

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU
ATATÜRK SUPREME COUNCIL FOR CULTURE, LANGUAGE AND HISTORY
ВЫСШЕЕ ОБЩЕСТВО ПО ТУРЕЦКОЙ КУЛЬТУРЕ, ЯЗЫКУ И ИСТОРИИ имени АТАТЮРКА

38. ICANAS

(Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi)
(International Congress of Asian and North African Studies)
(Международный конгресс по изучению Азии и Северной Африки)

10-15.09.2007 ANKARA / TÜRKİYE

BİLDİRİLER/ PAPERS / СБОРНИК СТАТЕЙ

EDEBİYAT BİLİMİ SORUNLARI VE ÇÖZÜMLERİ
PROBLEMS AND SOLUTIONS OF THE SCIENCE OF LITERATURE
ПРОБЛЕМЫ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ

II. CİLT / VOLUME II / ТОМ II

ANKARA-2008

АБХАЗСКИЙ АБРЫСКИЛ И ЕГИПЕТСКИЙ ОСИРИС (О ТИПОЛОГИЧЕСКИХ ПАРАЛЛЕЛЯХ МИФОЭПИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ)

DJAPUA, Zurab Djotoviç/ДЖАПУА, Зураб Джотович
RF, ABHAZYA/RF, ABHAZIA/РФ, АБХАЗИЯ-РОССИЯ

ÖZET

Abhaz Abrıtskııl'ı ve Mısırlı Osiris

(Mitolojik kahramanların tipik benzerlikleri üzerine)

Abhazların Abrıtskııl ile ilgili eposu oldukça eski bir geçmişe sahip olup Promete'ye yakın kafkas kahramanları ile ilgili söylenceler kapsamındadır. Ancak daha çok Abazin, Ubıkh ve Adige'lerin söylencelerine yakınlığı göze çarpar.

Abrıtskııl'ın mitolojik kişiliği öldükten sonra dirilen eski Mısır tanrısı Osiris'le büyük benzerlikler gösterir. Bu benzerlikler özellikle kızıl ve mavi gözlülerin öldürülmesi ile ilgili motiflerde kendini gösterir. Osiris ile ilgili mitolojilerin tamamında kızıl saçlıların öldürülmesi motifi bulunur. Bilimadamları bu motifin tohum rengini hatırlattığını ve temelinde toprağı işleme geleneğinin yattığını varsayarlar.

Çeşitli geleneklere ait olan bu mitolojik kahramanların yakınlığı kendilerinin mağaraya hapsedilmeleri ve ölümlerinden sonra yakınlarının üzüntülerini ifade etmekteki benzerliklerle ilgili motiflerde de iyice pekişir.

Anahtar Kelimeler: Abrıtskil, Osiris, kızıl mavi gözlü, kızıl saçlı.

ABSTRACT

Abkhazian Abriskil and Egyptian Osiris

(About Typological Parallels of Myth Epic Characters)

The stories about Abriskil form heroic-archaic, oral epos of the abkhazian people, reached us in the living existence. It belongs to the class of the Caucasian committings of Prometey type and it is of the special

interest among them and has extremely the ancient features. The epos about Abriskil detects closer similarity, from all Caucasian stories, telling about the chained to the mountains or the confined heroes into the caves, with Northern-Caucasian (especially – with abazin, ubikh and adig) versions, it is made, first of all, the abkhazian- adig ethnic community.

The character of abkhazian Abriskil, in the myth epic part, finds typological parallels with character of Egyptian Osiris – the God of the productive forces of the nature, the king of the next world or the dying and the resurrecting God. According to the basic stories of Abriskil, specifically, the motive of the struggle against the red-haired people with blue eyes, we can compare with the agricultural ritual of the ancient Egyptian people sacrificing of the red-haired people for the regeneration of the fertile soil.

The killing the red-haired people (being the embodiment of the golden spirit of the grain) describes Abriskil as a hero of culture, who is allotted to the attributes of the dying and the resurrecting Gods in the type of Egyptian Osiris.

Closeness of the semantics, given the myth epic characters, shows itself and in the motive of the weeping for Abriskil and Osiris in Abkhazian and Egyptian traditions.

Key Words: Abriskil, Osiris, the dying and the resurrecting God, the red-haired people.

РЕЗЮМЕ

Мотив *преследования рыжих людей с голубыми глазами* постоянно (или почти постоянно) сопутствует основной сюжетной линии абхазского эпоса об Абрыскиле. И мотив этот, связанный с ритуальной, обрядово-мифологической практикой, сопоставим с земледельческим ритуалом древних египтян - принесения в жертву рыжеволосых людей для возрождения плодородия почвы. По Д.Д. Фрэзеру, если эти жертвоприношения имели своей целью способствовать восходу посевов (в пользу этой гипотезы говорит развеивание их пепла), то и рыжеволосых людей, возможно, выбирали потому, что они как нельзя лучше олицетворяли золотистый дух зерна. Первоначально ежегодно разыгрывалась драма смерти и воскресения именно Осириса - самого бога зерна.

В этом смысле весьма характерно одно описание внешности Абрыскила, встречающееся в первой и в одной из последних записей

сказания о герое: *«Абрскил был со светлыми волосами и голубыми глазами»; «[Абрыскил] был рыжий с голубыми глазами».* Отсюда следует, что, возможно, сначала рыжий цвет и голубые глаза были атрибутами самого Абрыскила, который ежегодно умирал и возрождался вновь. Иными словами, вероятно, рыжеволосых людей с голубыми глазами убивали по причине сходства с Абрыскилом, с целью заставить золотиться спелые хлеба. С этим согласуется распространенный у многих древних народов мира обряд ритуального убиения предводителя с целью восстановления плодородия природы, в котором впоследствии предводитель вместо себя приносил в жертву близкого родственника - сына, брата или чужестранца, пленника и т.п.

Обращает на себя внимание, что слово *рыжий* в абхазском фольклоре самый употребляемый эпитет, который выражает не только реальные внешние качества определяемого, но одновременно может иметь и выразительно-оценочное значение. В частности, в магической поэзии абхазов встречаются песни, тексты которых почти целиком составляются из эпитета *рыжий*. По мнению Б.В. Шинкубы, «рыжий цвет в древних представлениях абхазов означал сильный, тяжелый или же обладал некой тайной магической силой». В традиционном фольклоре абхазов эпитет рыжий очень часто связан со словами *змея* и *великан («рыжая змея», «рыжий великан»).* Следовательно, не исключено, что эпитет *рыжий* относится к весьма древним мифологическим представлениям, в которых он мог выражать цвет хтонического божества - змея, дракона или адауы-великана. К таким же образам может восходить и рыжий Абрыскил (с голубыми глазами), как умирающее и воскресающее божество растительности и плодородия.

По Е.М. Мелетинскому, мотив рыжих людей с голубыми глазами свидетельствует о том, что сказания о культурном герое были в числе основных источников эпоса об Абрыскиле. Это еще больше подкрепляет мысль о типологических параллелях между абхазским Абрыскилом и египетским Осирисом, поскольку и у Осириса обнаруживаются архаические черты культурного героя.

Ключевые слова: рыжий, Абрыскил.

Сказания об Абрыскиле составляют героико-архаический устный эпос абхазов, дошедший до нас в живом бытовании. Он относится к кругу кавказских преданий прометеевского типа и среди них представляет «особый интерес» и имеет «весьма древние черты» (Мелетинский, 1963; 213, 215). Из всех кавказских сказаний о прикованных к горам или заточенных в пещерах героях эпос об Абрыскиле обнаруживает более близкое сходство с северокавказскими (в особенности – с абазинскими, убыхскими и адыгскими) версиями, что обусловлено, прежде всего, абхазо-адыгской этнической общностью.

В структуре эпоса намечаются три основные сюжетно тематические линии («чудесное рождение героя», «героические деяния героя», «погоня ангелов за героем, его поимка и заточение в пещеру»), которые разрабатываются в нескольких вариантах и версиях. Одни из них широко развернуты, выстраивают фабульные повествование, а другие несколько свернуты и встречаются лишь фрагментарно в форме ремарок. Поэтому и сам объем эпоса невелик. Сказание о «погоне ангелов за героем, его поимке и заточении в пещеру» – самая устойчивая, традиционная сюжетная линия во всей тематике эпоса об Абрыскиле, является ведущей частью, остовом всего эпоса.

Абрыскил, дошедший до нас в виде эпического героя – защитника свой родины и этноса, – наследие древнейшей мифологии. Он восходит к образу мифологического змея, к двум стадиально-разным его началам – доброму и злому. В повествовании эти мифологические и эпические мотивы зачастую наслаиваются друг на друга. В образе Абрыскила более устойчиво и емко представлено доброе начало мифологического змея, но наряду с этим встречается ряд описаний, свидетельствующих о злой сущности героя. Таким образом, в эпосе об Абрыскиле контаминируются два традиционных основных начала – мифологическое и эпическое. Мифологический пласт унаследован из архаических мифов о зооморфных божествах, олицетворяющих производительны силы природы, а эпический пласт тесно связан с абхазскими нартскими сказаниями о Сасрыкуа.

Образ абхазского Абрыскила в своей мифологической части находит весьма интересные типологические параллели с образом египетского Осириса – бога производительных сил природы, царя загробного мира или умирающего и воскресающего бога. Параллели эти более зримо проявляются в двух мотивах: *борьбы против рыжих людей с голубыми глазами* и *поимки героя на свежесодранных бычьих*

шкурах.

Мотив *«рыжих людей с голубыми глазами»* постоянно (или почти постоянно) сопутствует основному сказанию об Абрыскиле, хотя он не развивается в сюжетное повествование: *Абрыскил не проходил мимо рыжих людей с голубыми глазами, убивал их, считая, что от их дурного глаза страдают люди* (см.: Джапуа, 2003; 103). В эпическом повествовании этот мотив прочно связан с другими мотивами-характеристиками (преследования представителей некоторых родов, борьба против папоротников, колючек и виноградных лоз), одинаково устойчивыми и в ранних, и в поздних записях сказаний об Абрыскиле, которые, по-видимому, «были древними, исконными, а не наносными, поздними и, возможно, некогда – сюжетными, событийными» (Салакая, 1966; 112). Композиционно данные описания встречаются в инициальной части абхазского эпоса и, что весьма показательно с точки зрения их традиционности, они повторяются в форме вопросов и ответов в его финальной части. Подобные вопросы весьма характерны и для адыгского сказания о прикованном Старце: *«– Растет ли еще на земле камыш? Водятся ли еще на земле ягнята?»* (Талпа, 1936; 92).

В данном мотиве *рыжих людей с голубыми глазами* исследователи видели «отзвук преданий о нашествии на Кавказ угро-финских племен» (Гулиа, 1986; 95); «отдаленное воспоминание об упорной борьбе абхазского народа с каким-то чуждым народом – голубоглазыми блондинами» (Чурсин, 1957; 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; 327, 326). С.Л. Зухба связывает этот мотив с древними верованиями абхазов, «согласно которым рыжеволосые и голубоглазые считаются сеятелями болезней» (Зухба, 1995; 260).

Не умаляя значения вышеизложенных сугубо исторических объяснений мотива, всё же логичнее связать его семантику с ритуальной, обрядово-мифологической практикой, в частности, с земледельческим ритуалом древних египтян – принесения в жертву *рыжеволосых людей* для возрождения плодородия почвы (Фрэзер, 1983; 354 – 358). «Если эти жертвоприношения имели своей целью способствовать *восходу посевов (в пользу этой гипотезы говорит*

развеивание их пепла), то и *рыжеволосых людей, возможно, выбирали потому, что они как нельзя лучше олицетворяли золотистый дух зерна»* (Фрэзер, 1983; 356). Первоначально ежегодно разыгрывалась драма смерти и воскресения именно Осириса – самого бога зерна на великом земледельческом празднике, приуроченном ко времени наибольшего разлива Нила (Фрэзер, 1983; 340 – 358; Гринцер, 1988; 547 – 548). В этом смысле интересно одно описание внешности Абрыскила, встречающееся в первой и в одной из последних записей сказания о герое:

«Абрскил был<…> **со светлыми волосами и голубыми глазами»** (Иоакимов, 1873; 66); *«[Абрыскил] был* **рыжий с голубыми глазами»** (Фонотека, к. №60/1500).

Отсюда следует, что, возможно, сначала рыжий цвет и голубые глаза были атрибутами самого Абрыскила, который ежегодно умирал и возрождался вновь. Иными словами, вероятно, рыжеволосых людей с голубыми глазами убивали по причине сходства с Абрыскилом с целью заставить золотиться спелые хлеба. С этим согласуется распространенный у многих древних народов мира обряд ритуального убиения предводителя с целью восстановления плодородия природы, в котором впоследствии предводитель вместо себя приносил в жертву близкого родственника – сына, брата или чужестранца, пленника и т. п. Как отмечает А. Н. Веселовский, «всякий военнопленный приходится сыном взявшего его в плен. Его обыкновенно приносили в жертву на празднике» (Веселовский, 1940; 576).

Обращает на себя внимание, что слово *рыжий (апщ)* в абхазском фольклоре – самый употребляемый эпитет, который выражает не только реальные внешние качества определяемого, но одновременно может иметь и выразительно-оценочное значение (см.: Амичба, 1988; 122 – 124; Джапуа, 1995; 82 – 83). В частности, в магической поэзии абхазов встречаются песни, тексты которых почти целиком составляются из эпитета *рыжий*:

***Рыжий** человек сидит на **рыжей** лошади,*

***Рыжий** человек в **рыжем** башлыке,*

***Рыжий** человек в **рыжей** черкеске,*

***Рыжий** человек в **рыжих** чувяках,*

***Рыжий** человек в **рыжих** шароварах,*

Рыжий *человек сидит в* ***рыжем*** *седле,*

Рыжий *человек держит в руках* ***рыжую*** *плеть…*

На ***рыжей*** *скале [мы] убили* ***рыжую*** *змею.*

(Гулиа, 1986; 158)

По мнению Б. В. Шинкубы, «рыжий цвет в древних представлениях абхазов означал сильный, тяжелый или же обладал некой тайной магической силой» (Шинкуба, 1959; 20). В традиционном фольклоре абхазов эпитет *рыжий* очень часто связан со словами *змея* и *великан*: *«аматапщ» («рыжая змея»), «адауапщ» («рыжий великан»).* Отсюда, не исключено, что эпитет *рыжий* относится к весьма древним мифологическим представлениям, в которых он мог выражать цвет хтонического божества – *змея, дракона* или *адауы-великана*. Тем более считается, что рыжий цвет символизирует силу, мощь (одновременно и добрую и злую) (Джонуа, 1985; 136). К таким же образам может восходить и *рыжий* Абрыскил (*«с голубыми глазами»)* как умирающее и воскресающее божество растительности и плодородия, хотя данные об этом не столь прозрачны в тексте эпоса.

В сюжетной тематике абхазского эпоса об Абрыскиле особый интерес представляет мотив *поимки героя на свежесодранных бычьих шкурах*. Его реконструкция может, на наш взгляд, раскрыть архаическую семантику не только отдельно взятого сюжета, но и самого образа Абрыскила.

Если в абхазском эпосе об Абрыскиле к использованию бычьих шкур прибегают в финале судьбы героя, то в грузинском эпосе об Амирани бычья шкура играет важную роль в инициальной части эпической биографии героя – в мотиве его рождения. Согласно завещанию матери, новорожденного Амирани заворачивают в шкуру быка (тельца) или помещают в его желудок (Чиковани, 1966; 220, 227, 237, 372). М. Я. Чиковани интерпретирует этот мотив как «непорочное зачатие» или «второе рождение» героя (Чиковани, 1966; 95).

Мотив одевания героя в шкуру животного имеет место и в нартских сказаниях, и в сказке. По абхазской версии, *«нарты одели на Патраза коровью шкуру и метнули его в крепость с помощью метательного орудия»* (Абаев, 1990; 333); *Цвицва укутывают в шкуры ста быков и закидывают в море* (Джапуа, 1995; 41). По осетинской версии, *«Сослан <…> зарезал быка, выпотрошил его, влез в его шкуру и*

притворился мертвым» (Абаев, 1990; 333). Или же: «*Урызмаг <…> приказал заколоть своего коня, сделать из шкуры бурдюк, зашить в него себя и бросить в море»* (Дюмезиль, 1990; 200). Тот же мотив имеется в осетинском сказании об Амиране: «*Амиран отправился на море, поймал морского быка, содрал с него шкуру и оделся в неё»* (Миллер, 1881; 146). Ср. в грузинском эпосе об Амирани: «*привел буйвола, заколол его, вынул внутренности и сам залез в брюхо буйвола»* (Чиковани, 1966; 257).

В. И. Абаев связывает этот мотив с древними представлениями многих народов «о борьбе героев-шаманов в образе животных» (Абаев, 1990; 340). По мнению 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; 208 –209). Очень существенно, что Ж. Дюмезиль приводит примеры из погребальных обрядов, при которых «применялась бычья шкура» (Дюмезиль, 1990; 210 – 211). Ритуал погребения в шкуре животного содержится в материалах традиционной культуры ряда древних народов (Пропп, 1986; 203 – 207). «В Египте в древние времена хоронили трупы завернутыми в шкуры» (Пропп, 1986; 206). Ср. в абхазской волшебной сказке мотив залезания мальчика в нутро его воспитанника-быка (Зухба, 1976; 118 – 123). 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»»* (цитируется по книге: Дюмезиль, 1990; 211).

Бычья шкура употреблялась, как известно, и при «воздушном» погребении – особом похоронном обычае, засвидетельствованном в абхазских исторических и этнологических источниках (Ламберти, 1913; 189 – 190; Чурсин, 1957; 202 – 206; Инал-ипа, 1965; 547–549). В частности, по сообщению Аполлония Родосского, колхи умерших мужчин *«заворачивают в **необработанные бычьи шкуры**[1] и вешают на деревьях»* (цит. Дюмезиль, 1990; 210 – 211). Причем «покойников зашивали, по некоторым имеющимся сведениям, именно в бычьи шкуры. В этом, возможно, отразился культ тотемного предка-быка» (Инал-ипа, 1974; 165). В этой связи весьма показательны два свидетельства абхазских сказителей, зафиксированные В. Б. Агрбой (Книга записей, № 563, 564). Согласно одному из них, *«в селении*

Куланырхуа имеется место под названием «Место подвешивания покойников»».

Согласновторомутексту,*«когдаумиралидостойныепредводители, их хоронили следующим образом: выдалбливали ствол большого дерева во весь рост умершего, как корыто, клали туда покойника с его воинскими доспехами. Затем резали большого быка, снимали с него шкуру, заворачивали в эту шкуру корыто с покойником и особым ремнем из кожи подвешивали к верхушке высокого дерева. Считали, что отдавали его богу».*

По информации других сказителей, когда-то на калдахварском холме Айвхаара, вблизи левого берега р. Бзыбь, на деревьях были подвешены тисовые гробы, причем не полагалось проезжать мимо этой местности на серо-белой лошади с просинью, не накрыв ее буркой, чтобы души покоившихся на деревьях мертвецов не преследовали. Местечко Хицкуара в северной части сел. Лыхны носит и второе, теперь уже почти забытое название – *«Дуб, на котором лежит череп»*. Оказывается, когда-то на одном из здешних вековых дубов, сохранившихся частью до наших дней, покоились на двух сбитых досках останки пораженного грозой человека (Инал-ипа, 1971; 35). Очевидно, обычай этот связан с почитанием священных деревьев, с верой в продолжение загробной жизни, в самостоятельное существование и «сохранение» души (Акаба, 1984; 7–68).

Этот тип захоронения определяется как первичное погребение (до освобождения скелета от плоти), за которым следовало вторичное погребение – предавание земле костей или скелета в пещерах, дольменах или в больших глиняных сосудах (Инал-ипа, 1971; 30 – 47). В связи с этим интересно одно из традиционных абхазских проклятий – *«Чтобы накинули на тебя лиану!»*, которое, по мнению Ш. Д. Инал-ипы, возможно, является отголоском «времени, когда умершего, завернув в шкуру, клали на выдолбленную доску и при помощи лоз подвешивали на ветках того или иного дерева с последующим снятием его с дерева для захоронения в земле» (Инал-ипа, 1971; 36).

Своеобразным вариантом бычьей шкуры в погребальных обрядах абхазов может быть и свежий козий бурдюк, с помощью которого магически «собирается», «вылавливается душа» утопленника, а также человека сорвавшегося со скалы или с дерева, и переносится в могилу (Джанашиа, 1960; 82 – 83; Чурсин, 1957; 193 – 194; Инал-ипа, 1971; 41).

Исходя из этого ритуального контекста, можно полагать, что именно к подобному погребальному обряду восходит традиционный, очень устойчивый мотив *поимки Абрыскила на свежесодранных бычьих шкурах*. Предположение Л. Х. Акабы о связи мотива *бычьих шкур* в «Абрыскиле» с реальным способом перенесения огня в шкуре животного (Акаба, 1976; 61) все же уязвимо – уже потому, что эпос об Абрыскиле не содержит самого мотива *похищения огня*.

Обращает на себя внимание и то, что в большинстве ранних записей эпоса об Абрыскиле (Иоакимов, 1873; 66; Гарцкия, 1892; 34 – 38; Чиковани, 1966; 309 – 311; Гатцук, 1907; 253 – 263; Горбунов, 1913; 9 – 20; Шинкуба, 1990; 304 – 310) фигурирует именно *бычья шкура*, а не коровья, что может свидетельствовать о символе священного быка в «земледельческой» семантике Абрыскила. По-видимому, бык здесь связан с земледельческой культурой, с умирающим и воскресающим богом земледелия. Мотив закалывания множества быков и устилание их шкурами, вывернутыми наизнанку и обсыпанными просом (якобы для того, чтобы герой поскользнулся на мездре), местопребывания Абрыскила, вероятно, восходит к архаическому ритуально-мифологическому обряду жертвоприношения быка, набивания его кожи соломой и установка на подпорках (очевидно, для «сохранения» или «воскресения» души). Ср. мотив оживления (телесного воскрешения) съеденного животного посредством складывания сохраненных в целости его костей (скелета) в его же шкуру, встречающийся в охотничьих мифологических сказаниях абхазов и многих других народов (Чурсин, 1957; 76 – 90; Салакая, 1974; 21–22; Аншба, 1982; 24–38). Обряд этот широко распространен в восточном Средиземноморье. Например, в древней греческой традиции засвидетельствован праздник обрядового заклания священного быка – буфоний: «В античных Афинах ежегодно в июне, в Скирофорионе месяце, справлялся в честь Зевса Полиея старинный обряд так называемых буфоний, т.е. в дословном переводе на русский – «быкоубийств». На алтарь Зевса Полиея, находившийся на Акрополе, сыпали вперемешку зерна ячменя и пшеницы и подводили быка, предназначенного к жертвоприношению. Бык якобы по недосмотру людей, окруживших алтарь, тянулся к алтарю и съедал часть зерен. Тогда один из жрецов, которого по этому случаю называли «буфоном» – «быкоубийцей», – наносил быку смертельный удар топором, после чего отбрасывал топор в сторону и обращался в бегство. Погони за буфоном не устраивалось: ему предоставлялось бежать. Но брошенный им топор поднимали с земли,

судили, признавали виновным и приговаривали к потоплению в море. Казнь над топором совершалась, а мясо убитого быка потреблялось участниками церемонии за общей жертвенной трапезой, причем кожу животного набивали соломой и устанавливали на подпорках, запрягая это чучело в плуг» (Толстой, 1966; 80).

Ср. описание ритуального праздника быка у абхазов: «Абхазцы на Кавказе выводят белого быка, называемого Ogginn, из священной пещеры, которая носит то же название, и ведут его через собравшуюся толпу мужчин при радостных кликах на заклание, затем его съедают, а кости собирают и хоронят. Участию в этом пиршестве придают такое значение, что человек, которому не удалось присутствовать на нем и вкусить мяса жертвенного быка, считает себя несчастным на целый год» (Штернберг; 1936; 407).

В этом случае Абрыскил типологически сходен с Осирисом. 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; 206 – 207). В эллинический период культ Осириса сливается с культом священного быка Аписа, и новый сложный образ бога, получивший имя Сераписа (О. -Аписа), приобретает широкую известность за пределами страны (Редер, 1988; 268).

Иными словами, мотив «удаления» Абрыскила в пещеру «в бычьей шкуре» соответствует его «земледельческой» природе. Он хорошо вписывается в круг представлений и обрядов, связанных с земледельческой магией, с культом Бога – духа хлеба, с умирающими и воскресающими богами плодородия. Мифологема умирающих и воскресающих (уходящих/возвращающихся) богов растительности/плодородия прямо или косвенно связывается с обрядом ритуального убиения вождя. Так, в эпосе об Абрыскиле наряду с мифологическими представлениями об умирающих и воскресающих богах усматриваются и следы обряда ритуального убиения предводителя. В частности, некоторые сюжетные данные эпоса об Абрыскиле сопоставимы с мотивами и эпизодами нартского сказания об *умерщвлении стариков* (ср.: Джапуа, 2003; 76 – 81). И в эпосе об Абрыскиле, и в нартском сюжете уходящий герой (Абрыскил/Бадын) помещается в пещере; его посещают родственники (воспитатели / молочные братья / сын); они и сообщают герою о наступлении хаоса после его заключения в

подземелье.

Мысль о связи *бычьих шкур* в образе Абрыскила с обрядом погребения подкрепляется и мотивом *пещеры*, предстающей в сказании весьма устойчиво и образно. Пещерные захоронения широко известны на территории Абхазии; они связаны с обрядом вторичного погребения (Инал-ипа, 1971; 30-47) и имеют место в традиционных культурах многих народов. В мифоэпической традиции «пещера включается в комплекс *жизнь – смерть – плодородие*, как одновременно место зачатия, рождения и погребения, источник и конец… Под землю, в пещеру может удаляться умирающий и воскресающий бог плодородия» (Топоров, 1988; 311). На этом основании можно предположить, что заточение Абрыскила в пещеру (его исчезновение) могло восприниматься как пожертвование собой ради людей, символизируя возрождение, обновление плодородия земли, подобно тому, как «погребение Осириса ассоциировалось с посевом» (Петрухин, 1987; 455). С этим, возможно, согласуются варианты сказания, где Абрыскил сам заходит в пещеру (Шинкуба, 1990; 287, 291-292). По мифологическим представлениям первобытных народов, «иногда «убиение» вождя принимало форму искупительной жертвы перед разгневанными богами за грехи всего племени» (Яншина, 1984; 93).

В пользу такой интерпретации сюжета говорит и мотив заключения вместе с Абрыскилом коня героя – *араща* в пещеру, по-видимому, связанный с представлениями о переправе умершего в иной, потусторонний мир, с символикой подземного мира. «По древним поверьям, лошадь знала тайны загробного мира» (Тресиддер, 1999; 202). Араш-конь Абрыскила, который рождается одновременно с героем, неразрывно связан с ним на протяжении всей его эпической жизни – с самого рождения до заточения в пещеру. Мотив верного коня роднит Абрыскила с Сасрыкуа, который так же не расстается со своим аращем – конем Бзоу.

Собака (иногда и кошка), птичка-трясогузка, которые находятся в пещере вместе с Абрыскилом, думается, функционально соответствуют образам, фигурирующим в известных сюжетах «видений» загробного мира: по абхазским поверьям, на пути в загробный мир собака (возможно, и цвет собаки – «черный пес грызет его цепи» (Иоакимов, 1873; 66) символизирует мрак в загробном мире) слизывает масло, которым смазан мост, чтобы облегчить умершим переход через него, а кошка смазывает его (Чурсин, 1957; 206). По древним мифологическим

представлениям, «собака ассоциировалась с загробным миром – как его страж и как проводник, доставляющий туда души умерших» (Тресиддер, 1999; 344). Так, в погребальной культуре абхазов очень часто фигурируют скульптурные изображения собаки; кости собак обнаруживаются и в абхазских дольменах; также в абхазской мифологии имеется отдельное божество собак – Алышькьынтыр (см.: Инал-ипа, 1971; 44-47).

С потусторонним миром ассоциируется и мотив *приковывания Абрыскила к столбу в пещере*. Ср., например, как в Центральной Америке в культуре Мачу-Пикчу жрецы-инки символически «привязывали» к столбу Бога солнца, или же, как в ирландской мифоэпической традиции Кухулин, пронзенный насмерть врагами своим же копьем, умирает стоя, привязав себя к столбу или священному камню (Мифы народов мира, 1988; 31; Тресиддер, 1999; 357).

О «земледельческой природе» Абрыскила свидетельствуют и другие описания его образа:

«Сделав дзиуау (чучело) и выкупав его у входа в пещеру Ачкытызго (пещера Абрыскила.-З. Д.), *получали дождь»* (Гарцкия, 1892; 39). *«Когда ему хотелось, в определенной общине вызывал дождь»*[2] (Шакрыл, 1989; 259-260). *«Когда бывала сильная засуха, люди входили* [*в пещеру Абрыскила*], *и начинался обильный дождь»* (Шинкуба, 1990; 304-310).

Ср. также описание мифоэпического времени в эпосе об Абрыскиле:

«Любо было взглянуть на обильные жатвы хлеба, на прекрасные сборы плодов, на тучные стада овец» (Горбунов, 1913; 9-20). *«Вся природа оплакивала потерю героя, кроме папоротника и других вредных растений»* (Чиковани, 1966; 309-311).

Типологическое сходство сказаний об Осирисе и Абрыскиле выражается и в том, что их непременная часть – оплакивание. Так, немалую роль в поздних мистериях Осириса играли плачи по Осирису Исиды и Нефтиды. Тексты плачей содержатся в папирусе Бремнер-Ринд (папирус Британского музея №10188) времени Александра, сына Александра Македонского, в Берлинском папирусе №3008 (II в. до н. э.) и в очень позднем Луврском папирусе «Книги мертвых» (№3079). Тексты плачей различны, но бросается в глаза их общая направленность, а также общность опоэтизированного чувства глубокой скорби и отчаяния.

Из содержания текстов папирусов Британского и Берлинского музеев следует, что это были ритуальные тексты, исполняемые двумя жрицами, на плечах у которых были написаны имена Исиды и Нефтиды (Коростовцев, 1976; 129). *Люди, чтобы показать глубину своей скорби по случаю смерти бога (Осириса. – З.Д.), рыдали и били себя в грудь* (Фрэзер, 1983; 350). *Плачем и причитанием воскресили Исида и Нефтида Осириса; их плач был живителен и для усопшего и иногда писался на заупокойных папирусах* (Викеньтев, 1917; 81). Также и в абхазском эпосе по случаю заточения Абрыскила в пещеру *«плакали все, раздирали, расцарапывали себе лица»* (Чиковани, 1966; 309 – 311)[3]. Ср. в древнегреческом сказании о Прометее: *«полными слез глазами смотрят на Прометея океаниды»* (Нейхардт, 1988; 97). По В. Я. Проппу, «плач есть такое же магическое средство помощи, и даже воскрешения умершего, как и смех» (Пропп, 1976; 193).

Итак, есть основание полагать, что мотив *рыжих людей с голубыми глазами* и мотив *поимки героя на свежесодранных бычьих шкурах* характеризуют Абрыскила как культурного героя, который наделяется атрибутами умирающего и воскресающего бога типа египетского Осириса. Е. М. Мелетинский считает, что подобные мотивы (как очищение Абрыскилом земли от сорных растений, в результате чего поля покрывались травой, съедобной для скота, борьба Абрыскила против *рыжих людей с голубыми глазами*) свидетельствуют о том, что сказания о культурном герое были в числе основных источников абхазского эпоса об Абрыскиле» (Мелетинский, 1963; 224–225). Это еще больше подкрепляет мысль о типологическом сходстве абхазского Абрыскила и египетского Осириса, поскольку и у Осириса обнаруживаются архаические черты культурного героя (Мелетенский, 1988; 26).

Возможные отголоски образа Осириса ученые находят и в образах Созыреша (адыгского божества земледелия и скотоводства) и Сосруко (главного героя абхазо-адыгского нартского эпоса) (Шортанов, 1982; 116 – 129; Люлье, 1991; 31; Лавров, 1959; 215; Кармоков, 1975; 49 – 56). По сообщению Л. Я. Люлье, в честь Саузерука (Сасрыкуа/ Сосруко) «в один из зимних месяцев, приготовляются яства, коих часть откладывается и ставится в отдельном доме для заезжего; в конюшне же для его лошади припасены сено и овес, и постлана в стойле солома. Саузерук не является, но приезжает гость заезжий, который его заменяет. Появление гостя почитается добрым предзнаменованием и

придает празднеству более веселости» (Люлье, 1991; 34). Близость Сасрыкуа /Сосруко с Созырешем еще более полно показана в работе В.Г. Ардзинбы (Ардзинба, 1985; 128 – 168), где поверья и обряды об адыгском Созыреше и абхазском Айтаре сопоставляются с представлениями и сюжетными данными абхазо-адыгского Сасрыкуа /Сосруко. В частности, проводится параллель между парой, представленной в ритуале Созыреша *(молодая женщина и хромой старик с фетишем Созыреша),* в чем, «возможно, воспроизводился «брак» женщины и божества», и парой *Сатаней – пастух* в сюжете о *рождении Сасрыкуа*. «В этом случае пастух и Созыреш как, в частности, «скотий бог», могли бы рассматриваться как проявления одного и того же образа» (Ардзинба, 1985; 155).

Также можно сказать, что земледельческая атрибутика Абрыскила сближает его с Созырешем как с божеством 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; 117 – 118), что напоминает черты образа Сасрыкуа и Абрыскила. 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; 86).

Как видим, рассмотренные мотивы *преследования рыжих людей с голубыми глазами* и *поимки героя на свежесодранных бычьих шкурах* в абхазском эпосе об Абрыскиле типологически сходны с земледельческой магией, свойственной умирающим и воскресающим богам типа египетского Осириса.

ИСТОЧНИКИ И БИБЛИОГРАФИЯ

Абаев, В. И., (1990), Избранные труды в двух томах. – Т. 2: Религия, фольклор, литература. Владикавказ. 7

Акаба, Л. Х., (1976), Из мифологии абхазов. Сухуми.

Акаба, Л.Х., (1984), Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухуми.

Амичба, С.А., (1988), «Цветообозначение в языке абхазского фольклора», «Алашара». 4., 121 – 128.

Аншба, А.А., (1982), Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси.

Ардзинба, В.Г., (1985), «Нартский сюжет о рождении героя из

камня», Древняя Анатолия. Москва, 12 – 168.

Веселовский, А.Н., (1940), Историческая поэтика. Ленинград.

Викеньтев, В.М., (1917), Древнеегипетская повесть о двух братьях. Москва.

Гарцкия, В., (1892), «Из абхазских народных преданий и поверий», СМОМПК. Вып. 13. Отд. 2. Тифлис, 32 – 43.

Гатцук, В., (1907), «Абраскил (Абхазское предание)», «Юная Россия». 2, 253 – 263.

Горбунов, К., (1913), Торжество правды. Санкт-Петербург.

Гринцер, Р.А., (1988), «Умирающий и воскресающий бог», Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. 2-е изд. Т.2. Москва, 547 – 548.

Гулиа, Д.И., (1986), Собрание сочинений в шести томах. Т.6 (История Абхазии. Этнография). Сухуми.

Джанашиа, Н.С., (1960), Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми.

Джапуа, З.Д., (1995), Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. Сухум.

Джапуа, З.Д., (2003), Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрыскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум.

Джонуа, Б. Г., (1985), «Термины цветообозначения в абхазском языке», «Алашара». 8. 136.

Дюмезиль, Ж., (1990), Скифы и нарты. Москва.

Зухба, С. Л., (1976), Абхазские сказки / Зап., сост. С. Л. Зухбы. Тбилиси.

Зухба, С. Л., (1995), Типология абхазской несказочной прозы. Майкоп.

Инал-ипа, Ш.Д., (1965), Абхазы (Историко-этнографические очерки). Сухуми.

Инал-ипа, Ш.Д., (1971), Страницы исторической этнографии абхазов (Материалы и исследования). Сухуми.

Инал-ипа, Ш.Д, (1974), «О генезисе образа «анцва» – верховного бога абхазов», Известия АбИЯЛИ. Тбилиси. Вып. 3. 159 – 171.

Иоакимов, А., (1873), «Предрассудки моих учеников (из жизни пансионеров Горской школы)», «Кавказ». 54, 66.

Кармоков, Х.Г., (1975), «О происхождении имени Сосруко», Ученые записки КБНИИ. Серия филологическая. Нальчик. Т. 27. 49 – 56.

Книга записей Лаборатории абхазского фольклора при Абхазском институте гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии.

Коростовцев, М.А., (1976), Религия древнего Египта, Москва.

Лавров, Л.И., (1959), Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. Москва.

Ламберти, А., (1913), «Описание Колхиды, называемой теперь Мингрелией», СМОМПК. Вып. 43. Тифлис.

Люлье, Л.Я., (1991), Черкессия: Историко-этнографические статьи. Киев.

Мелетинский, Е.М., (1963), Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. Москва.

Мелетинский, Е.М., (1988), «Культурный герой», Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. 2-е изд. Т. 2. Москва, 25–28.

Миллер, В.Ф., (1881), Осетинские этюды. Часть первая (Осетинские тексты). Москва.

Мифы народов мира (1988): Энциклопедия в двух томах. 2-е изд. Т. 2. Москва.

Нейхардт, А. А., (1988), Легенды и сказания Древней Греции и Древнего Рима / Сост. А. А. Нейхардт. Москва.

Петрухин, В.Я., (1987), «Загробный мир», Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. 2-е изд. Т.1. Москва, 452-456.

Пропп, В.Я., (1976), Фольклор и действительность: Избранные статьи. Москва.

Пропп, В.Я., (1986), Исторические корни волшебной сказки. Ленинград.

Редер, Д.Г., (1988), «Осирис», Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. 2-е изд. Т. 2. Москва, 267–268.

Салакая, Ш.Х., (1966), Абхазский народный героический эпос. Тбилиси.

Салакая, Ш.Х., (1974), «Обрядовый фольклор абхазов», Фольклор и этнография. Ленинград, 19 – 28.

Талпа, М.Е., (1936), Кабардинский фольклор/ Вступ. ст., коммент. и словарь М. Е. Талпы. Москва-Ленинград.

Толстой, И.И., (1966), Статьи о фольклоре. Москва-Ленинград.

Топоров, В.Н., (1988), «Пещера», Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. 2-е изд. Т.2. Москва, 311-312.

Тресиддер, Дж., (1999), Словарь символов / Пер. с англ. С. Палько. Москва.

Фонотека абхазского фольклора при Абхазском институте

гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии.

Фрэзер, Д.Д., (1983), Золотая ветвь. 2-е изд. Москва.

Цулая, Г.В., (1963), «Мифологические тайны пещеры Абрскила», Труды АбИЯЛИ. Сухуми, Т. XXXIII – XXXIV. 323-333.

Чиковани, М.Я., (1966), Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. Москва.

Чурсин, Г.Ф., (1957), Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми.

Шакрыл, К. С., (1989), Неиссякаемый народный источник: Устные народные сказания / Зап., сост. К.С. Шакрыла. Сухуми.

Шинкуба, Б.В., (1959), «Предисловие», Абхазская народная поэзия / Сост. Б.В. Шинкубы. Сухуми, 3-21.

Шинкуба, Б.В., (1990), Золотые россыпи: Абхазские устные народные сказания и этнографические материалы. Сухуми.

Шортанов, А.Т., (1982), Адыгская мифология. Нальчик.

Штернберг, Л.Я., (1936), Первобытная религия в свете этнографии. Ленинград.

Яншина, Э.М., (1984), Формирование и развитие древнекитайской мифологии. Москва.