим вариантом сюжета, выделить одно и более подробно разработать его. Так случилось, например, с сюжетом о спасении Гундой-красавицей от верной гибели любимого брата Сасрыквы, подхваченного бурным горным потоком. Прозаический вариант этого сюжета обычно заканчивается тем, что обиженная жена Сасрыквы сначала не освещает путь герою, но затем пожалев его, высовывает светящийся мизинец из окна башни, что и оказалось роковым для героя: в это время он находился на мосту вместе

с табуном лошадей, которые от внезапного яркого света рванулись в разные стороны и вместе с Сасрыквой полетели в бездонную, бушующую пучину. Прозаический вариант обычно этим завершается. А песня сообщает о том, как Гунда выручила Сасрыкву из этой беды.

«В тех случаях, когда характер описываемого таков, что распространение, расширение рассказа маловозможно (например, при объяснении свойств животных и птиц, так называемые «этиологические мотивы»), содержание песни и сказания примерно равнозначно (хотя проза характеризуется большим количеством мелких подробностей).

Одна из песен о Гунде иллюстрирует возможность иной, чем в прозе, обрисовки образа. Красавица Гунда предстает в ней в сатирическом плане: она рисуется дурочкой, неряхой. Образ эпической красавицы резко снижается. Этому способствует даже видоизменение ее имени, приобретшего насмешливую форму – «Гынды» [Аншба, 1969, с. 411].

По всей вероятности, возникновение этой песни не относится к глубокой древности, т. к. здесь мы сталкиваемся с фактом пародирования эпического образа. Подобное же пародирование становится возможным лишь тогда, когда эпос начинает угасать; эпические сюжеты деформируются и начинают переходить в смежные жанры, чаще всего в сказку, а иногда в сатирическую песню-частушку (ахьзыртәра). Особая популярность в абхазском фольклоре жанра бытовых песен-частушек могла в свою очередь способствовать пародированию эпического образа.

В смешанных прозаико-песенных текстах эпоса не всегда соотношение стиха и прозы носят одинаковый характер. В некоторых из них, возникших, по-видимому, позже под влиянием историко-героических сказаний эпохи феодализма, стихотворная или песенная часть повествования как бы вкратце повторяет то, что изложено было выше, в прозаической части сказания, и представляет собой, таким образом, «резюмирующее повторение прозаического изложения стихами» (А. А. Аншба). Возьмем для примера сказание «Подвиг Куна» (в оригинале «Как Куна сделали своим родственником грабители»). В прозаической части сказания повествуется о неудавшемся угоне скота нартов грабителями, которых взял в плен нарт Кун. Последним ничего не оставалось, кроме как пригласить к себе в гости нартского богатыря, одарить его дорогими подарками и породниться с ним. В песне нарта Гутсяки, исполненной на пиру, устроенном грабителями в честь нарта Куна, фактически повторен тот же сюжетный ход, о чем уже поведало нам предшествующее прозаическое повествование, но, конечно, без всяких подробностей и деталей, характерных для прозы.

Эй, все вы – отважны и каждый – храбрец!  
Угнать вы задумали нартских овец.  
В отсутствие нартов, придя спозаранку  
Ограбить решили вы нашу стоянку.  
Но Кун прискакал до рассветной поры,  
Настиг удальцов на вершине горы.  
Тогда вы узнали, что грабить не надо,  
Назад возвратили вы нартское стадо:  
Узнали, что дружба прочнее всего  
И сильных набегов сильнее родство!  
Вы дружбе, родству положили начало,  
И слава отважных теперь заблестала.  
[Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 115–116]

Однако такую функцию песенные вставки несут все же реже. Чаще всего они служат органическим продолжением действия, о котором повествует проза. Причем в таких случаях, как это справедливо подметил А.А. Аншба, «стихотворные партии изложены в форме диалога» [Аншба, 1970, с. 84] (диалог между Сатаней-Гуашей и соседками, сообщающими о рождении необычного жеребца в «Сказании о рождении Сасрыквы»).

В отдельных случаях песенная вставка – это не что иное, как лирическое отступление, показывающее отношение сказителя к рассказываемому. Она может выражать сочувствие герою, восхищение его подвигом, также осуждение подлости, коварства и т. д. Например, в сказании «Сгоревшие в огне» песенная вставка передает восхищение сказителя подвигом Сасрыквы, который в течение многих лет один, не покидая поле брани и после ухода других нартов, ведет непримиримую борьбу с дьяволами:

Но Сасрыква Сасрыквой остался, не тужит,  
Он, как прежде, бесстрашен, с надеждою дружит,  
Небосвод ему крышей прочной служит,  
И постелью — земля непорочная служит!..  
Кто опора его? Наши дети и внуки  
Ждет их, ждет нерожденных герой сильнорукий!  
[Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 245–246]

В качестве песенных вставок могут быть использованы произведения, принадлежащие к различным жанрам песенного фольклора или же

созданные по их образцам. К ним относятся трудовые, колыбельные, величальные песни, но особенно же – популярный в народе жанр «ахьзыртәра» (своеобразная частушка).

Эти вставки придают особую эмоциональную, экспрессивную окрашенность речи. Как угроза сопернику звучит частушка, например, в сказании о героическом сватовстве Сасрыквы к дочери Аиргов «Несравненная невестка нартвов»:

Лара дажәуам, дҭахом,  
Аҳаҳаира гәышььаза.  
Лыцхыз иалоу дарбану?  
Аҳаҳаира гәышььаза.  
Лгәы зылто, лыцсы зылто дарбану?  
Аҳаҳаира гәышььаза.  
Уи ахаҭеи сареи ханбеикәшәо,  
Аҳаҳаира гәышььаза.  
Ҩыҳәцәыла ханбеигәыдло?  
Аҳаҳаира гәышььаза.  
Ахьбаоқәа хьбаок анбарыцло?  
Аҳаҳаира гәышььаза.  
Лара дажәуам, дҭахом,  
Аҳаҳаира гәышььаза.

Сара сышықәсқәа шықәсык рыцлан,  
Аҳаҳаира гәышььаза!  
Она не стареет и не молодеет,  
Ахажайра гушадза<sup>1</sup>,  
Кто ей снится во сне?  
Кому она отдает свое сердце (свою душу),  
С тем мужчиной когда я встречусь?  
Мы конями когда столкнемся?  
Когда сшибутся наши острые сабли?  
К черепу череп когда прибавится?  
Она не стареет и не молодеет,

---

<sup>1</sup>Непереводимое сочетание (в значении «бог ты мой»), употребленное здесь в качестве рефрена, повторяющегося после каждой строки.

А к моим годам еще год прибавится,  
Ахахайра гушадза!

[Там же, с. 272]

А что же касается трудовых песен, то они как бы дорисовывают портрет героя, подчеркивая в нем какие-то постоянные атрибуты. Как, например, старинная мельничная песня («Песня жерновов»), связанная в эпосе с именем Сатаней-Гуаши, лишней раз указывает на главную роль, которую играла героиня в хозяйственной жизни нарттов.

Саунау, Саунау,  
Сақе сапыншәа иалагоит,  
Цьамхыла ибыстоит,  
Саарахыла ибымсхуеит!  
Уаа улага, улага,  
Сақе сапыншәа, улага,  
Ао иабуеит, ах иахуеит,  
Ацтаа-гәара итанапсоит!

Саунау, Саунау<sup>1</sup>,  
Как мыльный порошок, мелет,  
Маленькой миской даю тебе,  
Большой миской возьму с тебя!  
Уаа, мели, мели,  
Как мыльный порошок, смели,  
Мешалка мешает, терка трет!  
В ущелье-двор ссыпает].

[Там же, с. 281]

В отношении структуры, ритмико-интонационной и звуковой организации стиха как завершенные нартские эпические песни, так и песенные вставки в прозаических текстах мало чем отличаются от всей другой народной поэзии абхазов и в первую очередь от историко-героических песен. Конечно, каждый из этих жанров, да и каждый текст,

---

<sup>1</sup> Непонятное слово; по-видимому, название божества жерновов.

взятый отдельно, обнаруживает какое-то своеобразие (особенно, если подходить к ним с точки зрения музыкальной структуры), но в целом все они принадлежат к одной стиховой категории.

Несмотря на то, что стих занимает немалое место, в нартском эпосе абхазов (впрочем, как и у других народов Кавказа) значительно преобладают чисто прозаические сказания. Причем многие сюжеты этих сказаний не знают песенных параллелей, во всяком случае таковые пока еще не зафиксированы. Больше всего таких сказаний посвящено Цвицу, Хважарпысу, Нарджхеу и некоторым другим. К отдельным текстам, повествующим о Сасрыкве и Гунде, тоже не зафиксировано песенных соответствий. Привлекает внимание и тот факт, что прозой передаются чаще всего сказания, основанные на типично сказочных сюжетах (Гунда и ее завистливые золовки, пребывание Сасрыквы в подземном мире, поединок его с драконом и ряд других).

Однако не только сказочные, но типично нартские сюжеты, встречающиеся почти во всех национальных версиях этого эпоса, нередко исполняются только прозой. Таковы, например, сказания о поединке Сасрыквы с Алтар-ипа Талумбаком (Тотреш/Тотрадз в северокавказских версиях), встреча его с могучим богатырем-калейкой и др.

Отдельные сюжеты эпоса, повествующие о набегах и созданные, по всей вероятности, под влиянием поздних историко-героических песен (некоторые сказания о Куне, Дыде и др.), а также сказания о безымянных героях (типа сказки о «перемене пола») исполняются только прозой.

Итак, в прозаической форме передаются многие из типичных, несомненно, исконных сюжетов о нартах. В то же время нельзя не заметить, что имеется ряд ярких примеров, говорящих о сказочном воздействии на героический эпос. Наличие сказочных сюжетов в эпосе, по верному замечанию А.А. Аншба, объясняется, с одной стороны, большей (по сравнению с песенной формой) проницаемостью прозы, и с другой стороны, «историческими судьбами эпоса как жанра, в позднейшее время его постепенным забвением, ослаблением веры в подлинность описываемых событий и т. д.... Однако, учитывая эти явления, вполне естественные для поздней истории героического эпоса и фиксируемые у многих народов, следует все же подчеркнуть, что в целом и в настоящее время абхазы резко отличают сказку от рассказов о нартах, строго и почтительно говорят об их подвигах» [Аншба, 1969, с. 242].

Суммируя все сказанное, можно сделать вывод, что несмотря на значительный удельный вес стиха (песни), в нартском эпосе абхазов, так же, как у адыгов и осетин, в целом проза превалирует над стихом. По-видимому, для нартского эпоса смешанная, стихотворно-прозаическая форма представляет собой не результат последующей трансформации стиха в прозу или прозы в стих, а является исконной, изначальной, естественной формой его бытования.

### 3. Стиль и поэтический язык эпоса

Богатое идейно-тематическое содержание нартского эпоса абхазов находит соответствующую форму поэтического выражения. Средства и приемы поэтического изображения в устном и профессиональном поэтическом творчестве разных народов имеют много общих черт. В этом отношении весьма интересно наблюдение академика В. В. Виноградова над природой поэтической речи: «Средства поэтического изображения могут повторяться, однородно комбинироваться, возобновляться в разные эпохи, в разных литературах. С этой точки зрения всю совокупность таких форм или средств изображения в разных литературах мира можно условно признать за поэтический язык. Вместе с тем общие структурные признаки поэтической речи могут осложняться историческими и национально-специфическими оттенками и модификациями» [Виноградов, 1963, с. 132].

Абхазское народное творчество не составляет исключения из этой общей закономерности. Обнаруживая множество сходных черт с другими народами в основных принципах изображения окружающей действительности, в то же время абхазское фольклорное мышление характеризуется национально-специфическими особенностями, своеобразным поэтическим видением мира, которое отчетливо проявляется как в других элементах поэтики, так и в художественной речи.

Поэтический стиль нартских сказаний отличается монументальностью, величавостью, с одной стороны, лаконичностью и предельной простотой, с другой стороны. Ему чужды вычурность, помпезность, внешняя красивость, призванные ошеломить своей необычностью, нарочитой усложненностью незадачливого слушателя

(или читателя). Здесь все предельно сжато, четко, ясно, без необязательных, а поэтому и ненужных украшений.

Важнейшим поэтическим средством создания монументального образа героя в нартском эпосе, как и в любом другом эпическом памятнике, служит гипербола. Причем художественному преувеличению подвергается не только герой, но и все его окружение. На эту особенность абхазских сказаний впервые обратил внимание проф. Ш. Д. Инал-ипа: «Гиперболизация в эпосе носит почти универсальный характер, — пишет он. — Преувеличивается буквально все: рост, сила людей, их выносливость, вооружение и кони, масштабы боевых схваток, размеры жилья и хозяйственных построек, объем пищи, питья; в эпосе нет даже домашней утвари обычных, скромных размеров» [Инал-ипа, 1958, с. 276].

Гипербола играет ведущую роль при создании образов Сасрыквы, Цвицца, Нарджхеу и других богатырей, а также матери нартов Сатаней-Гуаши. В первый же день своего рождения Сасрыква приручает своего богатырского коня Бзоу, к которому не смог даже близко подступиться ни один из нартских героев. С этого дня и начинается цепь его богатырских подвигов, важнейшим из которых справедливо признается исследователями похищение огня у великана-людоеда [Инал-ипа, 1949; 1957; Мелетинский, 1963; Аншба, 1968].

Правда, в отдельных случаях, когда и огромная физическая сила богатыря оказывалась недостаточной, чтобы победить врага, Сасрыкве (чаще всего по совету Сатаней-Гуаши) приходилось обращаться и к другим, быть может, не совсем приличным с точки зрения средневекового рыцарства, но вполне понятным в те отдаленные времена приемам борьбы, а именно — к хитрости и обману. Именно таким путем он побеждает великана-хранителя огня и Алтара Талумбака (см. выше) [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 136–145, 194–200]. Эти черты присущи Сасрыкве не только в абхазской, но и в северокавказских версиях эпоса [Алиева, Гадагатль, Кардангушев, 1974, с. 200–214; Либединский, 1960, с. 113–115, 136–144].

Физическая же сила становится единственным источником могущества и непобедимости для героев более поздних эпох, отражающих новые общественные отношения, — для Цвицца (по прозвищу — «Получерный-Полуседой») и Нарджхеу. Цвицв, напоминающий своими основными чертами осетинского Батрадза и адыгского Патараза (частично Бадыноко), при взятии крепости, как об

этом говорилось выше, один справляется с врагами, а братья подспевают к нему только лишь после того, как исход сражения уже предрешен [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 228–234; Либединский, 1960, с. 246–247].

Еще В. Г. Белинский обратил внимание на то, что в эпосе сказители приписывают одному герою, богатырю, подвиг, который мог быть совершен и действительно совершался усилиями целого коллектива (войска или даже целого народа): «Народная фантазия в союзе с преданием создала могучего богатыря, в мифическом образе которого видится образ самого народа...» [Белинский, 1953, с. 345].

Гиперболизм в описании Цвица проявляется еще и в том, что только лишь ему одному дано правдивой речью о совершенных подвигах бурно вскипятить вино в огромном нартском кувшине Вадзамакиате [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 222–227]. В осетинском же эпосе чудесная чаша Уацамонга сама поднимается к губам героя, совершившего наибольшее количество подвигов [Либединский, 1960, с. 248].

Неимоверно преувеличены сила и мощь богатыря Нарджхеу. Он выигрывает без усилия все виды состязаний, какие ему предлагают нарты. Сто братьев-нартов не только не могут победить могучего богатыря, но им даже не удается оказать герою хотя бы какое-нибудь значительное сопротивление. Вот как дано описание приезда Нарджхеу к нартам:

«И вскоре оттуда, где восходит солнце, послышалось *громopodobное громыхание копыт*. Это Нарджхеу направил своего коня прямо на ворота. Конь с разбегу ударил своей *грудью, похожей на скалу*, по воротам и свалил их, подмяв трех нартов!

– Добрый день, великие нарты! – воскликнул Нарджхеу, спрыгивая с коня.

Нарты молчали: им не понравилось такое вторжение.

– Нравлюсь я вам или нет, – сказал Нарджхеу, — но вот приехал к вам в гости!

С большой неохотой, но все же приняли нарты коня Нарджхеу и привязали к железной коновязи. Конь тотчас же принялся ее грызть и вскоре вогнал глубоко в землю. А затем мотнул головой, да так, что *вырвал коновязь из земли и отбросил ее далеко в сторону*. И с *тревожным ржанием, изрыгая огонь*, понесся по широкому нартскому двору. Это тоже не очень понравилось нартам.

– Нарты, – обратился Нарджхеу к братьям, среди которых не доставало Сасрыквы и тех, которые лежали под опрокинутыми воротами, – я приехал сватать вашу сестру, хочу породниться с вами.

Такая прямота пришлась нартам не по душе.

– Садись, поговорим, – сказали нарты и подали гостю скамью.

Присел гость на скамью, а она всеми ножками ушла в землю.

– Я постою, – сказал Нарджхеу.

Он подал свои доспехи и оружие братьям, и те повесили доспехи и оружие на железный шест, врытый в землю. *Но под тяжестью бранных доспехов и оружия шест ушел в землю.*

– Ну что же, – сказал гость, – я это улажу сам.

Нарджхеу вооружился, вскочил на коня и *стеганул его плетью так, что искры посыпались.*

Не успели братья глазом моргнуть, а герой Нарджхеу уже летел к хрустальной башне, выхватил Гунду Прекрасную, стоявшую у окошка и вмиг очутился на широком поле. И помчался он к себе в свои горы, туда, где восходит солнце» [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 268–269].

Здесь, как видно, все непомерно преувеличено: громыхание копыт подобно грому, а грудь коня героя напоминает скалу, от тяжести богатыря знаменитая нартская скамья, на которую разом садились все сто братьев-нартов и которая запросто выдерживала их, вдруг всеми ножками ушла в землю. От тяжести же бранных доспехов Нарджхеу железный шест уходит в землю. А ведь это шест, на который вешали свои доспехи и оружия все сто братьев-нартов.

Словом, все здесь подчеркнуто гиперболизировано и делается это не случайно, а вполне осознанно, чтобы резко оттенить образ героя от его окружения и идеализировать его: герой один, но он своим могуществом превосходит целую сотню таких известных богатырей, как нарты.

Функции гиперболы как средство поэтизации и идеализации особенно рельефно выступают в сказании о полувывсохшем-полуживом пахаре (Бжаоа-Бжаза). Для пахаря-великана и его жены даже такой прославленный богатырь, как нарт Сасрыква, не кто иной, как забавная детская игрушка.

Сатаней-Гуаша – мать ста братьев-нартов. Это уже само по себе чрезмерное преувеличение, хотя число сто в абхазском фольклоре, как в эпосе, так и в более поздних историко-героических песнях,

осмысляется не как реальное, а как эпическое число со значением «множество». Тем не менее Сатаней-Гуаша только в абхазской версии эпоса известна как мать ста единоутробных братьев-нартвов и их единственной сестры Гунды-красавицы. В северокавказских же версиях, как указывалось выше, Сатаней не мыслится матерью нартского братства, она просто мудрая женщина, своими советами выручающая нартвов из всевозможных затруднительных положений. В приводившейся нами выше «Песне о матери нартвов» она не только мать ста братьев, но и женщина необыкновенной физической силы.

Не одним только целям идеализации и героизации служит гипербола. Часто она применяется и для создания образа врага, наделенного, как правило, огромной физической силой. Один только внешний вид адау или агулшьапа уже наводит страх и ужас на окружающих. Приближение их всегда сопровождается страшными стихийными явлениями — бурей, ураганом, землетрясением и т. д., олицетворением которых они, по видимому, и были первоначально. Казалось бы, немисливо вести борьбу с такими чудовищами. Тем не менее герой никогда не отступает, он смело вступает в жаркую схватку с ними и всегда одерживает полную победу. Неубузданная, грубая физическая сила ярко контрастирует с предельной умственной ограниченностью в образе чудовищ «адау», с которыми приходится сражаться нартским братьям. Борьба с великаном-людоедом осложняется особенно тем, что чудовище это часто является семиголовым, или во всяком случае семь раз подряд (иногда три раза) вырастает у него голова по мере отсечения ее героем. Поэтому его и называют часто не просто «адау», а «адаумыжьха» или «адаубыжьха» (семиголовый великан). В противоположность адау нартские герои (особенно Сасрыква) наделяются не одной только физической силой, но в меньшей степени и хитростью, смекалкой, благодаря которым часто им и достается победа в поединке с врагами. Впрочем, это, конечно, совсем не обязательно, чтобы герой только хитростью одерживал победу. Немало случаев, когда герой рассчитывает лишь на свою физическую силу, как, например, Уахсит — сын нарта Сита. В сказании об этом герое повествуется о том, как великан вынужден был покориться герою и даже побрататься с ним, т. к. последний одолел его в честном единоборстве: «Однажды в яркий солнечный день погнал Уахсит табун своих лошадей в далекую землю. Это было у него в обычае. И отлучался он в такое время из дому на год, а то и на два. А далекая земля — это тот берег реки Кубань. Там была степь, а в степи — клевер по пояс.

Посмотрел Уахсит вниз по реке – нет людей. Посмотрел вверх по реке – тоже никого. На всю степь один дом – и больше ничего. Дом – на краю степи!

«Эх, повидать бы хозяина этого дома», – подумал Уахсит.

И вдруг услышал чей-то голос:

– Абхазский дух! Абхазский дух! Откуда он взялся?

Это орал хозяин того самого одинокого дома. И голос его *зрел*, *точно гром*.

Уахсит был не из робкого десятка. И тоже крикнул на всю степь:

– Кому это абхазский дух не нравится? А ну-ка, выходи, дай взгляну на тебя!

Хозяин дома взревел, как раненый медведь, и устремился к Уахситу. *Это было рано утром. А дотащился он до нарта только к полудню* — так велика была степь!

И богатырь без лишних слов схватился с нартом. Началась борьба. *Загудела степь под ногами*. Встревоженные кони, фыркая, понеслись вкруговую.

Вот солнце своим краешком уже касается края земли. А богатырь и нарт все на ногах и все борются.

Вот солнце село за степь, был виден только раскаленный его край. И тут не выдержал богатырь. Упал на колени, коснулся спиной земли. А нарт уже над ним. Замахивается шашкой.

– Сохрани мне душу! – молит богатырь. – И ежели не брезгуешь мной – будь мне братом.

Уахсит задумался. Ведь не было у него брата. Брат никогда не бывает лишним, а тем более – такой богатырь. И вложил нарт шашку в ножны.

Так помирились только что враждовавшие.

– Пойдем ко мне, – сказал богатырь. – Хочу побрататься с тобой на людях.

И он собрал своих и при всех объявил о своем намерении. Народ благословил названных братьев. *Пять дней и пять ночей продолжался пир*. Уахсит остался жить у своего побратима. Только изредка наезжал домой» [Там же, с. 79–81].

Следует отметить, что художественные образы, созданные путем гиперболизации в эпосе и сказке имеют между собой немало общих черт, особенно образы эпических врагов (адау, агульшап). Однако несмотря на внешнее сходство, гипербола в этих двух жанрах народного творчества выполняет качественно разные функции. В отличие от сказки,

основанной на эстетике поэтического вымысла, в эпосе всегда сохраняется вера в реальность, достоверность событий и образов. Этим и объясняется, что гипербололизация в эпосе, несмотря на кажущееся сходство со сказкой, никогда не переходит в чисто сказочную фантастику.

Рассмотрим и другие виды художественных тропов, встречающихся в нартском эпосе абхазов. Из них наиболее характерным для абхазского эпоса является эпитет, хотя он и встречается намного реже, чем, скажем, в русском эпосе.

Почти обходя стороной портретную характеристику героя, сказители концентрируют все свое внимание на богатырских деяниях, на действиях персонажей. Это вообще характерная черта фольклорного творчества, особенно ярко проявляется в нартском эпосе абхазов. Даже те весьма общие портретные атрибуты, встречающиеся в описании того или иного персонажа, сохраняются лишь благодаря тому, что они выполняют определенную функцию в сюжетно-композиционном строении произведений. Как, например, в сказании о Нарджхеу упоминание о «стальных усах» героя («Нарджхеу носил стальные усы» – утверждает эпос) понадобилось сказителям не для украшения богатыря, а лишь для того, чтобы показать, как благодаря им (усам) герой спасается от казалось бы неминуемой гибели: отравленное вино, погубившее мать и старшего брата нартов, не может одолеть героя, процидившего зелье через густые стальные усы. Кстати, мотив угощения нежеланного гостя отравленным вином или саном с живыми ядовитыми змеями очень популярен в северокавказских версиях нартского эпоса, в частности, в адыгских сказаниях, где он чаще всего прикрепляется к имени несравненного богатыря Бадыноко, иногда – к имени Насрена Длиннобородого. И там героя спасают усы (иногда же специальная медная труба, заблаговременно приготовленная вещей Сатаней-Гуашей) [Архив АРИГИ, ф.1, д.109, лл. 308–316].

Общими чертами рисуют облик героя так называемые постоянные эпитеты, которые, по мнению акад. А. Н. Веселовского, утвердились «на почве усиливавшейся поэтической традиции, песенного шаблона» [Веселовский, 1940, с. 79].

Количество постоянных эпитетов даже в таком развитом поэтическом языке, как русская народно-поэтическая речь, не очень велико. Исследователь языка русской устной поэзии А. П. Евгеньева в своей специальной монографии по данной проблеме отмечает, что постоянных эпитетов немного, «они могут быть перечислены» и что, самое главное, 20. Салакая Ш. Х.

«постоянство эпитетов устной поэзии относительно» [Евгеньева, 1963, с. 307].

В абхазском нартском эпосе постоянные эпитеты зачастую сливаются с именами, которые они определяют, и поэтому иногда они воспринимаются не как устойчивые сочетания слов, а как композиты (сложные, составные слова). Например, имя одного из прославленных героев эпоса – Хэажэарцыс, известный и убыхам герой [Дюмезиль, Намиток, 1955, с. 36], легко расчленяется на две части: «Хэажэы» и «арцыс», т. е. «Хэажэы-молодец», что переводится буквально: «рододендроновый молодец» – «Хэажэы» – «рододендрон», «арцыс» – «юноша», «парень», («молодец»)¹. Однако теперь арцыс («молодец») слилось с именем «Хэажэы» (букв. «рододендрон») и не воспринимается как эпитет. Правда, есть несколько иное толкование элемента «арцыс» в имени «Хэажэарцыс». А. А. Аншба полагает, что «арцыс» в данном композите означает не «молодец» (в смысле «воина», «витязя» [Абаев, 1949, с. 317]), а «юноша», «неженатый еще молодой парень» [Аншба, 1968, с. 48; 1970, с. 61]. Да и в таком случае слово это все равно выступает как определение по отношению к основному элементу композита Хэажэы, так что оно не лишается функции эпитета.

Ту же картину мы наблюдаем и в оформлении имени Сатаней-Гуаши. Имя героини у абхазов и адыгских народов, как указывалось выше, почти всегда употребляется в форме «Сатаней-Гуаша», значительно реже называют ее Сатаней, а еще реже – просто Гуаша. В осетинской версии известна только форма Сатана или Шатана, которая иногда сопровождается эпитетом фсына (хозяйка).

Эпитет «гэашьа», сливаясь с определяемым словом «Сатаней» в одно целое, как бы теряет в известной мере свое первоначальное значение и становится частью собственного имени. При всем этом следует заметить, что степень слитности в данном случае все-таки значительно меньше, чем в имени «Хэажэарцыс», т. к. имя Сатаней без второго компонента

---

¹ Хважи (Хэажэы) как название рододендрона, а также в качестве собственного имени мужчины и топонимического названия широко бытует и сегодня как в самой Абхазии, так и на территории Карачаево-Черкесской АО, в районах, где проживают абазинцы, как, например, названия аулов Старо-Кувинск и Ново-Кувинск (Адыгехабльский р-н, Карачаево-Черкесской АО) звучат по-абазински Хэажэ-ду («Большой Хуажвы») и Хэажэ-хэыгы («Малый Хуажвы»).

встречается и у абхазов, и у адыгов, тогда как в известных нам вариантах абхазского эпоса нет ни одного случая употребления имени «Хъажъарвыс» без второй части, хотя в быту абхазов еще в недавнем прошлом широко было распространено да и пока еще нередко встречается собственное имя «Хъажэы».

К имени сестры нартов Гунды прочно прикрепляется эпитет «8шёа» – «прекрасная», «красавица» – (Гэында-пшза). Кстати, эпитет этот хорошо знаком и убыхам, проживающим в Турции. В нартском тексте, записанном у убыхов Ж. Дюмезилем и А. Намитоком, с именем Гунда неразрывно связан эпитет «пшза» [Дюмезиль, Намиток, 1955, с. 38–39].

Женскую красоту в нартском эпосе абхазов, так же, как и в сказках, наряду с постоянным эпитетом «апшза», изображают и другие устойчивые развернутые эпитеты-описания: «Мрада дкапхоит, мзада дкаццоит» («Без солнца греет, без луны сверкает») или же «Амреипш дкапхоит, амзеипш дкаццоит» (Сияет, как солнце, сверкает, как луна)<sup>1</sup>. Сатаней-Гуаша, вдобавок к этому, часто характеризуют как женщину с «золотой ступней»<sup>2</sup> («ахышьбаргэыца»). С именем Сатаней связан и такой эпитет-описание: «Зёахэатэы калоз Сатанек-Гэашьа» («Слова которой осуществлялись Сатаней-Гуаша», т. е. вещая Сатаней-Гуаша), а также «Нартэа ран» («Мать нартов Сатаней-Гуаша»).

Интересен тот факт, что в абхазском эпосе, за исключением, может быть, двух героев, которых мы упоминали выше (Нарцъхьеу и Хъажэардыс) мужские образы не характеризуются никакими индивидуальными, прикрепленными только к их именам эпитетами. Нарджхеу «стальноусый», Хуажвы — «молодец», а остальные герои не имеют подобных эпитетов. С этой точки зрения, обращает на себя внимание одно интересное явление в поэтике эпоса. Мы имеем в виду тот факт, что в эпосе, проникнутом от начала до конца духом героизма, термины «ахаца» («мужчина», «герой»), «ахаца-ихаца» («мужчина из мужчин»), или «герой из героев»), «афырхаца» («герой небесный»),

<sup>1</sup> В русском переводе свободного текста эта устойчивая формула-эпитет несколько изменена. Например, о красоте Сатаней-Гуаши говорится: «Не солнце, а солнечным светом полна, сверкает хоть и не луна» [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 30].

<sup>2</sup> Эпитет этот не совсем удачно переведен на русский язык — «золотоногая Сатаней» [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 22, 24, 27 и др.].

«герой богов») не прикрепляются в качестве постоянных эпитетов к именам нартских богатырей, тогда как эти же слова выступают почти единственными эпитетами, характеризующими подвиги героев в более поздних исторических песнях и сказаниях, как, например, Пшькае-ипа Манча-хаца – Пшкяча сын Манча-герой, Кьагәа-хаца – Кггуа-герок, Ацыр-ипа Данакаи-хаца – Аджыра-сын Данакай-герой и др.

Наличие в некоторых опубликованных нартских сюжетах (особенно в сказании о гибели нарта Сасрыквы в книге «Нарт Сасрыква и его 99 братьев» и др.) эпитетов «ахаца», «афырхаца» следует признать или привнесением извне или же позднейшей попыткой народных сказителей увязать данный эпитет с нартами. На самом же деле ни в одном подлинно народном варианте мы не встречаем факта прикрепления эпитета «герой» к имени какого бы то ни было нартского богатыря. Очевидно, это не случайное явление, и оно должно иметь свое разумное объяснение, тем более, когда в народном представлении героизм, храбрость, бесстрашие являются не иначе, как порождением нартов: «Ахатара нартаа ирхылцт» — «геройство – порождение нартов», — поется в одной из поздних историко-героических песен [Шинкуба, 1959, с. 130].

Отсутствие интересующих нас терминов в качестве постоянных эпитетов в нартском эпосе следует объяснять, на наш взгляд, характером самого нартского общества. В представлении создателей эпоса, нарты в целом — это героическое племя и достаточно к имени отдельного представителя данного племени присоединить термин «нарт», как это уже само по себе означает «герой». Не случайно ведь повторяется с именами нартских героев и термин «нарт», как например: нарт Сасрыква, нарт Сит, Сын нарта Сита Уахсит, нарт Кун, нарт Цвицв и т. д. Дополнительный эпитет со значением «герой» к именам нартских богатырей был бы излишним украшательством, наподобие «храбрый храбрец». Но, как известно, никакого излишества эпос органически не воспринимает.

Оспаривая утверждение отдельных исследователей о роли и назначении эпитета, проф. В. Я. Пропп отмечает: «Мнение, будто поэтический эпитет служит украшению речи, не может быть принято советским исследователем» [Пропп, 1958а, с. 524].

Эпитет в эпосе всегда и во всех случаях служит средством уточнения, характеристики. Когда предмет достаточно хорошо ясен, отпадает всякая необходимость в его дальнейшем пояснении и уточнении. Нам кажется, что именно по этой причине не прикрепился термин «ахаца» «герой» в

качестве постоянного эпитета к именам нартских героев. А там, где он все-таки появляется, герои, как правило, принадлежат не к нартскому роду (стальноусый Нарджхеу или в других вариантах Нарджхеу-герой) [Аншба, 1968, с. 52; 1970, с.69].

Впоследствии же, в эпоху эксплуататорского классового общества, когда героизм, отвага не могут характеризовать каждого члена общества, для выделения отличившихся в борьбе с иноземцами или с классовыми врагами героев стали применяться термины «аха7а», «аха7а-иха7а», «афырхаца» в значении «герой», и они превратились в постоянные эпитеты, прикрепляемые к именам все новых и новых героев.

В отличие от многих других языков, в частности, от русской народной поэзии, где в качестве эпитета обильно используются всевозможные прилагательные, в абхазском эпосе прилагательные в роли эпитета выступают намного реже. Очевидно, факт этот связан со спецификой указанной части речи в абхазском языке, которая не всегда выступает как самостоятельная, грамматически оформленная категория, часто сливаясь с именем существительным или, вернее, присоединяясь к нему без особого грамматического показателя.

И тем не менее в абхазском фольклоре прилагательные (как качественные, так и относительные) не лишены основной своей функции – определения предмета по тем или иным признакам, что лежит всегда в основе эпитета. Поэтому, естественно, прилагательные не могут не выполнять своего прямого назначения. Как указывалось выше, в именах некоторых героев нартского эпоса прилагательные превратились уже в постоянные эпитеты, как, например, в имени Гэында-цшза (Гунда-красавица). Некоторые же собственные имена представляют собой по форме субстантивированные (превратившиеся в существительные) прилагательные, как, например: Бжеиқәа-Бжашла (букв. «Получерный-Полуседой»), Бжаџаа-Бжаза («Полувывсохший-Полуживой») и др. Возможно, что некогда эти прилагательные являлись эпитетами, но они настолько слились с образами героев, к именам которых они прикрепилась, что со временем отпала необходимость в употреблении самих имен. В данном случае достаточно было назвать эпитету-устойчивое индивидуальное определение, как объект речи становился ясен. На наш взгляд, вследствие указанной причины произошла субстантивация прилагательных и бывшие эпитеты превратились в собственные имена героев (или вернее, в их прозвища).

Для нартского эпоса абхазов весьма характерным, нередко

встречающимся определением, следует признать эпитет «аду», «адуқәа» («большой», «великий», «великие»). Прежде всего нарты, как правило, называются «великими», и дом их «великий», и скамья железная «большая» («огромная») и т. д. Приведем некоторые примеры.

Анкьа зны икан уаа нырҳарақәак,  
Урт ирышьтан нартаа дуқәа хәа

(Были в старину люди статные,  
Их звали *великими* нартами»)

[Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 52]

Или же:

Уи аҕырпын иацырхәон  
Нартаа *дуқәа* рхацарашәа»

(Под аккомпанемент ачарпына исполняли

Песни о храбрости *великих* нартов)

[Там же, с. 70]

Поскольку нарты предстают в народном поэтическом мышлении героями необыкновенными, великими, то, естественно, и все их окружение – и среда, и обстановка, и даже домашний быт – рисуется под стать этим величественным образам.

«...Сатаней-Гәашьа агара ажьира иаадәылганы, ашҭа итагылаз ара ду амцаны иналыргылеит» («Сатаней-Гуаша вынесла колыбель из кузни и поставила под *большое* ореховое дерево, росшее во дворе») [Там же, с. 45].

«Уажәраанза ауразоуроу уаала итәыз нартаа рашта ду уажәы икказа итацәын» («Большой нартский двор, который до этого был полон народу, сейчас совершенно пустовал») [Там же, с. 176].

Нередко встречаются в эпосе эпитеты, характеризующие материал, из которого сделан предмет. В качестве такого эпитета чаще всего употребляется прилагательное «железный» («аихатъы»). Характеризуя «большое нартское семейство» («нартаа ртаацәара ду»), где слово «большое» (аду), как мы видели выше, также является эпитетом, сказители непременно укажут на «большую железную скамью нартов» («нартаа реихатә рымз ду»), на потолочную (надочажную); «железную балку» (аихатәы хәыблы), на «железные ворота» (аихатә гәашә) и т. д.

Колыбель Сасрыквы была железная, седло у него железное, ноги героя также металлические (левая была железная, а правая – стальная), усы у Нарджхеу стальные (адыр паца) и т. д.

Эти эпитеты, в купе с образом кузнеца Айнар-жьи, подчеркивают значение металла в истории народов, создателей нартского эпоса. Исследователи нартских сказаний неоднократно отмечали тот «гимн железу», который звучит во всех национальных версиях эпоса [Абаев, 1945, с. 117; Семенов, 1957, с. 82, 89; Тресков, 1963, с.85]. «Столь частое употребление эпитета «железный» свидетельствует о следующем. Несомненно, эпитет «железный», характеризующий крепость богатырского тела и подчеркивающий непобедимость богатыря, является одним из средств эпической идеализации героя» [Алиева, 1967, с. 21]. В частом употреблении эпитета «железный» в нартском эпосе проф. Е. И. Крупнов видит «отражение самой сущности именно раннежелезного века, когда началась заря новой железной эры» [Крупнов, 1960, с. 373].

Абхазские нартские сказания не очень богаты сравнениями, метафорами, некоторыми другими видами художественных тропов, но отсутствие их несколько не сказывается отрицательно на художественном стиле повествования. Монументальность, эпичность образа достигается не путем прямого или скрытого сопоставления описываемых черт, событий с другими явлениями окружающей природы по какой-либо аналогии, а путем непосредственного, прямого их отражения (в преувеличенном или преуменьшенном виде), чаще всего без какого бы то ни было сравнения, без замены одного зрительного образа другим. Правда, сравнения и метафоры, особенно первые, не совсем исключаются из поэтического арсенала эпических сказаний о нартах, но в эпосе они не играют той существенной роли, какая им отводится в других жанрах народной поэзии, особенно в лирической, бытовой.

Определяя метафору не как «перенесение признаков с одного предмета на другой», а как некоторый вид иносказания, как замену одного зрительного образа другим, проф. В. Я. Пропп делает следующее заключение: «Если с этой точки зрения подойти к поэтическому языку былин, окажется, что язык эпоса почти полностью лишен метафоричности. Это не значит, что певец не владеет искусством иносказания. Отсутствие в эпосе метафоры не недостаток, а показатель

иной системы. И метафоры и сравнения в эпосе есть, но они встречаются весьма редко и не составляют основного художественного принципа эпоса» [Пропп, 1958а, с. 520].

Для пояснения своей мысли автор приводит очень яркий пример, показывающий метафоричность народной лирики: «Так, образ плачущей девушки может быть сам по себе поэтическим, но может им и не быть, пишет В.Я. Пропп. – Но если образ плачущей девушки будет заменен образом березы, опустившей ветки к воде, он будет восприниматься поэтически. В этом смысле русская народная лирика метафорична в высшей степени, причем большинство образов почерпнуто из окружающей певцов природы» [Там же].

Характерной чертой абхазских нартских сказаний, так же, как и эпического творчества любого народа, является наличие в них в изобилии так называемых *общих мест* (*loci communes*). К ним относятся в основном словесные формулы, изображающие картину встречи героя с великаном и диалог, которым обмениваются противники. Причем, эти общие места одинаково относятся как к эпосу, так и к сказке, как это справедливо отмечает исследователь абхазских сказок С. Л. Зухба [Зухба, 1970].

Момент приближения сидящего на коне великана к герою сопровождается сильным ураганом, который рушит и ломает все вокруг, но только не может вселить в героя страх. Почуввав опасность, конь великана-чудовища останавливается, как вкопанный, или отпрядывает в сторону. Великан прищпоривает коня и, чтоб подбодрить его, произносит традиционную фразу: «Кого же ты испугался? У нас нет врага, кроме такого-то (называет обычно нарта Сасрыкву, Шаруана или кого-нибудь другого), но он еще не родился, если даже родился, то еще не вырос (букв. не созрел), если даже вырос, то откуда было ему очутиться здесь».

Эти слова великана герой парирует готовой формулой: «Такой-то герой (Сасрыква, Шаруан, Уахсит и др.) уже и родился, и вырос (и созрел), и приехал сюда; я должен покончить с тобой, подойди поближе, если ты храбр (букв. «если у тебя есть сердце» – «агәы узтазар»).

Начинается поединок, в котором герой, конечно, одерживает победу. Эта сцена иногда повторяется три раза, так как герой борется не с одним великаном, а с тремя братьями-великанами, с которыми он поочередно вступает в сражение, начиная от старшего и кончая младшим, или наоборот.

Такие же словесные формулы имеют место и в эпизодах, описывающих встречу нарта-героя, заблаговременно спрятанного сестрой, со своим зятем — великаном-людоедом, похитившим сестру героя. Возвратившись домой из странствий, великан обязательно почувствует запах абхаза и обращается к жене: «Кто здесь? Я чую абхазский дух!». Герой выходит из укрытия со словами: «Кому это не по душе абхазский дух! А ну-ка, подойди ко мне, если уж ты такой герой!».

Завязывается поединок, из которого победителем всегда выходит герой. Эпический противник чаще всего гибнет, но в редких случаях герой дарует ему жизнь. Тогда наступает мирный исход. Поощренный великан, как правило, усыновляет героя-победителя или делает его своим названным братом.

Изобразительные и выразительные средства нартского эпоса абхазов в целом характеризуются простотой и ясностью, стремлением к широкому поэтическому обобщению, с одной стороны, и максимальной конкретизацией образа, с другой стороны. Средства эти, отмеченные печатью архаичности, наряду с другими факторами свидетельствуют о глубокой древности основных сюжетов и образов исследуемого эпоса.

## ТЕКСТЫ

Здесь приводятся лишь некоторые образцы основных сюжетов абхазского нартского эпоса. За редким исключением тексты эти ранее не публиковались. Они хранятся в рукописном фонде библиотеки Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа или же в личном архиве автора. В настоящее время все имеющиеся записи нартских сказаний, как опубликованные, так и архивные готовятся к научному изданию.

Тексты, публикуемые здесь, приводятся в переводе, близком к подстрочному, чтобы по возможности они были близки к оригиналу. Поэтому на художественное совершенство они никак не претендуют. В квадратных скобках даются слова, отсутствующие в тексте оригинала, но явно подразумевающиеся.

### 1. ПЕСНЯ О САТАНЕЙ-ГУАШЕ

Когда утром поднялась,  
Сатаней-Гуаша,  
Круги шерсти с тысячи овец,  
Сатаней-Гуаша,  
Обмотала вокруг левой руки,  
Сатаней-Гуаша,  
Толкнув пятой,  
Сатаней-Гуаша,  
Опрокинула здоровый бук,  
Сатаней-Гуаша,  
Превратила его в веретено,  
Сатаней-Гуаша,  
Вывернула огромный валун,  
Сатаней-Гуаша,  
Нажав большим пальцем руки,  
Сатаней-Гуаша,  
Просверлила середину,  
Сатаней-Гуаша,  
И превратила его в прясло,  
Сатаней-Гуаша,

Усердно прядя,  
Сатаней-Гуаша,  
Твердо ступая,  
Сатаней-Гуаша,  
Вышла на берег Бзыби,  
Сатаней-Гуаша.  
Вечером возвратилась,  
Сатаней-Гуаша,  
Спряв всю шерсть [с тысячи овец],  
Сатаней-Гуаша,  
Вошла во двор к себе,  
Сатаней-Гуаша,  
На второй день утром,  
Сатаней-Гуаша  
Приготовила мотки,  
Сатаней-Гуаша,  
И сотрясая небо и землю,  
Сатаней-Гуаша  
Села за свой ткацкий станок,  
Сатаней-Гуаша.  
К закату солнца,  
Сатаней-Гуаша,  
Соткав всю свою пряжу,  
Сатаней-Гуаша,  
Встала из-за станка,  
Сатаней-Гуаша  
На третий день утром,  
Сатаней-Гуаша.  
Взяла ножницы,  
Сатаней-Гуаша,  
Принялась за кройку и шитье,  
Сатаней-Гуаша,  
Задолго до заката,  
Сатаней-Гуаша,  
На каждого своего сына,  
Сатаней-Гуаша,  
Сшив одежду, погладила и сложила,  
Сатаней-Гуаша.

На закате солнца,  
Сатаней-Гуаша,  
Сыновья ее с победой [со славой],  
Сатаней-Гуаша,  
Вернулись и въехали в свой большой двор,  
Сатаней-Гуаша,  
С приветствиями их встретила,  
Сатаней-Гуаша,  
Введя их в дом,  
Сатаней-Гуаша,  
Каждого одела в обновку,  
Сатаней-Гуаша,  
И каждому одежда впору,  
Сатаней-Гуаша,  
Пусть даже и сшита без примерки,  
Сатаней-Гуаша,  
Когда всех одела,  
Сатаней-Гуаша,  
Дружно вышли все в круг,  
Сатаней-Гуаша,  
Ловко приподнимаясь на пальцах ног,  
Сатаней-Гуаша,  
Вместе с матерью сплясали,  
Сатаней-Гуаша,  
Вместе с матерью сплясали,  
Сатаней-Гуаша.

*[Шинкуба, 1959, с. 93–94]*

## 2. РОЖДЕНИЕ САСРЫКВЫ

У Сатаней Гуаши было сто сыновей. Есть одна большая река – Кубань. По ту сторону реки пас стадо нартский пастух [коров]. На этой стороне, раздевшись, купалась в реке Сатаней-Гуаша. Пастух не видел никогда голой женщины. Увидев тут купающуюся голую Гуашу, он не выдержал и бросился в реку, чтобы переплыть к ней. Но Гуаша была наделена колдовским даром. Она сказала: «Пусть река разольется и он [пастух] не сумеет переплыть ее». Река разлилась, и пастух сколько ни упорствовал, не смог переплыть.

Видя, что ему не под силу преодолеть реку, пастух крикнул в сторону Гуаши:

– О, Гуаша, прислонись к той большой каменной глыбе [к скале] и покажись мне в голом виде!

Сатаней-Гуаша, как была голая, подошла и прислонилась к скале. Когда к ней стало приближаться мужское семя, отправленное пастухом оттуда [с того берега], она отскочила. Семя пастуха попало в камень, вонзилось в него и на камне обозначился образ ребенка.

Гуаша пошла, привела мастеров, и они высекли образ мальчика. Зародыш этот ожил, стал человеком. Сатаней-Гуаша взяла ребенка домой и назвала Сасрыквой.

Сасрыква стал все больше и больше расти и мужать. Однако братья-нарты, сказав, что он неродной (анашпа), не приняли его. Сасрыква обиделся на них. У него, как и у Сатаней-Гуаши, был дар пророчества.

Братья-нарты отправились в далекий поход (странствование). Сасрыква проклял их словами: «Да застрянете вы в горах!».

Как он сказал, так и случилось. Они застряли в горах так, что не могли двинуться ни вперед, ни назад. И там их застигла непогода.

Мать нартов догадалась, что им самим без помощи не вернуться живыми домой. Она сказала Сасрыкве:

– Нан<sup>1</sup>, Сасрыква, я знаю, что беда с моими сыновьями приключилась по твоей воле и что, кроме тебя, их никому не спасти. Не погуби их, спаси. Если ты их спасешь, они поймут, что ты их брат и что без тебя им не обойтись.

Не вступая в пререкания с матерью, Сасрыква направился в сторону

---

<sup>1</sup> Нан – ласковое обращение матери к сыну, вообще старой женщины к молодым в значении «дорогой», «милый».

гор, где застряли сто братьев-нартов. Приехал он, а они уже окоченели, погибают.

Сасрыква взял да развел костер и обогрел братьев. Тут и погода прояснилась. Он [Сасрыква] привел своих братьев целыми, невредимыми домой. Сатаней-Гуаша обрадовалась им.

С этого времени нарты приняли его [Сасрыкву] как брата и без него никуда не выезжали.

*[Архив АБИЯЛИ, ф. 2, д. 132, л. 7–8]*

### 3. РОЖДЕНИЕ САСРЫКВЫ

Единственная сестра ста братьев-нартов

Гунда Прекрасная,

Обмоталась льном, собранным с десятины земли,  
Держит в руках целый бук в качестве веретена,  
На нем насажен целый валун в качестве прясла,  
Пятнадцать тюков ткани положила на голову  
И отправилась на берег Кубани на пятнадцать суток.  
Пятнадцать суток она ходила вдоль берега,  
Закончила свою пряжу, положила на берег.  
Сняла затем с головы тюки, бросила на берег  
И начала их стирать, и до полудня  
Все она выстирала и расстелила на берегу.  
И когда она, закончив работу, подняла голову,  
Увидела валявшегося, скрючившись, на том берегу  
Табунщика гиаговцев<sup>1</sup> Ерчхеу.  
В каждый полдень в долине Кубани подымался ветер,  
Вдруг ветер поднялся и снял с лица  
Косматые брови, покрывавшие лицо табунщика,  
Забросив их ему на голову.  
А когда у него открылись глаза,  
Смотрит он на том берегу стоит Гунда Прекрасная.

---

<sup>1</sup> Название эпического племени.

– О, нан, урада<sup>1</sup>, кто ты такая?  
Божество ты иль рода человеческого? — крикнул он.  
– Я есть та, которую называют  
Сестрой нартов Гундой Прекрасной!  
– Могу ли я подойти к тебе и взглянуть? –  
Спросил бедный табунщик гиаговцев.  
– Ты думаешь, я чуждаюсь людей?!  
Если хочешь, иди ко мне! – сказала она.  
Но волною отбросило его назад.  
Не смог, бедный, переплыть к ней.  
– Не смог переплыть; видать, не дано мне  
Взглянуть на тебя, Гунда, – сказал он.  
– Как не можешь переплыть, – сказала она. –  
Женщине не к лицу, а то я перебралась бы к тебе,  
Не омочив ног выше колен.  
Бросайся в реку чуть подальше,  
Посмотришь, может, удастся переплыть!  
Снова он бросился в воду, но не смог переплыть.  
– Я хочу сказать тебе одно слово! – крикнул он,  
И отправившееся от него в этот миг семя  
Обозначило на скале, рядом с которой стояла Гунда,  
Ясный облик Сасрыквы.  
– Уанаджалбеит<sup>2</sup>, Ерчхеу, – сказала Гунда, —  
Что за чудо напустил ты на меня?  
– Ты сходи к Инар-кузнецу,  
Он высечет тебе оттуда его [зародыш из камня],  
Ты положи его за пазуху,  
Он тебе пригодится! – сказал табунщик.  
Сходила она к Инар-кузнецу,  
Тот вырубил ей зародыш, и она положила за пазуху.  
На пятнадцатые сутки родился ребенок с возгласами:

«Мать, мать!»

Пока еще он не родился, она уже приготовила  
Одежду его, погладила и положила на стол.  
– Ты помойся, понежься в воде, нан,

---

<sup>1</sup> Припев, здесь в значении «Боже мой!»

<sup>2</sup> Возглас удивления.

<sup>1</sup> Фразеологизм в значении: «дорогой», «милый».

Вода уже подогрета! – сказала она [Гунда].  
Когда он помылся и вышел одетым,  
Она сказала ему: – Да обойдет вокруг тебя мать,<sup>1</sup>  
По соседству с нами в одно время с тобою  
Появился на свет и один жеребенок.  
Он беспокоит людей, приведи его.  
«Бзоу» его кличка. Когда будешь подходить к нему,  
Окликни его словами: «Что беспокоишь, Бзоу,  
людей?!»

Он тебя встретит с ржаньем,  
Ты взнуздай его вот этой уздечкой! —  
Сказала она и подала ему уздечку.  
Когда он (Сасрыква) окликнул его [Бзоу],  
Тот [Бзоу] подбежал к нему с ржаньем.  
Сасрыква надевает на него уздечку,  
Подпрыгнув, садится на коня,  
И молнией мчится домой со словами: «Мать, мать!»  
Она [мать] держала в руках наготове плеть.  
«Бзоу, пусть кроме стали, иного корма для тебя  
не будет!» —

Сказала и огрела плетью коня.  
У нее [матери] было уже изготовлено и железное  
седло,

Она оседлала им коня.  
«Пусть тебе будут одинаково доступны  
И горы, и равнины<sup>2</sup>,

Да наделен ты будешь правом атаковать  
штурмовать!» —  
Так благословила мать его [коня Бзоу].

*(Записано нами в июле 1962 г. в селе Отхара Гудаутского района от  
Арстаа Кастея Сабакеевича. Из личного архива автора)*

<sup>1</sup> Фразеологизм в значении: «дорогой», «милый».

<sup>2</sup> Букв. «Пусть для тебя не будет различия между трудными и легкими местами!»

#### 4. О ТОМ, КАК БРАТЬЯ-НАРТЫ ПРИЗНАЛИ САСРЫКВУ

Нартов было сто братьев. Отца их звали Нарсит, а старшего брата – Хусит, Мать звали Сатаней-Гуаша.

Однажды все братья уехали в поход. После их отъезда Сатаней-Гуаша пошла за водой к большому горному потоку (нарти жили в горах Абхазии). В то время, когда она черпала воду, с другого берега раздался мужской голос: «Гуаша, приготовься, стреляю!» Через некоторое время голос вновь повторился: «Гуаша, приготовься, стреляю!»

Вслед за этим этот человек действительно и выстрелил, но попал он не в нее, а в скалу. На скале сразу же обозначился образ человека. Сатаней-Гуаша сняла этот образ и приложила к своему телу [животу].

Прошло некоторое время. Образ, приложенный к телу Сатаней-Гуаши, стал человеком. Назвала его Сасрыквой.

В это время нарти были в походе. Сасрыква подрастал с каждым днем. Вскоре он стал таким, что мог уже стрелять из лука. Однажды он выстрелил из лука и попал в кувшин с водой, который соседская женщина несла к себе домой.

– Ох, чтоб ты не вырос! Если уж такой герой, поехал бы туда, куда уехали твои братья! – сказала обиженная соседка и добавила: – Метис!

Сасрыква пришел домой и спросил у матери: «Нет ли у меня братьев?» и сообщил то, что сказала ему соседка. Но Сатаней-Гуаша ничего ему не сказала, решив про себя, что он еще мал.

Прошло немало времени, но Сасрыква не стал давать матери покоя, пока она ему не сказала всю правду.

– Если так, то я поеду туда, куда уехали мои братья! – оказал Сасрыква.

– О, нан, останься здесь, не сможешь, – сказала Гуаша.

– Нет, не останусь, я должен быть там, где мои братья – сказал Сасрыква.

Когда он стал так настаивать, Сатаней-Гуаша сказала своему сыну:

– Иди в горы, где пасется нартский табун. Стань посреди табуна и тряхни вот этой уздечкой. Какой конь подойдет к тебе, того взнуздай и приведи сюда.

Пошел Сасрыква туда, где пасся табун. Когда, стоя среди лошадей, он тряхнул уздечкой, к нему подошел какой-то невзрачный конек. Но он [Сасрыква] пренебрег им и не стал взнуздывать.

Сасрыква вернулся к матери без коня.

– Почему ты не привел араша [богатырского коня]? – спросила его мать.

– Ко мне подошел паршивенький конек. Как я мог привести его?! — ответил Сасрыква.

– Именно это, что ты называешь паршивеньким, и есть самый лучший конь, – сказала Гуаша.

Сасрыква вернулся обратно к табуну. Пришел, потряс уздечкой. К нему снова подбежал тот же невзрачный конь. Взнуздal его и привел домой.

Сатаней-Гуаша своей рукой очистила коня, оседлала его. Посадила Сасрыкву на коня и говорит ему: – Ты их [нартов] скоро догонишь.

Сасрыква поехал и вскоре догнал своих братьев.

– Здравствуйте, нарты! – обратился он к ним с приветствием.

Однако братья-нарты даже не взглянули на него. Он обогнал их и снова приветствовал: – Здравствуйте, нарты!

– Откуда он взялся, и что же он к нам пристал! – сказали нарты.

Сасрыкву огорчило поведение братьев, и вернулся он к матери. Увидев его, мать сказала:

– Я же знала, что с тобою случится такое! Однако не огорчайся! Садись поскорее на коня и поезжай!

Она посадила его на коня и отправила в путь со словами: «Чтоб пошел небывалый дождь, небывалый снег и чтоб они [нарты] не смогли обойтись без твоей помощи!»

Поехал Сасрыква и через некоторое время догнал своих братьев. Страшная непогода застала их в горах, и они все стояли, съезжившись.

– Здравствуйте, нарты! – поздоровался с ними Сасрыква.

– Здравствуй, добро пожаловать тебя, Нарт Сасрыква! – дружно ответили все нарты. – Однако мы погибаем, Сасрыква, коченеем от холода, не губи нас, – сказали братья-нарты.

Сасрыква не дал братьям погибнуть от холода. Пошел он и принес им огня. Это именно Сасрыква спас всех нартов и привел их целыми домой.

*(Записано студенткой Сухумского госпединститута им. А. М. Горького Ельзой Бжаниа в с. Тамыш Очамчирского района в 1971 г. Из личного архива автора)*

## 5. О ТОМ, КАК САСРЫКВА УБИЛ АДАУ-ВЕЛИКАНА

Нарта Сасрыкву братья не признавали. Пренебрегали им за то, что он был сыном пастуха нартов Иарчхеу. Матери нартов приглянулся этот пастух и она приняла его. (А то, что рассказывают, будто у них было что-то через реку, это сказка. Я сказки не люблю).

У него [Сасрыквы] было сто братьев, сам он был сто первый. Так рассказывали наши отцы. Некоторые говорят, что у других нартов был отец, но это неправда. Тогда не было женитьбы, замужества. Женщина приглашала к себе того, кто ей нравился. Рожденные этой женщиной как раз и были братьями и сестрами.

Мать нартов звали Сатаней-Гуаша.

Нарты часто совершали походы, набеги, жаждали славы, но Сасрыкву не брали с собой.

Однажды они отправились снова в поход. Сасрыкву не пригласили.

– Мать, почему они меня не пригласили? – спросил Сасрыква.

– Не знаю, нан, – сказала мать.

– Мать, испечешь мне чурек, – сказал Сасрыква.

Сатаней-Гуаша стала печь чурек на каменной сковороде.

– Мать, приподними чурек и посмотри, не испекся ли он? – сказал Сасрыква.

Когда она подложила руку под чурек, он [Сасрыква] сверху прижал ее руку к горячему чуреку.

– Мать, ты должна сказать, кто я такой, – сказал Сасрыква.

– Нан, ты сын нашего пастуха. Он мне приглянулся, я приняла его, и ты родился от него, – сказала Сатаней-Гуаша.

Сасрыква поехал вслед за братьями. Поехал и догнал их на голой вершине какой-то горы. Их застигла там страшная непогода, и они умирали от холода. Чем помочь им сейчас? Он посмотрел и увидел далеко в ущелье дым. Оставив братьев, он поехал туда, где шел дым.

Приехал и видит Сасрыква: адау-великан развел огромный костер, а сам кольцом обвился вокруг этого костра и спит.

У него [Сасрыквы] был конь, очень сильный конь. Пришпорил коня, и тот легко перескочил через адау. Сасрыква схватил одну головню и повернул коня обратно. В тот момент, когда конь перепрыгивал через великана, от тлеющего полена отлетела искра и попала прямо в лицо великана. Великан взмахнул рукой и поймал коня и его самого (т.е. Сасрыкву).

– Как ты попал сюда, несчастный абхаз – спросил адау.

– Я озяб от холода, хотел погреться, но боялся тебя, поэтому решил чуть подальше развести огонь, – сказал Сасрыква,

Он [великан] держит его [Сасрыкву] и сидит.

– Послушай-ка, ты знаешь нарта Сасрыкву? – спросил он Сасрыкву.

– Знаю, – сказал Сасрыква.

– Так, в чем заключается его геройство, его подвиги? – спросил великан Сасрыкву.

– Подвиги Сасрыквы таковы, – начал Сасрыква. Напротив них была высокая отвесная скала. – Когда с вершины такой скалы сбрасывали огромные камни, он снизу бил их головой и разбивал вдребезги, – сказал Сасрыква.

– Иди, скати с вершины камень, – сказал великан.

– Сасрыква пошел и скатил с вершины огромный камень. Великан подставил голову и разбил камень вдребезги.

Спустился вниз Сасрыква.

Великан говорит: – Придумал же этот хитрец-Сасрыква отличный способ чесать голову! А какие он еще совершает героические дела? Как он ест, пьет?

– Он [Сасрыква] делает так, – сказал Сасрыква. – Убивает множество диких животных, все мясо кладет в огромный котел, варит его и вместе с наваром все до дна выпивает, как чай.

– Иди и подгони зверей! – сказал адау-великан.

Сасрыква пошел и погнал зверей. Великан поймал их, убил, бросил в котел и сварил. А затем он взял да в несколько глотков проглотил все это, как чай. И ничего с ним не случилось! (Сасрыква же ищет способ его уничтожения!)

– Однако, оказывается, у этого Сасрыквы отличный способ обогреться! Какие еще подвиги он совершает? – спросил адау-великан.

– Есть же в России большие реки, которые зимой замерзают.

– Он [Сасрыква] идет к такой вот большой реке, и девять дней и девять ночей стоит там в воде. Когда вода замерзает, Сасрыква ломает льды и выходит на берег, – сказал Сасрыква.

Великан сразу же отправился к реке. Вошел в реку и стал посредине реки на камень. Девять дней и девять ночей он стоял в воде. Река крепко замерзла.

– Теперь, попробуй взломать! – сказал Сасрыква.

Когда великан поддал плечом, лед затрещал.

– Нет, нет, еще не хватает суток, – сказал Сасрыква.

Он взял да покрыл лед сеном, и на вторую ночь повторил то же самое. – Давай-ка, теперь, потяни! – сказал Сасрыква.

Великан понатужился, но не смог сдвинуть с места лед. Нога его соскочила с камня, и он повис по горло в воде, голова торчит наружу, на поверхности льда.

– Эх, будь ты проклят, оказывается, это ты сам и есть нарт Сасрыква, сгубил ты меня! – сказал великан. – Как глупо погиб я! Ты сними с моей спины полоску шкуры и отнеси ее своей матери, хороший будет пояс для нее! – крикнул великан Сасрыкве.

Он [Сасрыква], ударив пятою, разломал лед, вытащил великана, отсек ему голову и снял со спины полоску кожи. А кожа эта была такова: он [Сасрыква] обвязал ею дерево и потянул к себе – мигом перерезала она толстый ствол.

«Ох, будь он неладен! Отнеси я это своей матери, погубил бы ее!» – сказал Сасрыква.

После этого вернулся он со своей головней к братьям, развел костер, обогрел их, спас им жизнь и вернулся с ними домой. И братья признали его.

*(Записано нами в июле 1962 года в селе Блабырхва Гудаутского района от Барцыц Симона. Из личного архива автора)*

## 6. НАРТ САСРЫКВА

Было восемьдесят братьев. Был у них отец, была мать. Отец умер. При жизни он угонял от великанов весь их скот, такой был он храбрый. Когда отец умер, великаны-адау пришли и угнали весь скот, и свой, и чужой. Когда великаны скот угнали, все восемьдесят братьев-нартов пошли за ними. И остались они там, не смогли вернуться.

Нартский пастух соблазнился матерью нартов. Он пас коров за рекой Кубань. Мать нартов звали Сакания Хангуаша. С того берега реки он [пастух] окликнул её. Он подошел к берегу реки и сказал: – Приготовься, идет!

Она [мать нартов] приготовилась. Иарчхьюу пустил семя и оно попало в камень-скалу. Вот этот образ [зародыш] она сняла, завернула в вату и положила за пазуху.

Не прошло и недели, как стало ясно, что это ребенок. Она воспитала его. Назвали его нарт Сасрыква. Подрос, возмужал Сасрыква.

– Мать, банаджалбеит<sup>1</sup>, у меня есть сестра, кто же мой отец? – спросил он.

Мать не сказала. Видя, что она молчит, он спросил:

– Нет ли у меня братьев?

Мать отказалась отвечать. Видя, что она отказывается, он достал остро отточенный свой нож и сказал матери:

– Если ты мне не скажешь правды, я покончу с собой!

– Оставь, нан, и ты тоже пропадешь у меня, – сказала мать.

Но когда он не отстал, она говорит ему:

– У тебя было восемьдесят братьев, они все поехали за великанами [отправились в погоню за великанами].

Пошел Сасрыква в кузницу, кузнец сделал ему стрелы. Затем он начал ходить на охоту. Рано утром уходил, возвращался еще задолго до захода солнца.

Одна соседская женщина с кувшином воды шла по дороге. Сасрыква шел ей навстречу. Он пустил стрелу из лука. Стрела попала в самую середину кувшина, стоявшего на плечах женщины. Женщина вскрикнула, подбежала к нарту Сасрыкве и говорит ему:

– Ты, герой среди женщин, да? Если ты такой герой, вернул бы домой своих пропавших братьев!

Не снимая с плеч пять убитых оленей, он [Сасрыква] сказал ей [женщине-соседке]:

– Оказывается, я умер! [осрамился, опозорился].

Пришел домой нарт Сасрыква, вывел араша [богатырского коня] своего отца. Сел и поехал. Мать спросила:

– Куда едешь?

Ничего не ответил. Поехал. Дорогу длиною в целый год он преодолел за трое суток. Приехал и видит братьев, обессиленных, голодных, холодных. Снег лежал по пояс. Деревянные части их оружия он использовал на дрова.

Донесся вдруг до него с какой-то скалы голос великана. Пошел туда Сасрыква и окликнул великана.

– Кто ты? – спросил адау-великан.

– Это я, Нарт Сасрыква! – ответил Сасрыква.

Адау-великан, испугавшись, убежал от огня. Сасрыква с огнем вернулся к братьям. Развел огонь, обогрел восемьдесят своих братьев.

---

<sup>1</sup> «ԲԵՂՈՐՈՍ» ՄԻՆԵՐՆԵ Ե ՀՅԵԸ ԴՆՆԵՆԿԱՆԸ ՅԱՒԵՐՈՎ – ԴՆԵՍԻՅԴՆԵՆԸ

Он сказал братьям: Вы оставайтесь здесь! А сам пошел и сел на мосту. Братьев-великанов было двенадцать. Раздался голос нарта Сасрыквы. Братья-великаны услышали этот голос. Старший великан, с двадцатью четырьмя головами, сел на своего араша, вступил на мост. Араш его фыркнул.

– Эх, ты, кого боишься? Нарт Сасрыква еще не родился, а если даже родился, то еще не возмужал [не созрел]! – [сказал великан].

– Я и родился, и возмужал уже! Это я нарт Сасрыква! – сказал Сасрыква.

Вывалил свою саблю и отсек великану все двадцать четыре головы. Взял его и бросил в воду. И коня и ружье великана он отдал своим братьям. И другими одиннадцатью братьями великана случилось то же самое.

Наступил вечер. Так много добра и скота отдал Нарт Сасрыква своим братьям. Сам же он отправился в дом великанов. Оттуда он забрал все их золото, серебро и трех девиц и вернулся к братьям.

До того, как он [Сасрыква] вернулся, братья решили убить его. «Приедем домой, он один не даст слово сказать нам, восьмидесяти братьям», – сказали они.

Нарт Сасрыква уснул. Братья вынули из ножен его саблю и привязали к стене на уровне его колен. Один из них [братьев] отошел в сторону и крикнул:

– Нарт Сасрыква, встань, встань!

Когда Сасрыква проворно вскочил, [нарвался на саблю и] ноги отсеклись.

– Эх, чтоб вас настигло мое несчастье (горе)! – сказал он братьям.

Одна дева, сестра великанов, которую он привел, ушла к себе домой. Братья взяли Сасрыкву и бросили в глубокий колодец. А сами со всем богатством отправились домой. Вернулась дева [сестра великанов], стала искать повсюду, но не нашла его [Сасрыквы]. Когда она подошла к колодцу и заглянула, то еле услышала его голос.

– О, унаджалбеит, жив ли ты? – спросила дева.

– Да, живой, но кто меня поднимет наверх? – сказал он.

– Не бойся, я вытащу тебя! – сказала она.

Трое суток оставался Сасрыква в колодце. Завернув в полотенце, на веревке спускала ему пищу дева. Через три дня с трудом изготовила она веревку, которой можно было бы вытащить его [Сасрыкву] из колодца. Вытащила. Привела лекарей. Они приложили отрезанные ноги к месту. Через пятнадцать дней он стал совершенно здоров.

Когда он вылезился, вместе с женой [девой] приехал домой. Взял да по одному разу огрел плеткой всех своих братьев.

– Вы, изменники, убирайтесь отсюда подальше! – сказал он им.

Братьев он прогнал и свою долю богатства отобрал у них.

Нарт Сасрыква перебросил через дом оседланного своего коня, сам же перебежал на ту сторону и на лету подхватил коня.

– Мать, есть ли на свете такой сильный человек, как я? – спросил он свою мать.

– Брось ты, нан, не говори мне такое, – сказала мать.

Но он стал настаивать.

– Зачем ты настаиваешь? Раз настаиваешь, то поезжай вот по этой дороге, – указала она ему путь.

Нарт Сасрыква поехал по указанному пути. Едет, едет и подъезжает к каким-то воротам. Трое суток он стоял у этих ворот, не мог открыть их. В конце концов ворота ему открыл «на минутку» тамошний табунщик.

Едет Сасрыква по полю<sup>1</sup> и подъезжает к человеку, пашущему на двенадцати быках. Поравнявшись с ним, Сасрыква сказал ему:

Здравствуй!<sup>2</sup>

Тот промолчал. Сасрыква вернулся, снова поздоровался с ним.

– Ох, порази её бог, что нужно этой мошке! – сказав, пахарь размахнулся своей хворостинкой и ударил Сасрыкву по шее.

Сасрыква вместе с конем опрокинулся, как былинка. Пахарь накрыл их, и коня и самого Сасрыкву, пластом земли, вывороченным лемехом плуга. До обеда он [Сасрыква] был под глыбой. В обед к мужу приходит жена великана-адау вместе с детьми. В руках она держит целый бук в качестве веретена, с насаженным на него жерновом вместо грузила, на голове стоит поднос величиной с дуб, на нем лежит целый бык. Несет целый кувшин вина со стаканом. Идет и прядет себе как ни в чем не бывало. Подала ему [мужу] обед, и он пообедал. Когда он закончил обедать, вспомнил Нарта Сасрыкву.

– Послушай, ты, банаджалбеит, сегодня какая-то «муха» меня замучила, там под глыбой она находится, вынь ее оттуда, – сказал он жене.

---

<sup>1</sup> Букв. по двору.

<sup>2</sup> Букв. «Добро тебе делать»!

Жена великана послала ребенка, и тот принес его [Сасрыкву] вместе с конем. Пахарь поковырялся пальцем в зубах, достал кусок мамалыги, поковырялся с другой стороны – тоже достал.

– На, ешь! – сказал он и положил перед ним [Сасрыквой].

Не смог тот съесть даже четвертой части<sup>1</sup>.

После обеда великан снова начал пахать. Жене сказал:

– Вы идите домой. Забери эту «игрушку» и не потеряй ее.

Жена великана подняла его [Сасрыкву] вместе с конем и положила на деревянную миску (поднос). Идет сейчас вместе с ним. Сасрыква подумал: «принесут меня туда и сделают из меня игрушку». Когда они проходили через густой лес, он прижал коня между ног, повис на ветку дерева и сбежал.

Жена великана уже далеко ушла и вдруг решила проверить, на месте ли ее «игрушка», заглянула в миску. Но Саскрывы не нашла. Она помочилась в ту сторону, куда Сасрыква убежал. Сасрыкву подхватила струя. А подалее у нее [великанши] были расставлены силки. Нарт Сасрыква попался в силок. Она [жена великана] сняла его [Сасрыкву] оттуда и принесла домой. Принесла домой и отдала детям. Они кидали его вместо мяча. Целый день до вечера эти дети кидали его через дом туда и обратно. Вечером пришел их отец. Взял у детей «игрушку». Посадил рядом с собой нарта Сасрыкву.

– Ты, несчастный, знаешь, кем мне доводишься? Ты мой племянник (сестры сын). Больше никогда не хвастайся! – сказал Сасрыкве пахарь-великан.

Пахарь накормил Сасрыкву, принял с почестями, проводил до ворот и отпустил на свободу.

Выехал за ворота Сасрыква видит – Хуажарпыс мчится с [похищенной] Гундой Прекрасной. Погнался за ними. У них ноги оказались более резвыми, чем у Сасрыквы. Но все-таки Сасрыква настиг их на одном повороте. Тогда Гунда Прекрасная сказала: «Хуажарпыс, да превратишься ты в рододендрон, а я да превращусь в белый камень у твоих ног». Так и случилось.

Нарт Сасрыква оставил их и вернулся домой. Когда приехал домой, мать спрашивает:

---

<sup>1</sup> Букв. половину половины.

- Нан, что ты видел, где ты был?  
– О мать, я, оказывается, напрасно хвастался. Оказывается, есть люди посильнее меня!

*[Джанашиа, 1968, с. 189–193]*

## 7. НАРТ САСРЫКВА И ЕГО БРАТЬЯ

У Нарта Сасрыквы был такой нрав: он заснет — девять суток не просыпается, проснется — девять суток не смыкает глаз.

Однажды, когда Сасрыква заснул, сто братьев-нартов отправились в поход. Они боялись того, что если отправятся к моменту, когда Сасрыква проснется, то он последует за ними: братья стыдились его.

Проснувшись после девяти суток, Сасрыква догадался, что нарты отправились в поход. Оседлал он коня (кличка коня была Гемыда) и погнался за ними. Конь Сасрыквы появился на свет в одно время с ним. Когда ему [Сасрыкве] нужно было, он (конь Гемыда) делался малюсеньким, таким, как кошка, а когда нужно было — превращался в араша.

Братья Сасрыквы уже девять дней и ночей совершали поход, он догнал их в течение суток. Поравнялся с хвостом [сзади едущими, т. е. с младшими нартами] и поздоровался:

– Да будет с вами удача<sup>1</sup>, сто братьев-нартов!

– Не тебе, дрянному метису, судить о наших удачах! — ответили они.

Он объехал группу и, поравнявшись с передними [первыми, старшими], поздоровался:

– Да будет с вами удача, сто братьев-нартов!

– Не тебе, дрянному метису, судить о наших удачах! — сказали они тоже.

Что ему оставалось делать. Сасрыква повернул коня и приехал домой. У Сатаней-Гуаши в году один раз исполнялось то, что она просила. За то, что братья обидели Сасрыкву, она прокляла их: «Чтобы вы оказались

---

<sup>1</sup> Букв. урожай.

<sup>2</sup> Букв. то, что она просила.

беспомощными и чтобы у вас не было иного спасения, кроме как от Сасрыквы!»

Едут нарты и вдруг они подъезжают к одному страшному месту. Настала такая страшная погода, подобной которой никто не видел. Нарты не в силах двигаться ни вперед, ни назад, беспомощные, озябшие, стоят и дрожат, зуб на зуб не попадает.

– Ну, теперь поезжай за ними! – сказала Сатаней-Гуаша.

Сасрыква снова сел на коня и догнал их [братьев] за одни сутки. Смотрит — братья еле живы. Опоздай он еще на минуту, они уже кончились бы.

– Пусть всегда сопутствует вам удача, мои братья-нарты! – поздоровался он с ними.

– Ты и наш брат, и даже лучше нас, прости нам нашу глупость, будь добр, спаси нас! – сказали нарты.

Сасрыква взял да собрал у всех шомполы [деревянные], вынул свое кресало, высек искру, зажег огонь и обогрел нартов. А затем он пустил стрелу в небо и сорвал одну пылающую звезду.

– Теперь грейтесь! – сказал он братьям.

А сам пошел в лес, настрелял много дичи, принес их, насадил на вертела и подал братьям пожарить их у огня. Нарты пожарили мясо, поужинали и когда они пришли в себя, он [Сасрыква] повел их домой. После этого, братья-нарты не то что не упрекали его [Сасрыкву], боялись как бы ненароком чем-нибудь обидеть его.

*[Архив АБИЯЛИ, ф. 2, д. 192/2, лл. 72–73]*

## 8. САСРЫКВА И АДАУ-ВЕЛИКАН

Нарты были наделены даром пророчества, их желания исполнялись.

Образ нартского пастуха коров запечатлен на луне, и отчетливо заметен он в период полнолуния. В руках держит подойник, на ногах – войлочные обмотки.

Нарт Сасрыква родился не от матери и не от отца нартов, он появился на свет от их [нартов] пастуха. За это нарты его не признавали, с собой в поход не брали.

Мать нартов наделена была таким даром: три дня в году исполнялись ее желания<sup>1</sup>.

Однажды нарты уехали в поход без Сасрыквы. Сасрыкву это, как никогда раньше, огорчило. Заметив такое огорчение Сасрыквы, Сатаней-Гуаша так прокляла своих сыновей: «Пусть вас застигнет непогода, да так, чтобы вы не смогли обойтись без помощи Сасрыквы». Затем пошла, достала уздечку, подала Сасрыкве и сказала ему:

– Возьми эту уздечку и иди вот так. По дороге встретишь одного араша [богатырского коня], поймай, сядь на него и поезжай вслед за братьями.

Сасрыква взял уздечку и пошел. По дороге он встретил араша, поймал его, сел и поехал за братьями. За три дня он догнал тех, которые проехали путь длиною в три месяца.

Подъехал к ним и видит: нартов застигла страшная непогода и они находятся в беспомощном состоянии. Увидев Сасрыкву, нарты завопили:

– О, дорогой наш, не дай нам погибнуть, ты и брат, и даже лучше нас всех!

Сасрыква осмотрелся вокруг и видит – где-то дым идет. Пришпорил он коня и помчался туда. Приехал и видит: адау-великан, вырвав с корнями, навалил в одну кучу все деревья, развел большой костер, сам обвился кольцом вокруг костра и спит.

Сасрыква смотрит туда-сюда, но не может найти подхода к костру. Тогда он, не спешившись, проскочил через ухо адау-великана, схватил одну большую головню и повернулся обратно. Но в то время, когда он вот-вот должен был выскочить из уха адау, от горящей головни отлетели искры, попали в косматое ухо великана, и волосы загорелись. Великан проснулся и сразу же размахнулся рукой. Попался в руки ему Сасрыква с конем.

Поймал и спрашивает его [Сасрыкву].

– Говорят, что у вас там есть какой-то храбрец по имени Сасрыква. Что ты знаешь о его подвигах? Великан же не знает, что это и есть сам Сасрыква!

– Подвиги Сасрыквы заключаются вот в чем, – сказал Сасрыква. – Он запускает руку и сгребает всех лесных зверей. Затем их всех бросает в огромный котел, варит, и этот котел поднимает он вот на такую

---

<sup>1</sup> Букв. то, что она просила.

высокую скалу, ставит на самой вершине так, чтобы я мог подтолкнуть и скатить его вниз. Сам же он становится у подножья горы, широко разинув рот. Я толкаю котел, скатываю вниз, а он целиком весь этот котел с содержимым проглатывает. Это доставляет ему большое удовольствие.

– О, это нечто забавное! – сказал великан, размахнулся руками, сгрел в одну кучу не менее ста голов диких зверей, зарезал их, положил в котел, поднял и поставил на вершину горы так, чтобы Сасрыква смог опрокинуть его, развел, под котлом огромный костер, а сам стал у подножья горы.

Когда мясо сварилось, великан поднял голову и разинул пасть. Сасрыква опрокинул котел, все его содержимое полетело вниз, и адау все это проглотил одним духом.

– Ох, какое удовольствие! Оказывается, Сасрыква умеет наслаждаться! – сказал великан. (Сасрыква полагал, что великана погубит этот кипяток, но разве могло его погубить это!). – Еще какие подвиги совершает Сасрыква? – спросил он [великан].

– А вот еще что делает Сасрыква: по горло погружается он вот в такую большую реку (рядом с ними протекала большая река), становясь на камне. Ждет, пока замерзнет вода девять суток, а затем весь этот лед он поднимает и выбрасывает на берег, — сказал Сасрыква.

– И это хорошо, – сказал великан, отыскал большой камень, бросил в самую середину реки, погрузился в воду по самое горло, встав на камень.

Через девять дней Сасрыква выбил из-под ног великана камень, и великан повис на льду. Затем Сасрыква выхватил саблю и отсек великану голову, но сразу же отросла новая голова, снова отсек — снова отросла. Тогда он пошел, взял горящие уголья, отсек голову и обсыпал угольями. Тогда уже больше ничего не смог, великан погиб.

Сасрыква захватил с собой огонь и примчался к братьям, а они уже были на краю гибели. Там ведь не было дров, он [Сасрыква] отобрал у всех нартов по одному газырю [деревянная пороховница] и развел огонь. С трудом обогрел своих братьев и живыми привел домой.

*[Архив АБИЯЛИ, ф. 2, д. 127/2, лл. 89–93]*

## 9. О ТОМ, КАК САСРЫКВА ПОБЕДИЛ ВЕЛИКАНА

У матери нартов Сатаней-Гуаши было девяносто девять сыновей. Сасрыква был самый младший. Сатаней-Гуаша по-особому любила его. Нарты часто уезжали в походы. Сасрыкву не брали с собой: считали его неродным [метисом].

Однажды нарты, как и раньше, отправились в поход. Сасрыкве не сказали: «Поехали с нами». Сасрыкву это очень обидело, но что он мог сделать! Он повернулся, проворно оседлал своего коня, сел на него и помчался за братьями. Догнал их. Все братья-нарты, увидев Сасрыкву, как один, захохотали.

Куда ты, несчастный, едешь? Возвращайся сейчас же, не оскверняй нашу славу! Такого, как ты, метиса, мы не хотим иметь своим спутником, сказал один из братьев.

– Эх, вы, мои великие братья, моя надежда, я не должен был услышать от вас такие обидные<sup>1</sup> слова, однако раз так, я уж как-нибудь исправлю это, – сказал он [Сасрыква] и возвратился обратно.

Приехал прямо домой. Сатаней-Гуаша смотрит и никак не узнает своего сына – так он изменился в лице.

– Что с тобой, сын мой, чем ты опечален? – спросила она его, но пока он не говорит ей, в чем дело.

– Мать, я очень проголодался, приготовь-ка мне айладж<sup>2</sup>, – сказал Сасрыква.

Сатаней-Гуаша быстренько сварила ему айладж.

– Садись, – говорит Сатаней-Гуаше Сасрыква, но она ни за что не села.

– Пока ты не сядешь со мною, я не стану есть, – сказал он. Когда он стал настаивать, она тоже села рядом с ним за стол. Она собралась было рукою взять кусок айладж, но Сасрыква схватил ее руку и прижал к горячему айладжу.

– Я не отпущу руку до тех пор, пока ты не скажешь, чей я сын! – сказал он и еще сильнее прижал руку к горячему айладжу.

– Нан, ты высечен из скалы, – сказала она.

Больше ни за что ничего не сказала. Вот и все. Он отпустил её руку.

---

<sup>1</sup> Букв. убийственные.

<sup>2</sup> Айладж – мамалыга, сваренная вместе со свежим сыром, одно из лучших абхазских национальных блюд.

– Нан, Сасрыква, догоняй своих братьев, – сказала она Сасрыкве, когда он закончил обедать.

И он, не перечеа матери, сел на коня и помчался вслед за братьями.

Сатаней-Гуаша вышла и так закляла нартов: «Пусть вы попадете в такое положение, чтобы без помощи Сасрыквы не смогли бы выкрутиться!».

Сасрыква догнал нартов, которые уже много дней странствовали, но в каком виде он их застал! Умирают от холода, коченеют. Увидев Сасрыкву, они обрадовались. Они же знали, какой он храбрый! Теперь уже догадались, что он их спасет. Просто так, как бы между прочим, Сасрыква говорит им:

– Братья мои великие, чем же могу быть полезным вам?

– Абаапс<sup>1</sup>, Сасрыква, ты же видишь, как мы погибаем, помоги нам, наш брат, наша надежда! – сказали нарты.

До сих пор его презирали, а сейчас прямо изливаются в любви.

Сасрыква мигом скинул с плеча лук и выстрелил в звезду. Звезда сорвалась и покатила вниз. Но она упала не рядом с нартами, а чуть дальше. Сасрыква сел на коня и поехал за этой звездой. Едет, едет и видит, где-то клубом вьется дым. «Поеду-ка я туда, где этот дым, возьму огня и погрею своих братьев», – решил он и направился туда, откуда виден был дым. Приехал и видит – какой-то великан спит у огромного костра. Сасрыква на коне перескочил через великана, схватил одну головню, повернул обратно, но в это время искра одна от головни попала в ухо великана. Великан мгновенно проснулся и поймал на месте же Сасрыкву.

– Кто ты такой? – спросил великан.

– Я один из слуг Сасрыквы, – сказал Сасрыква.

– Аа, и на самом деле, я слышал о каком-то герое, по имени Сасрыква. Сам бог прислал тебя ко мне так удачно. Расскажи-ка мне теперь, чем отличается, какие подвиги совершает этот Сасрыква? – спросил великан.

«Слуга Сасрыквы» рассказывает великану о подвигах, о нравах Сасрыквы.

– Первый его подвиг таков, – сказал он. – Камень величиной с дом Аршвановых<sup>2</sup> он поднимает на вершину горы, ставит его так, чтобы я

---

<sup>1</sup> Абаапс – возглас одобрения, надежды.

<sup>2</sup> По-видимому, наименование какого-то эпического рода.

мог опрокинуть его. И когда я его [камень] толкну, он летит вниз, а Сасрыква стоит у подножья, встречает этот камень, бьет его головой и разбивает вдребезги. Это доставляет ему преобладающее удовольствие, – сказал «слуга Сасрыквы».

Услышав такое, великан воскликнул: – Как же мне не выполнить то, что под силу Сасрыкве!

Он поднял на вершину горы огромный камень, поставил так, чтобы Сасрыква смог опрокинуть, и крикнул: – Ну, давай теперь, толкни, толкни!

А сам пошел и встал внизу. Сасрыква пустил камень. Великан ударил головой катящийся сверху камень и разбил его вдребезги. Сасрыква встревожился, увидев, что эта его хитрость не погубила великана.

– А другое, что делает Сасрыква, заключается в следующем, – сказал Сасрыква. – Он собирает все старые железные (металлические) предметы, бросает их в большой котел и расплавляет в огне. И он сам лезет в котел, в эту расплавленную массу. Это он считает самым лучшим способом обогрева.

Великан повесил над костром целый котел разных старых железных предметов, расплавил их и сам залез в самое пекло и сидел там до тех пор, пока Сасрыква не сказал: «Вылезай!» Затем он вышел, но как вышел! Совершенно невредимый, да чтоб сгинул с земли его род!

Видя, что и это не погубило великана, Сасрыква вдруг заявляет:

– Ах, чуть было не забыл я! Сасрыква ведь совершал вот еще такой подвиг: зимой, когда необыкновенная стужа, он приходил к большой реке, становился в глубоком месте по горло в воде, и стоял так в течение семи дней и семи ночей, а на восьмой день совершенно здоровым выходил оттуда, проломив толстый лед.

– Ха-ха! – захохотал великан. Подумаешь, что это за подвиг? Это и я сделаю! – сказал он и пошел к реке.

Встал он в глубоком водоеме по горло в воде. Дни шли и мороз все крепчал. На восьмой день, когда он попытался выйти, не смог сдвинуться с места. Сасрыква, увидев это, обрадовался.

– Эх, ты, хитрая собака, как обманул-то меня! Это ты сам, оказывается, Сасрыква! Ты победил меня умом, – сказал великан. – Иди, там валяется моя сабля, возьми ее и отрежь мне голову, — сказал он. – Однако после того, как отсечешь ее, увидишь выступающие из шеи две жилы. Одну ты не трогай, а другую отрежь и возьми с собой. Если ты проведешь ею по груди лежащих мертвыми твоих братьев, они воскреснут, — сказал великан.

Как птица, полетел Сасрыква к братьям. Братья его лежали мертвые. Он [Сасрыква] прикоснулся жилой великана к груди каждого из братьев, и они все ожили и встали.

Тем и кончилось. Сасрыква после этого стал старшим среди братьев, его уважали, считали предводителем.

*(Записано студенткой Сухумского госпединститута Л. Ахиба в 1971 году в селе Звандриши Гудаутского района. Из личного архива автора)*

## 10. О ТОМ, КАК САСРЫКВА УБИЛ ДРАКОНА

Братья-нарты завидовали Сасрыкве за то, что он был сильнее их, хотели погубить его, но не знали, как это сделать.

Однажды, когда они были в походе, обманным путем столкнули его [Сасрыкву] в бездонную яму<sup>1</sup>.

Сасрыква все летел и летел и вдруг очутился в подземном мире, где люди живут. Он пошел, оглядываясь вокруг, и подходит к дому одной старухи. Зашел в дом, чтобы напиться воды. У старухи был один осел. Вместо воды она употребляла мочу этого осла.

Когда Сасрыква сказал старухе: – Дай напиться», старуха подошла к ослу и начала гладить по спине, чтобы тот дал «воду».

Видя все это, Сасрыква спросил старуху:

– Что случилось, неужели здесь нет воды?

— Вода-то есть, нан, но в ней завелся дракон. Он не дает воды без того, чтобы ему не принесли в жертву человека. У меня нет никого, кем бы могла пожертвовать. Так много людей уничтожил этот дракон, нан!  
— сказала старуха.

— Не бойся этого дракона, иди, принеси воды, — сказал Сасрыква.

Но старуха разве согласилась бы, отказалась! Как бы там ни было, он силком отправил ее за водой. Старуха подошла к роднику, зачерпнула кувшин воды и повернула обратно. В это время дракон заметил ее и стремительно погнался за ней. Когда дракон вылез из воды, Сасрыква выскочил из засады с обнаженной саблей и снес голову чудовищу. Кровь,

---

<sup>1</sup> Букв. в потустороннюю яму.

хлынувшая из раны, обагрила воду. Люди, увидев окровавленную воду, вытекающую из водоема, стали спрашивать друг друга: «Что случилось?» и стали постепенно собираться. Явился и их царь тоже.

– Что такое, что случилось? – спросили они и узнали, что какой-то незнакомец убил дракона.

Они нашли того, кто убил дракона, и сказали ему:

– Ты наш спаситель. Что ты от нас требуешь в награду? Чего только мы не сделаем для тебя?!

– В данный момент мне ничего от вас не нужно. Если в чем-нибудь понадобится, я скажу вам, — сказал он и ушел от них.

Не заходя ни в какой дом, он остановился под одним большим деревом. Залез на это дерево, приготовил там ложе, лег и уснул. Но вдруг его разбудил шум большущей змеи, заползавшей на дерево. Проснулся — и убил змею. А это все видел какой-то орел. Когда Сасрыква убил змею, он [орел] прилетел к нему и стал летать вокруг него, овеивая его своими крыльями свежей струей воздуха.

– Что тебе нужно, откуда ты? — спросил Сасрыква орла.

– Как это «что мне нужно?» Ты спаситель моих птенцов. На макушке этого дерева гнездо моих птенцов. Змея, которую ты убил, собиралась съесть моих птенцов. Каждый год я вывожу птенцов, и каждый раз эта змея приходит и поедает их. А теперь ты дал возможность моим птенцам и мне принадлежать друг другу. Что мне для тебя сделать, чем помочь тебе? – сказал орел.

– Есть в чем я нуждаюсь, если только ты сможешь помочь. Я из Абхазии, хочу выбраться из этой ямы [из подземного мира]. Если можешь, выведи меня отсюда. От тебя я больше ничего не хочу, – сказал Сасрыква.

– Это мне под силу. Только я должен иметь с собой сто бурдюков воды и сто кусков [больших кусков] мяса. Если сможешь заготовить это, остальное будет зависеть от меня, – сказал орел.

Сасрыква пришел к царю тех мест [к царю подземного мира].

– Вы меня спрашивали, чем можете помочь мне. Сейчас я в чем-то нуждаюсь, пришел к вам за помощью, – сказал Сасрыква царю.

– Что тебе нужно? Ничего из того, что у нас есть, для тебя не пожалею, – сказал царь.

– А нужно мне вот что. Я из Абхазии, хочу вернуться к себе. Если бы я имел сто бурдюков воды и сто кусков мяса, меня поднял бы наверх орел, – сказал Сасрыква.

Для царя это разве было трудным делом! Он дал указание своему народу, и сразу же доставили Сасрыкве на указанное место все, что нужно было ему.

– Все это положи мне на спину и сам ты садись сверху. Когда я буду поднимать тебя, при каждом моем вскрике «кыр», давай мне бурдюк воды и кусок мяса, – сказал орел.

Орел стал подниматься вместе с Сасрыквой. Как только он вскрикнет «кыр», Сасрыква дает ему бурдюк воды и кусок мяса. Оставалось совсем немного до верха, когда мясо кончилось. Орел издал возглас «кыр», но Сасрыкве нечего было ему давать. Орел стал обратно снижаться. Тогда Сасрыква вырезал ножом из своего бедра кусок мяса и дал ему. Орел вывел его [Сасрыкву] из ямы и поставил на землю.

Когда отдохнули, орел спросил у Сасрыквы:

– Что это за мясо было то, что ты дал в последний раз?

– Когда кончилось мясо, я вырезал кусок мяса из своего бедра и дал тебе, – сказал Сасрыква.

Орел вырвал из подмышки перышко и подал Сасрыкве.

– Проведи этим пером по ране, и она заживет, – сказал он, и сам улетел обратно, к себе.

Как Сасрыква провел пером орла по ране, нога сразу же стала здоровой. Даже лекари так не вылечили бы, как это перо.

*[Архив АБИЯЛИ, ф. 2, д. 127/2, лл. 22—25]*

## 11. О ТОМ, КАК САСРЫКВА СПАС НАРОД ОТ ГИБЕЛИ

Недалеко от подножья горы было одно село. У жителей этого села был один-единственный родник. И вот этим родником завладел огромный дракон. Когда жители села приходили за водой, дракон хватал их и глотал. И кто его знает, скольких он проглотил таким образом! Оставшиеся в живых жители стали разбредаться кто-куда по всему миру.

Жители села были наслышаны о подвигах Сасрыквы.

– Давайте сообщим Сасрыкве о нашем несчастье, он спасет нас! – сказали они и передали Сасрыкве свою просьбу.

Узнав о таком деле, разве мог Сасрыква остаться равнодушным! Он

22. \*

снарядился и отправился в путь. Приехал в село, а весь народ уже собрался и ждет его. Сасрыква взял у них кувшин и пошел к роднику. Сасрыква подбежал к роднику, наполнил кувшин водой, быстро повернулся и направился обратно. В это время на него с разинутой пастью двинулся дракон. И он [Сасрыква] выхватил саблю и пошел навстречу дракону. И начался поединок между ними.

Дракон все извивался, чтобы обвиться вокруг Сасрыквы, но Сасрыква, угадывая эти коварные намерения, прыгал в другую сторону и наносил удары, оттуда прыгал в эту сторону и наносил новые удары. Все поле, где они вели жаркий бой, покрылось лужами крови. Утром начался бой, и вот уже скоро полдень, но дракон пока еще не был побежден<sup>1</sup>. Но в конце концов, собрав все силы, Сасрыква снес ему [дракону] голову.

Убив дракона, Сасрыква прилег. Он ведь был изнурен поединком: заснул беспробудно на трое суток. Когда он проснулся, видит, что жители села готовят пир в его честь. Пригнали много скота, крупного, мелкого рогатого скота для того, чтобы одарить Сасрыкву.

– Что это такое? – спросил Сасрыква.

– Ты наш спаситель, разве мы пожалеем что-нибудь для тебя? Все, что мы имеем, принадлежит тебе! – сказал народ.

– Нет, дорогие! – сказал он. – Я сюда приехал не ради наживы. Я исполнил свой долг. Свое богатство, свой скот вы используйте по своему усмотрению, в свое удовольствие. Будьте счастливы и прощайте! – сказал он и уже собрался уезжать.

В это время от толпы народа отделился один старик и обратился к Сасрыкве со словами:

– Дад<sup>1</sup>, Сасрыква, весь народ тебе благодарен за то добро, что ты нам сделал. Но хотели мы еще об одном попросить тебя, потому что, кроме тебя, никто не справится с этим делом. Довольно далеко от нас имеется один дремучий лес. В этом лесу водится какое-то чудовище<sup>3</sup>. Он губит всех, кто приходит туда на охоту. Добрая половина наших молодых людей им погублена. Но мы ничего не можем с ним поделаться. Мы думаем, что один только ты можешь его осилить, больше никто с ним не справится, – сказал старик.

---

<sup>1</sup> Букв. : не был убит.

<sup>2</sup> Дад – ласковое обращение старого или пожилого мужчины к молодым.

<sup>3</sup> Букв.: страшный человек.

Сасрыква направился к этому страшному человеку (чудовищу). Ехал, ехал, долго ехал Сасрыква и наконец он выехал на какую-то поляну. Поляна была очень красивая. Посреди поляны стояло большое ветвистое дерево. Сасрыква сел отдохнуть под этим деревом.

Вдруг стал доноситься до него какой-то грозный голос. И дерево, под которым сидел Сасрыква, так закачалось, что верхушка его клонилась до самой земли. Смотрит Сасрыква и видит, что кто-то идет в его сторону. Идет, но каков он! Борода его достигает земли, а толщина рук его такая, как сам Сасрыква!

Как ты смел, несчастный абхаз, приехать сюда?! Видать, ты храбрый мужчина, давай мериться силами! Победенный здесь же распрощается с жизнью! – сказал этот страшный человек.

Сасрыква и этот грозный человек схватились и начали бороться. Поединок, начавшийся утром, продолжался до заката солнца. Вместе с закатом солнца закатилась и жизнь<sup>1</sup> грозного человека. Сасрыква и с этим покончил.

Так спас Сасрыква от гибели жителей этого горного села.

*(Записано нами в 1970 году в селе Хуан Гудаутского района от Анкваб Хаджарата. Из личного архива автора)*

## 12. О ТОМ, КАК САСРЫКВА ИСТРЕБИЛ РОД ВЕЛИКАНОВ

Нарт Сасрыква давно уже не был в походе. Отдыхал на берегу моря. Своего араша Бзоу он купал в морской воде и разъезжал на нем по побережью. Здесь Сасрыква не встречал никого, кто мог бы помешать его отдыху. Даже тех немногих, которые осмеливались встретиться с ним со словами: «Это я!» [т. е. «я, мол, герой!»], он, не прибегая к оружию, отталкивал от себя сильным ураганом, поднимаемым его арашем Бзоу.

Сасрыква был очень доволен, что не встречал такого силача, как он. Однако вскоре это ему наскучило. И решил он найти человека, с которым

---

<sup>1</sup>Букв.: душа.

можно было бы помериться силами, немного размяться. Сасрыква считал, что это самый лучший вид отдыха. Но где мог найти такого человека, если таковой еще не родился и не возмужал! Так думал Сасрыква.

И вот однажды Сасрыква верхом на Бзоу едет по открытому полю. Когда он натягивал удила, Бзоу поднимался ввысь, в поднебесье. Тогда Сасрыква соскальзывал под живот араша, чтобы не удариться о небо и не разбиться. А когда [араш] летел вниз, он садился в седло. Три-четыре раза повторил он это, и вдруг пришла ему в голову такая мысль: «Поднимусь-ка я в небо и оттуда понаблюдаю за землей, может, где и покажется какой-нибудь сильный мужчина: тогда можно было бы с ним столкнуться по-мужски, это скука совсем одолевает меня и встречаюсь я только с полевыми жабами, как малыш».

Сказал он так про себя и взлетел в поднебесье. Скрываясь под животом араша, он вел наблюдение за землей. И вдруг он заметил в горах какого-то мужчину. Этот мужчина перепрыгивал с горы на гору, ногою толкал огромные камни величиной с дом, которые летели вниз, в долину, уничтожая все на своем пути: и дома, и скот, и людей.

«Ох, подлец, я тебе покажу, какой ты герой!» сказал он [Сасрыква] и направил Бзоу в сторону гор.

По дороге Сасрыква повстречался с одним стариком.

– Спрашивать не стыдно<sup>1</sup>, куда ты, дад, молодец, держишь путь? – спросил старик Сасрыкву.

Сасрыква сказал, куда едет и что он собирается делать.

– О, дад, не езжай туда, возвращайся обратно, сказал старик. – Это какой-то необыкновенный человек. Такого силача мир еще не видел. Он самый младший из семерых братьев-великанов. Зовут его Дауажь-ду<sup>2</sup>. Когда братья-великаны из зависти решили его извести, всех семерых разом схватил он в охапку, скрутил вековые дубы, как виноградную лозу, ими связал всех братьев, повел в горы и подложил их под самый большой камень. Камень этот так и называется Хаху-ду. Много уже прошло времени, как они лежат, связанные, под Большим камнем, но не могут

---

<sup>1</sup> Абхазский фразеологизм, приблизительно соответствует русскому выражению «разрешите спросить».

<sup>2</sup> Букв.: Великий великан.

<sup>3</sup> Т. е. Большой камень.

освободиться. Когда все вместе, натужившись, приподнимут одну сторону Большого камня, мчится к этому камню Дауж-ду, разрушая все вокруг. Ударив приподнятый камень, он еще глубже вгоняет его в землю, чтоб братья не смогли выбраться оттуда, – говорит старик. – Не ходи туда, погубит он тебя, дад, – сказал старик.

Но Сасрыква разве остановится! Поднялся он в горы. Смотрит – Дауж-ду спит недалеко от Большого камня. Большой камень шевелится, постепенно приподнимается одна его сторона. Сасрыква догадался, что его приподнимают братья-великаны. Так он смотрел на них, прислонившись [прикрывшись] большим валуном. Вот одна сторона Большого камня поднялась довольно высоко, но в это время проснулся Дауж-ду. Он пустил в ход правую руку и правую ногу, лежавшие со стороны моря. От Большого камня посыпались искры – таким сильным был его [Дауж-ду] удар. Звуки от этого удара и вспышка пламени распространились по горам и долам, как гром и молния. Большой камень еще глубже, чем прежде, ушел в землю. Из-под камня донеслись вопли [плач] великанов. Дауж-ду посмотрел, насколько врезался в землю Большой камень, и подумал про себя: «Теперь уже я дня на три спокоен, раньше не смогут поднять, немного усну» и хотел было отдаться сну, как в это время раздался голос Сасрыквы:

– Встань, Дауж, я пришел испытать твою силу, твою храбрость!

Дауж даже не шевельнулся, как лежал, так и продолжал лежать. Однако, когда еще раз раздался голос Сасрыквы, крикнул:

– Кто это пискливым детским голосом не дает мне спать?

– Это я, нарт Сасрыква! – сказал Сасрыква.

– Айт, несчастный абхаз, что тебе нужно, кто тебя сюда поднял?! Лучше было бы тебе отправиться к своим полевым жабам! Однако, если желаешь, я тебе задам хорошего перцу! – сказал Дауж-ду и пустил в сторону Сасрыквы левую руку и левую ногу.

Сасрыква пустил стрелу и сломал пополам ручищу Дауж-ду, но левая нога великана попала в камень, за которым укрывался Сасрыква и разбил его вдребезги.

И Сасрыква получил несколько ощутимых ударов, и Дауж-ду почувствовал сильные боли в руке. Сасрыква убедился, что Дауж-ду необыкновенный силач. Одолеть его никто не сможет, тем более он [Сасрыква] был утомлен с дороги. Сасрыква крикнул великану:

– Давай, на два-три дня отсрочим наш поединок!

Дауж только этого и желал. «До этого и сломанная стрелюю

Сасрыквы рука моя заживет», – думал он. Срок поединка назначили через три дня, ровно в полдень.

Сасрыква сел и задумался: «Как мне погубить Дауаж-ду?». Силой мне с ним не справиться. И вдруг он вспомнил о подпругах своего седла, которые по заказу Сатаней-Гуаши специально сделал для Бзоу Айнар-кузнец. Это были нервущиеся подпруги. Две подпруги он снял с седла и связал ими правую руку и правую ногу великана Дауаж-ду: ими ведь он наносил удар по Большому камню. Один конец подпруги он [Сасрыква] сам держал, а второй конец привязал к седлу Бзоу. И стал он [Сасрыква] ждать, когда поднимется Большой камень и когда нанесет удар по нему Дауаж-ду.

На третий день камень стал подниматься. Сасрыква окликнул Бзоу, и тот насторожился и напряг силы. В это время одна сторона Большого камня поднялась и Дауаж-ду тоже проснулся. Он резко размахнулся правой рукой и правой ногой в сторону Большого камня. В тот момент, когда рука и нога великана приближались к камню, Сасрыква и Бзоу резко потянули подпруги. Кости Дауажа не выдержали и лопнули [переломились]. Кровь, вытекавшая из перебитых рук и ног великана бурным потоком хлынула в сторону моря. В оставшуюся пока целой левую ногу Дауажа Сасрыква также пустил стрелу и перебил ее.

Такой смертью покарал Сасрыква самого могучего из великанов, который вредил абхазскому народу, пуская с гор в долины огромные валуны.

Братья великана, ни от кого не встретив помехи после гибели Дауаж-ду, выбрались из-под камня. Сасрыква подошел к ним и освободил их от скрученных больших дубовых деревьев, которыми они были связаны.

Освободившись, великаны стали думать о том, что случилось, и поняли, что Сасрыква сильнее, чем их брат Дауаж-ду. Переговорили между собой и решили: «Давайте мы сейчас покончим с ним, а не то не будет от него нам житься, будем постоянно его бояться». Решили так и двинулись на Сасрыкву. Сасрыква вскочил на круп Бзоу и ворвался в гущу великанов. Всех он перебил и сложил рядом с Дауаж-ду.

Говорят, что и до наших дней вокруг Большого камня навалены целые кучи костей великанов. Говорят также, что с того времени мир не знает ни одного великана.

*(Записано студентом-заочником Сухумского госпединститута Ю. Церетели в 1965 г. в с. Отан Очамчырского района. Из личного архива автора)*

### 13. ЖЕНИТЬБА САСРЫКВЫ

За горами<sup>1</sup> жила-была одна дева, но описать словами все ее достоинства просто невозможно. Мир не знал еще такой прославленной девицы. И внешностью, и нарядами, и умом, и характером — всем она брала, никакая другая дева в мире с нею не смогла бы сравниться!

Весть об этой красавице одновременно долетела до нарта Сасрыквы и Нарджхеу. И в один день отправились они в путь за нею, каждый в отдельности, не зная о намерениях другого.

Такую деву можно было раздобыть только лишь храбростью (совершив героический подвиг). И эти [Сасрыква и Нарджхеу], конечно, знали об этом, но не знали, какой именно поступок [героический] необходимо совершить.

Едут они оба, каждый в отдельности спрашивая встречных-поперечных, и одновременно подъезжают к подножью высокой скалы. Когда они встретились, конечно, узнали друг друга, поздоровались и каждый из них без слов понял намерения другого.

Раньше они слышали о том, что дева, за которой они едут, живет на вершине этой высокой скалы и выйдет замуж только лишь за того, кто взберется на эту скалу и похитит ее. Оказывается, бывали и такие, кто преодолевал скалу, но они там наверху погибали, никто назад не возвращался живым.

– Нарджхеу, твое право первым подняться, – сказал Сасрыква, уступая дорогу герою Нарджхеу.

Нарджхеу, даже не передохнув, стал взбираться в гору. Довольно высоко поднялся было, но сорвался, вновь стал карабкаться верх, но опять сорвался; попытался и в третий раз, вцепился в скалу и когтями, и ногтями, и зубами, но ничего не вышло, не одолел, сорвался вниз, не смог подняться.

– Не вышло, не смог я, теперь твоя очередь, Сасрыква, поднимайся, – сказал Нарджхеу.

Сасрыква с обеих сторон подобрал полы черкески, концами башлыка крест-накрест обвязал спину и ринулся на скалу так, что искры посыпались оттуда [со скалы]. То цепляясь ногтями, то цепляясь когтями [с большими трудностями], как бы ни было он поднялся наверх. Следы его когтей и ногтей так и отпечатались отчетливо на скале.

---

<sup>1</sup> Т. е. на Северном Кавказе.

А на вершине, куда он поднялся, было ровное место [плато], покрытое человеческими скелетами<sup>1</sup>. Не понравилось все это Сасрыкве, но что он мог делать! В то время, как он, озираясь вокруг, сидел и отдыхал, к нему подошел какой-то старик. Старик, говорит:

— Дад, я знаю твои намерения, зачем ты приехал. Здесь валяются кости именно тех людей, которые отдали жизнь за нее [деву]. Но ты не бойся: она суждена тебе, только ты поступай так, как я тебе советую. Ее охраняют войска. Многие пытались похитить её, но они не дают увести её. Ты приди к ней, схвати её и помчись в обратный путь. Войска погонятся за тобой, но не догонят. Когда они [войска] не догонят, за тобой погонятся двое молодцов, один на гнедом, другой на вороном коне, но и они не настигнут тебя. После них за тобой погонится мой сын, он сидит там, рядом с девой. Погонится он и догонит тебя: его конь из породы ваших коней. Но я тебя прошу: когда он станет догонять тебя, убей его коня, но не убивай его самого. А потом ты поезжай спокойно: больше некому за тобой гнаться, — сказал старик. (Забыл я сказать, после того как Сасрыква взобрался на скалу и конь его поднялся следом за ним.)

Сасрыква вскочил на коня и примчался к деве<sup>2</sup>. Стремительно подлетел он к крыльцу, где сидела дева, схватил её, повернул коня и помчался обратно. Сразу же за ним ринулись войска, но разве догонят его!

Видя, что войска не догоняют его, как и предупреждал старик, за ним погнались двое молодцов. И они, конечно, не догнали! Видя, что и они не догонят, сын старика сел на своего коня нартской породы и помчался за Сасрыквой. Конь Сасрыквы ведь был уже порядком утомлен, сын старика стал догонять его. Видя, что сын старика догоняет, Сасрыква оглянулся назад, выстрелил и убил его коня. Когда убил его коня, что мог поделаться сын старика? И сам там остался.

Затем он [Сасрыква] приехал к Нарджхьеу. Тот ждал его на том месте, где они расстались. Сасрыква говорит Нарджхьеу:

– Нарджхьеу, ухацкы<sup>3</sup>, правда, я ее похитил и привез, но ты старше, тебе она должна достаться, ты бери эту деву.

---

<sup>1</sup> Букв. костями мертвецов.

<sup>2</sup> Букв.: туда, где находится дева.

<sup>3</sup> Ухацкы (ухацкы сцеит) — букв. : «вместо твоей головы моя голова», т. е. чтобы раньше тебя я умер, чтобы твои несчастья перешли ко мне.

Однако такова ли она, чтобы можно было ее кому-нибудь уступать! Но чего только не одолеет этот аламыс [честь, совесть]!

— Нет, ухацкы, если бы она суждена была мне, я тоже привез бы ее, как ты. Мне не раз приходилось подниматься на скалы покруче и повыше, чем эта, но эту преодолеть не удалось. Вы были суждены друг другу и достойны друг друга, ты ее и привез. Как я отберу девицу, которая суждена тебе! Это не к лицу мужчине, — сказал Нарджхеу.

Совесть заставляет говорить эти слова, а то разве можно было отказаться от такой девы!

— Раз так, хорошо. Только поедем вместе домой! — сказал Сасрыква.

Вместе с Нарджхеу он [Сасрыква] приехал домой. Здесь сыграли свадьбу, устроили пир. Ели, пили. У Нарта Сасрыквы разве был недостаток в чем-либо!

Вот здесь, на пиру, впервые и увидел Нарджхеу сестру нартов Гунду Прекрасную. А что приключилось с ними после этого, тебе, видать, известно.

*[Архив АБИЯЛИ, ф. 2, д. № 127/2, лл. 75–78]*

#### 14. САСРЫКВА И ВОРОНЫ

Однажды Сасрыква отправился путешествовать. Едет он по полю и видит несметное число воронья, закрывающего небо черной тучей<sup>1</sup>. Он понял, что это какое-то недоброе предзнаменование, но точно не смог отгадать, что это значит.

Сразу же повернул он коня, приехал домой и спросил у жены:

— Вот так, мол, и так, вот что я видел! Что бы это могло означать?

— А вот что это значит: не пройдет уж так много времени, как на тебя нападут твои враги: Эти вороны — твои враги, чтоб ты знал. Они, как будто ищут чего-то, следят за тобой [ведут наблюдение], — сказала жена.

Ничего не ответив на слова жены, Сасрыква поехал туда, куда собирался. Когда возвратился обратно, его дом уже был окружен вражескими войсками и он не смог туда проникнуть. Сасрыква устроил

---

<sup>1</sup> Букв. костями мертвецов.

засаду сзади войска и вступил с ними в сражение, но припасы его кончились, а все остальные боеприпасы хранились дома, а туда его не пускали враги.

Не находя иного выхода, он [Сасрыква] поставил пушку стволом в сторону своего дома. Он привел кого-то и попросил его, чтобы тот выстрелил в тот момент, когда Сасрыква сам со снарядом в руках сядет в ствол пушки. Так и сделали. Пушка выстрелила, и Сасрыква, сидя на снаряде, залетел через окно в свой дом.

Раз Сасрыква попал в дом, раз боевые доспехи и боеприпасы оказались у него под рукою, кто теперь мог бы с ним справиться! Он взял да и покалечил всех (враги ждали опасности сзади, с тыла, и не думали, что изнутри дома кто-нибудь вступит в сражение с ними). Кто был в силах, еле унес ноги, а кто нет, остался там.

*[Архив АБИЯЛИ, ф. 2, д. № 127/2, лл. 13—14]*

## 15. О ТОМ, КАК САСРЫКВА ЖЕНИЛ ХМЫША

Был у нартов старший брат, по имени Хмыш. Однажды он пошел на охоту. Идет и видит много оленей. Стал целиться в одного оленя, но, прежде чем, он успел выстрелить, выстрелил какой-то ацан<sup>1</sup> и убил оленя. Ацан этот окликнул Хмыша:

– Куда там тебе убивать оленя, нартский владыка Хмыш!<sup>2</sup>. Лучше, иди сюда, я поделюсь с тобой своей долей.

Хмыш подошел к карлику и говорит:

– Знаешь, что я тебе скажу, владыка ацанов?

– Что?

– Ты должен отдать мне свою сестру.

– Как это я отдам свою сестру глупым<sup>3</sup> нартам?! – сказал ацан.

Сняли шкуру с убитого оленя, положили тушу на плоский камень. Ацан отрезал кусок мяса [товарищескую долю] и отдал его Хмышу. Тот [Хмыш] насадил мясо на наконечник посоха и отправился домой.

---

<sup>1</sup> Ацан – эпическое племя карликов, вообще «карлик», «низкорослый человек».

<sup>2</sup> Ироническое обращение.

<sup>3</sup> Букв. полым, пустым.

Нарты никогда и никому не давали товарищеской доли с убитого зверя и сами не брали.

Шел Хмыш с мясом, а навстречу ему выходит Сасрыква. Увидев насаженное на посох мясо, Сасрыква спросил:

– Что это ты несешь, Хмыш, порази тебя бог! – сказал Сасрыква. – Мы никому не давали товарищеской доли и сами не брали ее.

– О, тебя беспокоит то, что я несу, а вот когда я сказал владыке ацанов: «Отдай мне свою сестру», он ответил: «Как это вам, пустым [дурным] нартам я отдам свою сестру!» – передал Хмыш слова ацана Сасрыкве.

– Ха-хай<sup>1</sup>, что ты мне говоришь?! – удивился Сасрыква.

Он [Сасрыква] собрал сто всадников, и сам сел на своего араша, встал во главе и отправился в путь. Дворец владыки ацанов состоял из семи комнат. Сасрыква грянул грудью своего араша – отлетели три комнаты.

– Ха-хай! – сказав, выскочил владыка ацанов, но видит перед собой Сасрыкву.

Перед ним [Сасрыквой] он не мог много говорить.

– А, это ты, Сасрыква, ухацкы сцеит! Я считал, что та [сестра] недостойна тебя, а то бери ее на здоровье! – сказал владыка ацанов.

Отдал ацан свою сестру нартам. Отправились нарты с нею [с невестой] в обратный путь. Приехали домой. Сыграли свадьбу, устроили большой пир.

*(Записано нами от Джения Сината в селе Лыхны Гудаутского района в 1969 году. Из личного архива автора).*

## 16. САСРЫКВА И ДРАКОН

Похитили сестру нартов Гунду Прекрасную. Сасрыква был в отъезде [странствовал]. Он вернулся к полудню второго дня после похищения сестры. Приехал домой и застал всех в небывалом переполохе.

– Что случилось? – спросил Сасрыква.

– Гунду Прекрасную похитили, – сказали ему.

– В какую сторону увезли? – спросил он.

– В эту, – показали ему рукой.

---

<sup>1</sup> Ха-хай – возглас возмущения, удивления.

– Чоу, Бзоу! – пришпорил он коня и умчался в ту сторону, куда увезли похитители Гунду.

Путь, пройденный похитителями в двое суток, он преодолел за сутки.

Враги боялись Сасрыквы, знали, что он погонится за ними, если вернется из путешествия домой. Поэтому они устроили засаду в горах, между отвесными скалами, в теснине, у края бездонной пропасти. Там они [грабители] оставили наиболее сильных, надежных, а сами поехали дальше.

Сасрыква, не видя и следа похитителей и полагая, что они уже далеко уехали, мчался во весь опор. Как мог он думать, что здесь в горах устроена ему засада. Когда он проезжал мимо той пропасти, вдруг неожиданно выскочили сидевшие в засаде с воплями, криками. Конь отпрянул в сторону, Сасрыква не удержался в седле, сорвался и полетел в бездонную пропасть.

Долго он падал, ударяясь то об одну, то о другую стену пропасти. Так он пролетел верст двадцать-двадцать пять. И, наконец, упал на какую-то ровную поляну. Получил ушибы, но держаться на ногах мог<sup>1</sup>.

Было здесь село, люди жили. Смотрит и видит: собралось много народу и сидят группами.

– Что случилось? По хорошему или плохому поводу собрались? – спросил он.

– Какой там хороший повод! У нас имеется единственный водоем и там завелся дракон. В году раз мы должны отдавать ему одну из лучших наших девушек. Вот сейчас он [дракон] должен появиться [вылезть из воды], и мы не можем не отдать девушку.

И девушка [жертва] стоит здесь же, наготове.

– Какие есть средства<sup>2</sup> от этого, ничего не слышали? – спросил он [Сасрыква].

– Да слышали. Вот лежит огромная сабля, но кто ее поднимет?! Тот, кто поднимет эту саблю и нанесет удар дракону и при этом произнесет слова: «Вот досталась тебе та единственная, которую ты желал!», может быть, сумеет победить [дракона]. Так мы слышали от наших отцов, но никто из нас не может решиться на это, – сказали ему жители этой страны.

---

<sup>1</sup> Букв.: был в таком состоянии, что мог сам себя обслуживать

<sup>2</sup> Букв.: лекарства.

– Не бойтесь, что-нибудь сообразим! – сказал Сасрыква и сел там, дожидаясь дракона.

Вдруг земля задрожала, затряслась, из водоема поднялся туман и сквозь дым вынырнул сам дракон. Сасрыква издал пронзительный крик, схватил саблю и со всей силой размахнулся ею и рассек его [дракона] пополам. Еще раз нанес удар и еще раз. А дракон отчаянно продолжает драться. Вода вся обагрилась кровью. Поднялся страшный ураган, все вокруг покрылось мглой, началась гроза. Кто» знает сколько времени<sup>1</sup> продолжалась схватка! Испуганный народ отошел подальше, с дрожью ждет исхода поединка. И девица, которой должны были пожертвовать, находится с ними.

Вдруг и погода прояснилась, и солнце выглянуло, и люди видят, что потекла окровавленная вода. Народ, убедившись, что он [Сасрыква] победил дракона, прибежал, окружил его.

– Теперь вы свободны, не будет он [дракон] больше беспокоить вас. И я немного отдохну, – сказал Сасрыква и присел отдохнуть.

Сасрыква страшно устал, да еще промок, и когда солнце обогрело его, он задремал.

– Он уснул, жалко будить его, – сказал народ.

Сели и они чуть подальше него, дожидаясь, когда он проснется. В это время прилетел огромный морской орел [орлан], величиной с корабль, и с шумом опустился на землю рядом с ним. От сильного ветра, поднятого взмахами крыльев орла, Сасрыква проснулся.

«Неужели он сродни дракону и прилетел мстить за него, будь он неладен!» – подумал Сасрыква.

Не так-то легко было найти второго такого [огромного] орла.

– Ай, глупыш, не нашел ты другого места, кроме как рядом со мной?! – сказал Сасрыква.

– Прилетел, чтоб чем-нибудь помочь тебе, я знаю о всех твоих злоключениях, – сказал орел.

– Ну чем же ты можешь помочь мне? – спросил Сасрыква.

– Ты не стесняйся, у тебя мягкое сердце, ты слишком жалеешь людей, не надо этого. Если ты не постесняешься и не станешь жалеть людей, я тебе помогу и отправлю тебя в [обратный] путь, – сказал орел.

– А что же мне делать? – спросил Сасрыква.

---

<sup>1</sup> Букв.: сколько часов.

Что делать? Мне нужно мясо ста быков. Конь твой жив, пес твой тоже жив. Они ждут тебя там, где ты их оставил. Я подниму тебя спокойно туда и поставлю на землю, если ты сможешь заготовить мясо ста быков, – сказал орел. – Каждый житель этого села [страны], если ты сможешь без стеснения потребовать, достанет тебе не только одного, но и двух быков, так они все обязаны тебе: этот дракон их извел, каждый год у них забирал по одной самой красивой девице, – сказал орел.

И он [Сасрыква] отдохнул, и орел немного отошел в сторону. Сасрыква направился к народу и встал среди толпы.

– Слушай, и без того тебе хватало на сегодня, а кто еще пришел, с кем ты разговаривал? – спросили его.

– Это на что вам? Много чего такого мне приходилось видеть, приходилось встречать! – сказал Сасрыква.

– Мы, конечно, не сможем отплатить тебе за то добро, которое ты нам сделал, но все же, что ты от нас хотел бы получить? – спросили его и стали настаивать, чтобы он ответил.

– Раз так, я вам скажу, что мне нужно, ни стыд, ни боязнь здесь не помогут. Для вас это не такое трудное будет дело, а для меня очень важное. Мне нужно мясо ста быков. Сможете вы их достать? – спросил он [Сасрыква].

– Ну, это разве трудное дело – достать сто быков! Нас, жителей в этом селе, сто дворов. Каждый из нас, если нужно, достанет двух быков, не только одного. Сто быков что такое! – дружно сказали все, и сразу же пригнали быков.

– Зарежьте, – сказал Сасрыква.

Зарезали всех быков и мясо освежевали.

– Сплетите большие корзины, – сказал он [Сасрыква].

Сплели две одинаковые большие корзины. Все мясо положили поровну в обе корзины.

Затем орел растянул крылья, и люди поставили эти корзины на крылья орла.

– Прощайте! Спасибо за помощь! – сказал Сасрыква, поблагодарил за быков и сел на орла.

Орел стал подниматься вверх. Перед тем, как отправиться, орел предупредил Сасрыкву:

– Как только я издам возглас «кык», ты подавай мне большой кусок мяса.

Каждый раз, как только орел произносил «кык», Сасрыква подавал

ему кусок мяса. И вот кончилось мясо ста быков в тот момент, когда они поднялись на такое расстояние, что совсем близко показались конь и пес Сасрыквы. Орел издал «кык», Сасрыква выхватил саблю, вырезал кусок мякоти из бедра и подал орлу. Поднял его [Сасрыкву] наверх и поставил на землю и сам [орел] присел.

– Сбрось с меня груз! – сказал орел, и Сасрыква сбросил корзины. – А ну, пройдишь, – сказал орел, и Сасрыква прошелся перед ним. – Слушай, последний кусок мяса, что ты мне подал, как-то отличался от всех других кусков. Что это за мясо было такое? Откуда ты взял? – спросил орел.

– На что тебе знать? – сказал Сасрыква.

– Нет, я не отстану, пока ты не скажешь, – настаивает орел.

– Я вырезал его из бедра, – сказал Сасрыква.

– А ну-ка, покажи<sup>1</sup>, – сказал орел.

Сасрыква обнажил бедро. И в самом деле из него вырублен кусок мяса. Точно в том виде, в каком проглотил он [орел] его [кусок], выплюнул орел обратно этот кусок и приложил к прежнему месту.

– Теперь перевяжи, – сказал орел.

Сасрыква перевязал. Затем они расстались. Сасрыква поблагодарил орла за помощь и пошел к своему коню. Бзоу, завидя его [хозяина], стал ржать и рыть землю копытами.

– Давай, абааква, поехали, – сказал он [Сасрыква] и помчались.

«Сасрыкву мы столкнули в пропасть глубиною в семьдесят-девять верст, так что ему теперь никогда живым не выбраться оттуда, покончили мы с ним! « – думая так, похитители Гунды Прекрасной сидели себе спокойно, отдыхали, когда вдруг неожиданно ураганом налетел на них Сасрыква.

Гунда Прекрасная радостно вскрикнула и обвила руками шею Бзоу.

Всех тех, кто попытался сдвинуться с места, он [Сасрыква] уложил на месте, вырвал из их рук сестру и привез домой.

Нарты, сидевшие в глубоком трауре [в горе], ожили, обрадовались. Если бы им не удалось отбить Гунду Прекрасную от похитителей, то они лишились бы и половины славы, люди стали бы насмехаться над ними.

Был среди нартов один, по имени нарт Гутсяка. Это был средний брат. Он всегда напрасно грозился, делать ничего не мог.

---

<sup>1</sup> Букв.: открой.

После того, как Сасрыква отбил у похитителей сестру нартов, Гутсяка заявил:

– Хай, вот этот нарт Сасрыква, хотя он и наш брат, ничего особого [никакого особого подвига] не совершил. Я тоже собирался совершить то же самое.

– Да ты, пустой болтун, Гутсяка, и впредь ничего не сделаешь [никаких подвигов не совершишь], – сказали дети [молодые ребята], стоявшие рядом и затанули песню.

Этим и закончилось. Вот все, что я знаю, дад, об этом случае, об убийстве им [Сасрыквой] дракона.

*(Записано нами в июле 1969 года в селе Отхара Гудаутского района, от Айба Григория. Из личного архива автора).*

## 17. НАРТ САСРЫКВА И ПАХАРЬ

От скуки нарт Сасрыква часто перебрасывал своего араша через дом ста братьев-нартов, а сам перебежал на ту сторону и подхватывал его, не давая ему [арашу] упасть на землю. И сегодня он это делал, и завтра, без конца занимался [этой игрой].

Однажды мать его, Сатаней-Гуаша, сказала ему:

– Неужели ты считаешь геройством то, что кидаешь своего араша через дом? Есть люди, которые такой поступок вовсе не почитают геройством.

Сасрыква ничего не сказал, сел на араша и поехал.

Видя, что он уезжает, Сатаней-Гуаша окликнула сына и говорит ему:

– Не туда, а вот сюда! – и направила его в путь.

Едет Сасрыква, едет и видит: кто-то пашет на быках. У пахаря не было одной руки, одной ноги и одного уха, словом не было у него половины [тела].

Когда Нарт Сасрыква поравнялся с ним, то обратился к нему с приветствием: – Здравствуй!<sup>1</sup>

Однако пахарь ничего не ответил. Еще раз с ним поздоровался, но тот не ответил. Когда в третий раз Сасрыква сказал: «Здравствуй!», тот

---

<sup>1</sup> Букв.: «Добро тебе делать!»

разозлился и, сказав: «Порази его бог! Что это за жук жужжит возле меня?!», огрел его хворостиной, опрокинул и накрыл вместе с конем глыбой земли. А сам снова начал пахать, не обращая внимания на Сасрыкву, накрытого пластом земли.

В полдень к пахарю пришла его мать с обедом для сына. Пахарь пообедал, и когда она [мать] уходила, он [пахарь] достал из-под земли Сасрыкву, отдал его матери и сказал:

– Мне кажется, что это абхаз, забери его домой, пусть дети позабавятся им.

Мать пахаря вместе с Сасрыквой отправилась домой. Но как бы он [Сасрыква] ни бежал, не мог догнать ее. Тогда она [мать] взяла его коня за хвост, положила вместе с седоком на большую деревянную миску, стоявшую у нее на голове, и пошла.

Нарт Сасрыква пришпорил своего араша, попытался выпрыгнуть с миски, но никак ему это не удалось. Вдруг они зашли в какой-то лес. Сасрыква сильно прижал между ног коня своего и схватился за ветку дерева. Старуха пошла дальше, а он остался висеть на ветке.

Старуха [мать пахаря] пришла домой и заглянула в миску, но Сасрыквы там не было. Сразу же она вырвала волоски <...> и свила силки вокруг села. Затем обошла с той стороны и помочилась. Пошла проверять силки, и в одном месте она нашла Сасрыкву вместе с конем. Она сняла их с силка и привела домой.

– Ты чего испугался, почему решил удрать, мы же не собирались тебя съесть? – побранила она Сасрыкву и оставила дома.

Когда вечером пахарь вернулся домой, он спросил у Сасрыквы:

– Кто ты такой?

Сасрыква отвечает:

– Зачем скрывать, я есть тот самый, которого зовут нартом Сасрыквой. Обидно только то, что случилось со мной сегодня!

– А почему ты стыдишься этого [случившегося]?! Ты разве не знаешь, что всегда есть более сильные и более слабые?! Ты думаешь, я родился таким, как сейчас, наполовину калекой. Я родился, как все люди рождаются, но человек сильнее меня поступил со мною вот так. И вот как это случилось.

И рассказал пахарь Сасрыкве свои приключения:

– Нас было братьев сто человек. Однажды поехали совершать набег. Вдруг погода испортилась, и мы, увидев неподалеку пещеру, зашли в пещеру и сели. В это время к пещере прибежал и пастух со своим скотом,

чтобы укрыться от ненастья. Но видя, что мы уже заняли ее [пещеру], он расположился у ее входа. Ночью звери напали на стадо пастуха, поднялся переполох. Пастух поднял свист, крик, чтоб вспугнуть зверей. Однако, когда какой-то волк схватил из стада пастуха одного козла и потащил его на спине, пастух схватил за выступ нашу пещеру и вместе со всеми нами, ста братьями, кинул в пропасть, чтоб угодить в волка. Половина моих братьев там погибли. Я ударился об какую-то скалу и часть тела моего отлетела. Правда, потом меня подлечили лекаря, но... — сказал пахарь и закончил свой рассказ. — Поэтому ты не должен переживать то, что с тобой случилось.

Сказал это пахарь и отпустил Сасрыкву на все четыре стороны.

*[Хашба, 1972, с. 176—178]*

## 18. СОН САСРЫКВЫ

Однажды Сасрыква сел на коня и поехал к родителям жены. Вдруг он оказался у кустарника ачбар<sup>1</sup>. К какому бы кустику он [Сасрыква] ни подойдет, все ему говорят: «Для тебя мы не годны».

Вышел оттуда и подходит к одному большому дереву и видит: сыромятные чувяки стаскивают с верхушки дерева сафьяновые сапожки. Сасрыква прошел мимо этого, идет дальше и подходит к какой-то горной реке. Реку эту запрудил большущий медведь. Вся вода вливается в его разинутую пасть, а сзади ничего не вытекает.

Переехал реку Сасрыква и подходит к яблоневому саду. Он сорвал одно яблоко. Снаружи яблоко было прекрасным, но когда он откусил, оказалось гнилым. Сасрыква попробовал несколько штук, но все они были негодные.

Проехал он дальше, уже и солнце село, смеркалось, и вдруг он заметил, что над ним пролетела большая стая воронов.

Наконец он приехал в дом родителей жены. Раньше, когда он приезжал в этот дом, всегда все освещалось, как будто электричеством. Но сейчас въехал во двор без всякого освещения. У тестя была одна

---

<sup>1</sup> Ачба—кустарниковое растение, из которого изготовляют кнутовище.

сука. На Сасрыкву начали лаять щенки из утробы этой собаки. Тогда служанка тестя, которая уже давно умерла, оставила свое занятие по хозяйству, пришла и отогнала щенят от Сасрыквы. Сасрыква зашел к шуруину. Над ним [шурином] висела черная змея. Пришел к теще – под ее головой лежат нечистоты. Пришел к золовке – она лежит без головы.

В конце концов, расстроенный увиденным он возвратился к своей жене. Когда Сасрыква возвращался из поездки, жена не имела права расспрашивать его о том-сем, об увиденном, услышанном. Но увидев своего мужа опечаленным, она решила спросить:

– Хай-хай, ты, нарт Сасрыква, чем расстроен, о чем думаешь?

– Хай, банаджалбеит, как мне не думать! Я расскажу тебе, какие чудеса я увидел, – сказал он и рассказал о всех своих дорожных приключениях.

– Тебя мир [вселенная] знает как достойного [героя]. Однако то, что ты не смог срезать кустик ачбара, означает, что теперь тебе не суждено держать в руках кнутовище из этого кустарника, погибнешь, – сказала она. – Борьба между сыромятными и сафьяновыми чувяками – это предзнаменование того, что будет время, когда и князья, и дворяне и крестьяне будут равными. А медведь, запрудивший горный поток, – это знак того, что все богатство народное будет сосредоточиваться в одном месте. Яблоки, приятные с виду, но несъедобные, означают то, что появятся люди с виду приличные, но лживые, злые, наносящие вред народу. А вороны, которые вечером пролетели над тобой – это знак того, что в неурочное время, неожиданно встретишься с вражеским войском. В том сражении ты и погибнешь. Во дворе моего отца при твоём появлении раньше потому зажигался свет, что ты все шел в гору, слава твоя росла, но теперь ты идешь к закату, и свет твой погас. Потому на тебя лаяли щенята из утробы матери [собаки], что ты уже стоишь одной ногой в загробном мире, не считаешься жильцом этого мира. И служанка отца уже скончалась, ты там ее встретишь. Нечистоты под головой моей матери – это ее нижнее белье, а сестра моя оказалась тебе без головы: она ведь незамужняя, откуда у нее взялась бы голова.

Эти слова жены заставили Сасрыкву глубоко задуматься.

*[Бжания, 1973, с. 290–291].*

## 19. ГИБЕЛЬ САСРЫКВЫ

Братья не любили нарта Сасрыкву с первого же дня его рождения. Не любили его за то, что он был сыном пастуха Зартыжа. И потому не считали его за брата.

Когда он [Сасрыква] стал подрастать, им [братьям] не понравился его нрав. Самый старший из девяноста девяти братьев (его звали Сит) сказал им [братьям]:

– Наш конец пришел. Он [Сасрыква] затмит все наши подвиги, все наше геройство, он победит нас всех.

И младшие согласились с этим. Когда они [братья-нарты] собирались в поход, в набеги, его [Сасрыкву] не брали. Он [Сасрыква] очень переживал это.

В ночь, когда родился Сасрыква, появился на свет и один жеребенок. Мать Сасрыквы вскормила его [жеребенка] для сына. Дала жеребенку кличку Бзоу.

То, чего не могли осилить девяноста девять братьев, Сасрыква сам один одолевал [совершал такие подвиги]. Когда нарты безуспешно выступали против великанов, он [Сасрыква] вступал в поединок с ними [великанами] и истреблял их.

Из своих сыновей больше всех мать любила Сасрыкву. Когда нарты выезжали в поход и, случалось, терпели неудачу, мать узнавала чудом об этом. «Вот сейчас они терпят нужду [неудачу], поезжай!» – говорила она Сасрыкве и посылала его к братьям. В тот момент, когда они уже должны были потерпеть поражение, он [Сасрыква] приезжал к братьям, выручал их, разбивал врагов и с победой, со всеми братьями возвращался домой.

Братья особенно невзлюбили Сасрыкву за то, что он был сильнее их, храбрее, всегда думали о том, как бы его извести [убить]. Но повода не находили.

Однажды все нарты собрались и говорят Сасрыкве:

– Сасрыква, мы тебе что-то хотим предложить. Если ты это осилишь, то будешь не только младшим братом, но даже признаем тебя старшим братом, и после этого никаких упреков с нашей стороны не услышишь, – сказали ему братья.

– А что это? Что хотите сказать мне? – спросил Сасрыква.

– Мы поднимемся на вершину горы [скалы] и оттуда спустим вниз камень, – сказали братья. (Камень, который должны были сбросить эти сто братьев-богатырей, должен был быть величиной, по крайней мере,

с дом!) – Если ты сможешь подставить колено и коленом разбить этот камень, вот тогда ты герой настоящий, – сказали братья-нарты.

Поднялись на вершину горы и пустили камень. Он [Сасрыква] подставил левое колено, разбил камень вдребезги и сквозь густой дым, появившийся при этом, он поднялся на вершину, к братьям.

Нарты давали ему слово: «Если ты это выполнишь, мы больше не станем с тобою спорить и уедем в какую-нибудь страну, где нас не знают».

Нарты окутали свои лица башлыками, завернулись в бурки и покинули Абхазию.

Были они в стране, где их никто не знал. И вдруг навстречу к ним вышла ведьма и обратилась к ним со словами:

– Нанраа, славные нарты, как это удалось вашему неродному младшему брату показать вам, будто он и храбростью, и умом превосходит вас, и заставил вас покинуть свою родину? Как такое могло случиться с вами?

Нарты притворились глухими, пропустили мимо ушей слова ведьмы и поехали дальше. Но затем старший брат нартов Сит сказал:

– Послушайте, в этой стране, где никто нас не знает, она рассказала нам всю нашу историю. Если бы ничего не знала, как могла такое сказать? Давай-ка спросим ее?

Все согласились с Ситом и остановились. Сит повернулся и спросил ведьму:

– Как ты узнала о том, что неродной наш младший брат победил нас и храбростью, и умом?

– Что я знаю и чего не знаю, вы увидите тогда, когда с горы вновь спустите такой же камень, как тот раз, но попросите Сасрыкву подставить не левую ногу, а правую, – сказала ведьма. – В правой ноге хранится его душа, – сказала она. – Увидите, что потом будет.

Нарты повернулись и направились обратно домой. Приехали в страну нартов<sup>1</sup>, а Сасрыква лежит вверх лицом в тени какого-то дерева и спит. Но нарты не осмелились разбудить его.

Если он [Сасрыква] засыпал, то трое суток не пробуждался, а если проснулся, то трое суток не засыпал. Пока он проснулся, братья все сидели там, рядом с ним.

Когда он проснулся, нарты говорят ему:

---

<sup>1</sup> Букв.: нартское село — «нарт-кыт».

– Ты нас обманул. Ты должен был разбить камень правой ногой, а ты разбил его левой. Если ты правой ногой не разобьешь, то ты проиграл спор.

Сасрыкве не понравилось то, что услышал от братьев, но решил про себя «не к лицу мужчине не соглашаться» и ответил им:

– Хорошо, я согласен.

Как и раньше, они подняли на вершину горы и скатили оттуда большой камень. Сасрыква подставил катящемуся камню правую ногу. Ногу совсем оторвало.

Упал Сасрыква. Стал умирать. Нарты обрадовались этому и, распевая песню, уехали домой. А он [Сасрыква] там погиб.

Но раньше, чем испустил он дух, к нему подлетел ворон.

– Зачем прилетел? – спросил его Сасрыква.

– Услышав о твоей гибели, я прилетел, чтобы напиться твоей крови и выколоть твои глаза, – сказал ворон.

Тогда Сасрыква проклял его так:

– Пусть для тебя настанет такая пора, когда ты будешь яйца нести через клюв и выводить птенцов спиной. А когда подрастут твои птенцы, пусть они нападут на тебя, чтобы выклевать твои глаза!

Затем пришел волк.

– Зачем ты пришел? Услышал, что погиб нарт Сасрыква и пришел напиться его крови, полакомиться его мясом? – спросил его Сасрыква.

– Нет, не потому, – сказал волк. – Меня очень огорчило то, что с тобой случилось. Пришел помочь тебе чем смогу. Ни мяса твоего я не трону, ни крови.

– Если так, то принеси мою ногу и приложи вот сюда, к туловищу, – сказал Сасрыква. – Я хочу тебя благословить, услышать и об этом. Пусть у тебя вся передняя часть туловища будет крепка, а зад отвислый. Чтобы ты бегал бесшумно, имел бы крепкое [бесстрашное] сердце и был бы стремителен, как молния, когда идешь в наступление [когда нападаешь], и чтоб при отступлении ты имел сердце матери и издавал бы такой резкий шум, как моя плеть.

В самом конце прилетели три голубя.

– Где вы были? Что вас привело, голуби? – спросил

нарт Сасрыква. – Услышали о смерти нарта Сасрыква? Обрадовались?

---

<sup>1</sup> Т. е. чтоб боялся.

– Мы прилетели выразить тебе сочувствие, – сказали голуби. – Хотим передать в небо весть о том, что тебя коварно погубили.

– Если так, – сказал Сасрыква и, заметил, что голуби по колено стоят в его крови, – пусть ваши ноги, окрашенные моей кровью, будут красны до тех пор, пока между людьми будет существовать вражда. А когда в мире прекратится вражда и люди [народы] начнут жить в любви и согласии, пусть тогда и ваши ноги вновь станут такими же белыми, какими они были до сих пор.

Голуби вспорхнули и улетели ввысь. А он же [Сасрыква] остался там. Огромное небо стало крышей над головой, широкое поле — его постелью.

*(Записано нами от Лабахуа Зосима в Сухуми, в Доме народного творчества в 1963 г. во время слета сказителей. Из личного архива автора)*

## 20. О ТОМ, КАК СПРАВИЛИ ПОМИНКИ ПО САСРЫКВЕ

Нарт Сасрыква справил поминки по матери, сестре и всем восьмидесяти братьям. В конце он и сам скончался. Остался без поминок.

Однажды вечером какой-то могучий всадник рабойник, ехал по дороге и остановился на ночлег на кладбище нартов. Шел дождь. Он [всадник] расседлал коня, положил под голову седло, лег и задремал.

Братья, мать, отец и сестра окликнули нарта Сасрыкву:

– Нарт Сасрыква, иди к нам, пора ужинать!

– Не могу, у меня гость, – ответил на голос Сасрыква.

– Иди вместе с гостем! – сказали те.

Он [Сасрыква] разбудил своего гостя словами: «Встань, пошли», и повел туда, откуда доносился голос.

Столы ломаются от всевозможных яств, от напитков, от еды. Усадив гостя рядом с собой, все поужинали. После ужина гость спросил его [Сасрыкву]:

– Что это значит?

Сасрыква ответил:

– Все эти восемьдесят человек – мои братья, а эти – мои мать, отец, и сестра. Они все умерли раньше меня и я справил поминки по каждому из них. А после меня не осталось никого, кто справил бы по мне поминки.

– Я справлю! – сказал гость.

– Как ты справишь? Что я тебе делал хорошего?

– Хороший друг лучше брата. Счастливо тебе оставаться! – сказал гость и уехал.

– Ты сейчас уезжаешь, но в день поминок по мне, после того как подадут приглашенным людям на стол еду, приезжай ко мне, посмотришь что будет, – сказал нарт Сасрыква.

Справил этот гость богатые поминки по Сасрыкве. Там были и скачки, и то и се. Когда людей посадили за стол, он [тайком] ушел от них и явился к нарту Сасрыкве.

Нарт Сасрыква позвал своих родных:

– Идите ко мне, пообедаем!

В это время пришел к ним и этот гость. Все пообедали. После того, как пообедали, Сасрыква вывел своего араша, оседлал его и поставил рядом с собой. Вынул саблю из ножен и во всеуслышание заявил:

– Все это пусть будет твоим. Сила, которую придадут тебе ныне одичавшие мои собаки [волки], сила которая была раньше у меня, пусть с сегодняшнего дня перейдет к тебе, – сказал Сасрыква [гостю], и действительно получил он эту силу.

– Спасибо! Спокойной тебе ночи! – сказал гость и ушел [вернулся к себе домой].

*[Джананашиа, 1968, с. 193–194]*

## 21. СКАЗАНИЕ О ЦВИЦВЕ – СЫНЕ НАРТА КУНА

Был один знатный охотник-нарт, по имени Кун.

Однажды он пошел на охоту в горы. Вдруг на балке он видит медведя. Нарт Кун близко подполз. Не успел он прицелиться, как раздался чей-то выстрел. Медведь опрокинулся и упал в кусты.

«Мое ружье не выстрелило, кто же убил его?!» — подумав так, когда оглянулся, [видит] какой-то человек вприпрыжку подходил уже к медведю. Кун с этой стороны не имел доступа: мешала отвесная скала. Когда он [Кун] обогнул скалу и пришел к медведю, с двух ног медведя шкура была уже снята этим ацаном (карликом).

– Да чтоб вторая твоя попытка была еще удачней! — приветствовал

его Кун. Сорвал несколько травок и веток и бросил на убитого зверя и сел тут же рядом.

Ацан снял шкуру медведя, мясо освежевал.

– Бери свою долю, я убил зверя, ты охотник, – сказал он Куну.

Кун смотрит – этот ацан очень маленький, низенький, худенький.

– Да, я возьму, конечно, свою долю. Я возьму то, что останется от тебя, – сказал Кун.

– Не то, что останется от меня, лучше ты бери свою долю.

– Нет, – сказал Кун.

– Хорошо, – сказал ацан, и, больше не говоря ни слова, завернул всю тушу в шкуру медведя, сунул большой палец в ноздри медведя, и рывком поднял весь этот груз, положил на спину и пошел вниз, запутываясь в травах, спотыкаясь о камни.

«Ух, порази его бог! Сам он меньше даже одной ножки медведя, а потащил целого медведя. А я думал, возьмет он совсем немного, а все остальное я заберу. Теперь уж я остался даже без своей законной доли. Однако пока еще я поохочусь, посмотрю, какая будет удача» – сказал про себя Кун, и пошел следом за ацаном, чтоб понаблюдать за ним, выснить, где они [ацаны] живут. Он заметил, куда этот ацан зашел.

До вечера охотился Кун, но удача не сопутствовала ему. «Нет смысла сегодня возвращаться назад, завтра снова подниматься сюда. Лучше сегодня переночую я здесь у того самого ацана, кто убил медведя. А завтра еще поохочусь», – так решил Кун про себя и пошел в дом ацана.

Пришел Кун к ацанам и видит, что они умеют нормально разделявать мясо дичи [зверя], сами они охотники. В семье их было семеро братьев и одна их сестра. По их понятиям, лучше сестры ацанов девицы найти было невозможно.

У Куна первая жена еще рано умерла. Ему понравилась сестра ацанов. Об этом он сказал ее братьям.

– Нет, мы не согласны, – сказали братья-ацаны. – Вы люди великие [крупные], мы же мелкий народ, вы называете нас несчастными карликами, на каждом шагу упрекаете. Мы с вами не сладим. Не можем дать тебе нашу единственную сестру! – сказали ацаны.

Куна это оскорбило [заинтриговало]. Нарты вообще всегда

---

<sup>1</sup>Обычное приветствие, с которым обращаются окружающие к охотнику, убитому зверю.

настаивали на своем, должны были во что бы то ни стало осуществить свои намерения.

Через некоторое время Кун взял в жены сестру ацанов.

Женился. Прошло после этого два или три года. Однажды он [Кун] обувался. Потянул свои ноговицы и одна из них распоролась.

– Ты – настоящая сестра несчастных ацанов, а не то наскоро зашила бы распоровшуюся ноговицу! – [сказал Кун].

Жена Куна была в положении, всего несколько дней оставалось до родов. Она выхватила нож, разрежала свое чрево, вынула ребенка, кинула в постель, сама же, руками придерживая распоротый живот, пошла прямо в родительский дом.

– Что случилось?

– Так и так.

Там тоже были лекари. Зашили живот. Ничего не случилось с ней, вылечили.

И ребенка не сгубили. Нашли женщин с грудным молоком. Вскормили его.

Нарты послали к ацанам людей с предложением, чтобы их невестка вернулась к ним [нартам].

– Нет. Если вы сможете примирить волков с овцами, то и нас можно будет примирить. Мы с самого начала говорили об этом, но вы настояли, пусть все наши несчастья падут на ваши головы! – сказали ацаны. – Если этот младенец не умрет, вам тогда повезло. Но если он умрет, не обойтись нам без вражды<sup>1</sup>. Если не умрет, то у вас растет плоть от плоти и кровь от крови наш человек, мы не станем с вами воевать<sup>2</sup>, – сказали им и больше не стали с ними разговаривать.

Нарт Кун тоже остался без жены.

Мальчика, покинутого матерью, воспитала Сатаней-Гуаша. Он слишком пристрастился к ножу. Там сядет, начнет строгать палочки, здесь сядет – опять строгают палки. Был у нарта Куна старший брат по имени Сит. Показывая пальцем на мальчика, он [Сит] говорит:

– Пусть его зовут Цвицвом.

Так и называли Цвицвом: за то, что он целый день занят был строганием палок.

---

<sup>1</sup> Букв.: без человекоубийства.

<sup>2</sup> Букв.: не решимся поднять руку на вас.

Цвицв вырос, стал необыкновенным храбрецом, но нарты из-за его материнского рода не брали с собой в поход: стыдились его.

Бабушка [Сатаней-Гуаша] так говорит юноше:

– Нан, ты будь всегда около нартов, но не показывайся и не мешай им. Если где-нибудь замешаются, поможешь им. Может, ты даже сильнее их, а может, и слабее.

Так готовила Сатаней-Гуаша Цвицва к героюству.

Отличительными признаками Цвицва были следующие: черкеска его наполовину [с одной стороны] была белая, а с другой стороны – черная, у башлыка один конец белый, другой – черный. Так он был одет. Отрастил большие усы. Одну половину он покрасил в белый цвет, а другая половина оставалась черной. Так он и ездит, никому не открываясь. Нарты не раз встречались с ним в пути, но не узнавали его. Поэтому называли его Бжейкуа-Бжашла («Получерный-Полуседой»). Они и не думали, что это и есть Цвицв. Сколько раз он [Цвицв] спасал нартов от гибели.

Однажды в горах с нартами повстречался какой-то грозный лесной человек. Всех нартов он загнал на отвесную скалу, а сам идет сзади. Вот-вот они [нарты] должны были сорваться и полететь в пропасть, как наблюдавший за ними Цвицв пустил стрелу и попал в чудовище. Заревев, этот грозный лесной обитатель полетел вниз.

– Хай, что случилось! – с такими словами оглянулись назад нарты и видят, что следом за ними идет Получерный-Полуседой.

Нарты поблагодарили его, он их выручил. Да только ли здесь?! Но здесь они сами воочию убедились.

– Послушай-ка ты, Получерный-Полуседой человек, как тебя зовут? – пристали нарты [к Цвицву].

– Я пророк. Захочу – взлечу ввысь, захочу – спущусь вниз, захочу – становлюсь низким, захочу – становлюсь высоким, захочу – становлюсь черным, захочу – становлюсь белым [седым]. Зачем вам нужно знать, кто я такой? Вы воины-наездники [путешественники] и охотники, вас зовут великими нартами. Так что зачем вам знать о таком бедном [несчастном] человеке, как я? Однако из-за уважения к вашей матери, Сатаней-Гуаше, я пожалел вас и помог вам, хотя вы и заслуживали то, что с вами случилось, – сказал Цвицв.

Отправились обратно, домой. Поблагодарили его [Цвицва]. И он отстал от них [отошел от них в сторону]. Когда они [нарты] приехали домой, он [Цвицв] сидел уже дома.

– Что у вас было? Какие приключения? – спросил Цвицв.

– Да, были там-сям, – ответили уклончиво. (Разве скажут!)

Мать спрашивает их:

«Нан, не встречались ли с какой-нибудь опасностью в походе?».

– Нет, мать. Правда, там было что-то незначительное, легкое и Получерный-Полуседой немного помог нам, но мы с ним рассчитались<sup>1</sup>. И больше ничего не было! – сказали нарты.

О том же, что было, ни слова!

Вдруг Цвицв спросил:

– Откуда вы узнали, что у этого Получерного-Полуседого половина черная, половина седая?

– Как это откуда узнали? Видели своими глазами. – ответили они [нарты].

Если бы вы узнавали все, что видите глазами, и если бы вы обладали такой же силой, как и желаниями, в этом мире никого бы вы не оставили. Однако, к счастью, и глаз [зрение] вас немного подводит. Несчастные [бедные], вы, если бы не я, Цвицв, над которым вы все смеетесь, давно уже погибли бы. Это я вас выручал. Если не верите, смотрите, вот моя черкеска, вот мой башлык, – сказал он, достал и показал нартам свою одежду.

– А чем ты покрасил свои усы? – спросили нарты.

– А чем покрашена моя черкеска? Вы думаете, она так и сшита. Я ее покрасил, и башлык свой покрасил, и волосы крашу и усы, когда нужно, – сказал им Цвицв.

– Дад, с сегодняшнего дня ты сын нашего славного Куна. Не будем вспоминать ни о твоём материнском роде, ни о чём другом. Ты будешь нашим защитником, нашей надеждой! – сказали ему нарты и приняли его как родного брата.

Вот, дад, все, что мне известно об этом.

*(Записано нами в июне 1969 года в селе Отхара Гудаутского района от Айба Григория. Из личного архива автора)*

---

<sup>1</sup> Букв. сказали друг другу абхазское слово, т.е. поблагодарили.

## 22. О ТОМ, КАК НАРТЫ ЗАВЛАДЕЛИ КРЕПОСТЬЮ БАТАЛАКЛА

Сасрыква с братьями давно пытался завладеть крепостью Баталакла, но не удавалось, не мог он проникнуть в крепость.

Однажды он снова собрался в поход.

Младшего брата нартов звали Цвицв. Он воспитывался у кого-то, и все время, притворяясь придурковатым, копался в золе.

Когда братья уехали, он вывел из конюшни отцовского коня, обогнал их [нартов], повернулся и встретился с ними.

— Поеду я тоже с вами, где-нибудь подержу ваше стремя<sup>1</sup>, — сказал он нартам.

Приехали. Засели у стен Баталаклы<sup>2</sup>.

В крепости Баталакла находился старик-ведун [колдун]. Он собрал своих и сказал им:

— До сегодняшнего дня Баталаклой никто не мог завладеть, но сегодня стало опасно. Ройте вот здесь, — сказал он и заставил внутри крепости вырыть глубокую яму.

Нарты посадили в ствол пушки Цвицва, привязав к его голове острую саблю лезвием кверху и выстрелили. Цвицв пролетел через стену и упал в глубокую яму, только что вырытую защитниками крепости. Камни, бревна, все что попадалось под руки, бросали в эту яму. Сабля же на голове Цвицва все это рассекала на две части [пополам], и они падали по обеим сторонам Цвицва. Поднимаясь все выше по этим камням и бревнам, Цвицв вышел наружу. Схватил саблю и вступил в сражение с защитниками крепости. Уничтожил всех и открыл ворота.

Затем Сасрыква ввел войска и вынес оттуда много золота, богатства.

Возвращаются теперь обратно. Когда доехали до того места, где Цвицв повстречался с ними, он оставил их. Приехал домой, коня поставил в конюшню и сел на свое прежнее место [у золы].

Мать Сасрыквы давала обет, что устроит пир, если сын ее вернется с победой. Теперь в честь победы Сасрыквы она открыла большой кувшин вместительностью в тысячу ведер и устроила пир.

Пришел на пир и нарт Цвицв.

---

<sup>1</sup> Подержу стремя — фразеологизм в значении «пригожусь», «чем-нибудь помогу».

<sup>2</sup> Т. е. устроили осаду.

– Послушайте меня, – сказал он. – Я, правда, самый худший из нартов, но если мои слова ложные пусть вино в кувшине останется спокойным, а если они [слова] правдивы, то пусть вино забурлит кипятком и выльется, – сказал он.

Народ весь притих и начал слушать его [Цвицва]. Теперь уже он раскрывает свое лицо<sup>1</sup>.

– Я встречался с ними в таких-то местах, ездил на отцовском коне. Вот все они будут героями, если смогут вывести из конюшни этого коня. (Дверь конюшни, кроме Цвицва, никто не мог открывать. Он носил отцовскую саблю, а другие нарты не могли даже с места приподнять ее.) Я поднял за уши на вершину горы Хмат коня Сасрыквы Бзоу, а Сасрыква и не догадался об этом, думал что Аирг<sup>2</sup> или Афы<sup>3</sup> поднимают его. Тогда тоже Сасрыква собирался в поход, хотя и возвратился ни с чем. И сейчас благодаря мне Сасрыква завладел крепостью Баталакла и ее богатствами. Если я говорю неправду, то посмотрите на вино, – сказал он и вино в кувшине бурно закипело.

Сасрыква разгневался, ударил ногой по кувшину и тот перелетел через семь гор и упал у нас, в Абхазии. Все абхазские сорта винограда берут свое начало оттуда.

Волки – это были собаки нартов, а вороны – их индейки.

[Архив АБИЯЛИ, ф. 2, д. 126/1, лл. 34–36]

## 23. НАРТ ЦВИЦВ

Одного из братьев-нартов звали Цвицв. Каждый день с утра до вечера он сидел у очага, опустив ноги в золу и строгая палочки. Целый день больше ничего не делал. За это и братья презирали его [пренебрегали им].

У Цвицва были три араша, все разной масти. Имел он также соответствующего цвета одежду. Свои подвиги Цвицв совершал в ночное время. Как только смеркалось, он садился на одного из арашей, уезжал

---

<sup>1</sup> Букв.: выходит наружу.

<sup>2</sup> Аирг – божество, покровитель наездников, героев, а также охотников.

<sup>3</sup> Афы – божество грома и молнии, также покровитель охотников.

далеко в чужие страны<sup>1</sup>, пригонял скот и пускал их вместе с нартским скотом. А днем он снова занимал свое место у очага. Нарты видели, что количество скота у них прибывает, но думали, что это происходит каким-то чудом [предопределено сверху].

Однажды на страну нартов [на нартское село] напали великаны. Все нарты, кроме Сасрыквы, были в походе.

Один Сасрыква отправился сражаться с великанами, а Цвицва он так и не позвал, считая его бесполезным. Началось сражение. Долго сражались, но Сасрыкве невмоготу стало оказывать им дальше сопротивление.

На помощь к своему брату решил отправиться нарт Цвицв. Увидев это, Сатаней-Гуаша обрадовалась и вручила ему волшебную саблю [саблю, наделенную сверхъестественной силой]. И сказала ему:

– Поезжай, нан, с этой саблей и помоги своему брату.

Цвицв взял саблю у матери, переделся и приехал к своему брату. Выхватив саблю и размахивая ею, он уничтожил всех великанов. Захватил с собой все имущество и скот великанов, и они [Сасрыква и Цвицв] направились домой. Сасрыква так и не знает, кто этот герой.

Когда стали приближаться к своему селу, Сасрыква говорит:

– Давай теперь поделим нашу добычу.

Но Цвицв отказался.

– Нет, я не хочу никакого богатства, никакой добычи, ты забирай все домой. Но я хочу на тебе сделать отметину, чтоб при следующей встрече мог узнать тебя, – сказал Цвицв.

Сасрыква согласился. Цвицв достал свое кресало, накалил его в огне и сделал отметину [тамгу] на спине Сасрыквы.

Цвицв вернулся домой, переделся, сел у очага и принялся за обычное свое занятие – строгание палочек. А Сасрыква возвратился со всеми богатствами великанов.

Вот так поступал Цвицв всегда. Ночью совершал подвиги, а днем сидел и строгал. Никто из братьев не знал об этом.

Прошло много времени. И братья стали расселяться.

Для этого надо было разделить имущество [богатство]. Когда начали делить богатство [имущество], никто не вспомнил о доле Цвицва.

– Почему вы не дали мне моей доли? — спросил братьев Цвицв.

– С тех пор, как появился на свет, ты никакого подвига не совершал.

---

<sup>1</sup> Букв.: села.

Все сидишь у очага и строгаешь палочки. Какую же ты еще долю захотел! – прикрикнули на него все девяносто девять его братьев.

– Если так, то я вам расскажу о своих подвигах, – сказал Цвицв.

Рассказал о всех своих подвигах, о том, где, что делал, кому помогал. Когда закончил рассказывать о своих подвигах, он обратился к братьям и говорит:

– Если вы не верите моим словам, то посмотрите на мою отметину на спине Сасрыквы.

Братья посмотрели – и действительно след кресала Цвицва отчетливо запечатлен на спине Сасрыквы.

После этого выделили и долю Цвицва.

*(Записано студенткой Сухумского госпединститута им. А.М. Горького Эммой Голандзия, в январе 1973 г. в селе Кутол Очамчырского района. Из личного архива автора)*

## 24. НАРДЖХЬОУ И НАРТЫ

У нартов была единственная сестра Гунда Прекрасная. Самого храброго из них [нартов] звали Сасрыква. Сасрыквы не было дома [он был в походе]. В дом нартов явился гость. И с виду, и так он был необыкновенный силач. Подъезжая к воротам, он не открыл их, а налетел грудью своего коня, разбил [снял] ворота и въехал во двор. Спешился. Привязали коня к коновязи – коновязь пошла в землю. Подали ему скамью, сел он на скамью – скамья ушла всеми ножками в землю. Он снял бурку, расстелил на землю и сел. Этого героя звали Нарджхьюу.

Все братья Сасрыквы были дома. Они догадались, что Нарджхьюу приехал за их сестрой.

– Великие [могучие] нарты, я приехал за вашей сестрой, и я не могу не взять ее, по-хорошему или силой, – сказал Нарджхьюу.

Переглянулись друг с другом братья-нарты, но что они могут сделать?

«Этого человека силой мы не сможем одолеть, лучше, давай отравим его ядом», – решили они. Послали человека за красной змеей. Он принес красную змею. Разрубили эту красную змею и положили в вино.

Сели за стол. Поставили на стол и это вино. Нарты предлагают ему [Нарджхьюу] поднять бокал.

– Вы хозяева, как я могу поднять раньше, чем кто-либо из хозяев поднимет тост [бокал]?! – сказал Нарджхью.

Что же оставалось делать нартам. Подали бокал старшему из нартов – Ситу. Сит выпил и опрокинулся назад, на спину.

У него [Нарджхью] были стальные усы. Он поднял свою чашу, пропустил [процедил] вино через стальные усы и выпил. Ничего с ним не случилось.

Он же догадался, что за вино ему подали. Схватил он сестру нартов Гунду Прекрасную, посадил ее перед собой, на круп коня, и умчался.

Он был уже далеко, когда Сасрыква вернулся.

– Где наша сестра? – спросил Сасрыква.

– Сестру вашу похитил Нарджхью и увез, — сказала ему мать, Сатаней-Гуаша.

Сасрыква мигом сел на коня и помчался за ними [Нарджхью и Гундой].

Сатаней-Гуаша была наделена даром колдовства. Она так прокляла похитителя: «Там, где ты находишься сейчас с нею [с Гундой Прекрасной], на этом же месте чтоб ты окаменел!»

Нарджхью едет с сестрою нартов, и в тот момент, когда Сасрыква вот-вот должен был догнать их, он как держал ее [Гунду] на руках, так и окаменел. Сасрыква выхватил саблю и нанес резкий удар, но это уже был камень, искры так и полетели от удара.

*(Записано нами в июле 1969 г. в селе Абгархук Гудаутского района от сказителя Ладария Лит. Из личного архива автора)*

## 25. ПОЕДИНОК НАРДЖХЬОУ И ХУАЖАРПЫСА

Сестра нартов Гунда Прекрасная была просватана за Хважарпысом, и срок их свадьбы был не так далек. Хважарпыс сам уехал в горы на охоту. (Надо же было подать гостям на свадьбе дичь!)

В это время к нартам приезжает другой могучий муж Нарджхью. Все нарты играли в своем большом дворе в аймцакиача [мяч]<sup>1</sup>. Сасрыквы не было. Мать их Сатаней-Гуаша со своей дочерью Гундой

---

<sup>1</sup> Аймцакиача — абхазская национальная игра в мяч.

Прекрасной сидели на балконе большого нартского дома. Вдруг поднялся какой-то ветер. Гунда подняла голову и видит – вдалеке какой-то могучий всадник едет по открытому полю в сторону их дома.

– Какой-то всадник едет к нам! – сказала Гунда Прекрасная.

Сатаней-Гуаша посмотрела и догадалась, что это Нарджхью едет, и немного встревожилась [забеспокоилась]. Окликнула своих сыновей, игравших в мяч:

– Идите, сыновья мои, домой, к нам едет грозный всадник, как бы ни случилось беды!

Но сыновья не оставили игру.

– Приедет, тогда увидим, – сказали они и продолжали играть.

Всадник подлетел к воротам и, не останавливаясь, грудью коня разбил их ворота и въехал во двор.

– Здравствуй, могучие нарт<sup>1</sup>ы! – сказав, поздоровался он с нартами.

– Добро пожаловать! – сказали нарты, оставив игру в мяч.

– Добро ли пожалуете или худо, я все равно к вам приехал! – сказал Нарджхью, спешился и передал поводья одному из нартов.

Тот подвел коня к коновязи и привязал, – коновязь не выдержала и вошла глубоко в землю.

Нарджхью подали скамью и он сел на скамью, – все ножки скамьи врезались глубоко в землю. Тогда он встал, снял свою бурку, расстелил ее на земле и сел.

Не понравилось все это нартам. Сатаней-Гуаша поняла, что похорошему они не разойдутся.

Братья с матерью посоветовались и решили, что силой им не справиться с ним [Нарджхью] и решили отравить ядом. Разрубили красные змеи в мелкие куски, опустили в вино и подали гостю, когда они сели за стол.

Нарджхью обратился к матери нартов:

– Сатаней-Гуаша, хотя, ты и женщина, но все-таки ты старше в семье. Раньше тебя никто не поднимет бокал [чашу], — сказал он и поставил перед Сатаней-Гуашей бокал вина.

Что оставалось делать Сатаней-Гуаше, знала, что умрет, но взяла и выпила. Выпила и тут же упала наземь.

– Ой, у нашей матери бывают сердечные приступы, – сказали нарты, подняли мать и отнесли ее в соседнюю комнату.

---

<sup>1</sup> Букв.: большие, великие.

– Теперь твоя очередь, Сит, из всех остальных нартов ты самый старший, – сказал Нарджхью и подал ему кубок.

Сит выпил, держался некоторое время, но долго не смог, встал и вышел.

Нарджхью взял бокал, пропустил вино через стальные усы (у него были стальные усы) и выпил. Выпил еще несколько тостов за здоровье старших, младших нартов. И в конце говорит:

– Могучие нарты [великие нарты], я приехал за вашей сестрой, за Гундой Прекрасной и не уеду отсюда без нее.

Нарты отказать ему не могут: бояться, но согласиться тоже не могут – бояться Хуажарпыса.

– Мы видим, ты достойный муж. Мы тебе не отказываем. Но дело в том, что наша сестра просватана за Хуажарпыса, мы должны спросить его, дай время, – сказали нарты.

– Никакого Хуажарпыса<sup>1</sup> я не знаю. Дадите по-хорошему – хорошо, не дадите – и так возьму, – сказал он, встал, взял подмышку Гунду Прекрасную, сел на коня и умчался.

Один из братьев-нартов, у кого был наиболее сильный голос поднялся на холм и крикнул во весь голос в сторону гор: «Уаа, Хуажарпыс, если ты сидишь, то встань, если стоишь, то беги! Твою жену Гунду Прекрасную похитили и забирают!».

Услышал в горах Хуажарпыс голос брата нартов. Услышал и ветром помчался в сторону нартов.

Нарджхью с Гундой Прекрасной подмышкой едет по широкому полю и вдруг видит, что их кто-то преследует. Оглянулся – это был Хуажарпыс.

Кто это уезжает, разорив меня?! Если ты не похож на ту, которую увозишь, остановись – крикнул Хуажарпыс.

Нарджхью остановился, отвел в сторону Гунду Прекрасную, расстелил бурку, посадил ее, а сам приготовился встречать врага.

Когда Хуажарпыс приблизился на расстояние выстрела<sup>2</sup>, Нарджхью крикнул:

– Хуажарпыс, направляй свою стрелу в мою сторону. Ты преследователь, право первого выстрела принадлежит тебе!

Хуажарпыс натянул тетиву лука и пустил стрелу. Нарджхью подставил руку, и стрелой оторвало ему один палец.

– Теперь очередь моя! – сказал Нарджхью и пустил стрелу.

---

<sup>1</sup>Букв.: Хуажарпыса-Мажарпыса.

<sup>2</sup>Т. е. на такое расстояние, что можно попасть стрелой в цель.

Хуажарпыс пошатнулся, но удержался на ногах, стрела попала в плечо.

Второй раз выстрелил Хуажарпыс, попал в левую руку Нарджхьюу и оторвал ему мизинец. Стрела же, пущенная Нарджхьюу, попала в голову Хуажарпыса и отломилась ему часть черепа.

Хуажарпыс крикнул:

– Нарджхьюу, если у тебя есть мужская честь, подожди меня здесь, я поеду к Айнар-кузнецу, почию череп и приеду! – сказал Хуажарпыс.

– Буду ждать тебя, поезжай! – сказал Нарджхьюу.

Хуажарпыс, прижимая рукой к голове оторвавшуюся часть черепа, помчался к Айнар-кузнецу. Айнар-кузнец наложил на его голову медные пластинки и забил их. Хуажарпыс примчался обратно к месту боя. Нарджхьюу там стоит, его дожидается.

– Стреляй! – крикнул Нарджхьюу.

Хуажарпыс до предела натянул тетиву, со всей силой пустил стрелу – оторвало большой палец левой руки Нарджхьюу. Сам [Нарджхьюу] в свою очередь до предела натянул тетиву лука и пустил стрелу, стрела разбила на две части голову Хуажарпыса, и он издал такую вопль [крик], что звезды с неба сорвались. Больше он ничего не смог сделать [погиб].

Мать Хуажарпыса услышала крик сына. Она так прокляла Нарджхьюу (она была прорицательница): «Нарджхьюу, который сегодня заставил так пронзительно вопить моего единственного сына, пусть ты окаменеешь вместе со своим конем и Гундой Прекрасной на руках на перекрестке семи дорог!»

Покончив с Хуажарпысом, Нарджхьюу с Гундой Прекрасной поехал дальше. Как доехал он до перекрестка семи дорог, дальше не смог сдвинуться с места, там он окаменел. И конь, и он, как держал Гунду Прекрасную на руках, так и окаменел. Настигло его проклятье матери Хуажарпыса.

Каменная статуя Нарджхьюу постепенно погружается в землю. Говорят, что когда он полностью войдет в землю, будет светопреставление.

*(Записано нами от сказителя Сабекия Ламшац в селе Тхина Очамчирского района в августе 1959 года. Из личного архива автора)*

**ОРДЕНА ДРУЖБЫ НАРОДОВ  
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ имени А. М. ГОРЬКОГО  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

---

На правах рукописи

**САЛАКАЯ Шота Хичович**

**ЭПИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО АБХАЗСКОГО НАРОДА**

Специальность 10.01.09 — фольклористика.

**ДИССЕРТАЦИЯ В ВИДЕ НАУЧНОГО ДОКЛАДА  
на соискание ученой степени  
доктора филологических наук**

**Москва — 1998**

Исследованием эпического творчества абхазов — небольшого по численности, но наделенного неповторимым этническим обликом и богатейшей древней историей народа Северо-Западного Кавказа, я занимаюсь более 40 лет, начиная со второй половины 1950-х годов, еще будучи аспирантом в Институте грузинской литературы им. Ш. Руставели АН Грузии в Тбилиси, а затем в Абхазском институте языка, литературы и истории (ныне — Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа Академии наук Абхазии). За эти годы по проблемам эпоса мною опубликовано свыше пятидесяти научных работ, в том числе две монографии, десятки статей, очерков, рецензий, тезисы докладов, с которыми я выступал в республиканских, региональных и международных научных форумах. Имеются и опубликованные учебные пособия, в том числе первая хрестоматия по абхазскому фольклору (1975г.) для студентов Сухумского госпединститута (ныне — Абхазский госуниверситет).

Нисколько не умаляя значения деятельности многих дореволюционных и современных ученых и энтузиастов в области абхазского фольклора, я должен констатировать тот очевидный факт, что все они были представителями (иногда и очень крупными) смежных областей знаний (Д.И. Гулиа, А.К. Хашба, В.И. Кукба, Х.С. Бгажба, Ш.Д. Инал-ипа, К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба и др.), а не профессиональными фольклористами. Профессиональная же научная фольклористика в Абхазии складывается на рубеже 50-60-х годов XX столетия. Появились молодые специалисты, прошедшие соответствующую основательную теоретическую подготовку в академических учреждениях Тбилиси (Ш.Х. Салакая, С.Л. Зухба, Р.А. Хашба, по музыкальному фольклору — сестры И.М. и М.М. Хашба) и Москвы (А.А. Аншба, Дж.Я. Адлейба, Ц.С. Габниа, В.А. Когониа, З.Д. Джапуа и др.). С приходом в науку такой довольно большой для маленькой республики группы специалистов абхазская фольклористика, безусловно, поднялась на целую ступень выше и встала на прочные профессиональные научные рельсы, которой под силу теперь решать серьезные проблемы, связанные с собиранием, изданием и исследованием родного фольклора. И вот волею судеб я оказался первым (конечно, по времени) среди профессиональных абхазских фольклористов. По-видимому, во многом именно этим фактом и объясняется тот живой интерес, который был проявлен в научных кругах к моим работам, как к первым специальным монографическим исследованиям в области абхазской народной поэзии (отзывы, рецензии

в местной и центральной печати и даже за рубежом), а вовсе не из-за каких-то действительно неоспоримых их научных достоинств.

Хотя в своих научных изысканиях я никогда не ограничивался только лишь эпическими памятниками, так как привлекали меня и другие жанры фольклора (как, например, обрядовая поэзия и др., не говоря уже о проблемах художественной литературы), однако при всем этом меня всегда больше интересовали эпические жанры фольклора – архаические нартские сказания, эпос о богоборце Абрскиле и историко-героические песни и сказания эпохи феодализма. Именно этим памятникам посвящены обе мои монографии и абсолютное большинство моих статей в печати и докладов на научных форумах.

Как любому начинающему, мне приходилось преодолевать ряд серьезных препятствий на пути к достижению цели. Прежде всего, сковывала скудость фактического материала: научных публикаций текстов почти не было, да и то, что имелось, не всегда отвечало строгим требованиям времени, архивы также не изобиловали нужными сведениями. Поэтому, максимально используя все, что содержалось в публикациях и архивах, пришлось интенсивно заняться собирательской работой, чтобы новыми записями восполнить недостающую фактическую материальную базу исследования. Ежегодно по несколько месяцев проводились как индивидуальные, так и групповые, комплексные экспедиции по районам Абхазии и за ее пределами для записи фольклорных текстов. В результате всего этого накопился значительный полевой материал, который и лег в основу моих монографий, статей и очерков. Теоретической же базой послужили фундаментальные исследования по эпосу как, дореволюционных, так и современных русских, кавказских и зарубежных ученых, таких, как А.Н. Веселовский, Вс.Ф. Миллер, Н.Я. Марр, В.М. Жирмунский, Б.А. Рыбаков, Д.С. Лихачев, В.Я. Пропп, В.И. Чичеров, П.Г. Богатырев, Н.И. Кравцов, А.М. Астахова, Е.М. Мелетинский, Б.Н. Путилов, В.К. Соколова, К.В. Чистов, В.П. Аникин Е.Б. Вирсаладзе, М.Я. Чиковани, К.А. Сихарулидзе, В.И. Абаев, Ж. Дюмезиль, Г. Бейли, Е.И. Крупнов, М.А. Кумахов, В.М. Гацак, А.И. Алиева. У.Б. Далгат, С. Ю. Неклюдов, А.Т. Шортанов, Ю.С. Гаглойти и др. Особенно широко были использованы труды абхазских ученых – фольклористов, лингвистов, историков, этнографов, археологов: С.Т. Званба, Д.И. Гулиа, Х.С. Бгажба, А.К. Хашба, В.И. Кукба, Ш. Д. Инал-ипа, З.В. Анчабадзе, Б.В. Шинкуба, Г.А. Дзидзария, К.С. Шакрыл, М.М. Трапш, Ц.Н. Бжания,

А.А. Аншба, С.Л. Зухба, Вл.Г. Ардзинба, В. Л. Цвинариа, Г.К. Шамба О.Х. Бгажба, Л.Х. Акаба, Р.А. Хашба, М.М. Хашба, Дж.Я. Адлейба, З.Д. Джапуа, В.А. Когониа, Ц.С. Габниа и др.

В первой моей монографии «Абхазский народный героический эпос», вышедшей в 1966 году в Тбилиси под редакцией моего научного руководителя по аспирантуре Е.Б. Вирсаладзе, была предпринята попытка обозреть весь обширный эпический репертуар абхазской народной поэзии, произвести его научную классификацию и хотя бы в самых общих чертах охарактеризовать каждую из выделенных групп как со стороны идейного содержания, так и со стороны поэтической формы.

В результате детального сравнительно-исторического изучения вариантов и версий абхазского эпоса и их широкого типологического сопоставления с творчеством других кавказских и некавказских народов, был сделан вывод о том, что эпическое творчество абхазов в своем развитии проходит три основных этапа и соответственно представлено тремя разновременными памятниками.

Более ранний этап, охватывающий в основном эпоху первобытной общины на разных ступенях ее развития (матриархат, патриархат, военная демократия, вплоть до появления раннеклассового общества), представлен величественным нартским эпосом – архаическим памятником, общим для многих горских народов Кавказа. Это, пожалуй, самый монументальный и самый обширный пласт и по охвату исторического времени, и по богатству и разнообразию сюжетно-тематического состава и образной системы эпоса. Второй этап в истории абхазского эпоса приходится уже на период развитого классового общества, где ведущей идеей становится защита родной земли от посягательств иноземных насильников и внутренних, социальных врагов.

Самым ярким памятником этого периода следует признать эпос о богоборце Абрскиле, близко напоминающем собой древнегреческого титана Прометея и его кавказских двойников – прикованных к горам или заточенных в пещеру героев, не признающих над собой власти небожителей. Несмотря на то, что в образе Абрскила отчетливо проглядывает более древняя мифологическая подоснова, уходящая своими корнями в эпоху первобытной общины, все-таки как цельный эпический памятник в условиях Абхазии он формировался значительно позже основных пластов нартского эпоса и прочно увязан с абхазской

исторической, географической и этнической реальностью. Абрскил выступает в качестве могучего богатыря, неусыпно и ревностно оберегающего родную Абхазию и ее народ от коварных происков внешних и внутренних врагов, когда понятия «родина», «Абхазия» выдвигаются на передний план. И самое большое несчастье для героя заключается не в том, что он испытывает невыносимые адские муки в подземном заточении, а в том, что отдален от своего народа и лишен возможности выполнять свою главнейшую миссию – защиту родины от врагов.

В качестве третьего этапа в развитии абхазского эпического творчества мною была обозначена эпоха, начиная с раннего средневековья и до позднего феодализма. Период этот характеризуется не только появлением новых сюжетов и образов в эпическом репертуаре, но и новым подходом к отражению окружающей действительности. Старое мифологическое мышление, широкое идеальное обобщение действительности было заменено новым, историческим мышлением, более реальной исторической конкретикой, хотя, конечно, нельзя сказать, что эти новые произведения начисто лишены каких бы то ни было обобщений и идеализации. Но здесь, в этих новых историко-героических песнях и сказаниях, особенно в произведениях эпохи позднего феодализма, обобщение и идеализация носят более земной, реалистический характер.

На этом этапе абхазское эпическое творчество обогатилось произведениями об Апсха (о царе Абхазии) и историко-героическими песнями и преданиями о многочисленных героях, выступающих в качестве народных заступников во время внезапных набегов чужестранцев (песни о Пшкиач-ипа Манче, Инапха Киагуа, Шаратхуа-ипа Мсаусте и др.) или же от злых козней социальных врагов (песни и предания о Кудж Капыте, об Айба Хвите, Киахба Хаджарате, Бгажба Салумане и др.).

Такая научная классификация абхазского эпического репертуара, предложенная мною в первой моей монографии, и характеристика, данная каждой из выделенных групп, получила в целом одобрение и поддержку как со стороны абхазских специалистов-фольклористов (например, в монографии А.А. Аншба «Абхазский фольклор и действительность», в учебнике для вуза С.Л. Зухба «Абхазское народное поэтическое творчество», в статье Х.С. Бгажба «Абхазский нартский эпос и его изучение» и т. д.), так и извне (в исследованиях А.Т. Шортанова,

С.Ш. Аутлевой, Х.Х. Хапсирокова, А.А. Ахлакова и др.), хотя, конечно, были и споры по отдельным, частным вопросам.

В последующих моих публикациях по эпосу я пытался углубить и расширить проблемы, которые по понятным причинам, невозможно было всесторонне осветить в первой же монографии. Вторая моя монография «Абхазский нартский эпос» (Тбилиси, 1976), также получившая одобрение со стороны узких специалистов и широкой научной общественности, была посвящена, уже конкретно одному, но наиболее выдающемуся памятнику абхазского фольклора, точнее, абхазской версии многонационального эпоса народов Кавказа «Нарты». Общее и своеобразное в нартском эпосе абхазов и других народов Кавказа — основной объект исследования данной монографии, который я пытался осветить с привлечением по возможности большого количества фактического национального материала в сопоставлении со всем многонациональным эпосом.

Кроме названных монографий, мною был посвящен нартам и другим эпическим памятникам абхазского фольклора еще целый ряд статей, очерков и научных докладов на различных форумах, на которых я не остановлюсь и которые будут названы в конце данного доклада.

Здесь же я хочу предложить вашему вниманию в суммарном, обобщенном виде основные результаты моих исследований по проблемам эпического творчества абхазского народа, придерживаясь той периодизации и научной классификации фактического материала, что было намечено еще в первой монографии.

Древнейшим памятником эпического творчества абхазов, как было сказано выше, являются нартские сказания — интернациональный эпический памятник в рамках Северо-Западного и Центрального Кавказа. Он занимает ведущее место в творчестве абхазо-абазинских, адыгских (адыгейцев, кабардинцев, черкесов, убыхов), осетинского народов, хорошо известен карачаево-балкарскому, вайнахским (чеченцам и ингушам) народам, в меньшей степени — отдельным этнографическим группам грузин-горцев (сванам и рачинцам), а также некоторым народностям Дагестана (в частности, кумыкам, аварцам). Широкое распространение общего эпического памятника среди различных по языку и происхождению народов — явление во многом уникальное и, несомненно, свидетельствует о близких этногенетических, в одних случаях, и историко-культурных, в других случаях, связях между горскими народами Кавказа.

Об исключительно важном научно-теоретическом и историко-культурном значении нартского эпоса свидетельствует и тот факт, что по проблемам этого эпоса в течение последних 30–40 лет созывались уже три весьма представительных международных научных форума: две всесоюзные научные конференции во Владикавказе (1956 г.) и Сухуме (1963 г.) и VI Международный коллоквиум Европейского общества кавказологов в Майкопе (1992 г.). Материалы этих форумов были опубликованы в специальных сборниках, изданных в Орджоникидзе, Москве и Майкопе [«Нартский эпос»; «Сказания о нартах»; «Нартский эпос и кавказское языкознание»].

Хотя каждый жанр народной поэзии имеет важное познавательное и эстетическое значение, особая ценность памятников эпической поэзии не вызывает сомнений, ибо, по словам известного русского эпосоведа В. Я. Проппа, «национальный эпос – один из важнейших факторов подлинно народной культуры» [Пропп, 1958б, с. 21].

Многонациональный эпос горских народов Кавказа «Нарты» – древний величественный памятник мирового фольклора, дошедший до наших дней в живом бытовании. Наряду с эпическими памятниками других народов он поражает наше воображение немеркнувшей силой художественного обаяния.

Эпос – неписаная история, созданная самим народом, художественное обобщение важнейших событий национальной жизни, независимо оттого, легли в его основу конкретные исторические факты или же это художественное обобщение типичных явлений исторической эпохи. В этом отношении особое значение приобретает эпос народов, получивших письменность в недалеком прошлом. Для кавказских народов нартский эпос — не только памятник искусства, доставляющий эстетическое наслаждение современному слушателю, но и один из неиссякаемых исторических источников, откуда черпают ценнейшие сведения ученые разных специальностей – фольклористы, лингвисты, историки, археологи, этнографы и др. Выступая на конференции нартоведов в Сухуме в ноябре 1963 г. чл.-корр. АН СССР В. Г. Базанов особо подчеркнул эту ценность нартских сказаний: «Эпос Кавказа дошел до нас в естественном своем состоянии, в классической фольклорной редакции. Иначе говоря – это подлинный автограф, полученный наукой из рук самого народа» [Архив АБИЯЛИ, ф. 2, д. 147, л. 7].

Поэтому неудивительно, что нартские сказания давно привлекают к себе внимание ученых. Причем значение кавказского эпоса не

ограничивается рамками изучения национальной истории народов-создателей и носителей данного памятника. По словам видного эпосоведа проф. В. И. Чичерова, «нартские сказания дают ценнейший материал для разработки сложных вопросов теории эпоса в целом, его генезиса, эпических форм, характерных для этапов развития культуры, национального своеобразия эпических сказаний. Это значительно расширяет работу исследователей нартских сказаний: исследователи не могут ограничиться освещением истории и специфики одних только сказаний о нартах. Задача исследователей нартских сказаний более глубокая и сложная. Работа нартоведов, освещая специальные вопросы сказаний о нартах, должна явиться вкладом в теорию ранних форм народного эпоса в целом, ибо нартский эпос один из немногих циклов эпических сказаний, сложившихся еще в доклассовом обществе и дошедших до нашего времени в устном, живом бытовании» [Чичеров, 1957, с.5].

Следует подчеркнуть, что не все национальные версии эпоса в одинаковой степени собраны и изучены. Некоторым версиям в этом отношении сильно повезло. Как, например, осетинский эпос еще в прошлом столетии стал объектом пристального внимания такого крупного специалиста, как академик Вс.Ф. Миллер [Миллер, 1881–1987; 1989 и др.], а в наше время таких ученых, как проф. Ж. Дюмезиль [Дюмезиль, 1930; 1948; 1965; 1978], проф. В. И. Абаев [Абаев, 1935; 1939; 1945; 1957; 1965; 1990] и др. Безусловно, эти и другие ученые в качестве сравнительного материала привлекали в своих исследованиях образцы из разных национальных версий эпоса, но непосредственным объектом их изучения все-таки являлись осетинские сказания. Во многом этим и объясняется тот факт, что в науку «Нарты» вошли, прежде всего, как эпос осетинский.

Материалы других северокавказских версий нартского эпоса стали появляться в печати также с XIX века, в основном в переводе на русский язык. Из дореволюционных публикаций особого внимания заслуживают адыгские сказания, изданные К. Л. Атажукиным [Атажукин, 1864, 1871], Л. Г. Лопатинским [Лопатинский, 1891а; 1891б], карачаево-балкарские сказания в записях С.А. Урусбиева [Урусбиев, 1881], М. Алейникова [Алейников, 1883], А. Н. Дьячкова-Тарасова [Дьячков-Тарасов, 1898], чечено-ингушские сказания, собранные и опубликованные Ч. Ахриевым [Ахриев, 1875] и Б.К. Далгатом [Далгат, 1901] и др.

Пожалуй, позже всех остальных национальных версий вошли в научный оборот абхазские, абазинские варианты нартских сказаний.

Первая публикация абазинских сказаний относится к началу 40-х годов XX столетия (тексты Т. З. Табулова [Табулов, 1941], К. В. Ломтатидзе [Ломтатидзе, 1944; 1955б]), а отдельной книгой абазинский эпос издан в середине 70-х годов [Меремкулов, 1975].

Что касается абхазской версии эпоса, то хотя и имеются упоминания об отдельных персонажах этого эпоса в дореволюционной печати (А. Иоакимов [Иоакимов, 1873], Н. М. Альбов [Альбов, 1893], Н. С. Джанашиа [Джанашиа, 1917]), однако полноценные сюжеты, повествующие о главных подвигах богатырей, в те годы опубликованы не были. Правда, тексты двух нартских сказаний вместе с другими фольклорными материалами, записанными еще до революции (в 1913–1915 гг.), были обнаружены в середине 60-х годов [Зухба, 1965] в Ленинградском отделении Архива АН СССР, в фондах рукописей Н. Я. Марра и опубликованы в 1967 году абхазским фольклористом С. Л. Зухба [Зухба, 1967].

Настоящая же планомерная, целенаправленная собирательская и исследовательская работа в Абхазии развернулась лишь только в советские годы. Именно в эти годы стали интенсивно собираться и изучаться все жанры народно-поэтического творчества абхазов, в том числе и нартские сказания.

Очень ценными представляются материалы акад. С. Н. Джанашиа [Джанашиа, 1968] и Г. Ф. Чурсина [Чурсин, 1957], записанные еще в начале 1920-х годов, но опубликованные значительно позже. Нартская тематика нашла отражение также в довоенных публикациях К. В. Ковача [Ковач, 1929], А. К. Хашба, В. И. Кукба [Хашба, Кукба, 1935; 1936], Х. С. Бгажба, К. С. Шакрыл, [Бгажба, Шакрыл, 1940] и др.

Однако почти до конца 1940-х годов абхазские нарты все еще оставались неизвестными широкой научной общественности т. к. тексты публиковались в основном на абхазском языке и то в незначительном количестве. Для более близкого ознакомления с языком и фольклором абхазов в 1945 году специально приезжал в Абхазию проф. В. И. Абаев. Бывая в деревнях и слушая нескончаемые нартские сказания в исполнении абхазских сказителей, В. И. Абаев восторгался степенью распространения и популярности среди абхазов этого многонационального эпоса народов Кавказа [Абаев, 1949].

Учитывая особо важное значение эпоса о нартах, Абхазский научно-исследовательский институт в послевоенные годы усилил работу по собиранию нартских сказаний. На основании накопленного материала

известные ученые Ш. Д. Инал-ипа, К. С. Шакрыл и Б. В. Шинкуба составили сводный текст абхазского нартского эпоса, который увидел свет в начале 1960-х годов на абхазском и русском языках [Инал-ипа, Шакрыл, Шларба, 1962а; 1962б].

Издание это по своему характеру, безусловно, не полностью отвечает строгим требованиям научной публикации. У него была другая цель, заключающаяся, прежде всего, в популяризации памятника национального народнопоэтического творчества среди самых широких читательских масс. Однако при всем этом, к чести составителей свода, следует сказать, что они не произвели какой-либо существенной обработки сюжетов эпоса, искажающей их сущность. Поэтому издание это сыграло свою роль, достигло поставленной цели.

Из других важных публикаций следует указать на два известных сборника [Шинкуба, 1959; 1990] народного поэта Абхазии, отличного знатока и тонкого ценителя народной поэзии, академика АН Абхазии Б. Шинкуба, в которых содержится большое количество нартских текстов как стихотворных, так и прозаических, записанных им в разные годы от талантливых сказителей Абхазии.

Начало научному исследованию абхазских нартов положила работа Ш. Д. Инал-ипа «Об абхазских нартских сказаниях», опубликованная с текстами основных циклов эпоса в 1949 году [Инал-ипа, 1949].

Это первое серьезное научное исследование в абхазской фольклористике, освещающее идейно-художественную сущность одного из основных памятников абхазского народно-поэтического творчества.

Если в начале Ш. Д. Инал-ипа в своих изысканиях по нартскому эпосу ограничивался в основном абхазскими материалами, хотя, конечно, и там в качестве сравнительного материала привлекались отдельные сюжеты, мотивы и образы северокавказского эпоса, то другая его работа в этой области «Исторические корни древней культурной общности кавказских народов (опыт сравнительного изучения нартского эпоса)» [Инал-ипа, 1969], как показывает название целиком и полностью посвящена сравнительно-сопоставительному изучению нартских сказаний народов Кавказа. Такое сопоставление различных национальных версий эпоса дает автору основание, вслед за проф. Е. И. Крупновым [Крупнов, 1960], утверждать, что эпос этот не создание какого-либо одного кавказского народа, а порождение той этнической общности, которая существовала на всем Северо-Западном Кавказе в эпоху бронзы и раннего железного века.

Важной вехой в истории изучения абхазского эпоса, как и всей кавказской «Нартиады», явилась Всесоюзная научная конференция в Сухуме осенью 1963 года, которая, как бы, подвела итоги многолетней работы по изучению этого выдающегося памятника духовной культуры народов Кавказа и наметила главные проблемы, на решение которых следует направить усилия многочисленного отряда фольклористов [Алиева, 1964].

В работе конференции участвовали как ведущие специалисты-фольклористы Москвы, Ленинграда, Тбилиси, так и ученые всех республик и областей Северного Кавказа и Закавказья – представители тех народов, у которых широко бытует нартский эпос. Непосредственным поводом для созыва в Сухуме такой конференции явился вышедший в 1962 году в Москве сводный текст нартского эпоса абхазов «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев», сыгравший, как отмечалось выше, большую роль в популяризации абхазской эпической поэзии. Весьма внушительным было участие абхазских ученых в работе конференции: ими были представлены шесть докладов по различным проблемам нартского эпоса.

Сухумская конференция способствовала активизации собирательской и исследовательской работы в области нартоведения. Наряду с учеными старшего поколения, много сделавшими по сбору, публикации и изучению кавказских сказаний о нартах (В. И. Абаев, Ш. Д. Инал-ипа, Е.М. Мелетинский, Б. А. Калоев, А. Т. Шортанов, Х. С. Бгажба, Б. А. Алборов, В. Б. Корзун, И. В. Тресков, У. Б. Далгат, Т. А. Гуриев и др.), за последние годы ряд интересных материалов и исследований по данному эпосу опубликовали ученые среднего и младшего поколений (А. И. Алиева, М. А. и З. Ю. Кумаховы, А. А. Аншба, В. Г. Ардзинба, С. Л. Зухба, А. М. Гадагатль, А. М. Гутов, З. М. Налоев, Л.А. Бекизова, В. Б. Тугов, В. Н. Меремкулов, Н. Мамиева, Ю. С. Гаглойти, А. З. Холаев, А. Х. Бязыров, Л. О. Мальсагов, Т. А. Хамицаева, З. В. Абаева, З. Д. Джапуа, В. А. Когониа, Т. М. Хаджиева, Р. А.– К. Ортобаева и др.).

Возросший интерес к нартскому эпосу наглядно виден хотя бы на примере Абхазии. Если до начала 1960-х годов исследованием этого памятника занимался в основном лишь проф. Ш. Д. Инал-ипа, то начиная с 60-х годов, помимо новых работ этого ученого, появился целый ряд статей и монографий, специально посвященных нартскому эпосу или же затрагивающих отдельные его существенные стороны [Бгажба, 1974; 1987; Салакая, 1963б; 1966; 1973; 1975; 1976; 1985; Аншба, 1968; 1970; 25. Салакая Ш. Х.

1971; 1982; Зухба, 1970; 1981; 1995; Ардзинба, 1985; 1987; Джапуа, 1988. 1994; 1995; Когониа, 1988].

Научный интерес к нартскому эпосу с каждым годом возрастает. Этот величественный, во многом все еще таинственный, загадочный памятник древней культуры, несомненно, и в будущем привлечет к себе внимание не одного поколения ученых.

Наступил такой момент в нартоведении, когда от составления сводных текстов перешли к строго научному изданию подлинно народных вариантов эпоса. Вышли уже в Москве адыгская [Алиева, Гадагатль, Кардангуев, 1974], осетинская [Хамицаева, Бязаров, 1989–1991] и карачаево-балкарская [Ортабаева, Хаджиева, Холаев, 1994] версии эпоса. Готовятся и другие национальные версии. Подобные публикации дадут возможность ученым перейти от изолированного изучения национальных версий к широкому сравнительно-сопоставительному исследованию всей кавказской «Нартиады» в целом, что, несомненно, будет способствовать более глубокому проникновению в тайники эпоса, установлению не только сходных черт, объединяющих все национальные версии в один общий многонациональный памятник, но и раскрытию специфических особенностей, неповторимых, оригинальных черт каждой национальной версии эпоса.

Что же касается публикации абхазских материалов, то следует отметить, что Абхазский институт еще с середины 1980-х годов приступил к подготовке и научному изданию всех основных традиционных и современных жанров абхазского фольклора в 12 томах на языке оригинала. В этой серии героическому эпосу (нартам и Абрскилу) отводится 2 тома и историко-героическим песням и преданиям 2 тома. Работа по их подготовке фактически была завершена к концу 80-х годов, а к началу 90-х годов приступили к изданию серии. Однако успели выпустить в свет только 1 том [Когониа, 1992] помешала крайне обострившаяся политическая ситуация в республике, вылившаяся, к великому сожалению, в открытую грузино-абхазскую войну 1992–1993 годов, в которой погибла большая часть подготовленных к печати томов. Сейчас идет интенсивная работа по их восстановлению и изданию.

Определяющей, ведущей чертой народной поэзии абхазов, как и многих других горских народов Кавказа, следует признать необычайно широкую разработку в ней героической тематики. Героикой пронизаны не только эпические жанры, но в значительной степени и все другие

разновидности устной поэзии, включая и лирические, и малые афористические жанры.

Вряд ли следует считать случайностью такое чрезмерное увлечение творцов фольклорных памятников героической тематикой. Оно должно иметь свою глубокую историческую и художественную мотивировку. Вся многовековая история абхазского народа, как красноречиво свидетельствуют об этом разнообразные источники, представляет собой непрерывную цепь нескончаемой борьбы с различного рода враждебными силами, как стихийными, так и общественными – с иноземными поработителями и социальными врагами. Основной целью этой борьбы было утверждение национальной независимости и достижение социальной справедливости. К абхазской героической поэзии вполне приложимы слова известного фольклориста А. М. Астаховой, высказанные ею по отношению к русскому эпосу: «Героические былины в значительной своей части вызваны к жизни самим характером нашего исторического прошлого – неустанной и напряженной, длившейся веками, борьбой с иноземными нашествиями» [Астахова, 1938, с. 18].

Именно поэтому еще больше возрастает ценность эпических произведений не только как художественных памятников, но и как исторических источников, особенно когда речь идет об изучении истории младописьменных народов, и в первую очередь – древних этапов этой истории.

Абхазская версия кавказского эпоса о нартах – крупнейший памятник в фольклорном наследии абхазов. Версия эта, по утверждению специалистов, зачастую отмечена чертами более глубокой архаики, чем другие национальные версии.

Абхазские нарты – это эпическое семейство, состоящее не иначе, как из ста единоутробных братьев и их единственной сестры, возглавляемое вечно молодой, неувядаемой матерью – Сатаней-Гуашей.

Сказания о подвигах нартских богатырей, о их отношениях с внешним миром и между собой, составляют основное содержание эпоса о нартах. Эпос этот – не цельная эпопея с единой сюжетной линией и сквозным действием, а разрозненные сказания и циклы сказаний, исполняемые как в прозаической, так и в стихотворно-песенной форме, и объединенные в один эпический узел общим наименованием «нарты» и образами главных персонажей.

В абхазской версии, так же как и в адыгской, главными и наиболее

древними персонажами выступают Сатаней-Гуаша и Сасрыква. И в других версиях эпоса эти персонажи играют важную роль, но не самую первую. Например, в осетинской версии Созырыко (или Сослан), хотя один из многих достойных нартов, но не самый любимый богатырь, каким там выступает Батрадз, а у карачаевцев и балкарцев также пальма первенства принадлежит не Сосурку, а Ерюзмеку. Не приходится и говорить о Соска-Солсе чечено-ингушских сказаний, где он, как и другие нарт-орстхойцы, противостоит местным, любимым богатырям типа Колой-Кант и отношение к нему чаще всего враждебное, хотя иногда и двойственное. А что же касается Сатаней-Гуаши, то образ ее во всех национальных версиях довольно подробно разрабатывается, но наибольшую архаичность сохраняет именно на абхазской почве.

С именами этих двух персонажей связаны наиболее древние и популярные сюжеты эпоса. Согласно абхазским сказаниям, Сатаней-Гуаша – не имеющая мужа, не стареющая, не увядающая мать нартов. В наиболее древних слоях эпоса Сатаней-Гуаша – непререкаемый авторитет для всех нартов. Она играет ведущую роль в семейной и общественной жизни. Эпос поэтизирует ее труд, вдохновенно воспевая ее как великую труженицу. Однако главная ее роль заключается не столько в хозяйственной деятельности, сколько в заботе о целостности и сохранности своего семейства, своих домочадцев и в первую очередь, в особом ревностном отношении ее к самому младшему, любимейшему сыну – Сасрыкве, рожденному необычным образом из камня [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 18–20]. Роль Сатаней-Гуаши в рождении и воспитании Сасрыквы указывает на необычайную архаичность этого образа, который, несомненно, восходит своими корнями к эпохе матрилокального родового общества.

Действительно, первостепенная роль женщины в хозяйственном и духовном быте, отсутствие в древнейших сказаниях о Сатаней-Гуаше и Сасрыкве каких-либо упоминаний о брачных союзах, вхождение древнейших героев эпоса в семейство нартов по матрилокальному признаку и многие другие исконные мотивы эпоса могли быть порождены только матриархальными общественными отношениями.

Во всех национальных версиях нартского эпоса Сатаней-Гуаша играет исключительную роль. Как справедливо заметил В. И. Абаев, «можно мыслить нартов без любого из героев, даже главнейших, но нельзя их мыслить без Сатаны» [Абаев, 1945, с. 36].

Вместе с тем следует признать, что в сказаниях северокавказских

народов, особенно осетин, эпическая деятельность Сатаны все-таки значительно ограничена, несмотря на почет и уважение, которыми она окружена, например, она бесправна на мужском совете «нихас» (в адыгских сказаниях — «хаса»). В абхазском же эпосе (особенно в архаических его пластах) Сатаней-Гуаша совершенно самостоятельна и независима в своих поступках. Никакого мужского совета, напоминающего нихас, или другой формы общественной организации, решениям которых подчинялась бы Сатаней-Гуаша, в абхазском эпосе не существует. Она всегда права, всегда умна и нежно заботлива по отношению к своим «детям» – нартскому братству.

Правда, в процессе длительного бытования эпоса образ Сатаней-Гуаша не мог не претерпеть определенной эволюции. Анализ сказаний, созданных в разные эпохи, позволяет проследить, как полноправная хозяйка нартского рода, не ограниченная никакой властью, идеальная женщина и мать (какой рисуют Сатаней ранние сказания о Сасрыкве), в других случаях (в более позднем цикле сказаний о Нарджхьюу [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 264]) предстает слабой, мстительной, не всесильной женщиной.

Трансформация художественного образа Сатаней-Гуаша в поздних циклах эпоса обусловлена социальными переменами в общественной жизни, продолжавшейся веками борьбой между матриархатом и патриархатом и окончательной победой в этой борьбе последнего. «Ниспровержение материнского права, – замечает Ф. Энгельс, – было всемирно-историческим поражением женского пола» [Энгельс, 1948, с.66].

Естественно, этот всеобщий исторический переворот не мог не отразиться в эпосе, зародившемся в эпоху родового строя.

Однако возникновению сильной главы патрилокальной семьи, достойного преемника Сатаней-Гуаша, препятствовал, по-видимому, созданный ранее с такой огромной обобщающей художественной силой образ женщины – главы материнского рода. В народном сознании представление о Сатаней-Гуаше как главе большого нартского семейства укоренилось настолько глубоко и прочно, что впоследствии, при изменившихся условиях, когда женщина уже не соответствовала занимаемому в обществе положению, оказалось невозможным окончательно низложить ее и заменить мужчиной-патриархом.

Следует заметить, что даже в сказаниях адыгов и осетин, где патриархальные отношения получили более яркое, чем у абхазов, отражение, фигура патриарха не затмила образ Сатаны/Сатаней, хотя

Урызмаг в осетинских сказаниях признается достойным супругом своей мудрой жены [Абаев, 1945, с. 37].

И тем не менее «попытка представить Урызмага в осетинских, Насрена в кабардинских сказаниях в качестве «старшего» нарта является относительно поздней и в общем не доведена до конца» [Мелетинский, 1957, с. 39].

Сложный образ Сатаней-Гуаши получил различное толкование. Ж. Дюмезиль, основываясь, главным образом, на материалах осетинского эпоса, заключает, что в цикле сказаний о Сатане и Урызмаге в процессе эволюции фольклорных сюжетов герои мифа, божественные существа, меняют свою мифологическую природу и трансформируются в бытовых героев. Происходит, таким образом, процесс постепенного снижения, «приземления» мифических образов [Дюмезиль, 1930, с.167]. В. И. Абаев соглашается с такой трактовкой образов Сатаны и Урызмага: «Нам кажется, что в цикле Урызмага и Сатаны мы имеем такое именно снижение старых мифических образов, причем связь наших якобы «земных» героев с их божественными или полубожественными прототипами выступает еще ощутимо и прозрачно» [Абаев, 1945, с. 31]. Исследователь восстанавливает первоначальный мифологический образ Сатаны в виде «дочери солнца и воды» [Там же, с. 39]. Е. М. Мелетинский, напротив, считает Сатану «матриархальной прародительницей рода», которую «нет оснований рассматривать в качестве сниженной в бытовой план богини» [Мелетинский, 1957, с. 43].

Особое внимание и заботу Сатаней-Гуаши проявляет по отношению к своему младшему сыну – Сасрыкве. Любопытно проследить отношения Сатаней-Гуаши к Сасрыкве в различных слоях эпоса (архаических и более поздних). Если в древнейших циклах могучая мать неизменно покровительствует могучему сыну, ревностно оберегая его от всевозможных опасностей, прежде всего, от козней других сыновей, не признающих «незаконнорожденного» героя своим братом; если подвиги и победы героя, как правило, обусловлены постоянной поддержкой матери-прорицательницы, то постепенно герой все более и более теряет это покровительство и, наконец, вовсе лишается его, когда Сатаней-Гуаша незаметно сходит со сцены, как бы предreshая этим роковую судьбу любимого сына.

Сасрыква в абхазском эпосе, так же как и в адыгских сказаниях, ведущий, самый любимый герой. «Жизнь и подвиги главного героя эпоса (Сасрыквы. – Ш. С.) объединяют абхазские сказания в единое целое,

этим создается как бы “сквозное действие”», – подчеркивал эту отличительную особенность абхазского эпоса Ш. Д. Инал-ипа [Инал-ипа, 1962, с.10]. Вокруг имени Сасрыквы концентрируются главные события, основные сюжеты эпоса, хотя, конечно, не во всех сюжетах он является центральной фигурой. Во всяком случае, прямо или косвенно Сасрыква принимает участие в большинстве событий, о которых повествует эпос, играя в одних случаях ведущую, а в других менее значительную роль.

Родившись необыкновенным образом из камня, Сасрыква первый же день своего появления на свет ознаменовал богатырским подвигом – приручением знаменитого коня Бзоу. Сасрыква и Бзоу связаны между собой симпатической связью: в день рождения героя появляется на свет и его конь [Салакая, 1976, с. 171–173].

Закаленный в горниле кузницы нартским ковачом Айнар-джи, покровительствуемый мудрой Сатаней-Гуашей, Сасрыква становится первым богатырем среди нартов и вообще центральной фигурой всего эпоса. Многочисленны и разнообразны богатырские деяния героя, главным из которых справедливо признается похищение огня у великана [Там же, с. 176–179, 186–192] совершенное не столько физической силой, сколько хитростью, сноровкой. Именно этот подвиг сближает Сасрыкву с культурными героями древнейших, первобытных мифов, с героями типа Прометея<sup>1</sup>. Но нельзя при этом не видеть и существенного различия: культурный подвиг – похищение огня – проходит несколько стадий в своем развитии. Первой и древнейшей из них следует считать похищение огня у его земного хозяина, или хранителя, как это имеет место в первобытном мифе. В таком же виде этот мотив вошел в нартский эпос абхазо-адыгов; в аналогичном осетинском сказании, отражающем сравнительно поздний этап общественного развития, мотив похищения огня заменен захватом тучного пастбища у великана [Хамицаева, Бязыров, 1989, с. 125–128]. Затем с образованием пантеона языческих божеств, огонь переносится на небо и похищается оттуда героем (например, Прометей в греческой мифологии).

Своеобразие раскрытия прометеевской темы в абхазском эпосе

---

<sup>1</sup> О роли и месте первобытных народов о культурных героях в зарождении и становлении эпоса см.: Мелетинский, 1958а, 1958б; 1963.

заключается в том, что центральные мотивы мифа о Прометее – похищение огня и наказание героя – разрабатываются не в одном, а в двух разных памятниках эпической поэзии – в нартском эпосе и оказании об Абрскиле. Причем, мотив похищения огня (как правило, огонь похищается у великана-адау) не мыслится как богоборческий мотив, как борьба с небожителями. Похищение огня Сасырквой хронологически предшествует богоборчеству героев Прометеевой плеяды.

Второй же мотив – наказание героя богом – не представлен непосредственно в нартском эпосе абхазов. Как увидим ниже, он появляется несколько позже, в эпосе об Абрскиле, имеющем, на мой взгляд, генетическую связь с нартами. В северокавказском же эпосе о нартах богоборческий мотив ярко разработан в заключительных циклах эпоса.

Другими наиболее значительными художественными образами нартского эпоса абхазов являются Цвицв (по прозвищу Бжейкуа-Бжашла – «Получерный-Полуседой»), Кетуан, Нарджхью, Хуажарпыс, Айнар-жьи (нартский кузнец), Кун, Сит, Шаруан, пахарь, по кличке Бжаюа-Бжаёа – «Полувысохший-Полуживой» и другие.

Из перечисленных героев более древними следует признать Кетуана – пастуха нартских коз, Куна – пастуха овец, Нарджхью (или Зартыж) – пастуха крупного рогатого скота и др. Скотоводство, первоначально – разведение мелкого рогатого скота, а затем и крупного, наряду с примитивным земледелием, составляет основу хозяйственного уклада нартского общества, хотя и не является самым древним, каковым отчетливо выступает в эпосе охота.

Нарту Кетуану, кроме его хозяйственной деятельности, приписывают также изобретение свирели, создание и первое исполнение песни [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 59–65].

Изобретение свирели в адыгском нартском эпосе связано с именем Ашамеза [Андреев-Кривич, 1957, с. 191–192]. В осетинском же эпосе вместо свирели нартом Сырдоном при иных, трагических, обстоятельствах изобретается другой музыкальный инструмент – фандыр [Хамицаева, Бязыров, 1989, с. 205–207].

Пожалуй, самым выдающимся героем, ярко воплощающим идеалы патриархальной поры первобытнообщинного строя, в нартском эпосе абхазов выступает Цвицв, функционально соответствующий в основных своих чертах осетинскому Батрадзу и адыгскому Батаразу и частично –

Бадыноко. Этот герой часто не называется своим собственным именем, а упоминается только лишь его прозвище – Бжейкуа-Бжашла («Получерный-Полуседой»). Притворяясь в дневное время бездельником и дурнем, каждую ночь Цвицв выезжал на своем коне и совершал богатырские подвиги. Нартские герои, даже храбрейшие из них, включая Сасрыкву, были обязаны многими своими победами именно Цвицву. Но никому из них не приходило в голову, что неузнанный герой, постоянно оказывающий бескорыстную помощь братьям-нартам, может быть Цвицвом, т. к. по возвращении домой они всегда заставляли его за своим обычным занятием – строганием палок. Не один подвиг связан с именем Цвицва, но главным его богатырским деянием следует признать храбрость и находчивость, проявленные им при взятии крепости Гуинтвинт [Салакая, 1976, с. 221–229] (или по другим вариантам – Баталакла). Цвицв велит нартам, чтоб они зарядили им (Цвицвом) пушку (по другим вариантам: чтобы привязали к стреле) и выпалили в крепостную стену, что и было сделано. Пробив стену, герой попадает в вырытую защитниками крепости яму, оттуда он однако выходит цел и невредим благодаря своей шашке, или перочинному ножу – подарку от матери-карлицы Зылхи.

Как-то возник между нартами спор, кто из богатырей самый отважный. Все единогласно решили, что самый храбрый тот, кто рассказами о своих подвигах заставит вскипеть вино в большом нартском кувшине Вадзамакяте. По старшинству каждый из нартов, стоя над кувшином, рассказывал о своих подвигах. Когда Сасрыква закончил рассказ, вино в кувшине чуть зашевелилось, а на рассказы других нартов оно вовсе не реагировало. Тогда попросил слово и Цвицв. Насмехаясь над «несчастливым» дурачком, братья-нарты предоставили ему слово: пусть, мол, расскажет он, сколько настругал палок и сколько наловил мух. Подошел Цвицв к кувшину-Вадзамакяту и начал рассказывать о своих подвигах. Когда он дошел до середины, вино в кувшине заклокотало, а когда закончил свой рассказ, оно бурно вскипело и стало переливаться через край. Нарты пришли в недоумение, однако вынуждены были признать его заслуги и уступить ему «долю старшего», т. е. самого храброго, хотя он по возрасту был младшим.

Матерью героя во всех вариантах неизменно выводится сестра карликов Зылха (иногда мать не наречена собственным именем). Основные мотивы сказания о Цвицве – рождение героя от карлицы (в осетинских сказаниях Батарадз рождается даже из спины Хамица – отца

героя) [Хамицаева, Бязыров, 1989, с. 222, 224, 227, 233], привод в дом жениха невесты и ее довольно униженное положение в семье мужа, следствием чего явилось возвращение ее к своим родным, воспитание ребенка не в семье жены, а в семье мужа, следовательно, определение его происхождения по патрилокальной линии, постоянное соперничество нового, младшего богатыря со старшим, прославленным героем Сасрыквой – богатырем матриархальной эпохи – свидетельствуют о его антиматриархальной направленности.

В отличие от Сасрыквы, сражавшегося в основном со всякого рода чудовищами (с драконом, великаном-адау), Цвицв имеет дело с реальными врагами в образе обыкновенных, земных людей. Притом, Цвицв чаще всего не отражает набеги врагов, а сам совершает походы, или вернее, неузнанным сопровождает нартвов, выступающих в поход «добывать славу» (хьыёрацара – букв. славохождение, т. е. идти или ездить куда-нибудь за добычей славы, прославиться). Цикл сказаний о Цвицве в целом ярко отражает идеологию военной демократии.

Появление металла и его значение в жизни первобытной общины очень рельефно отражается в абхазском эпосе в образе нартского кузнеца, которого так и называют Айжар-ижьи — нартский кузнец [Салакая, 1976, с. 172]. В адыгском и осетинском эпосе кузнец (в адыгском – Тлепш, в осетинском – Курдалагон) играет также исключительно большую роль. Круг занятий кузнеца в нартском эпосе не ограничивается изготовлением орудий труда или боевых доспехов богатырей, а выходит далеко за рамки обычной деятельности людей данной профессии. Предмет попечения этого дивного мастера составляет, помимо собственно кузнечного ремесла, и закалка героев при рождении, и починка поврежденных в бою частей человеческого организма (особенно головы) и мн. др. Так, например, только лишь с помощью нартского кузнеца удастся Сатаней-Гуаше высечь из камня (скалы) зародыш Сасрыквы. Айнар-жьи закаляет в горниле кузницы новорожденного ребенка, держа его щипцами за правое колено, вследствие чего правое колено остается незакаленным, уязвимым местом у героя (мотив «ахиллесова пята»), широко известный в мировом эпосе и мифологии). Хуажарпыс, один из наиболее оригинальных героев нартского эпоса абхазов, в поединке с Нарджхоу-похитителем его невесты Гунды-красавицы, получает серьезное ранение: стрела рассекла ему голову и, казалось бы, тут уже дело непоправимо. Однако нартский кузнец починил ему череп, наложив медные пластинки, и герой вновь

мчится в бой [Там же, 1976, с. 234]. Сам факт занятия кузнеца починкой человеческого организма указывает, с одной стороны, на идеализацию кузнечного ремесла, имевшего исключительное хозяйственное значение в первобытном обществе, и, с другой стороны, на мечты наших предков об усовершенствовании боевых доспехов, об изобретении средств защиты от тяжелых ударов в бою и т. д.

В отличие от осетинского кузнеца Курдалагона, возведенного в ранг языческого божества, в абхазской версии эпоса образ кузнеца, как и вообще других нартских героев, хотя и идеализируется, но не обожествляется. Айнар-джи не занял трона покровителя кузни в абхазском языческом пантеоне: это место прочно закреплено за другим божеством – Шашвы (Шъашгы), которого никогда абхазы не смешивают и тем более не отождествляют с Айнар-джи.

Термин «Айнар-джи», помимо нартских сказаний, часто встречается также в обрядовой поэзии (в заговорах, заклинаниях) [Шинкуба, 1959, с. 301–310]. Это лишний раз подчеркивает его чрезвычайную архаичность. Айнар-джи, вместе со своими северокавказскими двойниками (Тлепшем, Курдалагоном) примыкает к эпическим образам великих кузнецов мирового фольклора, таким как Ильмаринен в карело-финском эпосе «Калевала», Гефест в древней греческой мифологии и др.

Кроме указанных выше героев, абхазский эпос знает еще много своеобразных, запоминающихся оригинальностью художественной разработки персонажей. Таковы, например, могучий богатырь Хайхуз Шаруан — дядя нартов по материнской линии, так органически сочетающий в себе классические черты патриархата со все еще сильными пережитками матриархата; сын нарта Сита Уахсит и сын Жаки, основные подвиги которых связаны с борьбой за добычу невест, — порождение патриархального уклада, на что указывает даже патронимическая форма их имен и мн. др. На всех этих персонажах, естественно, нет возможности остановиться. Укажу лишь на одного и то бегло. Это образ пахаря, по прозвищу Бжаюа-Бжаёа (букв. «Полувывсохший-Полуживой», т. е. инвалид, человек, у которого часть организма парализована).

Совершив целый ряд подвигов, заслужив всенародное признание, Сасрыква возгордился и не стал признавать равного себе человека на земле, о превосходящем же его он и слышать не мог. Но когда выведенная из терпения Сатаней-Гуаша сообщила сыну, что есть человек, который

силой превосходит его, Сасрыква немедленно отправился к новоявленному герою на своем крылатом араше Бзоу, чтоб помериться с ним силами. Пахарь-калека, даже не обращая внимания на подскочившего к нему нарта, накрывает его пластом земли, вывороченным лемехом, и продолжает спокойно пахать. А впоследствии он расскажет Сасрыкве, как и кем он был искалечен, о его встрече с более могучими людьми, которые погубили всех его спутников и о своем чудесном спасении. Убедившись в том, что никогда нельзя быть уверенным в своем превосходстве над всеми на земле, Сасрыква возвращается домой [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 201–206].

Данное сказание непосредственно выражает представление создателей эпоса об идеале героя. Возвеличивание своей личности, гордыня, болезненное самомнение не сочетаются с истинным героизмом. Такого богатыря, будь он даже самый любимый, народ подвергает резкому осуждению, что и случилось с Сасрыквой. В образе же пахаря, невзрачного на вид, неполноценного калеки, но тем не менее запросто справляющегося с прославленным богатырем, ярко олицетворяется и идеализируется животворный, созидательный труд землепашца-хлебороба. Образ этот близко напоминает собой знаменитого орабая русских былин Микулу Селяниновича [Пропп, 1958а, с. 374–378].

Мотив поиска превосходящего силой героя широко бытует как в героическом, так и в сказочном эпосе мирового фольклора [Андреев, 1929, с. 47]. В абхазском же нартском эпосе, кроме сказания «Сасрыква и пахарь», популярен и другой сюжет, повествующий о встрече Сасрыквы с Алтаром Талумбаком, от которого вначале нартский герой терпит поражение, но впоследствии побеждает его благодаря помощи и поддержке своей матери Сатаней-Гуаши [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 194–200].

Осуждение зазнайства, гордыни ярко отразилось и в северокавказских, в частности, в осетинских сказаниях: «Нарт Сослан ищет силу» и «Созырыко и Гумский человек» [Хамицаева, Бзыров, 1989, с. 93–96, с. 100–108]. В отличие от абхазской версии, где Талумбак убит Сасрыквой, в осетинской версии Сослан и Гумский человек кончают поединок мирно, без жертвы.

В нартских сказаниях абхазов, так же как и в эпосе северокавказских народов, наряду с героями, носителями положительного начала, глубоко художественную разработку находят образы эпических

противников, персонажи, с которыми героям эпоса не раз приходится вступать в жаркий поединок. В более ранних, архаических циклах эпоса (в цикле Сасыквы и Сатаней-Гуаши) в качестве эпических врагов выступают различные зооморфные и антропоморфные существа, такие чудовища, как великан-людоед (адау или аиньжъ) и дракон (агьылшьап).

Эти образы фольклора, конечно, не представляют собой исключительно самобытного, чисто абхазского явления. Они широко представлены как в нартских сказаниях адыгов и осетин, так и в эпосе и сказках других народов Кавказа и вообще в международном сказочном и эпическом репертуаре. Конечно, у каждого народа персонажи эти получают своеобразное художественное воплощение, однако в целом функционально, а часто и портретно, они очень близки друг к другу.

Между героем эпоса и его противником, великаном-людоедом, существуют, как правило, непримиримые враждебные отношения. Герой выходит на поединок, вступает в сражение с, казалось бы, неодолимой силой, но в итоге одерживает победу часто в честном единоборстве, но иногда с помощью хитрости, обмана, воспользовавшись тупоумием великана-чудовища. Однако бывают случаи, когда великан, чувствуя явное превосходство противника, сдается, просит у героя пощады, взамен обещая ему верную службу на всю жизнь (например, сказание «Сын нарта Сита Уахсит» [Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б, с. 79–88]). На мой взгляд, такие сюжеты, возможно, отражают не только враждебные, но и мирные отношения между соседними племенами, которым в течение столетий и тысячелетий приходилось не только сталкиваться на поле брани, но и общаться в мирных целях.

Другой персонаж, с которым борются эпические герои в нартском эпосе, представлен в образе дракона-агулшьап. Образ, встречающийся и в абхазских сказках, а также в фольклоре других народов Кавказа. В отличие от адау-великана в абхазском эпосе дракон-агулшьап всегда зооморфное чудовище, не обладающее ни человеческим обликом, ни человеческой речью. Правда, в абхазских сказках имеются сюжеты, в которых дракон-агулшьап владеет человеческой речью, но в этих случаях чудовище, как правило, оказывается человеком, обернувшимся драконом.

В нартском эпосе, хотя и очень редко, встречается также образ злой старухи-ведьмы. Правда, превращение бывших благородных женских божеств в злых ведьм и русалок, бывших добрых и могучих глав матрилокальной семьи в злых старух, какое мы встречаем впоследствии

в сказках и в эпосе об Абрскиле, в сказаниях о нартах почти нет. Эта черта лишняя раз свидетельствует о глубокой древности эпоса, о том, что даже те образы, которые возникали в эпоху патриархата, подпадали под сильное влияние ранее созданных художественных образов, воплощавших идеалы матриархата.

В сравнительно поздних слоях нартского эпоса абхазов (в сказаниях, связанных с именами Цвицва, Башныху, Дыда и др.) противниками нартских героев выступают чаще всего обыкновенные люди, грабители, совершающие набеги на страну нартов, воспользовавшись отсутствием героев (такими являются сказания о Башныху, нарте Куне), или же, наоборот, защитники крепостей, которые осаждаются нартскими героями.

Такое явление имеет место и в эпосе осетин и адыгов. В адыгском эпосе враги, с которыми ведут борьбу герои поздних слоев эпоса (особенно Бadyноко), именуются чингами. Абхазский нартский эпос не сохранил специфического имени врагов, совершающих набег на Абхазию. Однако функционально они приближаются к тому самому воинству – апстыр, которое так активно выступает в историко-героических песнях абхазов эпохи феодализма, хотя термин этот совершенно не употребителен в нартском эпосе как обозначение эпических врагов.

В исследовании чрезвычайно сложного, архаического, полистадиального нартского эпоса много решенных, не вызывающих сомнения вопросов, но не меньше и нерешенных проблем, которые все еще остаются спорными, дискуссионными.

Одной из таких проблем является вопрос генезиса этого памятника: когда, где, в какой этнической среде и в какой жанровой форме зародилось то древнейшее ядро, которое легло в основу эпического творчества разных кавказских народов. В науке высказаны различные точки зрения по этому вопросу, однако ответа, который убедил бы всех своей непоколебимой аргументацией, все еще нет [Петросян, 1969; Гаглойти, 1977; Салакая, 1985].

Касаясь вопроса общих, сходных элементов в нартском эпосе кавказских народов, еще в 1956 году В. И. Абаев отмечал ряд причин, вызывающих такую общность. Среди них наиболее существенными он считает: 1) генетическое родство народов-носителей данного эпоса (например, родство абхазо-адыгских народов); 2) местный кавказский субстрат, сближающий ираноязычный осетинский народ с адыго-

абхазской группой кавказских народов; 3) типологическое сходство, вызванное одинаковыми формами материального производства и мышления; 4) заимствование одним народом у другого, в результате длительного соседства, общения и культурного обмена.

Идея полицентризма нартского эпоса, не без основания выдвигаемая учеными в последние годы, не должна быть воспринята как факт признания абсолютно независимого, самостоятельного зарождения нартского эпоса у каждого из современных народов – носителей данного эпоса. О полицентризме в применении к нартскому эпосу можно говорить лишь в том смысле, что формирование национальных версий эпоса как художественного памятника того или иного народа могло происходить относительно самостоятельно, в соответствии с социальным укладом и национальными традициями именно этого народа. Но при всем этом, каждая версия эпоса, независимо оттого, какой характер принимает ее развитие в последующие периоды, вытекает из общего, первоначального ядра, в котором должны были уже наличествовать главнейшие и древнейшие мотивы, сюжеты и образы эпоса.

Все исследователи единогласно признают, что нартский эпос в своей древнейшей основе – создание первобытнообщинного строя. Он отразил основные этапы развития первобытной общины – матриархат, переход от матриархата к патриархату, эпоху военной демократии, разложение первобытнообщинного строя. А затем уже в более поздних пластах нартский эпос отразил и феодальные отношения (хотя, правда, это меньше всего касается абхазской версии).

В. И. Абаев указывает, что «становление и развитие нартского эпоса охватывает огромный отрезок времени и различные общественные формации: первобытнообщинный строй, матриархат, патриархальный род, военную демократию и феодализм» [Абаев, 1957, с. 33]. Заметим, что здесь говорится не об отражении ранних стадий первобытной общины сохранившихся в пережиточной форме в более поздних ее стадиях (например, пережитки матриархата в эпоху патриархата). Речь идет именно о становлении и развитии эпоса и в эпоху матриархата, и в эпоху патриархата, и в эпоху военной демократии и т. д.

Анализ древнейших сюжетов и образов эпоса показывает, что нартские сказания в своих наиболее архаических пластах (особенно абхазо-адыгские версии) создают эпически обобщенный образ идеальной женщины и семьи, во главе которой эта женщина стоит (образ

Сатаней-Гуаши). Возможно ли было создание такого обобщенно-идеального образа женщины в эпоху патриархата или тем более в эпоху военной демократии, на стадии разложения первобытной общины, как бы ни были сильны пережитки матриархата в указанный период? Трудно дать положительный ответ на этот вопрос. Не совсем убеждает и ссылка Е. М. Мелетинского на особенности сарматского матриархата для подкрепления своего тезиса о формировании ядра эпоса в эпоху аланской военной демократии [Мелетинский, 1957, с. 72; 1963, с. 158–162]. Слов нет, окончательное оформление нартских сказаний как памятника эпического творчества могло произойти именно в период военной демократии. Однако должен же пройти какой-то промежуток времени между возникновением эпоса и его завершением, между первоначальным ядром и художественным памятником недостижимого образца.

Если допустить мысль, что первоначальное ядро нартского эпоса возникло не в период расцвета матриархата, а в период перехода от материнского рода к отцовскому, или даже в ранний период патриархата, когда, естественно, должны были ярче выступать пережитки предшествующей стадии, то и в таком случае пришлось бы отодвинуть рамки хронологии не только за пределы аланской военной демократии (конец I тысячелетия до н. э. — начало н. э.), или скифо-сарматских вторжений на Северный Кавказ (начиная с VII—VI вв. до н. э.), но даже за пределы кобанской культуры (конец II и начало I тысячелетия до н. э.) [Очерки, 1959, с. 17] или, по крайней мере, никак не позже ранних этапов последней, являющейся созданием аборигенного кавказского населения и обнаруживающей родственную связь с колхидской бронзовой культурой Закавказья [История, 1960, с. 15].

О непрерывной и близкородственной связи материальной культуры центральных районов Северного Кавказа и Западного Закавказья (включая территорию современной Абхазии) с древнейших времен говорит и так называемая «дольменная культура», которая датируется археологами рубежом III и II тысячелетий до н. э. [Там же, с. 12]. В этот период уже были высоко развиты патриархальные отношения. Переход от материнского рода к отцовскому на территории современной Абхазии происходит приблизительно в середине III тысячелетия до н. э. [Там же, с. 10].

Конечно, было бы рискованно утверждать, что нартский эпос сложился и окончательно оформился в такую отдаленную эпоху. Но зарождение первоначального ядра, зародыша эпоса, должно восходить

именно к этой эпохе. А затем уже, шлифуясь и совершенствуясь, как фольклорно-художественный жанр эпос окончательно оформляется в героическую эпоху, в период «военной демократии».

Зарождение первоначального ядра эпоса происходило в среде аборигенного населения Кавказа, причем население это в этническом отношении было относительно однородным и занимало довольно обширную территорию, простиравшуюся от центральных районов Северного Кавказа до современной Абхазии включительно. Такими племенами могли быть, по-видимому, предки современных абхазо-адыгских народов (абхазов, абазин, убыхов, адыгейцев, кабардинцев и черкесов) и отчасти – осетин. Как известно, в языковом отношении осетины принадлежат к иранской ветви индоевропейской семьи народов, но в то же время как этническая единица народность эта сложилась на территории Кавказа в результате скрещения пришлых ираноязычных скифо-сармато-аланских племен с местным аборигенным населением [Крупнов, 1960, с. 393; 1967].

Вторжение ираноязычных племен не во всех районах Северного Кавказа носило равномерный характер. В одних районах оно было очень интенсивным, в других же – значительно слабее. Кроме того, можно полагать, что сами местные племена, с которыми сталкивались пришельцы, не стояли на одинаковом уровне развития. Там, где местные племена оказались сильнее пришельцев, они вышли победителями и ассимилировали носителей иранского языка, в других же районах победил язык пришельцев. Исследователь древней истории Северного Кавказа проф. Е. И. Крупнов по этому поводу замечает: «По-видимому, на Северо-Западном Кавказе сила и устойчивость исконно местных этнических элементов (меотосиндских)... оказались сильнее, чем в центральных районах края, и поэтому здесь при скрещении с иранством (скифами) местная этническая среда вышла победительницей и сама ассимилировала скифосарматские элементы» [Крупнов, 1957, с. 154; 1960, с. 393–395].

Следует особо подчеркнуть, что даже там, где при скрещении победили пришельцы, эта победа не означала коренного изменения этнического состава аборигенного населения, а лишь только «отражала частичную ассимиляцию самого коренного населения пришлыми ираноязычными племенами» [История, 1959, с. 27]. Культура же местная была перенята пришельцами, хотя язык победил иранский. «Преемственность кобанской (т. е. коренной кавказской. — Ш. С.), 26. Салакая Ш. Х.

скифской, сарматской и аланской культур подтверждается... материалами археологических раскопок, а также данными этнографии, фольклора и исторической литературы» [Там же, с. 30]. Известный советский ученый археолог Б. Б. Пиотровский отмечает, что «кобанская культура легла на Северном Кавказе в основу скифской» [Пиотровский, 1934, с. 32–33].

Учитывая все это, можно предполагать, что первоначальное ядро нартского эпоса, которое зародилось в местной этнической среде еще задолго до появления на Кавказе ираноязычных племен, вместе со всей местной культурой вошло в духовный быт народа-победителя, поскольку местная культура не была чужда и пришлому элементу: она составляла неотъемлемую часть вновь возникшей этнической единицы. Следует полагать, что создатели кобанской культуры и предки абхазо-адыгских племен представляли собой некогда одну этническую общность, и именно в этой среде зародилось первоначальное ядро нартского эпоса, которое затем, вследствие дифференциации древнейшей общности, получило своеобразное национальное оформление у каждого народоносителя данного эпоса.

Займствование пришлыми ираноязычными племенами фольклорных памятников у местного кавказского населения ни в коем случае не означает, будто могло иметь место только одностороннее влияние. Конечно, дело обстояло не так. Влияние было, несомненно, обоюдным, двусторонним, сотрудничество – тесным, интенсивным. Восприняв первоначальное ядро, сармато-аланы сами проявили необычайную творческую активность в дальнейшем развитии эпоса. Многие сюжеты и образы относительно позднего происхождения, особенно из цикла Батрадза, в адыгском и абхазском эпосе могли быть заимствованы уже из осетинского (вернее, из сармато-аланского). Но в целом объявление нартского эпоса созданием аланской военной демократии означает чрезмерное омоложение одного из древнейших памятников фольклора.

Для решения генетических проблем эпоса немаловажное значение имеет также этимология древнейших нартских терминов. Хотим сразу же оговориться, что для решения кардинальных проблем происхождения эпоса никак нельзя придавать решающее значение этимологии имен, хотя и не следует умалять ее роли. Этимология в данном случае играет подчиненную, вспомогательную роль. Решающее же значение могут иметь лишь сюжеты, мотивы и образы эпоса, характер лежащего в их основе конфликта. Но тем не менее расшифровка древнейших терминов может пролить свет на многие неясные вопросы генезиса данного

памятника. Мы имеем в виду, прежде всего, термин «нарт», а также собственные имена таких древних героев, как Сатаней и Сасрыква (Сослан), которые являются общими (с незначительными вариациями) для всех национальных версий эпоса.

В науке высказывались различные предположения относительно этимологии данных терминов<sup>1</sup>, но до сих пор вопрос этот так и не получил удовлетворительного решения. Наряду с другими проблемами, этимология нартских терминов, по всей вероятности, еще долго будет занимать умы исследователей.

Все сказанное не означает, что эпос кавказских народов – не их оригинальное творчество. Каждая национальная версия, при всем своем сходстве с другими версиями, обнаруживает столько своеобразия и в фактическом содержании, и в поэтике, что вполне правомерно рассматривать ее как оригинальный национальный памятник. Поэтому каждый из современных народов – носителей этого памятника, независимо оттого, принимали или не принимали его далекие предки непосредственное участие в создании древнейшего ядра эпоса, может гордиться нартскими сказаниями как своим духовным наследием, ибо, несомненно, на каком-либо этапе — одни на более раннем, другие — на сравнительно позднем — предки каждого из этих народов участвовали в строительстве чудесного и во многом все еще загадочного храма поэтического искусства. В конце концов, не так уж важно для истории этого памятника выяснить, кто заложил первый камень в его основание, а кто возвел крышу над ним. Значительно важнее тот очевидный факт, что он стал родным, любимым творением для целой группы кавказских народов, способствуя тем самым более тесному духовному общению между ними. Эту непреложную истину, которую, кстати, отлично осознают сами создатели и носители эпоса, должны прочно усвоить и все исследователи-нартоведы.

Сказанное, конечно, не означает, что не следует ставить такие научные проблемы, как происхождение древнейшего ядра эпоса, определение его этнической принадлежности, этимология нартских терминов и т. д. Однако, к каким бы объективным результатам ни привели научные изыскания в этой области, мы должны помнить, что

---

<sup>1</sup> О попытках объяснения нартских терминов, предпринимавшихся различными учеными, см.: Абаев, 1945; Гаглойти, 1977; Кумахов, Кумахова, 1985; Салакая, 1976 и др.

закладка основы эпоса еще не есть создание эпического памятника в его законченном виде. Для того, чтобы на этом фундаменте выросло величественное здание, необходимо было творческое усилие не одного, а многих народов Кавказа. Поэтому и те народы, которые закладывали основу, и те, которые возводили стены и крышу над ней, в одинаковой мере могут претендовать на соавторство, если можно так выразиться по отношению к фольклорному произведению. Лишать кого-нибудь из них этого законного права было бы просто несправедливо, противоречило бы исторической правде.

Нартский эпос как порождение первобытного, доклассового общества отвечал, прежде всего, требованиям этого общества, хотя своей высокой идейной и эстетической значимости он не терял и в последующие эпохи, вплоть до самого последнего времени. Этим, собственно говоря, и объясняется тот примечательный факт, что эпос дошел до наших дней в первоначальной форме живого бытования.

Однако, как бы ни был совершенен архаический памятник первобытной общины, он уже не мог целиком и полностью отвечать новым требованиям, выдвигаемым последующими эпохами. Появляется необходимость в создании эпического памятника, воплощающего идеалы эпохи консолидации древнеабхазских племен и становления древнеабхазской государственности. Таким памятником и стал эпос о герое-богоборце Абрскиле, типологически близком Прометею и целому ряду кавказских титанов, прикованных к горам или заточенных в пещеру.

Кстати, следует отметить, что эпос об Абрскиле, в отличие от нартвов, почти не затронутых до революции собиранием, находит довольно широкое освещение еще в XIX – начале XX в. (Публикации А. Иоакимова [Иоакимов, 1873, №54, 66, 82], Вс. Ф. Миллера [Миллер, 1883], В. Гарцкия [Гарцкия, 1892], Н.С. Джанашиа [Джанашиа, 1898] и др.). Однако подлинно научные записи многочисленных вариантов эпоса на языке оригинала в наше время были произведены Б.В. Шинкуба. Он же составил сводный текст и опубликовал его вместе с народными вариантами [Шинкуба, 1990, с. 272–314].

Специальные монографические исследования эпосу об Абрскиле не посвящались, хотя в целом ряде работ по абхазскому эпосу затрагиваются многие узловые вопросы, связанные с идейным содержанием и поэтикой этого памятника [Бгажба, 1958; Инал-ипа, 1961; Салакая, 1966; Аншба, 1982; Зухба, 1995; Цулая, 1963]. В качестве сравнительного материала эпос об Абрскиле широко привлекался в

исследованиях, посвященных эпосу кавказских народов [Март, 1938; Мелетинский, 1963; Чиковани, 1960; 1966].

Абрскил был могучий богатырь, великий друг и защитник абхазского народа и грозный бич для всех злых сил, препятствовавших мирной жизни народа. Совершив ряд подвигов, Абрскил стал соперничать с самим богом, не признавая над собой его власти. Однако бог с помощью ангелов изловил его и заточил в глубокую пещеру, где подвергает его страшным испытаниям.

Не случайно, на мой взгляд, сохранение в эпосе об Абрскиле в качестве центрального эпизода погоня за героем, его поимка и заточение. Все остальные сюжетные эпизоды, встречающиеся в аналогичных сказаниях о великанах, прикованных к горам, как, например, в грузинском Амირани, в осетинском Амране, в армянском Мгере и др., в абхазском эпосе или вовсе опущены, или же не оформлены в фабульное, событийное повествование. Причину такого композиционного строения эпоса следует искать в особенностях общественной функции фольклорных произведений. Эпический памятник, в отличие, скажем, от сказки, не может дублировать функцию, выполняемую другим памятником народной поэзии в рамках одного и того же национального фольклора. Мотив добывания огня подробно разработан в нартском эпосе абхазов в сказании о поединке Сасрыквы с великаном. Поэтому не было необходимости дублировать его в эпосе об Абрскиле. Зато в абхазской версии «Нартиады» полностью отсутствуют и богоборческие мотивы, и наказание героя богом. Именно эти мотивы становятся ведущими в эпосе об Абрскиле.

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 абхазской версии нартского эпоса, но довольно развиты в осетинских и отчасти адыгских циклах более позднего образования (особенно в цикле сказаний о Батрадзе), предельно ярко разработаны в эпосе об Абрскиле. Сказание об Абрскиле выступает как бы связующим звеном между двумя разновидностями эпического творчества: с одной стороны, всем своим внутренним строем, идейным содержанием оно предстает перед нами как дальнейшее развитие, продолжение нартского эпоса, с другой стороны, оно неразрывно связано с циклом кавказских преданий о великанах, прикованных к горам или заточенных в пещеры, к героям типа древнегреческого Прометея.

Народ воплотил в образе Абрскила свою мечту о национальной свободе и социальной справедливости. Абрскил символизирует собой правду жизни, идеальную справедливость, к которой стремился народ в эпоху развитого классового общества.

На третьем этапе развития эпического творчества абхазов, определяемом хронологическими рамками средневековья и особенно эпохой позднего феодализма, наряду со все еще сохраняющимися и активно бытующими архаическими и сравнительно поздними памятниками героического эпоса (нартами и Абрскилом), появляются историко-героические (или героико-исторические) песни и сказания.

Обладая рядом сходных черт с эпосом архаическим и классическим (прежде всего, героический характер содержания песни), что, собственно, дает возможность ставить их в определенном смысле в один ряд с древними эпическими памятниками, историко-героические песни и сказания в то же время обнаруживают принципиально новый подход к изображению исторической действительности. Если в древних эпических песнях и сказаниях действительность изображалась сквозь призму мифологического мышления в форме широкого идеального поэтического обобщения, то в новых песнях и сказаниях историческая действительность рисуется более конкретно, реально, приближаясь к фактам истории, положенным в их основу, хотя, конечно, и здесь нельзя ставить знак равенства между содержанием песни и отраженным в ней историческим фактом (и в этом жанре действуют такие всеобщие фольклорные закономерности, как гиперболизация, поэтизация, контаминация, анахронизмы и т. д.). Но тем не менее, факт конкретно-исторического отражения действительности не вызывает сомнения.

Причем, это — особенность не одного только абхазского фольклора, но общая закономерность для всего мирового фольклора, давно отмеченная специалистами-фольклористами. В частности, известный русский эпосовед Б. Н. Путилов отмечает: «Анализ материалов эпического творчества многих народов позволил установить, что эпос развивается от обобщения фантастических форм историзма к формам, где структурообразующую роль постепенно начинает играть историческая конкретность. Этот процесс носит, по-видимому, универсальный характер» [Путилов, 1979, с. 228].

Кратко и очень удачно выразил особенность исторической (применительно к абхазскому да и вообще кавказскому фольклору лучше даже сказать – историко-героической) песни современный эпосовед В.

М. Гацак: «Историческая песня – это народный поэтический анализ истории, закономерно приходящий на смену раннему (героико-эпическому) синтезу ее» [Гацак, 1967, с. 16].

Естественно, чем старше историко-героическая песня, тем больше у нее черт сходства с древним эпическим творчеством (в смысле обобщения изображаемой исторической действительности и в отношении использования отдельных фантастических и мифологических элементов и т. д.), а в поздних — черты сходства значительно уменьшаются.

Общим или частным проблемам историко-героической словесности абхазов посвящен ряд исследований абхазских ученых [Салакая, 1966, с. 125–183; Инал-ипа, 1971, с. 212–256; Аншба, 1982, с. 193–249; Зухба, 1995, с. 262–268]

К наиболее ранним пластам исторической словесности абхазов относятся сказания об Апсха (А8сца – «Царь абхазов» или «Царь (владелец) Абхазии», по этимологии Н. Я. Марра [Марр, 1926, с. 81–82]). Думается, что появление такого сказания возможно было, естественно, после образования Абхазского царства (конец VIII в.), однако фактическое содержание его несколько шире. В своеобразной форме оно повествует о многовековой борьбе древнеабхазских племен с греческими, византийскими колонизаторами и о их полном освобождении в связи с образованием Абхазского царства. Правда, эта точка зрения, высказанная мною, еще в первой моей монографии [Салакая, 1966], не всеми исследователями воспринята однозначно: одни (например, Ш. Д. Инал-ипа [Инал-ипа, 1971, с. 253–255]) резко возражают против нее, другие (А. А. Аншба [Аншба, 1982 с. 195–196], А. А. Ахлаков [Ахлаков, 1981, с. 48–49]), наоборот, считают ее вполне правомерной. Историко-героические песни и сказания широко представлены в фольклоре абхазов эпохи позднего феодализма. Согласно классификации, предложенной мною и принятой нашей национальной фольклористикой, весь этот репертуар делится на три основные тематические группы (или циклы). 1) песни и сказания о борьбе с иноземными захватчиками, 2) песни и сказания за социальную справедливость, и 3) махаджирский фольклор.

В первой группе (песни и сказания о Пшкиач-ипа Манче, Инапха Кягуа, Шаратхуа-ипа Мсаусте и др.) ведущим мотивом является патриотизм, борьба за освобождение родной земли и народа от чужеземных поработителей. Во второй группе (песни о Кяхба

---

Хаджарате, Кудж Капыте, Бгажба Салумане и др.) борьба ведется против местных заправил, за социальное освобождение, поэтому здесь на первый план выдвигаются социальные мотивы. В третьей же группе (в махаджирском фольклоре) как бы своеобразно сочетаются ведущие мотивы первых двух групп – и патриотические, и социальные.

## ЛИТЕРАТУРА

- Абаев, 1935:** Абаев В.И. О собственных именах нартовского эпоса // Язык и мышление. М.-Л., 1935. Т. V.
- Абаев, 1939:** Абаев В.И. Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний. М.-Л., 1939.
- Абаев, 1945:** Абаев В. И. Нартовский эпос // Известия Северо-Осетинского НИИ. 1945. Т. X. Вып. 1.
- Абаев, 1949:** Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л.1949.
- Абаев, 1957:** Абаев В.И. Проблемы нартского эпоса//Нартский эпос: Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957. С. 22–36.
- Абаев, 1965:** Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., 1965.
- Абаев, 1990:** Абаев В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.
- Абаев, Джусоев, Ивнев, Калоев, 1957:** Нарты: Эпос осетинского народа / Издание подготовили: В.И. Абаев, Н.Г. Джусоев, Р.А. Ивнев, Б.А. Калоев. М., 1957.
- Алборов, 1927:** Алборов Б.А. Термин «Хатиагау» – осетинский термин // Сборник научно-исследовательского общества этнографии, языка и литературы при Горском пединституте. Владикавказ, 1927. Т. I.
- Алборов, 1930:** Алборов Б.А. Термин «нарт» ( к вопросу о происхождении нартского эпоса). Владикавказ, 1930.
- Альбов, 1893:** Альбов Н. М. Этнографические наблюдения в Абхазии (Доклад, читанный в заседании Этнографического отделения императорского Русского географического общества, 22 декабря 1892 года) // «Живая старина». С-Пб., 1893. Вып. III. С. 297–329.
- Алейников, 1883:** Алейников М. Карачаевские сказания // СМОМПК. Тифлис, 1883. Вып. III. Отд. II.
- Алиева, 1964:** Алиева А. И. Всесоюзная конференция, посвященная проблемам изучения нартского эпоса народов Кавказа // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. М.,1964. Т. XXIII. Вып. 2. С. 174–178.
- Алиева, 1967:** Алиева А. И. Эпитет в адыгском героическом эпосе // Ученые записки Кабардино-Балкарского НИИ, Нальчик, 1967. Т. XXIV.

- Алиева, 1969:** Алиева А.И. Адыгский нартский эпос. М.-Нальчик. 1969.
- Алиева, Гадагатль, Кардангушев, 1974:** Нарты: Адыгский героический эпос / Сост. А.И. Алиевой, А. М. Гадагатля, З. П. Кардангушева; вступ.ст. А.Т. Шортанова; перевод А. И. Алиевой; коммент. А.И. Алиевой и З.П. Кардангушева; / отв. редактор В.М. Гацак. М., 1974.
- Алферов, 1908:** Алферов С. А. Заметка к пословицам, поговоркам и скороговоркам Д. Гулиа // СМОМПК, 1908. Вып. XXXVIII. С. 35–36.
- Андреев, 1929:** Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.
- Андреев-Кривич, 1957:** Нарты: Кабардинский эпос / Вступ.ст., общ. ред.и подгот. текста С. А. Андреева-Кривича. М., 1957.
- Антология, 1957:** Антология абхазской поэзии. Тбилиси, 1957.
- Антология, 1958:** Антология абхазской поэзии. М., 1958.
- Анчабадзе, 1959:** Анчабадзе З. В. Из истории средневековой Абхазии (VI–XVII вв.). Сухуми, 1959.
- Анчабадзе, 1964:** Анчабадзе З. В. История и культура древней Абхазии, М.1964.
- Аншба, 1967:** Аншба А.А. Об именах Сосруко и Сослан // Сборник научных работ аспирантов. Сухуми, 1967. С. 111–118.
- Аншба, 1968:** Аншба А. А. Некоторые художественные особенности абхазских нартских сказаний. Сухум, 1968 (на абх. яз.).
- Аншба, 1969:** Аншба А. А. Стих и проза в абхазском нартском эпосе // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 409–425.
- Аншба, 1970:** Аншба А. А. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Тбилиси, 1970.
- Аншба, 1971:** Аншба А. А. К спорам о происхождении первоначального ядра нартского эпоса // «Мацне». 1971, № 4. С. 85–92.
- Аншба, 1982:** Аншба А.А. Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси, 1982.
- Аншба, Зухба, Салакая, 1969:** Абхазские народные сказания и песни / Составили: А. А. Аншба, С. Л. Зухба, Ш. Х. Салакая. Сухум, 1969 (на абх. яз.).
- Ардзинба, 1971:** Ардзинба В. Г. Хаттские истоки социальной организации древнехеттского общества: Автореферат канд. диссертации. М., 1971.

- Ардзинба, 1985:** Ардзинба В. Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 128–168.
- Ардзинба, 1987:** Ардзинба В.Г. Приметы образа «пастуха» абхазских нартских сказаний // Труды Абхазского госуниверситета. Сухуми, 1987. Т. V. С. 131–135.
- Архив АБИЯЛИ:** Архив Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа (с 1993 г. – Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии).
- Астахова, 1938:** Астахова А. М. Былины Севера. Т. I. М.-Л., 1938.
- Атажукин, 1864:** Атажукин К.А. Отрывки из народной поэмы «Сосыруко» и рассказы, переведенные на кабардинский язык Кази Атажукиным. Тифлис, 1864.
- Атажукин, 1874:** Атажукин К.А. Из кабардинских сказаний о нартах / / ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. V. Отд. II.
- Аутлев, 1966:** Аутлев П. У. Об одном «новом направлении» в нартоведении // Известия Северо-Осетинского НИИ. Орджоникидзе, 1966. Т. XXVI.
- Ахлаков, 1981:** Ахлаков А. А. Исторические песни народов Дагестана и Северного Кавказа. М., 1981
- Ахриев, 1871:** Ахриев Ч.Э. Из чеченских сказаний // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. V.
- Ахриев, 1875:** Ахриев Ч.Э. Ингуши (их предания, верования, поверия) // ССКГ. Тифлис, 1875. Вып. VII.
- Ашхацава, 1925:** Ашхацава С.М. Пути развития абхазской истории. Сухуми, 1925.
- Балкаров, 1963:** Балкаров Б. Х. К этимологии некоторых собственных имен в нартском эпосе (Доклад, прочитанный на Всесоюзной научной конференции по проблемам эпоса народов Кавказа «Нарты» в г. Сухуме 14–19 ноября 1963 г.) // Архив АБИЯЛИ, ф. 2, № 149. Стенографический отчет конференции, ч. III, с. 87.
- Балкаров, 1965:** Балкаров Б.Х. Адыгские элементы в осетинском языке. Нальчик, 1965.
- Бартоломей, 1865:** Абхазский букварь (Авсшгъа нбан), составленный комиссией под руководством И. Бартоломея. Тифлис, 1865.
- Басария, 1925:** Басария С.Н. Нарзан на лугах Шхашдза и путь к нему // Известия Абхазского научного общества. 1925.
- Бгажба, 1939:** Бгажба Х.С. Об абхазских пословицах // Труды АБНИИ. Отдел языка и литературы. Вып. XVI. Сухуми, 1939.

- Бгажба, 1940:** Бгажба Х. С. Очерки об абхазской литературе // Труды АБНИИ. Отдел языка и литературы. Вып. XVII. Сухуми, 1940.
- Бгажба, 1958:** Бгажба Х. С. Об абхазском героическом эпосе // Вопросы изучения эпоса народов СССР. М., 1958. С. 188–199.
- Бгажба, 1959:** Абхазские сказки / Сост., обраб. и перев. с абхазского Х. С. Бгажба. Сухуми, 1959.
- Бгажба, 1974:** Бгажба Х.С. Об абхазском героическом эпосе // Бгажба Х. С. Этюды и исследования. Сухуми, 1974.
- Бгажба, 1987:** Бгажба Х.С. Труды. Кн. I. Сухуми, 1987.
- Белинский, 1953:** Белинский В. Г. Полное собрание сочинений в 13 томах. Т. III. М., 1953.
- Бжания, 1973:** Бжания Ц. Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов. Сухуми, 1973.
- Богатырев, 1963:** Богатырев П. Г. Словацкие эпические рассказы и лиро-эпические песни. М., 1963.
- Брагинский, 1974:** Брагинский И. С. Проблемы востоковедения. М., 1974.
- БСЭ:** Большая советская энциклопедия. 2-е изд. Т. I.
- Введенский, 1871:** Введенский А. Религиозные верования абхазцев // Сборник сведений о кавказских горцах. 1871.
- Вейденбаум, 1901:** Вейденбаум Е. Г. Кавказские этюды. Тифлис, 1901. Вып. I.
- Веселовский, 1940:** Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940.
- Виноградов, 1963:** Виноградов В. В. Стилистика, теория поэтической речи, поэтика. М., 1963.
- Вирсаладзе, 1958:** Народное творчество грузин-горцев. Мтиулет и Гудамакари / Подготовка текстов, редакция, исследование и примечания Е.Б. Вирсаладзе. Тбилиси, 1958.
- Вирсаладзе, 1963:** Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий эпос: Автореферат докторской диссертации. Тбилиси, 1963.
- Гаглойти, 1974:** Гаглойти Ю. С. К проблеме генезиса нартского эпоса / «Мацне». 1974, № 1.
- Гаглойти, 1977:** Гаглойти Ю. С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвали, 1977.
- Гадагатль, 1967:** Гадагатль А. М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар, 1967.
- Гарцкия, 1892:** Гарцкия В. Из абхазских народных преданий и поверий // СМОМПК. Тбилиси, 1892. Вып. XIII. Отд. 2. С. 32–43.

- Гатцук, 1907: Гатцук В. Абраскил (Абхазское предание) // «Юная Россия». 1907, № 2.
- Гацак, 1967: Гацак В. М. Восточнороманский героический эпос: Исследование и тексты. М., 1967.
- Горький, 1937: Горький А. М. О литературе. М., 1937.
- Горький, 1953: Горький А. М. Собрание сочинений в 30 томах. М., 1957. Т. 26.
- Горький, 1955: Горький А. М. О литературе. М., 1955.
- Горький, 1960: Горький А. М. Собрание сочинений в 30 томах. 1960. Т. 26, 27.
- Горький, 1961: Горький А. М. О литературе. М., 1961.
- Гребнев, 1941: Адыгейские (черкесские) народные песни и мелодии / Составитель и редактор А. Ф. Гребнев. М.-Л., 1941.
- Гулиа, 1909: Абхазские сказки, записанные И. Гулиа // СМОМПК, 1909. Вып. X. Отд. 2. С. 1–34.
- Гулиа, 1912: Гулиа Д. И. Стихотворения и частушки. Тифлис, 1912 (на абх. яз.).
- Гулиа, 1925: Гулиа Д. И. История Абхазии. Тифлис. 1925. Т. I.
- Гулиа, 1926: Гулиа Д. И. Божество охоты и охотничий язык у абхазов. Сухуми, 1926.
- Гулиа, 1927: Гулиа Д. И. Культ козла у абхазов. Сухуми, 1927.
- Гулиа, 1939: Гулиа Д. И. Сборник абхазских пословиц, поговорок, скороговорок, омонимов и омографов, народных примет о погоде, заговоров. Сухуми, 1939.
- Гулиа, 1954: Гулиа Д. И. О советской абхазской народной поэзии // Труды АБНИИ. Сухуми. 1954. Вып. XXV.
- Гулиа, 1958: Гулиа Д. И. Избранные произведения. М., 1958.
- Гулиа, Бгажба, 1941: Абхазская народная поэзия / Составили Д. И. Гулиа и Х. С. Бгажба. Сухуми, 1941 (на абх. яз.).
- Гуриев, 1971: Гуриев Т. А. К проблеме генезиса осетинского нартского эпоса. Орджоникидзе, 1971.
- Далгат, 1901: Далгат Б. К. Страничка из северокавказского богатырского эпоса // «Этнографическое обозрение». 1901. Кн. XVIII, № 1.
- Далгат, 1972: Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972.
- Державин, 1908: Державин Н. С. Из области Кавказской этнографии / СМОМПК. 1908. Вып. XXVI. Отд. 2. С. 1–34.
- Джанашвили, 1894: Джанашвили М. Г. Абхазия и абхазцы (Этнографический очерк) // Записки Кавказского отделения

- императорского Русского географического общества. Тифлис, 1894. Кн XVI. С. 1–64.
- Джанашиа, 1897:** Джанашиа Н.С. Абхазцы (Этнографический очерк) / «Моамбе». 1897, №5. С. 65–81.
- Джанашиа, 1898:** Джанашиа Н.С. Абрскил (Амирани) // «Акакис кребули». 1898, № 5, отд. 3. С. 1–6.
- Джанашиа, 1915:** Джанашиа Н. С. Религиозные верования абхазов // «Христианский Восток». Петроград, 1915. Т. IV. Вып. 1.
- Джанашиа, 1917:** Джанашиа Н.С. Абхазский культ и быт // «Христианский Восток». Петроград, 1917. Т. V. Вып. 3.
- Джанашиа, 1960:** Джанашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960.
- Джанашиа, 1968:** Джанашиа С. Н. Труды. Тбилиси, 1968. Т. IV (Подготовка фольклорных материалов к печати К. В. Ломтатидзе и Р. С. Джанашиа).
- Джапуа, 1988:** Джапуа З. Д. Эпико-фантастические (атрибутивные) описания в абхазском нартском эпосе // Труды Абхазского госуниверситета. Сухуми, 1988. Т. VI. С. 103–113.
- Джапуа, 1994:** Джапуа З.Д. Систематизация текстов абхазского нартского эпоса // Фольклор: Проблемы тезауруса. Отв.редактор В. М. Гацак. М., 1994. С. 218–237.
- Джапуа, 1995:** Джапуа З.Д. Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. Отв. редактор В. М. Гацак. Сухум, 1995.
- Дзидзария, 1955:** Дзидзария Г. А. Соломон Теймуркович Званба (Биографическо-библиографический очерк) // Званба С.Т. Этнографические этюды. Сухуми, 1955.
- Дзидзария, 1958:** Дзидзария Г. А. Народное хозяйство и социальные отношения в Абхазии в XIX веке. Сухуми, 1958.
- Дирр, 1915:** Дирр А. М. Божества охоты и охотничий язык у кавказцев // СМОМПК. 1915. Вып. XIV. Отд. 4. С. 1–16.
- Дубровин, 1871:** Дубровин Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. С-Пб., 1871. Т. 1. Кн. 2. С. 1–82.
- Дюмезиль, 1930:** Dumesil G. Legendos sur les nartes. Paris, 1930.
- Дюмезиль, 1948:** Dumezil G. Loki. Paris, 1948.
- Дюмезиль, 1965:** Dumezil G. Livre des Heros. Legendes sur les Nartes. Paris, 1965.
- Дюмезиль, 1978:** Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1978.

- Дюмезиль, Намиток, 1955:** Dumezil G. Namitok A. Recits Oubykh // Journal Asiatique. Paris, 1955. Т. CCXLIII.
- Дьячков-Тарасов, 1898:** Дьячков-Тарасов А. Н. Заметки о Карачае и карачаевцах // СМОМПК. Тифлис, 1898. Вып. XXV.
- Евгеньева, 1963:** Евгеньева А. П. Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII—XX веков. М.-Л., 1963.
- Жирмунский, 1958:** Жирмунский В. М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М., 1958.
- Жирмунский, 1962:** Жирмунский В. М. Народный героический эпос. М., 1962.
- Званба, 1855:** Званба С. Т. Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии // «Кавказ», 1855, № 81–82.
- Званба, 1955:** Званба С. Т. Этнографические этюды. Сухуми, 1955.
- Зухба, 1965:** Зухба С. Л. Дореволюционные записи абхазских народных сказок в Ленинградском архиве // «Советская этнография». 1965, № 1. С. 104–106.
- Зухба, 1967:** Материалы абхазского фольклора (из архива акад. Н. Я. Марра) / Подготовка текстов к печати, предисловие и примечания С. Л. Зухбы. Сухуми, 1967 (на абх.яз.).
- Зухба, 1970:** Зухба С. Л. Абхазская народная сказка. Тбилиси, 1970.
- Зухба, 1981:** Зухба С.Л. Абхазское народное поэтическое творчество. Учебник для вуза. Сухум, 1981 (на абх.яз.).
- Зухба, 1995:** Зухба С.Л. Типология абхазской несказочной прозы. Майкоп, 1995.
- Инал-ипа, 1949:** Инал-ипа Ш. Д. Об абхазских нартских сказаниях // Труды АБНИИ. Сухуми, 1949. Вып. XXIII. С. 81–120.
- Инал-ипа, 1951:** Инал-ипа Ш. Д. О новом быте в абхазской деревне // Труды АБНИИ. Сухуми, 1951. Т. XXIV.
- Инал-ипа, 1954а:** Инал-ипа Ш. Д. К вопросу о матриархально-родовом строе в Абхазии (по пережит. этнограф. данным) // Труды АБНИИ. Сухуми, 1954. Т. XXV.
- Инал-ипа, 1954б:** Инал-ипа Ш. Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми, 1954.
- Инал-ипа, 1955:** Инал-ипа Ш. Д. Некоторые вопросы абхазского фольклора и литературы. Сухуми, 1955 (на абх.яз.).
- Инал-ипа, 1957:** Инал-ипа Ш.Д. Нартский эпос абхазцев //

Нартский эпос: Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957. С. 91–109.

- Инал-ипа, 1958:** Инал-ипа Ш. Д. Абхазский героический эпос // «Литературная Абхазия». Сухуми, 1958, № 3 (8). С. 260–278.
- Инал-ипа, 1960:** Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1960.
- Инал-ипа, 1961:** Инал-ипа Ш. Д. Из истории абхазской литературы. Сухум, 1961 (на абх. яз.).
- Инал-ипа, 1962:** Инал-ипа Ш. Д. Слово о нартах // Приключения Нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев: Абхазский народный эпос. М., 1962. С. 5–12.
- Инал-ипа, 1963:** Инал-ипа Ш. Д. О содержании термина «апсха» // Труды АБИЯЛИ. Сухуми, 1963. Вып. XXXIII–XXXIV.
- Инал-ипа, 1965:** Инал-ипа Ш. Д. Абхазы (Историко-этнографические очерки). Сухуми, 1965.
- Инал-ипа, 1969:** Инал-ипа Ш. Д. Исторические корни древней культурной общности кавказских народов (опыт сравнительного изучения нартского эпоса) // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 30–68.
- Инал-ипа, 1971:** Инал-ипа Ш. Д. Страницы исторической этнографии абхазов. Сухуми, 1971.
- Инал-ипа, 1972:** Инал-ипа Ш. Д. О принципах составления сводного текста абхазского нартского эпоса // Известия АБИЯЛИ. Сухуми, 1972. Вып. I.
- Инал-ипа, 1973:** Инал-ипа Ш. Д. К вопросу о древних этнокультурных связях Западного Кавказа и Малой Азии // IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Чикаго, 1973). Доклады советской делегации. М., 1973. С. 1–18.
- Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962а:** Нарт Сасрыкуа и его девяноста девять братьев: Абхазский народный эпос / Сост. Ш. Д. Инал-ипы, К. С. Шакрыла, Б. В. Шинкубы. Сухум, 1962 (на абх. яз.).
- Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1962б:** Приключения Нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев: Абхазский народный эпос // Сост. Ш. Д. Инал-ипы, К. С. Шакрыла, Б. В. Шинкубы. М., 1962.
- Иоакимов, 1873:** Иоакимов А. Предрассудки моих учеников // «Кавказ». 1873, №№ 54, 66, 82.
- Иоакимов, 1874:** Иоакимов А. Абхазцы // «Кавказ». 1874, №№ 39, 47.
- История, 1959 :** История Северо-Осетинской АССР. М., 1959.

- Иштванович, 1959:** Иштванович М. Проблемы генезиса грузинской локальной редакции сказочного типа «перемена пола». Тбилиси-Будапешт, 1959 (диссертация).
- Кабардино-русский словарь:** Кабардино-русский словарь. М., 1957.
- Каменецкая, 1936:** Абхазский фольклор / Составила О. Каменецкая. М., 1936.
- Керашев, 1946:** Адыгейские народные песни / Составитель Т.М. Керашев. Майкоп, 1946 (на адыгейском яз.).
- Кипшидзе, 1914:** Кипшидзе И. Грамматика мегрельского языка. С-Пб., 1914.
- Кобалия, 1903:** Кобалия И. Т. Из мифической Колхиды // СМОМПК, 1903. Вып. XXXII. Отд. III.
- Ковач, 1929:** Ковач К.В. 101 абхазская песня (Этнографическая запись с историческими справками). Сухум, 1929.
- Ковач, 1930:** Ковач К.В. Песни Кодорских абхазцев (Сборник этнографических материалов с нотными записями). Сухум, 1930.
- Ковач, 1957:** Ковач К. В. А. М. Горький об абхазском народном творчестве // «Литературная Абхазия». Сухуми, 1957, № 2. С. 229–231.
- Кове, 1958:** Кове М. Пьесы. Сухуми, 1958 (на абх. яз.).
- Когониа, 1955:** Когониа И.А. Стихотворения и поэмы. Сухуми, 1955 (на абх. яз.).
- Когониа 1988:** Когониа В. А. Нартские песни и поэтическая традиция абхазов // Труды Абхазского госуниверситета. Сухуми, 1988. Т. VI.
- Когониа, 1992:** Абхазское народное поэтическое творчество в 12 томах / Отв. редактор Ш.Х. Салакая. Т. I: Трудовая, обрядовая, бытовая поэзия и заговоры / Сост. предисл. и примечания В.А. Когониа. Сухум, 1992 (на абх.яз.).
- Кортуа, 1956:** Абхазские народные песни и сказы / Сост. И.А. Кортуа. Сухуми, 1956.
- Кортуа, Ахобадзе, 1957:** Абхазские песни / Сост. И. Кортуа и В. Ахобадзе. М., 1957.
- Косвен, 1957:** Косвен М. О. Очерки истории первобытной культуры. М., 1957.
- Крупнов, 1957:** Крупнов Е. И. Древняя история и культура Кабарды. М., 1957.
27. Салакая Ш. Х.

- Крупнов, 1960** : Крупнов Е. И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960.
- Крупнов, 1963**: Крупнов Е. И. Древнейшее культурное единство Кавказа и кавказская этническая общность (к проблеме происхождения коренных народов Кавказа) // XXVI Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1963.
- Крупнов, 1967**: Крупнов Е.И. Происхождение осетинского народа // Материалы научной сессии, посвященной проблеме этногенеза осетин. Орджоникидзе, 1967.
- Куашев, 1966**: Куашев Б. Собрание сочинений. Т. II. Нальчик, 1966.
- Кумахов, 1966**: Кумахов М. А. О соотношении Сосрыко и Сослан // Ученые записки Адыгейского НИИ. Майкоп, 1966. Т. V.
- Кумахов, 1969**: Кумахов М.А. К этимологии имени основного героя адыгского и абхазского эпоса // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 497–502.
- Кумахов, Кумахова, 1985**: Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Язык адыгского фольклора: Нартский эпос. М., 1985.
- Лавров, 1883**: Лавров Д. Заметки об Осетии и осетинах. 1883.
- Ламберти, 1913**: Ламберти А. Описание Колхиды // СМОМПК. Тифлис, 1913. Вып. 43.
- Латышев, 1947**: Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // «Вестник древней истории». 1947, №№ 3, 4.
- Латышев, 1948**: Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // «Вестник древней истории». 1948, № 1, 2.
- Либединский, 1948**: Осетинские нартские сказания / Перевод Ю.Л. Либединского. Дзауджикау, 1948.
- Лихачев, 1887**: Лихачев И. Чиловская пещера и легенда об Абласкире-Прометее // Труды V археологического съезда в Тифлисе (1881). М., 1887. С. 245–248.
- Ломтатидзе, 1944**: Ломтатидзе К. В. Тапантский диалект абхазского языка. Тбилиси, 1944.
- Ломтатидзе, 1955а**: Ломтатидзе К. В. Некоторые вопросы иберийско-кавказского языкознания // «Вопросы языкознания». 1955, № 4.
- Ломтатидзе, 1955б**: Ломтатидзе К. В. Ашхарский диалект и его место среди других абхазско-абазинских диалектов (с текстами). Тбилиси, 1955.

- Лопатинский, 1891а:** Лопатинский Л. Г. Кабардинские тексты // СМОМПК. Тифлис 1891. Вып. XII. Отд. I.
- Лопатинский, 1891б:** Лопатинский Л. Г. Кабардинские предания, сказания и сказки, записанные по-русски // СМОМПК. Тифлис 1891. Вып. XII. Отд. II.
- Лукиянов, 1904:** Лукиянов Ф. И. Из космогонических поверий абхазцев // СМОМПК. 1904. Вып. XXXIV. Отд. 3. С. 29–33.
- Люлье, 1862:** Люлье Л. Я. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов // Записки Кавказского отдела Русского географического общества. Тифлис, 1862. Кн. V.
- Мальсагов, 1970:** Мальсагов А. О. Нарт-ортсхойский эпос вайнахов. Грозный, 1970.
- Мальцев, 1953:** Мальцев М. И. О некоторых особенностях поэтики кабардинского эпоса «Нарты» // Ученые записки КБНИИ. Нальчик, 1953. Т. VIII.
- Марковин, 1974:** Марковин В. И. Дольменная культура и вопросы раннего этногенеза абхазо-адыгов. Нальчик, 1974.
- Маркс, 1951:** Маркс К. К критике политической экономии. М., 1951.
- Марр, 1915:** Марр Н. Я. О религиозных верованиях абхазов // «Христианский Восток». 1915. Т. IV. Вып. 1. С. 113–140.
- Марр, 1926:** Марр Н. Я. Абхазско-русский словарь. Л., 1926.
- Марр, 1938:** Марр Н. Я. О языке и истории абхазов. М.–Л., 1938.
- Мачавариани, 1884:** Мачавариани К. Д. Некоторые черты из жизни абхазцев. Положение женщины в Абхазии // СМОМПК. 1884. Вып. IV. Отд. 3. С. 70–76.
- Мачавариани, 1889:** Мачавариани К. Д. Религиозное состояние Абхазии // Кутаисские губернские ведомости. 1889. №№ 11–14, 16, 20–22, 24, 26–29.
- Мелетинский, 1957:** Мелетинский Е. М. Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос: Материалы совещания 19–20 октября 1956 г., Орджоникидзе, 1957. С. 37–81.
- Мелетинский, 1958а:** Мелетинский Е. М. Предки Прометея (Культурный герой в мифе и эпосе) // «Вестник истории мировой культуры». 1958, № 3. С. 114–132.
- Мелетинский, 1958б:** Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М., 1958

- Мелетинский, 1960:** Мелетинский Е. М. О генезисе и путях дифференциации эпических жанров // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.–Л., 1960. Вып. V.
- Мелетинский, 1963:** Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.
- Меликишвили, 1954:** Меликишвили Г. А. Наири-Урарту. Ч. I. Тбилиси, 1954.
- Меликишвили, 1959:** Меликишвили Г. А. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959.
- Меликишвили, 1960а:** Меликишвили Г.А. Урартские клинообразные надписи. М., 1960.
- Меликишвили, 1960б:** Меликишвили Г.А. Население северных областей Наири-Урарту и его роль в древневосточной истории (Доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов). М., 1960.
- Меремкулов, 1975:** Нарты: Абазинский народный эпос. Сост., предисл. и коммент. В. Н. Меремкулова; отв. редактор Ш. Х. Салакая. Черкесск, 1975.
- Мессарош, 1936:** Мессарош Ю. Язык пёкхи. Чикаго, 1936.
- Миллер, 1910:** Миллер А. А. Из поездки по Абхазии в 1907 г. // Материалы по этнографии России. С–Пб., 1910. Т. I. С. 61–80.
- Миллер, 1881–1887:** Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1–3. М., 1881—1887.
- Миллер, 1882:** Миллер В. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // ЖМНП. 1882, ССХII.
- Миллер, 1883:** Миллер В.Ф. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам // ЖМНП. 1883, январь.
- Миллер, 1889:** Миллер В. Ф. Отголоски иранских сказаний на Кавказе // «Этнографическое обозрение». М., 1889. Кн. II.
- Мойсей Хоренский, 1858:** Мойсей Хоренский. История Армении / Перевод Н. Эмина. 1858. Ч. II, гл. 50.
- Морина, 1939:** Морина З. М. Некоторые стилистические приемы и другие характерные особенности абхазских сказок // Труды АБНИИ. Отдел языка и литературы. Вып. XVI. Сухуми, 1939.

- Нагишкин, 1957:** Нагишкин Д. Сказка и жизнь. Письма о сказке. М., 1957.
- «Нартский эпос»:** Нартский эпос: Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957.
- «Нартский эпос и кавказское языкознание»:** Нартский эпос и кавказское языкознание: Материалы VI Международного Майкопского коллоквиума Европейского общества кавказоведов. Майкоп, 1994.
- Ортабаева, Хаджиева, Холаев, 1994:** Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Сост. Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева и А. З. Холаев; перевод Т. М. Хаджиевой и Р. А. = К. Ортабаевой; предисловие Т. М. Хаджиевой; отв. редактор А. И. Алиева; научный консультант У. Б. Далгат. М., 1994.
- Очерки, 1960:** Очерки истории Абхазской АССР. Ч. I. Сухуми, 1960.
- Пантюхов, 1867:** Пантюхов И. О мифах и поверьях туземцев Рионской долины // «Кавказ». 1867, № 27–28.
- Петросян, 1969:** Петросян А. А. Решенные и нерешенные вопросы нартоведения // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 5–14.
- Пиотровский, 1934:** Пиотровский Б. Б. Урарту – древнейшее государство в Закавказье. Л., 1934.
- Пропп, 1958а:** Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1958.
- Пропп, 1958б:** Пропп В. Я. Основные этапы развития русского героического эпоса. М., 1958.
- Пропп, 1958в:** Пропп В. Я. Рецензия на кн. «Нарты: Эпос осетинского народа» // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.–Л., 1958. Вып. III. С. 395–399.
- Путилов, 1960:** Путилов Б. Н. Русский историко-песенный фольклор XIII–XVI веков. М.–Л., 1960.
- Путилов, 1979:** Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1979.
- Пфаф, 1871:** Пфаф В. Путешествие по ущельям Северной Осетии // Сборник сведений о Кавказе. Тифлис, 1871. Вып. 1.
- Реформатский, 1955:** Реформатский А. А. Введение в языкознание, М., 1955.

- Рклицкий, 1927:** Рклицкий М.В. К вопросу о нартах и нартских сказаниях. Владикавказ, 1927.
- Русско-абазинский словарь:** Русско-абазинский словарь. М., 1956.
- Русско-адыгейский словарь:** Русско-адыгейский словарь. М., 1960.
- Русско-кабардинско-черкесский словарь:** Русско-кабардинско-черкесский словарь. М., 1955.
- Салакая, 1956:** Салакая Ш. Х. Из вопросов абхазской фразеологии // Труды АБИЯЛИ. 1956. Т. XXVII (на абх. яз.).
- Салакая, 1963а:** Салакая Ш.Х. Абхазские историко-героические сказания // «Алашара». 1963, №5 (на абх.яз.).
- Салакая, 1963б:** Салакая Ш. Х. О героическом эпосе абхазов // Труды АБИЯЛИ. Тбилиси, 1963. Вып. XXXIII-XXXIV. С. 278–303.
- Салакая, 1964:** Салакая Ш.Х. О некоторых общих фольклорных истоках литератур абхазо-адыгских народов // Ученые записки адыгейского научно-исследовательского института. Майкоп, 1964. Т. III.
- Салакая, 1966:** Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966.
- Салакая, 1969:** Салакая Ш.Х. К вопросу об эволюции эпического образа // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 396–408.
- Салакая, 1973:** Салакая Ш.Х. О художественных средствах абхазского нартского эпоса // Известия АБИЯЛИ. Тбилиси, 1973. Вып. II. С. 116–132.
- Салакая, 1974:** Салакая Ш. Х. К проблеме о происхождении первоначального ядра нартского эпоса // Известия АБИЯЛИ. Тбилиси, 1974. Вып. III. С. 100–132.
- Салакая, 1975:** Салакая Ш.Х. Пути развития абхазского героического эпоса // Известия АБИЯЛИ. Тбилиси, 1975. Вып V.
- Салакая, 1976:** Салакая Ш.Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976.
- Салакая, 1985:** Салакая Ш.Х. К итогам изучения нартского эпоса // Абхазскому институту 50 лет. Тбилиси, 1985. С. 60–70.
- Сапежко, 1939:** Абхазские сказки / Перевод с абхазского и обработка Н. Сапежко; под ред. Г. Д. Гулиа. Сухуми, 1939.
- Семенов, 1957:** Семенов Л. П. Нартский эпос и памятники материальной культуры // Нартский эпос: Материалы совещания. 19–20 октября 1956 г.Орджоникидзе, 1957. С. 82–90.

- Семенов, 1962:** Семенов Ю. И. Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962
- Сихарулидзе, 1958:** Сихарулидзе К. А. К вопросу о грузинском эпосе / Вопросы изучения эпоса народов СССР. М., 1958.
- Сихарулидзе, 1961:** Грузинская народная историческая словесность. Т. I. // Подготовка текстов, редакция, введение и примечания К.А. Сихарулидзе. Тбилиси, 1961.
- «Сказания о нартах»:** Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969.
- Смирнова, 1959:** Смирнова Я. С. Военная демократия в нартском эпосе // «Советская этнография». 1959, № 6. С. 60–68.
- Соловьев, 1959:** Соловьев Л. Н. Новый памятник культурных связей Кавказского Причерноморья в эпоху неолита – стоянки Воронцовской пещеры // Труды АБИЯЛИ. Сухуми, 1959. Т. XXIX.
- Табулов, 1941:** Табулов Т. З. Нартские сказания, опубликованные в газ. «Черкес капш» («Красная Черкессия») от 20 сентября 1940 г. и от 13 и 25 апреля, 9 марта, 16 и 18 мая 1941 г.
- Талпа, 1935:** Талпа М.Е. Устное творчество кабардинцев // «Литературный критик». М., 1935, № 12.
- Талпа, 1936:** Кабардинский фольклор / Вступ.статья, коммент. и словарь М.Е. Талпы. М.–Л., 1936.
- Торнау, 1864:** Торнау Ф.Ф. Воспоминания кавказского офицера. Ч. 1. М., 1864.
- Тресков, 1963:** Тресков И. В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963.
- Тугов, 1970:** Тугов В.Б. Очерки истории абазинской литературы. Черкесск, 1970.
- Урусбиев, 1881:** Урусбиев С. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области // СМОМПК. Тифлис, 1881. Вып. I. Отд. II.
- Услар, 1862:** Услар П. К. Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык. Тифлис, 1862.
- Услар, 1868:** Услар П. К. Кое-что о словесных произведениях горцев // Сборник сведений о Кавказских горах. Тифлис, 1868. Вып. I.
- Хамицаева, Бязыров, 1989–1991:** Нарты: Осетинский героический эпос

в 3 книгах / Сост. Т. А. Хамицаевой и А. Х. Бязырова; предисл. В. И. Абаева; отв. редактор У. Б. Далгат. М., 1989–1991.

- Хан-Гирей, 1847:** Султан-Хан-Гирей. Беслений Аббат // «Кавказ». 1847, №42–47.
- Хатанов, Керашева, 1960:** Хатанов А. А., Керашева З.И. Русско-адыгейский словарь. М., 1960.
- Хашба, 1972:** Хашба А. К. Избранные работы / Сост. Х.С. Бгажбы. Сухуми, 1972.
- Хашба, Кукба, 1935:** Абхазские сказки / Сост. А.К. Хашбы и В.И. Кукбы; предисл. А.К. Хашбы; вступ. статьи И.И. Мещанинова и В.И. Кукбы. Сухум, 1935.
- Хашба, Кукба 1936:** Абхазские сказки / Сост. А.К. Хашбы и В.И. Кукбы; предисл. А.К. Хашбы. Сухум, 1936 (на абх. яз.).
- Холаев, 1969:** Холаев А.З. К вопросу о балкаро-карачаевском нартском эпосе // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 282–294.
- Холаев, 1972:** Холаев А. З. Балкаро-карачаевский нартский эпос: Автореферат канд. диссертации. М., 1972.
- Хорава, 1894:** Хорава Б.Г. Эрам-Хут и святыня джварцев // СМОМПК. Тифлис, 1894. Вып. XVIII. Отд. III. С. 49–58.
- Цагарели, 1880:** Цагарели Ал. Мингрельские этюды. С–Пб., 1880. Вып. 1.
- Цулая, 1963:** Цулая Г. В. Мифологические тайны пещеры Абрскила // Труды АБИЯЛИ. Сухуми, 1963. Вып. XXXIII – XXXIV.
- Цулая, 1966а:** Цулая Г.В. К истории имени Абрскила // «Советская этнография». 1966, №6. С. 87–89.
- Цулая, 1966б:** Цулая Г.В. Следы религиозно-мифологических в абхазском представлений в абхазском нартском эпосе // «Советская этнография». 1966, №5. С.132–141.
- Чанба, 1958:** Чанба С. Я. Избранное. Сухуми, 1958 (на абх. яз.).
- Чанба, 1960:** Чанба С. Я. Избранное. Сухуми, 1960.
- Чарая, 1888:** Гиоргидзе П. (П. Чарая). Абхазия и абхазцы. Этнографическое описание // «Иверия». 1888, №№ 165, 167, 169, 173, 175–176, 179–180, 183–186.
- Чернышев, 1854:** Чернышев К. Еще об абхазах // «Кавказ». 1854, № 83.
- Чернышевский, 1949:** Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. II. М., 1949.

- Чикобава, 1955:** Чикобава А. С. О двух основных вопросах изучения иберийско-кавказских языков // «Вопросы языкознания». 1955, № 6.
- Чиковани, 1960:** Чиковани М. Я. Амираниани. Грузинский эпос. Тбилиси, 1960.
- Чиковани, 1966:** Чиковани М. Я. Грузинский народный эпос о прикованном Амирани. М., 1966.
- Чичеров, 1957:** Чичеров В. И. Вопросы генезиса и развития древних форм народного эпоса в освещении фольклористики и некоторые проблемы нартских сказаний // Нартский эпос: Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957.
- Чурсин, 1957:** Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.
- Шагиров, 1962:** Шагиров А. К. Очерки по сравнительной лексикологии адыгских языков. Нальчик, 1962.
- Шагиров, 1974:** Шагиров А. К. Адыгские этимологии // «Ежегодник иберийско-кавказского языкознания». Тбилиси, 1974. № 1.
- Шакрыл, 1965:** Шакрыл К. С. К вопросу об этногенезе абхазо-адыгских народов // Ученые записки Адыгейского НИИ. Нальчик. 1965. Т. IV.
- Шакрыл, 1968:** Абхазские сказки / Сост. К.С. Шакрыла. Т.2 Сухуми, 1968 (на абх.яз.).
- Шакрыл, 1975:** Абхазские народные сказки / Сост. К.С. Шакрыла; предисл. К.С. Шакрыла и Ш.Х. Салакая. М., 1975.
- Шакрыл, Бгажба, 1940:** Абхазские сказки. Т.1 / Сост. К.С. Шакрыла, и Х.С. Бгажбы. Сухуми, 1940 (на абх.яз.).
- Шинкуба, 1951:** Шинкуба Б. В. Об абхазской народной поэзии // Труды АбНИИ. 1951. Вып. XXIV.
- Шинкуба, 1952:** Шинкуба Б. В. О принципах абхазского стихосложения // «Альманах». Сухуми, 1952, № 3 (на абх. яз.).
- Шинкуба, 1957:** Шинкуба Б. В. Абрскил // «Алашара». 1957, № 2 (на абх.яз.).
- Шинкуба, 1959:** Абхазская народная поэзия / Составление, предисловие и примечания Б.В. Шинкубы. Сухум, 1959 (на абх. яз.).
- Шинкуба, 1961:** Абхазские сказания / Сост. Б. В. Шинкубы; перевод С. Липкина. Сухуми, 1961.
- Шинкуба, 1990:** Шинкуба Б. В. Золотые россыпи (Абхазские устные

---

народные сказания и этнографические материалы).  
Отв. редактор Ш.Х. Салакая. Сухум, 1990 (на абх.яз.).

**Шортанов, 1960:** Шортанов А. Т. Периодизация, отбор и публикация адыго-кабардино-черкесского фольклора // Материалы научной сессии Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института по проблеме периодизации, отбора и публикации адыгейского, кабардинского, черкесского, балкарского и карачаевского фольклора (26 – 28 марта 1959 г.). Нальчик, 1960.

**Энгельс, 1948:** Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1948.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Джапуа З.Д. Ш.Х. Салакая – исследователь абхазского фольклора и литературы.....	3
<b>АБХАЗСКИЙ НАРОДНЫЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС.....</b>	<b>13</b>
I. История собирания и изучения абхазского фольклора.....	14
II. Древние эпические сказания .....	42
<b>1. Нартский эпос и его место в абхазском народно-поэтическом творчестве .....</b>	<b>45</b>
<b>2. Эпос об Абрскиле – герое-богоборце .....</b>	<b>113</b>
<b>III. Историко-героическая словесность абхазов.....</b>	<b>128</b>
<b>1. Предание об «апсха» и историческая действительность.....</b>	<b>130</b>
<b>2. Основные циклы историко-героических песен и сказаний эпохи позднего феодализма.....</b>	<b>139</b>
Эпические песни и рассказы о борьбе с иноземными насильниками .....	141
Историко-героические песни и рассказы, повествующие о борьбе за социальную справедливость .....	168
Махаджирский фольклор .....	175
<b>3. Вопросы поэтики абхазских историко-героических песен и преданий позднефеодальной эпохи.....</b>	<b>180</b>
<b>АБХАЗСКИЙ НАРТСКИЙ ЭПОС.....</b>	<b>188</b>
Введение .....	189
I. Основные сюжеты и образы абхазского нартского эпоса .....	203
II. Проблемы генезиса нартского эпоса .....	238
III. Вопросы поэтики .....	280
<b>1. О характере циклизации .....</b>	<b>280</b>
<b>2. Соотношение стиха и прозы в эпосе .....</b>	<b>287</b>
<b>3. Стиль и поэтический язык эпоса .....</b>	<b>299</b>
<b>Тексты .....</b>	<b>314</b>
<b>ЭПИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО АБХАЗСКОГО НАРОДА...</b>	<b>375</b>
Литература.....	409

**Ш.Х. САЛАКАЯ**

**ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ**

**в трех томах**

**I**

**Эпическое творчество абхазов**

**Редактор Л. Пачулиа**

**Корректор Л. Клычева, Л. Ччок**

**Компьютерный набор Л. Чамагуа**

**Верстка Акаба А.**

---

**Формат 60x90 1/16 .Физич. печ. л. Усл. печ. л. 26,7.**

**Тираж 1000. Заказ № 305**

---

**ГПП "Дом печати"**

**г. Сухум. ул.**

**Эшба 168**