

Г. В. ЦУЛАЯ

СЛЕДЫ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В АБХАЗСКОМ НАРТСКОМ ЭПОСЕ

Возникновение наиболее ранних мотивов и образов абхазского нартского эпоса относится к тому древнейшему периоду истории человечества, когда бессилие члена родового общества в борьбе с природой порождало «веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.»¹. Поэтому поэтическое творчество той эпохи было очень подвержено религиозно-мифологическому влиянию. К. Маркс писал, что мифология не только питала искусство на заре его истории, но и представляла собой его основу². Это относится и к эпосу. Религиозно-мифологические представления «приобретают характер поэтического «арсенала» эпической поэзии, хотя они и составляют одну из ее первоначальных основ»³.

Впоследствии, в результате развития производительных сил и социально-экономического прогресса, когда создавались новые, более благоприятные условия для покорения сил природы, устно-поэтическое творчество все ощутимее высвобождалось от религиозно-мифологического влияния.

В данной статье мы попытаемся исследовать характер мифологических истоков абхазских сказаний о нартах.

Абхазские «Нарты» представляют собой наиболее ранний этап развития национального эпоса, и это во многом стимулирует поиски его поэтического «арсенала» в мифотворчестве непосредственно самих абхазов, так как «на первых этапах развития эпос был самым тесным образом связан с мифологией его создавшего народа»⁴.

Во главе небесного сонма, по представлениям предков современных абхазов, стояли боги *Анцва* и *Айтар*. *Ан* — в переводе с абхазского — «мать», *цва/цза/* — показатель множественного числа; таким образом *Анцва* означает «много матерей», «матери»⁵. Такое название божества объясняется прежде всего его природой: всесильный *Анцва* един, и в то же время множествен⁶. Бог *Айтар* по своему значению не уступал богу *Анцва*. Н. Джанашиа со слов крестьян-информаторов писал: «Айтар — это великий бог обновления природы, размножения и особенно скотоводства. Он является главой... плеяды богов, которые находятся как бы в

¹ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 12, стр. 142.

² К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., т. 12, стр. 737.

³ В. Евсеев, Исторические основы карело-финского эпоса, М.—Л., 1957, стр. 113.

⁴ В. Чичеров, Вопросы теории и истории народного творчества, М., 1959, стр. 238.

⁵ Н. Джанашиа, Статьи по этнографии Абхазии, Сухуми, 1957, стр. 21—23; П. Чарая, Об отношении абхазского языка к яфетическим, «Материалы по яфетическому языкознанию», IV, СПб., 1912, стр. 31—33.

⁶ Н. Джанашиа, Указ. раб., стр. 23.

соподчинении к нему, составляя каждый из них часть, долю его»⁷. Иными словами, Айтар — это семиликый бог, каждый из его «ликов» тоже является богом.

Общее между Анцвой и Айтаром заключается в том, что оба они возглавляют небесный сонм, оба многолики. Но в дальнейшем обнаруживается, что Анцва по существу божество «аморфное» и судить об его «долях» невозможно, в то время как «долевое понятие абхазов о божестве в Айтаре рельефно выражено»⁸. Каждый из семи его «ликов» занимал свое строго определенное место в общей иерархии. Трудно сегодня объяснить причину такого сосуществования, ясно лишь, что это — следствие определенных исторических факторов, в чем можно убедиться, проанализировав теогонию Айтара.

Одной из долей Айтара является Луна (месяц). Существует специальное моление Луне, по-абхазски «амза-ныхэа». Обращаясь к месяцу, абхазы-язычники восклицали: «Приумножь наш скот и все наше добро! Выжги глаза тем, кто одарен способностью сглазить, а злоязычным — язык!»⁹. В этом обращении прежде всего бросается в глаза «всемогущество» месяца. Он — «источник» добра, плодоношения, грозный и справедливый меч, карающий злоязычных и злогозрых дьяволов. Однако в абхазской легенде, рассказывающей о причинах лунных фаз, месяц представлен далеко не всемогущим. Содержание легенды таково. На месяц нападает дьявол и начинает его грызть. На помощь к месяцу спешит его жена Солнце-Амра. Между дьяволом и солнцем начинается схватка: Солнце тянет мужа к себе, но дьявол, впившись в жертву, не хочет ее упустить. Тогда бог Анцва решил пятнадцать дней предоставлять Луну дьяволу и пятнадцать — Солнцу. С тех пор с полнолуния дьявол грызет месяц, а по окончании этого срока истощенный бедняга-муж попадает в объятия любвеобильной жены — Солнцу, которая и возвращает его к жизни.

С культом амза-ныхэа связана и другая абхазская легенда. Некогда в Абхазии жила молодая вдова. Было у нее двое детей — сын и дочь. Дети стали уходить куда-то из дому на целый день и возвращались только поздно вечером. Встревоженная мать решила проследить за ними. Однажды она застала детей в лесу, в тени огромного дуба, в приятном времяпрепровождении с месяцем и его сестрой-солнцем. Разгневанная вдова швырнула свежим навозом в светила. Кокетливая сестра-солнце быстро обмылась, а нерасторопный месяц не сообразил сделать это. Вот почему на луне до сих пор видны черные пятна, а на солнце их нет.

В другом варианте легенды, записанном Н. Джанашиа, солнце и луна выступают в роли сестер, обвороживших детей вдовы — двух прекрасных мальчиков. При этом солнце характеризуется как существо более разумное (гонииери), чем луна¹⁰. Предки абхазов, как и другие иберийско-кавказские народы, олицетворяли месяц в образе мужчины и вообще считали его покровителем мужчин. Это нашло отражение и в искусстве древних абхазов: в обнаруженном на территории Бзыбской Абхазии бомборском кладе имеется статуэтка пьющего вино обнаженного мужчины, которая представляет собой, как думают ученые, «символическое изображение божества луны»¹¹. Таким образом, в приведенном выше варианте

⁷ Н. Джанашиа, Указ. раб., стр. 23—24.

⁸ Там же; стр. 32.

⁹ Там же, стр. 29—31.

¹⁰ Там же, стр. 124—125. (Легенда в данном сборнике напечатана на груз. яз.)

¹¹ З. Анчабадзе, История и культура древней Абхазии, М., 1964, стр. 116; А. Лукин, Материалы по археологии Бзыбской Абхазии, «Труды отдела истории первобытной культуры Государственного Эрмитажа», т. I, 1941, стр. 68.

легенды мы имеем нарушение природы иберийско-кавказской мифологии. Противоречия, выходящие за рамки обычных напластований мифотворчества, — налицо. Люди просили месяц приумножить их богатства, увеличить плодonoшение, а он сам становится жалкой жертвой дьявола, носителя всех тех зол, уничтожить которые его призывают.

Вместе с тем традиция упорно подчеркивает «превосходство» солнца над луною.

О превосходстве солнца над луною в теогонии Айтара, т. е. о перво-степенности в ней именно культа огня, говорит и этимология самого имени божества — «Айтар». В иберийско-кавказской языковой семье вряд ли можно найти ему объяснение. Зикард в рецензии на книгу Ш. Иналипа «Абхазы» связывал имя бога Айтара с именем иранской богини огня Атар-Иштар¹². На наш взгляд, слово Айтар восходит к скифскому *atar* — «огонь».

В обычаях и верованиях абхазов очень часто встречаются реликты, ясно свидетельствующие о важном значении культа солнца-огня. Это в какой-то мере противоречит иберийско-кавказской природе абхазов.

Этнографические материалы показывают, что солнце у абхазов было предметом особого поклонения. «Из светил у абхазов особым почитанием пользовались солнце и луна, — писал Г. Чурсин. — Культ солнца у древних абхазов, по ряду данных, древнее культа луны»¹³. Моление солнцу (амра-ныхэа) начиналось после того, как кончалось моление луне¹⁴. К сожалению, «доля» солнца в теогонии Айтара отмечена слабо. Это вызвано, во-первых, тем, что многие мифы теперь забыты и, во-вторых, что особенно важно, борьбой двух тенденций (кавказской и «некавказской») в определенный период абхазского мифотворчества.

Тем не менее данные этнографии свидетельствуют, пожалуй, о перво-степенном значении культа солнца-огня среди абхазских племен. Так, например, во время похорон убитого молнией человека в обязанность его родных и всех близких родственников, «разделивших огонь» покойного, входило принесение в жертву животных, обязательно белого цвета (ахуц еикуацэа злам — без черных волосков)¹⁵. Во время моления все члены семьи и даже рода были только в белых одеждах¹⁶. У каждого молящегося на шее была надочажная цепь (арныша), что, видимо, являлось принесением покорности огню.

Белый цвет был обязателен и при выполнении другого языческого обряда. Вокруг больного человека, с ног до головы облаченного в белое, трижды обводили покрытое белым саваном домашнее животное и, обращаясь к «великому дому великих богов», просили об исцелении больного¹⁷.

Культ белого цвета, распространенный у предков бахазских племен, в какой-то степени связывает их, на наш взгляд, с сарматскими племенами и племенами Прикубанья сарматской эпохи, у которых белый цвет также считался священным. Во многих могилах савроматов находят мел, белую глину и другие вещества белого цвета; они, как предполагает Б. Граков, «играли очистительную роль»¹⁸. К. Ф. Смирнов также пишет, что «...белое вещество служило символом чистоты и было связано с обря-

¹² «Anthropos», 1961, № 56, стр. 665.

¹³ Г. Чурсин, Материалы по этнографии Абхазии, Сухуми, 1957, стр. 52.

¹⁴ Н. Джанашиа, Указ. раб., стр. 31.

¹⁵ Там же, стр. 68.

¹⁶ Там же; Г. Чурсин, Указ. раб., стр. 57.

¹⁷ Н. Джанашиа, Указ. раб., стр. 78.

¹⁸ Б. Граков, Пережитки матриархата у сарматов, «Вестник древней истории», 1947, стр. 109; см. также: Н. Анфилов, Письмена Прикубанья в сарматское время, «Советская археология», XXVIII, 1958, стр. 64.

дом очищения трупа...»¹⁹. У абхазских племен белый цвет также имел культовое значение, играя, вероятно, очистительную роль. Может быть белый цвет являлся символом солнечного света и таким образом в упомянутых выше обычаях абхазов нашла выражение идея культа солнца-огня. Почитание солнца — огня небесного — у абхазов, как и у других народов, выражалось и в почитании огня земного.

О значении огня в религиозных представлениях свидетельствуют и этнографические материалы. Интересный обычай описан Н. Джанашиа: «При появлении мора животных, — пишет он, — абхазы тушат все огни и раздобывают священный огонь, потом разводят большие костры, между которыми проводят всех домашних животных и людей. Священный огонь добывается трением сухих фундуковых палок, причем при трении поют песню горя „Айрыгь ашә“. Все должны развести у себя дома вновь огонь от этого священного огня, для чего каждый берет по головешке.

...Считается сильным проклятием, если сказать: „Умцаху ыцәаайт“ — „Да погаснет твоя доля огня“»²⁰.

Как видим, в тяжелые дни, когда надвигалась опасность, люди обращались за помощью к «священному огню». Огонь представлялся творящим жизнь, ее лучшим защитником, и угроза погасить его воспринималась как конец жизни, как самое тяжкое проклятие.

Абхазы верили в очистительную силу огня. С этой верой был связан следующий обычай. Ночью в середине августа разводили большие костры (барбанджиа) и с веселыми криками: «Черта сжег! Черта сжег!» перепрыгивали через них, тем самым очищая себя от злых духов. Этот обычай, несомненно связанный с культом солнца-огня, был знаком не только абхазам, но и другим народам. В Абхазии он получил наибольшее распространение в пограничной с Грузией области, вероятно, под влиянием грузинского чиакокона.

Другим примером веры в очистительную силу огня у скотоводов-абхазов являлся обычай, связанный с культом Айтара, по которому в кровь принесенного в жертву животного обмакивали горящую головешку. Н. Джанашиа писал, что этот обычай практикуется при всех убоях скота, причем абхаз уверен, что от этого мясо делается вкуснее²¹.

Почитание огня занимало видное место и в культе божества кузнечного ремесла Шашвы — одного из могучих богов абхазского языческого пантеона. Еще в сравнительно недавнем прошлом абхаз для доказательства своей невиновности становился перед наковальней и взывал: «Да буду я сожжен тобою, если я виновен!...». В данном случае могучий Шашвы выступал как воплощение огня.

При обряде посвящения ребенка в кузнецы ему слегка обжигали волосы²², — этим как бы приобщали его к высшей силе — огню.

Таким образом, по ряду религиозно-мифологических реликтов и этнографических данных прослеживается важнейшая роль солнца-огня в представлениях предков абхазских племен.

Посмотрим, как культ огня отразился в абхазском нартском эпосе, используя при этом сравнительные материалы из кабардинской и осетинской версий эпоса.

Абхазская эпическая традиция следующим образом описывает нам внешность одного из главных действующих лиц абхазского героического

¹⁹ К. Ф. Смирнов, Савроматы, М., 1964, стр. 94—95.

²⁰ Н. Джанашиа, Указ. раб., стр. 76.

²¹ Там же, стр. 66.

²² Там же, стр. 74.

эпоса — Сатаней-Гуаши: «Хотя Сатаней-Гуаши и родила сто детей — тело ее, подобно свежему сыру, было тугим и белым... Белая кожа Сатаней-Гуаши была такой ослепительно яркой, что отражение блеска ее, падавшее на море и от моря на горы, часто сбивало корабли с верного направления..., от нагой купальщицы (Сатаней-Гуаши.— Г. Ц.) исходил свет, похожий на свет восходящего солнца. По временам чудесные зарницы освещали берег нашего моря. И жители уже знали, что Сатаней-Гуаши в воде хрустально-чистой Рицы...»²³. В приведенных отрывках из абхазских «Нартов» белый цвет служит, видимо, одним из проявлений культа солнца-огня.

В одном из сказаний абхазского нартского эпоса повествуется о том, как жена Сасрыквы во время его трудных ночных походов освещала ему путь своим светящимся мизинцем²⁴. Эпическая традиция не мыслила данный образ без его волшебного света, и в этом вся суть образа.

В кабардинской версии нартского эпоса есть сказание «Сосруко и Адиях»²⁵. В нем рассказывается о том, как жена нарта Псабыды своими белыми руками, излучавшими свет (в сказании говорится, что Адиях значит «светлорукая»), освещала в ночной темноте путь мужу, гнавшему табуны лошадей через бурную реку Инджиж.

«Белые руки» являются характерной чертой и образа деви Даханаго — воплощения человеческого счастья; ее

Руки белые во мраке
Светом светятся лучистым²⁶.

Белый цвет особо подчеркнут и в образе жены Батараза, владевшей искусством окутывать себя густой тьмой и туманом²⁷.

Белый цвет в нартском эпосе обладает неким волшебством. Так, в полустихотворном-полупрозаическом кабардинском сказании «Как Ашамез нашел свою свирель»²⁸ говорится: «...свирель у Ашамеза была не простая, то была свирель Тхаголеджа, бога плодородия. Один конец у свирели был белый, другой — черный. Песня, что лилась через белый конец, не похожа на ту, что лилась через черный. Дует Ашамез в белый конец — и жизнь становится цветущей, изобильной, а подул бы в черный — исчезла бы радость на земле, повяли бы травы, погибли бы люди и животные»²⁹.

Примечательно то, что волшебный белый цвет здесь связан с культом плодородия, воплощением которого и являлся образ солнца-огня; и пусть в приведенном сказании белый цвет не ассоциируется непосредственно с этим образом: происшедшее перемещение могло быть результатом позднейшей контаминации.

Культе «белого цвета» отмечен также и в осетинском нартском эпосе. И здесь он почти исключительно связан с женским образом.

Прежде всего бросается в глаза, во-первых, фетишистское отношение создателей эпоса к белому цвету и вообще к «блеску» и, во-вторых, что не менее важно, почти полное отсутствие (особенно в абхазской редакции сказаний) какого бы то ни было осознанного эротизма, когда речь идет о «блеске» или «белизне» женского тела. А слова красавицы из осе-

²³ «Приключения нарта Сасрыквы и его 99 братьев», М., 1962, стр. 15—16.

²⁴ «Приключения нарта Сасрыквы и его 99 братьев», стр. 250—255; ср.: А. А. Зарубин, Образ Утренней зари в «Ригведе» и в восточнославянском фольклоре, «Кр. сообщения Ин-та народов Азии АН СССР», № 80, 1965, стр. 33—39.

²⁵ «Нарты. Кабардинский эпос», М., 1957, стр. 122—131.

²⁶ Там же, стр. 507.

²⁷ Там же, стр. 312—317.

²⁸ Там же, стр. 254—274.

²⁹ Там же, стр. 259.

тинских нартов, обращенные к Урызмагу, когда тот увидел ее обнаженные ноги («Но ты не думай шалить. А то тебе будет совсем дурно»³⁰) или слова Сосрыко, сказанные им деве со светящимися грудями («Я подобный тебе с полными грудями видел много! Ты верно думаешь, что можешь завлечь меня к себе, и чтобы я стал любить тебя. Не думай и не ожидай этого от Сосрыко»³¹) — явно позднейшего происхождения и не имеют отношения к первоначальной идее культа «белого цвета».

Мы уже отмечали, что у некоторых древних народов культ «белого цвета» восходил к культу солнца-огня; вероятно, с этим культом связаны и отмеченные мотивы, в частности абхазского нартского эпоса.

Особенно ярко культ огня прослеживается в сказании, повествующем об «удивительных приключениях Сасрыквы»³².

Случилось однажды так, что Сасрыква на охоте не смог убить никакой дичи и решил, что это от дурного глаза. Вдруг он увидел витавшего в самом поднебесье орла. Нарт хотел его убить, но в это время до него донеслась человеческая речь орла: он просил не убивать его, а взамен предлагал свое волшебное перо. «Может, я и пригожусь тебе когда-нибудь», — сказал орел. — Вот мое перо. Подержи его возле огня и я тотчас явлюсь перед тобой»³³.

Далее Сасрыква встретил дикую козу, которая также уговорила не убивать ее и взамен дала ему клочок своей шерсти. «Может быть, встретимся мы с тобой и я пригожусь тебе. Погрей мою шерсть у огня, и я мигом явлюсь перед тобой», — сказала дикая коза Сасрыкве³⁴.

Но Сасрыкве не хотелось без дичи возвращаться домой: засмеют нарты. Решил он тогда наловить рыбы. Пришел он к морю и стал удить. Вдруг нарт поймал необыкновенную рыбу — с золотой чешуей. Рыба взмолилась: «Отпусти меня в море... Быть может, и я пригожусь тебе. Вот моя чешуйка, погрей ее у огня, и я мигом явлюсь перед тобой»³⁵.

Пошел Сасрыква опять в лес. Ажвейпшаа (бог охоты) послал ему куницу, да такую хорошую, что нарт не стал в нее стрелять. — «Спасибо», — сказала куница человеческим голосом, — быть может, я когда-нибудь пригожусь тебе. Вот он, мой волосок. Спрячь его, и если понадобится я тебе — погрей его у огня, и я тут же явлюсь»³⁶.

После этого нарт Сасрыква попадает в страну, жители которой страдали от самодурства красавицы-княжны. У княжны было волшебное зеркало, в нем она видела все и забавлялась им. Так, однажды она пожелала, чтобы три дня в неделю ничего не двигалось в ее стране. Руки красавицы-княжны домогались девяносто девять женихов, но безуспешно. Они не смогли выполнить условия княжны — скрыться так, чтобы она не обнаружила их с помощью своего волшебного зеркала, и их головы уже были выставлены перед княжеским дворцом.

Сасрыква принял вызов княжны. Вот здесь ему пришли на помощь орел, дикая коза, золотая рыба и куница, которых он не убил во время охоты. Каждый раз, желая призвать к себе кого-либо из них, Сасрыква грел у огня перо орла, шерсть дикой козы, шерсть куницы, чешуйку рыбы, и они тут же являлись. Но никто из них не смог спрятать нарта так, чтобы княжна его не заметила. Только кунице удалось это сделать и тем самым помочь Сасрыкве победить коварную красавицу.

³⁰ «Памятники народного творчества осетин», вып. I, Владикавказ, 1925, стр. 19.

³¹ Там же, стр. 48.

³² «Приключения нарта Сасрыквы и его 99 братьев», стр. 250—255.

³³ Там же, стр. 170.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же, стр. 172.

³⁶ Там же, стр. 172—173.

На наш взгляд, в этом сказании отразился культ огня, широко распространенный, как об этом свидетельствуют этнографические данные, среди предков абхазских племен.

С приведенным выше сказанием непосредственно связана, как нам кажется, одна этнографическая деталь, зафиксированная еще А. А. Миллером во время его поездки по Абхазии. Ученый со слов жителя Абжуйской Абхазии (ныне Очамчирский район) писал, что перед тем, как отправиться на охоту, абхазы молились охотничьему божеству Ажвейпшаа и бросали в огонь шепотку шерсти охотничьих собак³⁷.

Не является ли этот магический прием повторением того, что делал Сасрыкхва, который, с целью призвать к себе то или иное волшебное животное, грел у огня его шерсть? Не думали ли охотники, сжигая на огне шерсть собак, сделать их волшебными? На наш взгляд, такое предположение не лишено оснований.

Один из ликов Айтара представлен богом собак АлышкINTR³⁸. По представлениям предков нынешних абхазов, собаке в жизни человека приписывалось не просто особое место, она считалась равной человеку, а иногда даже выше его³⁹. Кровь собаки ценилась наравне с человеческой; позднее, с началом классовой дифференциации, обычное право стало расценивать кровь собаки по крови его патрона⁴⁰.

Н. Джанашиа записана легенда, непосредственно связанная с языческим культом собаки АлышкINTR.

Давным-давно в Абхазии жили великаны и чудовища-дивы, притеснявшие людей. Но явился могучий Аслан и вступил в борьбу с угнетателями. Дивы победили героя с помощью присущего им коварства: они подкрались к спящему Аслану, связали его шелковыми шнурами, ослепили, затем убили и бросили в глубокий ров. Вернувшиеся с охоты собаки Аслана разыскали своего хозяина и с помощью первого попавшегося человека (последний, видимо, является простым домыслом сказителя) вытащили из рва его тело. В течение трех ночей и дней собаки лизали труп Аслана и вернули ему жизнь и зрение⁴¹.

Абхазские нартские сказания также свидетельствуют о наличии в среде их создателей особого почитания собак. При этом собака в нартских сказаниях абхазов выступает обычно самым преданным другом человека, иногда даже «превращается» в человека; как, например, в сказании «Сын собаки и племянник нартов»⁴². У одного из нартов, рассказывается в этом сказании, родился сын и в ту же ночь в его доме ощенилась собака. Щенок был необычным, красивым и к утру превратился в мальчика. Детям (сыну нарта и сыну собаки) дали одинаковое воспитание. Они росли вместе и очень любили друг друга. Когда мальчики выросли, настала пора их участия в походах. Куда бы ни двинулся юноша-нарт, его, как верный друг, сопровождал сын собаки.

Однажды они набрали на большой дом, в котором не оказалось ни души. Дом был богато убран, посредине большой комнаты стоял стол, полный всевозможных яств. Юноши поели, после чего нарт заснул, а сын собаки сел возле него. В это время на крышу дома опустились ангелы.

³⁷ А. А. Миллер, Изображение собак в древностях Кавказа, «Известия Российской Академии истории материальной культуры», т. II, Пг., 1922, стр. 295.

³⁸ Н. Джанашиа, Указ, раб., стр. 28—29; Г. Ф. Чурсин, Культ собаки у кавказских народов, «Бюллетень Кавказского историко-археологического ин-та», № 5, Л., стр. 19—20.

³⁹ Н. Джанашиа, Указ. раб., стр. 28.

⁴⁰ Там же, стр. 28—29.

⁴¹ Там же.

⁴² «Приключения нарта Сасрыкхвы и его 99 братьев», стр. 94—99.

Увидев спящего юношу, они предсказали ему тяжелую судьбу: нарт должен погибнуть, а тот, кто узнает и расскажет юноше об уготованной ему судьбе, превратится в каменный столб. Далее начинаются злоключения молодого нарта, и каждый раз его из тяжелого положения спасает сын собаки. Но он не смог сохранить тайну о том, как узнал о грозящей юноше опасности; молодой нарт так настойчиво расспрашивал его, что сын собаки все рассказал и после этого окаменел. Молодой нарт горько переживал утрату друга. Ему на помощь пришел из далеких краев мудрец, который посоветовал нарту сварить в молоке собственного сына и этим варевом облить окаменелое тело сына собаки, в результате чего последний должен был ожить. Молодой нарт пошел на эту жертву: он поступил по совету мудреца, и сын собаки ожил, живым остался и младенец — сын молодого нарта, сваренный им в молоке. Это сказание — позднейшая интерпретация древней идеи, восходящей к культу собаки.

Нартов в их походах часто сопровождают собаки. Но особыми качествами отличается собака Сасрыквы — Худыш. Так, например, в сказании «Сасрыква спасает своих братьев» говорится о том, как некая злая ведьма-старуха проглотила девяносто девять всадников-нартов с их собаками, «без которых (нарты. — Г. Ц.) не ходили в опасные походы»⁴³. Беда с нартами приключилась из-за того, что они, собираясь в поход, не дождались Сасрыквы. Он же пошел следом за своими братьями и вскоре встретился с ведьмой. Старуха собралась было проглотить и Сасрыкву вместе с его конем и могучей собакой Худыш, но собака набросилась на нее, Сасрыква приложил к горлу ведьмы острую шашку, и изо рта ее выскочили девяносто девять братьев-нартов.

«Собака — друг Сасрыквы»⁴⁴ — это характерная идея некоторых сказаний абхазского эпоса. Собака вообще занимает особое положение в нартском роду, а собака Сасрыквы особенно могуча и, должно быть, «умна», как и конь Бзоу араш прославленного нарта. Вот почему нарты, собираясь умертвить Сасрыкву, не знали, что делать с его конем и собакой. «Нарты боялись коня и собаки так же, как боялись они Сасрыкву»⁴⁵.

«Долей» Айтара, т. е. объектом особого культового поклонения были и лошади. Этот культ в теогонии Айтара, называемый *аччы шашьан*, исторически примыкает к культу собаки Алышкинтра. Об этой связи говорит следующая, слегка христианизированная абхазская легенда, связанная с нартскими сказаниями. Как-то один абхаз забрел на тот свет к нартсам. Герои обрадовались встрече с земляком и устроили ему пышное угощение. Вдруг гость заметил, что стол самого прославленного героя нарта Сасрыквы пуст и питается он подающими своих братьев. На вопрос абхаза, почему стол Сасрыквы не накрыт, последний ответил, что он (Сасрыква) не оставил на земле потомства и теперь обречен на жалкое существование: некому по нему справлять поминки. Случайный гость, вернувшись с того света, устроил роскошные поминки по Сасрыкве, за что герой-нарт наградил этого абхаза своими чудными собаками и сказочным конем арашем⁴⁶.

«Родство» коня и собаки прослеживается и в осетинской версии эпоса. Так, в одном из циклов осетинских «нартов» говорится о том, как Дзера-са, родив Сатану, одновременно произвела на свет жеребенка, ставшего родоначальником коней, и щенка, ставшего родоначальником собак. Идея изначального родства коня и собаки, прослеживаемая в сказаниях,

⁴³ «Приключения нарта Сасрыквы и его 99 братьев», стр. 155.

⁴⁴ Там же, стр. 167.

⁴⁵ Там же, стр. 161.

⁴⁶ Н. Джанашиа, Указ. раб., стр. 90.

объясняется характером хозяйства создателей нартского эпоса: коневоды, пастухи, охотники, воины, какими были создавшие «нартов» племена, естественно, более всего ценили лошадь и собаку⁴⁷.

Связь коня и собаки, обнаруживаемая в нартском эпосе, восходит, видимо, к меото-сарматской эпохе. Так, в меото-сарматских могилах III—I вв. до н. э. у станицы Усть-Лабинской рядом с костями коня были обнаружены скелеты собак, «которые всегда сопровождают лошадей»⁴⁸. Эта связь прослеживается и по данным савроматских могильников. В представлениях савроматов «собака, как и верховая лошадь, сопровождала своего хозяина-скотовода в загробный мир как его верный помощник и собственность»⁴⁹.

В одном из сказаний абхазского нартского эпоса повествуется о последних днях славного героя Сасрыквы, который превзошел всех и мужеством и мудростью. Нарты завидовали Сасрыкве и искали повода, чтобы дать ему смертельное испытание. Наконец повод нашелся: прекрасную нартскую деву Гунду похитил некий Нарджхоу, и в момент, когда их настигали нарты, чтобы спасти свою сестру, Нарджхоу и Гунда окаменели. В смерти Гунды стали винить Сасрыкву. Но ему удалось убедить братьев в своей невинности. Тогда нарты предложили Сасрыкве испытать свою удаль. Они водрузили на вершину горы камень, огромный как дом. Сасрыква должен был разбить поленою эту глыбу, и сквозь вспыхнувшее пламя взойти на вершину. Сасрыква выдержал испытание: огромная глыба разлетелась на мелкие куски от удара об его булатное колено и, нетронутый огнем, он взметнулся на вершину горы. Победа Сасрыквы внесла смятение в среду нартов. Но их коварству не было предела. Они обратились за помощью к ведьме, которая посоветовала им следующее: пусть Сасрыква подставит глыбе не левое, а правое колено, оставшееся уязвимым во время закалки его в кузне могучего Айнара. Это условие смутило Сасрыкву, но отказ он считал недостойным мужчины. Герой вновь вступил в борьбу с лизвергнувшим с вершины камнем, но на этот раз его правое колено было раздавлено и Сасрыква погиб. Дорольные успехом нарты вернулись восвояси⁵⁰.

Таким образом, непобедимый Сасрыква погибает от какого-то мифического камня. Мифический камень в нартском эпосе называется «абра-камень» (по-кабардински — абрамыве). Это огромная глыба, «камень циклопических размеров»⁵¹, заслонявший вход в пещеру, где находился конь, предназначенный Сатаней для своего Сосруко. Этим необычайной величины и тяжести камнем Сосруко любил забавляться: нарты бросали глыбу с горы, а он лбом толкал ее обратно; с помощью абра-камня Сатаней-Гуаша приготавлила для нартов волшебный напиток сано и т. д. и т. п. Но даже тогда, когда название камня не упоминается (например, в «Приключениях нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев»), ясно, что речь идет о том же мифическом камне, воплотившем в себе некую сверхсилу. Что же собой представляет абра-камень?

Историко-этимологические поиски привели нас к следующим выводам.

⁴⁷ В. И. Абаев, *Нартовский эпос*, Орджоникидзе, 1945, стр. 30, 40—41.

⁴⁸ Н. Анфимов, *Меото-сарматский могильник у станицы Усть-Лабинской*, «Материалы и исследования по археологии СССР», № 23, 1951, стр. 189.

⁴⁹ К. Ф. Смирнов, *Указ. раб.*, стр. 102.

⁵⁰ «Приключения нарта Сасрыквы и его 99 братьев», стр. 272—280.

⁵¹ «Кабардинский фольклор», М., 1936, стр. 624.

Воплощением силы в мифологии иберо-кавказцев абхазов должен был быть образ, связанный с «небом-луной». Однако под влиянием древнеиранского мира и, в частности, скифов воплощением силы у абхазов стал образ, связанный с «небом-солнцем»: скифское слово *абра*⁵² — «небо» в языке абхазов, с точки зрения семантики, непосредственно связано с *абара* — «смотреть» — *абла* — «глаз» — *аблара* — «горение». Язык в данном случае с уверенностью опытного проводника ведет нас к «солнцу», с которым обычно ассоциировалось понятие «горячее небо-глаз»⁵³.

Можно заключить, что мифический образ «абра-камня» связан с культом солнца.

Сасрыква погиб в конечном счете в борьбе с небом, — это подчеркивается во всех вариантах эпоса.

В кабардинских «нартах» Сосруко погибает в борьбе с мифическим колесом Жан-Шерхом. Что же представляет собой Жан-Шерх? Название колеса состоит из двух частей: Жан и Шерх. Если исходить из логичной связи образов абра-камня, т. е. «небесного камня», и Жан-Шерха, то вполне оправданы поиски последнего «где-то в небесах». И в самом деле, компонент Жан непосредственно связан с космогонической терминологией абхазов и даже этнически стоящих в стороне от них мегрелов. Слово Жан, в нынешней абхазской транскрипции *а-жэоан*, значит небо, но мегрельский лингвистический материал свидетельствует о том, что мегр. *жи*, *жин* (восходящий, видимо, к абхазскому *а-жбан*) не просто «верх». И. Кипшидзе, глубоко исследовавший мегрельский язык, переводит *жи*, *жин* как «небесный», «восточный»⁵⁴. Последнее обстоятельство очень важно: нартское волшебное колесо является, таким образом, не только «небесным», но и непосредственно солнечным, так как понятие «восток» обычно связывалось (в том числе и у абхазов) с образом солнца. Так, на материале иберийско-кавказских языков, в частности абхазо-адыгского и мегрельского, объясняется первая половина (Жан) названия волшебного колеса Жан-Шерха.

Что же касается второй половины названия — Шерх, то оно восходит к древнеиранскому слову *сахга* — «колесо»⁵⁵ (ср. осет. *цалх* — «колесо», абх. *а чарх* — «колесо точильного станка», мегр. *чархи* — идентичное абхазскому и т. д.). В нартских сказаниях мы имеем непосредственно кабардинскую форму слова *шарх* — «колесо».

Таким образом, анализ религиозно-мифологических следов в абхазском нартском эпосе свидетельствует о глубоких связях его, с одной стороны, с кавказским этническим массивом и, с другой — со скифо-сарматским миром. Вместе с тем абхазские нартские сказания наряду с адыгскими отличаются большей архаичностью в сравнении с осетинским нартским эпосом. Это обстоятельство, на наш взгляд, связано с тем, что осетины унаследовали данный эпос от своих непосредственных предков сармато-алан, а абхазо-адыги — от стоящих на более архаичном социально-экономическом уровне синдо-меото-сарматов. В среде последних предки абхазо-адыгских племен занимали значительное место, и, следовательно, абхазские сказания о нартах отразили исторически более архаичную ступень родового строя⁵⁶.

⁵² В. Абаев, Осетинский язык и фольклор, т. I, М.—Л., 1949, стр. 152.

⁵³ Ср. Б. Пиотровский, О некоторых ошибках археологов, сб. «Против вулгаризации марксизма в археологии», М., 1953, стр. 125.

⁵⁴ И. Кипшидзе, Грамматика мегрельского (иверского) языка, СПб., 1914, стр. 300.

⁵⁵ В. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. I, М., 1958, стр. 287—288.

⁵⁶ Ср. Е. Мелетинский, Происхождение героического эпоса, М., 1963, стр. 184.