

АБХАЗСКИЙ ЭПОС ОБ АБРЫСКЫЛЕ (Поэтико-воззренческие аспекты)

Образ Абрискыла занимает одно из центральных мест в мифоэпической духовной традиции абхазов. Об особой популярности, о величавости героя свидетельствует не только устная действительность, но и большое число художественных произведений, связанных с монументальной фигурой богатыря.

С именем Абрискыла народ связывает много реальных топонимов. (Сами сказители сообщают: «В нашем селении [Члоу] много мест, связанных с именем Абрискыла-героя».) В частности, это места, где прикован герой (пещера «Аскытызго» – букв. «выносящий конский навоз» или «Абрискыыл ихацы» – «Пещера Абрискыла», находящаяся в селении Уатап [Шинкуба, 1990, с. 283, 293, 295, 297, 299, 303, 308; Шакрыл, 1989, с. 260; Адлейба, 1996, с. 48, 49]); где рассекает камень (холм «Ахахэ еиуса» – «Рассеченный камень»¹ [Шинкуба, 1990, с. 300-302, 302, 303-304; Шакрыл, 1989, с. 110, 259]); где рождается, очень часто пребывает, ангелы вылавливают его (Ерцаху, берег Черного моря, Уатап, Члоу, Гуп, Андроу, Када, Панаю, Лаганиаху, Аражпара, Жаныху или «Абрискыыл икырҭа» – место вылавливания Абрискыла [Гарцкия, 1892; Жаннерэ, 1903; Гатцук, 1907; Горбунов, 1913; Шинкуба, 1990, с. 284, 285, 293, 300, 300-301, 302-303, 303-304, 307, 312; Адлейба, 1996, с. 48; ФАФ, к. 3Б, т. с. 74]) или пасется богатырский конь героя (Ащанцара, Мыку [Шинкуба, 1990, с. 312; Адлейба, 1996, с. 49]).

Сказители называют места (Гуп, берег реки Аалдзга, Арасадзых, Члоу, берег реки Дуаб и т.д.), где якобы остались следы копыт коня Абрискыла или следы его ноги² [Жаннерэ,

¹ Предание об этой местности (см. ниже) сходно с одним адыгским нартским сказанием, связанным с Сосруко [Н. адыг., с. 378, 379].

² Ср. «Аалдзга... в ущелье которой... одна из скал хранит «следы копыт коня нарта Сасрыквы» [Инал-ипа, 1977, с. 77]. Ср. также в адыгском нартском эпосе: «С именем Сосруко народ связывает название многих

1903; КЗ, № 565; ФАФ, к. 3Б, т.74]. Также определяется как бы, этническая принадлежность героя: «Абрыскыл был абхаз, жил в Абхазии» [Шинкуба, 1990, с. 285, 287, 292, 293, 304-305]; «Абрыскыл родился здесь в Гупе. У него было трое братьев, они были [по фамилии] Абрыскылы» [ФАФ, к. 3Б, т.74].

Все это придает образу Абрыскыла локальный характер, а сказания о нем получают форму мифологических преданий.

Первые записи вариантов эпоса об Абрыскыле были произведены во второй половине XIX века. Научное же изучение памятника имеет довольно позднее начало. Вслед за отдельными замечаниями и краткими описаниями сюжетов и мотивов ряда авторов [Гулиа, 1986, с. 94-95; Чурсин, 1957, с. 241-245; Марр, 1937, с. 74-75; Тресков, 1963, с. 82, 151, 276; Бгажба, 1987, с. 261-263; Инал-ипа, 1965, с. 590-592; Шинкуба, 1990, с. 271-272; Чиковани, 1966, с. 14-15, 29-30, 67] эпос об Абрыскыле подвергается специальному исследованию лишь в монографии абхазского эпосоведа Ш.Х. Салакая «Абхазский народный героический эпос», вышедшей в 1966 году. С тех пор отдельные вопросы эпоса затрагивались в работах и некоторых других исследователей [Зухба, 1995, с. 239-261; Акаба, 1976, с. 56-73; Аншба, 1970, с. 18; Цулая, 1963, с. 323-333; Цулая, 1966, с. 87-89].

Однако в настоящее время, наряду с более или менее изученными вопросами эпоса, имеется ряд малоосвещенных или неосвещенных тем. В их числе – интересующие нас поэтико-воззренческие аспекты «Абрыскыла».

Исходя из имеющихся в наличии текстовых материалов, записанных с 1873 года по настоящее время (и особенно из коллекции записей Б.В. Шинкуба [Шинкуба, 1990, с. 271-314]), можно выделить следующие сюжетно-тематические единицы, из которых складывается эпос об Абрыскыле: 1) чудесное рождение героя; 2) героические деяния (или образ жизни) героя; 3) погоня ангелов за героем, его поимка и заточение в пещеру; 4) попытка освобождения героя из заточения.

В эпическом контексте все выделенные мотивы неодинаково устойчивы и традиционны. Одни из них выстраивают фабульное повествование, а другие лишены этого и встречаются

лишь фрагментарно в форме ремарок или комментариев к основному тексту. Поэтому и сам объем эпоса невелик. Однако он таит в себе немало архаических пластов, пока еще не раскрытых мифопоэтических констант.

1. Мотив чудесного рождения героя не обладает особой устойчивостью. В виде короткого рассказа вписывается в основное повествование об Абрыскыле, и в контаминации постоянно занимает первую позицию. Также примечательно, что он разрабатывается в нескольких вариантах.

По большинству вариантов, Абрыскыл рожден от **непорочной девы**:

«В древнейшие времена в Абхазии жила одна прекрасная девица знатного происхождения. С самого детства она дала обет богу оставаться на всю жизнь девой. ... Но, по прошествии некоторого времени, эта красавица вдруг сделалась беременной. ... Родился мальчик. Он рос не по дням, а по часам, в десять лет он уже выглядел двадцатилетним юношей и скоро сделался прекраснейшим из молодых людей» [Гарцкия, 1892].³

По одному из вариантов, Абрыскыл рождается от непорочной красавицы, зачавшей от «встречи» с демоном:

«Когда ... девушка заснула, ... демон овевал ее зноем горячего сновидения. ... Пламенное дыхание его, коснувшись ее уст, проникло упоительной отравой в ее душу, в ее кровь. ... Когда дыхание новой весны принесло пробуждение жизни на земле, у нее родился сын. Она назвала его Абраскилом» [Жаннерэ, 1903].

В другом варианте рождение героя связано с девицей, зачавшей от **сожженного в пепел черепа**:

« – Ах, как мне пить захотелось! – сказала она, наклонившись к воде.

Зачерпнула рукою бежавшую струйку и выпила. ... А в той струйке – был пепел вещего черепа. ... От того пепла родился у девицы ... сын. Было дано ему имя – Абраскил» [Гатцук, 1907].

По одному абазинскому тексту, «герой рождается от женщины Марджанат, проведенной ночь у подножья каменных статуй, представлявших собой эпических героев Арчхоу и Чархан, превращенных богом в камень» [Салакая, 1966, с. 112].

Древний мотив чудесного рождения как бы символизирует сверхъестественную, божественную или полубожественную

местностей, урочищ, пастбищ, показывает места, где проезжал Сосруко, след коня и т.д.» [Алиева, 1969, с. 24].

³ Ср.: Джанашиа, 1898; Горбунов, 1913; Адлейба, 1996, с. 48-49; ФАФ, к. 3Б, т.74.

природу Абырскыла.⁴ Способствует раскрытию образа богатыря в эпической иерархии, в частности, в контексте нартского эпоса, в связи с образом Сасыркуи – в эпическом смысле стадильно предшествующего ему героя.

Весьма своеобразен вариант чудесного рождения, связанный с демоном. Сказание, включающее этот мотив, состоит из двух частей. Первая посвящена злему духу, демону, который похищает у бога семена, предназначенные людям, и в знак наказания бог заключает его в пещеру до тех пор, пока раскаяние не очистит его сердце. Однако по истечении времени бог, сжалившись над ним, отпускает его на одну ночь, и демон, спустившись к источнику, «встречается» с красавицей, после чего и рождается герой. А во второй части сказания, как бы «повторяя» предыдущие мотивы, передаются основные события жизни Абырскыла [Жаннерэ, 1903].

Сюжет, как кажется, согласуется с предположением В.Ф. Миллера о «змеином происхождении» героя кавказских преданий «прометеевского» типа (см. ниже) [Миллер, 1988, с. 464-467].

Несколько особняком стоит та разновидность чудесного рождения, по которой зачатие происходит от сожженного в пепел черепа. Однако и этот мотив, вероятно, связанный с обрядом «съедания тотемного предка с целью его возвращения к жизни» [Пропп, 1986, с. 227], кажется, вписывается в эпическую биографию героя. Абырскыл рождается («возрождается») как символ миропорядка, расцвета природы и людей (ср. мотив его быстрого роста). Исходя из этого, С.Л. Зухба допускает мысль о том, что Абырскыл может иметь «какие-то черты умершего и воскресающего божества» [Зухба, 1995, с. 252]. К этому следует добавить, что конкретное сопоставление мотива «рождения-возрождения», умирающего и воскресающего бога с образом Абырскыла, с его природной, земледельческой семантикой может показать еще более интересную картину, в частности, функциональную и типологическую близость абхазского Абырскыла и египетского бога зерна Осириса (см. ниже).

⁴ Возможно, здесь усматривается известный мифологический символ соития неба и земли (ср. ниже извержение героем грома и молнии, вызывание дождя как вещественные символы союза неба и земли).

Абазинский же вариант мотива рождения Абырскыла, записанный Ш.Х. Салакая, представляет собой своеобразное воспроизведение темы нартского эпоса о рождении Сасыркуи. Ср. в частности, мотив камня и имя Уарчхоу⁵ (имя пастуха и похитителя сестры нартвов Гунды Прекрасной), характерные для нартского сюжета о рождении Сасыркуи. В этой связи интересно отметить, что в некоторых усеченных абхазских нартских сказаниях мотив рождения Сасыркуи передается в форме непорочного зачатия Абырскыла.⁶ Персонажи разных эпических памятников как бы взаимовлияют.

2. Героические деяния (или образ жизни) героя состоят из ряда мотивов и эпизодов: а) укрощение коня; б) извержение грома и молнии; в) убийство адауы-великана; г) рассечение большого камня; д) борьба против рыжих людей с голубыми глазами и представителей некоторых родов, а также против сорняков – папоротников, колючек и виноградных лоз; е) защита своего народа от иноземных врагов.

Мотив укрощения коня встречается в двух версиях. Первая версия, засвидетельствованная в двух записях, сводится к следующему:

«Одновременно с [Абырскылом] появился на свет и [его] арац [крылатый конь]. Мул, от которого родился арац, оплодотворился без [участия] жеребца. Арац [Абырскыла], как и он сам, рос не по дням, а по часам. Когда [герой] возмужал, укротил своего араца. <...> [Абырскыл] и арац измотали друг друга, <...> но, наконец, ему удалось сесть на круп [коня]. <...> [Конь], словно стрела, взлетел на небо, чтобы убить его, ударив о небо, но [Абырскыл] спрятался под конем. Затем [конь] устремился вниз, чтобы ударить его о землю, но тогда он взобрался на круп коня. <...> Так <...> [он] покорил своего араца» [Адлейба, 1996, с. 48-49]⁸

⁵ О происхождении этого имени, о его связи с древним кавказско-греко-арийским миром см. Ардзинба, 1985, с. 147-148.

⁶ На наличие столь характерного для матери Абырскыла мотива девственности и в образе Сатаней обращает внимание В.Г. Ардзинба, на примере адыгских и абазинских нартских сказаний [Ардзинба, 1985, с. 155].

⁷ Ср.: «в некоторых адыгских нартских сказаниях Сосруко выступает порою в той же роли, что и истязаемый Старец, он также оказывается закованным в подземелье» [Шортанов, 1982, с. 139-140].

⁸ Ср. ФАФ, к. ЗБ, т. 74.

Согласно другой версии мотива, Абрьскыл добывает жеребенка от морской кобылы:

«Сторожит он морскую кобылицу – как выплывает она с белым жеребенком из неведомых бездн морских. ... Кидается он сверху на жеребенка, вынырнувшего следом за матерью. ... Крепко сжал его тело коленями могучий [Абрьскыл], железной рукою сдавливал он шею коня, и конь покорился: тихо поплыл к берегу, повинувшись воле господина» [Гатцук, 1907].

Обе версии мотива разрабатываются слабо и эпизодично, встречаются в единичных записях и, что характерно, почти «буквально» сходятся с описаниями мотива укрощения коня Сасрыкуей в нартском эпосе абхазов (ср.: Шинкуба, 1990, с. 119-124; Бжания, 1973, с. 285-286). Так же, как и в нартском эпосе, в «Абрьскыле» герой и его конь тесно взаимосвязаны (ср. их одновременное и чудесное рождение, богатырский рост). Кроме того, укрощение коня, подобно его описанию в нартском эпосе, встречается именно в составе сказания о рождении и других деяниях героя.

Мотив **извержения грома и молнии** фабульно не разрабатывается, фигурирует лишь в виде сообщения, вне сюжетного развития эпических событий:

«Когда начинался гром, он, чтобы произвести такой же гром, сшивал из коровьих шкур большой бурдюк, бросал туда огромные камни, привязывал к арацу и начинал носиться по небу. И вправду, камни от удара друг о друга начинали издавать шум, весьма похожий на гром. Когда сверкала молния, он, носясь по небу, извлекал ударом кресало о кремь искры, и вправду казалось, что он [Абрьскыл] испускает молнии» [Шинкуба, 1990, с. 305-306].⁹

Данное описание довольно устойчиво и традиционно в образе Абрьскыла. Оно, вероятно, свидетельствует о божественной или полубожественной природе героя, «о глубокой древности эпоса об Абрьскыле и его мифологической подоснове» [Салакая, 1966, с. 113]. (Интересно примечание сказителя о том, что «Абрьскыл и бог имели родственные связи» [Шинкуба, 1990, с. 296].) Не исключено, что мотив грома и молнии восходит к возможному «змеиному началу» героя или его земледельческой семантике. А по предположению Л.Х. Акаба, Абрьскыл «представляет собой олицетворение молнии», он

⁹ Ср: Шинкуба, 1990, с. 282, 296, 311; Шакрыл, 1989, с. 108, 259; ФАФ, к. 3Б, т. 74.

«связан по своему происхождению с молнией» [Акаба, 1976, с. 69, 62].

Извержение грома и молнии Абрьскылом близко напоминает магические свойства Сасрыкуи в нартском эпосе (вызывание ненастья, замораживание водоема и т.п.). Только если в нартском эпосе изменение погоды связано с явлением глубокой архаики – с магией слова, то в эпосе об Абрьскыле оно приобретает более «реальный» характер, воплощается в вещественные формы.

Мотив **убийства адауы-великана** контаминируется с другими рассказами об Абрьскыле, но обладает своей сюжетной линией:

«Некий адауы-великан ... сидел на вершине высокого холма и, рукой дотянувшись, рыбу из моря таскал, подносил ее к солнцу, жарил и поедал. ...»

– Что ты [еще] умеешь? – спрашивает [Абрьскыл].

– Если я с разбега прыгну в море, то оно выйдет из берегов и затопит всех! – сказал адауы-великан, ... и приготовился к прыжку.

[Но] Абрьскыл [тотчас] пустил в него свою стрелу. Стрела попала в щиколотку [адауы-великана] и он упал [намертво]» [Шинкуба, 1990, с. 299-300].¹⁰

Сюжет, как видно, строится по традиции кавказских богатырских сказаний о великанах. Примечательной особенностью образа адауы-великана является то, что он по вертикали достигает все части космоса, как бы проходит сквозь космическое пространство: сидя на холме (земной мир), рукой дотягивался до моря (нижний мир) и неба (верхний мир).

В абхазском фольклоре известная тема встречи адауы-великана с героем реализуется преимущественно в богатырской сказке и нартском эпосе. И, по-видимому, образ более древнего типа великана – великана-чудовища сохраняется в нартском эпосе – в сказании о добывании огня [см. Джапуа, 1995, с. 100-101]. Здесь же Абрьскыл встречается, вероятно, с адауы-великаном циклопического типа, наделенного некоторыми свойствами великана-чудовища и великана-богатыря, хотя подобные мотивы имеют место и в нартском эпосе [см. Джапуа, 1995, с. 116-117]. В нартском сказании Сасрыкуа побеждает хранителя огня с помощью хитрости и сме-

¹⁰ Ср. Шинкуба, 1990, с. 311-312.

калки, заморозив его в водоеме (ср. в этом мотиве море, в которое хотел прыгнуть адауы-великан). Абырыскыл же убивает адауы-великана, желавшего уничтожить людей, выстрелом из лука, что свидетельствует о стадиальной последовательности эпических образов – Сасыркуи и Абырыскыла. Однако и последний сохраняет черты культурного героя, для которого «защита человеческого мира от демонов и чудовищ – важнейшая забота» [Мифы, 1988, с. 27].

Мотив рассеечения большого камня образует самостоятельную сюжетную единицу, также может сочетаться и с другими частями повествования об Абырыскыле:

«Однажды [Абырыскыл] присел передохнуть на холме, расположенном в Анороу. ... Вдруг архангелы [преследователи героя] устремились к холму. ... [Абырыскыл] схватил, заблаговременно поднятый им на холм, огромный камень и вывернул его из всех сил на небо. ... Абырыскыл ... поставил на голову свой острый меч клинком вверх и встал под стремительно падающим камнем. ... Угодил камень на острие меча ... и рассекло его на две части. Одна половина [камня] упала срезом вниз, другая – срезом вверх. Абырыскыл, указав рукой на ту половину [камня], что лежало срезом вниз, сказал: «Это знак моего прошлого, мною пережитого!» Указал на вторую половину, что лежало срезом вверх [и сказал]: «Это знак моего будущего, моей судьбы!»

С той поры и назвали этот холм «Рассеченным камнем»¹¹ [Шинкуба, 1990, с. 300-302].¹²

Очевиден локальный, «местный» характер сюжета, его связь с конкретной местностью. Это придает сказанию форму топонимического предания. Не случайно все четыре варианта сказания записаны в селении Члоу, в котором и находится холм под названием «Рассеченный камень». Однако, думается, что топонимическая окраска сказания – сравнительно позднее явление. Структура же сюжета, вероятно, восходит к нартскому эпосу, напоминает картину «игр» с камнями в нартских сказаниях о добывании огня и особенно о гибели Сасыркуи [см., например: Салакая, 1976, с. 176-178, 190-191, 215-219]. Хотя

¹¹ Ср. аналогичное сказание в адыгском нартском эпосе «Камень, который ударил мечом Сосруко»: «На возвышении у реки Инджидж стоит <...> камень; верхушка его раздвоена – будто ее распилили» [Н. адыг., с. 378].

¹² Ср.: Шинкуба, 1990, с. 302, 303-304; Шакрыл, 1989, с. 110.

здесь нет самого мотива гибели, ибо в «Абырыскыле» эпическая судьба героя получает несколько иную мотивировку.

Характерно и то, что сам образ рассеченного камня, как кажется, предстает своеобразным символом времени и пространства: настоящего, прошлого, будущего времен и земного, нижнего, верхнего миров.

Мотивы борьбы против рыжих людей с голубыми глазами и представителей некоторых родов, а также против сорняков – папоротников, колючек и виноградных лоз постоянно (или почти постоянно) сопутствуют основному сказанию об Абырыскыле, хотя они не развиваются в сюжетное повествование:

«[Абырыскыл] не проходил мимо рыжих людей с голубыми глазами, убивал их, считая, что от их дурного глаза страдают люди. Ненавидел людей из рода Акауба и Ашба, считая, что они приносят несчастье [могут слезить людей и животных]. Зная, что папоротник и колючки истощают почву, спускался к берегу ... > и в глубине моря под корень срезал их» [Шинкуба, 1990, с. 305]. «[Абырыскыл] уничтожал виноградную лозу, перекинутую гирляндой через дорогу, если она мешала верховому ехать по ней, не нагнув головы. ... [Абырыскыл] говорил, что если проедет, не повредив лозу, тогда ему нужно наклонять голову вперед, а это похоже на поклонение богу» [Гарцкия, 1892].¹³

Эти мотивы-характеристики одинаково устойчивы и в ранних и в поздних записях сказаний. По-видимому, «они были древними, исконными, а не наносными, поздними и, возможно, некогда – сюжетными, событийными» [Салакая, 1966, с. 112]. Композиционно данные описания встречаются в инициальной части сюжета и, что весьма показательно с точки зрения их традиционности, повторяются в его финальной части (см. ниже вопросы прикованного Абырыскыла о злых людях и сорняках и т. п.).¹⁴

¹³ Ср.: Иоакимов, 1873; Лихачев, 1887; Джанашиа, 1898; Гатцук, 1907; Горбунов, 1913; Гулиа, 1986, с. 94-95; Чурсин, 1957, с. 243-244; Шакрыл, 1989, с. 108-110, 259-260; Шинкуба, 1990, с. 282-283, 283-284, 284-285, 285-286, 286-287, 287, 288-289, 289-291, 291-292, 292, 293, 293-294, 294-295, 296-297, 297-298, 298-300, 304-310, 310-314; Адлейба, 1996, с. 49; ФАФ, к. 3Б, т. 74.

¹⁴ Подобные вопросы весьма характерны и для адыгского сказания о прикованном Старце: «– Растет ли еще на земле камыш? Водятся ли еще на земле ягнята?» [Шортанов, 1982, с. 143].

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

В следующем же мотиве борьбы с представителями некоторых родов, по определению Г.Ф. Чурсина, «следует видеть отголосок родовых распрей, некогда царивших в Абхазии и мешавших политическому и культурному развитию народа» [Чурсин, 1957, с. 244], на что указывают Х.С. Бгажба (совпадение буквальное) и С.Л. Зухба [Бгажба, 1987, с. 263; Зухба, 1995, с. 258-259].

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

с природой на ранних ступенях истории, задолго до начала земледелия» [Акаба, 1976, с. 65].

Предполагаю, что данная серия мотивов относится к доисторическому времени, а именно – к обрядово-мифологической, природной, земледельческой традиции и характеризует Абрискула как культурного героя. Абрискул здесь сопоставим с нартским героем Сасрыкуей и наделяется атрибутами умирающих и воскресающих богов типа египетского Осириса. В частности, мотив борьбы против рыжих людей с голубыми глазами типологически, вероятно, восходит к земледельческому ритуалу древних египтян – принесению в жертву рыжеволосых людей для возрождения плодородия почвы [см. Фрэзер, 1983, с. 354-358]. «Если эти жертвоприношения... имели своей целью способствовать восходу посевов (в пользу этой гипотезы говорить развеивание их пепла), то и рыжеволосых людей, возможно, выбирали потому, что они как нельзя лучше олицетворяли золотистый дух зерна» [Фрэзер, 1983, с. 356]. Первоначально ежегодно разыгрывалась драма смерти и воскресения именно Осириса – самого бога зерна [см.: Фрэзер, 1983, с. 340-358; Мифы, 1988, с. 547-548].

В этом смысле интересно одно описание образа героя, встречающееся в первой записи сказания об Абрискуле: «*Абрискул был святой человек, со светлыми волосами и голубыми глазами*» [Иоакимов, 1873]. Отсюда можно предположить, что сначала рыжий цвет и голубые глаза были атрибутом самого Абрискула, который ежегодно умирал и возрождался вновь, но в дальнейшем этот атрибут переходит на других как бы обычных людей, которых предавали смерти с целью обеспечения плодородия земли.

О «земледельческой природе» Абрискула свидетельствуют и другие описания его образа: «*когда ему хотелось, в определенной местности вызывал дождь*» [Шакрыл, 1989, с. 259 (ср. с. 108)]; «*когда бывала сильная засуха, люди заходили (в пещеру Абрискула), и начинался обильный дождь*» [Шинкуба, 1990, с. 304]. Ср. также описание времени Абрискула: «*любо было взглянуть на обильные жатвы хлеба, на прекрасные сборы плодов, на тучные стада овец*» [Горбунов, 1913]¹⁵; «*вся природа оплакивала потерю героя, кроме папоротника и других вредных растений*» [Джанашиа, 1898].

¹⁵ Ср. Шинкуба, 1990, с. 305.

Из египетской мифологии известно также, что Осирис «первым начал подпирать виноградные лозы и давить виноград» [Фрэзер, 1983, с. 341]. А в абхазской мифоэпической традиции появление виноградной лозы связано с нартами [см. Бжания, 1973, с. 220]. Нельзя исключить, что мотив виноградной лозы в «Абрыскыле» тоже связан с этим, только здесь он имеет форму антитезы, как своеобразное «перевернутое» воспоминание древнего мотива. А его богоборческая мотивировка (непоклонение богу) – явно позднего происхождения.

В связи с типологически сходными элементами между Осирисом и Абрыскылом примечательно и то, что частью связанного с Осирисом ритуала было его оплакивание: «люди, чтобы показать глубину своей скорби по случаю смерти бога, рыдали и били себя в грудь» [Фрэзер, 1983, с. 350]. Ср. плач людей по случаю заточения Абрыскыла в пещеру: «плакали все, раздирали, расцарапывали себе лица» [Джанашиа, 1898].¹⁶

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

Также, можно сказать, что земледельческая атрибутика Абрыскыла сближает его с Созырешем как божества земледелия. По описанию исследователей, Созыреш – «большой любитель путешествий, и ему подчиняются ветры и воды»; «поскольку этот Созыреш... был еще и горд, то бог наказал его тем, что

лишил его ноги» [Шортанов, 1982, с. 117-118], что напоминает черты образа Сасрыкуи¹⁷ и Абрыскыла (см. ниже).

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

Наконец, последний мотив героических деяний богатыря – защита своего народа от иноземных врагов – достаточно устойчив в эпосе об Абрыскыле, и носит форму сообщения:

«Во времена Абрыскыла мечи врагов Абхазии ржавели в ножнах, никто не осмеливался обратить их против абхазов» [Джанашиа, 1898]. «Когда соседние народы совершали набеги на священную землю Абхазии, богатырь мужественно защищал родину» [Гарцкия, 1892].¹⁸

Особенность этого мотива – его сугубо эпическая направленность, которая, несомненно, связана с поздним переосмыслением мифологической традиции повествования об Абрыскыле. Такое описание, свойственное эпосу классического типа, возникающего в условиях формирования народностей, образования ранних государств и борьбы против иноземных нашествий, придает героическим деяниям Абрыскыла характер патриотических, «исторических» подвигов. В этом случае образ Абрыскыла «наполняется новым идейным содержанием, он превращается в символ борьбы за социальное и национальное освобождение» [Салакая, 1966, с. 114].

3. Погоня ангелов за героем, его поимка и заточение в пещеру – самая устойчивая, традиционная сюжетная единица

¹⁷ Ж. Дюмезиль отмечает, что Созыреш, лишенный ноги, – тот же что Сасрыкуа (в нартском эпосе), у которого колесо (или камень) отрезало одну ногу или обе [Дюмезиль, 1990, с. 86].

¹⁸ Ср.: Горбунов, 1913; Шинкуба, 1990, с. 289-291, 291-292, 293-294, 304-310, 310-314.

¹⁶ Ср.: Горбунов, 1913; Шинкуба, 1990, с. 307.

во всей тематике эпоса об Абрьскыле. Является ведущей частью, остовом всего эпоса, а все остальные сюжеты, мотивы и эпизоды, можно сказать, выступают в роли как бы ремарок, объяснений к этому основному повествованию:

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

Глубоко удрученные тем, что им не удастся выполнить волю господ бога, ангелы обратились за помощью к одной старой колдунье, которая посоветовала разостлать в одном из убежищ Абрскила бычьи шкуры, смазанные жиром. Выполнив этот совет, ангелы разделились на две группы: одна укрылась в лесу близ того места, где были разостланы бычьи шкуры, а вторая устремилась за Абрскилом. Испуганный Абрскил заставил своего коня сделать прыжок; конь поскользнулся на смазанную жиром бычьи шкурах и упал, увлекая за собой всадника. Ангелы немедленно подбежали и связали Абрскила. Связали героя, равного которому никогда не появлялось в этом мире.

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

Абрьскыла выросли настолько, что доходят до земли а борода в землю взросла» [Шинкуба, 1990, с. 313].¹⁹

По второму варианту сюжета, конь (аращ) героя заменяется посохом (алабащей): Абрьскыл имел посох, на который оперлся и перепрыгивал с берега на гору, с горы на берег, который служил ему средством передвижения. Ангелы уговорили дятла долбить посох Абрьскыла.²⁰ Когда герой прыгнул, опершись на посох, посох под ним сломался, и был схвачен ангелами [Шакрыл, 1989, с. 108-110, 259-260; Шинкуба, 1990, с. 284, 284-285, 286-287, 292, 293, 297-298, 298-300, 310-314; КЗ, № 566].

По другому же варианту, бог окружает Абрьскыла пламенем, исходящим от грома и молнии, и ангелы схватывают его [Шинкуба, 1990, с. 283-384, 302-303].

Также в некоторых усеченных текстах сцена погони и поимки героя упрощается, опускаются основные эпизоды, и сюжет представляется в форме пересказа, короткого сообщения [Иоакимов, 1873; Лихачев, 1887; Шинкуба, 1990, с. 288, 293-294]. Или же Абрьскыл сам заходит в пещеру, чтобы скрыться от своих преследователей [Шинкуба, 1990, с. 287, 291-292].

Структура данного сюжета близка к структуре нартских сказаний о гибели Сасрыкуи – о погони за ним и заманивании его в пропасть (мотив змееборства) [см. Джапуа, 1995, с. 101-102]. В связи с нартским сюжетом о посещении подземного мира (АТ 300) весьма интересен вариант сказания, где сцена поимки Абрьскыла передается в форме «игры»: «Ангелы... предложили Абрскилу играть с ними в лапту. Абрскил поскользнулся на бычьей шкуре, упал и был схвачен и заключен в пещеру» [Иоакимов, 1873].²¹

¹⁹ Ср.: Лихачев, 1887.; Гарцкия, 1892; Гатцук, 1907; Жаннерэ, 1903; Горбунов, 1913; Чурсин, 1957, с. 244; Шинкуба, 1990, с. 285-286, 289-292, 294-295, 296-297, 304-310; КЗ, № 565; ФАФ, к. 3Б, т. 74.

²⁰ Отсюда – появление этиологического эпизода о проклятии Абрьскылом дятла, чтобы он всю свою жизнь труху (абажэ) долбил [Шинкуба, 1990, с. 286-287], функционально сходного с этиологическими мотивами, встречающимися в нартском эпосе – в финале сказания о гибели Сасрыкуи [см. Джапуа, 1995, с. 112-114].

²¹ Ср. Шинкуба, 1990, с. 296-297.

Именно в форме «игры» (хитростью) братья-нарти сталкивают Сасрыкуа в подземный мир²² [см. Джапуа, 1999, с. 251-255] или губят его от камня (ср. выше) [см. Джапуа, 1995, с. 112-113]. Характерно, что формулы сна (традиционный элемент змеборства), встречающегося в нартском сказании о посещении подземного мира (Сасрыкуа засыпает перед входом в пропасть) и в сюжете о погоне и поимке Абырыскыла (Абырыскыл засыпает перед входом в пещеру), функционально и словесно сходятся.²³

Если в нартском эпосе братья-нарти постоянно преследуют Сасрыкуа за его превосходство над ними, то в «Абырыскыле» по воле бога ангелы-небожители преследуют героя также за непризнание им бога.²⁴ Сходство погони за Абырыскылом с погонями за нартскими героями еще более поразительно в адыгских и особенно осетинских нартских сказаниях, где богоборческие мотивы весьма развиты [см. Алиева, 1969, с. 59-66, 103-105; Абаев, 1982, с. 70], корни которых, по мнению В.И. Абаева, «могут восходить к древнему Прометеевско-Амирановскому комплексу» [Абаев, 1982, с. 70].

В сюжете погони и поимки Абырыскыла особый интерес представляет архаическая семантика мотива **бычьих шкур**, на которые падает герой и его ловят. Мотив одевания героя в шкуру животного имеет место и в нартских сказаниях.²⁵ В.И.

²² Мотив падения Сасрыкуи, облачившись в бурку, которой была перекрыта пропасть [см. Джапуа, 1999, с. 252-253], функционально, возможно, соответствует мотиву бычьей шкуры, на которой схватывают Абырыскыла. Бурка – как инновационная замена бычьей шкуры. Тем более, что, по мнению исследователей, абхазское название бурки «ауапа» восходит к слову «ауащәа» и означает «длинная кожа» [Малия-Акаба, 1982, с. 19].

²³ Ср.: «Сасрыкуа если засыпал – девять ночей и девять дней не просыпался, а если просыпался – девять ночей и девять дней не засыпал» [Джапуа, 1995, с. 65]; «Абырыскыл если засыпал – девять ночей и девять дней не просыпался» [Шакрыл, 1989, с. 108]. (Ср.: Горбунов, 1913; Шинкуба, 1990, с. 285, 286, 292, 293, 297, 299, 306, 307, 312; Шакрыл, 1989, с. 259; КЗ. № 566).

²⁴ Ср. также в обоих эпических памятниках образы старух-ведьм, с помощью которых преследователи губят богатырей [см. Салакая, 1976, с. 215-219].

²⁵ По абхазской версии, «нарти одели на Патраза коровью шкуру и метнули его в крепость с помощью метательного орудия» [Абаев,

Абаев связывает этот мотив с древними представлениями многих народов «о борьбе героев-шаманов в образе животных» [Абаев, 1990, с. 340]. По мнению же Ж. Дюмезиля, в одном случае бычья шкура символизирует заклинание смерти, а в другом – она просто «служит амортизатором» для героя, превращающего себя в метательный снаряд [Дюмезиль, 1990, с. 208-209]. Также (что очень существенно) в связи с этим ученый приводит примеры из погребальных обрядов, при которых «применялась бычья шкура» [Дюмезиль, 1990, с. 210-211]. Ритуал погребения в шкуре животного содержится в материалах традиционной культуры ряда древних народов²⁶ [см. Пропп, 1986, с. 203-207].

Можно предположить, что именно к подобному погребальному обряду восходит традиционный, очень устойчивый мотив поимки Абырыскыла в свежесодранных бычьих шкурах.²⁷ Ср. описание, которое содержится в античном трактате «О реках и горах» (глава V «Фазис») об осужденных: «Присутствующие мужчины хватают его, заворачивают в шкуру животного и бросают в круглую яму наподобие колодца, называемую «Ртом нечистых» [по книге: Дюмезиль, 1990, с. 211].

Бычья шкура характерна, как известно, и для «воздушного» погребения – особого похоронного обычая, засвидетельственного в погребальной традиции абхазов по историческим и этнографическим источникам [см.: Чурсин, 1957, с. 202-206; Инал-ипа, 1965, с. 547-549]. В частности, по сообщению Аполлония Родосского, колхи умерших мужчин «заворачивают в

1990, с. 333]; Цвицва укутывают в шкуры ста быков и закидывают в море [Джапуа, 1995, с. 41]. По осетинской версии, «Сослан ... зарезал быка, выпотрошил его, влез в его шкуру и притворился мертвым» [Абаев, 1990, с. 333]. В этой связи заслуживает упоминания и мотив снятия с кося шкуры и наполнения ее сухим сеном (соломой) в абхазской, адыгской и осетинской версиях нартского эпоса – в сюжете о гибели Сасрыкуи (Сосруко, Сослана) [Шинкуба, 1990, с. 217; Н. адыг., с. 221; Н. осет., с. 182].

²⁶ «В Египте в древние времена хоронили трупы, завернутыми в шкуры» [Пропп, 1986, с. 206].

²⁷ Предположение Л.Х. Акаба, о связи мотива бычьих шкур в «Абырыскыле» с реальным способом перенесения огня в шкуре животного [Акаба, 1976, с. 61], все же уязвимо уже потому, что эпос об Абырыскыле не содержит самого мотива похищения огня (см. ниже).

необработанные бычьи шкуры²⁸ и вешают на деревьях» [по книге: Дюмезиль, 1990, с. 210-211]. В этой связи весьма показательны два свидетельства абхазских сказителей, зафиксированные В.Б. Агрба [КЗ, № 563, 564]. Согласно одному из них, «в селении Куланырхуа имеется место под названием «Аццэа рыкнахарта» (место подвешивания покойников)». По второму тексту, «когда умирали достойные предводители, их хоронили следующим образом: выдалбливают ствол большого дерева во весь рост умершего, как корыто, кладут туда покойника с его воинскими доспехами. Затем режут большого быка, снимают с него шкуру, заворачивают в эту шкуру корыто с покойником и особым ремнем из кожи (гырзганла) подвешивают к вершине высокого дерева. Считали, что отдают его богу».

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

Обращает на себя внимание и то, что в большинстве ранних записях эпоса об Абырскыла [Иоакимов, 1873; Гарцкия, 1892; Джанашиа, 1898; Гатцук, 1907; Горбунов, 1913; Шинкуба, 1990, с. 304-310] фигурирует именно бычья шкура, а не коровья, что может свидетельствовать о символе священного быка в земледельческой семантике Абырскыла. По-видимому, бык здесь связан с земледельческой культурой, с умирающим и воскресающим богом земледелия. И в этом случае образ Абырскыла сопоставим с культом Осириса: ср. «бык был символом Осириса, который сам был «быком Аменти». Бык «после своего умерщвления сопровождает Осириса на небо, неся его на своей спине, отдает свою кожу, чтобы сделать из нее парус для божественной ладьи, в которой переправляются в рай» [Пропп, 1986, с. 206-207].

Иными словами, мотив удаления Абырскыла в пещеру в бычьей шкуре тоже соответствует его земледельческой природе. Он хорошо вписывается в символику богов плодородия. К тому же, как установлено, «под землю, в пещеру может удаляться умирающий и воскресающий бог плодородия» [Мифы,

1988, с.311]. Заточение Абырскыла в пещеру (его исчезновение) могло восприниматься как пожертвование собой ради людей, символизируя возрождение, обновление плодородия земли, подобно тому, как «погребение Осириса ассоциировалось с посевом» [Мифы, 1987, с. 455].

Мысль о связи мотива бычьей шкуры с обрядом погребения подкрепляется и образами коня Абырскыла (заключенного вместе с ним в пещере), собаки, кошки, птички-трясогузки (тоже находящиеся в пещере), которые, по-видимому, связаны с представлениями о переправе умершего в иной, потусторонний мир, с символикой подземного мира [см. Пропп, 1986, с. 169-181].

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

Образы пещерной собаки и кошки, думается, функционально соответствуют образам собаки и кошки, встречающихся в известных сюжетах «видений» загробного мира: по абхазским поверьям, на пути в загробный мир собака²⁹ слизывает масло, которым смазан мост, чтобы облегчить умершим переход через него, а кошка смазывает его [Чурсин, 1957, с. 206].

4. Попытка освобождения героя из заточения составляет мотив, который почти неизменно связан с поимкой Абырскыла и заточением его в пещеру:

²⁸ Примечательно, что и в «Абырскыле» употребляются необработанные, свежесодранные бычьи шкуры, возможно, «для того, чтобы ускорить гниение» [Дюмезиль, 1990, с. 211].

²⁹ Возможно, и цвет собаки («черный пес грызет его цепи» [Иоакимов, 1873]) символизирует мрак в загробном мире.

«Однажды почитатели Абрскила отправились освободить его. Они взяли двенадцать ослов, нагруженных свечами, чтобы освещать дорогу в пещере. ...» Абхазы настолько близко подошли к месту, где томился Абрскил, что уже слышали его голос. В это время у них кончились свечи. ...» [Абрыскыл] сказал абхазам, что до него дойти невозможно, ибо по велению господина он настолько же отдален от абхазов, насколько они приближаются к нему. Поэтому герой посоветовал им вернуться домой, ... повернуть ослов и следовать за ними. Болея душой о родной Абхазии, герой спросил: – Неужели опять размножились ... рыжие люди с голубыми глазами? Неужели разросся папоротник и другие вредные растения. Доятся ли по-старому коровы два-три раза, а козы – четыре-пять раз в день? Беспокоят ли Абхазию внешние враги, как это было до моего рождения?

• Когда абхазы поведали Абрскилу о безотрадной действительности Абхазии, он с горечью воскликнул: – Не говорите больше о моей любимой родине, не могу больше слушать и терпеть!» [Джанашиа, 1898]³⁰

Эта картина проникновения людей в пещеру и их подземный диалог с Абрыскылом функционально сопоставима с описанием потусторонних встреч Сасрыкуи и заночевавшего на его могиле человека в сюжете о поминках по герою, наличествующем в абхазской, абазинской и адыгской версиях нартского эпоса [Джанашиа, 1960, с. 85, 90; Набаз., с. 252-253; Дюмезиль, 1990, с. 86-87]. О похоронно-поминальной символике мотива свидетельствуют как восковые свечи, освещающие пещеру-темницу, как мрачный потусторонний мир, так и встречающиеся кушанье и питье [Шинкуба, 1990, с. 294-295]. В диалоге между Абрыскылом и вошедшими в пещеру людьми заметно проглядывается известное свойство мифологической пещеры – «двуединный образ: пещера как ухо и ухо как пещера» [Мифы, 1988, с. 311]. Люди слышат голос Абрыскыла, которого не могут видеть.

Особого внимания заслуживает тема богоборчества – пожалуй, самый загадочный и противоречивый мотив в эпосе об Абрыскыле. По мнению ученых, этот мотив навеян борьбой

язычества с официальной религией, который проникает в эпос под влиянием духовенства [Чурсин, 1957, с. 245; Бгажба, 1987, с. 263; Салакая, 1966, с. 116-121]. И как бы этим объясняют двойственное отношение народа к Абрыскылу – положительное (как защитника народа), с одной стороны, и отрицательное (как богоборца) – с другой [см. Салакая, 1966, с. 116-121].

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

В.Ф. Миллер в своей статье «Кавказские предания о великанах, прикованных к горам», написанной еще в 1883 году, делит все сказания «прометеевского» типа на две группы: в первую входят «многочисленные легенды о змее, заключенном богом или богатырем под какой-нибудь горой; во вторую – легенды о великане, прикованном к скале в какой-нибудь горной пещере. Сказания первой группы древнее сказаний второй» [Миллер, 1998, с. 461]. Если исходить из этих, стадийно-разных, но функционально сходных разновидностей сказаний, то можно допустить, что в мотиве богоборчества в «Абрыскыле» своеобразно воспроизводится более древний мотив змеборства.

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

Как видится, к земледельческой концепции змея-дракона и связанной с нею змеборству восходят и земледельческая символика Абрыскыла и связанная с нею богоборчество. Если первоначально Абрыскыл воспринимался как божественное существо, как символ плодородия, растительности и земледелия, то впоследствии, с изменением мировоззрения людей, его

³⁰ Ср.: Гарцкия, 1892; Гатцук, 1907; Горбунов, 1913; Шинкуба, 1990, с. 282-283, 283-284, 284-285, 286-287, 288-289, 289-291, 292, 293-294, 294-295, 296-297, 297-298, 298-300, 304-310, 310-314; Шакрыл, 1989, с. 108-109, 259-260; Гуажба, 1980, с. 51; Бегуа, 1971, с. 257; Адлейба, 1996, с. 48; КЗ, №566; ФАФ, к.3Б, т. 74.

поступки (жертвоприношения) стали невыносимы. И эти коллизии переходят в богоборчество. «С переходом божественности от зверя к богу, боги убивают зверей. Они вырывают из их рук власть, они отнимают у них управление водой и сами начинают ею управлять так, как это нужно скотоводу или земледельцу» [Пропп, 1986, с.256].

Текст «Абрыскыла» не сохраняет, не доводит до нас яркие приметы мифологического змея-дракона, но «воспоминания» о них (как положительные, так и отрицательные) остались. По всей видимости, этим и объясняется сохраняющееся двойственное отношение к Абрыскылу у создателей эпоса. Однако «змеиное происхождение» героя не совсем латентно в контексте и хранителей эпоса. Все же находятся эпизоды, свидетельствующие о злой сущности Абрыскыла [см. Салакая, 1966, с. 120-121]. Так, например: *«Абрскил был гордый, высокомерный человек. Он убивал всех рыжих и людей с голубыми глазами, а также представителей фамилии Эмба. Жестокие поступки его стали невыносимы для населения, и от него решили избавиться»* [Чурсин, 1957, с. 244]; *«Абрскил сделался жестоким»* [Гарцкия, 1892].³¹

С этими описаниями согласуется вариант сказания, где попытка освобождения героя заменяется попыткой его уничтожения [Шинкуба, 1990, с.291]. По убыхскому сказанию о прикованном великане («Убыхский Прометей»), люди делают все, чтобы прикованный герой не смог освободиться из заточения [Дюмезиль-Намиток, 1955, с. 30-33].

Не исключено, что мотив волос и бороды Абрыскыла (*«волосы доходят до земли, а борода в землю выросла»*), характерный и для образа адыгского прикованного Старца,³² отождествляется с приметами некоторых зооморфных образов абхазского фольклора, в частности, нартского эпоса (пастуха, адауы-великана и т.д.), принадлежащих потустороннему миру [см.

³¹ Ср. сказание аджарских абхазов о Мемруте, типологически сходном с Абрыскылом, в записи Ш.Х. Салакая: «Мемрут, герой необычайной силы, возгордившись, объявил себя вторым богом и потребовал, чтобы люди подчинялись ему, а не аллаху» [Салакая, 1966, с.120].

³² Ср.: *«белоснежные волосы покрывают его голову, его борода почти достигает ног, все его тело густо заросло белыми волосами»* [Шортанов, 1982, с. 133]. Ср. также имя героя с постоянным эпитетом «Насырен-жаче» (букв. «Насырен-Борода») [Н.адыг., с. 389].

Ардзинба, 1987, с. 131-135]. Ср. описание пастуха в нартском сюжете о рождении героя: «у пастуха гигантские, длиною во весь рост брови» [Ардзинба, 1987, с. 131]. Также, возможно, глаза пастуха («глаза у него очень большие, выступают из орбит» [Ардзинба, 1987, с. 131]) сопоставимы с глазами прикованного героя («глаза красны и сверкают, как горящие угли» [Шортанов, 1982, с. 133], «глазами величиной с бычьи хомуты» [Миллер, 1998, с.454]). В этом смысле очень характерно описание адыгского Старца в виде одноглазого адауы-великана – «с одним глазом во лбу» [Шортанов, 1982, с. 136]. По-видимому, к атрибутам зооморфных существ относятся и различные поверья, связанные с прикованным героем: Ср.: «никто не может видеть его два раза, и те, которые пробовали это сделать, назад не вернулись» [Шортанов, 1982, с. 134]; «не смотри назад, а не то дверь моей пещеры захлопнется» [Миллер, 1998, с. 455].

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

Как видно, с одной стороны, основные мотивы эпоса об Абрыскыле восходят к архаическим представлениям, связанным с плодородием земли. Однако, с другой стороны, с переходом к регулярному земледелию и образованию ранней государственности, с возникновением богоборчества, эти мифологические мотивы приобретают очень яркую эпическую окраску. А источником эпического пласта в «Абрыскыле» послужил нартский эпос. В этом (и только в этом) смысле можно сказать, что «казание об Абрскиле как бы продолжает нартский эпос, являясь его заключительным этапом»³³ [Салакая, 1966, с. 114]. Здесь необходимо уточнить, что «Абрыскыл» продолжает не

³³ Ср. характерное примечание сказителя: *«Абрыскыл жил в Абхазии после нартов»* [Шинкуба, 1990, с. 288].

весь нартский эпос, а именно – сказания о Сасрыкуе – главном герое эпоса. Точнее сказать, образ Абырыскыла предстает как своеобразное продолжение образа Сасрыкуи.

Яркое свидетельство тому – разделение прометеевской темы между этими двумя героями. По весьма точному определению Ш.Х. Салакая, «центральные мотивы мифа о Прометее – похищение огня и наказание героя – разрабатываются не в одном, а в двух памятниках эпической поэзии – в нартском эпосе и сказании об Абырыскыле» [Салакая, 1976, с. 43]. Мотив похищения (добывания) огня у адауы-великана – основной подвиг Сасрыкуи, а мотив наказания героя – основное сюжетное событие в образе Абырыскыла. Однако следует отметить, что мотив наказания Абырыскыла отнюдь не связан с похищением огня. Он возникает, как сказано выше, на основе других мифологических представлений.

Как можно было убедиться, почти все сюжетные мотивы повествования об Абырыскыле складываются по структуре сюжетов и мотивов нартских сказаний о Сасрыкуе. Более того, образы Сасрыкуи и Абырыскыла взаимовлияют, контаминируются, переплетаются разные эпизоды, мотивы и сюжеты о них. Так, например, одна турецкая запись сказания об Абырыскыле повествует о добывании огня (в форме нартского сюжета) и о поимке героя адауы-великанами (в виде сюжета о гибели Сасрыкуи) [Бегуа, 1971, с. 255-258]. Ср. также текст о гибели Сасрыкуи в форме поимки Абырыскыла [Джапуа, 1995, с. 138].

Эпическое мироздание в «Абырыскыле» предстает в вертикальной проекции и состоит из следующих сфер художественного пространства: **Земной мир, Верхний мир и Нижний мир.**

Земной мир – основная сфера действий, страна эпического героя. Именно на Земле происходят все основные события: чудесное рождение и рост героя, совершение героических подвигов, поимка героя ангелами-небожителями. Очень часто приметы земной сферы эпоса уточняются реальной топонимикой (ср. выше), что, видимо, обусловлено тем, что жанр самого повествования об Абырыскыле характеризуется как эпос-предание, эпос-легенда. Опорными координатами земной сферы эпического пространства устойчиво выступают – **морской берег и гора.** Крылатый конь-аращ (или посох-алабаща) Абырыскыла

легко переносит его с берега на высокую гору и с горы на берег. Почти все пространство эпической Земли занято берегом и горой. Постоянство берега и горы породило свою поэтическую формулу: «Абырыскыл, не зная устали, носился между берегом моря и горами» [Шинкуба, 1990, с. 305]: «на араще он подпрыгивал и приземлялся на берегу моря, прыгнув оттуда, он оказывался на вершине гор» [Шинкуба, 1990, с. 290].³⁴

Здесь образы гор и берегов (морей, рек), предстающие как бинарные семантические оппозиции, могут быть интерпретированы и как пределы Среднего мира (Земли), входы в Небесный и Подземный миры. В этом смысле примечательно, что в поэтической лексике эпоса пространственные формулы «геишъхен и зеицшыи» («ему были одинаково доступны и равнины и горы») [Шинкуба, 1990, с. 305] и «дгылыи-жэуани и зеицшыи» («ему были одинаково доступны и земля и небо») [Шинкуба 1990, с. 300] почти синонимичны. Отсюда вытекает, что антитеза «берег – гора», так же как «земля – небо», воспринималась в вертикальной проекции пространства.

Верхний мир в эпосе целостен, нерасчленен и кодируется образами – **Бога (Анцэа) и Ангелов.** Да и в самом образе Абырыскыла несомненны черты архаического божественного покровителя. Об этом свидетельствует и извержение (или имитация) грома и молнии героем. Для Абырыскыла вход на Небо прост. Он поднимается туда быстро и путешествует на своем коне-араще без затруднений, так как Небо близко. Поэтому в эпосе нет прямого указания на длительность пути героя в Небесный мир: «Когда Абырыскыл летал в небе, он, как сокол, рассекал воздух» [Шинкуба, 1990, с. 300].

Нижний мир (или вход в него) обозначен в эпосе в образе **Пещеры-темницы** (местопребывание Абырыскыла после его поимки, после утраты способности передвигаться). По велению бога, ангелы, спустившись с Неба на Землю, а с Земли в Пещеру, обрекают героя и его коня-араща на вечное заточение в глубине земли, отдаляют их от Верхнего и Среднего миров. Пещера, в которой прикован герой, обладает чудесным свойством фантастического смещения или увеличения пространства. Люди, проникшие в Пещеру для спасения своего героя, изнуряются и слышат издали голос Абырыскыла: «до меня никто

³⁴ Ср.: Шинкуба, 1990, с. 285, 293, 298, 300, 306, 307, 310; Шакрыл, 1989, с. 108, 259; КЗ, № 566; ФАФ, к. 3Б, т. 74.

никогда не дойдет; насколько вы будете приближаться сюда, настолько меня отводит дальше».

Пещера здесь функционально совпадает с загробным миром. Ср. его эпитеты-сравнительные определения: «во мраке каменной темницы; «подобно черной пасти»; «глубокая, мрачная пещера»; «не проникал ни один луч света»; «дьявольское помещение» [Жаннерэ, 1903]; «мрачная пропасть» [Горбунов, 1913]; «в глубине черной пещеры» [Гатцук, 1907]; «преисподня» [Джанашиа, 1898]; «в нем и днем темно, как ночью» [Шинкуба, 1990, с. 313]; «большая полость в земле» [Беуга, 1971, с. 257].

С категорией эпического пространства в «Абрыскыле» связано и эпическое время, которое характеризуется приметам так называемого «золотого века»: «Во времена Абрыскыла Абхазия была благодатной [страной] с первозданной растительностью, богатым урожаем и сочными пастбищами. Видимо, поэтому трижды доились коровы, а козы – до пяти. Реки изобиловали рыбой, а деревья – птицей» [Шинкуба, 1990, с. 305].³⁵

С рождением героя как бы связывается упорядочение мира, космоса, а с его заточением (исчезновением) – наступление хаоса. Ср. ответ проникших в пещеру людей на вопрос героя о благосостоянии родины: « – После тебя, после того, как ты покинул Абхазию, она была повергнута в те же страдания и несчастья, которые переживала до тебя» [Шинкуба, 1990, с.308].

Отсюда представляется, что эпос об Абрыскыле, возможно, отражает некую циклическую модель времени: с рождением героя как бы сотворяется мир из хаоса, наступает космический порядок, а с его заточением в пещеру мир опять погружается в хаос. Но хаос – начало космоса. Подобное умирание и воскрешение мира (бога или героя) вписывается в символику умирающих и воскресающих богов плодородия, что может свидетельствовать об архаической земледельческой сути образа Абрыскыла.

Итак, в «Абрыскыле» пространственно-временные координаты создают своеобразный мифологический образ вертикаль-

ной структуры космоса – Верхнего, Среднего и Нижнего миров.

Как мы видели, эпос об Абрыскыле содержит весьма архаические мифопоэтические мотивы и эпизоды, раскрытие которых связано с обрядово-мифологическими данными, ритуальной практикой, и с героико-архаическим эпическим миром. Исходя из их реконструкции, можно сказать, что в контексте эпоса контаминируются два основных традиционных начала – мифологическое и эпическое. Мифологический пласт унаследован из архаических мифов о зооморфных божествах, олицетворяющих производительные силы природы, а эпический пласт – из нартского эпоса, из цикла сказаний о Сасрыкуе.

По сути, с одной стороны, «Абрыскыл» – это архаический миф о божестве плодородия земли в оболочке нартского эпоса, а с другой стороны – он представляет собой героический эпос, который сложился под сильным влиянием нартского эпоса, с ярко выраженной архаической подосновой.

ЛИТЕРАТУРА

Тексты

- Адлейба, 1996 - Адлейба Е.А. Наше родословие: народные сказания и статьи. - Сухум, 1996 (на абх.яз.).
- Беуга, 1971 - Būjuka O. Abhaz Mitolojisi anac mi? - Istanbul, 1971.
- Бжания, 1973 - Фольклорные материалы (на абх.яз.) // Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов: Исследования и материалы. - Сухум, 1973. - С.282-297.
- Гарцкия, 1892 - Гарцкия В. Из абхазских народных преданий и поверий // СМОМПК. - Вып. 13. - Отд. 2. - Тифлис, 1892. С. - 34-38.
- Гатцук, 1907 - Гатцук В. Абраскил (Абхазское предание) // Юная Россия. - №2. - 1907. - С. 253-263.
- Горбунов, 1913 - Горбунов К. Торжество правды. - С.-Пб., 1913. - С. 9-20.
- Гуажба, 1980 - Фольклорные материалы турецких абхазов (на абх.яз.) / Публ. Р.Х Гуажба // Труды Абхазского государственного музея. - Вып. V. - Сухум, 1980. - С.38-64.
- Джанашиа, 1898 - Джанашиа Н. Абраскил // Сборник Акакия Церетели (кн. V, ч. II). - Тифлис, 1898. - С. 1-8 (на груз.яз.).

³⁵ Ср.: Джанашиа, 1898; Горбунов, 1913; Шакрыл, 1989, с. 108, 260; Шинкуба, 1990, 289, 294, 297, 311.

- Дюмезиль - Намиток, 1955** - G. Dumézil, A. Namitoc. Recits oubykhs // Journal Asiatique. - I. - Paris. 1955. P.30-33.
- Жаннерэ, 1903** - Жаннерэ Э. Абхазский Прометей // газета «Кавказ». - № 3. - 1903. - С.6.
- Иоакимов, 1873** - Иоакимов А. Предрассудки моих учеников // газета «Кавказ». - № 66. - 1873.
- КЗ** - Книга записей лаборатории абхазского фольклора АБИГИ.
- Лихачев, 1887** - Лихачев И. Чировская пещера и легенда об Абрскиле-Прометее // Труды V археологического съезда в Тбилиси. - М., 1887.
- Н. абаз.** - Нарты: Абазинский народный эпос / Сост., пер. и коммент. В. Меремкулова. - Черкесск, 1975.
- Н. адыг.** - Нарты: Адыгский героический эпос / Сост. А.И. Алиевой, А.М. Гадагатля, З.П. Кардангушева; Вступ. ст. А.Т. Шортанова; Пер. А.И. Алиевой; Коммент. А.И. Алиевой и З.П. Кардангушева. - М., 1974.
- Н. осет.** - Нарты: Осетинский героический эпос. - Кн.3. / Сост. Т.А. Хамицаевой и А.Х. Бязырова; Вступ. ст. В.И. Абаева; Пер. А.А. Дзантиева и Т.А. Хамицаевой; Коммент. и глоссарий Т.А. Хамицаевой. - М., 1989.
- Салакая, 1976** - Тексты // Салакая Ш.Х. Абхазский нартский эпос. - Тб., 1976. - С. 167-234.
- ФАФ** - Фонотека абхазского фольклора АБИГИ.
- Чурсин, 1957** - Материалы по фольклору абхазов // Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. - Сухум, 1957. - С. 214-247.
- Шакрыл, 1989** - Неиссякаемый народный родник: Устные народные сказания / Зап., сост. К.С. Шакрыл. - Сухум, 1989 (на абх.яз.).
- Шинкуба, 1990** - Шинкуба Б.В. Золотые россыпи: Абхазские устные народные сказания и этнографические материалы. - Сухум, 1990 (на абх.яз.).
- Исследования**
- Абаев, 1982** - Абаев В.И. Нартовский эпос осетин. - Цхинвали, 1982.
- Абаев, 1990** - Абаев В.И. Избранные труды (религия, фольклор, литература). - Владикавказ, 1990.
- Акаба, 1976** - Акаба Л.Х. Из мифологии абхазов. - Сухум, 1976.
- Алиева, 1969** - Алиева А.И. Адыгский нартский эпос. - М.-Нальчик, 1969.
- Аншба, 1970** - Вопросы поэтики абхазского эпоса. - Тб., 1970.
- Ардзинба, 1985** - Ардзинба В.Г. Нартовый 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 государст-

- венного университета. - Т.5. - Сухум. 1987. - С. 131-135.
- АТ** - The Types of The Folktale. A Classification and Bibliography. A. Aarne's Verzeichnis der Märchentypen translated and enlarged by S. Thompson // FF Communications. N 184. - Helsinki. 1961.
- Бгажба, 1987** - Бгажба Х.С. Труды. - Сухум, 1987.
- Бжания, 1973** - Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов: Исследования и материалы. - Сухум, 1973.
- Гулиа, 1986** - Гулиа Д.И. Собрание сочинений. - Т.6 (История Абхазии. Этнография). - Сухум, 1986.
- Джанашиа, 1960** - Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. - Сухум, 1960.
- Джапуа, 1995** - Джапуа З.Д. Нартовый эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. - Сухум, 1995.
- Джапуа, 1999** - Джапуа З.Д. Нартовый сюжет о посещении подземного мира // Сборник научных трудов Абхазского государственного университета. - Сухум, 1999. - С. 251-255.
- Дюмезиль, 1990** - Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. - М., 1990.
- Зухба, 1995** - Зухба С.Л. Типология сказочной прозы. - Майкоп, 1995.
- Инал-ипа, 1965** - Инал-ипа Ш.Д. Абхазы (Историко-этнографические очерки). - Сухум, 1965.
- Инал-ипа, 1977** - Инал-ипа Ш.Д. Памятники абхазского фольклора: Нарты, ацаны. - Сухум, 1977.
- Калоев, 1999** - Калоев Б.А. Осетинские историко-этнографические этюды. - М., 1999.
- Кармоков, 1975** - Кармоков Х.Г. О происхождении имени Сосруко // Ученые записки КБНИИ. - Т. 27. - Серия филологическая. - Нальчик, 1975. - С. 49-56.
- Лавров, 1959** - Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. - М., 1959.
- Ламберти, 1913** - Ламберти А. Описание Колхиды // СМОМПК. - Вып. 43. - Тифлис, 1913.
- Люлье, 1927** - Люлье Л.Я. Черкессия. - Краснодар, 1927.
- Малия - Акаба, 1982** - Малия Е.М., Акаба Л.Х. Одежда и жилище абхазов. - Тб., 1982.
- Марр, 1937** - Марр Н.Я. Избранные работы. - Т. IV. - М.-Л., 1937.
- Миллер, 1998** - Миллер В.Ф. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам // Миллер В.Ф. В горах Осетии. - Владикавказ, 1998. - С. 452-467.
- Мифы, 1987** - Мифы народов мира. - Т.1. - М., 1987.
- Мифы, 1988** - Мифы народов мира. - Т.2. - М., 1988.

- Пропп, 1986** - Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. - Л., 1986.
- Салакая, 1966** - Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. - Тб., 1966.
- Салакая, 1976** - Салакая Ш.Х. Абхазский нартский эпос. - Тб., 1976.
- Тресков, 1963** - Тресков И.В. Фольклорные связи Северного Кавказа. - Нальчик, 1963.
- Фрэзер, 1983** - Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. - М., 1983.
- Цулая, 1963** - Цулая Г.В. Мифологические тайны пещеры Абрскила // Труды АБИЯЛИ. - Т. XXXIII-XXXIV. - Сухум, 1963. - С. 323-333.
- Цулая, 1966** - Цулая Г.В. К истории имени Абрскила // Советская этнография. № 6. - 1966. - С.87-89.
- Чиговани, 1966** - Чиговани М.Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. - М., 1966.
- Чурсин, 1957** - Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. - Сухум, 1957.
- Шортанов, 1982** - Шортанов А.Т. Адыгская мифология. - Нальчик, 1982.