

## НАРТСКИЙ СЮЖЕТ О ЧУДЕСНОМ РОЖДЕНИИ ГЕРОЯ НА ГРАНИЦЕ МИРОВ

З.Д. ДЖАПУА

Нартский сюжет о чудесном рождении Сасыркуа из камня во всех основных версиях эпоса таит в себе древние мифоэпические представления.

По мнению исследователей, в нем следует видеть мифологический сюжет, «возможно, восходящий к неолиту», к расцвету матриархата [1, 176; 2, 58-59; 3, 102-112; 4, 93; 5, 167]. В.Ф. Миллер и Н.С. Трубецкой находили корни данного сюжета в древних мифах о Митре и Зевсе Псевдо-Плутарха, Павсания и Арнобия [6, 90; 7, 89; 8, 346-349]. Согласно этим мифам, «на фригийской границе был горный хребет Agdus. Там из камня произошла Кибела. Зевс долго тщетно домогался ее любви и, потерпев неудачу, пролил свое семя в скалу, которая родила ужасное двуполое существо Агдистис. <...> Митрас (Μίτρας) хотел иметь сына; но так как он ненавидел женский пол, то пустил свое семя на скалу, которая родила ему сына по имени Диорф. <...> Митра сам рожден скалою, <...> вследствие чего называется Πετρογενής («Рожденный скалой»)» [8, 347-348].

Ж. Дюмезиль и В.И. Абаев, которые относили цикл сказаний о Сасыркуа к солнечным мифам, сходство между нартским героем и малоазийским богом Митрой объясняют тем, что «рождение из камня есть черта, охотно приписываемая солнечным богам» [9, 37; 10, 70-71]. По мнению А.И. Алиевой, «сравнение Сосруко с Митрой и Диорфом — весь-

ма характерно само по себе; оно еще раз подчеркивает древность образа героя вообще и сказания о чудесном рождении — в частности; однако оно вовсе не доказывает солнечной природы Сосруко» [11, 32]. По Л.П. Семенову, данные параллели свидетельствуют о наличии культа камня как у фригийцев, так и у ингушей [12, 216-217].

В.Г. Ардзинба полагает, что «отсутствие какого-либо упоминания андрогинных персонажей в нартском эпосе не позволяет считать ни миф о Митре, ни миф о Зевсе непосредственным источником нартского сюжета. Сюжеты, содержащиеся в сочинениях Псевдо-Плутарха, Павсания и Арнобия, связаны с областями, в которых были расселены хуррито-урарты или существовало их влияние. Данное обстоятельство, а также наличие некоторого сходства этих мифов с хурритским мифологическим эпосом «Песнь об Улликумми» допускают предположение, что они восходят к древнему хурритскому эпосу, возникшему, естественно, задолго до того, как он был переведен на хеттский язык (приблизительно в XIII в. до н.э.)» [13, 157-158]. А.А. Туаллагов, не соглашаясь с таким мнением, пишет, что «отрицание влияния на эпос мифов о Зевсе и Митре на основании отсутствия в нем андрогинных персонажей не работает, поскольку влияние культов соответствующих божеств в эпосе осетин довольно отчетливо» [14, 216].

В хурритско-хеттских текстах действительно наблюдается ряд интересных параллелей к мотивам сюжета о рождении героя<sup>1</sup>. Ср., в частности, описание зачатия Улликумми:

У Кумарби подпрыгнуло сердце,  
Со скалой сочелся Кумарби,  
И оставил он семя в скале [18, 125-126].

На сходные черты между Сасрыкуа и Улликумми впервые обратил внимание Е. М. Мелетинский. Сопоставляя Сасрыкуа с персонажами других традиций, он отмечал, что «в сказаниях о рождении Сосруко, Митры, Улликумми можно допустить общую основу» [1, 176].

Для реконструкции мифологической семантики данного нартского сказания (о чудесном рождении героя) чрезвычайно значимы пространственные координаты сюжета, основными из которых являются река и ее противоположные берега, где происходит зачатие Сасрыкуа.

Мотив девушки за рекой в аналитическом каталоге Ю. Е. Березкина на основе кавказской-малоазийской и ряда других традиций аннотируется следующим образом: «персонаж видит девушку на другом берегу реки, совокупляется с ней необычным способом (посылает свой пенис или только семя через реку; превращает свой пенис в мост, по которому девушка переходит реку; в дамбу, которая перегораживает перед ней реку; ныряет, подплывает к девушке под водой; посылает в вагину девушки некий предмет» [19, F18C, K1391].

Сцена «встречи» Сатаней и «пастуха», находящихся на противоположных берегах, в абхазской версии нартского эпоса воспроизводится в эпитете-обращении: «нырцә-аарцәла ииыз сычкәын» («мой сын, рожденный тем и этим берегами [реки]» [20, №263]; «ны-

рцә-аарцә ииыз» («родившийся на том и этом берегах [реки]» [20, №188]. Здесь следует уточнить, что в абхазском языке пространственная антитеза нырцв-аарцв (нырцә-аарцә)/нарцв҃ы-аарцв (нарцә҃ы-аарцә) одновременно означает «тот и этот берег (реки)» и «тот и этот (потусторонний и наш) мир» [21, 16, 185, 190] (см. ниже).

Пространственными зонами в описании «встречи» Сатаней-Гуащи и «пастуха» служат река (вода) и противоположные берега. На одной стороне реки находится Сатаней-Гуаща, а на другой — «пастух». Река предстает как рубеж между сторонами, как пограничная зона эпического пространства. Река, разделяющая любовников, присутствует и в сведениях о кавказских амазонках древнегреческого писателя Псевдо-Каллисфена [22, 248]. По мнению М. Я. Чиковани, которое разделял и А. А. Аншба [4, 88], «в нартском эпосе отразилась именно та традиция, о которой сообщает Псевдо-Каллисфен» [23, 236]. А переправа через реку, «через водное пространство является широко распространенной фольклорной метафорой соития или брачного союза» [24, 154]. Ср. в мифоэпической традиции вода — «аналог материнского лона и чрева, а также оплодотворяемого яйца мирового» [25, 240]. В этом контексте интересно также обрядовое хождение к воде у абхазов, связанное с родами: «...старушка-молельщица ведет родильницу к роднику или речке для принесения жертвы водяной деве-дзызлан. Родильница несет с собою вареную курицу и за пазухой яйцо. Придя к воде, старуха три раза обводит яйцом вокруг головы родильницы и бросает яйцо в воду. Курицу же старуха окунает в воду...» [26, 185]

В структуре сюжета можно выделить три основных его элемента:

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: [13; 15; 16; 17].

1) хождение Сатаней к реке (со своего эпического мира в мир «пастуха»); 2) «встреча» Сатаней с «пастухом» (чудесное зачатие Сасрыкуа); 3) возвращение оплодотворенной Сатаней в нартский дом и чудесное рождение Сасрыкуа.

Путь Сатаней к реке связан с прядением шерсти или льна, отбеливанием холстов, стиркой:

Кэны чацшык жэ [жэ] аны  
иаалымгыцралцоит,  
Шэ-кьантазк ахьылбуа лшыапала  
ильщальркэьсеусит,  
Лнапала длаха-оаханы иааильлхусит,  
Дардгэыс икацаны далахахоит.  
Цакьажэк ахьылбуа лшыапала  
иаалыцларцоит,  
Лнапала днагэаны иаакылылцоит,  
Дардхас икацаны, лшыамхы  
иаакэьлкусит.

Льна охакпу растрепав, затыкает себе  
за пояс.  
Бук огромный (букв. голый) увидит —  
ногой придавит под себя,  
Руками перебирая, очистит его [от сучьев],  
Делает из него веретено и прядет им.  
Валун огромный (букв. старый)  
где увидит — ногой вывернет,  
Рукой надавит и проделает отверстие в нем,  
Сделав из него прялку, кладет его себе  
на колени [20, №2].

«В прядении, изготовлении нити из шерсти, льна можно усмотреть отождествление нити и “пути”, судьбы, связывающих Сатаней и пастуха» [13, 156]. Прядение и связанные с ним атрибуты (лен, шерсть, веретено, прялка, пряжа и т.п.) весьма распространены в абхазском нартском эпосе (см.: [20, №1-8, 12, 24, 30, 73, 103, 172-175, 313, 395]). Они характеризуют Сатаней как мифологическую женщину-пряху, прядущую или плетущую нить жизни, рождения (аццара, апсхара — плести душу/жизнь). В хеттской и индоевропейской древности «пряжа и прядение, как правило, связаны с женщиной» [27, 344] и воплощают жизнь, судьбу. Образы веретена

из целого дерева, прялки из целого валуна (камня), вероятно, символизируют зачатие новой жизни. У хеттов, например, веретено — символ женщины [28, 262]. Ср. также в традиционной культуре «прялку как образ космического пупа, женского лона, как эмблему Геракла и т.п.» [27, 344]. В славянской же культуре «в свадебной обрядности прялка как символ девушки постоянно коррелирует с мужским началом (как бы подчиняется ему)» [29, 331]; «атрибуты ткачества: веретено, прялка, нить, полотно — участвовали в выработке таких основных категорий, как “пространство” и “время”, являлись инструментами моделирования в сознании человека в пространственной структуре мира» [30, 21].

Другими наиболее устойчивыми атрибутами сюжета о чудесном рождении героя, предвещающими «встречу» Сатаней с «пастухом» и зачатие младенца, являются: освещение водного пространства, купание в реке, нагота, страстная, зазывная внешность.

С приходом Сатаней-Гуащи к реке все освещается:

«Лара [Сатаней-Гэашья] лцэа анхылт,  
адыунеи, илапет (!), ицше[ах] ет (!),  
асы тылашааит (!), акэара лапет (!),  
арьи лцэа хтны ианаба, ажэоан  
лапет (!)».

«Когда она, [Сатаней-Гуаща], обнажилась,  
стало так светло и красиво, что река  
засияла, берег засиял; увидев ее наготу,  
небо засияло» [20, №170].

Сияние Сатаней-Гуащи ослепило, ошеломило «пастуха»:

«Шыьбжьон Нашбатакэа, дыцэаны  
данаацш, мрашэа акы иыкэчцоит, арахь  
уыцшыр, амра цхасом. Дыцшызар,  
Кэбина-нырцэ нартаа ран  
Сатаней-Гэашья, мрада дкацхо,  
мзада дкаччо, дшаваз ибсеит».

«Когда в полдень Нашбатакуа очнулся  
ото сна, как солнце, что-то освещает его.

Это в то время, когда солнце не светило.  
Оглянувшись, [он] увидел,  
что на том берегу Кубины,  
светя как солнце, сияя, как луна,  
ходит мать нартов Сатаней-Гуаща»  
[20, №31].

Рассматривая подобные описания формулы свечения в сказке (весьма распространенные в фольклоре ряда народов), В. Я. Пропп (привлекая и абхазский материал) говорил об их связи с иным царством, с пространственным перемещением героев из одного царства в другое [31, 285]. Отсюда можно предположить, что и приведенное описание первоначально не являлось признаком красоты, а означало появление Сатаней-Гуащи в ином царстве, как бы освещение потустороннего мира.

Стирая или купаясь в реке, обнаженная или полуобнаженная Сатаней-Гуаща со своего берега реки замечает на противоположном берегу тоже нагого пастуха:

[Сатани-Гэашьа] данцшы, Кэбина-нырцэ  
Нартаа рырахэ шыагыа  
Ашьашэыр ишыцаз лбит.  
— Уынан, сы<sup>4</sup>кэынцэа рырахэ! — лхэит.  
Цкэа данцшы, арахэ рыгэтань  
Ак шалагылаз лбит.  
Бахэызар — ирацэалшьейт,  
Шэацыцэапар — иыкэнылшьейт.  
Нартаа рыцэажэжэа, амц ианырклак,  
Ртэыоакэа ахырышьуейт.  
Лгэы иасбит — «нартаа рыжэхьча  
Зартыжэ иакэхап» хэа,  
«Дыцэазыггы, идынажэ ауп иыцэо» шца.

Когда [Сатани-Гуаща] посмотрела, увидела,  
что на том берегу Кубины  
Стада нартов, бодрствуя,  
В тени [деревьев] находятся.  
— Унан<sup>1</sup>, моих сыновей стада! — сказала она.  
Пристально посмотрев, увидела,  
Что посреди стада что-то возвышается.  
Для скалы — великоватым его посчитала,  
Для дерева — маловатым его посчитала.  
Нартов громадные (букв. старые) быки,  
когда пристанут [к ним] мухи,  
Рогами трутся об него.

<sup>1</sup> Унан — восклицание, возглас удивления.

Сердце ее решило, [что это],  
Видимо, нартов пастух Зартыж,  
Что он, наверно, спит, и она видит  
его громадный (букв. старый) фалл  
[20, №2].

Мотив реки как рубеж между своим пространством и чужим, как граница между этим и тем светом широко известен традиционным культурам и абхазской в том числе. С этим мотивом связан и нагота персонажей — Сатаней и «пастуха», которая также характерна для ряда традиций, согласно которым «обнажение способствовало установлению контактов с “тем светом”, с природным миром, демонами» [32, 356].

Подробное рассмотрение характерных примет образа «пастуха» абхазских нартских сказаний (поза во время сна — скрючившись, гигантские брови и т.п.) в сопоставлении с другими сходными образами нартского эпоса (со старухой-ведьмой, проглотившей братьев-нартов, адауы-великаном — хранителем огня, великаном-пахарем и великаном-всадником) и иных традиций, проведенное В. Г. Ардзинбой, «позволяет интерпретировать образ “пастуха” как существа “инога”, “потустороннего” мира» [15, 134]<sup>2</sup>:

Гыагэаа рыхьча Ерчхьоу иакэзаап,  
Нырцэ-акэрагы дсиоыресахэ дыкэжыны  
дылбахуейт,  
Уаау-нан, уынан, уаау-нан!  
«Дызуыстада?» шылхэахуаз,  
Есышьыбжыонгы Кэбина ацшахэа,  
Уаау-нан, иавалон [ацша],  
Ашьжэхэагы иоаганы, иыцьымшь  
ахэы иакэызгы  
Ихьарены ихагэт илыкэнажыбит,  
Уаау-нан, уаау-нан!  
Иыла хпыжса данаапшыгы,  
Гэында дшеишеиуа  
Нырцэ акэры дыкэгылоуп.  
Уаау-нан, урада!

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: [13; 15]. Ср. локус древнегреческого пастуха Париса — граница этого и иного мира [33, 42].

Увидела пастуха гяговых Ерчхьоу,  
 Лежавшего, свернувшись, на том берегу.  
 Уаау-нан, унан, уаау-нан! —  
 Подумала, — «кто же это»?  
 В каждый полдень в долине Кубины,  
 Уаау-нан, подымался [ветер],  
 Сильный [ветер] поднял косматые брови  
 [табунщика],  
 Закинул их на голову,  
 Уаау-нан, уаау-нан!  
 Когда у него открылись выпученные  
 глазищи,  
 [Смотрит] — Гунда-красавица  
 Стоит на том берегу,  
 Уаау-нан, уарада! [20, №5]

Возможно, к атрибутам потустороннего мира относится и мотив пастуха со стадами (быками). В сюжете изображение наготы нартского «пастуха», пребывающего в состоянии сна на противоположном берегу реки, его огромного фалла почти постоянно связано с нартскими стадами (быками). Хотя у абхазов не зафиксированы следы известных в индоевропейской мифологии представлений «о потустороннем мире как 'пастбище', 'луге', на котором пасутся души (скота и людей)» [34, 824], можно предположить, что они все же были им известны, и отразились в сюжете о пастухе нартов, пасущем быков за рекой.

Известно, что во многих традиционных культурах древности культ священного быка, тесно связанный с плодородием, мужской плодовитостью, символизирует мифологическое и обрядовое отождествление мужчины (мужского начала) и быка (см.: [35, 203; 36, 365-366, 427-430, 436-437, 534; 37, 389, 417, 419-421]). «На основании совпадения метафор в древнеиндийской, греческой и древнеирландской традициях восстанавливается образ героя-мужчины как 'быка' и женщины, девушки как 'коровы'» [34, 577]. Также в ряде мифологий бык является символом Бога (главного божества или Бога грозы) [35, 203].

В свете такой интерпретации семантики образа «пастуха» вызывают интерес некоторые варианты его имени: «Нырцэ иаваз нартаа рыжэыхьча» — «находившийся на том берегу — пастух нартских коров» [20, №224]; «адауы» — «великан» [20, №47, 147, 194]; «адоу-мыжьха» — «семиглавый великан» [20, №324].

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

Иыцтакэханы, иыцтхэаны иааусит.  
 Сатани-Гэашья, дацешэан,  
 Хахэ дзык даадыххалт.  
 «Ацстхэа» уыи ахахэ дду иаахт,  
 Уа ауаоцс исахья аадначапалт.

Огромной черной тучей, облаком идет оно.  
 Сатани-Гуаца, испугавшись его,  
 Подбежала к большому камню  
 [чтобы спрятаться].  
 «Облако» ударило об этот большой  
 камень

И отпечтало на нем человеческий образ  
 [20, №2].

Обозначенные выше соображения подводят нас к весьма интересному объяснению семантики нартского сюжета о чудесном рождении героя. Приметы образа «пастуха» характеризуют его как хтонический персонаж потустороннего мира (великана — хранителя воды), а приметы образа Сатаней-Гуацы — как сексуальную избранницу этого персонажа. Великан (или другое чудовище) мыслился здесь не как великан-наильник, а как хтоническое божество плодородия, как благое существо, которое одаривает героя магическими способностями (поглощая и

выхаркивая его), подает воду (управляет водой во благо людям). Его избраницы (или избанники) сами приходят (их не приводят) к нему за различными магическими благами (как, например, Сатаней идет к реке с желанием «встретиться» с «пастухом»); а «богиня Иштар соблазняет плавающее в воде чудовище Хедамму» в хурритско-хеттской эпической традиции [38, 121]; в сказке «женщина, сочетаясь со змеем, может сохранять положительное начало в том случае, если она рождает от него героя» [39, 106]. Один из характерных (или, быть может, наиболее характерных) атрибутов этого великана (или змея) — сексуальная, фаллическая символика, связь с рождением (см.: [31, 216-280]). Вероятно, именно такой мотив благого великана-подателя, чудесного оплодотворителя засвидетельствовано в нартском сюжете о чудесном рождении героя из камня.

В этой связи весьма характерный пример находим в осетинском сказании «Женитьба Нарта Хамыца, рождение Батраза и Сырдона»:

«Стæй, йæ афон куы ‘рцыди, уæд æй авд уæладзыджы сæрмаæ ссæуын кодта Хæмыцы, æмæ йын уым фæкъæртт кодта. Гъе ‘мæ уырдыгæй фæйнаджытæм æрхауди [лæппу] æмæ хъæр кæны:

— Сатана! Ме ‘ндон сау кæны, тагъд дон!

Сатана донмæ азгъордта, æмæ доны мидæг — залиг калм, æмæ йын дон нæ дæтты:

— Мемæ фæу, кæннод кæд нæ, уæд дын дон нæ дæттын!

Æмæ, калмимæ куыд фæуон, зæгъгæ [Сатана] фæстæмæ афтидæй æрбаздæхт. [Кæсы] æмæ уæллаг агъуысты фæйнаджытæ асыгъдысты, æмæ хъæр кæны:

— Ме ‘ндон сау кæны, тагъд мын дон!

Æмæ та Сатана згъорын байдыдта фæстæмæ донмæ. Æмæ та йæм рацыди донæй иу удгоймаг, хъуынджын, лæджы хуызы, æмæ загъта Сатана: «Цæй, ай лæджы хуызы у...»

Æмæ дон рахаста æмæ йæ лæппуйыл бакалдта æмæ йæхæдаг арыныл æрлаууыди. Æмæ ныззæди лæппу. Æмæ уый уыд Гæтæгæй гуыр» [40, 252-253].

«После, когда пришел срок, [Сатана] повела его, Хамыца, на вершину семярусной башни и там это вскрыла. И выпал оттуда на доски ребенок и закричал:

— Сатана! Сталь моя темнеет, быстрее воду!

Сатана побежала за водой, а в реке — залийский змей, не дает он ей воды.

— Побудь со мной, а то не дам тебе воды!

Как я со змеем побуду, — сказала Сатана и вернулась без воды.

Смотрит, мальчик доски верхнего яруса прожег, на второй ярус упал и кричит:

— Сталь моя темнеет, быстрее мне [давай] воду!

И опять побежала Сатана к реке. И вышло к ней из воды существо, волосатое, на человека похожее, и сказала Сатана: «Ну, этот хоть в человеческом облике». Принесла воду, облила ребенка, сама же начала рожать. И родила мальчика. И это был от Гатага рожденный» [41, 227].

Примечательно, что «змей в сказке обычно является на белый свет, приняв облик молодца-красавца. <...> Превращение происходит при переходе из одного мира в другой — на границе между белым светом и загробным миром» [39, 101].

Картина «любовой связи» «пастуха» и Сатаней не полностью соответствует обряду предоставления непорочных девушек водяным чудовищам (в форме жертвоприношения) с целью повлиять на плодородие; скорее это — своеобразный вариант змееборческого сюжета. С этим, видимо, согласуется и мотив непорочности, девственности Сатаней, наличествующий в ряде вариантов нартских сказаний. Так, в некоторых абхазских, абазинских, адыгских и балкаро-карачаевских сказаниях говорится, что лик Сатаней подобен лику молодой прекрасной девы, что ей не суждено иметь мужа — сколько ни просили ее, не выходила замуж; бездетна, хочет иметь детей, или что она — зачавшая дитя внебрачной связью, мать не рожденных ею сыновей [13, 155].

Сатаней не приводят к «пастуху» в качестве жертвы, а она сама приходит к нему с сексуальными вожделениями (ср. ее обнаженное тело, столь яростно возбуждающее «пастуха»). В этом смысле образ Сатаней сопоставим с лесной женщиной (персонажем охотничьих и иных мифологических рассказов народов Кавказа и не только Кавказа), которая, встречая охотника (или другого мужчину) в лесу, предлагает ему свою любовь (см.: [42, 113-133]), подобна тому, как, по Геродоту, змееногая дева предлагает Гераклу вступить с ней в брачную связь (см.: [43, 232-248]); или как в индийской традиции нагие женщины, танцующие «перед образом божества дождя, призывая его соединиться с ними» [24, 150]. Ср. вечно юные дочери покровителя охоты Ажвейпшаа, которые часто находятся в любовной связи с охотником, являются ему в виде подвластных им животных и заманивают его к себе, или абхазскую владычицу воды, прекрасную деву Дзызлан, соблазняющую красивых мужчин и склоняющую их к половому общению [44, 54-55, 62-63].

Интересно, что некоторые характерные приметы внешнего облика Дзызлан также напоминают образ Сатаней в нартском сюжете о чудесном рождении героя из камня. Например, водяную деву Дзызлан абхазы «представляют в образе прекрасной обнаженной женщины» [26, 44]; «она скрещивала свои груди и закидывала за плечи» [45, 80]; а в некоторых мифологических преданиях вайнахов лесные женщины-великанши рисуются с «закинутыми за плечи грудями» [46, 87]. Ср. описание обнаженной Сатаней-Гуаца перед «встречей» с «пастухом»: «<...> лгэыцхэқэа уыбриакара идыузаарын, абас иааршэны лыхэда иаахшыны <...>» — «<...> груди ее были

столь велики, что она закинула их за плечи <...>» [20, №197].

В такой реконструкции образа «пастуха» примечательна исключительно важная роль нартского кузнеца Айнар-жи в рождении и героическом детстве Сасыркуа. По совету «пастуха» (змея-оплодотворителя) Сатаней-Гуаца обращается к кузнецу Айнар-жи за помощью в извлечении образа младенца из камня и далее — в закалке его в горниле кузницы, в изготовлении для него железной колыбели [47, 29-50]. Тесная связь между культурами змеи и кузницы подтверждается рядом этнографических и фольклорных данных из абхазо-адыгской традиции (см.: [13, 150-151; 16, 274-276]). Так, например: по сведениям Г.Ф. Чурсина, у абхазов «человек, имеющий кузню, не убивает змей»; если на наковальню заползала змея, то кузнец осторожно сталкивал ее рукой, и она уползала: в семье кузнеца эта змея считалась священной, связанной с «силой» кузницы [26, 72, 140-141]; адыгский Бог-кузнец Тлепш изготавливает свои клещи по подобию змеи, голова и хвост которой были скрещены [48, 350].

В эпической и сказочной традиции абхазов (как, впрочем, и многих других народов) великан (или дракон) каким-то образом знает о существовании героя, от руки которого может погибнуть (хотя он никогда не видел его). Из этого обстоятельства выводится, что великаноборец (или драконоборец) — сын великана. В эту формулу легко вписываются и атрибуты образа Сасыркуа. В нартских сказаниях (в частности, о добывании огня и об освобождении водного источника в подземном мире) именно Сасыркуа уничтожает чудовища (адауы-великана или агулщапа-дракона), которые знают о существовании героя, но, не узнав его, у него же спрашивают о нем. При этом неузнанный

герой часто притворяется до победной развязки [47, 50-65]. Возможно, подобной тайной связью между чудовищем и героем мотивируются и волшебные свойства Сасыркуа (вызывание ненастья, замораживание водоема и т.п.), восходящие к образу благого великана — подателя магических способностей. Отсюда вытекает следующая формула — герой, рожденный от великана, обладает магическими способностями.

В этом смысле весьма примечательны различные эпитеты, определительные сочетания, связанные с именем Сасыркуа: «Нарцə Сасыркəа» — «Потусторонний Сасыркуа» [20, №79, 226, 321, 451, 849]; «нырцə-аарцəла ииыз сычкəын» — «мой сын, рожденный тем и этим берегами [реки]» [20, №263]; «нырцə-аарцə ииыз» — «родившийся на том и этом берегах [реки]» [20, №188]; «адауацшь иабызаз» — «подобный рыжему великану» [20, №168]; «адоумжьха иабызаз» — «подобный семиглавому великану» [20, №170]; «ацшь-кəыцш» — «рыжий молодец» [20, №278]; «ахачь иалхыу ауаюы» — «человек, высеченный из камня» [20, №23, 225].

В связи с отождествлением образа «пастуха» Нарчхьоу<sup>1</sup> с образом великана весьма примечательно, что Нарчхьоу в другом нартском сюжете выступает как похититель Гунды-красавицы [49, 223]<sup>2</sup> и, что особенно существенно, в одном варианте сказания об умыкании Гунды-красавицы он предстает как семиглавое существо: «Иарчхьоу быжь-хык ихагылан» — «У Иарчхьоу было семь голов» [20, №580]. Отсюда, как мне кажется, наблю-

<sup>1</sup> В абхазском нартском эпосе имя пастуха фигурирует во множестве вариантов.

<sup>2</sup> С этим, видимо, связано и то, что в некоторых вариантах сказания о чудесном рождении из камня вместо Сатаней фигурирует Гунда-красавица (см., например: [20, №164, 139, 325, 622, 669]).

дается прямой переход от великана-подателя к великану-похитителю, генетическая связь мотива великаноборства с мотивом героического сватовства.

О связи великана (или змея) с мотивом рождения свидетельствуют многочисленные мифологические и ритуально-воззренческие материалы (см.: [31, 274-276]). В этом отношении, думается, весьма показателен абхазский мифологический рассказ, объясняющий, почему некоторые фамилии (Инал-ипа, Адлейба, Садзба и т.п.) не убивают змею:

Две свояченицы в полдень в тени дерева уснули; одна, проснувшись, увидела, как в рот другой вползла змея, но, испугавшись, ничего не сказала; по прошествии некоторого времени женщина, в которую вошла змея, забеременела и при наступлении родов ее свояченица рассказала свекрови о случившемся; уложили роженицу в тени, в ногах положили подушку и от нее протянули целый сверток белой бязи; родился мальчик со змеей, обвинившей вокруг его шею; змея, отпустив младенца, спокойно уползла; однако через некоторое время она вернулась к младенцу и ухаживала за ним, качая его колыбель [45, 50-51; 50, 110].

Как мне представляется, несмотря на бытовую окраску фабулы, в данном сюжете налицо отголосок фаллической символики хтонического существа, в завуалированной метафорической форме воспроизводится чудесное оплодотворение женщины, что может восходить к древней мифоэпической (нартской) картине «встречи» великана-подателя с его избранницей.

Кроме того, примечательно наличие в абхазских родильных обрядах различных поверий, примет и пословиц, связанных со змеей. Ср., например: «приглашают к роженице человека, который освободил лягушку из пасти змеи и три раза прошел между ними» [26, 181];

«мужу в период беременности жены за- прецалось убивать змею»; «эффектив- ным средством считалась сброшенная змеей шкура. Ее клали на горящие угли, а затем подносили к роженице, окури- вали ее этим дымом»; «если беременной снились белый голубь, черкеска, писто- лет, пуля, змея, то родится мальчик»; «беременную женщину даже змея не укусит» [51, 20, 23, 27, 32].

1. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаиче- ские памятники. 2-е изд., испр. М., 2004.
2. Инал-ипа Ш. Д. Исторические корни древней культурной общности кавказских на- родов (Опыт сравнительного изучения нартского эпоса) // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 3-68.
3. Салакая Ш. Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976.
4. Аниба А. А. Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси, 1982.
5. Зухба С. Л. Абхазская народная сказка. Тбилиси, 1970.
6. Миллер В. Ф. [Рецензия на кн.: Сборник материалов для описания местностей и пле- мен Кавказа. Вып. IV. Тифлис, 1884] // Журнал Министерства народного просвеще- ния. 1885. Ч. 239. Май. № 5. С. 83-96.
7. Миллер В. Ф. Комментарий (к статье Н. С. Трубецкова) // Этнографическое обозре- ние. М., 1908. Кн. 78. № 3. С. 89.
8. Трубецкой Н. С. Избранные труды по филологии: Переводы/Сост. В. А. Виноградова и В. П. Нерознака. М., 1987.
9. Абаев В. И. Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982.
10. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1977.
11. Алиева А. И. Адыгский нартский эпос. М.-Нальчик, 1969.
12. Семенов Л. П. Фригийские мотивы у ингушей // Известия Чечено-Ингушского на- учно-исследовательского института языка и литературы. Грозный, 1959. Т. I. Вып. I.
13. Ардзинба В. Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 128-168.
14. Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и нартский эпос осетин. Владикавказ, 2001.
15. Ардзинба В. Г. Приметы образа «пастуха» абхазских нартских сказа- ний // Труды Абхазского государственного университета. Сухуми, 1987. Т. V. С. 13-135.
16. Ардзинба В. Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почита- ние кузницы у абхазов) // Древний Восток: Этнокультурные связи. М., 1988. С. 263-306.
17. Джапуа З. Д. Вклад В. Г. Ардзинбы в нартоведение // Материалы Первой Между- народной научной конференции, посвященной 65-летию В. Г. Ардзинба. Сухум, 2011. С. 39-54.
18. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии/Пер. с древнемалоазиат- ских языков, вступ. ст. и коммент. Вяч. Вс. Иванова. М., 1977.
19. Березкин Ю. Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-ми- фологических мотивов по ареалам (Аналитический каталог). URL: [www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm)
20. Нарты: Абхазский героический эпос в шести томах/Под редакцией З. Д. Джапуа (рукопись на абх. яз.).
21. Генко А. Н. Абхазско-русский словарь/Сост. А. Н. Генко; подгот. к печати, предисл. и коммент. Т. Х. Халбада. Сухум, 1998.
22. Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // Вестник древ-

- ней истории. 1947. № 3.
23. Чиковани М. Я. Нартские сюжеты в Грузии (параллели и отражения) // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 226-244.
  24. Васильков Я. В. Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб., 2010.
  25. Аверинцев С. С. Вода // Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. 2-е изд. М., 1987. Т. I. С. 240.
  26. Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.
  27. Топоров В. Н. Пряжа // Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. 2-е изд. М., 1988. Т. II. С. 343-344.
  28. Иванов Вяч. Вс. Комментарии // Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии/Пер. с древнемалоазиатских языков, вступ. ст. и коммент. Вяч. Вс. Иванова. М., 1977.
  29. Валенцова М. М. Прялка // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в пяти томах/Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 2009. Т. IV. С. 331-334.
  30. Лобачевская О. А. Вербализация представлений о пространстве и времени в женской субкультурной традиции (предметный код ткачества как моделирующая система) // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сборник докладов. М., 2007. Т. IV. С. 13-22.
  31. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
  32. Агапкина Т. А., Валенцова М. М., Топоров А. Л. Нагота // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в пяти томах/Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 2004. Т. III. С. 355-360.
  33. Цивьян Т. В. Язык: тема и вариации. Избранное в двух книгах. Книга вторая: Античность. Язык. Знак. Миф и фольклор. Поэтика. М., 2008.
  34. Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Кн. II.
  35. Иванов Вяч. Вс. Бык // Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. 2-е изд. М., 1987. Т. I. С. 203.
  36. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. 2-е изд. М., 1983.
  37. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
  38. Иванов Вяч. Вс. Хеттская и хурритская литературы // История всемирной литературы в девяти томах. М., 1983. Т. I. С. 118-130.
  39. Адоньева С. Б. Особенности структуры и семантики змееборческого сюжета в фольклоре и письменной традиции // Русский фольклор. Л., 1989. Т. XXV. С. 100-111.
  40. Нарты: Осетинский героический эпос в трех книгах. Книга первая/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., 1990 (на осет. яз.).
  41. Нарты: Осетинский героический эпос в трех книгах. Книга вторая/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.
  42. Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976.
  43. Толстой И. И. Статьи о фольклоре. М.-Л., 1966.
  44. Джанашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960.
  45. Абхазский фольклор: Записи Артура Аншбы/Сост., текстолог. упорядочение записей, предисл., примеч. и указатели З. Д. Джапуа. Сухум, 1995 (на абх. яз.).
  46. Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей: Исследование и тексты. М., 1972.
  47. Джапуа З. Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрьскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим

творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003.

48. 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.

49. Джапуа З. Д. Систематизация текстов абхазского нартского эпоса // Фольклор: Проблемы тезауруса. М., 1994. С. 218-237.

50. Инал-ипа Ш. Д. Социальная сущность аталычества в Абхазии в XIX веке // Труды Абхазского института языка, литературы и истории. Сухуми, 1956. Т. XXVII. С. 71-125.

51. Дбар С. А. Обычаи и обряды детского цикла у абхазов (вторая половина XIX — начало XX вв.). Сухум, 2000.