

АБХАЗСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ИМ. Д.И. ГУЛИА АНА

Л. Х. АКАБА



ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

В ДВУХ ТОМАХ

ТОМ I

АБИГИ

Сухум – 2021

УДК 2
ББК 86(5Абх)+63.5
А 38

*Утверждено к печати Ученым Советом Абхазского института
гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии*

Ответственный за выпуск:
А.Е. Ашуба

Л. Х. Акаба

А 38 ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ. В двух томах. Том I. /Абхазский
институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа, НА.
Сухум: Дом печати, 2021. – 240 стр.

Г/р 978-5-111-63-09021

УДК 2
ББК 86(5Абх)+63.5

© АБИГИ им. Д.И. Гулиа, 2021

Л. Х. Акаба

**ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ
АРХАИЧЕСКИХ РИТУАЛОВ
АБХАЗОВ**

Сухуми – Алашара, 1984.

В монографии исследуются наиболее архаические ритуалы абхазов, связанные с почитанием деревьев, леса и гор.

Автором, кандидатом исторических наук Л. Х. Акаба, на основе сравнительно-исторического анализа данных этнографии, фольклора и мифологии выявляются исторические условия, которыми были обусловлены возникновение и развитие этих ритуалов.

Работа рассчитана на широкий круг специалистов в области этнографии, религиоведения, истории первобытного общества, философии и всех, кто интересуется проблемами происхождения религии.

ВВЕДЕНИЕ

Архаические ритуалы привлекают внимание все большее число ученых. Интерес к ним особенно возрос за последнее время в связи с задачами реконструкции первоначальных форм религии. Некоторые зарубежные ученые в перворитуалах видят не только начало религии, но начало всякой организации¹. Изучение архаических ритуалов имеет большое значение и в масштабах общекультурной истории человечества, ибо они «обнаруживают творческий характер в драматическом воплощении символов, в определении и разработке ролей для отдельных личностей». Им свойственна «предельная выразительность», «они до конца раскрывают смысл изображаемого и, снимая тем самым противоречия, обновляют жизнеспособность общества»². Снижение роли обрядов и ритуалов в жизни цивилизованных людей, по мнению некоторых ученых, является одной из причин все возрастающей пассивности их участия в создании культурных ценностей, во все большем отделении самой культуры от человека³.

Реконструкция первоначальных форм ритуалов, а также представлений, на которых они основываются, позволяет подойти ближе к пониманию условий существования первобытного человека, отражением которых являются эти ритуалы и представления. В ряде случаев их изучение является едва ли не единственной возможностью познать некоторые стороны жизни наших далеких предков. Так, например, если в настоящее время, бла-

¹ См.: Абрамян Л. А. О некоторых особенностях первобытного праздника. – СЭ, 1977, №1.

² Дайомонд С. Природа первобытного общества. – ВИ, 1964, №12. С.163.

³ Там же.

годаря археологическим и этнографическим исследованиям, довольно хорошо вырисовывается производственный быт той половины первобытного коллектива, члены которого занимались охотничьим промыслом, то этого нельзя сказать в отношении другой половины этого коллектива, представители которого занимались собирательством. В значительной мере причиной такого положения вещей является неравномерная изученность обрядности того или иного народа, особенно архаических обществ: если мужские обряды, особенно инициационного комплекса, были предметом пристального изучения исследователей, то женские обряды остались малоизученными, как ввиду их меньшей ритуальной значимости для коллектива, так и меньшей доступности для изучения.

Можно себе представить, насколько продвинулись бы наши знания о жизни первобытного коллектива, если бы женские обряды и ритуалы были бы так же хорошо изучены, как и мужские. В настоящее время, когда указанные обряды находятся, как правило, на грани исчезновения, изучение древнейших ритуалов, особенно тех из них, которые связаны с культом растений, приобретает особую важность. Роль таких исследований определяется и теми новыми фактами, которые дают основание историкам, изучающим первобытное общество, считать, что плоды и корни составляли в количественном отношении основную часть пищи человека¹ в отличие от прошлого, когда считали, что мясная пища у первобытных людей преобладала над растительной. Этим и обусловлено то, что в настоящей работе основное внимание уделяется архаическим обрядам и ритуалам, связанным с культом растений.

Народам Кавказа принадлежит большая роль в формировании мировой цивилизации. Их языки и духовная культура оказали значительное влияние на языки и культуру многих народов древности. За последнее время все большее число ученых склоняется к мысли о том, что современные кавказские языки представляют собой остатки языков древней группы народов, между которыми существовала первоначально территориальная и

¹ См.: Борисковский П. И. Древнейшее прошлое человечества. М.-Л., 1957. С. 51.

лингвистическая непрерывность. Эти народы были оседлыми и проживали на обширных пространствах Малой и Передней Азии и смежных с ними частей еще «задолго до вторжения индогерманцев и семитов в Средиземноморье»¹.

Для реконструкции идеологических воззрений древнейшего населения, предшествовавшего индогерманским и семитским народам, изучение архаических обрядов и ритуалов тех или иных народностей Кавказа с целью выявления их первоначальной природы имеет важное значение. Тем более представляют интерес в этом отношении данные абхазов. Занимая территорию, расположенную на юго-западных отрогах Главного Кавказского хребта, они являлись связующим звеном между Северо-Западным Кавказом, с одной стороны, и Закавказьем и Малой Азией – с другой, не только в географическом, но и в этно-культурном отношении, и прежде всего, между картвельскими и адыгскими группами². Еще в начале нашего века немецкий ученый А. М. Дирр высказал предположение о существовании в прошлом одной общекавказской идеологии. Он писал: «Вообще, при изучении древнейших мифологических представлений и верований кавказцев нельзя отрешиться от мысли, что когда-то существовала на Кавказе одна религия, которая впоследствии была заменена и отчасти вытеснена историческими религиями; но она сохранилась еще у многих кавказских народов в виде пережитков, суеверий и в фольклоре»³.

Автор выражает глубокую благодарность сотрудникам отдела этнографии и искусства Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа АН ГССР Ш. Д. Инал-ипа, Е. М. Маля, Ю.Г. Аргун и др., сотрудникам других отделов – М. М. Гунба (отдел археологии.), Н. П. Лакоба, Р. А. Хашба, С. Л. Зухба, Ш. Х. Салакая (отдел литературы и фольклора), Л. П. Чкадуа, В. Х. Конджария,

¹ Блейхштейнер Р. Субарн древнего востока в свете изучения яфетидов. (Die Subarar des alten Orients lin Lichte der Yaphetidenforschung.– Textschrift P. W. Schmidt, Wien, 1928), Язык и история. Сб. 1, 1936. С. 182–183.

² См.: Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухуми, 1976. С. 6.

³ См.: Дирр А. М. Божества охоты и охотничий язык у кавказцев. – СМОМПК, в. 44, отд. 4, Тифлис, 1915. С. 13.

Т.П. Шакрыл, А. Д. Хеция, Н. В. Аршба (отдел языка), сотрудникам Абгосмузея Р. Х. Гожба, Е. К. Аджинджал, старшему преподавателю кафедры философии Абхазского государственного университета им. А. М. Горького доценту Г. В. Смыр, заведующему Абхазским отделением по охране памятников культуры при Совете Министров ГССР В. П. Пачулия, оказавшим большую помощь в работе над данной книгой своими советами и материалами.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

РИТУАЛЫ АБХАЗОВ, СОВЕРШАВШИЕСЯ В РОЩАХ ИЛИ ПОД ОТДЕЛЬНЫМИ ПОЧИТАЕМЫМИ ДЕРЕВЬЯМИ

Древопоклонение или культ деревьев в том или ином виде встречается у всех народов, сохранивших в своем быту пережитки первобытной культуры. У древних вавилонян и родственных им народов, например, деревьям приписывались божественные свойства. К ним относились как к существам одушевленным, одаренным волею, как к представителям божеств, находящимся в известных связях с ними¹. Широкое распространение культа деревьев в Вавилонии засвидетельствовано в сказаниях о Гильгамеше, в которых говорится о кедровой роще как о жилище богов и престоле богини Ирнини². Особое отношение к деревьям было характерно и для Финикии. Обряды, связанные с этим культом, совершались здесь обычно под открытым небом в священных рощах «ашер»³ или под отдельными священными деревьями, расположенными на вершинах холмов и гор. Позже обряды стали проводиться в храмах, поэтому, наряду с настоящими деревьями, появляются символические – священные столбы, называвшиеся также «ашер».

У абхазов культ деревьев представлял собой одну из наиболее устойчивых форм древнейших верований. Некоторые элементы этого культа сохранились и до настоящего времени. Древнейшие указания о существовании культа деревьев на территории северо-восточного Причерноморья имеются в древнегреческих сказаниях об аргонавтах. Основу сюжета этих сказаний состав-

¹ См.: Хвольсон Д. А. Памятники древней вавилонской письменности. – РВ, 1859, №21. С. 184.

² См.: Эпос о Гильгамеше («О все выдавшем»). Перевод с аккадского И. М. Дьяконова. М.-Л., 1961. С. 35.

³ ЕЭ. Т. 7. С. 327.

ляет повествование о подвигах героев, отправившихся в поход за золотым руном в Колхиду. Золотое руно – это шкура волшебного барана, висевшая на дереве в священной роще, охраняемой драконом. О том, что в этих сказаниях получили отражение какие-то реальные факты, почти никто из ученых в настоящее время не сомневается. Некоторые из них склонны относить события, отразившиеся в сказаниях, к концу II тыс. до н. э. Аполлоний Родосский, древнегреческий поэт и ученый (ок. 295 – 215 гг. до н. э.), приведший сказания об аргонавтах в соответствие с географическими и этнографическими представлениями своего времени, описывая прибытие аргонавтов в Колхиду, констатирует наличие культа деревьев в Колхиде¹. О его сохранении в данном регионе и в значительно более позднее время можно судить на основании свидетельств византийских авторов, в частности, Прокопия Кесарийского, жившего более чем на 800 лет позже Аполлония Родосского, в VI в. н.э. Эти свидетельства относятся уже непосредственно к абхазским племенам – абазгам и апсилам. Он писал о них: «Эти варвары еще в мое время почитали рощи и деревья. По своей варварской простоте они полагали, что деревья являются богами»².

После приведенного указания Прокопия Кесарийского но интересующему нас вопросу мы не имеем никаких сведений вплоть до XVII века. К этому времени относятся данные, полученные итальянским католическим священником Арканджело Ламберти, прожившего 18 лет в соседней с Абхазией Мегрелии. В своей книге, посвященной описанию Колхиды, он рассказывает о некоторых погребальных обычаях абхазов. В частности, он сообщал, что, якобы, у абхазов в то время «покойников не хоронили, а вешали на деревья, поместив их в выдолбленные колоды, которые привязывались с помощью виноградной лозы к верхушкам деревьев»³.

Эти же сведения повторяются у Жана де Люка, монаха доминиканского ордена, в его сочинении «Описание перекопских и

¹ См.: Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. – ВДИ, 1947, №3. С. 196–248.

² Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1950, кн. 8. С. 382.

³ Ламберти Арканджело. Описание Колхиды, называемой теперь Мегрелией. – СМОМПК, в. 43, Тифлис. 1913. С. 180–190.

ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин», написанном около 1625 г. У него говорится об абхазах: «Покойников кладут в выдолбленные пни деревьев, служащих гробом, и потом, привязав к четырем столбам, держат их как бы висящими в воздухе»¹.

И А. Ламберти, и Жан де Люка неизвестно по своей ли вине или по вине информаторов, давших им сведения, возвели имевшие место отдельные пережитки древнего погребального ритуала в степень всеобщего обычая абхазов, в то время как ни историческими, ни археологическими материалами массовая практика подобных обрядов в Абхазии не только для XVII в., но и для более раннего времени не была засвидетельствована.

Более близки к истине сведения турецкого путешественника Эвлия Челеби (1641), который сообщал об этом же обычае, но ограничивал его практику средой беков (князей). Он писал следующее: «Этот абхазский народ странным образом хоронит своих беков, тело усопшего кладут в деревянный ящик, который прикрепляется к ветвям высокого дерева; над головою в ящике оставлено отверстие, дабы бек мог, как они говорят, видеть небо...»². Сведения об этом же обычае имеются и у грузинского географа царевича Вахушти (около 1696 – 1772 гг.)³.

Интересные и более конкретные для данной темы сведения имеются в сочинении М. Пейсонеля «Исследование торговли на черкесско-абхазском берегу Черного моря в 1750 – 1762 гг.» Описывая бухту Кодош (судя по описанию, это современная Пицунда), он отмечает: «Там именно находится знаменитое дерево, называемое Кодош, которое абазины чтут так же, как черкесы почитают дерево rangiassan. Происхождение термина «кодош» он увязывает с древнееврейским «кодошим» – «священный», но не объясняет, как этот термин от евреев мог проникнуть к абхазам»⁴.

¹ Жан де Люка. Описание перекопских и ногоайских татар, черкесов, мингрелов и грузин. – ЗООИД, Одесса, 1875. Т. 2.

² Брун Ф. К. Путешествие турецкого туриста вдоль восточного берега Черного моря, – ЗООИД, 1875, в. 9. С. 178.

³ Вахушти Багратиона. Описание грузинского царства. Тбилиси, 1941 (на груз. яз.)

⁴ Пейсонель М. Исследование торговли на черкесско-абхазском берегу Черного моря в 1750–1762 гг. (Tralte sur le ommerse de la mer Noir). В изложении Е. Д. Фелицына. – Издание общества изучения Адыгейской

К XVIII в. относятся сведения по интересующему нас вопросу, принадлежащие немецкому врачу Якобу Рейнеггсу, привлеченному на службу в русскую армию. Он сообщал, в частности, следующее: «В начале мая абхазы собирались в священном заповедном лесу к большому железному кресту, где жили отшельники. Они приносили с собой деревянные кресты, которые ставили потом повсюду, где была зелень, и знакомые, встречаясь в лесу, обменивались этими крестами»¹.

К самому началу XIX в. относятся сведения католического монаха Мина Медичи. В книге «История Понта», изданной в Венеции в 1819 г.,² Мин Медичи писал об абхазах: «Они почти все почитатели деревьев и поклоняются большим деревьям, которые иногда украшают множеством различных предметов и цветов, а также вешают на них свои сабли и оружие. Все духовные церемонии должны ими совершаться вблизи этих же деревьев». В качестве наименования священных деревьев приводятся термины «тапши» и «кодош». Значительный интерес представляют и приводимые Мином Медичи данные о совершении абхазами в священных рощах брачных ритуалов.

О почитании деревьев у абхазов упоминают в XIX в. и многие русские авторы. Так, С. Броневский указывал на уважительное отношение абхазов к старым дубам: «всякое колено имеет у себя такой дуб на примете», перед начинанием какого-либо важного дела, как-то перед походом против неприятеля они становятся хороводом вокруг священного дерева, втыкают в него саблю и другие вещи и отправляют обряды, за коими следует пир»³. К

автономной области. Краснодар, 1927; М. Пейсонель служил в Крыму при татарском хане в качестве консула французского короля.

¹ Рейнеггс Я. Всеобщее историко-топографическое описание Кавказа. СПб., 1797, в. 2 (на немецком языке).

² См.: Меликсет-Беков Д. Pontica; transcaucasica Ethnica, (По данным Миная Медичи от 1815–1819 гг.). – СЭ, 1950, №2. С. 114; Статья является кратким изложением книги Миная Медичи «История Понта», изданной в 1819 г. в Венеции на армянском языке. Подлинное имя автора этой книги – Минас Бжишкян. Время, которое нашло отражение в книге, охватывает период 1815–1819 гг.

³ Броневский С. Новейшие географические и исторические известия Кавказе. М., 1823. Ч. 1. С. 322–323.

началу XX в. накопившийся огромный материал о культуре деревьев у кавказских¹ народов был подвергнут научной классификации и обобщен в работе Е. Г. Вейденбаума «Священные рощи и деревья у кавказских народов»¹. В этой книге были учтены и абхазские материалы.

Значительное внимание вопросу о почитании деревьев и рощ у абхазов уделял и выдающийся абхазский писатель и ученый Д. И. Гулиа. В своей книге «История Абхазии» он отвел этой теме специальное место. Приводимые им материалы сопоставляются с соответствующими материалами древних народов Малой Азии. В частности, Д. И. Гулиа обращает внимание на этот факт, что у абхазов сосна и луна называются одним словом «амза». Объяснение этому он видит в существовавшем у смежных с хеттами родственных им народов представлении о сосне, как о дереве луны, а также в известном из истории отношений самих хеттов к сосне, как к священному дереву².

Особое отношение к некоторым деревьям и рощам сохранялось у абхазов еще в течение продолжительного времени и после установления Советской власти в Абхазии. Поэтому такие авторы, как Е. М. Шиллинг и Г. Ф. Чурсин, изучавшие в 20-х гг. этнографию абхазов, при сборе материалов по религиозным верованиям интересовались и вопросом о культуре деревьев. В работе Е. М. Шиллинга о религиозных верованиях абхазов, опубликованной в сборнике «Религиозные верования народов СССР», теме о священных рощах и деревьях уделено большое внимание³. Г. Ф. Чурсин в своей книге «Материалы по этнографии Абхазии» также обращается к этому вопросу. Его внимание привлекли факты особого отношения абхазов к дубовому и грабовому деревьям. Все эти материалы даются им в сопоставлении с материалами других народов, в первую очередь, народов Кавказа⁴. Этой же теме значительное место отведено и в книге известного

¹ См.: Вейденбаум Е. Г. Священные рощи и деревья у кавказских народов. – Кавказские этюды. Тифлис, 1901.

² См.: Гулиа Д. И. История Абхазии. Тифлис, 1925. Т. 1.

³ См.: Шиллинг Е. М. Абхазы – В кн.: Религиозные верования народов СССР. М., 1931. Т. 2. С. 65–67.

⁴ См.: Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956.

абхазского ученого, профессора Ш. Д. Инал-ипа «Абхазы». Культ деревьев и рощ характеризуется им как один из «древнейших и наиболее существенных моментов религиозной жизни населения Абхазии, дошедших в известной мере до нашего времени»¹. В связи с изучением изобразительного искусства абхазов темой этой интересовалась также Е. М. Маляя, собравшая ряд новых этнографических данных².

О почитании рощ и отдельных деревьев у абхазов встречаются упоминания и у других авторов. Однако в данной работе не ставится целью дать исчерпывающую сводку всех имеющихся сведений по этому вопросу. Задача автора заключается в том, чтобы на основе имеющихся литературных данных, а также собственных полевых материалов, собранных в селах Абхазии в течение 60 – 70-х гг., дать по возможности полное описание ритуалов, связанных с почитанием деревьев, выявить лежащие в их основе представления, попытаться раскрыть их рационалистическую основу и наметить основную линию развития.

* * *

В Абхазии до принятия христианства храмами служили исключительно рощи или отдельные чем-либо выделяющиеся деревья. Начиная со второй половины VI в., после объявления христианства государственной религией во всей Лазике (Абхазия в тот период входила в состав Лазского царства), на территории Абхазии стали воздвигаться христианские храмы. Они строились, как правило, в местах прежних языческих святилищ в священных рощах. Даже в X–XI вв., когда христианство в Абхазии утвердилось, и представители духовенства могли меньше считаться с верованиями местного населения, традиция возведения храмов вблизи местных языческих святилищ все еще сохранялась. Так, например, известный храм в Илори, время возведения которого ученые относят к XI в., был построен на месте пользовавшегося огромной популярностью

¹ Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965. С. 536–540.

² См.: Маляя Е. М. Народное изобразительное, искусство Абхазии. Тбилиси, 1970.

языческого святилища, располагавшегося в девственном дубовом лесу¹.

Эта особенность расположения христианских храмов в Абхазии была подмечена католическим монахом Иосифом Цампи, побывавшим здесь в XVII в. Он писал: «Приходские церкви обсажены несколькими толстыми и высокими деревьями... Корни этих деревьев посвящаются иконам, вследствие чего их не рубят, т. к. никто не осмеливается к ним прикоснуться из опасения навлечь на себя гнев иконы»².

В народе хорошо сохранились воспоминания, когда все моления и общественные собрания проходили в священных рощах или под отдельными, почитаемыми деревьями. Народные собрания абжуйцев еще совсем недавно проводились под огромным ореховым деревом в селе Моква, бзыбцев – в селе Лыхны, недалеко от храма, в священной липовой роще. В 1907 г., когда это место посетил А. Миллер, здесь еще сохранялась каменная скамья, на которой сидел князь во время совещания³.

У близкородственных к абхазам убыхов народные собрания в течение многих веков проводились под священным белолыстным тополем в долине реки Сочи. Их последнее собрание после окончательного поражения у речки Гадлик происходило под этим деревом, где они единогласно решили выселиться в Турцию⁴. По сведениям В. Верещагина, это дерево стояло на обширной поляне, окаймленной горами⁵.

С культом деревьев связано подавляющее большинство молений абхазов: семейных, родовых, общественных. Все известные

¹ См.: Кация А. К. Илори. Сухуми, 1963. С. 19.

² Шарден Ж. Путешествие по Закавказью в 1672–1673 гг. Тифлис, 1904. С. 54. (Цитировано по: А. К. Кация. Указ. Соч. С. 20); Сочинение Иосифа Цампи, в котором он описал свои впечатления о поездке в Мегрелию и Абхазию, было подарено им Ж. Шардену, который и включил его в изданную в 1687 г. в Лионе книгу «Путешествие по Закавказью».

³ См.: Миллер А. А. Из поездки по Абхазии в 1907 г. – Материалы по этнографии России. 1910. Т. 1. С. 63.

⁴ См.: Черноморское побережье Кавказа. Справочная книга издательство Суворина. Петроград, 1916. С. 232.

⁵ См. Верещагин В.В. Путевые заметки по Черноморскому округу. М., 1874.

общинные моления о дожде (ацуныхэара) в селе Лыхны, в поселке Аймара (село Члоу), в поселке Эшкыт (село Гуп) совершались в рощах или же в тени одного или нескольких вековых деревьев¹.

При изучении обрядов и ритуалов, совершавшихся абхазами у того или иного дерева, следует принять во внимание и те представления и верования, которые связаны у них с деревом, вообще, и с каждой из его пород, в частности. Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что все породы деревьев у абхазов делятся на два противоположных класса: приносящих счастье, т. е. «счастливых», и не приносящих счастье – «несчастливых». Деревья, считавшиеся в представлении абхазов счастливыми, были наделены свойствами священных деревьев, таковыми считались: липа (атэа), орех мелкий (араса), орех крупный (ара), граб (ахьаца), тис (аа), ясень (ажа), рододендрон (ахуажэ), крушина ломкая (алакэымха), бук (ашэ) и др.

По материалам Г. В. Смыр, к числу священных деревьев у абхазов относятся также инжир, яблоня, груша (особенно, дикая) и др. Инжир считался «первым и любимым пророком фруктовым деревом»², яблоня представлялась «райским деревом»³. По нашим материалам, хотя яблоня и считалась деревом, приносящим счастье, в то же время существовало представление о том, что место, засаженное большим числом деревьев этой породы, со временем опустеет и станет вымершим «икъаптахойт» (5). Повидимому, этим суеверием объясняется то, что фруктовые деревья у абхазов сажались вперемешку с другими.

Особыми благотворными свойствами обладали, по представлениям абхазов, и другие породы деревьев, например, самшит, шиповник, можжевельник и т. д.

К числу деревьев, приносящих несчастье, относились: тополь, плакучая ива, хурма мелкая, шелковица и др. Если на избранном для строительства дома участке росли тополя или плакучая ива, их вырубали (5). Точно такие же представления имелись у аба-

¹ См. Инал-ипа Ш.Д. К вопросу о матриархально-родовом строе в Абхазии (по пережиточным этнографическим данным). – ТАИЯЛИ, 1954. Т. 25. С. 247.

² Архив АИЯЛИ. Ф. 2, оп. 2, д. 159, л. 5.

³ Там же, л. 6.

зин. Тополь у них считался самым нелюбимым деревом. В одной абазинской легенде тополю приписываются следующие слова: «Я – длинный, дойду до бога и бог посылает молнии»¹. Зато как у абхазов, так и у абазин тополь и ива относились к числу тех деревьев, которые, наряду с плодовыми, любили высаживать над могилами. Интересно отметить, что сходные представления о тополе бытовали в Древней Греции. Во многих мифах там тополь выступает как символ мрака, горя и слез. Роща Парсефоны в Аиде состояла из тополей. Свою возлюбленную Дриопу Аполлон превратил в тополь².

Представления абхазов о счастливых и несчастливых деревьях не были отвлеченным понятием; они лежали в основе их предохранительной и вредоносной магии. Если из пород деревьев, которые считались священными, делались амулеты, охраняющие их владельца от сглаза, от удара молнии и других несчастий, то из растений, считавшихся вредоносными, делались магические предметы, направленные на причинение вреда. По материалам Г. В. Смыр, самым действенным амулетом против злых сил как для животных, так и для людей, особенно детей, считался амулет из веточки кислицы. Пастухи и охотники имели при себе посох и футляр для ножа, сделанные, как правило, из граба, кислицы или фундука, игравшие роль амулета³. Что касается деревьев, которые, считалось, приносили вред, то выструганные из них палочки являлись средством вредоносных магических обрядов⁴.

По материалам Г. В. Смыр, у счастливых деревьев есть свой покровитель, у несчастливых – свой. Покровителя счастливых деревьев, называемого Хидзир, представляют в виде дерева (о нем говорят: атцла Хидзир, т. е. «дерево Хидзир»). Покровителя несчастливых деревьев называют именем Алиашва. По сохранившимся представлениям, если перед тем, как влезть на дере-

¹ Записано Н. Н. Акаба летом 1966 г. в Карачаево-Черкесии. Экспедиция МГУ.

² См.: Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 40.

³ Архив АИЯЛИ. Ф. 2, оп. 2, д. 159. л. 3.

⁴ Там же.

во, произнести, слова: «Я в руках дерева Хидзира и Алиашва», то можно быть гарантированным от падения с дерева¹.

У родственных абхазам адыгов покровитель деревьев известен в женском образе. У них, например, была известна Жиггуаша (кабардино-черкес.) или Чыгы-гуаша (адыг.), т. е. «хозяйка деревьев» (от жыг-чыгы – «дерево», гуаше – «хозяйка»). Ее представляли себе в виде дерева, верхняя часть которого была прекрасной женщиной из золота и серебра, местопребывание которой – морское побережье. По народным представлениям, она отличалась глубокой мудростью².

Представления абхазов об отдельных породах деревьев. Ритуалы у этих деревьев

ДУБ

Дуб (ацъ). По имеющимся данным, как литературным, так и полевым, наиболее почитаемым из всех пород деревьев у абхазов был дуб. Подавляющее большинство языческих святилищ на территории Абхазии до проникновения сюда христианства представляло собой дубовые рощи или отдельные экземпляры этого дерева, отличавшиеся большими размерами или какими-либо другими признаками.

По полевым данным, большинство молений и праздников абхазов – фамильных, семейных, общинных, а также народных собраний и сходов, происходило у дуба. В селе Бармыш еще в 60-х гг. помнили о вековом дубе, росшем вблизи храма, называемого «Бармышским дубом» (Бармыш ацъ). Под этим дубом устраивались народные собрания. Интересный материал о роли дуба и молениях фамилии Зухба записан в селе Илори летом 1959 г.: «Моления фамилии Зухба происходили всегда под дубом, на котором был вырезан крест. Жертвоприношение и все связанные с ним приготовления совершались здесь же. В жертву приносились козленок и особые вареники конусообразной формы (ахэажэ), возжигалась свеча. Мужчины резали козленка, разделявали тушу и готовили мясо. Женщины варили вареники. При произ-

¹ Архив АИЯЛИ. Ф. 2, оп. 2, д. 159. л. 7.

² МНМ. Т. 1. С. 449.

несении молитвы все присутствующие обращались лицом на восток. Если дуб находился далеко от дома, это не являлось препятствием для совершения обряда: шли к тому месту, где росло это дерево, готовили жертвенную еду и устраивали моление, которым руководил старший в семье. Ритуал заканчивался пиром, сопровождавшимся песнями и танцами в исполнении молодежи. Эти моления, совершавшиеся представителями фамилии Зухба в прошлом регулярно, в последнее время устраиваются довольно редко, главным образом при заболевании кого-либо из членов семьи. На первоначальную связь данного моления с родовой организацией указывает то, что в прошлом все представители данной фамилии как в Абжуйской, так и в Бзыбской Абхазии, где бы они ни находились, должны были совершать это моление. (13).

Под священным дубовым деревом происходило также моление фамилии Гумба. В селе Лыхны еще в 1961 г. на участке колхозника Камлия Хыгуа Мыстафовича росло три двухсотлетних дуба, представлявшие, по словам хозяина, остаток священной рощи фамилии Гумба. В этом месте, находившемся на границе трех сел: Лыхны, Дурипш и Ачандара и именовавшимся Мтыргъалаз, и совершали в прошлом свое семейное моление с жертвоприношением быка представители фамилии Гумба. Кроме того, с этими деревьями было связано поверье, по которому если кто-либо из жителей села, имевших белую лошадь, подозревал, что ее могут сглазить, он подводил лошадь к священному дереву и накрывал черной материей¹. Значение этого ритуала может быть объяснено на основе сравнения с обычаями других народов, в частности, обычаем у осетин, у которых на похоронах лошадь умершего накрывалась белым коленкором, после чего она считалась посвященной ему². Следует учитывать также, что, по древним представлениям, белый цвет есть цвет потусторонних существ³. Таким образом, ритуал накрывания белой лошади чер-

¹ Записано В. П. Пачулиа в 1961 г. от Х. М. Камлия (1886 г. р.) в селе Лыхны.

² См.: Ган К. Ф. Поездка в Мингрелию, Самурзакань и Абхазию. – КВ, в. 4, 5, Тифлис, 1902.

³ См.: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 158.

ной материей и подведение ее под священное дерево, имевший место в селе Лыхны, может быть объяснен как приобщение и закрепление этой лошади в мире живых.

Эта местность в древности, по-видимому, пользовалась широкой известностью, в связи с чем здесь был воздвигнут христианский храм. О существовании в прошлом такого храма вблизи села Дурипш говорил, например, известный сказитель Смел Барцыц. По его словам, в особо знаменательные дни у храма происходили многолюдные народные собрания. (8)

В том же селе Лыхны в конце 20-х гг. Г. Ф. Чурсину показывали «старый полузасохший дуб, пользовавшийся репутацией священного», который находился вблизи усадьбы Хватхвата Шакрыл¹. По его же наблюдениям, священные рощи или отдельные священные деревья имеются почти в каждом абхазском селе. Например, в селе Калдахвара им отмечена роща, расположенная на холме, «глубоко почитаемая окрестным населением»². В селе Мугудзырхва некоторые семьи фамилии Жиба (патронимическое подразделение – Пац ипацаэ – сыновья Пача) до недавнего времени совершали моление обязательно под дубом. Перед ритуалом резали двух жертвенных животных. Моление так и называется «ацуныхэара», т. е. «моление дубу». По преданию, этот обряд принесен ими из местности Аибга, откуда Жибовцы переселились несколько поколений тому назад (10). В этом же селе у дуба совершалось жертвоприношение представителями фамилии Шулумба (11). До недавнего времени семьи фамилии Айба также проводили свой праздник в дубовой роще в селе Отхара Гудаутского района³.

Священная дубовая роща имелась и в селе Блабурхва Гудаутского района. Когда в конце 20-х годов село посетил Г. Ф. Чурсин, то в стволах некоторых из деревьев этой рощи торчали воткну-

¹ Чурсин Г. Ф. Указ. Соч. С. 50–51.

² Там же.

³ Этот праздник с жертвоприношением, сопровождавшимся специальным ритуалом, проводился представителями этой фамилии еще в 1972 г., что явилось темой специальной статьи в местной печати. Думава К.Н. Важное звено коммунистического воспитания. Советская Абхазия, 1982, 2 ноября.

тые железные стрелы. «Эти стрелы, – писал Г. Чурсин, – являются жертвенными приношениями прежних почитателей священной рощи»¹. Русские называли «присягой» знаменитый сухой дуб с вбитыми в него гвоздями, стоявший еще в XIX в. в местности западнее Гагры, недалеко от правого берега речки Чугу. Эти гвозди вбивались в дуб при клятвах»².

Священные дубовые рощи или отдельные деревья этой породы были у абхазов в прошлом и местом принесения очистительной присяги. К. Чернышев в середине прошлого века указывал на большое почитание дуба, находившегося вблизи поселка Бомбора, в стволе которого якобы находился образ божьей матери. По его словам, клятва у этого дуба была такой же ненарушаемой, как и даваемая в Илорском и Пицундском храмах³.

Сведи незначительной части абхазов и в наше время удерживается вера в неизбежность наказания за дачу ложной присяги перед этим деревом. Так, один житель села Бзыбь зоны г. Гагра со всей серьезностью утверждал, что причиной смерти его брата был сухой дуб, перед которым тот дал ложную оправдательную присягу⁴. К дубу обращаются и в наши дни и не только для доказательства своей невиновности, но и пострадавшие, которые произносят перед этим деревом молитву-заклятие о выявлении и наказании виновного в том или ином преступлении⁵.

Среди долгожителей Абхазии по сей день существует представление о «святом дубе», называемом «адж-шахат»,⁶ срубленном когда-то, но выросшем снова. Местность, где растет этот дуб (по шоссе на дороге, посредине пути между Пицундским и

¹ Чурсин Г.Ф. Указ. Соч. С. 51.

² ЗКОИРГО, кн. 7, Тифлис, 1866. С. 10.

³ См.: Чернышев К. Еще об Абхазии (Письмо к редактору газ. «Кавказ» А. П. Берже). – К., 1854, №№81, 82, 83; К. Чернышев ошибочно локализует местонахождение этого дуба на берегу Холодной речки, расположенной гораздо западнее от Бомборы. Следует полагать, что речь должна идти о Белой речке, которая здесь протекает (абхазское название ее – Хыпста).

⁴ Архив АИЯЛИ. Ф. 2, оп. 1, д. 159, л. 9.

⁵ Там же. Л. 11.

⁶ По мнению лингвиста А. Хеция, слово шяхат не абхазского происхождения, а проникшее из арабского языка через турецкий.

Бзыбским железнодорожными вокзалами) получила название от этого дуба. (6) .

Е. М. Шиллинг указывал, что «духу» дуба (или великой доле божества дерева) приносят жертву для предохранения детей от падения с деревьев и ушибов. В день Успения (Нанхэа) выполнялся обряд, при котором подростков привязывали к дереву¹. По данным М. Джанашвили, этот обряд проводился у какого-нибудь молодого дерева. По числу лиц мужского пола пекли витушки. Хозяин в сопровождении домочадцев подходил к дереву. Наступив на него ногою, он произносил молитву: «Дерево, подаждь мне твою благодать и счастье... С вершины дерева да благополучно снизойти мне. Свежая веточка, когда я наступлю на нее, да окрепнет, а окрепшая да делается свежее (мягкою)» и пр.²

В некоторых местах обряд моления духу дерева выполнялся накануне дня Успения. В этот день пекли чурек с сыром круглой формы и со свечой шли во двор под дерево. Старший в семье со словами молитвы обращался к дереву и просил, чтобы оно ниспослало благословение и урожай на поле, в огород, а самим членам семьи – здоровье, счастье, богатство³.

Некоторые семьи и до сего времени считают необходимым устраивать ритуалы, посвященные тем или иным деревьям. В ряде сел, например, в селе Куланурхва Гудаутского района они совершаются ежегодно накануне сбора винограда. Выполнившие ритуалы уверены, что это предохранит их от падения с деревьев, а если кто и упадет, то это не грозит ему смертью. В других селах, например, в селе Абгархук эти ритуалы совершаются в первую пятницу после окончания сбора винограда⁴.

Весьма интересный ритуал проводился еще совсем недавно у дуба, увешанного разноцветными лоскутами, некоторыми семьями в Абжуйской Абхазии. Ритуал сопровождался принесением в жертву пирогов и особых вареников. Для выполнения этого ритуала в четверг пасхальной недели вся семья шла к дубу,

¹ См.: Шиллинг Е. М. Указ. Соч. С. 66.

² См.: Джанашвили М. Абхазия и абхазцы. – ЗКОРИО, 1894, кн. 16. С. 43.

³ См.: Малия Е.М. Народное изобразительное искусство Абхазии. Тбилиси, 1970. С. 93.

⁴ Архив АИЯЛИ. Ф. 2, оп. 1, д. 159, л.5.

растущему поблизости от дома. Все становились на колени, лицом на восток, и находились в таком положении до тех пор, пока самый старший в семье не произнесет молитву, обращенную к Цачхуру Мардиани Таргялазу, с просьбой о благословении и прощении грехов. Вечером, в этот же день, уже дома, названному в молитве божеству приносили в жертву каплуна. В некоторых семьях в честь этого божества хранили кувшин с посвященным ему вином. Священный дуб рубить запрещалось¹. С этим ритуалом была связана легенда, в которой говорилось, что в старину божество ко дню своего жертвоприношения само приводило дикого козла (самца)². Эта легенда представляет собой один из вариантов широко распространенных на всем Кавказе и, в частности, в Абхазии легенд о приходящих в определенный день года к месту своего жертвенного заклания животных. Происхождение легенд связано с древнейшими способами охоты на диких зверей³.

Н. С. Джанашиа пытался расшифровать имя Мардиани Таргялаз, возводя его к грузинским словам: мадлиани – «благодатный» и мтавар-ангелози – «архангел». Что же касается слова Цачхур, содержащегося в наименовании данного божества, то Джанашиа почему-то оставляет его без объяснения. Однако для уяснения его первоначальной природы расшифровка этого слова представляется важной. Ацачхурра – абхазский глагол, означающий «мочиться под себя», от него происходит прилагательное цачхур – слово, довольно часто употреблявшееся в разговорной речи абхазов, служа метким выражением о людях, допустивших какую-либо оплошность или излишество (например, в еде). Слово мардиани по окончанию – сванское, но корень мар встречается во многих кавказских языках. В абхазском языке этот корень присутствует в словах, обозначающих богатство, изобилие, удачу и связанных по своему происхождению со словом солнце. Современное абхазское слово амра – «солнце» в прошлом звучало как мара, на что указывает сохранившаяся полногласная форма

¹ См.: Джанашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960. С. 44

² Там же.

³ Подробнее об этом: См.: Акаба Л. Х. У истоков религии абхазов. Сухуми, 1979.

этого слова в абазинском языке. Наименование же Таргялаз на основе абхазского языка не поддается этимологизации и поэтому можно допустить, хотя и с большой натяжкой, его происхождение от грузинского мтавар-ангелози – «архангел». Если это так, то данное наименование проникло к абхазам сравнительно недавно, возможно, через служителей христианского культа грузинского происхождения. Необходимо отметить, однако, что с этим названием очень сходно упомянутое выше наименование Мтыргялаз – «местность», где в прошлом происходили моления фамилии Гумба¹.

Приведенные данные о значении имени Цачхур Мардиани Таргялаз заставляют предполагать, что имя это многослойное, отражающее историю развития верований местного населения, начиная с древнейших времен. Будучи, очевидно, названием, относящимся к жертвенному животному, оно восходит к обозначению тех зверей, которых убивали первобытные охотники, вынужденные в силу несовершенства своего охотничьего вооружения выслеживать их в местах пастбы, случки и т. д. Дуб, несомненно, был местом, часто посещаемым дикими животными из-за осыпавшихся с его веток желудей. Охотникам нетрудно было поймать переевших, лишенных достаточной подвижности животных. Именно этот момент они, по-видимому, подстерегали, чем и объясняется наименование «цачкур».

Несомненно, тем обстоятельством, что дуб в первобытную эпоху служил одним из мест охоты на дикого зверя и обусловлено в значительной мере его обожествление. Не следует забывать также, что дуб служил и самому первобытному человеку источником питания. У абхазов еще сравнительно недавно в голодные годы в пищу употреблялись желуди². Сохранилась пословица: «Кушай дуб (желуди), пей вино» (Джиф, афьжэ).

¹ В настоящее время в этой местности проживает семейство Камля, переселившиеся сюда из села Эшера 60-70 лет тому назад.

² Для обозначения понятия «желудь» у абхазов существует по крайней мере два слова: 1) ацьрыц (буквально «зуб дуба»), 2) акакал. Последнее еще имеет значение «закуска», что подтверждает предположение о былом значении желудя в питании предков абхазов.

По-видимому, не только распространенностью дубовых лесов в Абхазии, но и огромным хозяйственным значением дуба для человека, особенно на первоначальных этапах истории, можно объяснить огромное число топонимов, упоминающих это дерево, встречающихся и до сего времени.

Приводим некоторые из этих наименований:

Наименование	Местонахождение	Значение
Аджажв	а) село Мугудзырхва ГР	«старый дуб»
	б) село Арасадзых ОР	
	в) село Моква ОР	
Аджраху	село Калдахвара ГР	«холм дубовой рощи»
Аджаху	село Калдахвара ГР	«дубовый холм»
Аджра	а) село Агу-Бедия ОР	«дубовая роща»
	б) село Лдзаа ЗГТ	
Аджхахара	село Бармыш ГР	«дубовое прядение»
Джантоу	село Ткварчели ОР	«длинный материнский дуб»

Об огромном значении дуба в жизни первобытного человека свидетельствуют также и некоторые сохранившиеся абхазские фамилии: Аджба, Джапуа, Джанба и др. По-видимому, дуб имел у предков абхазов тотемное значение.

К более позднему времени, нужно полагать, относится знакомство первобытных людей с лечебными свойствами коры и листьев дуба, что, наряду с открытием лечебных свойств других растений, способствовало возникновению и развитию знахарства, которое впоследствии обросло многочисленными магическими обрядами. О том, что у предков абхазов дуб широко использовался в знахарстве, свидетельствует ряд данных, например, частое упоминание дуба в заговорах от дурного глаза¹. О существовании, например, обрядов прохождения через «дубовые ворота» свидетельствуют слова одного из заговоров от нападения хищников на домашний скот, произносимые троекратно над

¹ См.: Гулиа Д. И. Сборник абхазских пословиц, загадок, скороговорок... заговоров и наговоров. Сухуми, 1939. С. 139.

раскрытыми ножницами. Произнеся заговор, дули на ножницы, затем их закрывали и связывали. Когда же скот появлялся, ножницы развязывались¹.

Важнейшей причиной обожествления дуба является также то, что он обладает свойством больше других пород деревьев привлекать к себе молнию. Как известно, молния и все явления, с ней связанные, уже на самых ранних этапах исторического развития становятся объектом почитания. В связи с присущим дубовому дереву свойством притягивать молнию,² у абхазов наблюдается двойственное отношение к нему: с одной стороны, как мы видели, для совершения своих главных молений они искали дубовое дерево, как бы далеко оно не находилось, а с другой – они срубают любое дубовое дерево, растущее вблизи усадьбы³. Эта двойственность вполне понятна. Будучи деревом, более других притягивающим молнию, оно, по-видимому, первоначально нередко служило источником огня. Огонь же, которому стали поклоняться очень рано, почитался вдвойне: и сам по себе, поскольку имел жизненно важное значение для человека, так и из-за своего происхождения от молнии. По вполне понятным причинам, имея такие свойства, эта порода дерева была нежелательна вблизи усадьбы. Этой двойственностью в отношении к дубу объясняется, по-видимому, тот факт, что дуб не упоминается у абхазов ни среди счастливых, ни среди несчастливых деревьев.

¹ Там же. С. 132–133.

² Это свойство объясняется большинством абхазских сказителей на основе рационалистических представлений. Так, например, известный сказитель Гуадж Ломиа в селе Гуп в 1964 г. объяснял это свойство тем, что «в дубе много влаги». Другой информатор Мамия Цвижба в селе Члоу в 1965 г. указывал на содержащуюся якобы в дубе «железистую воду», которая и притягивает молнию. Эти представления близки наблюдениям ученых, объясняющих свойство дуба привлекать молнию, по сравнению, например, с такими деревьями как береза и клен, различным содержанием смолы в древесине, разветвленностью корней и т. д. (См.: Комаров В. Молния и гром. – Крестьянка, 1963, № 5. С. 26.

³ Званба С. Т. отмечал: «Между абхазцами существует поверье, что гром преимущественно бьет в дубовые деревья и поэтому ежели вблизи абхазского жилья окажется дуб, то его уничтожат с корнем. (См.: Званба С. Т. Этнографические этюды. Сухуми, 1966. С. 69).

Связью дуба с почитанием молнии объясняются многие ритуалы, совершаемые у этого дерева перед войной или набегом. Как известно, в период перехода от бесклассового к классовому обществу, на стадии военно-демократического строя, божества-громовники становятся божествами войны¹. Ритуалы перед дубом, имеющие целью получение успеха в войне или набеге, практиковались у абхазов еще в конце XVIII – начале XIX вв. Так, например, по сведениям И. А. Гильденштедта² и Н. Данилевского,³ перед походом или набегом воины-абхазы собирались у старого дуба, вонзали в него сабли и устраивали хоровод вокруг священного дерева. Затем следовало пиршество. С. Броневский, который подтверждает существование этого обычая у абхазов, уточняет: «сиих языческих обрядов держатся наипаче горские абхазы»⁴.

У адыгов дуб также считался неприкосновенным деревом. С него нельзя было взять ни одной ветки. Молились у дуба, сняв шапки и стоя на коленях. В молитве сначала обращались к главному богу, затем – к божеству молнии Шибле и к христовой матери Мерем⁵. В верованиях адыгов выявляется точно такая же связь почитания дуба с культом молнии, как и у абхазов. У шапсугов, например, дуб называли богом молнии и грозы и обращались к нему с молитвой во время засухи или, наоборот, для прекращения дождей⁶. Как и у абхазов, у адыгов дуб был местом принесения очистительной присяги. Пережитком этого обычая следует считать описанный Л. Я. Люлье обычай адыгов приносить присягу на посохе, вырубленном в священной роще⁷.

¹ О таком развитии от обычного олицетворения молнии до божества войны и разбоя, например, абхазского божества Айергь, см.: Акаба Л. Х. Из мифологии абхазов. Сухуми, 1976.

² См.: Гильденштедт И. А. Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа... СПб, 1809. С. 139–146.

³ См.: Данилевский Н. Кавказ и его горские жители. М., 1851. С. 139–140.

⁴ Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М. Ч. 1, 1823. Сс. 322–323.

⁵ См.: Шиллинг Е. М. Черкесы. – В кн.: Религиозные верования народов СССР. М.-Л., 1936. Т. 2. С. 45.

⁶ См.: Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. – В кн.: Исследования и материалы. М., 1959. С. 204.

⁷ См.: Люлье Л. Я. Учреждения и народные обычаи шапсугов и натухайцев. Черкесия. – Историко-этнографические статьи. Краснодар, 1927. С. 41.

Материалы адыгов представляют значительный интерес и в том отношении, что с культом дуба у некоторых из них связывались предания о корове бога. Ахына, представляющие собой варианты упомянутых выше легенд о животных, приходящих к месту своего собственного жертвенного заклания. Как мы уже знаем, эти легенды по своему происхождению связаны с самыми древними способами первобытной охоты¹. Так абадзехи, называвшие бога Ахыном, приносили ему жертвы у почитаемых дубов (тхачаг). «Здесь они резали священную корову, старики призывали Ахына помочь народу, затем корова делилась на части и тут же съедалась»².

Поклонялись дубу и в Грузии, особенно, в западной ее части. В Мегрелии некоторые лесные пространства считались священными, где вырубка леса воспринималась как святотатство³. Монастырь Мартвили, являвшийся резиденцией епископа Мегрелии и Имеретии, по преданию, был построен на месте гигантского дуба, пользовавшегося почитанием у окрестного населения, именовавшего его чкон диди – «большой дуб». Согласно преданию, апостол Андрей, проповедуя и крестя народ, зашел в Мартвили и срубил дуб, перед которым приносились язычниками жертвоприношения. На этом месте он заложил церковь. Воспоминание о поклонении дубу, предшествовавшего принятию христианства в этих местах, сохранялось не только в преданиях, но и в названии епископов Мартвильских еще во второй половине XIX в. Они носили имя Чкондидели. Графиня Уварова, побывавшая здесь в 80-х гг. и описавшая свои впечатления о монастыре в Мартвили в «Путевых заметках», изданных в Москве в 1887 г., высказала предположение, что это название перешло к епископам Мартвили от тех выборных людей, которых глас народа назначал в былые времена для управления страной и решения возникающих споров⁴.

¹ См.: Акаба Л. Х. У истоков религии абхазов. Сухуми, 1979. С. 69.

² Шиллинг Е. М. Указ. Соч. С. 45.

³ См.: Гараканян М. Грузинское деревянное зодчество. – «Искусство», «Сабчота Сакартвело», 1959. С. 151 (примеч. 58).

⁴ См.: Уварова П. С. Абхазия, Аджария, Шавшетия, Посховский участок.. Путевые заметки. Ч. 1, М., 1887. С. 310.

Н. Я. Марр, по данным которого ареал распространения культа дуба на Кавказе включал территорию, «начиная с восточной Грузии до Мингрелии и Абхазии у Черного моря и далее на север за Кавказским хребтом – среди черкесов», – считал, что в далеком прошлом между народами, населявшими этот регион, существовала значительная общность, что отразилось, в частности, в названии дуба у всех этих народов, представлявшего разновидность одного и того же корня¹.

В настоящее время накопились данные, свидетельствующие о том, что ареал распространения культа дуба выходит далеко за пределы Кавказа. Ряд пережиточно сохраняющихся обычаев, в той или иной форме связанных с почитанием дуба, желудя и т.п. зафиксирован у народов, проживающих на территории Малой Азии и Ближнего Востока. Такие обычаи сохранили свою живучесть, например, и среди значительной части курдских племен. О. Вильчевский, посвятивший курдам ряд исследований, считает то обстоятельство, что у курдов сохраняется почитание дуба наряду с тем значением, которое до сих пор имеет дуб в их хозяйственной жизни, «наиболее веским доказательством того, что в формировании курдского народа в качестве до сих пор ощущаемого субстрата приняли участие автохтонные племена охотников-собираателей, в экономике которых большую роль играл дуб и съедобные желуди»².

Отношение к дубу как священному дереву имело место в глубокой древности почти у всех народов Передней Азии и Европы. У древних израильтян дуб служил символом силы и счастья человека. Из этого дерева, как наиболее долговечного, они изготавливали себе идолов. В Библии упоминается «дуб чародеев», под которым, вероятно, производились заклинания и давались прорицания³. Иосиф Флавий, повествуя об «Авраамовом дубе», также упомянутом в Библии, локализует его в местности Мамра, в расстоянии полудня пути к западу от Хеброна⁴.

¹ См.: Марр Н.Я. О религиозных верованиях абхазов. – В кн.: О языке и истории абхазов. М.-Л., 1938. С. 119.

² Вильчевский О. Курды. М.-Л., 1961. С. 9.

³ ЕЭ. Т. 7. С. 366.

⁴ Там же. С. 258–259.

Известно, что у кельтов в Галии друиды для своих торжественных богослужений избирали дубовые рощи и ни одного обряда они не совершали без дубовых листьев. В связи с этим культом наблюдалось у них и особое отношение к омеле, растущей на дубе¹. Дуб считался священным и в древней Греции. «Самое древнее, быть может, и уж, наверное, одно из самых главных святилищ Греции, а именно, святилище Додона, было местом, где Зевсу поклонялись в виде дуба, являвшегося одновременно и оракулом. Грозы, которые, как говорят, особенно часто, чаще, чем в других местах Европы, свирепствуют в Додоне, делали это место излюбленным жилищем бога, голос которого слышался как в шуме и шелесте листьев дуба, так и раскатах грома»². По мнению А. Ф. Лосева, поклонение дубу в Додоне, посвященное Зевсу, было основано на первоначальных представлениях, по которым это был не дуб Зевса, но сам Зевс в виде дуба³. В древнем Риме дуб считался деревом, посвященным Юпитеру⁴. Там, например, поклонялись дубу Юпитера Капитолийского. Корону из дубовых листьев носили по традиции цари Альбы⁵. У древних славян дуб был священным деревом бога грома Перуна. По некоторым сведениям, у огромного идола Перуна, возвышавшегося в Новгороде, горел неугасимый огонь, поддерживаемый дубовыми дровами⁶. У литовцев дуб также был посвящен их главному божеству Перкунасу или Перкусу. В честь него поддерживались два неугасимых огня из дров дуба. Если один из огней угасал, то его снова разжигали путем трения кусков священного дерева⁷.

¹ См.: Фрезер Д. Золотая ветвь. В. 1, 1928. С. 186.

² Там же. С. 185.

³ См.: Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 40-41.

⁴ См.: Штаерман Е. М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961. С. 95.

⁵ См.: Фрезер Д. Указ. Соч. С. 176.

⁶ Там же. С. 186.

⁷ Там же. С. 187.

ОРЕХ

Орех (фундук, грецкий) (араса, ара). Ореховым деревьям у абхазов придавалось большое значение в ритуальной практике. Особенной магической силой наделялся мелкий орех (фундук). Во всех обрядах жертвоприношения, при которых убивается животное, жертвенные части – сердце и печень нанизываются обязательно на фундуковую палочку, после чего произносятся молитвенные слова, адресованные божеству¹. Во многих обрядах у абхазов имело место ритуальное употребление ножа, сделанного из фундука, которым фиктивно разрезалось обрядовое кушанье, вслед за чем его разрезали настоящим ножом². Фундуковая палочка была необходима также при замешивании теста для выпечки ритуальных хлебов или чуреков.

Фундуковые палочки и хворостинки были также атрибутами многочисленных магических обрядов абхазов. Так, например, 20 фундуковых палочек и две такие же хворостинки употреблялись в обряде обвода коровы вокруг больного с целью его исцеления. Палочками метали в корову, а хворостинками подгоняли ее. Считали, что употребление фундуковых палочек и хворостинок служит залогом, гарантирующим, что обещанная божеству жертва будет действительно выполнена³.

Фундуковая палочка была необходимым атрибутом и в обрядах проклинания. Желающий кого-либо проклясть, держа эту палочку в правой руке, должен был произнести свое проклятье в адрес того или иного человека, после чего бросал эту палочку и возвращался домой, не оглядываясь⁴.

Особая роль фундука в обрядах и ритуалах абхазов объясняется в первую очередь его большой ролью в хозяйственной жизни народа. Его плоды употреблялись в пищу, хворост служил лучшим материалом для плетения необходимой в хозяйстве утвари, а также жилища. Но самое главное, чем обусловлено особое

¹ См.: Шиллинг Е.М. Абхазы. – В кн.: Религиозные верования народов СССР. М.-Л., 1931. Т.2. С. 66.

² Там же.

³ См.: Шиллинг Е. М. Указ. Соч. С. 67.

⁴ См.: Смыр Г. В. Формы проявления языческих верований в абхазских селах. – Рукопись. С. 10.

ритуальное значение фундука, – это то, что он, по всей вероятности, использовался для добывания огня. Как пережиток это сохранялось еще сравнительно недавно, например, во время эпидемий священный огонь добывался посредством трения двух сухих фундуковых палочек. Так, по сведениям Н. С. Джанашиа, при появлении мора среди животных абхазы тушили все огни и добывали указанным способом священный огонь. При этом исполнялась специальная песнь в честь божества Айергь (Аиергь-ашәа). От добытого подобным образом священного огня зажигались большие костры, между которыми проводились все домашние животные, а также проходили и люди. От этого огня разводили новые огни и в домах, для чего каждый участник обряда должен был взять по головешке от священного костра и принести ее домой¹. О роли фундука в качестве источника огня напоминают и некоторые ритуалы фамильного культа абхазов. Так, например, зажженная фундуковая ветвь, предварительно высушенная, использовалась при праздновании в честь святыни фамилии Амичба.

С фундуковым деревом у абхазов связывалась идея обновления и возрождения природы, на что указывает обычай абжуйских абхазов «собирать ранней весной, веточки фундукового дерева и плюща и разбрасывать их в доме, во дворе, в коровнике, курятнике и т. д.»². Фундуковому дереву абхазы приписывали также особое значение как обладающему большой силой против сглаза. Из этого дерева часто делались обереги и талисманы. Пастухи и охотники старались обзавестись посохом, сделанным из фундукового дерева, т. к. он считался самым сильным оберегом³. Особенно большую роль придавали абхазы фундуковому дереву при совершении магических обрядов от сглаза детей. Для выполнения одного из таких обрядов, записанного в селе Члоу в 1963 г., нужно было сорвать 20 верхушек веток фундука (молодые листья) (по общему числу пальцев рук и ног), принести их домой, обвести вокруг головы ребенка и бросить их на лошадь (пол лошади должен соответствовать полу ребенка) или быка (в случае

¹ См.: Джанашиа Н. С. Указ. Соч. С. 76.

² Малия Е. М. Указ. Соч. С. 98.

³ Архив АИЯЛИ. Ф. 2, оп. 2, д. 159, л. 4.

если ребенок – мальчик) или на корову (если – девочка). (5). Магическое значение имели также и зерна мелкого ореха. Для того, чтобы грудной ребенок развивался нормально, ему под изголовье клали в трех кисетах по 24 зерна мелкого ореха¹.

У абхазов фундуковому дереву придавалось большое значение и в знахарстве. Многие обряды и ритуалы, целью которых было исцеление человека от той или иной болезни, выполнялись у фундукового дерева. Вот описание одного обряда, к которому абхазские знахари предлагали прибегнуть в тех случаях, когда по неизвестной причине человек становился настолько слабым, что не мог быстро ходить и его постоянно клонило ко сну. Именовался он адгьыл-ныхэара – «моление земле». Предпочтительный день недели для выполнения этого обряда – среда или пятница. В этот день выпекался большой чурек с сыром. «Чистая», пожилая женщина вместе с больным, взяв с собой испеченный чурек, два гвоздика и маленькую куклу, одетую в красное (ее изготавливали из тряпок сами), а также кусок белой материи длиной 1,5 – 2 м, отправлялись в лес, к тому месту, где рос мелкий орешник. Здесь расстилали материю, на которую больной становился на колени. Молельщица молилась о здоровье и благополучии больного. Потом у орешника она выкапывала небольшую ямку и клала в нее куклу, два гвоздика и три ореха (грецких, если их не было, можно было и фундуковые). Ямка сверху засыпалась землей. Часть чурека съедалась больным и молельщицей. Материя забиралась молельщицей, и затем оба возвращались домой (4).

В некоторых обрядах фигурирует не само дерево фундука, а его ветвь или хворостинка. Ветвь фундукового дерева является объектом магических церемоний в многочисленных заговорах абхазов. Так, например, в одном из заговоров от укуса змеи знахарь произносит слова заговора над веткой фундука, принесенной ему кем-либо от укушенного змеей. После того, как слова произнесены, ветку несут обратно к больному в полной уверенности в исцелении укушенного². У Д. И. Гулиа имеется описание и другого варианта этого ритуала: «Тотчас же после укушения зме-

¹ См.: Шиллинг Е. М. Указ. Соч. С. 67.

² См.: Гулиа Д. И. Сборник пословиц, загадок, скороговорок... заговоров и наговоров. Сухуми, 1939. С. 129.

ей кого-либо, кто-нибудь ломает ветку мелкого ореха (фундука) и спешит к заговаривающему. Подойдя близко к нему, бросает ветку перед ним. Заговаривающий поднимает ветку, ломает над своей головой и бросает назад. Затем над стаканом воды произносит заговор и дает выпить воду принесшему ветку...», после чего считается, что больной должен поправиться¹.

В некоторых ритуалах у абхазов фигурирует фундуковая щепочка. Так, например, в молодежных гаданиях о супружеском счастье², которыми заканчивается цикл весенних обрядов, посвященных божеству плодородия Айтару, в большом количестве варились вареники конусообразной или кругло-уплощенной формы (акваквар) и несколько таких же вареников, но меньшего размера и сильно пересоленных с таким расчетом, чтобы каждому участнику ритуала их досталось по три. В один из вареников при изготовлении кладется щепочка мелкого орешника, называемая «счастливой» (насып змоу). Участники ритуала выходили во двор и в темноте молча ели вареники, мысленно прося Лымилах (повидимому, покровителя супружеского счастья) удостоить их своей благосклонности. Затем все возвращались в дом и проводили весело время за ужином. Пить, однако, при этом не разрешалось, т. к. верили, что во сне жаждущему подаст пить суженый. Тот, кому доставалась «счастливая» щепочка, считался счастливым на весь год и устраивал всем участникам пир. На следующий год ритуал очередного гадания должен был быть проведен у него³.

Ритуал гадания о супружеском счастье совершался у абхазов в понедельник и совпадал с первым днем христианского Великого поста. В этот же день молодежные гадания устраивались и мегрелами. У них этот день назывался «счастливый понедельник» (туташха бедниери), но сам ритуал гадания несколько отличался от абхазского. Главное отличие заключалось в том, что, съев положенные хлебцы, в том числе пересоленные, молодые люди оставались ночевать в доме, в котором устраивался обряд, и рас-

¹ См.: Гулиа Д. И. Сборник пословиц, загадок, скороговорок... заговоров и наговоров. Сухуми, 1939. С. 129.

² Эти гадания были известны у абхазов под названием Лымилах (Нымирах, Шымирах).

³ См.: Джанашиа Н. С. Указ. Соч. С. 32.

полагались по обе стороны помещения: девушки ложились спать на лавках по одну сторону, юноши – по другую. Утром все рассказывали друг другу, что им снилось. Верили, что если в этом году кому-либо суждено было вступить в брак, то он должен был увидеть суженого или суженую в эту ночь. Как и у абхазов, у мегрелов тот, кому доставался хлебец с щепочкой, называемый «хочоквари», должен был устроить угощение с выпивкой¹.

Гораздо более скромная роль в ритуалах абхазов выпала на долю грецкого ореха. Судя по имеющимся данным, она ограничивалась обрядами знахарского назначения. Так, например, в прошлом широко практиковался обряд протаскивания больных под корнями дикого ореха, известный под названием «арадацкылхра». К этому обряду прибегали в случае продолжительной болезни, когда не помогали никакие другие средства, а также в случае заболевания детей коклюшем. Для совершения этого обряда необходимо было осторожно обкопать ореховое дерево между корнями. Через полученное таким образом отверстие больного заставляли проползти (3). Г. Ф. Чурсину² и Е. М. Шиллингу³ во время их поездок по селам Абхазии рассказывали о подобном обряде, выполнявшемся под выступающими над землей корнями этого дерева для лечения некоторых детских болезней и особенно в целях избавления детей от кори и коклюша. В Абхазии были известны еще и другие обряды, проводимые под ореховым деревом. Так, например, в Абжуа, по рассказам информаторов, пользовалась известностью мать некоего Сурата Адлейба, хорошо знавшая какое-то моление под ореховым деревом. К ней обращались женщины, жаловавшиеся на болезнь, но что это была за болезнь, неизвестно.

Хотя, как видно из изложенного, ореховому дереву в представлениях абхазов приписывается свойство благоприятно воздействовать на организм человека, однако в отношении к этому дереву существует также убеждение, что под ним не следует спать во избежание паралича (адабла) (5).

¹ См.: Кобаля И. Из мифической Колхиды. – СМОМПК в 32 Тифлис, 1903. С. 102.

² См.: Чурсин Г. Ф. Указ. Соч. С. 109

³ См.: Шиллинг С. М. Указ. Соч. С. 67.

Особая роль орешника в некоторых обрядах и ритуалах прослеживается и у других народов Кавказа. Так, например, исследователями выявляется факт почитания орешника у адыгов и осетин. Выяснено, что у адыгов в некоторых праздничных обрядах и знахарстве орешнику придавалась особая роль. Особенно хорошо выявлена роль этого дерева у шапсугов, у которых ему приписывали способность лечить всевозможные болезни, женское бесплодие, детские недуги¹. По нашим материалам, у шапсугов каждая фамилия в прошлом имела ореховое дерево, под корнем которого осторожно выкапывалось отверстие. Три раза в год все члены семей данной фамилии проползали через это отверстие (16).

Протаскивание больных под деревьями или вообще через какие-то другие отверстия – явление довольно распространенное и за пределами Кавказа. У некоторых народов Сибири и Севера еще недавно сохранялись представления, объясняющие такие действия. Так, например, по воззрениям долганов, такие действия следовало совершать потому, что нечистота (следствием которой, по представлениям многих народов, и были болезни и неудачи) обладала свойством не проходить через отверстие или расщеп дерева. В связи с этим у них даже дуло ружья, переставшее попадать в цель, протаскивали через камень с отверстием, который всегда почитался как покровитель семьи². Протаскивание же именно под ореховым деревом, практиковавшееся народами Кавказа считалось, по-видимому, вдвойне благотворным и из-за приписываемых этому дереву целебных и магических свойств.

ГРАБ

Граб (ахъаца). Грабовому дереву в мифологии и религии абхазов принадлежала большая роль. По представлениям народа, сохранившимся до настоящего времени, молния не поражает это

¹ См.: Иерусалимская А. А. Археологические параллели этнографически засвидетельствованным культам Кавказа (по материалам могильника Мошечая балка): – СЭ, 1983, №1. С. 110.

² См.: Попов А. А. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу. – СЭ, 1958, №2. С. 94–95.

дерево. Руководствуясь этим убеждением, абхазы никогда не рубили граб, если он рос вблизи жилья, в отличие от дуба, который вырывался с корнем. Если граба не было поблизости от усадьбы, его специально выращивали. Даже на засеваемом поле, где вырубались все деревья, граб оставался в полной неприкосновенности. Граб не вырубался также на участке, предназначавшемся для посадки фруктовых деревьев. Часто на грабовые деревья пускалась виноградная лоза¹.

Вера в граб, как в чистое дерево, отвращающее молнию, была у абхазов настолько велика, что, по их представлениям, достаточно было сделать какую-то часть из граба, чтобы обезопасить дом и его обитателей. С. Т. Званба отмечал: «Во всех абхазских строениях непременно должна быть какая-нибудь часть из граба, хотя бы и не было надобности непременно в грабовом лесе»². В тех случаях, когда при возведении жилого дома по каким-либо причинам не была учтена эта традиционная черта строительной техники, при начале грозы кто-нибудь из семьи шел к растущему поблизости грабовому дереву, срывал с него ветвь и нес в дом, будучи в полной уверенности, что молния после этого не ударит (15). В прежние времена перед тем как пуститься в дальнюю дорогу необходимо было кроме всех нужных для путешествия вещей запастись еще и веточкой грабового дерева, которая должна была обезопасить путника в случае грозы (7).

С грабовым деревом был связан у абхазов ряд запретов. Так, например, ни в коем случае нельзя было стрелять в мишень, сделанную из грабового дерева. Объясняют это так: «Раз молния не ударяет в граб, то и человек не должен стрелять в него» (27).

Грабовые рощи, наряду с дубовыми, были у абхазов излюбленными местами совершения фамильных и общинных молений (особенно о дожде). Так, например, жители села Абгархук еще до недавнего времени ежегодно собирались в грабовой роще, расположенной на самой высокой точке местности, для совершения традиционного обряда. Здесь, по пережиточным представлениям некоторых жителей села, находится место сидения святыни Аац-ных, подниматься к которому было строго

¹ См.: Введенский А. Экономическое положение туземного населения Сухумского отдела. – ССКГ, 1872, в. 6. С. 5.

² Званба С. Т. Этнографические этюды. Сухуми, 1953. С. 69.

запрещено под страхом страшного наказания: рассечения головы на две части¹.

В Абжуйской Абхазии некоторые фамильные моления также были связаны с грабом. Так, например, семьи фамилии Аргун в селе Ткварчели считали своей святыней большое грабовое дерево, росшее у подножья священной горы Лашкендар. В это дерево на уровне несколько ниже человеческого роста была вделана доска (около метра длиной), служившая алтарем. Верующие, приходившие сюда специально помолиться, клали деньги на доску. У подножья дерева сжигались свечи. Возле этого места находилась баня, и все те, кто ее посещал, возвращаясь, подходили к этому дереву, произносили молитву и оставляли деньги. Даже после того, как доска сгнила от времени, эта традиция еще долго сохранялась, но деньги стали бросать на землю у подножия дерева (12). К грабу у подножья горы Лашкендар стекались многочисленные верующие из окрестных сел, надеявшиеся получить от святыни избавление от болезни или же от какого-либо другого несчастья. В 1963 г. жительница села Члоу Терезия Шакая (по мужу Цвижба) рассказывала следующее: «Когда я была девушкой, у меня тяжело заболел брат. Я дала клятву, что не буду есть три дня и босиком отправилась к горе Лашкендар. У ее подножия стоял большой граб, принадлежавший фамилии Аргун. Подойдя к этому дереву, я положила на специальную дощечку наподобие стола, пристроенную к стволу, серебряные деньги. Затем я сожгла там свечу. Деньги, которые клались на этот столик, мог взять любой прохожий: это не считалось грешным» (28).

Граб, по-видимому, когда-то использовался у абхазов и в знахарстве. На это указывает упоминание этого дерева в некоторых заговорах. Например, в одном заговоре против укуса змей говорится о «сухом месте граба»². Пережитки религиозных верований, связанные с почитанием грабового дерева у абхазов, сохранялись в начале 70-х гг., когда в ряде сел Абхазии было зарегистрировано проведение молений в грабовых рощах, на что вынуждена была реагировать даже местная печать³.

¹ См.: Смыр Г. В. Указ. Соч. С. 8.

² См.: Гулиа Д. И. Сборник абхазских пословиц, загадок, скороговорок... заговоров и наговоров. Сухуми, 1939. С. 130.

³ См.: Думава К. Н. Важное звено коммунистического воспитания. – Советская Абхазия, 1972, 2 ноября

У абхазов существуют два объяснения удивительного свойства граба не привлекать к себе молнию. Одно из них – мифологическое: граб – дерево, находящееся под покровительством богоматери, происходившей, по их понятиям, из рода Хеция. Наряду с этими представлениями, сложившимися, по-видимому, в сравнительно позднее время, у абхазов и донныне существует поверье, которое имеет основание рассматривать как древнейший слой представления о деревьях вообще, и о грабе в частности. По этим представлениям, древняя абхазская фамилия Хеция находится под покровительством граба Само наименование Хеция совпадает с названием граба (ахяца). Выходит, что не дерево находится под покровительством божества (богородицы), но сам граб выступает в роли покровителя людей, в частности, представителей фамилии Хеция. Не является ли это указанием на то, что граб считался тотемным деревом этой фамилии. Именно так и объяснял факт совпадения наименования указанной фамилии и абхазского слова, означающего граб, Г. Ф. Чурсин¹. Другое объяснение того, почему молния никогда не ударяет в грабовые деревья, – рациональное. Многие информаторы объясняют это тем что граб, как правило, невысокое дерево, содержит мало влаги, а также обладает рядом других свойств, не притягивающих к себе молнию. Так, в частности, объяснял этот факт известный в Абжуйской Абхазии информатор Гуадж Ломия (21).

БУК

Бук (ашә). Среди деревьев, считавшихся у абхазов священными, важное место занимал бук. Обряды в буковых рощах были широко распространены в прошлом. Пережитки этих обрядов стойко удерживались в быту некоторой части абхазского населения еще в середине нашего века. Об этом свидетельствуют, в частности, материалы комплексной, археолого-этнографической экспедиции, проведенной Абхазским институтом языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа АН ГССР летом 1959 г. в Очамчирском и Гальском районах. При обследовании руин крепостного сооружения в районе города Ткварчели участниками экспедиции были найдены мелкие деньги (никель) и несколько

¹ См.: Чурсин Г. Ф. Указ. Соч. С. 133.

свечей, лежащих у подножья букового дерева. Несколько поодаль от него, к юго-западу, на маленькой лужайке росло еще одно дерево этой породы. Приношений около него не оказалось, но рядом с деревом лежала большая обломленная плита из известняка (1,80 x 1,30) с углублением у одного края. Ниже плиты находилась небольшая, но глубокая яма. Местность эта известна у окрестного населения под названием Абаажэ, что означает «руины» или «старая крепость». Название, вероятно, связано с указанными выше руинами. Из опроса местного жителя Аргун Евгена Эростовича удалось узнать, что традиция почитания букового дерева уходит в далекое прошлое¹.

В некоторых буковых рощах, почитавшихся местным населением, были воздвигнуты христианские храмы. Так, например, развалины христианского храма, известного в народе под названием Киач-ныха, находятся в местности Чегям (село Джгерда) на хребте Панаю (на высоте 1200 м над уровнем моря), еще не так давно сплошь покрытой буковым лесом². Местность эта в старину пользовалась большой популярностью во всей Абжуйской Абхазии. Именем этой святыни здесь заклинали перстунников. Найденные И.Е. Адзинба при обследовании развалин храма и местности, расположенной вблизи него, многочисленные остатки керамики, груды камней, а также установленные им большие размеры самого храма привели его к убеждению о густой заселенности этой местности в прошлом. Об этом свидетельствовали и записанные им у местных жителей легенды. Но к середине XVIII в. храм приходит в полное запустение, что, по мнению исследователя, было связано с появлением турок на побережье Черного моря (XIV–XVII вв.)³.

¹ Этнографические материалы комплексной экспедиции АИЯЛИ. Ф. 1, д. 260. С. 45.

² См.: Адзинба И.Е. Архитектурные памятники Абхазии. Сухуми, 1958. С. 91.

³ См.: Адзинба И.Е. Указ. Соч. С. 91; Происхождение названия Киач в предании, записанном И.Е. Адзинба, связывается с фамилией Киачевых (Киачаа – по-абхазски), которая якобы в прошлом здесь проживала. В преданиях упоминаются также фамилии Когония и Взаркая, представителям которых приписывается строительство данного храма. Им приходилось несколько раз воздвигать стены, т.к. они разрушались. Только

Приведенные материалы о Киач-ныха могут быть дополнены сведениями, собранными Ш.Д. Инал-ипа, согласно которым Киач – это глава плеяды семи божеств, а храм Киач-ныха представлял собой величественное сооружение, в стены которого, по видимому, с целью повышения его акустических свойств, были вделаны большие глиняные кувшины. В строительстве самого храма принимало участие большое число людей. Весь камень, из которого сооружена церковь, был доставлен туда из района реки Кодор путем передачи его из рук в руки.

Интересные предания о строительстве храма Киач, как и другого сходного с ним храма Пал, также расположенного на одном из западных отрогов хребта Панаю, записаны Ц. Н. Бжаниа. Эти храмы, как сообщает он, были построены из массивных камней весом в 5–10 пудов. Расстояние от реки, где находился каменный карьер, до места закладки храма превышало один километр. Человек, которому было поручено руководить строительством храма, для того, чтобы справиться с задачей доставки камня на место строительства, расположил нанятых носильщиков попарно таким образом, чтобы они стояли друг против друга. Благодаря такой организации труда камень был своевременно доставлен на место, после чего началось строительство храма¹.

Запустение и разрушение храма Киач не означало, что местное население перестало поклоняться святыне данного места. По материалам И. Е. Адзинба, представители фамилии Парлия, проживающие в селе Члоу, в честь этой святыни совершали жертвоприношения², а по материалам Ш. Д. Инал-ипа, для этой же цели представители фамилии Когониа еще до сравнительно недавнего времени ежегодно поднимались на вершину Панаю.

Имеется основание предполагать, что Парлия и Когониа – не единственные фамилии, сохранившие культ святыни Киач. На

после того как по совету старейшин из каждой фамилии было убито по одной молодой девушке, которых затем торжественно захоронили под фундаментом храма, строительство было продолжено и благополучно доведено до конца.

¹ См.: Бжаниа Ц. Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов. Сухуми, 1973. С. 226.

² См.: Адзинба И. Е. Указ. Соч. С. 91.

возможность связи с этой святыней моления фамилии Ашуба в селе Джгерда, проводившегося за месяц до Пасхи, указывает название площадки, на которой находился храм Киач. Как было установлено И. Е. Адзинба, эта площадка именовалась окрестным населением Ашвбаарха (Ашэбаарха), что означает «равнина Ашубовых»¹. При этом нельзя не обратить внимания на имеющуюся несомненную связь между этой местностью, заросшей буковым лесом, и названием фамилии Ашуба (Ашэба), что означает «сын бука»².

Однако, как свидетельствуют предания абжуйских абхазов, в том числе и самих Ашуба, а также на основании ряда других данных, моление Ашубовых, как и многих других абхазских фамилий, по своему происхождению связано со святыней Нал-куба (Псху-ныха). Культ этой древнейшей святыни был перенесен предками Ашубовых и других фамилий при переселении на новое место³. Этим местом и была, по-видимому, площадка с рощей буковых деревьев, культ которой получил распространение у всего окружающего населения. В более позднее время там был построен упоминавшийся выше христианский храм.

Образ букового дерева часто встречается в абхазском фольклоре. До сего времени живы предания и сказки о золотых кладках, хранящихся в дуплах буковых деревьев или зарытых под ними и находимых впоследствии каким-либо удачником⁴. Осо-

¹ Адзинба И. Е. переводит это название, как «буковая равнина» (см. его указ. Соч. С. 92). Им не принят в расчет элемент «ба», представляющий здесь патронимический формант.

² Впервые на связь фамильного наименования Ашуба со словом бук обратил внимание Х. С. Бгажба (см.: Бзыбский диалект абхазского языка. Тбилиси, 1964. С. 245).

³ Подробнее об этом см.: Акаба Л.Х. У истоков религии абхазов. Сухуми, 1979. С. 100, 101, 117.

⁴ В абхазской сказке «Как петух образумил охотника» рассказывается о том, как один охотник, шедший по лесу, услышал разговор бука с другим деревом, стоявшим рядом с ним. Бук стонал и жаловался, что он внутри наполнен золотом. Когда охотник, размахнувшись посохом, ударил о бук, из него посыпалось золото. Он взял полную ношу этого золота и пошел домой. (См.: Бгажба Х.С. Бзыбский диалект абхазского языка. Тбилиси, 1964. С. 399).

бенно часто бук упоминается в охотничьих поверьях и сказках. В них он выступает как одушевленное существо, покровительствовавшее хорошим охотником. Это отражено, например, в одной сказке о мальчике – сыне знаменитого охотника. Вынужденный заночевать в лесу мальчик устроился в дупле букового дерева. Дух бука, обитавший в этом дереве, по обычаю гостеприимства, оказывает покровительство мальчику. Отправляясь в гости к божеству охоты Ажвейпшаа, он берет его с собой. Там мальчик принимает участие в божественной трапезе, по окончании которой Ажвейпшаа поручает духу бука взять мальчика под свое покровительство. Последний, прощаясь с мальчиком, предсказал ему наутро встречу с пасущимся у букового дерева туром. Предсказание сбылось, мальчик убил тура. С тех пор он стал лучшим охотником среди односельчан¹.

Сюжет данной сказки представляет собой, по-видимому, позднюю переработку древнейших охотничьих поверий, сложившихся на основе первобытных способов охоты: ловли зверей в местах их пастбы, водопоя, случки и т.д. В приведенной сказке в яркой форме отражено значение букового дерева для охотившихся на диких зверей первобытных обитателей Абхазии. Это дерево особенно привлекало к себе диких зверей осенью, когда на землю осыпались буковые орехи. Эти орехи, по всей видимости, использовались и в питании самого человека². Имеется основание предполагать, что на этой стадии человек, проживавший на территории Абхазии использовал для питания и так называемый «гриб бука», растущий на старых буковых деревьях или на валежниках, как это делали совсем еще недавно осети-

¹ Абхазские сказки. 1959. С. 22– 26.

² Даже о эпоху становления земледелия буковые орехи, наряду с плодами каштана и лещины, занимали важное место в питании населения, проживавшего на территории северо-восточного Причерноморья. Так, по данным В. Л. Менабде, исследовавшего палеоботанический материал с поселения Диха-Гудзуба (близ села Анаклия в Зугдидском районе Грузинской ССР), в древнеколхских слоях этого поселения, наряду с пшеницей нескольких видов, ячменя, проса-могар, оказались плоды каштана, дуба, бука и лещины (См.: Лисицына Г. Н., Прицепенко Л. В. Палео-этноботанические находки Кавказа и Ближнего Востока. М., 1977. С. 41).

ны, не особенно ценившие другие виды грибов¹. К сравнительно позднему времени относится более широкое хозяйственное использование букового дерева. Однако и в нартских сказаниях, древнейшие слои которых отражают эпоху первобытнообщинного строя, упоминается «буковое веретено с имеющимся на нем каменным пряслон», при помощи которого пряла нитки мать нартов Сатаней Гуаша². Буковое дерево, особенно в тех районах, где оно росло в изобилии (на высоте от 360 до 900 м над уровнем моря), широко использовалось в строительстве как жилых, так и хозяйственных помещений, а также для изготовления разнообразных бытовых предметов и орудий труда³.

При выяснении причин почитания деревьев следует иметь в виду тот факт, что в дуплах многих из них, в том числе и буковых, нередко водятся дикие пчелы. Добывание их меда на стадии присвоения готовых продуктов природы являлось важнейшей отраслью собирательского хозяйства людей, населявших в ту эпоху территорию Абхазии. Изучение представлений абхазов о покровительнице пчеловодства Анане-Гунде (имя расшифровывается как «мать роя») своими корнями уходит в эту далекую от нас эпоху. О связи буковых лесов Абхазии с древним пчеловодством свидетельствуют и топонимические данные. Название одного из сел в Сухумском районе, например, Цхала-Шубара (иногда встречается искаженная форма: Цкара-Шубара) означает «Медом (переполненные) дуплистые буковые рощи». Село это и действительно, по словам И. А. Аджинджал, «было сплошь покрыто лесом, состоявшим в основном из буковых деревьев, в дуплах которых добывался мед⁴. Указанные выше предания абхазов о находимых в дуплах буковых деревьев или зарытых под

¹ См.: Техов Ф. Д. Названия растений в осетинском языке. Цхинвали, 1981. С. 10.

² Антология абхазской поэзии. М., 1958. С. 19.

³ Широкое использование букового дерева для разнообразных бытовых нужд имело место и у других кавказских народов. Так, например, у осетин бук считался отличным строительным материалом. Из него строили дома, причем исключительно все, начиная с основных балок до дранок для крыши. Из бука делали и различные орудия труда: арбы, сани, топорища, ручки для лопат, мотыг и т. п. (См.: Техов Ф. Д. Указ. Соч. С. 6.)

⁴ См.: Аджинджал И. А. Указ. Соч. С. 279.

ними золотых кладов представляют собой, по всей вероятности, воспоминания о том времени, когда их предки занимались собирательством, в том числе и добыванием меда диких пчел.

Большого внимания заслуживают также представления абхазов о сверхъестественных свойствах бука, пережиточно сохранившиеся еще до недавнего времени. Так, в 1969 г. в селе Калдахара Г. В. Смыр от одной долгожительницы записал следующее: «Бук разговаривает. Умные люди по его речи предсказывали погоду. Узнавали также о приближении войны¹. Имеется основание предполагать, что бук играл определенную роль в знахарской магии, на что указывает упоминание этого дерева, наряду с дубом, в заговорах от дурного глаза².

Бук занимает важное место и в мифологии многих других народов мира. «Бук нередко выступает как символ величественности, процветания, чести и победы, стойкости и полноты жизненных сил. Позднее с ним начинает связываться символика письменности, буквенного значения, литературы (русское «буква»³, англосаксонское «вос» и английское «воок» – книга и др.)⁴.

ОЛЬХА

Ольха (ал). Священным деревом считалась у абхазов и ольха. Ее ритуальное значение хорошо прослеживается во многих обрядах, бытовавших у них в прошлом. В некоторых палочка из ольхового дерева, на которую нанизываются сердце и печень жертвенного животного, является таким же необходимым атрибутом, как и палочка из орешника (мелкого) в указанных выше обрядах. Так, в 1959 г. в селе Агу-Бедия Очамчирского района информатор Хындугу Буаа сообщил интересные сведения об обряде, устраивавшемся перед перегонном скота в горы, во время которого в жертву приносился молодой барашек (асыс) или козленок (азыс). Обряд этот совершался в каждой семье, отправлявшей скот в горы. В молитве, которая произносилась отцом семейства, дер-

¹ Архив АИЯЛИ. Ф. 2, оп. 2, д. 159, л. 3.

² См.: Гулиа Д. И. Указ. Соч. С. 139.

³ Слово, означающее в абхазском языке книга (ашәкәы), также связано с наименованием бука – ашә.

⁴ См.: Топоров В. Н. Растения. – МНМ. Т. 2. С. 370.

жащим в одной руке ольховую палочку с нанизанными на нее сердцем и печенью жертвенного животного, а в другой – бокал вина, испрашивалось благополучие для стада. День моления – воскресенье. Женщинам на этом молении не запрещалось присутствовать (9).

В прошлом ольховое дерево нередко служило местом народных собраний. В одном абхазском предании, записанном Ш. Д. Инал-ипа, рассказывается о том, что в селе Кутол, являвшемся некогда административным и хозяйственным центром Абжуа, жил человек, именовавшийся Кута. Перед его усадьбой стояла огромная ольха, в тени которой собирался народ для решения важных вопросов. Название села Кутол может быть объяснено как Куты ольха (Кута – «имя», ал – «ольха»). Первоначальная форма Кутал могла превратиться в форму Кутол.

Представления, наделяющие ольховое дерево особыми, священными свойствами, в некоторых местах Абхазии сохранялись еще в конце 60-х гг. Так во время экспедиционных работ в 1969 г. было зафиксировано сохранение среди некоторой части сельского населения Абхазии, правда, незначительной, представления об ольхе как о человеке-пророке¹.

В памяти народа сохранилось воспоминание об обряде, посвященном ал-ныха (ольховой святыне), но подробности уже позабыты. Имеется основание полагать, что этот обряд существенно не отличался от обряда, выполнявшегося у ольхового дерева, о котором дает сведения Е.М. Маляя. Согласно им, если кто-либо из семьи должен был надолго отлучиться из дома, то старшая в доме женщина (обычно мать), взяв специально выпеченные хлебцы, в сопровождении этого члена семьи направлялась к растущему вблизи дома ольховому дереву. Оба становились у этого дерева. Старшая женщина, поставив ногу на его ствол, произносила молитву, в которой просила о благополучном возвращении уезжающего и давала обет принести в жертву барашка после его возвращения².

Можно полагать, что ольховое дерево, как и некоторые другие лиственные породы деревьев, фигурировало некогда у абхазов

¹ Архив АИЯЛИ. Ф. 2, оп. 2, д. 175, л. 29.

² См.: Маляя Е.М. Указ. Соч. С. 93-94.

и в обрядах знахарской магии. Такое предположение возникает при анализе одного из заговоров от золотухи, в котором приводятся следующие слова:

«Какой же белый человек, белым кувшином, принося воду, в белый кувшин наливал?
Пройдя Асырсыр, в ольховую сердцевину вогнал (болезнь),
Сдул на хребет Аптапшь
Сдул золотуху – отогнал от больного золотуху.
Подул на боль – боль прошла»

Этот заговор произносился три раза и после каждого раза дули на больное место¹.

Приведенные факты культового значения ольхи отражают былое реальное значение этого дерева в хозяйстве предков абхазов в прошлом. Ольховое дерево, имеющее легкую древесину средней мягкости и прочности, легко поддающуюся обработке, мало усыхающую уже на самых ранних этапах служило человеку подходящим материалом для изготовления различных предметов, необходимых ему в быту. Даже в сравнительно недавнее время ассортимент предметов из ольхи был весьма разнообразен. Так, например, из ольхи у абхазов изготавливались колодочные ульи², нары, кровати, молочная утварь. Древесина ольхи часто служила материалом для изготовления своего рода портфеля, богато украшенного резьбой, который входил в состав приданого, привозимого невестой в дом родителей жениха, известного под названием адапа (адапа) или ахсаалатра (ахсаалатра)³. Ольховое

¹ См.: Гулиа Д.И. Указ. Соч. С. 148-149.

² См.: Аджинджал И.А. Из этнографии Абхазии. Сухуми, 1969. С. 299.

³ Так, например, адапа, обнаруженная нами в конце 50-х гг. в селе Атара Абхазская (Очамчырский район) в семье Мелании Квициния, была изготовлена из ольхового дерева и принадлежала матери ее мужа, которая привезла ее из села Квитаули в числе других вещей, входивших в состав приданого. Предмет этот выдолблен из цельного куска ольхового дерева и богато украшен различными видами резьбы. Центральное изображение, расположенное на дверце, выполнено техникой желобчатой резьбы, а окаймляющий орнамент выдолблен из треугольных выемок, между которыми проходила процарапанная ломаная линия.

дерево часто использовалось у абхазов и при изготовлении музыкальных инструментов, в частности, двухструнного смычкового инструмента – апхьарцы¹.

В быту абхазов использовалась не только древесина ольхи, но и ее кора, служившая для приготовления красителя. Такое же широкое применение в хозяйственном быту имела ольха и у других народов Кавказа. У осетин, например, доски и бревна из ольхи применялись в качестве стройматериалов. Кора же ольхи так же, как и у абхазов, служила материалом при изготовлении краски для окрашивания домотканой материи².

В развитии представлений об ольхе, как о священном дереве, определенную роль, по-видимому, сыграло то, что виноградная лоза у абхазов чаще всего произрастает на ольховом дереве, а эта лоза, ее ягоды и вино, приготавливаемое из них, как об этом будет сказано ниже, считались у абхазов священными. Интересно в связи с этим сохранившееся абхазское выражение: «Алт-ныха ихарахейт» (Алтəныха ихарахеит)³ означающее: «Он провинился перед ольховой святыней» и употребляемое для обозначения пьяного человека (22).

С ольхой увязывали свое фамильное моление представители рода Акаба в Абжуйской Абхазии. В пережиточной форме это моление сохранялось еще в недавнее время у некоторых семей этой фамилии. Моление устраивалось в три года один раз во дворе самого старшего из всех семей, объединившихся для проведения этого моления. Ритуал жертвоприношения совершался под ольховым деревом. Участники – мужчины, женщины и дети – становились на колени. Жрец – самый старший, держа трезубец из орешника с нанизанными на двух его концах «акəакəар» и «ачаəуазал» (хлебцы разной формы), сердцем и печенью (в неразделенном виде) – на третьем конце, обращался к святыне

Ручка, посредством которой адапа подвешивалась на стену, также была украшена резьбой.

¹ См.: Хашба И. М. Абхазские народные музыкальные инструменты. Сухуми, 1979. С. 33.

² См.: Техов Ф. Д. Указ. Соч.

³ Алт-ныха (Алтəныха) переводится как «святыня, принадлежащая ольхе», тə – суффикс с относительного прилагательного).

Куб-ныха, прося ее послать всем членам этой фамилии здоровья и благополучия. Жертвенное животное – трехгодовалый баран с большими рогами. Его покупали заранее, когда он был маленьким, и называли азатә, т. е. «отмеченный», хотя никаких отметок на нем не делали. Вскоре после принесения его в жертву приобретался другой баран. Рога жертвенного животного вешались на ольховом дереве, где они и оставались. Шкура отдавалась молельщику.

Во время ритуала жертвоприношения всем участникам давалось отведать по кусочку жертвенной пищи. Отрезались кусочки и от головы жертвенного животного, которая помещалась в самом центре столика, установленного под деревом, и также съедались всеми присутствующими. По окончании ритуала жертвоприношения все кушанья относились в дом, где и происходило угощение, сопровождавшееся выпивкой. В то время, когда под деревом участниками ритуала отведывались кусочки жертвенной пищи, пить вино строго запрещалось. Если это моление не удавалось совершить на третий год, его можно было провести на четвертый и даже на пятый, но, соответственно, жертвенное животное должно было быть четырехлетним или пятилетним. В те годы, когда моление не устраивалось, совершался обряд, называвшийся чирпагь (чырпажь), при котором резался петух. Указанное моление можно было совершать не только под ольхой, но и под грабовым деревом (22).

Большая роль ольхи в ритуалах, а также связь с этим деревом некоторых родовых молений абхазов – все это свидетельства того, что ольха была родовым тотемом предков абхазов. Подтверждением такого предположения служит факт сохранения среди абхазов фамильного наименования Алшба (в сильно мегрелизированной форме – Алшибая)¹, означающего «сын белой ольхи».

Обращает на себя внимание широкое распространение в Абхазии топонимических наименований, в которых упоминается ольха, что также указывает на огромную роль этого дерева в быту и идеологии древнейшего населения Абхазии. Приведем некоторые из этих наименований:

¹ См.: Бгажба Х. С. Бзыбский диалект абхазского языка. Тбилиси, 1969. С. 248.

Наименование	Местонахождение	Значение
Алгыта (Алгыта)	село Лыхны ГР	«середина ольховой рощи»
Алра	а) село Аацы ГР б) село Ткварчели ОР	«ольховая роща»
Алдзыхь	село Аацы ГР	«ольховый родник»
Аалдзга	г. Ткварчели	«река, уносящая ольху» или «река, берущая начало из ольхи»
Алраху*	село Цебельда Гул. Р	«ольховый холм», т. е. «холм с ольховой рощей»

Интересное топонимическое название, связанное с ольхой и относящееся, по-видимому, к глубочайшей древности, сохранилось в одной абхазской скороговорке, приводимой Д. И. Гулиа:¹ «Арланаа ран лалтарра» – «Арлановых (Арлан – абхазская дворянская фамилия,² редко встречающаяся в настоящее время) матери ольховая роща». Здесь следует уточнить, что слово алтарра означает роща молодых ольховых деревьев, тогда как под словом алра понимается ольховая роща, состоящая из любых деревьев, как молодых, так и старых. Увязывание в данном наименовании ольховой рощи с женщиной, в частности, с матерью, по-видимому, не случайный факт, а является отражением обычаев, уходящих своими корнями к эпохе зарождения родовых отношений и связанного с ними разделения труда между полами. Топонимы, подобные вышеприведенному, насколько нам известно, почти не встречаются в настоящее время в Абхазии. Исключением является название небольшой горки в селе Члоу – Ахвсарыхьра (Ахэсарыхьара) – «женщин каштановая роща».

ДИКАЯ ГРУША

Дикая груша (ахаш). У абхазов еще в недавнее время сохранялось отношение к дикой груше, как к священному дереву. Одной

* Археологическими разведками и раскопками, произведенными М. М. Трапш в 1960 и 1962 гг., здесь, на площади 130 м², обнаружено 12 погребений, датируемых II–V вв. н. э. (См.: М. М. Трапш. Труды. Тбилиси, 1971. Т. 3. С. 105, 118.

¹ См.: Гулиа Д. И. Указ. Соч. С. 69.

² См.: Ган К. Ф. Первый опыт объяснения кавказских географических названий. – СМОМПК, в. 40. С. 15.

из форм проявления культа этого дерева следует считать практиковавшиеся в дореволюционное время знахарские обряды, в которых упоминается это дерево. Особенно хорошо выявляется роль дикой груши у абхазов в заговорах от дурного глаза. Один из таких заговоров, например, заканчивался следующими словами:

«Дурноглазый с грушевого дерева свалился,
На грушевую колючку упал,
Через семь морей прогнал,
Сдул в глубь моря»¹.

В ряде подобных заговоров употребляются различные эпитеты по отношению к этому дереву: молодое, ровное, прямое, а в одном заговоре упоминается местность – Дикие груши². При укусе скорпионом абхазские знахари не ограничивались только произнесением заговора, в котором упоминается груша³, но использовали также ее листья в толченом виде, прикладывая их к ужаленному месту. Пострадавшему давали еще есть плоды этого дерева⁴. Использование плодов дикой груши у абхазов в народной медицине, в частности, как потогонного средства имело место еще в недавнее время. Больным давали грушевый сироп (абақьмаз), разбавленный горячей водой. Этот сироп использовался и в повседневном питании: его употребляли как мед с чуреком⁵.

На стадии присвоения продуктов природы дикие плодовые, в частности, груша, занимали важное место в питании населения Кавказа, где они широко распространены. Территория Закавказья, куда входит Абхазия, с примыкающими районами Ирана и Малой Азии, является, по мнению Н. И. Вавилова, основным центром видо- и формообразования всех этих растений⁶. На основании ряда данных ученые пришли к выводу, что люди в ту эпоху

¹ Гулиа Д. И. Указ: Соч. С. 136–137.

² Там же. С. 138, 140, 143, 145.

³ Там же. С. 154–155.

⁴ Можно было заменить листья груши листьями орешника.

⁵ См.: Аджинджал И. А. Указ. Соч. С. 415.

⁶ См.: Лисицына Г. Н., Прицепенко Л. В. Палео-этноботанические находки Кавказа и Ближнего Востока. М., 1977. С. 19.

не только детально знакомились с растениями, непосредственно произрастающими близ поселений, но и при передвижении использовали растительные ресурсы более отдаленных районов¹. Одним из фактов значения дикой груши в идеологии предков абхазов, обусловленным ее большой хозяйственной ролью, является наличие среди наименований родовых подразделений абхазского народа фамилии Хашба (Ахашба), по всей видимости, находящейся в связи со словом, означающим дикая груша (ахаш).

В процессе дальнейшего развития производства, особенно после того, как завершился переход от стадии присваивающего к стадии производящего хозяйства, роль диких плодовых в питании населения постепенно снижается, но зато повышается их значение в других сферах хозяйственного быта. Древесина этих деревьев все шире используется как поделочный материал. У абхазов еще в XIX в. из древесины груши и яблони изготовлялись предметы самого различного назначения. Из яблони (ее можно было заменить кизилом или шелковицей), например, делали древко стрелы², ярмо³ и другие предметы хозяйственного назначения. Из нее же, а также из кизила делали посохи. В этих же целях эти породы дерева широко использовались и у других кавказских народов. У осетин, например, из грушевого дерева делали миски, ложки, корыта, тарелки⁴.

При строительстве христианских храмов на территории Абхазии не были обойдены верования местного населения, наделявшего дикую грушу священными свойствами. Об этом свидетельствует, например, местное название христианского храма Ахашныха (Ахаш-ныха) – «дикой груши святыня» (божество), развалины которого сохранились и до настоящего времени в районе села Алахадзы (зона г. Гагра) у подошвы горы Дзыхча⁵. В 1886 г. место

¹ См.: Лисицына Г. Н., Прицепенко Л. В. Палео-этноботанические находки Кавказа и Ближнего Востока. М., 1977. С. 30.

² См.: Аджинджал И. А. Указ. Соч. С. 396–397.

³ Там же. С. 331.

⁴ См.: Техов Ф. Д. Указ. Соч. С. 6.

⁵ Среди топонимов Абхазии встречаются и другие названия, в которых упоминается груша, например, ахаччарху (ахаччархэ, ахачча – один из видов дикой груши), т. е. «холм дикой груши» – название местности в районе Цебельды, где раскопан ряд могильников так называемой

это посетила графиня Уварова¹. В конце XIX в. А. Н. Дьячков-Тарасов в своей работе «Гагры и их окрестности» кроме названия Ахаш-ныха дает еще другое название этого храма – Апшеаха. По его мнению, развалины близ села Алахадзы представляют собой остатки поселения-фактории с храмом в честь св. Софии². В 30-х гг. нашего века остатки храма и находившегося близ него дворца были осмотрены И. Е. Адзинба³.

Священной считалась дикая груша и у других народов Кавказа. Так, например, одно из самых популярных среди адыгов, особенно у шапсугов и натухайцев божество Сеосерес, покровительствовавшее путешествиям и распоряжавшееся ветрами и водами, представлялось в образе молодого грушевого дерева, срубленного в лесу. Обрубив ветки и оставив только суки, это дерево несли к себе домой для того, чтобы поклоняться ему как божеству. «Почти в каждой семье есть такое божество, – писал Фредерик Дюбуа де Монпере. – Осенью, в день его празднования, его торжественно вносят в дом при громе инструментов для религиозных церемоний и радостных криках всех обитателей жилья, поздравляющих божество с благополучным прибытием; оно уставлено маленькими свечками и на его верхушке прикреплен круг сыра; вокруг него пьют бузу, едят, поют, затем его отсылают обратно, выдворяя на старое место во дворе, где, прислоненное к изгороди, без всяких знаков божественного происхождения, оно проводит все остальное время года»⁴. Примечательно, что у ады-

«Цебельдинской археологической культуры» (II – VII вв. н. э.); Ахаруа (Ахарѡа) «Сухая груша» – название горы в Очамчирском районе; Куат-Куат-иха (Куат-Куат-иха) «Груша Куат-куата» – название местности в селе Арасадзых Очамчирского района и др.

¹ См.: Уварова П. С. Путевые заметки. Ч. 1. М. 1887. С. 65.

² См.: Дьячков-Тарасов А. Н. Гагры и их окрестности. – ЗКОИРГО, кн. 24, в. 1, Тифлис, 1903.

³ См.: Адзинба И. Е. Указ. Соч. С. 26–28.

⁴ Дюбуа де Монпере Фредерик. Путешествие вокруг Кавказа. Сухуми, 1937. С. 55; У абхазов ни литературными, ни полевыми данными не зафиксирована подобная форма поклонения грушевому дереву. Однако слова одного из заговоров от дурного глаза, в котором упоминается «молодое грушевое дерево» и «обрубок», дают основание полагать, что им были известны какие-то обряды с обрубком этого дерева. В заговоре

гов дикой груше приписывается роль покровительницы скота, это указывает на значение этого дерева первоначально в охотничьем хозяйстве. Места, где росли грушевые деревья, привлекали к себе первобытных людей не только из-за плодов, но и из-за собиравшихся к ним на прокорм диких зверей. Таким образом, можно полагать, что места произрастания грушевых деревьев в определенное время года использовались древними людьми для охоты на диких зверей.

Большим почитанием пользовалась дикая груша и у осетин. У них, как и у абхазов, грушевые деревья служили иногда местом закладки христианских храмов. Так, когда графиня Уварова во время путешествия по Кавказу посетила Осетию и осматривала один из христианских храмов, ей указали на находящуюся неподалеку от храма другую святыню – старое заповедное грушевое дерево, окруженное камнями¹. Л. П. Семенов, исследуя в сороковые годы нашего столетия археологические памятники Северной Осетии, также обратил внимание на стойкое сохранение здесь следов почитания дикой груши. Такое отношение предков осетин к грушевому дереву он сравнивает с подобным отношением к этому дереву ингушей и чеченцев. Он отмечает тот факт, что у этих народов, даже при сплошной вырубке лесных массивов, грушевые деревья всегда сохранялись и иногда образовывали целые грушевые рощи². Известный советский археолог-кавказовед Е. И. Крупнов считал неслучайным факт почитания дикой груши у «таких сугубо аборигенных кавказских горцев, какими являются так называемые вейнахские народы Северного Кавказа (чеченцы и ингуши)»³.

РОДОДЕНДРОН

Рододендрон (ахэажэ). Рододендрону у абхазов отводилась большая роль в магических обрядах, цель которых – получение

говорится: «От дурного глаза дую. Под орешником поиграй. Под молодым грушевым деревом поиграй. У стебля ацвлаа поиграй, посмейся. Покувыркайся через обрубок дерева». (Д. И. Гулиа. Указ. Соч. С. 138).

¹ См.: Уварова П. С. Путевые заметки. Ч. 1. М., 1887. С. 65.

² См.: Семенов Л. П. Археологические разыскания в Северной Осетии. – ИСОНИИ, Дзауджикау, 1948. Т. 12. С. 124.

³ Крупнов Е. И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960. С. 315.

счастья, плодородия, удачи. Из рододендрона, например, во время специального обряда, называвшегося хуажкын (хэажэкин) делалась «счастливая» палочка (анаспацэы), которая вкладывалась в один из приготавливаемых вареников. Тот, кому доставался вареник с этой палочкой, считался счастливым на весь год и должен был устроить угощение¹. Особое значение придается этому растению и в других ритуалах, что нашло свое отражение в наименовании этих ритуалов – «рододендроновые» (хэажэныхэа)². Интересно, что хлебцы или вареники конусообразной или кругло-приплюснутой формы с начинкой или без нее, приготавливаемые как для этих молений, так и для других, именовались тем же словом, что и рододендрон – ахуажв (ахэажэ).

Среди рододендроновых молений особый интерес представляют ритуалы, объединенные под общим названием хуажв-кыра (хэажэ-кыра), что означает «рододендрона держание», выполнявшиеся в день, совпадавший по времени с началом христианского Великого поста и посвященные великому божееству плодородия Айтару. В этот день (понедельник), к вечеру, из предварительно заквашенного теста приготавливалось много ахуажв обычной формы и по одному в форме луны и солнца и еще хлебцы в форме ступки (алахэара) и своеобразного молота (аклакэт)³. Хлебец в форме ступки делался один, а хлебцев в форме молота делалось столько, сколько было в семье женщин и еще один сверху этого. Вечером, когда все члены семьи оказывались в сборе и скот возвращался домой, начинался обряд моления. Все приготовленные кушанья, а также восковые свечи ставились на специальный длинный столик, установленный у входных дверей дома. Зажигались свечи. Глава семьи, стоя перед столиком, поочередно обращался с молитвой то к одному, то к другому божееству. При этом каждый раз он брал в руки по три хлебца, а после очередного обращения в молитве к божееству, откладывал их в сторону. Члены семьи, стоявшие позади него, после каждой мо-

¹ См.: Аджинджал И. А. Указ. Соч. С. 410; Инал-ипа Ш. Д, Об абхазских нарских сказаниях. – ТАИЯЛИ, 1949. Т. 23. С. 118.

² См.: Инал-ипа Ш. Д. Указ. Соч. С. 118.

³ С помощью «аклакут» женщины-абхазки очищали от шелухи зерна проса или кукурузы, помещенные в ступку (алахэара).

литвы произносили хором: «Аамин!». В молитве он обращался к божествам в таком порядке: 1) Всевышний (Анцэа); 2) Айтар; 3) Алышкинтыр (божество собак); 4) Луны; 5) Солнца; 6) Анапа-нага (божество урожая); 7) Ачишашана (божество лошадей). Когда молещик обращался к божеству луны, солнца и урожая, он брал соответственно по одному хлебцу в форме луны, солнца и ступки. Обряд заканчивался молодежными гаданиями, о которых уже говорилось выше¹.

Обряду «хуажв-кыра» у абхазов соответствует обряд мегрелов, называемый «отуташхури», т. е. «понедельничный». Мегрелы верили, что всякие дела, начатые в этот день, будут удачными. Это нашло свое отражение в наименовании дня – туташха бедниера (счастливый понедельник)², о чем выше уже говорилось.

При выявлении причин, способствовавших обожествлению рододендрона у абхазов, прежде всего следует учитывать огромную его роль в хозяйственной жизни местного населения. При использовании этого растения, как и мелкого ореха (лещины), для многочисленных нужд человеку не требуется каких-либо сложных орудий, что особенно было важно на первоначальных ступенях исторического развития. Прутья из рододендрона и лещины по своей прочности были самым подходящим материалом для возведения плетеных жилищ. И, действительно, большинство сохранившихся у абхазов старинных плетеных домов было сделано из рододендрона или лещины. Рододендроновые прутья использовались при возведении оград³. Кроме того, из рододендрона, как особо твердого материала, изготавливались волокуша (ачалт), а также другие орудия труда. В быту абхазов широко использовались и листья рододендрона. При выпечке теста мокрые листья рододендрона (как и других широколиственных пород деревьев, например, каштана, инжира, чинары, ольхи) стлали на чисто выметенный раскаленный очаг в несколько слоев. На эти листья клали тесто, сверху него опять в несколько слоев и рядов стлали листья, а сверху – жар от костра. Этот древний способ вы-

¹ См.: Джанашиа Н. С. Указ. Соч. С. 26–32.

² См.: Кобаля И. Из мифической Колхиды. – СМОМПК, в. 32, Тифлис, 1903. С. 100–102.

³ См.: Аджинджал И. А. Указ. Соч. С. 21.

пекания хлеба сохранялся у абхазов еще недавно при приготовлении жертвенных хлебов. Тот факт, что названия ритуальных хлебцев совпадают с названием рододендрона, указывает на широкое использование именно рододендроновых листьев при приготовлении хлеба.

Рододендрон в прошлом служил, по-видимому, местом общественных сборищ, на что указывают сохранившиеся в Абхазии топонимические наименования, например, название населенного пункта в селе Джгерда-Хуажшвара (т. е. «роща рододендрона»). Имеется также название Хуажвкыт (Хуэжэқыт) – «рододендроновое село» в районе Каман, недалеко от Сухуми. Несколько выше этой местности расположена гора Амбыр, считавшаяся священной (Амбыр-ныха). Здесь периодически собирались окрестные жители для совершения жертвоприношения. В старину в этом месте была построена христианская церковь¹.

В мифологии абхазов рододендрон занимает видное место. Так, например, весьма популярен в абхазских нартских сказаниях персонаж под именем Хважарпыс, что означает «рододендроновый парень»².

ЛИПА

Липа (аҭәа). Священным деревом считалась у абхазов и липа. Вблизи многих обследованных краеведом И. Е. Адзинба храмов были обнаружены вековые липовые деревья, являвшиеся, по-видимому, почитаемыми. Так, например, при изучении развалин христианского храма в селе Гвада (Очамчирский район), известного у местного населения под названием Абаа-хыб, им было обращено внимание на лежащую у этих развалин огромную липу, единственную в поселке. Как выяснилось, эта липа высохла и свалилась в 1910 г.³ Вековые липовые деревья были встречены И. Е. Адзинба и при обследовании многих других хра-

¹ Записано Г. З. Шакирбай от Гулиа Хафиза Камшишовича (1894 г. рождения) в 1960 г. в селе Нижняя Эшера Сухумского р-на.

² Инал-ипа Ш. Д. переводит Хважарпыс как «Рододендроновый молодец». (См.: Абхазы, Сухуми, 1965. С. 600).

³ См.: Адзинба И. Е. Архитектурные памятники Абхазии, 1958. С. 96; строительство храма Абаа-хыб автор относит к IX в.

мов Абхазии: в Илори, Бедии, Лыхнах, Киаче и др. Под корнями липы у Киачского храма (село Джгерда), в центре ствола им был обнаружен древний склеп. Это дало ему основание сделать предположение о том, что липа сажалась над могилами почетных духовных лиц¹. Относительно храма в Бедии И. Е. Адзинба сообщал, что до 1910 – 1911 гг. у его ворот стояла огромная вековая липа, имевшая дупло, в котором долгое время жило шесть монахов². Храм в селе Лыхны, функционирующий и в настоящее время, и дворец владетельного князя Абхазии, дошедший до нас в виде развалин, были построены в священной липовой роще. В одной справочной книге о Черноморском побережье Кавказа, изданной в Петрограде в 1916 г., говорится об этой роще следующее: «Здесь до сих пор абхазцы справляют свои общественные обеды и гулянья в дни св. Пасхи, Троицы и другие праздники...»³.

В липовых рощах совершали свои семейно-родовые моления и некоторые абхазские фамилии. Так, по сообщению Мурата Корсантия, представители его фамилии, проживающие в селе Нижняя Эшера, поклонялись Эшер-ныха, в святилище которого было много липовых деревьев⁴. Семейно-родовые моления в этой местности не практикуются уже давно, но общественные (поселковые) моления о дожде, так называемые ацуныхвара (ацу-ныхэара), устраивались еще недавно (19).

Эшерское святилище пользовалось большой популярностью во всей Абхазии. Представители некоторых фамилий, проживающие в разных районах Абхазии, признают его в качестве своей родовой святыни. Так, например, представители фамилии Агумава, проживающие в Абжуйской Абхазии, справляли ежегодный праздник в честь Эшер-ныха, который совпадал с празднованием Пасхи. Ритуал моления в честь святыни совершался вблизи дома под открытым небом. В этот день вскрывался специально

¹ См.: Адзинба И. Е. Указ. Соч. С. 83–84 (Примеч.).

² Там же. С. 83–84.

³ Черноморское побережье Кавказа. Справочная книга. Петроград, 1916. С. 395.

⁴ По данным Ш. Д. Инал-ипа, холм, на котором расположено святилище Эшер-ныха, называется Варданиху, т. е. «Холм Вардания» (известная абхазская фамилия). (См.: Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965. С. 551).

хранившийся для данного ритуала кувшин вина, зарытый в землю. В жертву приносился козленок. Накануне празднования пекли пирог с сыром. После проведения молитвенной церемонии кушанья переносились в дом и там устраивали угощение. Особенностью этого обряда было то, что разливать вино во время церемонии во дворе и при угощении в доме не должна была жена хозяина, т. к. она считалась посторонней⁽²⁾.

Есть основание полагать, что местность, где находится Эшерныха, и описывал в 30-х гг. XIX в. Фредерик Дюбуа де Монпере: «На берегах этой реки (имеется ввиду р. Гумиста. – Л. А.), в окрестностях села Эшера, расположенного в восьми верстах от Сухуми и четырех от моря, – писал он, – находится очень древняя церковь: все четыре стены ее хорошо сохранились, внутри она полна приношений – сабель и даже денег, к которым никто не прикасается. Абхазы еще очень чтут эту церковь: они приходят сюда праздновать Пасху, при этом, согласно обычая, часто приводят корову для того, чтобы заколоть её здесь; они приносят также на Пасху красные яйца. Клятва, данная перед этой церковью, нерушима¹.

В 80-х гг. XIX в. П. С. Уварова при посещении Абхазии побывала и в селе Эшера. В своих «Путевых заметках» она упоминает храм Абгырцых², который, по ее предположению, был тем же самым храмом, что видел Дюбуа³.

Следует отметить, что село Эшера богато памятниками, начиная с эпохи палеолита и кончая средними веками. Здесь, в Нижних Эшерах, в 1969 – 1970 гг. в поселке Кутышьха археологом Г. К. Шамба были раскопаны кромлехи, служившие местом вторичного обряда захоронения людей, а иногда и животных, убитых молнией. Задолго до этого в 30 – 50-х гг. в селе Верхняя Эшера, в поселке Кюр-дере, были обнаружены и раскопаны дольмены. С 1968 г. в селе Нижняя Эшера ведутся планомерные и система-

¹ Дюбуа де Монпере Фредерик. Путешествие вокруг Кавказа у черкесов и абхазов в Колхиде, Грузим, в Армении и в Крыму. Сухуми, 1937. С. 131–132.

² Название Абгырцых – искаженная местная форма Абгырдзыхь, что означает «Шакалий родник».

³ См.: Уварова П. С. Путевые заметки. Ч. 2, М., 1891. С. 106.

тические работы по изучению обнаруженного на одном из прибрежных холмов городища, относящегося к VI – I вв. до н. э. и являющегося одним из значительных памятников Восточного Причерноморья¹.

Отношение к липе, как к священному дереву, определяется у абхазов ее большой хозяйственной ролью. Древесина этого дерева широко использовалась при изготовлении лавок, нар, скамей, разнообразных кадок для хранения сыпучих, молочных и других продуктов. Из липы (как и из сосны, пихты, ольхи) изготавливались также колодочные ульи². Использовался также нарост липы, особенно при изготовлении разнообразных чаш. Немаловажное значение в формировании представлений о липе, как о священном дереве сыграли, по всей вероятности, медоносные свойства этого растения. Что касается его лекарственных свойств, то, надо полагать, население Абхазии, где липа относится к числу главных лесных пород³, уже в глубокой древности пользовалось настоями из сухих липовых соцветий как потогонным средством, а также для полоскания рта и горла⁴. И, наконец, важнейшее значение имеет то, что зимой липовыми семенами питаются некоторые звери (мелкие) и птицы⁵. Это дает основание предполагать, что местонахождение этих деревьев служило первобытным людям местом для охоты. Не исключено, что на стадии присвоения продуктов природы липа использовалась и в питании самого человека. Во всяком случае, основанием для такого предположения может служить факт сравнительно недавнего употребления бзыбскими абхазами в качестве обрядовой пищи каши, сваренной на молоке из размельченной липовой коры⁶.

Упоминание липы довольно часто в топонимических наименованиях Абхазии. Так, например, в селе Хуап есть местность Атваху (Атѳаху) – «Липовый холм», в селе Отхара – пункт под на-

¹ См.: Шамба Г. К. Эшерское городище. Тбилиси, 1980. С. 5–9.

² См.: Аджинджал И. А. Указ. Соч. С. 293.

³ См.: Лашхия Ш. В. Указ. Соч. С. 167.

⁴ Цветы липы содержат различные лекарственные вещества: эфирное масло, глюкозиды, витамины (аскорбиновую кислоту, каротин). (См.: Колесов А. Лекарственные растения. Календарь для женщин на 1983 г.).

⁵ Там же.

⁶ Об этом факте сообщил Г. В. Смыр, который в детстве ел такую кашу.

званием Атва-ду (Атѳа-ду) – «Большая липа»¹. Имеется также ряд других названий этого типа.

Большим почитанием пользовалась липа и у других кавказских народов. Родственные абхазам адыги, в частности, шапсуги приносили жертвы в священной роще, состоящей из лип и чинар. Эта роща, называемая Тхамаха, т. е. «Богу посвященная», была расположена в местности по реке Шебже, правому притоку реки Афипс. В 1863 году она была уничтожена русскими при постройке редута².

У грузин липа также считалась священным деревом. По верованиям имеретин, например, срубить липу на дрова и сжечь – большой грех. Церкви в Имеретии обсаживались липовыми деревьями³.

КРУШИНА

Крушина (алакѳа). Особое магическое значение абхазы придают крушине, тем ее разновидностям, у которых кора темная с большими пятнами⁴. Жердь из этого растения особым образом обработанная, с насаженным на одном ее конце крестом, считалась сильнейшим оберегом от сглаза и устанавливалась на заборах при входах во двор дома, на скотный двор, на пахотном участке и др. Из этого же растения в целях предохранения от сглаза делался ошейник для телят⁵.

Особенно старались устанавливать повсюду обереги, сделанные из крушины, накануне дня, совпадающего с христианским

¹ См.: Бгажба Х. С. Указ. Соч. С. 265.

² См.: Шиллинг Е. М. Черкесы. – В кн.: Религиозные верования народов СССР. М.-Л., 1931. Т. 2. С. 44.

³ Памятники народного творчества Кутаисской губ. Приметы, суеверия (Имеретия). – СМОМПК, в. 32, Тифлис, 1903. С. 4.

⁴ По-видимому, это так называемая крушина ольховидная (крушина мелкая). Ее латинское название «*Frangula alnus miche*» (*Rhamnus-frangula* L.). Это кустарник, иногда дерево до 7 м высоты. Ветки гладкие (без колючек), кора блестящая, красновато-коричневая с большими чечевичками, при соскабливании пробка красная... и т. д. (См.: Куваев В. Б. Экскурсия в природу. – Лекарственные растения, в. 3, М., 1978).

⁵ Материалы экспедиции АИЯЛИ в Очамчирском районе. 1959, ф. 1, д. 260.

праздником Успения богородицы. Е. М. Шиллинг так описал один экземпляр подобного оберега из села Квитаули (Кутол) Очамчирского района, хранившегося среди других предметов коллекции в Центральном музее народоведения: «Алакумха – жердь из крушины. В верхнюю расщепленную часть вставлены крестообразно две палочки, белый камень и кружок из ветвей шиповника. Ствол жерди в нескольких местах изрезан ножом, кора отогнута и узенькими ленточками оттянута вниз. В таком виде алакумха ставится в канун Успения на полях и дворах для предохранения от сглаза. Крест и венок из шиповника местное население с общеизвестными символами христианства не связывает»¹. Как и у абхазов, сходные представления о крушине существовали у грузинских племен и в отношении к шиповнику. Так, по данным А. К. Сохадзе, жители сел, расположенных в Ксанском ущелье, пользовались прутьями шиповника как против злых сил, так и мышей. Накануне великого четверга, наряду с разведением больших костров с целью очищения, к дверным и окошечным рамам прикрепляли прутья шиповника, их вкапывали также в землю во дворе, на поверхности картофельных ям, в огородах, на пашнях. Небольшие прутья или палочки шиповника клали в амбар, шкаф, в ниши, в чемодан. Путья шиповника фигурировали у жителей указанных сел и во время проведения специального ритуала «изгнания мышей». Исполнителями этого ритуала были дети².

СОСНА, ПИХТА

Сосна (амза), пихта (ацса). У абхазов не сохранилось явных следов почитания сосны и пихты. Однако, как указывалось выше, еще Д. И. Гулиа обратил внимание на то, что для обозначения сосны у абхазов служит то же самое слово, что и для луны. Этот факт он сравнивал с известным из древней истории почитанием

¹ Шиллинг Е. М. Абхазы. – В кн.: Религиозные верования народов СССР. М.-Л., 1931. Т. 2. С. 67.

² См.: Сохадзе А. К. Магическое значение шиповника и его ритуальное применение в Ксанском ущелье. – Материалы по этнографическому изучению Ксанского ущелья. Тбилиси, 1975. С. 248 – 249 (на груз., яз., резюме – на русск. яз.)

сосны у народов Малой Азии, в том числе и у хеттов. У многих из них сосна считалась деревом луны¹.

В хозяйственно-экономической жизни людей в первобытную эпоху сосна, по-видимому, играла большую роль. Имеется основание думать, что ей принадлежала большая роль как в питании самого человека, так и диких животных, на которых он охотился. Во всяком случае семена некоторых видов сосны (например, кедровой, а также пинии) могли быть использованы в питании, т.к. они съедобны. Даже во времена античных авторов (Геродота, Страбона, Плиния, Арриана и др.) некоторые из племен, обитавшие на территории восточного берега Черного моря, в том числе и те, кто населял территорию нынешней Абхазии, именуются ими как «фтирофаги», т.е. поедающие сосновые шишки (или побеги)².

Сосновому дереву принадлежала большая роль также и в добывании огня. С помощью сосновой лучины у абхазов еще не так давно добывался особый огонь «ацвидж-мца»³. Сосновая лучина была также источником света в вечернее и ночное время. Тот факт, что сосновая лучина служила абхазам и их далеким предкам для освещения в ночное время и объясняет, по-видимому, название сосны, совпадающего у них с названием луны. Эта общность названий отражает первоначальное функциональное назначение сосновой лучины. По ее названию, очевидно, и само сосновое дерево стало называться луною. С сосновыми деревьями в Абхазии часто было связано также добывание меда диких пчел,

¹ См.: Гулиа Д. И. История Абхазии, Тифлис, 1925, Т. 1.

² Ельницкий Л. А. Из исторической этнографии древней Колхиды. – ВДИ, 1938, №2. С. 93; Геродот сообщал кроме того о соседящих со скифами будинах, питающихся сосновыми шишками. (См.: Геродот. История в девяти книгах. М., 1888. Т. 1. С. 352).

³ Этот огонь получали так: брали немного серы и, растворив ее, пропитывали ею сухую вату, затем ударом кресала о кремень зажигали трут, от которого моментально воспламенялась поднесенная к нему вата, а от пламени последней огонь переходил к сосновой лучине, которая вместе с газырями постоянно хранилась в нагрудном кармане каждого мужчины. (См.: Инал-ипа Ш. Д. Страницы исторической этнографии абхазов. Сухуми, 1971. С. 81–82.

т. к. именно в дуплах этих деревьев в горных районах чаще всего после роения селились дикие пчелы¹.

Всеми приведенными фактами и объясняется отношение абхазов, к сосне, как к священному дереву. О том, что она выступала у предков абхазов в качестве тотема, свидетельствуют сохранившиеся у абхазов предания, в которых в числе наидревнейших указываются давно уже вымершие абхазские роды Амзалакхиа и Амзцба, основу наименования которых составляет слово, означающее «сосна» (амза). Об этом также свидетельствует существование в прошлом мужского имени Мзахуа, означающего «сын сосны»².

Почитание сосны было известно и другим народам Кавказа. Так, например, весьма интересный материал о поклонении сосновому обрубку еще в XIX в. был зафиксирован у осетин. «В осетинском ауле Камунте, – писал Г. Ф. Чурсин, – с давнишних времен в семье Атаевых передавался из рода в род и пользовался поклонением сосновый обрубок, считавшийся покровителем семьи, дзуаром, дававшим изобилие»³. Г. Ф. Чурсин приводит предание о происхождении почитания этого обрубка: «Некогда один из предков Атаевых пошел в лес нарубить дров. Замахнулся он на одно дерево, как вдруг раздался голос: «Не руби!» Подошел рубить другое дерево, опять – «Не руби!» Тогда он ударил по третьему дереву, и из него потекло молоко и кровь. Из этого Атаев заключил, что в дерево вселился дзуар богатства, обрубил кусок и принес домой. Обрубок, примерно в два пуда весом, был установлен в конюшне, и Атаевы ежегодно стали приносить ему жертвы – ягненка, пиво и араку. Только в 1876 г. благочинному Гагуеву удалось убедить владельцев соснового божка сжечь его в печи»⁴.

¹ См.: Аджинджал И. А. Указ. Соч. С. 289; Автор справедливо полагает, что первые колодочные ульи в Абхазии начали делать из соснового дерева. На это указывает название улья (любого) у абхазов ашхымза, что означает «пчелиная сосна».

² См.: Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухуми, 1976. С. 366–367.

³ Чурсин Г.Ф. Почитание деревьев на Кавказе. – Кавказ, иллюстрированное приложение, 1903, № 5. – В сб.: Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали, 1981. С. 282.

⁴ Чурсин Г. Ф. Там же.

Сосна считалась священным деревом и у многих древних народов. Известен был, например, хеттский ритуал почитания сосны, во время которого изображение бога весны Аттиса, привязанное к сосновому колу, носили с торжественными церемониями по улицам¹.

К подобным же верованиям, как и о сосне, относятся представления абхазов о пихтовом дереве. Подвергнув анализу собранные многочисленные данные по вопросу о роли этого дерева в системе идеологических воззрений абхазов, Ш. Д. Инал-ипа пришел к выводу о том, что пихта – тотемное дерево древних абхазов, чем и объясняется, на его взгляд, общность корневых основ в самоназвании абхазов (апс-уа) и в названии пихты (ап-са)². Заслуживают большого внимания также приводимые им факты существования в народных представлениях связи этого дерева с грозowymi явлениями³. Бытование таких представлений у абхазов подтверждается и другими материалами. Так, в 1965 г. в селе Члоу от Мамии Цвижба было записано: «Молния больше всего преследует пихту» («Афы зышьтоу апса реицэоуп»).

Места произрастания пихты в прошлом нередко служили для проведения народных собраний и молений. Так, например, в пихтовой роще, расположенной в горной местности над селом Блабурхва, справляли свой родовой праздник семьи фамилий Быджба, Дбар, Ласария и других, проживающие в прилегающих к местности селениях. Святыня этой рощи именовалась Лапырных. Моления устраивались в первой половине августа до празднования Успения богородицы и должно было совпасть с фамильным запретным днем. Празднование устраивалось большей частью на территории усадьбы днем. Для жертвоприношения в доме каждого старшего представителя фамилии на очаге пекли большие молитвенные хлебы из пшеничной муки, приготовленные на соленой воде. Кроме того для праздника заготавливалось также вино. Молитва произносилась старшим перед священным хлебом, который потом резали на куски и угощали всех, не исключая женщин и посторонних⁴.

¹ См.: Гулиа Д. И. Указ. Соч. С. 231.

² Инал-ипа Ш. Д. Указ. Соч. С. 434.

³ Там же. С. 366.

⁴ См.: Инал-ипа Ш. Д. Указ. Соч. С. 551.

В селе Бармыш этот праздник справляли совместно семьи фамилий Цимц, Бения и Кяхир-ипа. У них это празднование связывалось с божеством Айерги (Айерги – Лапыр-ных) и устраивалось в один из четвергов в сентябре во время спуска скота с гор. Для проведения ритуала, который происходил на поляне перед домом, необходимо было принести в жертву козла¹.

Среди представителей указанных фамилий существовало твердое убеждение, что если они хоть раз нарушат обычай ежегодного моления святыне, то это будет чревато тяжелыми последствиями: в частности, при сборе винограда они будут падать с дерева, дочери их, выйдя замуж, не будут иметь детей. И это будет продолжаться до тех пор, пока не совершится моление в священной роще².

О происхождении культа Лапыр-ных легенда рассказывает следующее: «Однажды с горы спускалась группа путников из фамилий Цимц, Бения и Кяхир-ипа. Вдруг среди белого дня они оказались в непроглядной темноте. Путники сели под деревом и стали дожидаться, когда станет светло. Через некоторое время мимо них проходили другие путники и очень удивились, узнав, что сидящим под деревом темно в то время, когда им светло. Уходя, они пообещали тем, кто сидел под деревом, прислать то, что им поможет. Это были рога тура. От них путникам стало светло. Придя в свое селение, они обратились к прорицательнице. Та объяснила все происшедшее гневом божества Лапыр-ных. По ее совету, чтобы умиловить это божество, названные фамилии стали совершать ежегодное моление»³.

Упоминание рогов тура в данном предании, по-видимому, указывает на первоначальный охотничий характер ритуала празднования в пихтовой роще. Возможно, что оно является пережитком более ранних легенд о приходящих к месту своего жертвенного заклания зверей. Однако ни в одном из известных вариантов подобных легенд не говорится о том, что рога этого зверя являются источником света. Здесь, по-видимому, имеет место смещение образов и понятий, которое могло произойти

¹ См.: Чурсин Г. Ф. Указ. Соч. С. 35.

² Там же.

³ Чурсин Г. Ф. Указ. Соч. С. 35.

в результате прошедшего огромного отрезка времени. Источником света была в действительности пихта (ее ветвь или лучина)¹ – тотемное дерево предков тех абхазов, которые обязаны были совершать указанное моление. Первоначальной связью между этим деревом, являвшемся тотемом определенной локальной группы охотников-собирателей и зверем, на которого они охотились, и обусловлено, на наш взгляд, происхождение данного мотива. Это объясняет также, почему данное моление у фамилий Цимц, Бения и Кяхир-ипа увязывалось с божеством Айерги, ведь Айерги – божество молнии-огня и одновременно покровитель охоты. Имеются и другие свидетельства о том, что пихта была родовым тотемом предков абхазов. На это указывает, в частности, сохранившаяся в юго-восточной части Абхазии фамилия Апсава.

Значение пихтового дерева в первобытную эпоху не ограничивалось его ролью как места охоты или связью с молнией-огнем². Из всех предметов, которые могли изготавливать предки абхазов в первобытную эпоху из пихты, наиболее вероятным является использование ее веток в качестве копий. Такое предположение напрашивается само, ведь в абхазском языке слово копье и пихта звучат одинаково – апса³. Это обстоятельство уже было предметом изучения. Так, известный археолог-абхазовед Л. Н. Соловьев, посвятивший фундаментальное исследование проблеме первобытного общества на территории Абхазии, про-

¹ Указанный способ получения особого огня под названием «ацвидж-мца» (ацъыць-мца) производился абхазами не только от сосновой лучины, но иногда и от пихтовой. (См.: Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухуми, 1976. С. 366).

² «Пихта в Абхазии встречается на высоте 1000 м, но частые насаждения образует между 1200 и 1800 м над уровнем моря... Пихта – самое мощное дерево в Абхазии. Она достигает в среднем 155 м высоты и до 1 – 1,5 м в диаметре ствола. Встречаются деревья и до 2 м в диаметре. Возраст таких гигантов обычно 400–500 лет с древесной массой 20 – 25 м³. Пихта – «наиболее распространенная из хвойных и вторая по важности лесопромышленная порода в Абхазии» (См.: Лашхия Ш. В. Указ. Соч. С. 164). Автор отмечает также, что некоторые породы выходят из своих традиционных зон, например: ольха, дуб, бук, самшит, пихта и др. (там же, с. 161).

³ Кроме того, слово апса означает в абхазском языке еще «ружейный штык». (См.: Инал-ипа. Указ. Соч. С. 328).

анализировав ряд данных, пришел к выводу о большом значении пихты в быту первобытных обитателей Абхазии. Он считал также, что пихта была тотемом абхазов. Совпадение абхазских слов «пихта» и «копье» он объясняет следующим образом: «Ветви пихты в основании сильно обогащены смолой и образуют сучок очень твердый с двумя острыми концами, из которых один входит в мягкую древесину ствола, другой – в ветку. Когда упавшее дерево сгнивает, эти острые сучки выпадают и долго сохраняются благодаря своей смолистости. Из пихтового леса они сносятся ручьями вниз на большое расстояние. Они очень тверды, а по своей форме напоминают веретенообразный наконечник копья, подобный древнейшим костяным копьям верхнего палеолита»¹.

МОЖЖЕВЕЛЬНИК

Можжевельник. У горных этнографических групп абхазов большим почитанием пользовался можжевельник. В первой половине прошлого века В. Савинов отмечал: «Горцы Абхазии весьма уважают можжевельник, собирают его, хранят в домах своих и верят, что он имеет силу прогонять нечистых духов и может служить предохранительным средством от наговоров и др.»² Об отношении абхазов к можжевельнику, как к священному растению, писал и Н. Дубровин³. Сходные представления связывались у многих народов с кедром и кипарисом (можжевельник – род вечнозеленых хвойных кустарничков и деревьев семейства кипарисовых). С ними связывается символика смерти и ее преодоления как начало вечной жизни. В древности был известен обычай сжигания можжевельника при похоронах и устилание им пути умершего. Сжигание можжевельника (а также кедра и кипариса) проводилось и с целью ритуального окуривания и благовоного каждения. Ритуальное значение, приписываемое этим растениям, основывается, по всей вероятности, на таких их свой-

¹ Соловьев Л.Н. Первобытное общество на территории Абхазии. Сухуми, 1971. С. 74.

² Савинов В. Достоверные рассказы об Абазии. – Пантеон, 1850. Т. 6, № 12.

³ См.: Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб, 1871, кн. 2. Т. 1. С. 31.

ствах, как вечнозеленость, хвойность, характерный бальзамический запах (особенно при сжигании)¹.

ВИНОГРАДНАЯ ЛОЗА

Виноградная лоза (азахәа). Виноградная лоза, как уже говорилось выше, относилась абхазами к разряду священных растений, как это имело место еще в недавнее время у грузинских племен, у которых она выступала в роли древа жизни и изобилия². Однако не имеется сколько-нибудь выразительного абхазского материала, свидетельствующего о широком использовании виноградной лозы в ритуальной практике у абхазов. Исключения составляют лишь единичные случаи ее использования в качестве залога при даче обета выполнить обряд в случае исполнения просьбы молящего. Так, например, по материалам Е. М. Шиллинга, при желудочных заболеваниях для того, чтобы поскорее избавиться от болезни, обращались к божеству, ведающему этими болезнями, и давали обет по выздоровлении совершить жертвоприношение. В состав вещей для залога, гарантирующего исполнение данного обета, входил круг, сплетенный из виноградной лозы, который трижды обносили вокруг головы больного и затем прятали в винном погребе³.

Интересный материал об использовании виноградной лозы в качестве залога записан в семьях фамилии Шамба, проживающих в Абжуйской Абхазии. В случае заболевания кого-либо головной болью по совету прорицательницы нужно было совершить фамильное моление. До этого хозяином давался залог, сопровождавшийся сворачиванием лозы белого винограда. После дачи обета свернутая лоза вешалась внутри дома на стене. Жестко установленного срока между дачей залога и жертвоприношением не было. Жертвоприношение делалось тогда, когда имелась возможность. (29).

Но если сама виноградная лоза не так уж часто выступает в ритуалах абхазов, то вино, приготавливаемое из ее ягод, явля-

¹ См.: Топоров В. Н. Можжевельник. – МНМ. Т. 2. С. 164.

² См.: Бардавелидзе В.В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957. С. 100.

³ См.: Шиллинг Е.М. Абхазы. – В кн.: Религиозные верования народов СССР. М.–Л., 1931. Т.2. С. 67.

ется необходимым напитком в большинстве ритуалов жертвоприношения. Каждая абхазская семья при изготовлении вина выделяла один или несколько кувшинов этого напитка, посвященных тем божествам, которых они обязаны были чтить. Некоторые семьи хранили это вино в погребе, другие – где-нибудь в укромном месте на территории усадьбы. Жертвоприношение совершалось в том месте, где был зарыт кувшин с посвященным вином. Вот что пишет об этом Н. С. Джанашиа: «В честь бога у каждого абхаза в погребе имеется особый кувшин, который наполняется самым лучшим сусликом. И какая бы страшная нужда не постигла его дом, абхаз ни за какие блага не откроет «жертвенного» кувшина до совершения культа моления богу. Рано утром по возвращении из церкви глава семьи, окруженный всеми домоладцами мужского пола, над «жертвенным» кувшином закалывает козленка и просит «великого бога милостиво принять смиренную жертву, совершаемую ими, как научили отцы и деды...» и т. д. После этого варится мясо жертвенного козленка и пекутся пироги из пшеничной муки. Все это опять приносится в погреб и ставится перед жертвенным кувшином. Члены семьи опускаются на колени, а глава семьи благоговейно очищает и открывает кувшин, держа в левой руке нанизанные на фундуковую палочку сердце и печень козленка, молится Анцва-ху (великому богу), чтобы он даровал ему и его семье долгую и счастливую жизнь. Потом он черпает стаканом вино и делает его возлияние на сердце, печень и жертвенные пироги, три раза обносит над головою коленапреклоненно молящихся печень и сердце с вином, говоря: «Дай нам теплоту твоих очей и твоего сердца! Избавь нас от всяких недугов и болезней!». Опять следует возлияние вина. Потом все встают, три раза поворачиваются справа налево и кладут на горящие угли по кусочку ладана. Несколько минут смиренно стоят, пока великий бог не примет их жертвы, а потом, со строгим соблюдением старшинства, раздается по кусочку от сердца, печени и пирога и по стакану вина всем присутствующим»¹. Продажа посвященного вина не только не допускалась, но об этом нельзя было даже думать².

¹ Джанашиа Н. С. Указ. Соч. С. 37.

² Там же. С. 37.

О том, насколько почтительным было отношение к посвящаемому вину у абхазов, видно даже из обычая, о котором сообщал тот же Н. С. Джанашиа: «Если кувшин для жертвенного вина приходил в негодность (хотя бы кусочек отломался), то новый непременно должен был быть и больше и дороже его»¹.

Виноградная лоза, вино и сосуд, в котором оно хранится, являются излюбленными темами мифологических сюжетов абхазов, например, нартских сказаний. В одном из них речь идет о «великом» кувшине, называемом «Вадзамякят», вмещавшем шестьсот обычных кувшинов, употреблявшихся нартами для воды. Изготовлен был этот кувшин необычным способом и обладал чудесными свойствами: во-первых, выпив из него вино (в него клали разрубленную красную змею), нарты становились еще более могучими, а во-вторых, сколько бы они не черпали из этого кувшина вина, оно не убывало. Нарты клялись у этого кувшина, и клятва была нерушимой. Кувшин был зарыт в самом сердце Кавказских гор – на Клухорском перевале. Согласно сказанию, он стал предметом ожесточенных споров между нартами при дележе их имущества. Чтобы разрешить спор, решили, что каждый нарт будет рассказывать у этого кувшина о своих подвигах. Тому, кто сумеет рассказать о таком подвиге, что вино в кувшине само по себе закипит, достанется кувшин. Вино в кувшине действительно заклокотало, когда о своих подвигах рассказал работник нартов «Получерный-Полуседой» Сасрыква. Тот, кто надеялся получить кувшин, разгневавшись, столкнул кувшин с перевала в сторону Абхазии. Он разбился. Из виноградных косточек, лежащих на дне кувшина и рассыпавшихся, когда кувшин разбился, и выросли в Абхазии виноградные лозы².

В этом сказании в яркой форме отразились представления о скрытых свойствах вина, связанных со стихией огня. Имеются в нартских сказаниях и прямые свидетельства о связи вина с громом и молнией. Так, по одному преданию, записанному Ш. Д. Инал-ипа, все фруктовые деревья получены людьми от двух нартов – Сасрыквы и Цвица. Сами же они их получили следующим

¹ Джанашиа Н. С. Указ. Соч. С. 38.

² См.: Приключения нарта Сасрыквы и его 99 братьев. М., 1962. С. 187-193.

образом: «С помощью грома и молнии они сумели проникнуть в неприступную крепость великанов, где росли всевозможные растения, которые были любовно поделены между братьями, за исключением виноградной лозы, ибо братья никак не хотели уступить ее один другому. Сасрыкве удалось овладеть этой лозой, но зато, по проклятью остальных нартов, ее ягоды получили свойство опьянять и ссорить людей между собой»¹. На связь вина с громовержцем указывает также обычай абхазов петь на пирах песнь в честь верховного бога Анцва, функции которого часто совпадали с функциями божеств грома и молнии. Эту песню пели во время грозы и на пирах. «В первом случае, – пишет С. Т. Званба, – полагают, что песнею упроят у громоносного бога хорошую погоду, а на пирах благодарят его за дары, которыми пользуются. В последнем случае обыкновенно один из пожилых обращается к обществу и напоминает, что «все, чем мы наслаждаемся, есть благодать господня, и что за это мы должны благодарить его». Когда запеваля пропевал куплет песни, хор, разделенный на две части, повторял поочередно тот же куплет, непременно по три раза»².

Имеющиеся сведения об отношении к вину или к иным опьяняющим напиткам у других народов также свидетельствуют об их связи с громовержцем. Так, например, в Древнем Риме все празднества, связанные с вином, посвящались громовержцу Юпитеру³.

Вино является также древним мифологическим символом плодородия и часто отождествляется с кровью человека. Об этом, в частности, свидетельствуют древнехеттские ритуалы и среднехеттские тексты присяги воинов. Возливая вино, руководитель обряда восклицал: «Это не вино, это кровь ваша»⁴.

¹ См.: Инал-ипа Ш.Д. Об абхазских нартских сказаниях. – ТАИЯЛП, Сухуми, 1949. Т. 23. С. 91–92.

² Званба С. Т. Указ. Соч. С. 69.

³ См.: Топоров В. Н. Опьяняющий напиток. – МНМ, М., 1982. Т. 2. С. 257–258.

⁴ См.: Иванов В. В. Вино. – МНМ. М. 1981. Т. 1. С. 236.

ГЛАВА ВТОРАЯ

РИТУАЛЫ, СОВЕРШАВШИЕСЯ В ЛЕСУ

Приведенными материалами не исчерпываются все представления и верования абхазов об отдельных породах деревьев и о ритуалах, связанных с их почитанием. Большой интерес представляют, например, их верования и ритуалы, связанные с почитанием самшита, плюща, тополя, ивы и др. Однако в данной работе не имеется возможности остановиться на этих материалах.

Характерной особенностью некоторых обрядов и ритуалов абхазов являлось то, что они должны были обязательно совершаться в лесу. Во многих случаях допускалось проведение ежегодного домашнего обряда на усадьбе, под открытым небом или в погребке у винного кувшина, но с условием, что каждые 3 – 5 лет ритуал жертвоприношения будет возобновлен в лесу. Это требование было строго обязательным, например, в отношении верховного божества Анцва, а также некоторых местных покровителей, таких, как Иныр-ныха, Псху-ныха и др. Прежде чем совершить этот ритуал, выискивалось чистое место под тенью дерева (дуба или граба). Заранее приобретался козел (холощенный), возраст его соответствовал времени от последнего жертвоприношения в лесу. Ритуал был строго мужским, женщины к нему не допускались. Объединялись для проведения данного ритуала мужчины одного поселка, которые часто бывали и близкими родственниками.

Жертвоприношение совершалось перед специально наскоро сколоченным из жердей четырехножным столиком или помостом, покрытым листьями (главным образом, лещины, дуба, граба), называемом «ашәымкьаҭ». Руководителем обряда являлся самый старший. Из дома в кувшине приносилось вино для возлияния, а также мучные кушанья. По окончании ритуала жертвоприношения и обращения руководителя обряда с молитвой к богу все присутствующие усаживались на траву и им на листьях

подавалась еда. При этом каждый должен был получить хотя бы по маленькому кусочку печени и сердца жертвенного животного. Вся еда должна была быть съедена на месте: остатки брать с собой домой запрещалось. Рога жертвенного животного, повешенные на дереве над «ашвямкят», оставались в лесу. Шкура же забиралась руководителем обряда. Перед тем, как уйти из леса, три ножки «ашвямкят» подрубались¹.

Эти сведения подтверждаются и нашими полевыми материалами. Так, у семейств некоторых фамилий в Абжуйской Абхазии в отличие от других молений, которые устраивались посемейно вблизи дома, обряд жертвоприношения Анцва должен был быть общим для всех членов фамилии и обязательно совершен в лесу. Например, у представителей фамилии Кирхялаа в селе Гуп празднование в честь таких святынь, как Илыр-ныха, Мкамгария, а также празднования, посвященные кузнице, совершались посемейно в доме или поблизости, моление же Анцва проводилось в лесу (2). У представителей некоторых фамилий, например, Тхайцук в селе Гуп, при исполнении аналогичного обряда в лесу разрешалось остатки жертвенной пищи взять домой, нанизав их на ореховую палку. Этот обряд устраивался один раз в несколько лет в любое время года, обязательно в воскресенье и приурочивался к тому времени, когда не было поста. Жертвенным животным был барашек. Готовили также мучные кушанья. В ритуале использовался белый материал (метра 3). Женщины не принимали участия, но к пиршеству допускались (23).

Своеобразный ритуал моления в лесу совершали в Абжуйской Абхазии представители фамилии Акаба. Выполнение этого ритуала приурочивалось к тому времени, когда ореховое дерево (фундук) покрывалось листьями. Руководитель ритуала брал ветку этого дерева, очищал ее от коры и нанизывал на нее кружки молодого сыра. После произнесения молитвенной формулы эти кружки вытаскивались, раскладывались на ореховые листья и поедались присутствующими. Этот ритуал устраивался группой родственных семей. (4).

Необычными чертами отличался от других молений абхазов праздник, устраивавшийся в лесу представителями фамилии

¹ См.: Джанашиа Н. С. Указ. Соч. С. 37–38.

Ардзымба в Гудаутской Абхазии (село Ачандара). Для его проведения выбиралось возвышенное красивое место, называемое «ателара» (аҭелара). В начале ритуала молельщик, держа в руках монету, обводил ею несколько раз вокруг головы и бросал. Жертвенное животное на празднике не резалось, а обводилось вокруг каждого участника празднования и отпускалось в лес. Резалось же другое животное, мясо которого тут же съедалось.

Обычай жертвования лесу домашних животных по своему происхождению связан с переходным периодом в истории человечества – от присваивающего к производящему хозяйству, а именно, с периодом становления скотоводческого хозяйства. В этот период, по-видимому, еще не сформировались представления об особых покровителях скотоводства, и за божествами леса, бывшими одновременно и покровителями охоты, сохранялись функции покровителей домашних животных. По представлениям людей того времени, эти божества следовало умиловать время от времени. Следы широкого бытования обычая приносить в жертву лесу домашних животных у предков абхазов сохранились в абхазских нартских сказаниях. В них неоднократно упоминается обычай нартов отпускать в лес каждую сотню голов скота, если стадо достигало тысячи голов.

Из молений абхазов, которые периодически должны были возобновляться в лесу, особый интерес представляют упоминаемые некоторыми информаторами моления, совершавшиеся раз в 20 или 30 лет в честь «Того, который знает нас, которого мы не знаем» (Ҭара ҳаздыруа, ҳара иаҳзымдыруа). Однако подробностей об этом молении выяснить не удалось, что объясняется в значительной степени его особой засекреченностью. О проведении этих ритуалов никто не должен был знать, кроме самих участников.

Привлекают внимание сохранением ряда глубоко архаических черт и те ритуалы, которые выполнялись абхазами при некоторых заболеваниях, особенно, при заболевании «аршышра» (по-видимому, соответствует болезни, известной в медицине под названием «Пляска святого Витта»). По представлениям абхазов, этой тяжелой болезнью поражались в подавляющем большинстве случаев представительницы женского пола. Причиной

болезни считалось, как правило, несоблюдение запретных дней. Болезнь выражалась в повышении температуры, в судорогах и других признаках. Все капризы и желания больной должны были быть удовлетворены. Если что-нибудь делалось вопреки воле больной, ей якобы становилось хуже. В комнате, где находилась больная, устраивались бдения (ачацшьара), участниками которых были как молодежь, так и представители старшего поколения. Все должны были быть одетыми в одежды светлых тонов. Существовало твердое убеждение, что если кто-нибудь появлялся в трауре, больной становилось настолько плохо, что она могла упасть в обморок. Сама больная требовала, чтобы в дом не пускали никого в траурной одежде, а также тех, кто имел при себе оружие. По многочисленным рассказам, она будто бы узнавала об этом, даже не видя их. Больная требовала также, чтобы в дом не пускали и тех, кто смеялся над ней. Все ее приказания должны были по возможности выполняться. Если в это время по соседству кто-либо умирал, обряд оплакивания не устраивался, похороны не затягивались и траур не носили. Даже после выздоровления больной траур одевать не разрешалось, боялись, что приступы болезни повторятся. Для того, чтобы избавиться от болезни, следовало совершать специальный ритуал в лесу, для проведения которого приглашался специальный молельщик, именовавшийся «прислужник святилища, держащий свечу Анцва» (Анцэа рцэашь изку аныхэа). Подготовка к этому ритуалу требовала определенного времени, в течение которого у больной могли начаться приступы болезни. Во время таких приступов совершался обряд «Атларчоп», при котором все присутствующие пели песню под тем же названием или песнь богов (Анцэарашэа). Пение сопровождалось исполнением ритуальной пляски, имитировавшей судорожные движения больной. Были убеждены, что совершение всех этих действий оказывает благоприятное воздействие на состояние больной, и она присоединится к общему танцу.

Когда наступал день, назначенный для исполнения ритуала, и приходил указанный служитель, ему давали восковую свечу, переплетенную в виде ленты отрезком миткаля (свеча эта называлась «асагурей»). «Чистое» место выбирали подальше от дома, обычно поляну с растущими несколькими или одним деревом, сооружали

«ашвямкят», на него клали листья мелкого орешника. Тут же убивали жертвенное животное – годовалого козла (азыс), разделявали тушу, варили мясо и укладывали его на «ашвямкят». Печень и сердце нанизывали на палочку с сучьями из мелкого орешника.

Больная во время обряда вся в белом становилась на колени перед «ашвямкят», на котором лежало мясо и кусок белой ткани. Молещик, произнося молитву, просил великого бога о ниспослании здоровья больной. Присутствующие (все мужчины, кроме больной и ее прислужницы) говорили: «Аминь». После этого больная и ее сопровождающие уходили, не оборачиваясь. Остальные оставались. На земле укладывали ореховые листья, на них накладывали мамалыгу, хлебцы «акуакуар», мясо (вино нельзя было употреблять), и, усевшись на земле, посыпанной листьями, присутствовавшие приступали к еде. Остатки пищи вешали на деревья. После этого моления, говорили абхазы, больная должна была поправиться¹.

В некоторых селах Абжуйской Абхазии ритуал отмаливания в лесу заболевших болезнью «аршышра» заменялся молением в Илорском храме, где после совершения жертвоприношения больную заставляли пройти через железный лук. Это прохождение именовалось айхыцкылырхра, т. е. «протаскивание через лук»². Предпочтительным днем проведения данного ритуала был четверг, называемый мшпка (мшпџка); первая часть слова **мш** означает день, а вторая, возможно, происходит от глагола аџкара – резать, т. е. день, когда режут (жертвенное животное). Особенно благоприятные результаты ожидалось от ритуалов, проводимых в этом храме 23 апреля, который считался днем Илыр-ныха, а также святого Георгия. Считалось, что в этот день должен был быть гром, молния и дождь. Заслуживает внимания то обстоя-

¹ Изложенный материал составлен на основе свидетельств нескольких информаторов, опрошенных в 60-е годы в Абжуйской Абхазии. Основной материал получен в 1962 г. в селе Илори от Венеры Кирцхалия, урожденной Какалия.

² Этот лук, как и другой вид оружия, – двулезвийное копье – абрзал, приписываемые святому Георгию, хранились в храме еще сравнительно недавно. Через железный лук в Илорском храме с целью исцеления протаскивали также заболевших детей.

тельство, что жертвенное животное, приносимое во время ритуала отмаливания больных «аршышра» в Илорском храме, – овца (14). Обычно же пол жертвенного животного у абхазов мужской.

Для реконструкции древнейших ритуалов, совершавшихся в лесу, большой интерес представляют церемонии и действия абхазов, сопровождавшиеся исполнением указанной обрядовой песни и пляски «Атларчопа» («Етлар-чопа»). Их исполнение было обязательным, например, в случае удара молнии. Даже если молния поражала скот, к месту происшествия стекались все жители поселка. После сооружения «ашвямкят», который должен был быть в данном случае выше, чем при обычном молении, собравшиеся, сопровождая свои действия исполнением кругового обрядового танца и пением слов «Воетла» и «Чаупар», поднимали животное и укладывали его на помост, после чего еще продолжали некоторое время танцевать и петь. После совершения этих действий хозяином убитого животного устраивался обычный обряд жертвоприношения, затем организовывался пир. После него все расходились. Убитая же скотина оставалась на помосте до полного истления¹. Шкура жертвенного животного (козла), повешенная на шесте, водруженном на месте моления, также оставалась до ее полного истления². В некоторых местах Абхазии указанные обрядовые действия заменялись пением песни в честь божества Айергь (Аиергъашәа) или Афы (Афрашәа)³.

Исполнение ритуала «Атларчопа» в прошлом было обязательным и в тех случаях, когда молния ударяла в человека, но не убивала его насмерть. Тотчас же собирался народ и сооружался на месте происшествия «ашвямкят» высотой 1 – 1,5 м обязательно из ветвей орехового дерева (грецкого или фундука). Резали жертвенное животное (жирный белый козел). Сопровождая свои действия пением песни Афы, собравшиеся поднимали с земли пострадавшего и укладывали его на помост, после чего, взявшись за руки, совершали круговой танец вокруг него. Одновременно пелась песнь «Етлар-чопа». Все участники ритуала были одеты в

¹ См.: Званба С. Т. Абхазские этнографические этюды. Сухуми, 1982. С. 32–33; См.: Чурсин Г. Ф. Указ. Соч. С. 55–56.

² См.: Чурсин Г. Ф. Указ. Соч. С. 62.

³ Там же. С. 56.

белое. Никто не должен был плакать. После всех этих церемоний пострадавшего забирали домой¹.

Согласно некоторым данным, выполнение ритуала «Атларчопа» у абхазов в подобных случаях было связано с верой в возможность возвращения к жизни людей, пострадавших от молнии. Так, Х. Хоросани в 70-х гг. прошлого века писал: «Абхазец простодушно верует, что печаль в подобном случае может погубить лишённого чувства, а потому старается выразить в это время все признаки веселья». Автором приводится другой вариант песни, исполняемой при таких случаях. По его словам, роль запевалы выполнял старик-жрец, выделявшийся из толпы. Он запевал: «Ой, атла чопа!» Все остальные вторили: «Ой, очоу-пара!» Затем старик снова запевал: «Атла чоупа Темургвара!» Все остальные пели: «Воса амара!». Слово Темургвара, указывает далее автор, является именем божества, «представлявшегося абхамам в виде почтенного седого старца, сидящего на крылатом коне, который топотом своих мощных копыт производит гром, а обнаженный извилистый меч ездока сверкает молнией»². Согласно некоторым данным, в том числе и тем, которые содержатся в работе вышеуказанного автора, человек, оставшийся живым после того, как в него ударила молния, считался у абхазов наделённым особыми сверхъестественными свойствами и становился, как правило, прорицателем.

В отношении людей, убитых молнией, ритуал «Атларчопа» совершался еще в первой половине XIX в. Так С. Т. Званба указывал, что тело убитого молнией человека после совершения церемоний кругового танца оставлялась на вышке в гробу до тех пор, пока от него не останутся одни кости. «После этого гроб снимают с вышки и передают его с костями земле при обычном обряде погребения и совершают поминки»³.

Сходные ритуалы по отношению к существам, пораженным молнией, имели место в прошлом и у других народов Кавказа: у черкесов, осетин, ингушей, чеченцев, балкарцев и др. У некоторых из них, например, кабардинцев, балкарцев, осетин при этом,

¹ См.: Чурсин Г. Ф. Указ. Соч. С. 57.

² Хоросани Х.-К., 1873, № 150.

³ Званба С. Т. Указ. Соч. С. 33.

как и у абхазов, исполнялся круговой танец «чопа» (у осетин – «цап-пай»). Сходство ритуалов, выполняемых этими народами в случае удара молнии, проявляется и в других чертах, таких, например, как форма жертвоприношения. Жертвенное животное в этом случае – козел или козленок. Шкура или голова жертвенного животного всегда является предметом особой заботы. Так, у абхазов и осетин шкура натягивалась на длинный шест и оставалась там до полного истления. У черкесов голову принесенного в жертву животного насаживали на длинный шест, устанавливая около места моления¹. Такое сходство действий, совершаемых разными народами по случаю одного из проявлений могущества сил природы, свидетельствует об их глубочайшей древности, сохранившихся, возможно, от их общего предка. Вряд ли здесь имело место заимствование.

Суть ритуала «Атларчопа», возможно, объясняется другим его наименованием, встречающимся в Абжуйской Абхазии – «Ацларчопа» (Ацларчопа), т. е. «древесная чопа» (атла – абх. слово «дерево»). Что же касается наименования Чопа, то, возможно, это то же самое, что и Чап – известный персонаж мифологии абхазов. Хотя, по дошедшим до нас представлениям, его связывали больше с очагом и приписывали ему малый рост (не выше самого очага), но в сохранившихся до недавнего времени молитвенных формулах обращения к нему он называется «великий» и связывается как с очагом, так и с водой, камнями и пр.² Название обряда «Ацларчопа» указывает, по-видимому, и на связь этого персонажа с деревом. Все это заставляет предполагать, что первоначальная форма исполнения ритуала «Атларчопа» представляла собой хороводный танец вокруг дерева.

¹ См.: Чурсин Г. Ф. Указ. Соч. С. 61–62.

² См.: Джанашиа Н. С. Указ. Соч. С. 107–108.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

РУДИМЕНТЫ ДРЕВНЕЙШИХ РИТУАЛОВ В КУЛЬТЕ ГОРЫ ДЫДРЫПШ

Для реконструкции древнейших ритуалов, выполнявшихся абхазами в священных рощах и у отдельных почитаемых деревьев, необходимо также рассмотреть их верования, связанные с почитанием гор. Исследователи на основании материалов мифологии многих народов мира пришли к заключению, что представления о горе часто соотносятся с представлениями о древе мировом. «Гора часто воспринимается, как образ мира, модель вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства», – пишет, известный советский исследователь мифологии В. Н. Топоров¹.

Выше уже упоминалось о некоторых ритуалах, выполнявшихся абхазами у подножья гор (например, Лашкендар в Ткварчели) или на вершине горы (например, Киач в Джгерде). Кроме них было известно в Абхазии почитание и других гор. К культу скалы Налкуба (Нал-Куба) в горах Псху, например, возводят происхождение своих фамильных молений большинство абхазов, особенно, абжуйских². Однако здесь мы не ставим себе задачей исследовать вопрос о культе гор у абхазов. Наша цель – изучение ритуалов абхазов, в которых отразились верования, связанные с почитанием гор, лесов, отдельных деревьев. Для этой цели наиболее подходящим является материал о ритуалах, совершавшихся у горы (или на горе) Дыдрыпш, т. к. именно с культом этой горы связана в Абхазии наиболее последовательная и устойчивая традиция этих верований.

Гора Дыдрыпш, являющаяся продолжением цепи Кавказских гор, расположена над селением Ачандара в Гудаутском районе.

¹ Топоров В. Н. Гора. – МНМ. Т. 1. С. 311.

² Подробнее о культе Нал-куба см.: Акаба Л. Х. У истоков религии абхазов. Сухуми, 1979. С. 93–118.

Несмотря на то, что гора эта не такая уж высокая (около 610 м над уровнем моря) и рядом с ней в восточном направлении тянутся более высокие горы (Быгырытсха, Кумушха, Лохуджера и др.), в народе она была окутана необычайной таинственностью и именовалась «святой» (Дыдрыпш-ныха). Существовала глубокая вера в то, что тот, кто осмелится подняться на вершину этой горы, будет страшно наказан: или ослепнет, или будет поражен молнией, а то и умрет.

О Дыдрыпш-ныха имеются многочисленные литературные указания. Так, например, в 30-х гг. прошлого века интересные сведения об этом святилище собрал профессор Нордман во время своего путешествия по Закавказью. На автора произвели большое впечатление рассказы многих абхазов, включая и самого владетельного князя Михаила о том, что в местности, где расположена эта гора, «в непроницаемой чаще, окруженной скалами и обрывами, бродит дух, который время от времени дает знать о своем присутствии пушечными выстрелами». Автор сообщает далее о том, что когда он обратился к князю Михаилу с просьбой дать ему проводников, чтобы подняться на эту гору, тот ответил ему категорическим отказом. «Даже когда, отправляясь на хребет горы Хырчи, мы старались уговорить наших абхазцев провести нас через Друпш, то они все содрогнулись от ужаса»¹, – так заканчивает свой рассказ Нордман.

В 1867 г. на вершину горы в сопровождении проводников-абхазов поднялся А. Н. Введенский. В статье «Религиозные верования абхазцев», напечатанной в издававшемся в Тифлисе «Сборнике сведений о кавказские горцах» (1871 г.), он пишет: «Аныбс-ныха Дудрипш – сильнейший из всех святых, местопребывание его – гора Дудрипш, у подножья которой происходит моление ему...»². Подробные сведения о Дыдрыпшском святилище и о своих впечатлениях от восхождения на эту гору Введенский дает в более позднее время³.

¹ Путешествие профессора Нордмана по Закавказскому краю. – ЖМНП, СПб., 1838, №11. С. 411.

² Введенский А. Н. Религиозные верования абхазцев. – ССКГ, 1871.

³ См.: Введенский А. Н. Замечания на записку В. Чернявского. – V археологический съезд в Тифлисе. Протоколы подготовительной комиссии. М., 1882. С. 128–129.

В 70-х гг. XIX в. описанию этой святыни посвятил специальную статью Я. Пасхалов. В ней излагаются его впечатления от посещения этой горы, осуществить которое ему удалось благодаря содействию тогдашнего Пицундского окружного начальства¹. Автор поднялся на гору в сопровождении переводчика и небольшой группы абхазов, в числе которых было и несколько ачандарцев, среди которых оказался и 70-летний старец – представитель фамилии Чичба, считавшихся наследственными жрецами святилища. Недостаток времени не дал возможности Пасхалову подняться на вершину горы. Он и его спутники дошли лишь до того места, где у тисового дерева совершалась присяга на высоте около 500 футов² (160 м над уровнем моря).

Дополнительные данные об этом святилище были собраны графиней Уваровой в 80-х гг. того же столетия, когда она побывала в Абхазии³. В начале XX в. у подножья горы Дыдрыпш побывал А. А. Миллер, которому удалось не только собрать новые сведения, но и сделать зарисовки и фотографии этого священного места⁴. В начале второго десятилетия XX в. вопрос о роли и значении Дыдрыпш-ныха в системе религиозных верований абхазов был в центре внимания местных православных священников. Так, например, Афанасий Векуа, грузин по происхождению, долго живший в Абхазии и хорошо изучивший обычаи и нравы абхазов, описал их в серии своих этнографических очерков. В своем первом очерке этой серии, посвященном религиозно-нравственному состоянию абхазов, основное внимание он уделяет характеристике божества горы Дыдрыпш, который, по его мнению, является главным богом абхазов⁵. Другой православ-

¹ Резиденция помощника начальника Пицундского округа находилась в то время в селе Лыхны.

² Пасхалов Я. «Дудрипш» – святая гора Абхазии. – К. 1874, № 141.

³ См.: Уварова П. С. Кавказ. Абхазия. Аджария. Шавшетия. Посховский участок. Путевые заметки. Ч. 2, М., 1891.

⁴ См.: Миллер А. А. Из поездки по Абхазии летом 1907 г. – Материалы по этнографии России. СПб., 1910. Т. 1, а также его: Разведки на Черноморском побережье Кавказа. – Известия императорской археологической комиссии. В, 33. С. 81–82.

⁵ См.: Векуа А. Из жизни и обычаев абхазцев. Этнографический очерк. – Закавказье, 1912, № 134; Следующие за этим очерки, посвященные

ный священник Л. Н. Ладария, абхаз по национальности, в эти же годы в журнале Сухумской епархии «Сотрудник Закавказской миссии» опубликовал статью, специально посвященную культу горы Дыдрыпш¹.

Из авторов послереволюционного периода специальное внимание вопросу изучения святилища на горе Дыдрыпш уделил Г. Ф. Чурсин. В 1925 г., находясь в селе Ачандара, он обследовал священное место у подножья горы. Все собранные материалы представлены в его книге «Материалы по этнографии Абхазии», где они выделены в специальный подраздел «Почитание горы Дыдрыпш»². Большая работа по изучению Дыдрыпш-ныха была проделана известным абхазским ученым Ш. Д. Инал-ипа. В 1964 г. им была проведена специальная экспедиция, в состав которой входили 70-летний проводник Дигуа Османович Джения и краевед-художник В. С. Орелкин. Экспедиция впервые установила важный факт наличия в прошлом на горе ряда подразделений главной святыни³. (Инал-ипа считает их фамильными ответвлениями).

Большинство имеющихся описаний священного места у подножья горы Дыдрыпш, содержащие различные подробности культа этой горы, не дают однако точных указаний о характере этого места. Некоторые авторы говорят о роще старых деревьев, под одним из которых, окруженном каменным забором, можно видеть предметы, принесенные в жертву: секиру с золотой насечкой, железный шлем, ружейный ствол, несколько металлических сосудов⁴. Другие говорят об одном дереве, на котором висят различные предметы, или под которым лежат эти предметы⁵.

брачным и погребальным обычаям, были опубликованы в той же газете за этот год в №№ 136 и 150.

¹ Ладария Л. Н. Гора Дудрипш. – СЗМ, 1913, № 1.

² См.: Чурсин Г. Ф. Указ. Соч. С. 39–44.

³ См.: Инал-ипа Ш. Д. Указ. Соч. С. 529–530.

⁴ См.: Миллер А. А. Из поездки по Абхазии в 1907 г. – Материалы по этнографии России. 1910. Т. 1. С. 69–70.

⁵ Так, например, Ладария Л. Н. говорит о большом дереве, на котором висят: «железный топор с надписью золотыми буквами на арабском языке, шлем медный, луженый котелок и металлический сосуд с крышкой (см. его: Гора Дудрипш. – СЗМ, 1913, № 1); Шиллинг Е. М. же свидетель-

По описанию Г. Ф. Чурсина, это небольшая поляна с росши-ми на ней несколькими грабовыми деревьями. У корня одного из них, имевшего большие размеры и окруженного невысокой каменной оградой (диаметром около 3 метров), находилась ка-менная плита, на которой лежали различные предметы: медный котелок, церковная медная чаша, медная крышка сосуда и т. д. На некотором расстоянии от этого места лежит опрокинутый кверху дном большой чугунный котел, в котором варили мясо жертвен-ных животных¹.

По уточненным данным Ш. Д. Инал-ипа, священное место Дыдрыпш-ныха представляло собой грабово-кленовую рощу, вблизи которой находился источник воды. В остальном же опи-сание, данное Ш. Д. Инал-ипа, с его некоторыми дополнениями и уточнениями, совпадает с описанием Г. Ф. Чурсина. Так, каменная плита у корня большого грабового дерева, о которой говорил Чур-син, по данным Инал-ипа, сложена простой кладкой и представ-ляет собой, по его мнению, «молитвенный алтарь» (аныҭаарҭа) до 1 м высотой. Весьма интересны и детали, о которых говорит ученый: к алтарю с обеих его сторон приставлены к дереву, как лестницы, две жерди, с находящимися на них старыми металли-ческими предметами. Часть этих предметов лежала на алтаре².

Из всех форм жертвоприношений, совершавшихся у подножья горы, наиболее многочисленными были общественные жертвопри-ношения, известные под названием «поселковое моление о до-жде» (ацуныхәара), устраивавшееся обычно в конце июня – на-чале июля, а в случае засухи – в любое время года, обязательно в воскресный день. Жертвенное животное – бык должен был быть абсолютно здоровым, без какого-либо изъяна. Для приобрете-

ствует о большом дубе, огражденном каменной оградой, под которым лежали: старинная секира с золотой насечкой, – шлем, ружейный ствол, металлические сосуды, (см. его: Абхазы. – В кн.: Религиозные верования народов СССР. 1931. Т. 2. С. 66).

¹ См.: Чурсин Г. Ф. Указ. Соч. С. 40; Железный топор или секира с арабской надписью, о которой писал ряд авторов, в то время, когда свя-тилище посетил Чурсин, среди вещей, лежащих у священного дерева, уже отсутствовала.

² См.: Инал-ипа Ш. Д. Указ. Соч. С. 530.

ния такого животного необходимо было иметь в запасе время, и поэтому предварительно устраивалось собрание, на котором договаривались о сроке проведения моления и о других вопросах, связанных с ним (25). Еще в то время, когда святилище поместил Г. Ф. Чурсин, на общественное моление собиралось все село. Каждый из семи поселков, из которых состояло село, доставлял одного быка или корову, а также необходимые продукты, в том числе и вино¹. Женщины к участию в общественных молениях у подножья горы допускались, но во время ритуала моления они должны были стоять в стороне (24).

Семейные обряды фамилий, которые были обязаны соблюдать культ этой святыни, устраивались в воскресенье на Пасху. Для жертвы резали козленка. Пекли большой хачапур. Моление производилось на усадьбе у зарытого в землю кувшина вина, который в этот день вскрывался. Молельщик, держа в руке палочку с нанизанными на нее сердцем и печенью, а в другой – зажженную свечу, обратясь лицом к священной горе, произносил молитву².

Кроме фамильных и общинных молений у горы Дыдрыпш по совету прорицательницы совершались и частые моления тех лиц, которые в связи с каким-либо тяжелым заболеванием вынуждены были обратиться к ней за помощью. Если прорицательнице удавалось заставить больного признаться в произнесенной когда-либо ложной присяге у этого святилища, она убеждала его, что болезнь является следствием именно этого проступка и предлагала совершить искупительное жертвоприношение, на что больной, как правило, соглашался. Как и по другим поводам, в данном случае следовало принести в жертву животное без какого-либо изъяна, предпочтительно, быка. Но его можно было заменить двумя козлами. Для подготовки к проведению обряда договаривались о сроке моления. В назначенный день жертвенное животное (или животные, если это были козлы) резались в доме руководителя обряда. Сам же обряд моления совершался у подножья горы³.

¹ См.: Чурсин Г. Ф. Указ. Соч. С. 41.

² Там же.

³ Там же.

Дыдрыпшское святилище было известно по всей Абхазии и как место дачи очистительной присяги. Человек, давший там присягу, признавался оправданным. К присяге его приводил кто-нибудь из фамилии Чичбовых. По средам и пятницам, в дни, когда разрешалась дача присяги, представители этой фамилии должны были по очереди дежурить у священного места. Деньги, получаемые за дачу присяги, делились поровну по числу дворов этой фамилии¹. Кроме самого обвиняемого в даче присяги принимали участие соприсягатели в числе не менее четырех лиц².

Кроме дачи присяги у Дыдрыпш-ныха приносились клятвы перед начинанием какого-либо дела или же для скрепления дружбы при братании семей или фамилий. Такие клятвы давались еще в первые годы после Великой Октябрьской социалистической революции. Так, в 1923 г. представители семейств двух фамилий – Трапш и Смыр, проживавших в селе Анухва Абхазская (близ Нового Афона), у Дыдрыпшского святилища поклялись поддерживать друг друга при любых обстоятельствах³.

По словам некоторых сказителей, моления и дача присяги производились ранее под тисом (по-абх. аа), находившемся несколько выше того места, где это делалось в последнее время. Они утверждали также, что многие предметы, находящиеся в настоящее время у грабового дерева, в прошлом висели на том самом тисовом дереве (24). Об этом свидетельствует и упоминавшееся выше описание Я. Пасхалова. Характеризуя этот тис как «одно, отдельно стоящее, величественное, с раскинутыми ветвями, дерево» (он называет его «красное», или «негной»), Пасхалов отмечает следующее: «Подойдя к нему близко с одним из компаньонов, мы заметили, что нижние ветви нашего таинственного великана обвешаны разными металлическими предметами, именно висели: топорик, или скорее, древняя секира с длинной

¹ См.: Ладария Л. Н. Гора Дудрипш. – СЗМ, 1913, № 1; Годовой доход семейств фамилии Чичба от приносивших присягу, согласно указанию автора, достигал 600–700 руб. в год.

² См.: Чурсин Г. Ф. Указ. Соч. С. 41; Миллер А. А. Из поездки по Абхазии в 1907 г. – Материалы по этнографии России. СПб., 1910. Т. 1. С. 65; Векуа А. Из жизни и обычаев абхазцев. – Закавказье, 1913, №134.

³ Советская Абхазия, 1930, 2 марта.

железной пустой рукояткой, с турецкой надписью на одной стороне топорика, шлем ветхий, заржавленный, помятый, полоса старого железа, изогнутая пополам, и жестяное сито...»¹.

Сопоставляя указания Я. Пасхалова и последующих авторов, можно установить, что перенесение указанных предметов с тисового дерева на грабовое произошло между концом 70-х и началом 80-х гг. XIX в. Но означает ли это, что до конца 70-х гг. у подножья граба не производились моления и присяги. Выше уже приводилось свидетельство А. Н. Введенского, относящееся к концу 60-х и началу 70-х гг., в котором говорится о молениях, совершавшихся у подножья горы Дыдрыпш². Все это заставляет думать, что моления и присяга у подножья-горы существовали уже до начала 70-х гг., но наряду с ними совершались обряды и давалась присяга, по-видимому, в особо важных случаях, в том месте, где находилось тисовое дерево.

Можно считать, что такое явление имело место и в более раннее время. Более того, на основании тех данных, которые были получены Ш. Д. Инал-ипа в результате проведенного им обследования этой горы, можно предполагать, что на горе Дыдрыпш существовало не одно и не два священных места, а целая система святилищ со своими служителями. Здесь следует подробнее рассказать о результатах, полученных Ш. Д. Инал-ипа при обследовании этой горы. «Гору эту, – пишет он, – покрытую буковым лесом, опоясывает старинная скотопрогонная тропа, тянущаяся далее ее гребня и ведущая на альпийские пастбища. По этой тропе, не доходя до вершины, у одного из буковых деревьев в момент обследования стоял прислоненный к дереву пилонообразный камень высотой ок. 80 см. Камень этот был почитаемым. Далее по этой тропе до самой вершины чередуются уступы и площадки». На каждой из этих площадок были обнаружены своеобразные сооружения прямоугольной, а иногда и квадратной формы, сложенные из камней, имеющих также прямоугольную форму. Эти сооружения признаются Инал-ипа алтарями, а на одной из площадок плиты большего размера были сложены в виде стола.

¹ Пасхалов Я. Указ. Соч.

² См.: Введенский А. Н. Религиозные верования абхазцев. – ССКГ, в. 5, Тифлис, 1871.

Сопровождавший ученого проводник на вопрос о назначении этого «стола», ответил, что не в столь давнее время здесь совершались жертвоприношения. Алтарей было зафиксировано всего тринадцать, по одному на каждом уступе, исключая самую верхнюю площадку на вершине горы¹.

Все авторы, писавшие о Дыдрыпш-ныха, отмечали, что, по представлениям абхазов, главным местопребыванием божества являлась вершина этой горы. Сказители также указывают на вершину как на главное место обитания духа этой горы. Именно с вершиной горы увязываются сохранившиеся до настоящего времени легенды о некоем инженере, поднявшемся вместе с несколькими рабочими для геологических исследований и пропавших бесследно².

Что же представляла собой местность на вершине горы Дыдрыпш? К сожалению, имеющиеся сведения по этому вопросу, как литературные, так и полевые, противоречивы. По сведениям Г. Ф. Чурсина, полученным им от опрошенных лиц, на вершине горы раньше имелась тисовая роща, позже вырубленная. Однако, когда и почему эта роща была вырублена, неизвестно³. Некоторые сказители и в настоящее время высказывают мнение о существовании в прошлом на вершине горы тисового дерева или даже целой рощи этих деревьев. Однако имеется основание подвергнуть эти указания сомнению.

В имеющихся литературных описаниях данной местности об этих деревьях не говорится ничего. Так, А. Н. Введенским, поднявшимся на вершину горы Дыдрыпш в 1867 г., отмечены такие факты, как конусообразная форма вершины, наличие развалин и другие. Вблизи развалин (в 10 шагах от них) им отмечено нахождение большого камня неправильной формы (2 x 1 аршина), на котором были сложены различные приношения: копия, стрелы и другие металлические вещи. Все эти предметы, по его словам, он не имел возможности внимательно разглядеть, т. к. по требова-

¹ Инал-ипа Ш. Д. Указ. Соч. С. 530.

² Некоторые из этих легенд упоминаются в литературе, например, в статье Векуа А. «Из жизни и обычаев абхазцев». Этнографический очерк. – Закавказье, 1912, №134.

³ См.: Чурсин Г. Ф. Указ. Соч. С. 39.

нию своих проводников дал слово, что не будет прикасаться ни к одному из предметов, находившихся на горе. Проводники были убеждены в том, что святыня наказывает слепотою не только тех, кто прикоснется к этим вещам, но и тех, кто присутствует при этом¹. Ни о каком тисовом дереве в этом описании, как мы видим, нет упоминания².

Нет упоминания о тисе и в другом описании местности на вершине горы Дыдрыпш, имеющемся в фундаментальном труде «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь»³. Говорится лишь о находящемся на некотором расстоянии, не доходя до вершины, дубе, под которым лежал большой камень с врезанным в него образом божьей матери, и что на этот камень всякий присягающий обязан был положить какую-нибудь монету или что-либо металлическое. Сообщается также,

¹ О слепоте, как форме наказания божества, обитающего на вершине этой горы, свидетельствовал также К. Ф. Ган (см. его: «Поездка в Мингрелию, Самурзакань и Абхазию. – Кавказский вестник. Тифлис, 1902, №№ 4, 5.

² См.: Введенский А. Н. Замечания на записку В. Чернявского. – V археологический съезд в Тифлисе. Протоколы подготовительной комиссии. М., 1882. С. 128, 129; Чернявский В. И., отвечая в свою очередь Введенскому, писал: «Что касается горы Дудрипш, то замечательно, что абхазцы решительно отрицали всегда, чтобы какой-либо русский, хотя бы и А. Н. Введенский, попирал своими ногами ее священную вершину, не будучи за то поражен молнией. До того вкоренилось суеверие. (См.: Чернявский В. И. Ответ на замечания А. Н. Введенского по поводу моей записки «О памятниках Зап. Закавказья и дополнения». – Труды V археологического съезда в Тифлисе в 1881 г. М., 1834. С. 254.

³ Труд представляет собой третье издание книги, составленной архимандритом Леонидом (Кавелиным). В первых двух изданиях, вышедших в Москве в 1885 и 1887 гг., составитель книги фигурирует под инициалами А. Л. В 1898 г. в Москве под тем же заглавием появилось новое описание Абхазии и Симоно-Кананитского монастыря, составителем которого значится И. Н. По мнению В. Латышева, «эти части в новом издании книги по заглавию составленном И. Н. производят впечатление крайне странного плагиата». (См.: Латышев В. Из истории христианства на Кавказе. – Сборник археологических статей, поднесенный графу Бобринскому. СПб., 1911. С. 170; В настоящей работе мы пользуемся третьим изданием этого труда (С. 87).

что там находилось множество стрел и копий. При этом подчеркивается неприкосновенность всех этих предметов. Указания об этой местности имеются и у других авторов, например, у М. Джанашвили, который упоминает о находящемся там священном дубе, но ничего не говорит о тисе¹. Все это заставляет думать, что никакого тисового дерева, а тем более рощи этих деревьев на вершине горы Дыдрыпш не существовало.

Все авторы, дающие описание местности на вершине горы, единодушно отмечают там наличие каких-то развалин. Видели руины каменного строения прямоугольных очертаний и поднявшиеся туда в 1964 г. Ш. Д. Инал-ипа и его спутники. По предположению Ш. Д. Инал-ипа, – это остатки христианского храма². До него Г. Ф. Чурсин также на основании этих развалин высказал предположение о существовании в прежнее время здесь христианской церкви. По его мнению, церковь эта была посвящена Успению богородицы, с чем он и связывает наименование Аныпсных, переводя его как «умершей матери образ» (ан – «мать», пс – от апсы – «умерший», ных – от аныха – «икона», «образ»)³.

Трудно судить о том, прав ли был Г. Ф. Чурсин, увязывая с Успением богородицы строительство храма, существовавшего когда-то на вершине горы Дыдрыпш. Можно лишь с уверенностью сказать, что характер насаждаемого в данном регионе христианского культа должен был в наибольшей степени соответствовать господствовавшим народным представлениям. Факты свидетельствуют о том, что христианство, особенно в начальный период своего распространения, широко использовало верования местного населения и на первых порах старалось приспособиться к ним. Думать же о том, что церковь, существовавшая прежде на вершине горы Дыдрыпш, была построена в начальный период распространения христианства в Абхазии, имеются все основания.

Каков же был характер тех языческих представлений о Дыдрыпш-ныха, с которыми столкнулись первые христианские

¹ См.: Джанашвили М. Абхазия и абхазцы. – ЗКОИРГО, 1894, кн. 16. С. 56.

² План руин вместе с профилем и планом самой горы даны в указ. Соч. Ш. Д. Инал-ипа. С. 523.

³ См.: Чурсин Г. Ф. Указ. Соч. С. 42.

проповедники? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, следует попытаться восстановить древний мифологический образ божества горы Дыдрыпш.

Древнейшие черты в облике духа горы Дыдрыпш

При исследовании характера древнейших представлений о духе горы Дыдрыпш должны быть учтены прежде всего имеющие место на ее вершине атмосферные и электрические явления, отражением которых являются устойчивые мотивы рассказов местных жителей о «путешествиях» святыни с этой горы в места нахождения других святилищ, например, в Лдзаа (Пицунда), в Лашкендар, в Псху (в то место, где находится гора Нал-куба), или, наоборот, с указанных мест на гору Дыдрыпш. Признаками «путешествия» святыни, согласно этим рассказам, являются огненный след в воздухе, грохот и появление света в том месте, куда святыня спускается или поднимается.

Эти явления в современной науке хорошо объясняются: «Скапливающиеся в грозовом облаке и на поверхности земли заряды противоположных знаков стремятся соединиться, но, не обладая до поры до времени необходимой разностью потенциалов, они не могут создать бурного разряда в виде молнии. Однако, сосредоточиваясь на таких остроконечных предметах, как шпили башен, мачты кораблей, вершины деревьев, заряды создают резко неравномерное поле, напряженность которого вблизи острия достаточна для ионизации и возбуждения атомов и молекул воздуха свободными электронами. Процессы «успокоения» возбужденных атомов и рекомбинации отрицательных и положительных ионов сопровождаются световыми излучениями, которые и наблюдаются вблизи остроконечных, высоко поднятых предметов. Такого рода свечения, предшествующие образованию искры с заостренного электрода, получили название тихих разрядов, или «короны». Если энергия, запасенная в электрическом поле тучи, недостаточна для развития молнии, будет наблюдаться лишь первая, зачаточная стадия – корона, или разряд, в виде тлеющего свечения»¹.

¹ Стекольников И. С. Наука и религия о молнии и громае. М., 1961. С. 63.

В самом наименовании Дыдрыпш¹ отражено значение в культе этой горы грома и молнии. Наименование это (абхазская форма – Дыдрыпшь) расшифровывается как «громов владение», т. е. «территория, принадлежащая громам»: адыд – «гром», р – суффикс принадлежности третьего лица множественного числа, пшь, по нашему предположению, – «владение», «удел». О том, что элемент пшь означал в прошлом территорию обитания, владения, свидетельствуют сохранившиеся топонимы, где этот элемент оформляет окончание, например, Гагрыпшь (Гагрыпшь), Звандрыпшь (Жэандэрыпшь) и т.д. Во всех этих наименованиях начальный компонент представляет собой этноним, элемент р – суффикс принадлежности третьего лица множественного числа. Что же касается компонента пшь, то остается предположить о существовании в прошлом в абхазском языке слова пшь (или апшь), означающего «место», «территория обитания», «владение».

На связь названия Дыдрыпш с громом и молнией ранее указывали и языковеды К. С. Шакрыл и Г. З. Шакирбай. Первый считал наименование Дыд – тотемно-родовым названием, восходящим к слову адыд – «гром»². Второй объяснял название Дыдрыпш, как «святилище громов»³.

Хорошо видна грозовая природа божества Дыдрыпш и в абхазских нартских сказаниях, повествующих о герое по имени Дыд

¹ По имеющимся данным, название Дыдрыпш в прошлом распространялось и на расположенное у его подножья село Ачандара. (См.: Шакрыл К. С. К вопросу об этногенезе абхазо-адыгских народов. – УЗАНИИ, Краснодар, 1965. Т. 4. С. 216).

² См.: Шакрыл К. С. Указ. Соч. С. 216–217; Отмечая правильность сделанного автором объяснения происхождения названия Дыдрыпш, следует, однако, выразить несогласие с объяснением им компонента пшь, как восходящего к адыгейскому пшы – «предводитель», «военачальник», «родоначальник». Такое объяснение никак не соответствует приведенным выше топонимам.

³ См.: Шакирбай Г. З. Географические названия в Абхазии с элементом «пшь». – ИАИЯЛИ, 1974, в. 3. С. 81. С объяснением автором значения компонента пшь как «святилище» также нельзя согласиться. К наименованию Дыдрыпш всегда присоединяется слово аныха. Если бы пшь в названии Дыдрыпш означало «святилище», то слово аныха было бы совершенно излишне.

(мы уже знаем, что это имя означает «гром»). Местом его обитания называют вершину горы Дыдрыпш¹. С громом, молнией связаны и другие нартские образы. Изучение природы этих образов показало, что они восходят к персонажам мифов первобытной эпохи и представляют собой олицетворения сил природы, в частности, ее грозных сил². Сказание о Дыде – это, по-видимому, лишь осколок того мифа, который сохранился в других нартских сказаниях абхазов, повествующих о семье ста братьев-нартвов во главе с их матерью Сатаней-Гуашей. В сказаниях этих получили отражение представления, сохранившиеся от начальной стадии родового строя, когда на мир божественный проецировались отношения, существовавшие в коллективах, ведущих свое происхождение от матери-родоначальницы. Силами природы, согласно этим представлениям, правили духи-матери, от которых зависело плодородие всего живого на земле. Представления о подобных матерях широко распространены во всем мире. Пережитки древнейших представлений, отразившиеся в нартских сказаниях абхазов, а также в их представлениях о божестве горы Дыдрыпш, согласно которым проявлениями сил природы, в частности, грозных, распоряжаются божества-матери и их дети, сохранились у некоторых народов Северо-Западного Кавказа и до настоящего времени. По крайней мере, у ближайших родственников абхазам адыгов такие представления бытовали еще совсем недавно. Так, например, бжедуги считали, что грохочет не сам гром, а его мать. Она бежит вслед за сыном, преследующего и убивающего ведьм, джинов, шайтанов, и гремит, говоря ему: «Смотри, не убивай людей, сынок»³.

О том, что поклонение духу горы Дыдрыпш было связано первоначально с образом матери свидетельствует и само наименование этого духа – Аныпс. (Мы здесь отбрасываем присоеди-

¹ О том, как женился нарт Дыд. – Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос. М., 1962. С. 66–71.

² Подробнее о первоначальной мифологической природе героев абхазских нартских сказаний. См.: Акаба Л. Х. Из мифологии абхазов. Сухуми, 1976.

³ См.: Аутлев П. У. Новые материалы о религии адыгов. – УЗАНИИ, Краснодар, 1965. Т. 4. С. 190.

няемое обычно к абхазским наименованиям святынь и божеств слово *ныха*, происходящее от *аныха* – «святыня», «божество»). Г. Ф. Чурсин правильно объяснял начальный компонент этого наименования (*ан*), как «мать», но допустил ошибку, связывая его с образом христианской богоматери. На самом деле наименование это намного древнее христианства и отражает исконные представления местного населения. Что же касается второго компонента этого наименования *пс* (*пц*) «умерший» (*ая*), то он имеет много значений, в том числе «душа», а в прошлом он означал еще «вода». Возможность существования в абхазском языке слова *псы* в значении «вода» допускается лингвистами на основании сохранения его в *бзыбском* диалекте, где оно образует морфологический тип в структуре речной топонимики¹. Такая вероятность подкрепляется наличием основы *псы* в адыгейских языках, где она означает «вода», «река»². При помощи словообразовательного элемента *пс* (*пц*) образуются слова, относящиеся к миру людей, животных, птиц, растений к миру природы вообще, например, *а-пс* – «живое», «одушевленное», а также «самка»³, *а-пс-тэы* – «животное, «скотина» (буквально: «принадлежащее живому» или «самке»; *тэы* – суффикс принадлежности), *а-пс-аатэ* – «птица», *а-пс-ыз* – «рыба», *а-пс-та* – «ущелье», буквально: «вместилище реки (воды)», (*та* – суффикс места), *а-пс-ыла* – «тучный», *а-пс-абара* – «природа» и др. Этот же элемент присутствует и в самоназвании абхазского народа: *а-пс-уа*⁴.

¹ См.: Бгажба Х. С. Бзыбский диалект абхазского языка. Тбилиси, 1964. С. 254.

² См.: Шакрыл К. С. К вопросу об этногенезе абхазо-адыгских народов. – УЗАНИИ, Краснодар, 1965. Т. 4. С. 218.

³ В тапантском диалекте абазинского языка сохраняется слово *апса* (*апса*) в значении «женщина». (См.: Сердюченко Г. И. Об абазинских диалектах. – Памяти акад. И. Я. Марра. М.-Л., 1938. С. 244–257.

⁴ Исследователями обращено внимание на огромное значение словообразовательного элемента *пс* в абхазском языке Ш. Д. Инал-ипа указывает, например: «Ни в одном из древних языков мы не находим такой многозначности и распространенности словообразовательного элемента *пс*, что и само по себе является показателем его редкой древности». (Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976. С. 434).

Из всех приведенных значений словообразовательного элемента пс наиболее древнее и основополагающее значение, по видимому, связано с водой, что соответствует древнему мировоззрению, отложившемуся в мифологиях многих народов и заключающемуся в том, что вода представлялась в качестве первоначальной субстанции, важнейшим элементом всего сущего. Поэтому многие из богинь-матерей – главных женских божеств в мифологиях большинства народов мира связаны с влагой, водой. Таковы, например, славянская Мокошь, скифская богиня земли Апи, часто изображавшаяся в водах источника¹. Но в абхазском языке элемент пс (цс) связан не только с миром живых, но и с миром мертвых. Как мы уже знаем, он означает также «умершая» (ий), «мертвый» вообще². Эти языковые факты соответствуют встречающимся у многих народов представлениям, по которым с водой увязываются как мотивы рождения, так и мотивы смерти³.

Все сказанное убеждает в том, что божество Аньпс первоначально представлялось богиней-матерью, так же как и другие подобные образы, покровительствующие людям, зверям, птицам, растениям и плодородию, вообще. И в то же время она связана с миром усопших. Неслучайной представляется ее связь с горой, ведь и знаменитая малоазийская Кибела, часто называвшаяся Великой матерью богов, была связана с горою. О связи культа великих богинь с горами известно также и из истории Крита, особенно минойского периода. В святилище на горе Юктас на Крите совершался обряд, посвященный великой богине природы⁴. Исследователи объясняют широко прослеживаемую связь древнейших образов богинь-матерей с горами тем, что «гора часто рассматривалась как зародыш вселенной; т. е. связывалась с первоначальной нераздельностью хаоса, косной материи, из которой создан упорядоченный космос»⁵.

¹ См.: Рабинович Е. Г. Богиня-мать. – МНМ. Т. 1. С. 180.

² В бзыбском диалекте абхазского языка это значение подчеркивается видоизменением основы пс: свистящий звук с заменяется с свистящешипящим.

³ См.: Аверинцев С. С. Вода. – МНМ Т. 1. С. 240.

⁴ См.: Златковская Т. Д. У истоков европейской культуры. М., 1961. С. 106.

⁵ Рабинович Е. Г. Указ. Соч. 1961. С. 106.

Но богиня-мать, восседающая на вершине горы Дыдрыпш и распоряжающаяся атмосферными явлениями, была связана также и со стихией огня. Как божество молнии и огня она на определенной стадии становится божеством войны. Такая эволюция для богинь-матерей имеет место и в отношении других подобных образов. О связи божества горы Дыдрыпш с войной или, наоборот, оберегающего народ от войны, свидетельствует, на наш взгляд, абхазское предание, рассказанное Я. Пасхалову стариком Чичба, который, как указывалось, находился в числе его спутников при подъеме на гору Дыдрыпш. В ответ на вопрос Пасхалова о причине почитания этой горы, Чичба привел следующее предание: «Во время оно раздавались тут выстрелы, и каждый раз, перед опасностью для абхазцев, откуда выстрелы? кто стрелял? было неизвестно. В старое время нас часто беспокоили враги, иноплеменные черкесы и другие народы, живущие за этой горой. Они появились тут большим полчищем, с целью перейти гору, завладеть нашей землей и заполнить нас самих, но святая гора не допускала их далее своей вершины. На Дудрипше начиналась перестрелка без войска, т. е. без войска с нашей стороны, и враги каждый раз отступали, отраженные невидимой рукой. Иногда вершина горы покрывалась страшной темнотой, что служило признаком появления врагов. Однажды, когда враги собрались на вершине и отдыхали там под тенью одного большого дерева, то дерево это на другой день высохло совсем с корнем...»¹.

Поскольку богини-матери в мифологиях многих народов мира рассматривались как «источник жизненной силы и бессмертия, как высшее проявление этой силы» с ними часто связывались мистерии и различные тайные культы. Те, кто желал быть посвященным в ее культ, верили, что она может даровать им вечную жизнь².

Следы инициационного комплекса обрядов в святилище горы Дыдрыпш

О том, что с божеством-матерью Дыдрыпшского святилища была связана сложная система посвячительных (инициаци-

¹ Пасхалов А. «Дудрипш» – святая гора в Абхазии. – К., 1874, №141.

² См.: Рабинович Е. Г. Указ. Соч. С. 179.

онных) обрядов, красноречиво свидетельствует ряд данных, в частности, наличие установленных Ш. Д. Инал-ипа искусственно выровненных на горе площадок, поднимающихся все выше и выше к вершине горы. Каждая из этих площадок-святилищ, по-видимому, имела своих собственных служителей, которые совершали обряд посвящения на данной площадке.

На существование в прошлом в Дыдрыпшском святилище системы посвячительных обрядов указывают и некоторые пережиточные культовые действия, выполнявшиеся там еще не в столь отдаленное от нас время. Так, например, большой интерес в этом отношении представляет описание графини Уваровой поведения присягающего: «Присягающий, подходя к дереву, кидает в имеющийся при нем металлический сосуд кусочек сухой палочки и произносит слово присяги, после чего стремительно отворачивается, отходит от дерева и уходит в чащу леса до следующего утра, т. к. после присяги не должен встречаться не только с человеком, но даже с животным»¹. Строгое уединение, о котором здесь идет речь, – черта, по-видимому, унаследованная от посвячительного обряда, ибо нигде в Абхазии при даче присяги, насколько нам известно, этого не требовалось. В то же время хорошо известно, что там, где сохранялись в той или иной мере посвячительные обряды, они состояли из нескольких этапов и растягивались на длительный срок. Одной из их характерных черт была строгая изоляция и уединение в лесу.

Ступенчатое расположение площадок, поднимавшихся все выше и выше к вершине горы, также указывает на посвячительный характер обрядов, выполнявшихся на них, и имеет аналогии в подобных же обрядах и у других народов. Есть основание полагать, что каждое из святилищ-площадок Дыдрыпша имело не только своих собственных жрецов, но и свое почитаемое дерево. Выявляются, например, 4 породы деревьев, росших на площадках, начиная снизу: граб (у подножья), выше – бук, еще выше – тис и недалеко от вершины – дуб. Но таких деревьев, как можно полагать, было столько, сколько было святилищ, т. е. 14 (13 на каждом из имеющихся уступов плюс площадка у вершины горы).

¹ Уварова П. С. Абхазия, Аджария, Шавшетия, Посховский участок. Путевые заметки Ч. 2, М., 1891. С. 158.

Возможно, священные деревья на горе Дыдрыпш высаживались специально, как это делали еще сравнительно недавно некоторые грузинские племена. Так, например, у восточно-грузинских горцев одной из главных форм служения своим божествам было культивирование деревьев на площадках святилищ. Так, «пшавы у врат своего общинного божества разводили саженцы ясеня, липы, дуба или какой-либо другой породы дерева, которое лучше произрастало в данной местности. Затем рассаду огораживали плетняком и присматривали за нею до того времени, пока она не вырастала в молодое деревцо, ветки которого уже не были легко доступны для животных. Посадить и вырастить в святилище подобное дерево почиталось за большую заслугу перед божеством, чем заклание жертвенных животных в его честь. Деревья, посаженные в святилище, были окружены таким почитанием, что даже хворостинки, упавшие с них, запрещалось выносить за пределы святилища»¹. Функциональное назначение дерева, посаженного в святилище, хорошо раскрывается грузинским названием такого дерева хетхvivani «дерево изобилия» (хе – дерево, хvavi – изобилие)².

Если имело место выращивание на священных площадках горы Дыдрыпш деревьев определенной породы, то оно было связано с их ролью культовых символов и отражало место, занимаемое божеством (его доли) в сложившейся иерархической системе подобно тому, как это имело место у народов древности. Так, например, в древнем Риме Юпитеру был посвящен дуб, Венере – мирт, Фебу – лавр, Кибеле – сосна, Гераклу – тополь, Минерве – маслина³. Но о том, что значение деревьев в святилище Дыдрыпш не ограничивалось их ролью культовых символов, можно полагать на основании многочисленных данных. Эти данные дают возможность выявить ту большую роль, которую дерево играло в обрядах посвящения, имевших место в данном святилище. Особый интерес для того, чтобы судить об этой роли

¹ Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957. С. 100–101.

² Бардавелидзе В. В. Там же. С. 101.

³ См.: Штаерман Е. М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961. С. 95.

деревя, представляют материалы о посвящении в шаманы. У всех народов, у которых существовал шаманизм, вся жизнь шамана связывалась с деревом. При посвящении кого-либо в шаманы для него устанавливалось дерево или его аналог – шест со ступеньками. Дерево ставилось также перед домом шамана¹. У бурят, например, накануне церемонии посвящения в шаманы в юрту посвящаемого вкапывалась береза с корнями. Ее верхушка просовывалась в дымовое отверстие. Эта береза так и оставалась, отмечая собой юрту шамана².

Тот факт, что с тисовым деревом на горе Дыдрыпш была связана практика присягания в самых важных случаях, дает основание полагать, что в иерархии божественных символов в виде деревьев тис занимал у абхазов одно из первых мест. Возможно даже, что с его местонахождением связано начало наиболее сакральной («максимум сакральности») зоны этой горы, символизирующее, возможно, «середину мира, где стоит древо мировое», выступающее как посредствующее звено между вселенной и человеком, местом их пересечения»³.

О том, что тис занимал особое положение среди деревьев, произраставших на горе Дыдрыпш, свидетельствует также то, что первоначально именно это дерево было увешано различными предметами. К сожалению, в настоящее время у абхазов почти не сохранились верования об этом дереве, которые помогли бы нам раскрыть значение тиса в культуре горы Дыдрыпш. Некоторые информаторы свидетельствовали о том, что в старину древесину тиса избегали применять при строительстве жилища, но она находила применение для устройства надмогильных сооружений, что, как правило, могли позволить себе для своих умерших сородичей состоятельные семьи. (17, 18).

Можно думать, на основании некоторых данных, что древесина тиса имела ограниченное употребление в повседневном быту⁴

¹ См.: Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 69.

² См.: Токарев С. А. Буряты. – В кн.: Религиозные верования народов СССР. М.-Л., 1931. Т. 1. С. 135.

³ Топоров В. Н. Древо мировое. – МНМ. Т. 1. С. 404–405.

⁴ О том, что тис все же использовался в быту, в частности, для изготовления веретена, свидетельствует сохранившаяся в Бзыбской Абха-

и больше использовалась для производственных и военных целей. Так, например, из веток тиса, как обладающих наибольшей эластичностью, изготавливался простой лук¹.

Для понимания культового назначения тиса большой интерес представляют материалы о почитании этого дерева у индоевропейских народов. Так, обычай абхазов строить надмогильные сооружения из тиса можно сравнить с более древним обычаем индоевропейских народов сажать на могиле тис². Обычаю же присягания перед тисом, имевшему место на горе Дыдрыпш, соответствуют те обычаи индоевропейских народов, в которых тис фигурировал у них в различных церемониях в качестве материала, из которого изготовлялся судебный жезл³. Аналогии в отношении тиса могут быть сделаны не только из области культорелигиозной, но и производственной: как и у абхазов, у этих народов из тиса изготавливался лук⁴.

Обычаи и представления индоевропейских народов, в которых выявляется особая культовая роль тиса, В. В. Иванов сравнивает с хеттскими, имеющими с ними большое сходство. Само слово тис, которое звучит во многих из этих языков как *iwa*, он возводит к хеттскому названию вечнозеленого дерева *eiā* – культового символа бога плодородия⁵. Приведенные аналогии весьма интересны и дают основание считать, что представления и культовые действия, связанные с тисом и другими подобными деревьями, у индоевропейских народов унаследованы ими от древнейшего населения Анатолии, которое, как это показали недавние исследования, имело какие-то родственные связи с народами абхазо-адыгской группы⁶. При этом не может не об-

зии примета: «Веретено из тиса не должна держать женщина, имеющая единственного брата» (Апхэыс ешьа затцэык дызмоу илимыкыроуп аа иалхыгу адырды).

¹ См.: Аджинджал И. А. Указ. Соч. С. 395.

² См.: Иванов В. В. Разыскания в области анатолийского языкознания. 1а–2. – Этимология. М., 1971. С. 299–300.

³ Там же. С. 299.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 298–299.

⁶ См.: Дунаевская И. М. О структурном сходстве хеттского языка с языками Северо-Западного Кавказа. – Исследования по истории культуры народов Востока. Сборник в честь акад. И. А. Орбели. М.–Л., 1960.

ратить на себя внимание несомненная связь между абхазским названием тиса – «аа» и хеттским обозначением вечнозеленого дерева eia.

Все сказанное убеждает в том, что тис играл в культуре горы Дыдрыпш роль мирового дерева, выступающего как посредствующее звено между вселенной и человеком, как место их пересечения. Возможно, что такому представлению предшествовало более раннее представление об этом дереве, как о дереве изобилия, в связи с чем и следует понимать обычай его увешивания различными предметами. Если это предположение верно, то с тисом связывалась также идея плодородия.

О связи культа горы Дыдрыпш с божествами плодородия свидетельствует также выявляемая в нем числовая символика. То, что святилище Дыдрыпш состояло из 14 священных площадок – не случайный факт. Число 14 связано с сохранившейся у абхазов сакрализацией числа 7 (удвоение этого числа). С числом 7 связано, например, божество плодородия Айтар. В молитве, обращенной к нему, произносилось: «О, Айтар – семь Айтар, в руках которого семь икон (которому подчинены семь богов) и которому ставят семь свечей, – будь ты покровителем наших стад! Размножь их так, чтобы мы доили по семи человеческих нош молока!»¹. С сакрализацией числа 7 связано у абхазов также божество кузнечного ремесла. Его называли Шашвы – Абжь-ныха, т. е. «Шашвы – семь святынь».

О том, что числам 7 и 14 придавалось в Абхазии особое значение, свидетельствуют и археологические материалы, в частности, бронзовый кинжал из погребального инвентаря позднебронзовой эпохи, найденный в урочище Шубара в 50 км от Сухуми на высоте 950 м над уровнем моря. Рукоять его имела 14 конусовидных украшений, расположенных двумя группами по 7 в ряд. Кинжал этот, по предположению археологов, имел культовое назначение². Среди предметов, находимых археологами в Абхазии, имеются и другие предметы подобного рода. Такова, например,

¹ См.: Джанашия Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960. С. 27.

² См.: Квициния В. К. Шубарские находки. – ТАГМ, в. 5 Сухуми, 1980. С. 94, 96–98.

эшерская бронзовая пряжка с семилучевой звездой, которую Б. А. Куфтин считал особенностью Абхазии¹.

Имеется основание думать, что принцип расположения украшений, характерный для указанного кинжала из Шубары, отражал существовавшую у абхазов в прошлом ритуальную практику. На эту мысль наводят обычаи некоторых народов, соблюдавшиеся еще не так давно. Так, например, у гиляков и негидальцев во время праздников сохранялся обычай, по которому за пиршественный стол сажали 14 почетных гостей из различных селений, двумя рядами по 7 человек в каждом².

Сакрализация числа 7 и 14 – явление довольно широкое. Числа эти, по мнению исследователей, несут в себе идею избытка, избытка, плодородия и связаны с периодичностью фаз луны. Так, например, в языке древних шумеров число 7 обозначалось тем же знаком, что и идея вселенной. Воздвигаемые ими семиступенчатые зиккураты соответствовали 7 планетам, 7 дням недели, 7 великим богам, 7 ветрам, 7 вратам подземного мира³. Известны также представления о семи ветвях древа мирового, шаманских деревьев⁴ и т. д. По одному из шумерских мифов, богиня-мать Гатумдуг вылепила первых людей из 14 кусков глины⁵. В этом мифе обращает на себя внимание связь числа 14 с Богиней-Матерью. Есть основание полагать, что такая связь имеет место и в других случаях, причем в некоторых из них, в частности, в тех, когда мы имеем дело с более архаическими традициями, доминирует число 7. Так, например, нганасаны почитали 7 матерей-прародительниц, образы которых, по мнению исследователей, могли сложиться лишь в эпоху материнско-родового строя⁶.

Имеется основание полагать, что выявляемой в Дыдрыпшском святилище числовой символике соответствовало и число

¹ См.: Сосновкин И. Н. Некоторые вопросы истории патриархального общества Зап. Грузии. – Кандидатская диссертация, защищенная в 1955 г. и хранящаяся в Государственной библиотеке им. Ленина в Москве. С. 83.

² См.: Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974. С. 138.

³ Там же. С. 128.

⁴ См.: Топоров В. Н. Древо мировое. – МНМ, 1. С. 404.

⁵ См.: Фролов Б. А. Указ. Соч. С. 131.

⁶ См.: Фролов Б. А. Указ. Соч. С. 130.

ступеней посвящения. Сравнительный материал о посвящениях у различных народов мира также красноречиво свидетельствует о связи числовой символики со ступенями посвящения. Так, например, у бурят, у которых существовало до 9 ступеней посвящения, в центре числовой символики – число 9 (9-дневный пост и уединение перед церемонией посвящения 9 помощников – «сыновей» руководителя церемонии и т. д.)¹.

О жрецах святилища горы Дыдрыпш

Выше было высказано предположение о том, что каждая священная площадка на горе Дыдрыпш в пору расцвета культа этого святилища обслуживалась специально выделенными служителями. Но были ли они из разных фамилий, или это были представители разных патронимий, или даже семей одной и той же фамилии, как это было в последнее время, остается неясным. В сохранившихся легендах упоминаются жрецы нескольких фамилий, поколения которых сменяли друг друга. Первыми жрецами, согласно одним легендам, были представители фамилии Ачба, которых затем сменили жрецы из фамилии Чичба². В других же преданиях говорится о том, что первоначально вершина горы Дыдрыпш охранялась двумя представителями фамилии Садзба, но они были казнены из-за того, что не уберегли находящуюся там икону, которая была кем-то похищена. Хранителями святыни были назначены представители фамилии Ачба. Но и они были сменены в свою очередь из-за частых споров между собой. Вместо них, говорится в предании, владельческим князем тогда был назначен местный житель Палашв Чичба³.

В одной из семей Чичбовых, как последних священнослужителей святилища Дыдрыпш, хранились священные предметы, связанные с культом этого святилища. Среди них – музыкальный инструмент – угловая арфа (афымаа), вышедший уже из употребления. Этот последний экземпляр в начале нашего века

¹ См.: Токарев С. А. Буряты. – Религиозные верования народов СССР. М.-Л., 1931. Т. 1. С. 135.

² См.: Чурсин Г. Ф. Указ. Соч. С. 41.

³ См.: Ладария Л. Н. Дудрипш: – СЗМ, 1912, № 13.

был приобретен для Музея народоведения А. А. Миллером (тогдашним хранителем этого музея) от Халила Чичба. По словам последнего, арфа принадлежала его отцу Коблуху, который был придворным музыкантом последнего владетельного князя¹. Возможно, этот инструмент имел еще и другое, более древнее назначение, связанное с посвятельными обрядами. Как известно, у многих народов, посвящаемых во время этих обрядов, учили играть на музыкальных инструментах.

Итак, согласно приведенным легендам, Дыдрыпшское святилище обслуживалось служителями трех абхазских фамилий: Садзба, Ачба и Чичба. При этом нельзя не обратить внимание и на причастность в прошлом к культу горы Дыдрыпш владетельных князей Абхазии Чачба (груз. форма – Шервашидзе). Факт назначения владетельным князем Абхазии Палашва Чичба служителем святилища, о котором сообщается в легенде, подтверждается и историческими сведениями. По некоторым данным, свои обязанности священнослужителей Чичбовы выполняли в течение нескольких поколений².

Если владетельные князья Абхазии пользовались правом назначения жрецов Дыдрыпшского святилища, то не свидетельствует ли это о том, что они в более раннее время сами были жрецами этого святилища. Случаи назначения главными жрецами своих заместителей известны в Абхазии и в культовой практике других святилищ. Так, например, в святилище Лдзаа (Пицунда) правом назначения жрецов этого святилища пользовались представители фамилии Гочуа. О том же, что когда-то представители этой фамилии сами отправляли культ этого святилища, свидетельствует одна любопытная деталь моления, совершавшегося еще в сравнительно недавнее время в этом святилище: нанизывание печени и сердца жертвенного животного на ноже имел право производить только старший представитель фамилии Го-

¹ Хашба И. М. Абхазские народные инструменты. Сухуми, 1979. С. 50; в настоящее время этот инструмент хранится в Абхазском государственном музее.

² И. Н. Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь. М., 1898.

чуа, после чего он передавал этот нож жрецу, назначенному его предками, и последний продолжал ритуал¹.

Имеются и другого рода факты, указывающие на то, что владетельные князья Абхазии когда-то сами отправляли жреческие обязанности. Есть даже основания полагать, что функции владетельной власти у этой фамилии сложились на основе тех привилегий, которыми они обладали как жрецы. Так, например, в сохранившихся у абхазов молитвенных формулах, поговорках и проклятиях упоминается фамилия владетельных князей Чачба наряду с другой княжеской фамилией Ачба (эта фамилия, как говорилось выше, упоминается в легендах в качестве древнейших жрецов Дыдрыпшского святилища). Очень распространенной, например, во время ритуала жертвоприношения была формула, завершавшая молитвенные слова жреца: «Боже, избавь нас от всякого зла и несчастья до тех пор, пока этими жертвоприношениями, разделив их на мелкие кусочки, я не накормлю досыта всех представителей Ачба и Чачба». На сходство функций, которыми обладали обе фамилии в прошлом, указывает и сохранившаяся кое-где в Абхазии до сего времени формула проклятия: «Да обрушится на тебя гнев того, кто оберегает Ачбовых и Чачбовых!» («Ачааи Чачааи ирхылапшу илахь уоуааит!»). Существует также поговорка: «Прежде чем говорить о Чачба, надо сказать Ачба» («Ачба умхэакуа Чачба узхэом»)².

Таким образом, выясняется, что до того, как Чачбовы стали владетельными князьями, они исполняли обязанности жрецов Дыдрыпшского святилища. Важным представляется и вопрос о том, в каких отношениях эта фамилия находилась с фамилией Ачба, которая во всех приведенных молитвенных и клятвенных формулах упоминается первой. Не следует ли рассматривать сходство этих двух фамильных наименований как указание на существовавшее прежде родство между ними. Не приходится сомневаться в большей древности фамильного наименования Ачба. Кроме того, что оно первым упоминается в молитвенных

¹ Эти сведения были получены автором во время работы в составе экспедиции Абхазского ИЯЛИ летом 1962 г.

² См.: Инал-ипа Ш. Д. О содержании термина «Ацсха» – «царь Абхазии». – ТАИЯЛИ, 1963. Т. 23–24. С. 175.

формулах и клятвах, историческая память народа также сохранила воспоминания о глубокой древности фамильного наименования Ачба. Оно упоминается среди самых древних фамилий Абхазии. Что же касается фамилии Чачба, то, согласно преданиям, она сравнительно позднего происхождения, в документах упоминается с середины XI в.¹ В некоторых преданиях им приписывается грузинское происхождение². Однако эти предания исходят из грузинской формы наименования данной фамилии (Шервашидзе) и оставляют открытым вопрос о происхождении абхазской формы.

Имеются и предания о греческом происхождении фамилии Чачба. Поскольку в них дана попытка объяснения происхождения абхазской формы этого наименования, то приведем его, предварительно указав на принадлежность этого предания к особому виду легенд, повествующих о каком-то мифическом древнем правителе Абхазии, называемом апсха (апсха). Согласно этому преданию, апсха – грек по происхождению, вынужден был вместе со своей женой и людьми выехать из Греции и поселиться в другом месте. Он избрал новым местом своего поселения Абхазию, а именно местечко, называемое в настоящее время Алахадзы (зона г. Гагра). Причиной переселения было то, что у апсха и его жены не выживали рождавшиеся дети. Спустя некоторое время после переселения у них на новом месте родился сын, но он был сразу же похищен гостившим в их доме неким человеком по фамилии Ачба, приехавшим с Северного Кавказа. Мальчик был увезен туда и воспитан этим человеком и его тремя братьями. Когда он вырос, его привезли к родителям. По просьбе воспитателей, апсха вынужден был всем им выделить земли. Сам же он решил уехать обратно в Грецию. С ним вместе уехали и его люди, кроме одного, которого он оставил братьям в качестве слуги. Братья дали ему фамилию Чачба, т. к. он им прислуживал (буквально «выращивал хлеба»)³.

¹ См.: Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965. С. 497.

² Предание о грузинском происхождении этой фамилии приводится в работе Инал-ипа Ш. Д. Страницы исторической этнографии абхазов. Сухуми, 1971. С. 243.

³ См.: Инал-ипа Ш. Д. Указ. Соч. С. 244.

В основе легенды – попытка объяснения значения фамильного наименования А-ча-ч-ба, где а – показатель общности, ба – патронимический формант, происходящий от слова а-па – «сын». Корневая же основа ча, по-видимому, действительно связана с а-ча – «хлеб». Но что означает частичка ч, стоящая перед окончанием ба? Не означает ли она то же самое, что и стоящий, перед ней элемент ча. О том, что обе частички имеют одинаковое значение и что первоначально они выступали в одинаковой форме, свидетельствует древняя грузинская форма этой, фамилии Ча-часдзе (Ча-ча-с-дзе), впервые упоминаемая в грузинских летописях середины XI в.¹

Итак, наименования фамилии Ачба и Чачба совпадают. Разница лишь в том, что последняя выступает в удвоенной форме. Как мы увидим ниже, объяснение ее как «выращивающий хлеб» имеет под собой историческую почву и относилось первоначально именно к фамилии Ачба. Но лицо, обозначающееся как «выращивающий хлеба», не следует понимать в прямом смысле. Так мог называться человек, от которого зависит плодородие почвы, людей, животных и т. д., т. е. человек, выполнявший обязанности посредника между божествами и людьми, испрашивающий у этих божеств необходимые для людей блага. Что же касается фамильного наименования Чачба, то его возникновение относится к значительно более позднему времени, когда общество было уже классовым и термин, которым прежде именовали лицо, испрашивающее у божества плодородия для людей, приобретает социальное значение. Еще во второй половине XIX в. у абхазов сохранились воспоминания о том времени, когда фамильные наименования Ачба и Чачба выступали в качестве обозначения социальных категорий. Так, А. Н. Введенский был удивлен тем фактом, что «абхазцы утверждают, что Ачба на старом их языке значит князь, а Чачба (как называют по-абхазски Шервашидзе) над князем князь»².

В большинстве вариантов легенд об апсха говорится о фамилии Ачба, как о самой древней и знатной. В некоторых из них

¹ См.: Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965. С. 497.

² Абхазцы (Азегга). По поводу сочинения г. Дубровина «Очерки Кавказа и народов его населяющих». – ССКГ, Тифлис, 1872, в. 4. С. 29–30; Выяснено, что автором этой анонимной статьи был А. И. Введенский.

апсха представляется выходцем из этой фамилии. «Нет фамилии выше Ачба», – говорится в одном предании, «Апсха был родом Ачба», – гласит это же предание¹. Следует учитывать и тот факт, что отдельные представители рода Ачба (грузинская форма – Анчабадзе) и сами признавали себя потомками апсха². Установление факта связи между фамилиями Ачба и Чачба дает основание видеть в Ачба древнейших жрецов святилища горы Дыдрыпш, ибо если Чачба пользовались правом назначения жрецов этого святилища, то, по-видимому, их предки когда-то сами были его жрецами. А если это так, то апсха, происходящий из фамилии Ачба, – это и есть древний жрец святилища на горе Дыдрыпш.

Хотя в данной работе нет возможности специально рассмотреть вопрос об апсха, коснуться его в аспекте затрагиваемых нами проблем все же следует. Ш. Д. Инал-ипа первым обратил внимание на значение преданий об апсха, увидев в них ключ к разрешению некоторых загадок истории Абхазии. Термин апсха, известный как в Бзыбской, так и Абжуйской частях Абхазии, он понимает как «царь» или «владыка» абхазов, т. е. «царь Абхазии». Это объяснение Ш. Д. Инал-ипа строит на понимании корневой основы цс как происходящей от основы племенного названия абхазов (ацсуа) и окончания ха, выступающего, по его мнению, здесь в значении «покровителя», «властителя», «правителя», «князя»³. Хотя этот анализ и толкование термина не могут быть признаны вполне безупречными ниже будет предложено другое его объяснение, следует признать, что в конечном счете автор прав, увязывая данный термин с происхождением владетельной власти Абхазии.

В то же время нельзя не выразить несогласия с Ш. Д. Инал-ипа в тех случаях, когда он пытается увязать некоторые сюжеты преданий об апсха с конкретными историческими событиями, а сам образ апсха с реальными историческими лицами. Как всякое фольклорное произведение, предание об апсха является многослойным памятником, в котором, по выражению самого же ав-

¹ См.: Инал-ипа Ш. Д. Там же. С. 229.

² Там же. С. 251.

³ См.: Инал-ипа Ш. Д. Страницы исторической этнографии абхазов. Сухуми, 1971. С. 213.

тора, «элементы анахронизма и контаминации» сочетаются «с исторической конкретностью»¹. Но даже то, что на первый взгляд кажется конкретностью, на самом деле в фольклорном произведении может оказаться смещением во времени элементов различных событий, объединенных по законам литературного произведения в одно целое.

Для выявления исторических условий, на основе которых сложился образ апсха, необходимо учитывать то обстоятельство, что почти во всех вариантах предания этому образу сопутствует образ его сестры (она именуется по-разному: Марта, Мария, Тамара и др.). При этом интересно, что в силу складывающихся обстоятельств: смертельной болезни брата или даже его смерти ей приходится скрыть эту болезнь или смерть и, переодевшись в его одежду, править вместо него. Но это правление длится всего несколько лет (от 3 до 20), пока не появляется в качестве гостя приехавший с Северного Кавказа представитель фамилии Ачба. По истечении определенного отрезка времени гость догадывается, что апсха – женщина и предлагает ей выйти за него замуж. Но она оттягивает этот срок для того, чтобы заманить его и его людей в ловушку. Но гостю удается бежать, и через некоторое время он возвращается с войском, изгоняет сестру апсха из пределов Абхазии (в Мегрелию), а сам становится правителем Абхазии.

Устойчивость мотива переодевания сестры апсха в преданиях этого типа заставляет отнести к нему с особой внимательностью и задать себе вопрос, а не является ли этот мотив отголоском древнейшего ритуала, при котором лицо (в данном случае женщина), руководившее ритуалом, облачалось в специальный костюм, а может быть и в маску, и изображало само божество. Костюм этот мог первоначально представлять собой шкуру жертвенного животного. В пользу такого предположения свидетельствует и факт существования среди многочисленных вариантов преданий об апсха и таких, в которых в качестве апсха выступает женщина (девушка)². Но кем бы ни был этот древней-

¹ См.: Инал-ипа Ш. Д. Страницы исторической этнографии абхазов. Сухуми, 1971. С. 256.

² См.: Салакая Ш. Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1960. С. 131.

ший персонаж, игравший роль божества, мужчиной или женщиной, важно выяснить: роль какого божества он выполнял. Имя апсха, которым он именовался, по-видимому, первоначально было именем самого божества. Анализ этого имени может пролить свет на природу этого божества. Имя апсха (ацсха) состоит из компонентов цс (а – показатель словарной формы) и ха. Поскольку, как мы уже знаем, элемент цс выступает в абхазском языке в многообразных значениях (например, «живой», «душа», «самка», «мертвый» и т. д.), то его значение в слове апсха может быть понято лишь в том случае, если будет правильно объяснено значение второго элемента данного слова – ха. Действительно ли он связан с понятием «главы», «старшего», «владельческого князя», «царя», как полагали Н. Я. Марр и Ш. Д. Инал-ипа, или же следует исходить из другого его значения? Принимая во внимание основные плодородные функции древнейших божеств, в том числе и божеств-матерей, можно думать, что данный компонент связан по своему значению с размножением, увеличением, ростом. В абхазском языке имеется много слов, в которых корень ха выступает в таком значении: а-з-ха-ра, имеющее несколько значений: глагола «расти», существительных: «рост», «прибавление» (корнем в этом слове является компонент ха; а – показатель общей формы, з – версионный показатель, ра – масдарный суффикс), а-з-ы-р-ха-ра – «увеличить», «умножить» (здесь перед корнем ха присоединен каузативный аффикс р, ы – связка). Имеются также наречия аи – ха – больше в сравнении с чем-то, еи – ха – еще больше. Имеется также ряд других слов с компонентом ха в этом же значении.

Итак, компонент ха в слове апсха по своему значению связан с увеличением, размножением, ростом. Соответственно выясняется и значение самого термина апсха, как божества размножения всего «живого», «одушевленного» или же божества, размножающего души. Представление о божестве со сходными с апсха функциями сохранилось в абхазском языческом пантеоне и до настоящего времени. Это божество очага Ажъа-ха-ра, в имени которого также имеется компонент ха. Наименование это расшифровывается как «плоть (мясо) размножающее». Все это позволяет видеть в названии апсха как обозначение самого божества.

ства, того же самого, что и рассмотренная нами выше Аныпс, так и лицо, исполнявшее ее роль.

Будучи по своему происхождению божеством, апсха может быть сопоставлен с близким ему по характеру. Псатха, занимающим первое место в адыгском пантеоне богов после Тха и Тхашхо. Согласно мифологии адыгов, Псатха пребывает на небе. Вместе с Тха он раздает души и ведаёт ими. Он – вездесущ, способен воздействовать на природу – усмирить ураганы, бураны, бушующий океан¹. Близость функций этих божеств, однако, не должна заслонять факта более позднего происхождения образа Псатхи. На это указывает занимаемое им устойчивое положение в пантеоне божеств адыгов, отражающее время сложившегося патриархального общества. Сравнение имен Аныпс и Псатха также выявляет эволюцию последнего: если Аныпс – мать жизни (воды), то Псатха – бог жизни (воды), т. е. это олицетворение одних и тех же природных сил, но на разных ступенях исторического развития. Но в образе Псатхи проглядывают также и черты предшествовавшего ему более древнего божества. Это проявляется, например, в общенародных празднованиях, посвященных ему, во время которых совершались обрядовые действия, сохранившиеся от древнейшей эпохи. К числу таких действий относятся хороводные танцы вокруг деревянного фетиша Псатхи. В жертву этому божеству приносилась белая коза².

Что же касается абхазского апсха, то привлекают внимание имеющиеся в его образе черты первопредка. Так, например, в некоторых вариантах преданий о нем он выступает в роли предка абхазского народа. «Абхазы происходят от апсха, – говорится, например, в одном из вариантов, – они его потомки и наследники...»³. Здесь мы снова сталкиваемся с совпадением функций апсха и Аныпс, т. к., по верованиям абхазов, сохранявшимся еще совсем недавно, божество Дыдрыпшского святилища Аныпс-ныха считалось также предком абхазов⁴. Представление о

¹ См.: Меретуков М. Псатха. – МНМ. Т. 2. С. 344.

² См.: Меретуков М. Там же. С. 344.

³ См.: Инал-ипа Ш. Д. Указ. Соч. С. 223.

⁴ См.: Векуа А. Из жизни и обычаев абхазцев. Этнографический очерк. – Закавказье, 1912, №134.

божествах, как о первопредках народа, имеет место и в религиях других народов. Так, например, предком одного из древнегреческих городов-государств Афин, давшим имя народу этого государства, считалась в греческой мифологии Афина, культ которой был распространен и в остальной Греции¹. Интересны также представления, встречающиеся у некоторых народов о предке, увязываемые с горою. Так, например, у алтайских народов Алтай, которому принадлежало большое место в мифологии этих народов, олицетворял образ их родины².

Ряд исследователей, в той или иной мере занимавшихся изучением вопроса об апсха, связывали происхождение этого термина и легенд о персонаже под этим названием со временем образования Абхазского царства (ок. 797 г.)³. Некоторые из них, например Ш. Д. Инал-ипа, в качестве одного из доказательств определения такой датировки приводит именно те предания об апсха, в которых он выступает как предок абхазского народа⁴. Однако представляется, что образованию абхазской народности феодального периода предшествовал длительный период сложения абхазских этнических общностей на предыдущих стадиях исторического развития. В этой связи уместно привести высказывания Ю. В. Бромлея: «...следует различать народности, возникшие в условиях раннеклассового общества, непосредственно на базе родоплеменных этнических общностей (племен и мета-племен), и народности, сложившиеся на основе уже существовавших общностей этого типа (т. е. тоже народностей) или при их участии в этногенетических процессах. Соответственно, одни народности

¹ Пристального внимания заслуживают черты богини Афины, которыми наделена она в древнегреческой мифологии, сближающие ее с божеством-матерью горы Дыдрыпш. Привлекает внимание, например, то, что, как и божество Аныпс, Афина наказывает слепотой всякого смертного, пытающегося нарушить запрет видеть ее. Известен миф, как она лишила зрения юного Тиресия, когда тот случайно увидел ее омовение. (См.: Лосев А. Ф. Афина. – МНМ. Т. 1. С. 127).

² См.: Топоров В. Н. Гора. – МНМ. Т. 1. С. 312.

³ См.: Марр Н. Я. Абхазско-русский словарь. Л., 1926. С. 81–82.

⁴ См.: Инал-ипа Ш. Д. Указ. Соч. С. 223; Салакая Ш. Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966. С. 128–129.

могут быть названы первичными, другие – вторичными»¹. «Ведь и племена, и народности, и нации – общности, как известно, весьма устойчивые, существующие под одним и тем же названием в течение многих поколений людей»². О том, что происхождение представлений об апсха связано с эпохой материнско-родового строя, свидетельствует то, что лицо, первоначально выполнявшее его роль, было женщиной. Кроме приведенных выше данных, об этом имеются и прямые указания, например, сохранившаяся у бзыбских абхазов древняя пословица, гласящая: «Высокопочтимая апсха Харухан, а во всем виноватая – Джарымхан»³. Неважно, что в тексте данной пословицы отражено время, когда выполнявшаяся женщиной роль апсха приобрела некоторый социальный оттенок. Важно то, что эта роль выполнялась женщиной. Но в обобщенном образе апсха отразились и представления более позднего времени, когда он приобретает черты владетеля или царя, что и явилось основанием для создания многочисленных преданий абхазов, в которых апсха приписываются деяния и поступки реальных исторических лиц.

Однако с апсха, как с мифическим царем и с его древними представителями из рода Ачба, в представлениях абхазов, существовавших еще до недавнего времени, связывалась вера о лучшем времени, о своего рода «золотом веке». Так, например, абхазы говорили: «Порочен век Чачба и хороши были «законы» его предшественника Ачба»⁴. Представления абхазов об апсха как о мифическом царе обнаруживают типологическую близость к образам царей в мифологиях других народов, мира. Имеется, например, некоторое сходство в образах апсха и царя в китайской мифологии. Как и в преданиях абхазов об апсха, в представлениях китайцев о древних правителях Хуан-ди, Яо, Шуня и др. прослеживаются реликты архаических мифов о тотемных персонажах и обожествленных первопредках. Подобно абхазскому

¹ Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 284–285.

² Там же. С. 317, 46.

³ См.: Инал-ипа Ш. Д. Страницы исторической этнографии абхазов. Сухуми, 1971. С. 246.

⁴ См.: Инал-ипа. Ш. Д. Очерки по истории, брака и семьи у абхазок. Сухуми, 1954. С. 39; Салакая Ш. Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1965. С. 130.

преданию об апсха, древний китайский миф также позже превращается в псевдоисторическую традицию¹. Как и у абхазов, у многих народов с первыми правителями связываются представления о «золотом веке». Иногда эти представления увязываются с царями первых династий. Характерно, что с мифическим царем часто связан комплекс представлений о добром царе, магически обеспечивающем благополучие племени², что является, на наш взгляд, красноречивым указанием на первоначальную связь этого образа с главным персонажем первобытного магического ритуала, целью которого было обеспечение плодородия.

Итак, древними жрецами святилища Дыдрыпш были представители рода Ачба, которые в более позднее время были вытеснены представителями выделившегося из этого рода подразделения (патронимии), получившего наименование Чачба. С выходцами этой вновь образовавшейся фамилии и связано, по всей вероятности, перерастание жреческой власти в Абхазии во владетельскую³. В более позднее время, когда светская власть отделилась от жреческой, владетельные князья Абхазии стали назначать жрецами святилища на горе Дыдрыпш своих заместителей в лице представителей фамилии Чичба, находившейся с ними в родстве, о чем свидетельствуют предания и близость фамильных наименований.

В разрешении вопроса о роли представителей некоторых абхазских фамилий в культе горы Дыдрыпш все еще остается ряд неясных мест, таких, например, как всегда ли представители фа-

¹ См.: Брагинская Н. В. Царь. – МНМ. Т. 2. С. 615.

² Там же. С. 615.

³ Изучение истории Абхазии в аспекте проблемы классовообразования – дело будущего. Но и из изложенных в настоящей работе материалов видна роль жречества в этом процессе, что является характерной чертой не только истории Абхазии, но и истории многих других народов. Роль жречества в процессе классовообразования послужила поводом для многих ученых на Западе считать, что все ранние государства и даже вождества обязательно приобретают форму теократий. Однако советские исследователи, признающие роль жречества в этом процессе, не придерживаются таких крайних взглядов. (См.: Хазанов А. М. Классообразование: факторы и механизмы. – В кн.: Исследования по общей этнографии. М., 1979. С. 165).

милии Ачба, включая в нее и ее потомков Чачба и Чичба, были единственными жрецами святилища на горе Дыдрыпш? Почему в легендах о древних жрецах этого святилища кроме Ачба упоминаются еще и представители фамилии Садзба? Почему в преданиях об апсха Ачбовцы часто представляются как выходцы с Северного Кавказа? И, наконец, кто мог послужить прообразом сестры апсха в указанных преданиях? Разрешить все эти вопросы пока не представляется возможным. Можно лишь попытаться ответить на вопрос о том, кто мог послужить прообразом сестры в преданиях об апсха, для чего следует рассмотреть самые древние слои культа святилища горы Дыдрыпш.

Истоки культа горы Дыдрыпш

Как можно полагать, наиболее древние слои в культе горы Дыдрыпш связаны с самой нижней ее зоной – площадкой у подножья горы. К молениям на этой площадке, как уже говорилось, допускались женщины, хотя им здесь и отводилась роль сторонних наблюдателей. Выше этой площадки ни одна женщина не должна была переступить ногой. О том, что такие запреты сохранились у абхазов от инициационного комплекса обрядов, можно думать на основании существования подобных же запретов и у других народов. Так, например, во время проведения обрядов инициации у австралийского племени камилароев женщины и дети присутствовали в первой их части на первой священной площадке, затем их отсылали в основной лагерь, а главная часть инициации происходила на второй площадке уже без них¹.

Среди предметов, сохранявшихся у священного дерева, на нижней площадке, в указанном выше описании Ш. Д. Инал-ипа, особое внимание привлекают две жерди, приставленные к дереву с двух сторон алтаря в виде лестницы². Устойчивость традиции сохранения этих жердей, которые время от времени должны

¹ Mathews R. H. .Jie Bora orinitlalion ceremonies of the Kami-laroitribe –YRAL, V, 24, 1894. Цитировано по Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология, Ереван, 1983. С. 69–76.

² См.: Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965. С. 530.

были заменяться, а также определенный порядок их расположения дают основание предполагать, что когда-то они были необходимым элементом ритуала, выполнявшегося у дерева, и первоначально представляли собой лестницу, по которой руководитель обряда поднимался на дерево и находился там в течение всего ритуала моления. Существование подобных ритуальных действий зафиксировано у некоторых народов еще не в столь отдаленное от нас время. Так, например, у мордвы лицо, исполняющее роль жреца, находилось во время моления на священном дереве и, олицетворяя самое божество, отвечало из ветвей молящимся¹.

На существование у абхазов в прошлом подобного же обычая указывает упоминаемый Н. С. Джанашиа ныне забытый абхазский термин ахалаю (ахалафы), означающий «поднимающийся человек» (от ахалара – «подниматься» и афы – «человек»)². Этот термин означал то же самое, что и арцваю (артцафы) – «вопросательница». Термин ахалафы, как это представляется по ряду данных, имел конкретное, а не абстрактное значение и относился к определенному участнику обряда. Тот факт, что этот термин увязывался с прорицательством, свидетельствует о том, что он относился к женщине, т. к. прорицательницами (или вопрошательницами) у абхазов в большинстве случаев были женщины. Однако ограничение значения данного персонажа ролью прорицателя (вопрошателя) – явление, по-видимому, довольно позднее. Его первоначальная роль – изображать божество во время посвятельных обрядов. А если это так, то изображала его женщина.

Имеются и другие материалы, свидетельствующие о том, что главным персонажем в обрядах посвящения у предков абхазов была женщина. Так некоторыми учеными, на основании данных фольклора абхазов, реконструируется образ руководителя обряда посвящения в виде старухи, надевавшей на себя козлиную шкуру³. Вот с этим-то образом и следует, на наш взгляд, увяз-

¹ См.: Кагаров Е. Рецензия на работу Б. А. Латынина. Мировое дерево – древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы., – ИГАИМК. в. 69, 1933; СЭ, 1934, №5. С. 127.

² См.: Джанашиа Н. С. Указ. Соч. С. 77.

³ См.: Кучберия Л. К вопросу о развитии брачных обычаев и свадебной обрядности у абхазов. – Современное абхазское село, Этнографические очерки. Тбилиси, 1967. С. 135.

зывать против переодевания сестры апсха, столь устойчивый в рассматривавшихся нами легендах. Выше уже высказывалось предположение, что этот мотив берет свое начало от ритуала облачения в специальный костюм, первоначально в шкуру жертвенного животного. Шкура животного представляет собой, по мнению некоторых исследователей, фактор перевоплощения: человек превращается в животное, надев его шкуру¹. О том, что предоставления абхазов об ахалафы были связаны с перевоплощением, свидетельствуют записанные Н. Я. Марром толкования абхазами этого слова. По этим записям, ахалафы (Н. Я. Марром дается другая транскрипция: aqalawe) – «вошедший в кого-либо», «накрывший его»².

Превращение в ритуале в животного связано с почитанием этого животного. Следовательно, этот ритуал по своему происхождению связан с тотемистическим культом. О том, что божество Дыдрыпшского святилища первоначально почиталось в образе животного, красноречиво свидетельствует обычай посвящения ему коровы, выполнявшийся всеми фамилиями, которые обязаны быть соблюдать культ этого божества. У некоторых семей, проживающих главным образом в селе Ачандара, этот обычай сохранялся еще совсем недавно. Так, некоторые семьи фамилии Царгуш, по их словам, с незапамятных времен проживающие в селе Ачандара, придерживались этого обычая еще в 60-х гг. текущего столетия (25). Этот обычай заключался в совершении специального обряда, во время которого корове надрезали кусочек уха. После этого ее отпускали, считая посвященной святыне и окружая ее особым вниманием. Ежегодно бычки от этой коровы приносились в жертву во время специального обряда. Когда же рождалась телка, ее заменяло другое животное.

Обычай посвящения коровы практиковался в Абхазии и в связи с другими святынями, например, с Нал-куба (Псху-ныха), Лдзаа-ныха (Пицунда), Илыр-ныха (в селе Илори Очамчирского района) и др. Во многих случаях этот обычай увязывался с

¹ См.: Абрамова З. А. Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии. М.–Л., 1966. С. 100.

² См.; Марр Н. Я. Абхазо-русский словарь. Пособие к лекциям в исследовательской работе. Л., 1926. С. 135.

матерями-демиургами Анана-шацэа-ачапацэа. О том, что речь здесь идет не об одной матери (Анана), а о множестве, указывает присоединяемый суффикс цэа (шацэа – от ашара – «делить», ачапацэа – от глагола ачапара – «делать», «творить», т. е. «матери наделяющие, творящие судьбу»). Чаще, однако, употребляют это наименование в сокращенной форме – Ашацэа. На то, что эти матери-творцы представлялись у абхазов когда-то в семи образах, указывают материалы соседствующих с ними родственных им мегрелов, по которым существовавший у них аналогичный абхазскому обычай посвящения коровы увязывался с седмицей «шквиули»¹ Приведенные выше сравнительные материалы о семи матерях-прародительницах указывают на распространенность таких представлений в прошлом. Можно думать, что семидольный характер божества абхазов Айтар унаследован им от этих архаических образов матерей-творцов.

Изучение представлений и обычаев абхазов, связанных с посвящением коровы, а также фольклорных и других данных, приводит к выводу о том, что в основе этого обычая лежит почитание божества-матери в виде животного и о том, что обычай этот восходит к жертвоприношению самки промыслового зверя – древнейшей формы жертвоприношения². Указанием на то, что образ коровы составлял древнейшую основу образа богини-матери и в других религиозных системах, является шумерская мифология. Красноречиво свидетельствует об этом, например, эпитет уже упоминавшейся богини-матери Гатумдуг – «священная корова»³. «Заслуживают большого внимания и общеиндоевропейские мифологические представления о корове, которым соответствует обряд принесения в жертву стельной коровы, реконструируемый путем сравнения ведийского и римского ритуалов и следа сходного ритуала в завещании хеттского царя Хаттусилиса I»⁴.

Выявляемый в культе горы Дыдрыпш древнейший слой, связанный с жертвоприношением самки промыслового зверя, пред-

¹ См.: Джанашия Н. С. Указ. Соч. С. 27.

² Подробнее об этом: См.: Акаба Л. Х. У истоков религии абхазов. Сухуми, 1979.

³ МНМ. Т. 1. С. 267.

⁴ Иванов В. В. Корова. – МНМ. Т. 2. С. 5–6.

ставляет собой древнейший из когда-либо известных человечеству ритуалов, к которому восходят все религиозные ритуалы, какими бы они ни были сложными и торжественными. Эта древнейшая форма ритуала жертвоприношения совпадала с реконструируемым учеными «веселым народным праздником первобытной эпохи, в котором принимали участие как мужчины, так и женщины»¹.

О том, что первоначально жертвоприношение и празднество совпадали, и о том, что они были связаны с убийством самки промыслового зверя, свидетельствуют данные абхазского языка: всякое празднование и всякое моление называется словом аныхэара, что буквально означает «просить мать (самку)», (глагол ахэара может быть переведен и как «говорить»). Со словом мать (самка) связано также абхазское слово аныха – «святыня», буквально означающее «голова матери (самки)». Абхазский язык сохранил следы того далекого времени, когда всякая совместная еда, ритуал, праздник и свадьба совпадали. Слово ачара – означает «пир», «свадьба», «есть», «кормиться», «насыщаться»; изменение значения зависит от ударения: при ударении на первом слоге слово означает «есть», «насыщаться», при ударений на втором слоге слово приобретает значение «пир», «свадьба»². В абхазском языке отложились и такие моменты, по которым можно думать, что первоначально всякая совместная еда была связана с охотой

¹ Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983. С. 187.

² Следует отметить, что данное слово в значении «есть», «насыщаться» в современном абхазском языке почти не употребляется, если не считать масдарную форму ар-ча-ра, означающую «накормить». Сохранились окаменелые формы выражений с этим словом: «Анана-Гунда ул-ча-ма?» – «Анана-Гунда тебя накормила?». С этим вопросом обращались к охотнику, желая спросить его об успехе охоты. Или же, когда находили диких пчел, говорили: «Анана-Гунда -ха-л-ч-ёйт» – «Анана-Гунда нас накормила». В ответ произносили: «Дырџагъ ха-л-ча-аайт» – «Пусть и впредь она накормит». Корень ча сохранился во многих абхазских словах, связанных с едой, пищей, например, а-ча – «хлеб», а-ч-ис – «продукты». В современном абхазском языке в значении «есть», «кушать» употребляется слово афара, неизвестное абазинам, у которых сохранилась древнейшая форма ачара.

на самку промыслового зверя. Так, в охотничьем языке бзыбских абхазов для обозначения понятия «идти на охоту» употреблялся термин аначара, т. е. «есть самку» (ан – «мать», «самка», ачара – «есть», «насыщаться»).

Все эти языковые данные позволяют объяснить наименование фамилии Ачба и ее ответвлений Чачба и Чичба не как «выращивающих хлеба», но как тех, «кто дает есть, насыщаться», полученного ими от наименования божества (вспомним абхазские выражения об охотничьем божестве, как «накормившего» и пожелания о том, чтобы оно и в будущем накормило). Особенно наглядно происхождение этого фамильного наименования в сохранившейся его грузинской форме – Анчабадзе, где **ба** и **дзе** – патронимические форманты: первый абхазский, второй – грузинский, более позднего происхождения. Учитывая сравнительно позднее происхождение и форманта ба, можно восстановить древнейшую форму данного наименования «**Ан-ч**, означающую «кормящая (насыщающая) мать (самка)». Все это заставляет предположить, что свое фамильное наименование Ачба получили от их родоначальницы, исполнявшей во время ритуала моления роль божества (тотема). Прощупываемый древнейший слой, возможно, относится еще ко времени существования не только абхазо-адыгской, но и более широкой кавказской общности. Отголоском столь далекого времени, по всей вероятности, следует считать существующее и в настоящее время у сванов представление о божестве-покровителе крупного рогатого скота в зимний период под названием Мычпа, буквально означающее «выкармливающий»¹.

Как видно из рассматривавшихся преданий об апсха, с сюжетом переодевания сестры апсха тесно связан сюжет ее сватовства. В дошедших до нас вариантах предания сватовство это не заканчивается браком. Но имеется основание считать его отголоском специального ритуала бракосочетания посвящаемого с божеством, входившего в качестве составной части в инициационный комплекс обрядов. Косвенным указанием на существование в глубокой древности таких ритуалов следует считать бытовавшие у ряда народов, в том числе и у абхазов, многочисленные

¹ См.: Кикнадзе З.Г. Мычпа. – МНМ. Т. 2. С. 189–190. Следует обратить особое внимание на присутствие в данном наименовании элемента ч.

легенды о выдающихся охотниках, пользовавшихся особым покровительством богини охоты. При этом такое покровительство рассматривалось часто как результат полового избранничества. Известный некоторым народам ритуал сакрального брака царя с богиней, несомненно, восходит к этому древнейшему ритуалу. Такой ритуал бракосочетания царя с богиней был известен, например, в Месопотамии. Цари Лагаша, Исина именовали себя «возлюбленными супругами Иннины». Такой же ритуал сакрального брака царя с богиней реконструируется в скифской религии. Возлюбленной супругой скифского царя считалась богиня Табити¹.

¹ См.: Раевский Д. С.~ Очерки идеологии скифо-сакских племен (опыт реконструкции скифской мифологии). М., 1977. С. 101.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Из вышеизложенных материалов следует, что наиболее архаические формы сохранились у абхазов в ритуалах, связанных с определенными видами растений, особенно тех, которые имели важнейшее значение для первобытного человека как источник питания и не только для него самого, но и для зверей, на которых он охотился. Этим обусловлена выявляемая особая ритуальная роль таких деревьев, как дуб, орех (особенно фундук), дикая груша, бук, сосна и др. К такому значению растений и восходят, по всей вероятности, представления о «древе изобилия», распространенные у многих народов.

Важнейшим источником наделения растений священными свойствами было и то, что с некоторыми из них (например, сосна, бук, дуб) была связана добыча меда диких пчел, покровительницей которых у абхазов считалась Анана-Гунда – древнейшее божество охоты (имя ее означает «мать роя»).

Наиболее архаическим формам ритуалов абхазов соответствуют верования, по которым деревья наделяются свойствами разумного существа и представляются в виде покровителей зверей, способных оказывать влияние на результаты промысла. Поэтому во время проведения ритуала молитва его участников была обращена именно к определенному дереву или его части (например, «этот дуб», «этот бук», или «эта ветвь дуба», «эта ветвь бука» и т. д.) Деревья-покровители представляются имеющими связь с молнией, причем связь эта объясняется по-разному: одни деревья (дуб, сосна, пихта и др.), привлекающими молнию, другие (например, граб), наоборот, отвращающими ее.

Наличие среди фамильных наименований абхазов значительного числа именных основ, означающих ту или иную породу дерева (например, бука, граба, сосны, пихты, дикой груши, ольхи и др.), свидетельствует о том, что первоначальная связь той или иной локальной группы охотников-собирателей, на территории обитания которой произрастали деревья преимущественно од-

ной породы, сознавалась как связь тотемическая. Дерево этой породы считалось тотемом данной группы – первоначального рода. Потомками этого рода и являются представители сохранившихся таких фамилий.

Исполнение хороводов вокруг дерева, характерное для самых архаических ритуалов абхазов, по своему происхождению связано именно с периодом возникновения родовой организации. Хороводы эти ведут свое начало от хороводов, исполнявшихся во время первобытного праздника, который устраивали по случаю удачной охоты. В этом празднике участвовали все члены коллектива, как мужчины, так и женщины, что и нашло свое отражение в хороводах, устраивавшихся еще в недавнее время.

На более поздней исторической стадии ритуализация некоторых растений получает новый толчок в связи с открытием искусственного огня. Такой двойной ритуализацией, по-видимому, и объясняется особая роль фундукового дерева. Это дерево с древнейших времен служило ценнейшим источником питания. Несколько позже его стали использовать для искусственного добывания огня (путем трений двух палочек). Усиление ритуализации некоторых растений связано также с познанием человеком их лечебных свойств.

Более поздними, по сравнению с только что охарактеризованными, представляются те ритуалы абхазов, для проведения которых не требовался выбор определенного растения, достаточно было проводить их в лесу. Но все же и здесь наблюдается предпочтение тому или иному виду растений. Формы ритуалов обоих видов типологически не отличаются между собой. Однако характер связей их участников несколько различен. Первая группа ритуалов обнаруживает явные следы общеродового культа (необходимость проведения ритуала членами всей фамилии, где бы они ни находились). В проведении ритуалов второго типа имеет место как связь с родовыми, так и с семейными формами организации: часто они проводились путем объединения нескольких семей.

Если в ритуалах первого типа участниками являются все члены группы, как мужчины, так и женщины, то к обрядовым действиям, проводимым в лесу, женщины допускались только в ис-

ключительных случаях, например, при некоторых заболеваниях, при ударе молнии. Здесь имеет место и возврат к самым архаическим формам ритуала; например, хороводу и пению песни, слова которой уже давно утратили свой первоначальный смысл. Обе группы ритуалов отличаются между собой также и тем, что если в центре ритуалов наидревнейшего типа находилось само растение, и молитва руководителя была обращена к нему, то в ритуалах второго типа она адресована к верховному божеству или к местному патрону.

Таким образом, обе группы ритуалов представляют собой две последовательные стадии в развитии одних и тех же верований. На ранней стадии эти верования были обусловлены конкретными формами мышления. Более поздняя стадия их развития связана с развившейся способностью человека к обобщениям. Здесь дерево уже ассоциируется не столько с идеей изобилия («дерево изобилия»), сколько представляется средством общения с божеством «дорогой» или «лестницей», по которой молитва доходит до бога. Возникновение прорицательства связано именно с этой стадией. Прорицатель – это первоначально женский персонаж, игравший роль божества в образе зверя, облаченный в его шкуру. Во время ритуала моления, участниками которого были одни мужчины, это божество находилось на дереве и отвечало молящимся из ветвей.

Дальнейшее развитие этих верований связано с появлением представлений о горе, как о пути или лестнице, по которой можно подняться к богу. Ярким образом мировой или «космической» горы в таких представлениях у абхазов является гора Дыдрыпш, в возникновении и развитии культа которой большую роль сыграли также представления об олицетворениях сил природы, в частности, грозных явлений. Наряду с появлением новых представлений о горе, как о пути или лестнице, ведущей к богу, сохраняются и получают дальнейшее развитие верования о деревьях, сохранившихся от более раннего времени. В системе религиозных верований, сложившихся в связи с почитанием горы Дыдрыпш, культ деревьев занимал видное место. Деревья, иногда специально выращиваемые, играли в святилище роль культовых символов. Особое значение придавалось тису, он выступал здесь

в роли мирового дерева, посредствующего звена между человеком и вселенной, местом их пересечения.

Значительное развитие в культе горы Дыдрыпш получили сложившиеся на более ранней стадии представления о божествах-матерях, главной функцией которых было плодородие всего живого на земле. В культе горы Дыдрыпш божество-мать выступает уже в качестве предка и защитника абхазского народа, оберегающего его от завоевания чужеземцами. С нею и была связана существовавшая в святилище сложная система посвященных обрядов.

Возникновение и развитие владетельской власти в Абхазии связано со служителями культа этого святилища из фамилии Чачба, ответвившейся от более древней жреческой фамилии Ачба. Став владетельными князьями, Чачба стали назначать на роль жрецов этого святилища своих заместителей в лице представителей родственной им фамильной группировки, именовавшейся Чичба.

Процесс перерастания жреческой власти в Абхазии во владетельскую получил отражение в особом роде легендах, повествующих о мифическом правителе или царе, именовавшемся апсха, которым соответствуют сохранившиеся у абхазов представления о времени первых правителей Абхазии, как о лучшем времени. Как и у других народов, миф о добром царе у абхазов на более поздней стадии развития превращается в историческую легенду. Однако, несмотря на такую метаморфозу, в этих легендах сохранились мотивы, берущие свое начало от того далекого времени, когда апсха представлялось божеством, и роль этого божества выполнялась женщиной в специальном ритуале, целью которого было магически воздействовать на природу, повысив ее плодородные силы.

**СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ,
СВЕДЕНИЯ КОТОРЫХ ИСПОЛЬЗОВАНЫ В РАБОТЕ**

№№ п.п.	Фамилия, имя	Год рожде- ния	Место записи	Год прове- дения экс- педиции
1	АГУМАВА КУТА	1894	с. Лдзаа ЗГТ	1962
2	АГУМАВА МАХАИД	1874	с. Гвада ОР	1969
3	АДЛЕЙБА КЕТУАН (урож. ТАРБА)	1882	г. Гагра	1962
4	АКАБА МАРИЯ	1923	с. Члоу ОР	1965
5	АКАБА СОНЯ (урож. ЦВИЖБА)	1874	с. Члоу ОР	1965
6	АГРБА СЕЙДЫК	1880	г. Гагра	1962
7	АРГУН ЕВГЕН	1879	г. Ткварчели	1959
8	БАРЦЫЦ СМЕЛ	1886	с. Блабурхва ГР	1963
9	БУАА ХЫНДУГУ	1860	с. Агу-Бедия ОР	1959
10	ГУНБА ТИМУР	1888	с. Мгудзырхва ГР	1981
11	ДБАР ПЛАТОН	1911	с. Мгудзырхва ГР	1981
12	ДЖОПУА НЕСТОР	1850	с. Члоу (пос.Аймара)	1963
13	ЗУХБА БАСА	1881	с. Илори ОР	1959
14	КАЛАНДИЯ МАРКОЗ	1886	г. Сухуми	1966
15	КВИЦИНИЯ МАМИЯ	1936	с. Атара ОР	1967
16	КЯХБА НАШХУА (урож. НАГУЧЕВА)	1928	с. Лдзаа ЗГТ	1962
17	КОНДЖАРИЯ АЛЕКСЕЙ	1896	с. Бзыбь ЗГТ	1965
18	КОНДЖАРИЯ НЕСТОР	1900	с. Бзыбь ЗГТ	1965
19	КОРСАНТИЯ МУРАТ	1887	с. Нижняя Эшера СР	1977
20	КИРХАЛАА КУАЛА	1874	с. Гуп ОР	1964
21	ЛОМИА ГУАДЖ	1872	с. Гуп ОР	1964
22	ЛОМИА МАШАША (урож. АКАБА)	1910 1905	с. Члоу ОР с. Гуп ОР	1965 1964
23	ТХАИЦУК ЕЛИЗБАР			
24	ЦАРГУШ АРЗАМЕТ	1884	с. Ачандара ГР	1964
25	ЦАРГУШ БАСЯТ .	1894	с. Ачандара ГР	1962
26	ЦАРГУШ МСУРАТ	1904	с. Ачандара ГР	1965
27	ЦВИЖБА МАМИЯ	1900	с. Члоу ОР	1965
28	ЦВИЖБА ТЕРЕЗИЯ (урож. ШАКАЯ)	1893	с. Члоу ОР	1963
29	ШАМБА СОФЬЯ	1890	с. Гуп ОР	1962

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АИЯЛИ** – Абхазский институт языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа АН ГССР
- ВДИ** – Вестник древней истории
- ВИ** – Вопросы истории
- ГР** – Гудаутский район
- Гул. Р** – Гульрипшский район
- ЕЭ** – Европейская энциклопедия
- ЖМНП** – Журнал Министерства народного просвещения
- ЗГГ** – Зона города Гагра
- ЗКОИРГО** – Записки Кавказского отделения императорского русского географического общества
- ЗООИД** – Записки Одесского общества истории и древностей
- ИАИЯЛИ** – Известия Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа АН ГССР
- ИГАИМК** – Известия Государственной академии истории материальной культуры
- ИСОНИИ** – Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института
- К** – Кавказ (газета)
- КВ** – Кавказский вестник (газета)
- МНМ** – Мифы народов мира
- ОР** – Очамчирский район
- РВ** – Русский вестник
- СЗМ** – Сотрудник Закавказской миссии
- СМОМПК** – Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа
- СР** – Сухумский район
- ССКГ** – Сборник сведений о кавказских горцах

СЭ – Советская этнография

ТАГМ – Труды Абхазского государственного музея

ТАИЯЛИ – Труды Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа АН ГССР

УЗАНИИ – Ученые записки Адыгейского научно-исследовательского института.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
ГЛАВА ПЕРВАЯ. Ритуалы абхазов, совершавшиеся в рощах или под отдельными почитаемыми деревьями	9
Представления абхазов об отдельных породах деревьев.	
Ритуалы у этих деревьев	18
Дуб	18
Орех	31
Граб	36
Бук	39
Ольха	45
Дикая груша	50
Рододендрон	54
Липа	57
Крушина	61
Сосна, пихта	62
Можжевельник	68
Виноградная лоза	69
ГЛАВА ВТОРАЯ. Ритуалы, совершавшиеся в лесу	73
ГЛАВА ТРЕТЬЯ. Рудименты древнейших ритуалов в культуре горы Дыдрыпш	81
Древнейшие черты в облике духа горы Дыдрыпш	92
Следы инициационного комплекса обрядов в святилище горы Дыдрыпш	97
О жрецах святилища горы Дыдрыпш	104
Истоки культа горы Дыдрыпш	116
Заключение	123
Список информаторов	127
Список сокращений	128

Л. Х. Акаба

**ИЗ МИФОЛОГИИ
АБХАЗОВ**

Издательство «Алашара»,
Сухуми – 1976

902.7(C41)
A38

Редактор Салакая Ш.Х.

ВВЕДЕНИЕ

Цель настоящей работы – выявление древнейшего слоя некоторых сказаний абхазов, в частности, сказаний о нартах и об Абрскиле – наиболее ярких образах абхазской мифологии.

Как признано учеными, в своей первооснове эти сказания являются мифами первобытной эпохи¹, представляющими ценный материал для изучения идеологии того времени.

Исследование этого периода наталкивается на несравненно большие трудности, чем все последующие эпохи истории человечества, ввиду того, что «объем доступной нам исторической информации о том или ином периоде человеческой истории находится в обратной зависимости от его удаленности от нас во времени».²

¹ Из исследователей, возводящих генезис образов этих сказаний, в частности нартских, к мифу, следует назвать прежде всего Дюмезиля Ж. (*Les legendes sur les nartes*, Paris, 1930) и Абаева В. И. (Нартовский эпос. ИСОНИИ. Т. X. в. 1. 1945). Они считают, что в процессе эволюции мифологических сюжетов персонажи меняют свою божественную природу и трансформируются в бытовых героев, т. е. совершается процесс «приземления» мифических образов.

Своеобразным представляется и взгляд Е. М. Мелетинского на происхождение нартских сказаний (Место нартских сказаний в истории эпоса, – Нартский эпос, Орджоникидзе. 1957. С. 44). Признавая, что преднартский цикл составляли первобытные мифы о «культурных героях», он в то же время не признает связей с мифом в отношении древнейшего образа – Сатаней, хотя и не отрицает в нем черт, напоминающих «великих богинь», изображения которых встречаются в туземном искусстве Причерноморья. Он больше склоняется к мысли в том, что этот матриархальный образ сложился до резкой дифференциации на «бытовое» и «мифическое».

² Крюков М. В. Рецензия на книгу Генинг В. Ф. Этнический процесс в первобытности. – СЭ. 1973. № 3. С. 179.

Сказания абхазов представляют исключительный интерес не только для изучения истории религии этого народа, они являются также дополнительным источником для исследования становления и развития человеческой идеологии вообще.

Изучение мифологии абхазов затруднено тем, что до нас дошел лишь отрывочный и неполно сохранившийся материал. Известные к настоящему времени сказания являются лишь частью многочисленных и разнообразных мифов прошлого. Первые записи материалов словесного творчества абхазов относятся ко второй половине XIX в., они были проведены после присоединения Абхазии к России. К сожалению, во многих случаях приходится сомневаться в полноте и подлинности этих записей. Исключением являются лишь записи народных текстов, использованные в работе первого абхазского этнографа С. Т. Званба «Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии»,¹ а также в других его работах.

Из авторов более позднего времени особого внимания заслуживают работы краеведа и этнографа-любителя Н. С. Джанашиа, учителя народной школы. Наибольший интерес представляют две его работы: «Религиозные верования абхазов» и «Абхазский культ и быт»². В них дано в общих чертах обстоятельное описание почти всех сохранившихся к началу XX в. верований абхазов.

Только после победы Великой Октябрьской социалистической революции в нашей стране началось действительно планомерное и подлинно научное изучение фольклора, в том числе и мифологии абхазов. С созданием абхазской письменности и появлением местных кадров изучение словесного народного творчества абхазов стало на верный путь. Уже к 30 – 40-м годам накопился

¹ Званба С. Т. Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии. – К. 1885. №№ 81–82. Данная статья вошла в число других работ автора, переизданных в 1955 г. в Сухуми отдельной книгой под названием «Этнографические этюды». Книга снабжена развернутым предисловием и комментариями ее редактора Г. А. Дзидзария.

² Джанашиа Н. С. Религиозные верования абхазов, – Христианский Восток. 1915. Т. IV. в. 1. Петроград; Абхазский культ и быт, – Христианский Восток, 1917. Т. V. в. 3. Петроград. Обе эти работы вошли в сборник работ Н. С. Джанашиа «Статьи по этнографии Абхазии», подготовленный и изданный в 1960 г. Сухуми абхазским лингвистом Х. С. Бгажба.

довольно значительный материал, который был опубликован в 1935 и 1940 гг. в виде двух сборников абхазских сказок. В них вошло и небольшое число нартских сказаний, которые до недавнего времени считались достоянием преимущественно осетин, в связи с чем имели хождение теории об индоевропейском, скифо-сарматском, аланском происхождении нартского эпоса.

Большое внимание вопросам религии и мифологии абхазов в связи с их историей и языком уделял Н. Я. Марр. Будучи одним из активнейших участников комиссии АН СССР по изучению племенного состава населения СССР (КИПС) и сопредельных стран, сыгравшей огромную роль в осуществлении грандиозной программы национального строительства в нашей стране, Н. Я. Марр пополнил текстовые материалы по Кавказу и, в частности, по Абхазии, которые он начал собирать еще в предреволюционные годы. При исследовании собранных материалов ученый проявляет к ним интерес не только с точки зрения истории языка, но и гораздо шире – с точки зрения истории культуры вообще. Много интересных мыслей содержится в работе Марра «О религиозных верованиях абхазов»¹, опубликованной еще до революции, в 1915 г. И в другой работе – «Кавказоведение и абхазский язык», увидевшей свет уже в советское время, он уделяет большое внимание вопросам верований и мифологии абхазов. Особое место уделено в данной работе рассмотрению вопроса о происхождении и распространении кавказских сказаний о героях типа Прометея².

Большой вклад в изучение религиозных верований и мифологии абхазов сделан этнографом-кавказоведом Г. Ф. Чурсиным. В его работе «Материалы по этнографии Абхазии»³, написанной им на основании полевых материалов, собранных в 1928 г., рассматривается широкий круг вопросов, связанных с религией и мифологией абхазов. Впервые в литературе об абхазах Чурсин в своей работе сравнивает и сопоставляет абхазские материалы по

¹ Марр Н. Я. О религиозных верованиях абхазов. – Христианский Восток. Т. IV в. 1. Пг. 1915.

² Марр Н. Я. О языке и истории абхазов. М. – Л. 1938. С 144–145.

³ Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми. 1957. Рукопись этой книги была представлена в Абхазский институт вдовой автора в 1936 г. и лишь в 1957 г. удалось осуществить ее опубликование.

указанной теме с материалами других народов, особенно народов Кавказа.

Значительный интерес к изучению верований и мифологии абхазов проявлял основоположник абхазской литературы и первый историк Абхазии Д. И. Гулиа. Его книга «История Абхазии», которая была опубликована в 1925 году, включает ценные этнографические материалы, в том числе и материалы по религиозным верованиям и мифологии. При этом весьма интересны его сравнения и сопоставления абхазских божеств с божествами хеттов, митаннийцев, египтян и др.¹ Вслед за этой книгой в 1926 г. выходит в свет его работа «Божества охоты и охотничий язык у абхазов», посвященная изучению охотничьих обычаев абхазов². А в 1928 г. издается другая его работа – «Культ козла у абхазов»³. Во всех этих работах представляют интерес не только вводимые автором в научный оборот материалы, но и высказываемые мысли и сопоставления обычаев абхазов с обычаями древних народов.

В послевоенные годы изучению абхазского фольклора, особенно нартских сказаний, было уделено большое внимание. Сотрудники Абхазского института Ш. Д. Инал-ипа, К. С. Шакрыл и Б. В. Шинкуба собрали значительный материал по нартскому эпосу абхазов. Ими был составлен сводный текст абхазских нартских сказаний, изданный на русском языке в 1962 г. в Москве и на абхазском в 1963 г. в Сухуми.

Еще в 1949 г. на основании собранных материалов Ш. Д. Инал-ипа опубликовал работу «Об абхазских нартских сказаниях»⁴. Она положила начало научному исследованию этих сказаний. На основании имеющихся в его распоряжении материалов он исследует основные нартские образы. Особое внимание он уделяет центральному образу – Сатаней-Гуаше, подчеркивая при этом ее ярко выраженные матриархальные черты.

1 Гулиа Д. И. История Абхазии. Т. I. Тифлис. 1925.

2 Гуалиа Д. И. Божества охоты и охотничий язык у абхазов. Сухум. 1926. С. 6.

3 Гуалиа Д. И. Культ козла у абхазов. Сухум. 1928.

4 Инал-ипа Ш. Д. Об абхазских нартских сказаниях. – ТАИЯЛИ. в. XXIII. Сухуми. 1949. С. 81–108.

Сопоставляя абхазские материалы с материалами нартских сказаний других народов Кавказа, он заключает, что именно в абхазских нартских сказаниях матриархальные черты этого центрального образа представлены особенно четко. На основании этого он считает, что основное ядро нартских сказаний сложилось в эпоху родового строя и что наиболее архаические его слои отражают эпоху матриархата.

Важный вклад в изучение сказаний абхазов о нартах и об Абрскиле внесли фольклористы Абхазии. Так, в книге Ш. Х. Салакая «Абхазский народный героический эпос» значительное место уделяется вопросам происхождения и развития сказаний о нартах и об Абрскиле. Анализируя основные сюжеты и мотивы этих сказаний, он приходит к выводу, что в основе последних лежат первобытные мифы о «культурных героях»¹. Весьма интересные мысли и выводы о древнейших образах сказаний абхазов о нартах и об Абрскиле содержатся также в работе А. А. Аншба «Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса»². Однако в задачу Салакая и Аншба не входило специальное изучение первобытного наследия в указанных сказаниях, они привлекали их внимание преимущественно как произведения эпического жанра.

Первая попытка изучения религиозно-мифологических представлений абхазов, получивших отражение в их сказаниях о нартах и об Абрскиле, принадлежит этнографу Г. В. Цулая. В ряде статей³ он излагает свои взгляды на вопрос о происхождении этих сказаний и о соотношении между ними. Несмотря на поспешность и противоречивость выводов, некоторые его мысли представляют несомненный интерес – особенно его объяснение происхождения имени Абрскил. В данном имени он выделяет первую часть абри считает, что она представляет большой ин-

¹ Салакая Ш. Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси. 1966.

² Аншба А. А. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Тбилиси. 1970 г.

³ Цулая Г. В. Мифологические тайны пещеры Абрскил. – ТАИЯЛИ, XXXIII–XXXIV. 1963. С. 329, 331. Следы религиозно-мифологических представлений в абхазском нартском эпосе. 1966. № 5. К истории имени Абрскил. СЭ. 1966. № 6. С. 84–89.

терес. С изучением вопроса о происхождении этого термина, по его мнению, связано решение некоторых общих проблем истории и этнографии Западного Кавказа.

Материалы данной работы, как это будет видно ниже, в еще большей степени подтверждают важность этого термина, причем не только для Кавказа, но и для территорий за его пределами. Цулая же ограничивает значение этого термина лишь скифским миром. Обе корневые основы имени **абр** и **скил** он сопоставляет со скифскими словами и именами, например, обращает внимание на тот факт, что у скифов слово **абр** означало «небо», и что термин **скил** наличествует в именах скифских царей: **Скила** и **Скилура**.¹

С такой же поспешностью Цулая решает и вопрос о нартских сказаниях. По его мнению, первоначальные сюжеты и мотивы этих сказаний абхазы, адыги, кабардинцы и осетины черпали у ирано- и абхазо-адыгоязычных меото-сармато-аланов, а затем подвергли их своей этноязыковой редакции, причем процессы эти он относит к эпохе военной демократии².

Пытаясь объяснить наибольшую архаичность абхазских нартских сказаний, он делает предположение, что в нартских сказаниях абхазов получила отражение более древняя ступень родового строя. Он считает, что это произошло потому, что абхазо-адыги унаследовали данный эпос от своих непосредственных предков: синдо-меото-сарматов, стоящих на более низком социально-экономическом уровне, чем сармато-аланы, от которых был заимствован осетинский нартский эпос³.

Однако данная схема не может объяснить факт большей архаичности абхазских нартских сказаний в сравнении с адыгскими. Как могло случиться, что абхазы, унаследовав этот эпос от синдо-меото-сарматов, сохранили более архаические черты, чем адыги – непосредственные потомки синдо-меото-сарматов?

Кроме всего сказанного, Цулая не учитывает того факта, что основное ядро сказаний о нартах и об Абрскиле сложилось за-

¹ Цулая Г. В. К истории имени Абрскил. – СЭ. 1966. № 6. С. 85.

² Там же.

³ Цулая Г. В. Следы религиозно-мифологических представлений в абхазском нартском эпосе. – СЭ. 1966. № 5. С. 140

долго до эпохи военной демократии и до появления на Кавказе скифов и аланов. Он не учел того, что если создание героического эпоса как литературно-фольклорного жанра связано с процессами образования племен и их союзов, а также народностей и появления ранних форм государственности¹, то оно происходит не на пустом месте, а на основе существовавших первобытных мифов. Подобно другим памятникам мирового фольклора, в частности «Илиаде», созданной в эпоху великих столкновений и передвижений догреческих и греческих племен, героический эпос абхазов представляет собой результат смешения древнейших мифов со сказаниями об отдельных родоначальниках этого народа и также с рассказами о действительно происходивших событиях. Цулая же вместо того, чтобы попытаться отделить древнейшие сказания предков абхазов, объясняющие те или иные природные явления, от более поздних исторических преданий, пытается привязать эти древнейшие сказания к историческим событиям, которые происходили в Абхазии в намного более позднее время. Такой подход обусловил и другое ошибочное положение Цулая – категорическое утверждение отсутствия генетической связи между сказаниями абхазов о нартах и об Абрскиле².

Задача, стоящая перед историком-исследователем данного вопроса, заключается, прежде всего, в выявлении различных напластований, отложившихся в изучаемом эпосе.

В предлагаемом исследовании делается попытка изучения мифологии абхазов на основе сравнения и сопоставления мифологических образов с религиозными представлениями как самих абхазов, так и родственных им народов. Все это дает возможность по-новому осветить значение и происхождение мифологии абхазов.

¹ Мелетинский Е. М. Место нартских сказаний в истории эпоса. – «Нартский эпос». Орджоникидзе. 1957. С. 38.

² Цулая Г. В. К истории имени Абрскил. – СЭ. 1966. № 6. С. 89.

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ОБРАЗ НАРТСКИХ СКАЗАНИЙ АБХАЗОВ – МАТЬ НАРТОВ И ЕЕ СООТВЕТСТВИЯ В ВЕРОВАНИЯХ АБХАЗОВ

В нартских сказаниях абхазов, как и в эпических произведениях многих других народов, действующими лицами являются не только люди, но и боги. В них часто упоминаются Ажвейпшьаа и Айерги (по-абхазски: Ажэицшьаа и Аиергъаа), которые известны в верованиях абхазов как божества охоты. Однако в отличие от таких произведений мирового фольклора, как «Илиада» или «Одиссея», грань между богами и героями в них не так отчетлива.

По некоторым сказаниям Ажвейпшьаа и Айерги отождествляются со всеми нартами, по другим же – они выделяются из их среды. Это, конечно, не значит, что сказители наделяют их какими-либо особыми чертами по сравнению с остальными нартами. Просто они не называют их нартами. Рассказывая о них, сказители подчеркивают, что Ажвейпшьаа и Айерги – это два сообщества, связанные между собой посредством дуально-родовой экзогамии: дочери Ажвейпшьаа называются невестками Айергов (Ажэйпшьаа ртыпха, Айергъаа ртаца), а дочери Айергов – невестками Ажвейпшьаа.

Это – весьма ценное указание, дающее основание для предположения о том, что древнейшие пласты нартских сказаний отражают эпоху становления родового общества.

Сатаней-Гуаша. Главой нартского общества в большинстве сказаний абхазов является Сатаней-Гуаша. Это имя хорошо известно многим народам Кавказа.

Сказания о Сатаней-Гуаше представляют собой уникальное явление. Ни один женский образ мирового фольклора не может сравниться с ней по своему значению. Исследователь адыгского эпоса С. А. Андреев-Кривич писал: «В науке утвердилось мнение, что ни в каком другом древнем эпосе нет женского образа такого значения, как нартская Сатаней – ни в ирландских сагах, ни в

финской «Калевале», ни в скандинавской «Эдде»¹. Неудивительно поэтому, что все исследователи, занимавшиеся изучением этого вопроса, особое внимание уделяли образу Сатаней, связывающему отдельные нартские сказания в единое целое.

Как признают исследователи, особенно ярко этот образ вырисовывается в абхазских нартских сказаниях, сохранивших наиболее архаический пласт. Ш. Д. Инал-ипа верно заметил: «Не будет преувеличением сказать, что в цикле Сатаней-Гуаши абхазские нартские сказания донесли не просто пережитки, а наиболее яркую картину живого матриархального общества сквозь призму мифологического восприятия жизни».²

Ш. Х. Салакая, посвятивший изучению нартского эпоса абхазов многие годы, сравнивая абхазские сказания о Сатаней-Гуаше со сказаниями о ней у других народов Кавказа, приходит к выводу о наибольшей ее значимости именно у абхазов. Он пишет: «Однако следует признать, что в сказаниях северокавказских народов, особенно осетин, несмотря на почет и уважение, которыми⁵ окружена эта уникальная фигура, Сатаней все-таки значительно ограничена в своих правах мужским советом «нихас» (в адыгских сказаниях – «хаса»), тогда как в абхазских сказаниях (в наиболее архаических пластах) Сатаней-Гуаша не только не ограничена в своих действиях, но и не встречает ни малейшего сопротивления со стороны кого бы то ни было. Она выступает как родоначальница и глава большого семейства, состоящего не иначе как из ста человек. Никакого мужского совета наподобие «нихаса» или другой формы общественной организации, решениям которой подчинялась бы Сатаней-Гуаша, не существует. Она всегда права, всегда умна, хороша и нежно заботлива по отношению к своим детям – нартскому братству»³.

Отмеченный Инал-ипа и Салакая факт о том, что в абхазских сказаниях Сатаней-Гуаша выступает в роли полновластной и ни-

¹ Андреев-Кривич С. А. Нартский эпос кабардинцев. – «Нарты». М. 1957. С.7.

² Инал-ипа Ш. Д. Об абхазских нартских сказаниях. – ТАИЯЛИ. Т. XXIII. Сухуми. 1949. С. 112.

³ Салакая Ш. Х. Абхазский народный героический эпос Тбилиси. 1966. С.12.

кем не ограничиваемой главы большого нартского семейства в отличие от сказаний других кавказских народов, где ее роль несколько принижена, объясняется тем, что у абхазов эти сказания подверглись меньшей переработке, и бытовой момент в них не получил такого превалирующего значения, как например, в осетинских сказаниях.

У других народов Кавказа можно также восстановить более древний образ этой всемогущей и всезнающей матери. Такие варианты имеются, например, у кабардинцев. В их сказаниях Сатаней часто выступает в роли советчицы при совершении подвигов многих героев¹.

По абхазским сказаниям вдохновительницей и помощницей всех подвигов, совершаемых главным героем Сасрыквой, является его мать – Сатаней-Гуаша. Она способна воздействовать на погоду и изменять ее для того, чтобы Сасрыкве было бы удобнее совершать свои подвиги. В ряде сказаний ей приписывается способность предвидеть ход событий. Часто она называется «нестареющей» и «неумирающей».

В сказаниях, как видим, вырисовывается образ не обычной матери, а матери, обладающей свойствами божества. На это указывает также часто употребляемый в отношении ее эпитет «золотая», связанный со свойством героини излучать необыкновенный свет. Также часто употребляется этот эпитет у абхазов в отношении божеств (Золотой Ажвейпшь, Золотой Зосхан² и т. д.). Во многих сказаниях тело Сатаней-Гуаши сравнивается с только что снятым сыром, струящимся свет. А в одном сказании о ней говорится, что она хотя и не солнце, но «солнечным светом полна», «сверкает, хотя не луна».

По одному из преданий, свет, струящийся от Сатаней-Гуаши, был настолько ослепительным, что часто сбивал корабли с верного направления³. В этом же сказании привлекает внимание указание и о том, что Сатаней-Гуаша любила прогуливаться по долинам рек Бзыби и Кубани (Кубина – абх.) и, отдыхая, купать-

¹ Андреев-Кривич С. А. Указ. Соч. С. 7–11.

² Божество оспы.

³ Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос. М. 1962. С. 16. (Далее: «Приключения»).

ся в них. Когда она окуналась, например, в холодную воду озера Рица, от нагой купальщицы исходил свет, подобный свету восходящего солнца¹. Таким образом, устанавливается световая, солнечная природа образа матери нартов.

Наряду с этим в абхазских сказаниях Сатаней-Гуаше приписывается огромная физическая сила: она обматывает вокруг левой руки мотки шерсти, снятой с тысячи овец; вырывает огромный бук, толкнув его пятой, превращает в веретено; одним ударом Сатаней валит целую скалу и, просверлив ее пальцем, превращает в прясло². В течение одного дня она спряла всю шерсть, во второй день – соткала и выстирала ее, а в третий – сшила одежду своим сыновьям. Только Сатаней-Гуаша, согласно некоторым вариантам может сдвинуть с места необыкновенно длинную и тяжелую железную скамью «арымз», на которую одновременно садились все нарты³.

Опираясь на данные сказания, Ш. Х. Салакая относит образ Сатаней-Гуаши к числу образов богатырских дев, встречающихся в мировом фольклоре⁴. Он обращает особое внимание на тот факт, что среди нартских сказаний абхазов, посвященных Сатаней-Гуаше, сохранился один стихотворный вариант под названием «Песня о матери нартов». Подвергнув тщательному анализу ритмико-интонационный строй этого стиха, он пришел к выводу о древнейшем хороводном характере этой песни. «Песня содержит, – говорил он, – всего 47 стихотворных строк, причем последние две, сопровождаемые танцем, повторяются многократно. Поскольку темп песни все ускоряется, ритмика вначале величаво-спокойной песни, постепенно нарастая, переходит в ритм лихой пляски. Каждая песенная строка завершается припевом «Сатаней-Гуаша», который становится рефреном. В середине строки, перед последним обязательно появляется цезура, деля песенную строку на две части, что регулирует ритмику движения тела в такт танца»⁵.

¹ Там же.

² Абхазская народная поэзия. Сухуми. 1959. С. 43–94 (на абх. яз.).

³ Абхазский нартский эпос. Архив Абхазского института. Ф. 1. X 176. С. 321.

⁴ Салакая Ш. Х. Указ. Соч. С. 41.

⁵ Салакая Ш. Х. Указ. Соч. С. 43.

Вывод Салакая о том, что Сатаней-Гуаше была посвящена хороводная песня, представляется нам весьма важным для решения вопроса о связи образа матери нартов с культом солнца, ибо многие исследователи указывают на первоначальную связь хороводов с культом солнца¹.

Гунда. В некоторых сказаниях абхазов Сатаней-Гуаша именуется Гундой, хотя в большинстве сказаний, как абхазов так и адыгов (Ахумида, Гуандэ и др.), а также осетин (Агунда) под этим именем скрывается более поздний образ необыкновенной красавицы². Тот факт, что Сатаней-Гуаша в некоторых, как можно считать, древнейших сказаниях абхазов отождествляется с Гундой, дает основание полагать, что в ее образе скрывается древнейшее божество плодородия и, в частности, охоты. Имя Гунда хорошо известно в верованиях абхазов. Хунда, или Анана-Гунда – древнейшее женское божество абхазов, связанное по своему происхождению с охотой и пчеловодством. Само имя Анана-Гунда означает «мать роя» («гунд», «гунди» в значении роя в армянском и грузинском языках сохраняется и теперь)³. Анана-Гунда, таким образом, означает «мать пчелиного роя». В более позднее время эта богиня у абхазов стала покровительницей деторождения и вообще умножения рода.

Моление в честь Ананы-Гунды у абхазов совершалось весной во время начала роения пчел и летом перед сбором меда⁴. Некоторые фамилии в Абжуйской Абхазии с Ананой-Гундой связывали обычай посвящения коровы, который заключался в том, что вышедшей замуж молодой женщине присылали из ее отцовского дома корову, которой надрезали ухо. Бычки от этой коровы приносили в жертву во время ежегодных молений

¹ Русское народное поэтическое творчество. М. 1954. С. 165.

² Салакая Ш. Х. считает в целом образ Гунды порождением эпохи перехода от материнского рода к отцовскому, хотя и не отрицает в ее образе некоторых черт, унаследованных от более раннего времени (Салакая Ш. Х. Указ. Соч. С. 58).

³ Кроме роя, в грузинском языке означает ком, шар (см. К. Ган. Первый опыт объяснения кавказских географических названий. СМОПК. 40. 1909. С. 41. В армянском языке имеется слово «gand», прямо означающее «рой пчел» (см. Гр. Каланцян. Хоттские боги у армян. Ереван. 1940. С. 54).

⁴ Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми. 1957. С. 93.

в честь Ананы-Гунды (в тот год, когда рождалась телка, жертвоприношение устраивали из мучных кушаний). В Гальском районе Абхазии и в Мегрелии это божество носило название Джара-Гуна. Моление ей устраивали в день Вознесения и на Успенье¹.

В верованиях бзыбских абхазов Анана-Гунда выступает главным образом в роли покровительницы пчел. Так, в с. Ачандара того, кто находил дупло с медом диких пчел, еще в недавнее время спрашивали: «Не открыла ли тебе это Анана-Гунда?» Сам же нашедший, рассказывая о своей находке, употреблял выражение: «Анана-Гунда накормила нас» (Анана-Гунда халчейт). Другие же ему отвечали: «Пусть снова накормит нас» (Дарвеигь хаалчаайт).

В одной охотничьей песне, сохранившейся в Бзыбской Абхазии, также подчеркивается роль Ананы-Гунды как покровительницы пчеловодства. Там говорится: «Что тебе даст мать (нан) – это сладость (мед), что даст отец (дад) – это лакомство (дичь)». Однако имеется ряд данных, говорящих о том, что и здесь функции этого божества в прошлом были не столь узкими.

О былом главенствующем положении Ананы-Гунды в верованиях абхазов свидетельствует тот факт, что в Абжуйской Абхазии ее представляют часто в качестве матери Ажвейпшьаа. Во многих легендах она выступает в качестве главного охотничьего божества.

По вопросу о роли и месте охотничьих поверий в древнейших пластах нартских сказаний весьма убедительные факты дают адыгские материалы, указывающие на то, что в образе Сатаней нужно видеть древнейшее охотничье божество в женском образе. Так, в одном из вариантов адыгейского нартского эпоса Сатаней-Гуаша именуется повелительницей лесных птиц и зверей и отождествляется с Мэзытх² – охотничьим божеством, известным у большинства адыгских племен в мужском образе. По материалам кабардинцев и бесленеевцев Мезитха также часто представляется в женском образе. При этом в кабардинских сказаниях

¹ Там же.

² Аутлев П. У. Новые материалы по религии адыгов. – УЗАНИИ. IV. Краснодар. 1965. С. 195.

она характеризуется как «богиня птиц лесных» и представляется как нартовская мать или сестра Сатаней¹.

Представления о божестве охоты в женском образе распространены широко у народов Кавказа. Так, у сванов наряду с мужским охотничьим божеством Апсатом (или Апсастом) почиталась Дали, покровительница туров и серн. Ее представляли себе необыкновенно красивой женщиной, живущей на вершинах гор². По некоторым верованиям жилищем Дали считались скалы или пещеры³. Сваны верили, что ни один охотник не может убить дичь, если этого не пожелает Дали⁴. Подобно тому, как Анана-Гунда выступает по некоторым верованиям абхазов матерью Ажвейпша, так и Дали у сванов иногда называют матерью Апсата⁵.

Представления абхазов об Анане-Гунде как о покровительнице охоты и пчеловодства имеют очень много сходных черт с малоазиатскими верованиями о «великой матери» (в представлениях о ней соединялись черты покровительницы пчеловодства и хозяйки гор и зверей). Интересно отметить, что в Эфесе «великая мать» почиталась в образе пчелы. Например, в доантичное время, в храме, посвященном культу этой богини, верховная жрица, повелевавшая городом, носила название «пчелиной матки». Во времена господства греков эта богиня была отождествлена с греческой Артемидой, а место верховной жрицы заступил верховный жрец. Однако жрица Артемиды сохраняла название «пчелиной матки»⁶.

В Сирии и других местах «великая мать» считалась матерью гор и зверей и высшей богиней. В хеттском искусстве великая

¹ Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. – Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М. 1959. С. 210.

² Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий эпос. Автореферат докторской диссертации. Тбилиси. 1963.

³ Чиковани М. Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амнра-ня. М. 1966. С. 75.

⁴ Маргшани Д. Сванеты. Некоторые черты быта. – СМОМПК. X I. С. 70 – 74.

⁵ Чиковани М. Я. Указ. Соч. С. 75.

⁶ Сайс А. Г. Хеттеи или история забытого царства. 1902. С. 71. Следует обратить внимание на указание этого автора о том, что имя пророчицы древнего Израиля – Деввора означает «пчела».

богиня изображалась стоящей на львах¹. На троне, опиравшемся на фигуры львов, восседала и известная статуя колхской богини, стоявшая у входа в гавань Фасида². По мнению А. Г. Сайса, знаменитые малоазийские амазонки – это «не что иное, как жрицы азиатской богини». «Этой богине, – говорит он, прислуживало множество вооруженных женщин и жрецов-евнухов»³.

Итак, верования о божестве-матери, покровительствовавшей всему живому на земле и представлявшейся часто в образе пчелы, были широко распространены в древнем мире. В число областей, где был распространен культ этой богини, входили Кавказ и Малая Азия.

Есть основания считать, что «великая мать» представлялась не только в образе пчелиной матки, но также в образе животного, главным образом, звериной самки. Нартские сказания абхазов, в частности, содержат ряд указаний, позволяющих считать, что Гунда в древнейшее время представлялась в образе животного. Так, в сказании, называемом «Побежденные женщинами», речь идет о военном походе, в котором участвовали со своими братьями сестры Хания и Гунда. Рассказывается, что оставшись на стоянке, сестры были подвергнуты нападению со стороны некоего Хуаши Бырзыка и его друзей, желавших похитить Ханию. Похитителям не удалось осуществить свой замысел, так как в завязавшемся поединке победителями оказались сестры. Они победили врагов благодаря имеющейся у Хании кизиловой палке, которой она ловко орудовала, а Гунда колотила их своими пятками. «Гунда, – говорится в сказании, – билась с врагами точно кобылица против стаи волков. Силу ее ног испытали они в полной мере»⁴. Сравнение Гунды с кобылицей, по всей вероятности, в нартских абхазских сказаниях не является случайным, а отражает древнейшие представления о ней, как о звериной самке.

В нартских сказаниях имеются и другие указания, в которых можно видеть отголоски древнейших представлений. Так, в «Песне о том, как родился Сасрыква» упоминается юбка Сатаней-

¹ Амиранашвили. История грузинского искусства. М. 1950. С. 46–47.

² Там же. С. 47.

³ Сайс А. Г. Указ. Соч. С. 71.

⁴ «Приключения». С. 108.

Гуаши из барсовой шкуры¹. Это, по-видимому, следует считать рудиментом охотничьей богини, сохранившимся от более раннего времени, когда предметом обожествления был сам зверь-предшественник охотничьей богини или хозяйки зверей. Такую же роль, по-видимому, играет оленья шкура у Ажвейпшьаа, о чем говорится в некоторых абхазских сказках. Подобные рудименты известны в отношении божеств у многих народов.

Имеются в нартских сказаниях и другие женские образы, сохранившие в той или иной мере звериные черты. Так, например, в одном нартском сказании рассказывается о братьях Айергъ, живших на неприступной вершине во дворце, воздвигнутом из птичьих костей. Об их сестре говорится, что она обладает походкой, напоминающей «бег лани», а стан ее сравнивается со станом молодой серны². Эти сравнения не случайны. Сопоставление данного сказания с многочисленными поверьями и сказками абхазов, в которых рассказывается об умении дочерей Ажвейпшьаа превращаться в серн или в других животных, дает основание видеть в этих эпитетах и сравнениях пережиток древних сюжетов, по которым сестра братьев Айергъ могла представляться то в виде лани, то в виде серны.

Рарира. В некоторых вариантах нартских сказаний абхазов матерью рода Айергъ, близкого нартам, называют Рариру. Упоминаются и имена ее детей: сыновей Рада и Раша и дочери Хании³. Существует также сказание, в котором Рарира является матерью Ажвейпшьаа. В данном варианте имена ее детей несколько отличаются от имен, приведенных выше: Рахайра – дочь, Рейрама – старший сын, Рейраша – младший⁴. Таким образом, в одних нартских сказаниях Рарира представляется матерью Айергъ, а в других – Ажвейпшь. Поскольку и те, и другие божества известны абхазам и в качестве охотничьих, то имеется основание видеть в Рарире ту же «великую мать», что и в Анана-Гунде. Но, как видно из изложенного выше, Анана-Гунда представляет собой образ, соответствующий Сатаней-Гуаше,

¹ Там же. С. 35.

² Там же. С. 207–216.

³ Инал-ипа Ш. Д. Указ. Соч. С. 98.

⁴ Инал-ипа Ш. Д. Указ. Соч. С. 99.

и значит, можно предполагать, что Рарира – образ, тождественный последней.

Имеются ли другие основания для данного предположения? Следует попытаться выяснить это. Прежде всего нужно определить, что означают имена: Рарира, Рад, Раша, Хания, Рахайра, Рейрама, Рейраша.

Из этих имен хорошо известно лишь имя Хании, к которой абхазы обращались за помощью при заболевании оспой. Произнося молитву, они присоединяли к ее имени эпитет «белая» (шкуакуа).

Что же касается остальных имен, то они в разных комбинациях упоминаются во многих абхазских песнях. Так, например, распространенным является песенный припев: «Уа, рарира, райда, раша!»¹. Не менее распространен и другой вариант: «Уа, рарира, рахайра, рейрама, рейраша!»². О происхождении первого варианта рассказывается в одном из нартских сказаний абхазов. Однажды один из нартов – Кытаван, охотясь в горах, был укушен змеей. Теряя силы, едва живой, он с трудом дополз до реки и услышал из-за листвы голос, повелевавший ему свалить в реку бревно, сесть на него и отправиться по ней домой. Так он и сделал. Положив на бревно рядом с собой убитую дичь, он поплыл домой. Когда он приблизился к родному селу, то испугался, что бревно, на котором он сидит, течение пронесет мимо его дома, тогда совершенно обессиленный от боли, он позвал на помощь: «Уа, рарира, райда, раша!». Этот крик услышала Сатаней и сразу же поняла, что нарту плохо.

По ее приказанию нарты сейчас же побежали к реке, вытащили Кытавана, послали за старой знахаркой, которая принялась за его «лечение». Страдая от боли, он повторял те слова, которые пел, находясь на бревне. Братья полагали, что эта песня спасает от боли, поэтому они вполголоса вторили Кытавану. Так в сказании объясняется происхождение приведенного выше припева и указывается, что у абхазов нет ни песни, ни сказа, в которых бы не слышались эти слова: «Уа, рарира, райда, раша!»³.

¹ «Приключения». С. 62.

² Инал-ипа Ш. Д. Указ. Соч. С. 99.

³ Ш. Д. Инал-ипа. Указ. Соч. С. 99.

В одном из преданий, записанном Ш. Д. Инал-ипа, то же самое рассказывается о происхождении припева: «Уа, рарира, рахайра, рейрама, рейраша!»³⁵.

По приведенным сказаниям, указанные припевы были впервые исполнены нартами при возвращении с охоты для оповещения оставшихся дома родных. Здесь мы видим отражение древнейшего сигнального значения музыки. В Абжуйской Абхазии еще совсем недавно охотники, возвращаясь с удачной охоты, пели песнь Айергь для того, чтобы другие охотники, оставшиеся на стоянке, или же сельчане при возвращении в село услышали их и вышли бы им навстречу и помогли нести убитую дичь.

По записи К. Ковача (сел. Моква) при исполнении песни Айергь охотники становились на высокой скале и звонко пели эту песню для того, чтобы «в балагане слышали и пришли бы помогать нести убитого зверя»¹. По нашей записи в сел. Гвада старший охотник начинает петь песнь Айергь, а другие ему подпевают. Услышав ее, охотники, оставшиеся на стоянке, выходят из балагана и идут навстречу поющим². В Бзыбской Абхазии для оповещения об удачной охоте пели песнь Ажвейпшьяа.³ В изложенном выше нартском сказании отражено врачевательное назначение музыки, однако, несомненно, что ее сигнальное значение древнее.

Припев «Рарира...» имеется и в одном из вариантов свадебной песни, сохранившейся до нашего времени в Абжуйской Абхазии. Это песня привода невесты (Атацаагара ашәа). Ее поет свита жениха, когда везут невесту к его дому. В песне поется:

Пока мать спала, ее дочь увезли.
Уой, уохой, сегодня вечером третий вечер,
Уой, рерираша, уой рарира
Рара ри раша и т. д.⁴

¹ Ковач К. Песни кодорских абхазцев. Сухуми. 1930. С. 33

² Записано у Хыгуа Амичба в сел. Гвада в июле 1963 г.

³ Записано у братьев Алексея и Нестора Конджария в селе Калдахвара в апреле 1965 г.

⁴ Акаба Л. Х. Абхазы Очамчирского района. – Кавказский этнографический сборник. I. М. 1955. С. 86.

Таким образом, имена Рарира, Рада, Раша, Рахайра, Рейрама, Рейраша и т. п. упоминаются во многих абхазских песнях, в том числе и свадебных. По-своему происхождению эти песни были связаны с охотой и имели призывный, сигнальный характер. Следовательно, не остается никаких сомнений в том, что Рад, Раша, Рахайра, Рейрама, Рейраша – покровители охоты, а Рарира – их мать, покровительница людей, зверей, растений и плодородия вообще.

О Рарире у абхазов сохранилось представление как о покровительнице скотоводства, давшей людям впервые овец¹. Ясно, что черты такой покровительницы она приобрела в более позднюю эпоху. В древнейшую же эпоху божества плодородия представляют собой олицетворения сил природы, покровительствующих всему живому на земле: растительности, зверям и людям. Это солнечные божества. Но слово «божество» в отношении к ним следует употреблять весьма условно, так как в ту пору, когда сложились эти представления, божества в том смысле, как мы понимаем их в настоящее время, еще не могли иметь места. Это зооантропоморфные образы, связанные с почитанием солнца. Здесь уместно было бы привести высказывания исследователей о большой роли олицетворений солнца в первобытной мифологии и религии. Однако это заняло бы много места. Ограничимся лишь приведением краткого и точного определения, принадлежащего армянскому ученому А. А. Мартиросяну – исследователю древних иероглифов Армении. «Солнце, – пишет он, – светило постоянной любви, всеобщего почитания, универсальная основа всех первобытных культов².

На то, что Рарира и ее дети – Рад, Раша, Рахайра, Райрама, Рейраша связаны с почитанием солнца, указывает, по всей вероятности, общий для всех этих имен элемент **ра**, служивший, как можно полагать, первоначально у далеких предков абхазов для обозначения солнца. Слово а-м-ра, известное в настоящее время, у них в значении солнца, сохранилось от того времени, когда слово **ра** попало под запрет: суффикс-**м** имеет в абхазском

¹ Инал-ипа Ш. Д. Указ. Соч. С. 98.

² Мартиросян Л. А. Древние иероглифы Армении и их урарто-армянские двойники. – Кавказ и Восточная Европа в древности. М. 1973. С. 39–40.

языке значение отрицания. Такое же значение этот суффикс, по-видимому, имеет и в слове **амца** (огонь), на что впервые обратил внимание Д. И. Гулиа¹.

Приведенные материалы подтверждают высказанное предположение о том, что под именем Рариры скрывается все та же Сатаней-Гуаша. И, наконец, убедительное доказательство того, что эти два образа соответствуют друг другу, имеется и в самих нартских сказаниях абхазов. Так, в одном сказании, записанном Ш. Д. Инал-ипа в сел. Отхара у сказителя Т. Папцаа, матерью нартов называется Ериуара² (по всей вероятности, другой вариант имени Рариры).

Как можно полагать, имя Рариры и ее детей, или, во всяком случае, некоторые из этих имен, были известны и адыгам. В припеве одного из вариантов свадебной песни у адыгейцев, исполняющегося в том случае, когда невестой была княжеская дочь, мы слышим следующие слова: «... рри-ра-рарэша, орира, рарица»³. Этот припев М. А. Меретуков считает тождественным упомянутому выше припеву абхазской свадебной песни⁴. Представляет интерес и то, что у адыгейцев был известен еще особый вариант свадебной песни, исполнявшийся при выходе замуж девушки дворянского происхождения с припевом «орыдещ»⁵.

Тот факт, что наряду с припевом хорошо известной в литературе свадебной песни Уэрэдэдэ, широко распространенной в разных вариантах у многих народов Кавказа и даже за его пределами, существовали и другие близкие варианты у абхазов и адыгов, указывает на глубочайшую древность этих песен, сохранившихся у этих родственных народов от их общего предка.

О происхождении припева свадебной песни «Уэрэдэдэ» («Оридэд»). Большой интерес представляет вопрос о происхож-

¹ Гулиа Д. И. Божества охоты и охотничий язык у абхазов. Сухум. 1926. С. 18.

² Инал-ипа Ш. Д. Указ. Соч. С. 98.

³ Меретуков М. А. Формы заключения брака у адыгов. – УЗАНИИ. Т. XIII. Майкоп. 1971. С. 350.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

дении древней свадебной песни «Уэрэдэдэ» («Оридэд» и др.). Здесь мы не имеем возможности подробно остановиться на этом. Однако следует сказать, что получившее распространение мнение о том, что у всех тех народов, у которых встречается этот припев в том или ином виде – у абхазов, грузин (мегрелов), абазин, осетин, балкарцев и даже за пределами Кавказа – он представляет адыгское заимствование, не является достаточно обоснованным. Исследователи исходили из того, что некоторые слова этого рефрена объясняются лишь на основе адыгских языков. Так, например, слово **уэрэдэ** Н. С. Трубецкой, а вслед за ним и другие исследователи (Г. Ф. Чурсин, Ш. Д. Инал-ипа, М. А. Меретуков и др.) отождествляли с адыгским **уэред** – «песня».

Однако следует полагать, что само слово в значении «песня» в адыгских языках возникло гораздо позже на основе универсального распространения этого припева. Так, из указания Ш. Б. Ногмова известно, что еще в первой половине XIX в. песню с этим припевом у адыгов пели не только во время свадьбы, но и во время жатвы или сенокоса¹. К выводу о том, что припев **уэрэдэ** неправомерно связывать со словом **уэред** – «песня», пришел А. К. Шагиров. Он констатирует обратную зависимость, указывая, что «**уэрэд** «песня» получено из припева уэрэдэ»².

Второе слово песни – **маф** (мофа), дававшее исследователям дополнительное доказательство адыгского происхождения песни, означает в адыгских языках «счастливый». Н. С. Трубецкой переводил припев адыгской свадебной песни, например, так: «Песня, всем песням песня счастливая»³. Но в адыгском языке

¹ Ногмов Н. Ш. История адыгейского народа. Нальчик. 1947. С. 60 (Цит. по Меретукову М. А. Указ. С. 356).

² Шагиров А. К. Этимологический разбор кабардинской песенной фразы Уэрейде. – Этимология. М. 1971 г. С. 371. Несмотря на это, автор сохраняет точку зрения заимствования у адыгов этой песни русскими, а также кавказскими народами, хотя и выражает ее не в столь уверенной форме. Однако для того, чтобы объяснить распространенность почти такого же припева (ойрыд) у алтайских народов, он вынужден прибегнуть к предположению об их сходстве в силу междометного характера того и другого (С. 370–371).

³ Трубецкой Н. С. Редедя на Кавказе. – Этнографическое обозрение. М. 1912. С. 234.

слово **маф** означает не только «счастливый», но еще и «день»¹. А у абхазов в вариантах, бытовавших в Абжуа, вместо слова маф (мофа у бзыбцев) употреблялось **макуа**, слово непонятное в их обычном языке, но в охотничьем языке означавшее «хороший»². В некоторых адыгских вариантах, например, в кабардинских, встречается вместо маф – махо³.

Как можно предполагать, все эти слова имеют общее происхождение. Адыгейскому маф – «день» соответствует абхазское **а-мш**. Но так же, как в адыгейском **маф** одновременно означает и счастливый, в абхазском а-мш – не только «день», но и «счастливый», что видно, например, из абхазских наименований людей и животных, наделенных долей счастья: **аоф-мш** «счастливый человек», **ала-мш** – «счастливая собака» и т. д.

Абхазское **а-мш** «день» ведет свое происхождение от более древнего маф. Как известно, префикс **а** – показатель словарной формы в абхазском языке – явление сравнительно позднее. При его образовании, естественно, древнее слово праязыка абхазов и адыгов должно было измениться: **маф** превратилось у абхазов в **а-мш**.

Изменение звука **ф** в данном случае хорошо объясняется перемещением гласного звука. С появлением показателя словарной формы, в случае если бы не произошло изменения звука **ф**, слово должно было бы звучать **а-мф**, однако подобные слова в абхазском языке не встречаются: во всех словах, где имеется этот звук, он всегда стоит между гласными или следует за ними (например, **афы** – «молния», **афатэ** – «еда», **афырхэа** – «мгновенно», **афархь** – «хворост» и т. д.).

Ответ на вопрос о том, почему в свадебной песне у бзыбских абхазов сохраняется **маф (моф)**, заключается, по всей вероятности, в обрядовом назначении этой песни. Как известно, всему, что связано с обрядом, всегда свойственна необычайная консервативность, что, к сожалению, не принималось во внимание исследователями при решении вопроса о происхождении интере-

¹ Меретуков М. А. Указ. Соч. С. 361

² Инал-ипа Ш. Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми. 1954. С.111.

³ Меретуков М. А. Указ. Соч. С. 361.

сующего нас свадебного припева у упомянутых народов. Что же касается **макуа**, имеющегося в песенном рефрене у абжуйских абхазов и объясняющегося в их охотничьем языке как «хороший», то, как можно предполагать, оно также связано по происхождению с древнейшим словом маф. С помощью форманта **куа** (хуа) в абхазском языке образован ряд, по-видимому, древнейших слов, например, **ай-куа** – «черный», а также «штаны», **ан-хуа** – «теща» (от **ан** – «мать»). Особенно часто встречается этот формант в древних именах. Вот некоторые из них: **Батакуа**, **Засхуа**, **Дадрыкуа** и др. В имени **Сасрыкуа** также имеется этот формант. Встречается изредка этот формант и в качестве фамильных окончаний, имеется, например, фамилия Лабахуа. Переоформление протоабхазо-адыгского слова **маф** в абхазское **макуа** можно себе представить таким образом, что при слиянии **маф** и **куа** звук **ф** выпал, так как при соединении двух согласных звуков чаще сохраняется лишь один из них.

Древнейшее слово **маф** (**мафэ**), от которого ведут свое происхождение все указанные слова, кроме отмеченного значения «день» и «счастливый», возможно, имело еще и значение «солнце», так как первоначально понятие «солнце» и «день» отождествлялись¹.

О происхождении интересующего нас рефрена свадебной песни имеется весьма красноречивый материал и у самих адыгов.

Так, например, у них сохранилась песнь-гимн, посвященная божеству охоты Мезитху, в которой присутствует этот припев. Приводим его в русском переводе:

Пшимезитхой зову, ореда, усы – червонное пламя.

Шипящий фанаплъ² для кого держат.

¹ «Нет единого и определенного солнца, – пишет Лосев А. Ф. – но солнц столько, сколько и дней, т. е. бесконечное количество. – Прimitивное сознание именно каждый день воспринимает солнце и еще не в силах привести такого обобщения, чтобы при всех различиях каждодневного непосредственного ощущения мыслилось всегда одно и то же солнце» (Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М. 1957 г. С. 54).

² Напиток.

Крупнорогий белый козел, ореда, кому жертва приятная,
Эта невеста молодая для кого, ореда, волнуется,
У того, кого мы к тебе направляем,
какие белоснежные рукава.

Этот разящий все, ореда, все ему удается.
Рога оленя, ореда, у кого для развлечения.
Шкура с головы жирной лани, ореда,
у кого посуда для воды.
Тело большого слона, для кого оружие
У кого алтынак... (?)
Наш почтеннейший тхамада, у кого
постель из многих рог¹.

Хотя точных сведений об обстоятельствах исполнения этой песни не сохранилось, известно, однако, что это была ритуальная песня, исполнявшаяся в определенный момент охоты. И. И. Мижаев устанавливает хороводный характер этой песни².

Выше говорилось о том, что в основе образа мужского охотничьего божества адыгов Мезитхи лежит более древний образ покровительницы охоты и плодородия вообще. Если Мезитха и Сатаней – образы соответствующие друг другу, как считает П. И. Аутлев³, то нужно полагать, что и песни, посвященные им, представляют собой варианты одной и той же хороводной песни. А хороводы, как видно из изложенного выше, связаны с культом солнца.

У абхазов в песне, посвященной Сатаней-Гуаше, как мы видели, рефрен составляет имя последней. Выходит, что в рефрене **Орэдэ** (Оридада) звучит другое имя того же солнечного божества. Предположение о том, что припев Орэдэ в свадебных песнях адыгов представляет собой обращение к божеству в литературе, уже было высказано М. А. Меретуковым⁴. Наше исследование подтверждает эту мысль.

¹ Мижаев М. И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов, Черкесск. 1973. С. 63.

² Там же.

³ Аутлев П. У. Указ. Соч. С.195. Точку зрения Аутлева разделяет и М. И. Мижаев (Указ. Соч. С. 61–62).

⁴ Меретуков М. А. Указ. Соч. С. 360.

Следует обратить внимание на то, что весь наш материал, дающий основание увязывать припев свадебной песни Орэдэ (**Оридада**) с великим солнечным божеством в женском образе, подтверждает мысль Н. Я. Марра, высказанную им в свое время. Эти припевы, по его выражению, «казалось бы, бессмысленные сакраментальные слова кавказских бессловесных песен» (например, абхазское **о рада о ре раша** и грузинское **аба-деха, делия** он объясняет исходя из наименования божества Apaton) ro (Apatur – название Афродиты, которое было распространено в области, находившейся в восточной части Боспорского пролива, недалеко от древней Фанагории (Афродита – «владычица Апатура»). Этот культ был распространен и на противоположном берегу пролива в Пантикапее. В слове Apaturu он видел составные элементы: **ара** и **tur** (u // --o --i) именное окончание, яфетическое – «собственно пережиток плавного множественного числа or ← ur, tor → tur – чистая основа названия Иштари или Афродиты». Сюда же он относит хев-сурское Ana-tor-i, мегрельское An-tor-i, абхазское Ai-tar. Грузинский припев Aba-del-ia он связывает с dal-i¹, т. е. с наименованием известной у грузин и у некоторых других народов Кавказа охотничьей богиней Дали².

Возвращаясь к вопросу о сравнении песни **Орэдэ** с абхазской песней о Сатаней-Гуаше, в которой она выступает в образе богатырской девы, необходимо отметить, что материалы адыгов также сохранили некоторые указания на то, что божество, к которому обращались в песне Орэдэ, представлялось им в образе богатырской девы. Одним из таких указаний, по-видимому, следует считать сохранившееся у кабардинцев предание о богатырше Ляшын, о которой поется песня с припевом «**Оу Рэдэ-дэ Махо**».

В свете всех этих материалов представляется, что Ш. Б. Ногмов был не так уж далек от истины, связывая происхождение указанного свадебного припева с богатырем Редедей. Ошибка его заключалась в том, что он отождествлял предание о богатыре Редее, сложившееся, вероятно, на основе более древнего предания о богатырской деве, с указанием древнерусской летописи

¹ Марр Н. Я. Термины из абхазо-русских этнических связей. – «О языке и истории абхазов», М. – Л., 1938. С. 195–197.

² Меретуков М. А. Указ. Соч. С. 359.

о гибели касожского князя в единоборстве с Мстиславом Тмутараканским, тем самым полагая, что это случайное событие, при этом довольно трагическое, послужило причиной происхождения свадебной песни.

Совершенно справедливо замечает Ш. Д. Инал-ипа: «Происхождение свадебной песни должно быть непосредственно связано с теми же свадебными обрядами, которым она посвящена»¹. Однако, хотя брачные и свадебные обычаи абхазов и были неоднократно предметом изучения, их исследование проводилось в общих чертах, а не под углом зрения генезиса верований, связанных с ними. За последнее время выявилась связь некоторых брачных обрядов с охотничьими. Эти данные пока не опубликованы, но в настоящей работе мы приведем некоторые материалы, свидетельствующие об этом.

Выше говорилось о том, что у некоторых фамилий Абжуйской Абхазии с верованиями об Анане-Гунде был связан обычай посвящения ей коровы. Этот обычай практиковался и у других фамилий Абхазии и относился он к разным божествам и святыням, но в большинстве случаев к **Анана-шацэа Ачапцэа** или сокращенно **Ашацэа**². Но какому бы божеству ни посвящалась корова, обычай этот всегда был связан у абхазов с выходом замуж. Вскоре после замужества молодая женщина получала подарок молодую, еще нетельную корову из ее родительского дома. Сначала ей присылали кусочек правого уха этой коровы и серебряную монету, которые она должна была зашить в сафьян и в таком виде носить их всю жизнь³.

Обычай дарения молодой женщине коровы или, в крайнем случае, вместо нее золотого кольца у абхазов считался обязательным. Верили, что женщину, не получившую от родителей

¹ Инал-ипа Ш. Д. Указ. Соч. С. 113. К сожалению, высказал эту правильную мысль, автор не принял ее во внимание при решении вопроса о происхождении данного припева у абхазов. Вслед за другими авторами в предположительной форме он высказался за то, чтобы считать его проникшим к абхазам от адыгов (там же). С. 114).

² Джанашиа Н. С. переводит этот термин как «Творящую, делающую мать». См. его же: Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми. 1960. С. 70

³ Джанашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми. 1960. С. 70.

этот подарок, не ожидают благополучия: она или сама заболит и умрет или же будут болеть и умирать ее дети. Когда в случае заболевания женщины обращались к прорицательнице за советом, последняя в первую очередь выясняла, подарили ли ей родители посвященную корову. Если нет, то причина болезни приписывалась этому обстоятельству.

Верования абхазов о связи судьбы женщины с посвященной коровой очень близки представлениям некоторых народов Сибири, в частности, представлениям алтайцев об «эмегендерах». По обычаю алтайцев, выдавая дочь замуж, необходимо было ее снабдить эмегендерами – своеобразными куклами, сшитыми из кусков материи, набитых паклей, с бисеринками вместо глаз и с перьями на голове. Эмегендеры изготовлялись матерью девушки или старшей родственницей. Они или перевозились в дом мужа вместе с приданым, или же молодая женщина приезжала за ними перед рождением первого ребенка. Верили, что если женщина не получит эмегендеров, в ее семье не будет благополучия; или она сама умрет во время родов, или же ребенок у нее родится мертвым или слепым¹. Подобные же обычаи были распространены и у шорцев, чукчей и др. народов. При этом интересно, что по верованиям чукчей «все свойства куклы считались заключенными в шерсти, которой она набита»².

Сравнение обычая посвящения коровы, бытовавшего у абхазов с указанными обычаями народов Сибири, заставляет прийти к выводу о том, что все они ведут происхождение от более древних тотемических обрядов. Посвящение коровы у абхазов, вероятно, является переоформлением более древнего обряда, связанного с куклой, набитой шерстью тотемного животного. Трансформация этого древнего действия в обряд посвящения коровы связана с изменениями в хозяйственной жизни: переходом от охоты к скотоводству и земледелию.

О том, что предкам абхазов были известны какие-то древние обряды над куклами, связанные с вступлением в брак, свидетель-

¹ Дыренкова Н. П. Пережитки идеологии материнского рода у Алтайских тюрков. – Памяти Богораза В. Г., М. –Л., 1937 (цит. по книге З. Абрамовой. Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии. М.-Л., 1966. С. 82).

² Богораз-Тан В. Г. Чукчи, ч. I. Л. 1934. Ч. II. 1939.

ствует тот факт, что еще не так давно куклы были у них в центре некоторых обрядов, хотя и не связанных с браком. Например, кукла (манекен) до сих пор является существенной принадлежностью похоронного обряда. И, наконец, на то, что эти обряды практиковались и в связи с верованиями о «великой матери», в частности, о Сатаней-Гуаше, указывает тот факт, что слово **гуаша**, оказывается, означает в адыгских языках не только «распорядительница», «хозяйка» но и «кукла»¹ (например, в кабардинском языке).

В самом слове **гу-а-ша** можно предполагать заключающийся в нем первоначальный смысл. Корневая основа **гу** в абхазском и адыгских языках связана с понятием «середина», «сердце», «внутри», а **ш**, вероятно, в языке протоадыго-абхазов было связано с обозначением шкуры. В адыгейском языке в этом значении оно сохранилось до сих пор (Шъо). Первоначальное значение Гуаша, таким образом, было связано с кусочком шкуры тотемного животного, заключенного внутри, по-видимому, специального мешочка².

Таким образом, выясняется, что с Сатаней-Гуашей у общих предков абхазов и адыгов было связано изготовление особых предметов, своеобразных «кукол», имевших магическое значение, а так как Сатаней-Гуаша была не только покровительницей охоты, но и плодородия вообще, то из этого следует, что такие «куклы» были связаны со многими обрядами, в том числе с охотничьими и брачными.

Все эти данные дают нам возможность не только объяснить сходство припевов охотничьих и свадебных песен абхазов и адыгов, но и сделать более важный вывод о связи древних мифов о

¹ Шагиров А. К. Адыгские этимологии. – Ежегодник иберийско-кавказского языкознания, Тбилиси. I. 1974. С. 246.

² Подобные мешочки делались чаще всего из кожи, в них хранились клочки шерсти или кусочки тела убитого животного. Они были распространены у некоторых народов Севера и применялись на охоте. У эвенков, например, кусочки шерсти или части тела убитого животного, называвшиеся «шингкен», также хранились в особом кожаном мешочке. Мешочек с шингкеном служил у них объектом различных колдовских действий (Францев Ф. П. У истоков религии и свободомыслия, М. – Л. 1959. С. 176).

Сатаней-Гуаше, лежащих в основе сказаний о ней, с обрядом, что указывает на то, что данные мифы приобрели религиозное значение уже в эпоху становления родового общества, поскольку, как позволяет считать изложенный материал, древнейшие пласты нартских сказаний отражают эту эпоху.

Теперь становится более понятным сходство охотничьих и свадебных песен у абхазов и у адыгов. Как и у многих народов, у предков абхазов и адыгов, по-видимому, брачные обряды были связаны с посвятительным ритуалом, так называемыми инициациями, происхождение которых, как известно, коренится в первобытном охотничьем хозяйстве.

Можно предполагать, что первоначально свадебные и охотничьи песни были тождественны друг другу. В дальнейшем историческом развитии, в связи с развитием форм семьи и брака они подверглись большим изменениям. Изменение брачной обрядности при переходе от материнского рода к отцовскому неизбежно повлекло за собой изменение характера исполнения свадебной песни. А это, в свою очередь, способствовало развитию музыкальной формы песни, а также текста. Теперь песня стала исполняться в то время, когда невесту везли к дому жениха. В связи с этим должен был измениться ее древний хороводный характер. Но припев этой песни донес до нас слова и музыку глубочайшей древности¹.

О том, что в древнейшую эпоху исполнение, например, песни **Орэдэдэ** было связано с посвятительным обрядом, можно судить на основании ряда данных, в частности, данных фольклора абхазов. Так, в легенде, записанной Г. Ф. Чурсиным в трех вариантах в разных селах Бзыбской Абхазии (Дурипш, Калдахвара, Бармыш), рассказывается о том, что юноша Мафа, страстно влюбившийся в девушку Деду, не добившись от нее взаимности, обратился за помощью к старухе, которая, внушив Деду, что она больна, предложила вылечить ее. Лечение заключалось в том, что старуха, надев на себя козлиную шкуру и заставив сделать Деду то же самое,

¹ За последнее время наметился сдвиг в области изучения абхазской музыки. В частности, М. М. Хашба, получившей специальную подготовку, начато изучение музыкального строя обрядовых песен абхазов, в том числе свадебных.

имитировала с ней половой акт. В последний момент старуху заменяет спрятанный Мафа. Благодаря этой хитрости, согласно легенде, Деда впоследствии вынуждена была согласиться на брак с Мафой¹.

Здесь мы видим народно-этимологическое переосмысление «загадочных» слов интересующей нас свадебной песни (деда – от **Уэрэдэдэ** и Мафа от **маф** или **моф**). Однако легенда донесла до нас и какие-то реальные отголоски. Л. Кучуберия в своей диссертационной работе «Брачно-семейные отношения у современных абхазов», подвергнув анализу эту легенду, пришла к выводу о том, что в ней отражены обряды посвящения юношей и девушек, достигших брачного возраста. Она считает, что в образе старухи, надевшей на себя козлиную шкуру, легенда донесла до нашего времени воспоминания о руководителе обряда посвящения, представлявшегося в образе животного, в шкуре и маске².

Таким образом, приведенные материалы указывают на то, что брачные и свадебные обряды абхазов в своей исходной форме были связаны с тотемизмом и культом солнца. Существовал один образ матери, воплощавшей в себе и тотем и солнце, покровительницы охоты и плодородия. Одно из наименований подобного образа – Сатаней-Гуаша. Это имя наиболее популярно в фольклоре абхазов и других народов Кавказа по той причине, что именно с ней связывался посвященный ритуал у предков этих народов. Это, по-видимому, было мифологическое олицетворение солнца. Подобные олицетворения имеются у некоторых народов еще и в настоящее время. Так, например, у одного из племен, проживающего к западу от устья реки Сепик (Меланезия), посвященный ритуал, называемый Парак, связан с мифологическим олицетворением солнца (Вунекау)³.

Вывод о том, что у предков абхазов солнце было включено в тотемическую систему, подкрепляется тем, что подобное явление

¹ Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии (рукопись, хранящаяся в архиве Абхазского института. С. 268–269).

² Рукопись диссертации, защищенной в 1967 г. и хранящейся в Институте истории, археологии и этнографии им. И. А. Джавахишвили АН СССР в Тбилиси. Многие исследователи считают, что именно старухи были первоначально руководительницами этих обрядов.

³ Токарев С. А. Указ. Соч. С. 225.

ние имеет место у некоторых народов и до сего времени. Так, например, это наблюдалось в единичных случаях у некоторых австралийских племен. То же самое имеет место и у некоторых народов гораздо более высокой стадии развития, а именно, у народов Южной Индии¹.

Изложенные материалы указывают на значительно большую древность культа солнца, чем это принято считать. Если тотемические верования и в древнейшее время были связаны с культом солнца, как показывают наши материалы, то их возникновение следует связывать с зарождением родовой организации. Вопрос же о том, к какому периоду относится зарождение этой организации, за последнее время пересматривается.

В связи с накопившимся огромным материалом и новыми методами определения и изучения палеолитических комплексов выявились новые факты, свидетельствующие о весьма высоком уровне социальной организации ашело-мустьерского общества, которые исключают прежние представления об организации этого общества в форме первобытного стада². К таким выводам, в частности, пришли известные советские археологи П. И. Борисковский, А. Н. Рогачев, А. П. Окладников, В.П. Любин. Г. П. Григорьев и др. Из них Рогачев, например, считает возможным относить начало родовой организации, первые этапы ее формирования к нижнему палеолиту³.

Значительные результаты достигнуты и в изучении палеолитических памятников Кавказа. Выяснен, в частности, факт существования в мустье Кавказа ряда локальных образований типа археологических культур (территориально обособленных груп-

¹ Там же. С. 23–24. Следует, правда, оговориться, что указанные народы имеют солнце в числе своих тотемов, но у некоторых из них «роль солнца как тотема одного из классов переплетается с общеплеменным почитанием его как покровителя плодородия». (Там же).

² Борисковский П. И. Некоторые итоги работ над «Палеолитом мира». – Тезисы докладов сессии, посвященной итогам полевых археологических исследований 1972 г. в СССР. Ташкент. 1973. В. П. Любин. Нижний палеолит СССР. Тезисы докладов на пленуме, посвященном итогам полевых исследований 1967 г. М. 1968. С. 13.

³ Симпозиум по проблеме «Становление человеческого общества». ВДИ. № 4.11968. С. 175.

пировок однокультурных памятников)¹. Исходя из этого факта, высказано предположение о том, что на Кавказе мир палеоантропов в эту эпоху был разделен на территориально обособленные, самостоятельные, устойчивые производственные ячейки этно-социального развития (общины), которые объединялись силой родства, языка, социально-экономических установлений, осознанием членами этноса своего группового единства и отличия от других аналогичных общностей².

Накапливаются также новые факты, позволяющие многим археологам считать устаревшим представление о мустьерцах как о предках современного человека, лишенных целиком духовной жизни. В. П. Григорьев, например, на основании этих материалов приходит к выводу о том, что зарождение религии следует связывать с мустьерцами³.

А. П. Окладников считает, что в комплекс идей, смутно бродивших в сознании мустьерского человека, входил уже и образ солнца. Этот вывод он делает на основании фактов, прослеживаемых в мустьерских погребениях: 1) ориентировка погребенных на восток или запад – в сторону восходящего или заходящего солнца; 2) ограда из рогов козла, обнаруженная в погребении мальчика в Тешик-Таше, в виде круга – «исконного и повсеместного символа солнца»⁴.

На древность мифологического олицетворения солнца у кавказских народов, у которых бытуют нартские сказания, указывает, кроме всего сказанного, наличие образа Сатаней у всех этих народов, тогда как совпадения в отношении имен других героев наблюдаются далеко не всегда. Исходя из этого, мы можем полагать, что зарождение мифа о Сатаней-Гуаше и связанных с этим мифом обрядов относится ко времени до разделения не только протоабхазо-адыгов, но и гораздо раньше, ко времени, когда еще существовала общность не только между указанными народами, но и предками чеченцев, ингушей, осетин и других народов. По-

¹ Любин В. П. Мустьерские культуры Кавказа. М. 1975. С. 3.

² Там же. С. 44.

³ Григорьев Г. П. Начало верхнего палеолита и происхождение *Homo sapiens*. Л. 1968. С. 147.

⁴ Окладников А. П. Утро искусства. Л. 1967. С. 26.

скольку, по мнению ученых, распад абхазо-адыгского праязыка в самом начальном этапе относится ко второй половине III тыс. до н. э.¹, то время сложения мифов о Сатаней и подобных ей образов следует отнести к намного более раннему периоду.

Космические черты образа Сатаней-Гуаши и миф о рождении Сасрыквы. Световая природа Сатаней-Гуаши и ее необыкновенная физическая сила – свойства, которыми наделен этот образ особенно ярко в нартских сказаниях абхазов, дают основание видеть в нем отголоски древнейших представлений об антропоморфном олицетворении космоса.

В мифах и других произведениях фольклора многих народов мира засвидетельствованы случаи, когда природа изображается как человеческое существо, части тела которого уподобляются тем или иным элементам вселенной. Эти представления отражают свойственное первобытному сознанию уподобление природы человеку и были восстановлены Н. Я. Марром путем палеонтологического анализа звуковой речи. «В яфетических языках, – говорит Н. Я. Марр, – наблюдаются отложения словотворчества из эпох восприятия мира в образах космических и микрокосмических явлений, когда небо, земля и вода представлялись одним предметом, по всей видимости, живым существом, находившимся в трех плоскостях: верхней, земной и преисподней, а члены его тела представлялись повторением того же космического восприятия физического строения человека»².

По богословской концепции мемфисских жрецов в Древнем Египте, божества, олицетворявшие отдельные элементы космоса, мыслились как части тела верховного бога Птаха. Те же воззрения выражены в одном папирусе Лейденского музея с руко-

¹ Федоров Я. А. О дольменной культуре Западного Кавказа и восителях. – Вестник Московского университета. 1974. №4. С. 80.

² Марр Н. Я. Яфетиды. – «Восток». 1922. Избранные работы. Т. 1. Л. 1933. 1. С. 131; Развитием этих понятий, очевидно, следует считать представления древних греков, получивших отражение в «Илиаде» и «Одиссее». Космос у Гомера – тело и как тело – конечен в пространстве, т. е. имеет определенную форму, или фигуру. Весь космос разделен между Зевсом, Посейдоном и Аидом. Земля – общее владение трех главных владык (А.Ф. Лосев. История античной эстетики. М. 1963. С. 168).

писью времен Рамессидов, излагающей, как предполагают, значительно более древние представления. В ней Птах прославлялся в следующих выражениях: «Сиа – его сердце, Хиу – его уста; КА (т. е. дух) его – все существующее, находящееся во рту его. Душа его – Шу (воздух), сердце его – Тефнут (влага)... Правый глаз его – день (солнце), левый – ночь (луна)... Плоть (т. е. сперма) его – Нун (водный хаос). Она находится в Ниле»¹.

Большой интерес для понимания природы древнейших антропоморфных олицетворений космоса представляют данные мифа об Адаме. И. Франк-Каменецкий на основании изучения раввинской литературы, талмудического фольклора и средневековых памятников еврейской мистики восстанавливает первоначальный образ Адама, как антропоморфного олицетворения космоса в виде двуликого существа, обращенного одним лицом на восток, другим – на запад². Интересна приводимая им версия раввинской легенды о том, как бог уменьшил первоначально гигантские размеры тела Адама: «Адам наполнял собой весь мир, бог уменьшил его, отнимая от его членов и разбрасывая куски плоти по всему миру»³.

Небезынтересны также отмеченные этим же автором черты Адама, указывающие на его световую природу. В некоторых фольклорных произведениях о нем говорится, что «поверхность его пяты затмевала собой солнечный диск; тем более – сияние его лица...»⁴.

Однако имеются некоторые данные, дающие основание предполагать, что представлению об Адаме как об антропоморфном олицетворении космоса в виде мужчины предшествовали более древние представления о подобном же олицетворении в виде женщины. Таким олицетворением, можно думать, была «великая мать», представление о которой, как говорилось, было широко распространено в древнем мире.

¹ Франк-Каменецкий И. Памятники египетской религии в ванский период. Ч. II. 1917/18. С. 55.

² Франк-Каменецкий И. Адам и Пуруша, – «Памяти академика Марра Н. Я.». М. – Л. 1938. С. 468.

³ Там же. С. 496–470.

⁴ Там же. С. 468.

Если же предшественницей Адама была «великая мать», то само собой разумеется, что легенда об Адаме, какой мы ее знаем по Библии, повествующая о том, что Адам был создан как первый мужчина, а из его ребра была создана Ева – первая женщина – является позднейшей переработкой более древних преданий.

Нам неизвестно, имеются ли на Переднеазиатском Востоке такие легенды, которые могли бы послужить основой для такой переработки¹. Во всяком случае, сравнение легенды об Адаме с абхазскими сказаниями о Сатаней-Гуаше и об ее камнерожденном сыне дают повод для такого предположения. Последние носят отпечаток глубочайшей древности. В немногих сказаниях абхазов, например, говорится о муже Сатаней-Гуаши, но даже там, где он упоминается, он выступает настолько незначительной фигурой, что сам собой напрашивается вывод о более позднем происхождении этого персонажа. Особенно хорошо об этом можно судить по сказанию, в котором рассказывается о рождении Сасрыквы.

Говорится там следующее. Сатаней-Гуашу, купавшуюся в реке, увидел с другого берега нартский пастух, который, пленившись ее красотой, выразил ей криком об овладевшем им чувстве. Она предложила ему переплыть реку. Но ему не удается это сделать из-за сильного течения. Тогда он, оставаясь на месте, пускает в нее свою «стрелу», она вонзается в скалу и высекает в ней человеческий образ. По поручению Сатаней-Гуаши нартский кузнец, потрудившись в течение трех дней, выдолбил из камня этот образ и вручил его ей. Та, поместив его под мышку (по другим вариантам, привязав к животу), но сила круглый год втайне от людей².

Для понимания первоначального смысла мотива рождения Сасрыквы следует иметь в виду то обстоятельство, что этот мотив излагается по-разному в сказаниях: в одних он рождается из пули, врезающейся в камень, в других – из стрелы, вонзенной в камень, в третьих – из семени, извергнутому на камень. Возник-

¹ Некоторые ученые считают, что этот сюжет попал в Библию из шумерской литературы, в которой, благодаря своего рода игре слов, наименование богини Нинти, означавшее «госпожа ребра», превратилось в «госпожу, дающую жизнь» (шумерское слово «ти» означало также «давать жизнь»). (Крамер С. Н. История начинается в Шумере. М. 1965. С. 171).

² «Приключения». С. 30–38.

новение этих вариантов связано, с одной стороны, с определенным языковыми явлениями, а с другой – отражает ту эволюцию древнейшего мифа, которая соответствовала развитию представлений об одном из явлений природы молнии и метеоритов. Стрела по ее смертоносному действию в некоторых языках называется так же, как и молния¹.

Но молния могла представляться и в качестве семени, падающего с неба и оплодотворяющего землю. В религиях некоторых народов выявлены подобные сексуальные моменты. Так, подобные верования зафиксированы французскими учеными Сартром и Гриолем в религиях африканских народов. Они даже на основании этого называли некоторые традиционные африканские культы *religion de sperme*, т. е. «религией спермы»².

Таким образом, в основе сказания о рождении Сасрыквы лежит миф об олицетворении молнии. На грозовой, метеорологический характер Сасрыквы указывают также адыгские нартские сказания. В некоторых из них, например, ему приписывается способность вызывать жару, мороз, дождь. Таково, в частности, сказание о встрече Сасрыко (адыгский вариант имени) с Адиух на берегу реки Инджидж³. Но грозовая и огненная природа Сасрыквы может быть выявлена на основании многих сюжетов не только в абхазских и адыгских сказаниях, но и у других народов, знакомых с нартами. Во всех этих сказаниях ему приписывается способность искупаться, пылать жаром и т. д.⁴

Представляет большой интерес объяснение самого имени Сасрыквы. Языковед М. А. Кумахов, анализируя это имя в произ-

¹ Например, славянское «перун», означавшее и молнию, и божество молнии, имело и значение «стрела».

² Шаревская Б. И. Общее и частное в религиях Африки южнее Сахары. М. 1964. VII. МКАЭН. С. 8.

³ Гадагатль А. М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар. 1967. С. 114.

⁴ На связь многих героев нартских сказаний, в том числе и Сасрыквы с огнем обратил внимание еще С. А. Андреев-Кривич. Он высказал мысль о том, что в основе нартских сказаний лежат мифы, связанные с поразившим воображение первобытного человека магическим действием огня, которые помнили сменявшиеся поколения и которые с течением времени обрастали подробностями (С. А. Андреев-Кривич. Указ. Соч. С. 18).

ношении шапсугско-хакучинского диалекта адыгейского языка (сэуэ-сыры-кьуэ), объясняет его как «разящий огнем сын»¹. Правильность такого объяснения подтверждается и данными абхазского языка (**са** от более древнего **ца**, обозначающего у многих кавказских народов, в том числе и у абхазов, молнию, огонь, **аср** от **асра** «ударять», «разить», **куа** – уже известным нам реликтовый патронимический формант).

Однако у абхазов выявлен еще особый слой верований о «камях» или «пулях» молнии (афырхы), под которыми понимались не только особые небольшие тела, образовавшиеся на месте попадания молнии, но и метеориты². На древнейшей стадии, как можно думать, эти предметы и сама молния представлялись детьми «великой матери». У адыгов до сих пор сохранилось представление о матери грома и явлений, связанных с ним. Бжедуги, например, считали, что грохочет не сам гром, а мать последнего. Они верили, что гром преследует ведьм, джинов, шайтанов (чертей), которых он убивает, а мать грома бежит вслед за сыном и гремит, говоря: «Смотри, не убивай людей, сынок!»³.

Одним из указаний на существование подобных представлений у древних народов Переднеазиатского Востока следует считать известный в истории факт широкого почитания в качестве святыни матери богов Кибелы упавшего с неба метеорита. Эти верования и связанные с ним мифы и лежат, как можно полагать, в основе древнейших вариантов легенды об Адаме. Весьма вероятно, что на Переднеазиатском Востоке были известны такие варианты мифов о «великой матери», в которых рассказывалось о рождении человеческого образа и молнии таким же образом, как в абхазском сказании о рождении Сасрыквы, т. е. путем приложения его к подмышечной впадине. Переоформлением подобных мифов в условиях утвердившегося патриархаль-

¹ Кумахов М. А. О соотношении Сосруко и Сослан. – У ЗАНИИ. Краснодар-Майкоп. 1966. С. 61–65.

² Подробнее об этом: Акаба Л. Х. О пережитках древнейших верований в культе кузницы у абхазов. – Известия Абхазского института, п. Тбилиси. 1973. С. 175–176.

³ Аутлев П. У. Новые материалы по религии адыгов. – УЗАНИИ, Т1. Краснодар. 1965. С. 190.

ного общества и связанной с ним идеологией можно объяснить легенду об Адаме, имеющуюся в Библии.

Некоторые мужские образы в нартских сказаниях и их соответствия в верованиях абхазов. В нартских сказаниях абхазов имеются и другие образы, представляющие собой олицетворение молнии или метеоритов. Черты подобного олицетворения можно, например, видеть у Айергов. Однако, поскольку Айергь как отдельный образ не получил развития в нартских сказаниях абхазов, а выступает в них как сообщество, нам следует рассмотреть верования абхазов о божестве Айергь. Кроме указанных выше охотничьих функций это божество имело и многие другие. Прежде всего следует отметить, что к нему абхазы обращались в самые трудные моменты жизни. Во время эпидемий и стихийных бедствий возжигался священный огонь, который добывался посредством трения сухих палок мелкого орешника. Этот процесс сопровождался пением песни-гимна в честь Айергь.

С божеством Айергь был связан ряд запретов. Их несоблюдение, как верили, вызывало его гнев, в подтверждение чего приводятся многочисленные примеры. При этом, согласно рассказам, наказание, посылаемое им, совершается всегда в виде удара молнии, которая рассекает провинившегося на семь частей¹.

На связь с молнией указывает само имя Айергь, со стоящее из следующих компонентов: **айе-р-гь**. Первый компонент встречается в словах и именах, связанных с солнцем, светом, например, **айера** – склоны, обращенные к солнцу, **Айе-т** – солнечное божество в древней Колхиде, **Айе-тыр** – божество плодородия, известное абхазам и до настоящего времени, **айе-цза** – звезда. Таким образом, компонент **айе** связан как с солнцем, так и вообще с явлением света, свечения, а также плодородия. Второй элемент **р** представляет собой суффикс притяжательности множественного числа третьего лица (этот суффикс в отношении божеств применяется у абхазов и в других случаях, например, **Анцза-р-ашза** – «Песня богов»).

Для объяснения частицы «гь» следует рассмотреть второй, очевидно, более древний вариант имени айергь – Аиерыгь, ко-

¹ Такие же представления у абхазов связаны с божеством молнии Афы.

торым именовали это божество в Бзыбской Абхазии и которое здесь считалось покровителем святилища в сел. Аацы (Айригь-Ацных). Этот звук гь является обозначением фаллоса (наир., абагь – козел, аб – выхолощенный козел). В целом имя Аиерыгь означает «солнечный (или светящийся) фаллос», что могло означать первоначально как молнию, так и метеорит. Таким образом, и в данном случае выявляется сексуальный момент рассматриваемых верований.

Воплощая в себе солнечные и грозовые черты, Айергь в древнейшую эпоху был не только божеством охоты, но и плодородия вообще. Однако в дошедших до нашего времени верованиях функцию плодородия он сохранил в слабой степени. Божеством, сохраняющим у абхазов и до настоящего времени функцию плодородия, как указывалось, был Айетыр или Айтар¹.

Сравнивая имена **Айе-тыр** и **Айе-ргь**, мы видим, что они отличаются друг от друга лишь по окончанию. Это указывает на то, что представления об этих божествах восходят к одному и тому же источнику, а именно, к представлению о божестве **Айя** – древнего женского божества, известного, по указаниям древних авторов, в Колхиде. Непосредственно же, по-видимому, абхазский **Айе-тыр** восходит к мужскому солнечному божеству **Айет**, известному также в Колхиде.

Божество Айя и другие божества, производные от нее были известны в древности не только в Колхиде, но и за ее пределами. Можно думать об этом, например, в отношении хеттов, основанием чего может служить хеттское название вечнозеленого дерева **eia** – культового символа бога плодородия². То же самое можно думать в отношении догреческого населения острова Крит, поклонявшегося богу смерти и подземного царства **Эта** или **Эйта**, соответствовавшего этрусскому Эта или Айта. Среди имен божеств на Переднеазиатском Востоке известна и другая

¹ Форма Айетыр встречается реже, чем Айтар, она сохраняется главным образом в специальных выражениях, вроде: «Аетыр ухы дуктома?» «На твоей голове сидит Айетыр что ли?» С вторым вопросом обращаются к стонущему или часто дышащему человеку.

² Иванов Вяч. Вс. Разыскания в области анатолийского языкознания. – «Этимология». М. 1971. г. С. 298.

форма, близкая к имени абхазского Айергь. Это, например, божество амореев Иерах¹.

Грозовой характер обнаруживается и при изучении других образов нартских сказаний абхазов. Так, например, в одном сказании об упоминавшемся выше Раде говорится, что он «вместе с пороховым дымом уносился к небесам и воевал с облаками»². О том, что происхождение многих образов нартских героев связано с молнией, говорили еще не так давно и сами сказители. Так, Ш. Д. Инал-ипа, записывавшему нартские сказания Абхазии вскоре после Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., говорили, что «нарты, жившие на земле по сверхъестественному предопределению, происходят от молнии»³.

У адыгов представление о связи нартов с молнией зафиксировано было еще в XIX веке. Так, например, у Н. Дубровина имеется сообщение о том, что у них во время засухи с нартских курганов приносили землю и, прося бога, чтобы он послал дождь, опускали эту землю в воду. «А то и без этого можно было обойтись, – говорит автор, так, согласно адыгской поговорке: «Заговоришь о Сасыко – дождь пойдет!»⁴.

Грозвое происхождение некоторых нартских героев устанавливается В. Абаевым и для осетинского эпоса. Так, он указывает на Батраза, в отличие от других нартов пребывающего большей частью на небе. «На землю он спускается только для совершения какого-либо подвига и каждое такое сошествие его на землю есть не что иное, как изображение молнии: он падает стремительно как молния, он уничтожает все на своем пути, как молния»⁵.

Некоторые этимологические соображения по поводу термина «нарт». Выяснение происхождения имен фольклорных образов, имен богов и демонических существ, а также восходящая к

¹ Дьяконов М. М. Амореи. ВДИ. 1939. № 4. Автор сравнивает имя Иерах с европейским «луна», аккадским *warhum* «месяц».

² Инал-ипа Ш. Д. Об абхазских нартских сказаниях. – ТАИЯЛИ. 1949. С. 98.

³ Там же. С. 417.

⁴ Дубровин Н. Указ. Соч. Т. I. кн. 1. С. 107.

⁵ Абаев В. И. Нартовокий эпос. – ИСОНИИ. Т. X в. 1. Дзауджикау. 1945. С. 63.

культу бытовая терминология имеет важное значение в историко-сравнительном изучении верований. «Неуклонно следующее строго научным методологическим требованиям привлечение всех этих источников содействует вскрытию и реконструкции доисторических верований»¹.

Попытки расшифровать термин **нарт** уже делались неоднократно. Однако вряд ли можно считать их удачными. Главная слабость предложенных объяснений значения как самого слова **нарт**, так и этнонимии, а также топонимии нартских сказаний, как нам представляется, заключается в односторонности используемого материала. Каждый исследователь в основном пользовался лишь своим собственным материалом: осетины – осетинским, адыги – адыгским, абхазы – абхазским и т. д. Логика же требует не ограничиваться материалом какого-либо одного из этих народов, а учитывать по возможности данные всех тех народов, у которых распространены традиции нартских сказаний.

Так, например, В. И. Абаев при объяснении термина нарт исходил из данных осетинского языка. Однако пытаясь преодолеть односторонность этих данных, не дающих ключа к разгадке этого термина, он, оставив в стороне данные языков других народов Кавказа, обратился к объяснению этого загадочного слова на основе монгольского языка (монгольское **нар** – «солнце»).

Абаев делил слово **нарт** на две части: 1) **нар**, в которой он видел основу, и 2) **та**, являющуюся, по его мнению, окончанием, играющим роль показателя множественности, образованного по типу осетинских фамильных окончаний, например, Дарадзанта – «потомки Дарадзана», Бората – «потомки Бора», Амбалта – «потомки Амбала» и т. д. Сопоставляя с этими наименованиями термин нарт, он приходит к выводу о том, что термин этот означает «потомки нара». т. е. «потомки солнца». Он считает, что ко всем другим кавказским народам, у которых имеется нартский эпос, морфологический элемент та попал через посредство осетин (алан)².

Одна из попыток раскрыть значение термина нарт на основе адыгских языков принадлежит А. М. Гадагатлю. Он связывает

¹ Якобсон Р. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. – Тезисы доклада. VII. МКАЭН. М. 1964.

² Абаев А. И. Указ. Соч. С. 89.

этот термин с адыгским словом **нэ** «глазом», отождествляемым со светом и с жизнью вообще. Хотя расчленяет этот термин на два компонента: 1. нар, 2. **тэ**, или **т** (ы), но фактически, при объяснении он исходит из трехчленности этого слова (**нэ-р-тэ**). В **р** он видит суффикс определенности. При этом он обращает внимание на тот факт, что шапсуги употребляют это слово без **р** – **нат**, **натэ**. Элемент **т** он связывает с **тэн**, **ты**, означающим в адыгских языках «дарить». На основании всего этого он приходит к выводу о том, что термин **нарт** означает «глаз дари»¹.

Необоснованность такого толкования сразу же бросается в глаза: нельзя считать в этом термине основой **нэ**, исходя лишь из шапсугского варианта: отсутствие в нем может быть следствием его выпадения в более позднее время. Кроме того, смысловое содержание термина вряд ли соответствует данному объяснению, как обращения во втором лице («глаз дари», или «свет дари»), тогда как термин должен иметь значение определения (например, «свет дарящий (ая)», или «глаз дарящий (ая)»).

Ш. Д. Инал-ипа для объяснения термина «нарт» считал целесообразным привлечение данных абхазского языка. Он склонен был усмотреть в слове **нарт** абхазское слово **ан** «мать»; Элемент **т** он связывал по своему значению со словом «семья» – **аҭаацәа**, в **р** он видел показатель множественности. В целом он переводил слово **нарт** как «семья матери», или «семья матерей»². Однако хотя это объяснение привлекает своей простотой и как будто бы выражает основное содержание **нартских** сказаний, повествующих о **нартской** семье во главе с матерью Сатаней-Гуашей, оно не может быть признано правильным, поскольку: во-первых, не доказано, что **нар** в этом слове не является самостоятельным компонентом, во-вторых, если бы термин **нарт** означал «семья матери (ей)», тогда он имел бы форму **ан-л-таацәа** или **ан-ацәа-р-таацәа**, формы, довольно далеко отстоящие по своему звучанию от слова **нарт**.

Этимологизации термина **нарт** на основании данных абхазского языка посвящена также недавно появившаяся в печати

¹ Гадагатль А. М. Героический эпос «Нарты» и его генезис Краснодар. 1967. С. 206–207.

² Инал-ипа Ш. Д. Указ. Соч. С. 114.

статья В. Е. Кварчия «Некоторые этимологические заметки (К этимологии термина «нарт|аа»)»¹.

Автор путем сложных и не всегда достаточно убедительных объяснений приходит к выводу о том, что слово нартаа должно было означать «народ склона», «народ гор», т. е. «горцы».

Признавая ценной попытку автора объяснить слово нартаа, исходя не только из тех данных, которые можно почерпнуть из абхазского языка в современном его состоянии, но, учитывая при этом и те изменения, которые могли произойти в нем в процессе длительного исторического развития, все же предложенную им расшифровку термина, на наш взгляд, нельзя признать правильной. Основываясь лишь на данных абхазского языка, он исходит из двучленности этого термина: 1.) **нар**, 2.) **таа** и не учитывает возможности более правильного объяснения окончания **аа**, как имеющего значение множественности.

Однако оснований для сомнения в этом не должно быть. В-первых, употребляя этот термин, абхазы имеют в виду не одного нарта, а многих. Когда хотят сказать об одном из нартских героев, то говорят не **нартаа**, а **нарт**. Например, нарт **Сасрыкуа**. Во-вторых, форма **нартаа** не может быть признана исходной, т. к. она встречается лишь у абхазов. В-третьих, если бы даже в действительности существовало реконструируемое им древнее слово **таа** в значении родовой группы (у автора – родовой общины)², то трудно доказать, что в слове **нартаа** этот компонент имеет такое значение. И, наконец, в-четвертых, объяснение нартов, как «народа гор», «горцев» соответствует тем данным, которые могут быть получены на основании анализа основных образов нартских сказаний, представлявших собой древнейшие олицетворения природных сил.

¹ Кварчия В. Е. Некоторые этимологические заметки (К этимологии термина «нарт (аа)»). – ТАГМ, в. IV. Сухуми. 1974. С.152–161.

² В чем можно сомневаться, т. к. для определения рода у абхазов имеется слово, сохранившееся и до настоящего времени – ажәла, от него образовалось и ажәлар – «народ». Нам представляется, что таа следовало бы связывать не с родом, а с семьей (аҭаацәа), учитывая при этом множественную форму этого слова. В дальнейшем произошло наращение еще и другого показателя множественной формы цәа, что мы и имеем в современном абхазском слове, означающем «семья» – аҭа-а-цәа.

Из чего же следует исходить при объяснении термина **нарты** (по-абхазски **нартаа**). Прежде всего из того что, как признает большинство исследователей, термин этот состоит из двух компонентов: первый **нар** имеет у всех народов Кавказа, знакомых с нартскими сказаниями. Второй компонент оформляется у каждого из этих народов особо: у осетин – **та**, у адыгов – **тэн**, у абхазов – **таа**. Общим для всех этих народов является элемент **т**. Таким образом, первоначальными элементами этого слова у всех этих народов следует признать **нар-т**.

Что же означает основа **нар**? Посмотрим, в каких случаях слово **нар** употребляется у абхазов в настоящее время. Оказывается, оно в ходу лишь в единственном выражении: «Нар улбаайт!» – приветствие к человеку, сидящему на дереве и собирающему виноград. Означает оно: «Чтобы ты спустился (благополучно) с Нара». По смыслу видно, что **нар** означало «верх», «высота». Значит, выражение в целом означало: «Чтобы ты спустился (благополучно) с высоты»¹. В подтверждении правильности сказанного следует привести сходное с нар абхазское слово **анаара** – «холмы», «возвышенности». Здесь начальное **а** – показатель словарной формы, имеющий более позднее происхождение. Окончание **а** в данном слове является показателем множественности. Итак, восстанавливается древнее слово, которое означало «холм», «возвышенность» – **наар**, или **нар**.

На возможность объяснения основы **нар** в слове «нарты», как имеющей значение «верх», «возвышение», «гора» указывают и данные верований абхазов, по которым горы, скалы, пещеры и деревья, находящиеся в горах, считались местопребыванием охотничьих божеств. Однако если остановиться на данном объяснении основы нар как «верх», тогда второй элемент термина нарт следует признать локативным суффиксом, исходя лишь из абхазского языка.

Кроме того, нельзя быть твердо уверенным, что основа в слове **нарт** обязательно имеет значение «верх», «вершина», т. к. в древности «верх», «вершина», «гора», «небо» могли называться таким же словом, что и солнце. О том, что **нар** могло иметь значение и

¹ Наше объяснение основы нар в слове «нарты» в целом совпадает с объяснением Кварчия В. Е. (см. его Указ. Соч. С.160).

как «высокогорный», и как «солнечный», можно судить на основании топонимических названий, встречающихся на Кавказе. Так, два селения в Осетии, называемые **Нар**, объяснявшиеся В. И. Абаевым как «Солнечный аул»¹, представляют собой высокогорные селения. Такие же названия для высокогорных сел имеются и в других местах Кавказа, например, сел. Нартан в Кабардино-Балкарии.

Таким образом, основа **нар** в слове **нар-ты** может означать не только «верх», «вершина», «гора», но и солнце». К этому же выводу приводит и сравнение основы **нар** с абхазским словом **амра** «солнце». Имеется полногласная форма этого слова в абазинском языке – (а)-мар-а. Как известно, в абхазско-абазинских языках звуки **м** и **н** взаимопереходимы и поэтому имеется основание предполагать первоначальную тождественность **нар** и **мар**. В таком случае **нар**, как и **мар**, имело еще и другие значения, например, «изобилие», «богатство», «плодородие». Так, у абжуйских абхазов сохранилось выражение и-мар-оуп, означающее «выгодно», «производительно» (например, иусура мароуп – его работа производительна)². Основа **мар** в таком же значении засвидетельствована и в осетинском языке. По свидетельству Н. Дубровина, при пожелании удачной охоты осетины употребляли формулу: «Сама **а-мар**» (выделено мною. – Л. А.)³ Итак, основа **нар** в слове **нарт** может означать «солице», «изобилие», «богатство», «удача» и т. п. Второй элемент **т** в слове **нарт** скорее всего следует связывать с глаголом **а-та-ра** у абхазов и **т-эн** в адыгских языках означаящим «дать», «даровать». Как видно из вышеизложенного, так же толкует этот элемент и А. М. Гадагатль.

На основании всего изложенного слово **нар-ты** объясняется как «дарующие изобилие (богатство, удачу)». Такое объяснение соответствует и верованиям абхазов об охотничьих божествах, согласно которым удачливость тех или иных охотников объяс-

¹ Абаев В. И. Указ. Соч. С.90.

² У гудаутских абхазов это выражение имеет противоположный смысл (см. Х. С. Бгажба. Бзыбский диалект абхазского языка. Тбилиси. 1964. С. 230).

³ Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. I. кн. 1. С. 298.

няется как милость этих божеств. Наше объяснение находится также в соответствии с представлениями о божествах у других народов. Установлено, например, наименование бога как «раздателя благ» в целом ряде индоевропейских диалектов. В качестве эпитета это выражение, например, часто употреблялось в древнегреческом языке в отношении бога Гермеса¹. Подобным же образом объясняют имя женского халдского божества Bagbartu (представлявшегося женой верховного бога). Исследователи считают, что имя это иранского происхождения и означает «долю (удел) носящая». Считают также, что и русские (славянские) «бог» в первоначальном значении «уделяющий» и «бог-ат» (наделенный) и «у-бог-ий» (не наделенный) как проявления древней идеологии².

¹ Иванов Вяч. Вс. Разыскания в области анатолийского языкознания. – Этимология. 1971. С. 304.

² Капанцян Г. Об урартском божестве Шебиту. Ереван. 1947. С. 4.

АБРСКИЛ – АБХАЗСКИЙ ПРОМЕТЕЙ. ВЕРОВАНИЯ ОБ ОГНЕ И МОЛНИИ У АБХАЗОВ

У многих народов Кавказа известны предания о героях, добывающих огонь для людей, и о прикованных титанах. На необычайную древность этих преданий еще в прошлом веке указывал П. К. Услар, серьезно и глубоко изучавший эти легенды¹.

Предания народов Кавказа о героях, добывающих огонь для людей, и о прикованных титанах, по своему происхождению относятся к мифам о похищении огня. Подобные мифы были широко распространены у народов мира. У некоторых из них они сохранились и до настоящего времени. Известный английский этнолог конца XIX и начала XX в. Джеймс Фрезер, собравший и изучивший множество мифов о добывании огня у различных народов мира, пришел к выводу о том, что несмотря на содержащийся в этих мифах элемент преувеличения, они отражают действительно существовавшее положение вещей. Он подчеркивал ценность этих мифов для истории².

К выводу о том, что мифы вообще, и в частности мифы о похищении огня не являются чистым вымыслом, пришли и многие современные ученые, считающие, что эти мифы представляют собой воспоминания столь отдаленных времен, что за истекший огромный отрезок времени они могли настолько сильно исказиться, что приняли характер вымысла, тем более, что основаны они на устной традиции.

Крупный советский ученый, академик Б. А. Рыбаков, выступая в 1968 г. перед открытием симпозиума по проблеме «Становление человеческого общества», говорил о том, что имеются убедительные основания для предположения о том, что мифы о похищении огня сложились задолго до возникновения людей

¹ Услар П. К. Древнейшие сказания о Кавказе. – ЗКОИРГО. Тифлис. 1881. С. 482–484.

² J. Frazer, *Myths of the Origin of Fire*, London. 1930.

современного типа (*Homo sapiens*) на стадии неандертальца или питекантропа¹.

Предположение о глубочайшей древности мифов об огне подтверждается и их конкретным анализом. Так, например, исследование мифа о приручении огня у тасманийцев, сохранявших в своем быту ко времени завоевания их европейцами в прошлом веке черты древнейшей культуры, показывает, что мифологизация огня имеет глубокую древность, уходящую в палеолитическую эпоху².

Значение добывания огня и отражение в языке и повериях абхазов и других народов Кавказа роли огня как фактора, объединившего людей. Известно, какое решающее значение в истории человечества имел факт овладения огнем. Ф. Энгельс писал: «На пороге истории человечества стоит открытие превращения механического движения в теплоту: добывание огня трением; в конце протекшего до сих пор периода развития стоит открытие превращения теплоты в механическое движение: паровая машина. И несмотря на гигантский освободительный переворот, который совершает в социальном мире паровая машина, – этот переворот еще не закончен и наполовину, – все же не подлежит сомнению, что добывание огня трением превосходит паровую машину по своему всемирно-историческому освободительному действию. Ведь добывание огня трением впервые доставило человеку господство над определенной силой природы и тем окончательно отделило человека от животного царства»³.

Но если открытие искусственно добываемого огня имело такое решающее значение в истории человечества, то не меньшее значение для предшествующей ступени исторического развития имело знакомство с использованием огня, существовавшего в природе. Значение огня в истории человечества настолько всеобъемлюще, что нет ни одного народа на земле, который в своих сказаниях не пытался бы объяснить его происхождение.

¹ Кожин П. М., Фролов Б. А. Симпозиум по проблеме «Становление человеческого общества». – ВДИ, № 4. 1968. С. 171.

² Зыбковец В. Ф. Человек без религии. М. 1967. С. 196.

³ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. – К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч изд 2-е. Т. 20. С. 116–117.

«Огонь представляется настолько большой ценностью, что согласно большинству мифов, люди похищают его у богов, которые его ревностно оберегали и отнюдь не собирались делиться им со смертными»¹.

Ценные исследования об истории овладения огнем и о решающем значении этого факта имеются в трудах советских ученых-антропологов, археологов, этнографов и др. Они подчеркивают тот факт, что значение огня было велико не только для культурного прогресса человечества, но что он сыграл большую роль в самом процессе становления человека. С. А. Семенов, специально занимающийся изучением первобытной техники, пишет: «Есть основания утверждать, что огонь гоминидами был получен очень рано из природы, вероятно, еще до эпохи синантропа. Он послужил наряду с механическими орудиями труда могучим средством очеловечения. Именно огонь окончательно разорвал связь человека со стадной жизнью, ибо владение огнем должно было совершенно перестроить животную психику в направлении развития интеллекта, возникновение предусмотрительных действий, рассчитанных на ближайшее будущее»². Огонь, положивший основу человеческому хозяйству и поставивший человека в условия постоянной деятельности, активности и напряжения, стал основой разделения труда между мужчиной и женщиной³.

Источником огня до того, как было изобретено искусственное его добывание, были, по-видимому, с одной стороны, вулканические явления⁴, с другой – молния. О том, что в раннечетвертичное время в некоторых местах Кавказа действующие вулканы могли быть использованы в качестве естественного источника огня, свидетельствуют данные геологической истории. Согласно этим данным в это время обширные излияния лав произошли

¹ Липс Ю. Происхождение вещей. М. 1954. С. 34.

² Семенов С. А. Развитие техники в каменном веке. Л. 1968. С. 174.

³ Там же.

⁴ На значение вулканических явлений как важнейших источников огня в древнейшее время указывал еще Ч. Дарвин, писавший: «Природа огня должна была быть известна во многих вулканических областях, где лава протекала по лесам» (Дарвин Ч. Происхождение человека и головой подбор. Т. II. Кн. 1. М. – Л. 1927. С. 131).

на Кавказе, например, в районе горы Казбек и озера Кели. Кроме того, в среднегорной и предгорной полосе южного склона Большого Кавказа имелось много мелких четвертичных излияний. Значительная часть их была сосредоточена на территории Южной Осетии, вблизи нижнепалеолитических местонахождений¹.

На территории Абхазии, где не имели место излияния лав, предок современного человека обитал уже в нижнепалеолитическое время. Очевидно, в этих условиях ему пришлось использовать какой-то другой источник огня, вероятно, молнию.

На то, что у предков абхазов и некоторых других народов Кавказа пожар, произведенный молнией, был источником получения огня², указывают данные языка этих народов. Так, во многих кавказских языках корнем в слове «огонь» и «молния» служит звук **ц**. Он сохраняется в словах для обозначения молнии или огня в этих языках как основа или как один из элементов. У чеченцев, например, огонь **це**, у грузин **це-ц-хли**, у абхазов – **а-м-ца**. На тапантском диалекте абазинского языка молния называется **ацы**. Можно предполагать, что абхазское название молнии **афы** восходит к этому ацы. Звук **ф** в современном названии молнии у абхазов видный грузинский лингвист К. В. Ломтатидзе возводит к более древнему, по ее мнению, звуку **ц**³.

Следует признать неслучайным тот факт, что корневая основа **ц** во многих кавказских языках служит и для обозначения неба, что указывает на возможность происхождения слова «небо» от слова «молния». У грузин, например, небо называется **ца**, молния же называется совершенно другим словом – **эльва**, однако можно сомневаться в древности этого слова. У чеченцев же корень **це**

¹ Любин В. П. Нижнепалеолитические памятники Юго-Осетии. – Палеолит и неолит СССР. Т. 4. М. – Л. 1960. С. 28.

² Следует учитывать, однако, что даже в тропических странах лесные пожары – редкое явление, причиной чего является сильная влажность леса. Пожар, как считают, мог возникнуть в случае продолжительной засухи. Понятно, в связи с этим, каким страшным и в то же время благодетельным явлением представлялось первобытному человеку загоревшееся от молнии дерево. Понятно также, что человек готов был идти на любой риск, лишь бы заполучить этот огонь.

³ Ломтатидзе К. В. Об одной фонетической закономерности в абхазо-абазинских диалектах. – Сообщения АН Груз. ССР, т. III. № 8. 1942. С. 865.

является основой не только для обозначения огня и молнии, но и слов «чистый», «божество»¹.

Языковые факты отражают также древнейшее значение огня, как фактора, положившего начало объединению предков современного человека. Так, в некоторых кавказских языках корень **ц** сохранился в значении не только огня, но и сообщества, общности. В абхазском языке, например, слово **ацута** «поселок», состоящее из корня **ц** и локативного суффикса **та**, означает буквально «место огня». Таким образом, с самого начала истории огонь был основным признаком всякого человеческого поселения. Корень **ц**, как выражение общности, в абхазском языке встречается очень часто. Так, например, во всех словах, выражающих ту или иную общность или коллективные действия, присутствует элемент **ц**, например: **аецала** – невестки по отношению друг к другу, **ейцаайт** – они вместе пришли, **ейццейт** – они вместе ушли, **ейцырфейт** – они вместе покушали и т. д. В таком же значении сохраняется этот элемент и в чеченском языке: словом для обозначения фамилии, состоящей из нескольких родственных семей, здесь служит корень **ца**².

В связи со всем сказанным интересным представляется вопрос о происхождении элемента **м** в абхазском слове **амца** – «огонь». В нем можно видеть слияние древнейшего корня **ца** и более позднего **м**. Д. И. Гулиа, считая это **м** отрицанием, связывал происхождение данного слова с запретом произносить прежнее слово (**ца**), обозначавшее «огонь»³.

Имеются и другие данные, дающие основание предполагать, что у некоторых народов Кавказа в древнейшую эпоху молния была единственным источником получения огня. У абхазов, например, сохранилось поверие, отражающее этот факт: если взять огонь от загоревшегося в лесу от молнии дерева и принести его в дом, а после этого сохранить на долгое время, то это будет иметь весьма благотворное влияние на жизнь обитателей дома. Считают, что для лучшего сохранения огонь этот следует распростра-

¹ Марковин В. И. В ущельях Аргуна и Фортанги. М. 1965. С. 77.

² Там же. С. 70.

³ Гулиа Д. И. Божества охоты и охотничий язык у абхазов Сухуми. 1926. С. 18.

нить в семи домах. Если в одном доме он потухнет, то в другом сохранится. Верят, что огонь этот очень полезен для человека и скотины. Но сохранять его очень трудно, т. к. он тухнет, если за ним не следить постоянно¹.

Олицетворения молнии. Молнию абхазы представляли себе в виде удара Афы. Под Афы понималась как сама молния, так и сила, извергающая гром и молнию. Иногда под Афы понималось божество молнии. Но в большинстве случаев Афы выступает не как божество, а как могущественная, часто, карающая сила. Когда выражаются об Афы, употребляют суффикс неразумного класса. Так, например, говорят: «Афы усаайт!» – «Чтобы тебя поразила молния!». Если бы имелось в виду разумное существо, говорилось бы: «Афы дусаайт!».

Небезынтересно отметить, что в настоящее время с Афы связано и понятие об электричестве. Так, старики-абхазы, говоря об изобретении электричества, выражаются: «Поймав Афы (молнию), привели ее в дом» (Афы кны аоны иааргейт)². С молнией, как уже говорилось, было связано и представление об Айергь. По некоторым функциям Афы оказывается близким Айергу. Иногда Афы и Айергь выступают в единстве противоположностей. На это указывает, в частности, сохранившееся выражение: **Афы-Айергь**, или **Айергь-Афора**, что означает «еле-еле». В отдельности с Афы было связано представление о невероятной быстроте, мгновенности, о чем свидетельствует выражение **афырхэа**. С Айергьом же, напротив, связывалось представление о медленности, о чем можно судить по выражению **аиргьхэа**.

Сравнение представлений, связанных с Афы, с одной стороны, и с божествами молнии, о которых говорилось выше, с другой, дает основание для утверждения о том, что верование об Афы – самое древнее. Афы – это еще не божество, это сама молния, которую боятся, которой поклоняются, но которая еще не имеет олицетворения, т. е. перед нами выступают фетишистские слои верований о молнии.

¹ Записано в с. Члоу у Мамии Цвижба 13 ноября 1965 г.

² Здесь также употребляется суффикс неразумного класса. В случае, если имелось бы в виду разумное существо, было бы: «Афы дкны, дааргейт».

Почитание молнии и огня. Молния и огонь, полученный из нее, как можно полагать, довольно рано стали объектом почитания. Страх и благоговение, единство этих двух противоположных чувств перед одной из самых могущественных сил природы, проглядывают во всех обрядах, производившихся над огнем и молнией. Таковы, например, обряды над убитыми молнией у абхазов. У них бытовало мнение, что ко всякому предмету, в который ударила молния, как бы легок и мал он ни был, нельзя прикасаться, не совершив специального обряда, во время которого исполнялся хороводный танец, сопровождавшийся песней Афы¹, что подтверждает высказанное предположение о том, что с молнией у абхазов связаны древнейшие фетишистские верования.

На начальных этапах овладения огнем и еще долго после этого огонь был также фетишем. О таком отношении к огню можно судить на основании многочисленных мифов разных народов. Одним из интереснейших сказаний в этом отношении является миф о похищении огня у индейцев племени крик (Северная Америка). В этом мифе рассказывается следующее. Однажды все люди племени собрались, чтобы обсудить вопрос о том, как раздобыть огонь. Было решено поручить добычу огня кролику. Последний для этой цели направился на восток. Здесь люди, у которых имелся огонь, приняли его очень радушно и устроили торжественную пляску. Кролик занял место в кругу танцующих. Он был красиво одет и на голове у него была шапочка, украшенная четырьмя смоляными палочками. Танцуя, люди все ближе придвигались к священному огню, который пылал внутри хоровода. Кролик в танце тоже все ближе придвигался к огню. Наконец танцоры начали кланяться огню все ниже и ниже. Кролик тоже кланялся. Когда он наклонился совсем низко к огню, четыре смоляные палочки на его шапке вспыхнули и начали ярко гореть. Танцоры пришли в бешенство от бесстыдства чужеземца, который осмелился прикоснуться к их священному огню, они хотели

¹ До настоящего времени у абхазов о молнии, поразившей какое-либо семейство, почтительно говорят: «У них погостил Афы». А об умершем от молнии не говорят «он умер» (дыпсит), а говорят дкьатеит – «он обрадовался» или «он погас» (дкьатеит – можно перевести и как «обрадовался», и как «погас» ср., например, «амца кьатеит» – «огонь погас»).

наказать его, но им не удалось это сделать, т. к. кролик убежал с огнем, горевшим у него на голове¹.

Сказание об Абрскиле. Одним из самых популярных сказаний у абхазов является легенда об Абрскиле. Она привлекает внимание ученых и литераторов уже на протяжении целого столетия². Здесь мы не будем останавливаться на истории изучения этой легенды³. Укажем лишь на уже неоднократно упоминавшуюся работу Ш. Х. Салакая, в которой эта легенда впервые подверглась глубокому научному анализу, приведшему автора к выводу о том, что Абрскил олицетворяет силы, выступающие против враждебных сил природы. Ш. Салакая признает первоначальную мифологическую подоснову сказания, но наряду с этим он видит в Абрскиле черты культурного героя⁴.

Однако необходимо отметить, что Салакая не ставил своей задачей специальное исследование мифологической подосновы сказания об Абрскиле. Мы же попытаемся рассмотреть данное сказание с этой точки зрения. Рассмотрим сначала наиболее популярный вариант легенды, бытующей ныне в Очамчирском районе⁵.

Абрскил согласно этому варианту родился необыкновенным образом от невинной девушки. Он рос не по дням, а по часам и в десять лет стал вполне взрослым. Не раз он отражал нападения чужеземцев на Абхазию. Когда враги, убедившись в непобедимости Абрскила, прекратили набеги, герой стал уничтожать папоротники, лианы и сорняки, чем способствовал повышению урожайности полей и развитию скотоводства. Он был беспощадным к злым людям, но в то же время не хотел мириться и с богом. Он носился высоко в небе на своем боевом коне араше, рубил шашкой облака и высекал из них молнии. Когда богу стало невмоготу терпеть нрав Абрскила, он созвал своих слуг и приказал им схва-

¹ Липс Ю. Указ. Соч. С. 374–375.

² Впервые легенда в двух вариантах была записана в 1873 г. Иоакимовым А.

³ Подробно об этом говорится в указанном сочинении Салакая Ш. Х.

⁴ Салакая Ш. Х. Указ. Соч. С. 112–113.

⁵ Вопрос о том, была ли когда-нибудь известна данная легенда в Бзыбской Абхазии и если да, то почему ее сейчас не помнят, остается неясным.

тить его, бросить в бездну и держать там до тех пор, пока он не образумится. Но божи слуги не могли никак поймать Абрскила, пока они не обратились за помощью к старой колдунье. Она посоветовала им следующее: зарезать стадо быков и коров, снять с них шкуры и бесшерстной стороной вверх постелить у вершины горы Эрцаху, где часто бывал Абрскил. Сверху на шкуры, по ее совету, нужно было насыпать просо. Предполагалось, что, наступив на шкуру, Абрскил поскользнется. Так и случилось. Тогда по приказу бога Абрскил был закован в цепи и заточен в неприступную пещеру в сел. Члоу. Цепи были прикреплены к железному столбу, глубоко вбитому в землю. Старой колдунье было поручено сторожить Абрскила. Она не должна была давать ему есть. И Абрскил умер бы от голода, если бы старуха не пожалела его, она стала давать ему молоко, вареную тыкву, а его коню – молотую сталь. Когда бог узнал об этом, он наказал старуху, превратив ее в щенка и наложив на нее вечное заклятье: сторожить Абрскила и его араша. Собака стала лизать цепь, чтобы она истончилась настолько, чтобы можно было освободить Абрскила. Но напрасно, как только истончив цепь собака садилась передохнуть, цепь снова восстанавливалась, и все начиналось сначала. Но Абрскил не бездействовал: он изо всей силы расшатывал столб. В самый последний момент неожиданно на верхушку столба садилась какая-то птичка и столб вгонялся в землю, и все начиналось опять сначала.

Представляют интерес и другие варианты сказания. Так, согласно варианту, опубликованному В. Гарцкия, Абрскил – герой, борющийся с врагами Абхазии. Бог покровительствовал этому герою. Но со временем влияние Абрскила в народе возросло настолько, что он возгордился и стал считать себя равным богу. Он истреблял рыжих людей, которые, по его мнению, могли сглазить людей и животных. Истреблял он также представителей родов Ашуба и Кацба. Он вырубал встречавшиеся на его пути виноградные лозы для того, чтобы не наклоняться и не походить на человека, поклоняющегося богу. За все это бог решил наказать Абрскила и приказал ангелам поймать его и заточить в пещеру. Но нелегко было поймать Абрскила на его сказочном коне – араше. Он мгновенно взбирался на гору Эрцаху, а потом спускался к

берегу Черного моря, и так повторялось много раз. Тогда ангелы обратились за советом к старухе-волшебнице. По ее совету они расстелили на вершине горы Эрцаху бычью шкуру, намазанную чем-то скользким. В это время часть преследователей обосновалась на берегу Черного моря. Убегая от них, араш с Абрскилом прыгнул на вершину горы и поскользнулся на разостланной шкуре. Здесь он был пойман и заключен в пещеру в сел. Члоу, где он прикован к цепи до сего времени. Араш, пытаясь освободить Абрскила, постоянно лижет цепь, но как только она становится тонкой, как шелковая нитка, щенок, в которого бог превратил хозяйку пещеры, волшебницу-старуху, раскрывает рот и утоляет свой голод. Тогда цепь приобретает свою первоначальную толщину¹.

Судя по изложенным вариантам, сказание состоит из следующих основных мотивов: 1) необычное рождение и необычайная физическая сила; 2) умение носиться высоко в небе на чудесном коне араше и высекать из облаков молнии; 3) мгновенно взбираться на высочайшую гору (Эрцаху) и быстро спускаться к берегу Черного моря; 4) борьба с папоротниками и лианами; 5) поимка на шкуре и заточение в пещеру.

Как мы уже видели из вышеизложенного, мотив необычайного рождения и необычайной физической силы приписывается и некоторым героям нартских сказаний. Значит, подобно этим героям, Абрскил представляет собой в своей первооснове олицетворение какой-то природной силы. О том, что это за природная сила, можно судить на основе некоторых указаний сказания. Образ героя, рубящего шашкой облака и высекающего молнии, например, подсказывает нам, что в этом герое следует видеть черты его предшественника, представлявшего собой олицетворение молнии. Об этом же свидетельствует необыкновенная быстрота героя, он мгновенно взбирается на вершину горы и так же мгновенно спускается к морю – умение, реально присущее лишь молнии. Как мы уже видели, такая мгновенность у абхазов связывалась с Афы. Но если Абрскил – молния, то что представляет из себя мотив его поимки с помощью шкуры? Не является ли это воспоминанием о древнейшем способе переноса огня?

¹ Гарцкия В. Абрскил (Абхазский Прометей). – СММПК XIII отд. 1. Тифлис. 1892. С. 34–38.

Во всех вариантах предания (не только приведенных здесь) рассказывается, что Абрскил был пойман на специально расстеленной шкуре. Но о том, как его поймали на этой шкуре, говорится по-разному: по одним вариантам, шкуру намазали чем-то скользким, по другим – набросали на нее траву¹. По вариантам, бытующим в настоящее время, Абрскила поймали при помощи свежесодранной шкуры, засыпанной пшеном. Имеется основание предположить, что разные варианты мотива поимки Абрскила отражают разные способы добывания и переноса огня. Несомненно, что на начальном этапе истории, когда неизвестно было искусственное добывание огня, перенос его к жилищу или же к месту охоты являлся важнейшей проблемой. Эта проблема была насущной для некоторых народов и не в столь отдаленное от нас время. По материалам Ю. Липса, у многих отсталых племен огонь брали с собой в дорогу, как дальнюю, так и ближнюю. Так, например, у племени неозе в Восточной Боливии заворачивали тлеющие части цветка матаку в свежие листья патаху и в таком виде носили их с собой во время кочевий².

На возможность существования в древнейшую эпоху первобытной истории способа сохранения и перенесения огня в шкурах, кроме сказания об Абрскиле, указывают и мифы других народов. Так, например, в одном сказании о великом потопе, сохранившемся у восточных атапасков (индейцы Америки), рассказывается о том, что некогда зимой выпало столько снега, что из-под его покрова торчали вершины самых высоких гор. Все животные, жившие в то время с людьми, в поисках тепла стали карабкаться на небо. Все они влезли на небо благодаря белке, которая, взобравшись на самую высокую ель, прогрызла в небе дырку, через которую вслед за ней пролезли все животные. Хозяин неба – медведь, которому не понравилось, что небесный свет и тепло начали струиться на землю, закрыл солнечное отверстие шкурами так, что на земле стало опять холодно и темно. После этого медведь и его сыновья собрали все небесное тепло в большой кожаный мешок, который они повесили на огромное дерево. На этом же дереве в других мешках висели и другие раз-

¹ Вариант сказания, записанный Иокимовым А. (см указ работу).

² Липс Ю. Указ. Соч. С. 37.

новидности погоды: в одном мешке был дождь, в других снег, ведро, гроза, холод. Медведь и его сыновья уселись под большим деревом, чтобы сторожить мешок с теплом.

Несмотря на то что мешок с теплом охранялся столь тщательно, животные в конце концов украли его и убежали с ним. Мешок был очень тяжел, и они несли его попеременно на жерди. Во время долгого путешествия между небом и землей им приходилось каждую ночь устраивать стоянку. Однажды вечером, когда они только что разбили лагерь, мышшь, у которой в дороге совершенно изорвалась обувь, вырезала из мешка с теплом крошечный кусочек кожи, чтобы ее починить, и этот безрассудный поступок повлек за собой большое несчастье. Тепло начало выходить из дырки в мешке с такой огромной силой, что толстый снежный покров земли растаял в несколько секунд, и началось страшное наводнение¹.

В приведенном мифе настолько конкретно описано сохранение мешка с теплом, его похищение и способ переноса с помощью жерди, которую попеременно несли двое, что не остается никакого сомнения в том, что источником повествования этого мифа является реальный способ перенесения огня в шкуре.

Объясняя те или иные небесные явления, первобытный человек мыслил теми понятиями, которые ему были известны на земле. Можно ли сомневаться в том, что прообразом небесного тепла, заключенного в кожаный мешок, о котором говорится в мифе, был жар от костра, собранный в бурдюк? Обращает на себя внимание в этом мифе и тот факт, что мешок с небесным теплом является предметом, тщательно охраняемым, в отличие от других кожаных мешков с заключенными в них дождем, снегом и др. видами погоды, висевшими также на дереве.

Воспоминания об одном из способов перенесения огня имеются и в древнегреческом мифе о Прометее, в котором говорится о том, что Зевс, разгневавшись на Прометея, обманувшего его в целях защиты интересов людей, отнял у них огонь. Но Прометей похитил огонь с Олимпа и принес его людям в тростнике.

Таким образом, разные варианты ловли героя в сказаниях об Абрскиле (например, в свежесодранную шкуру, насыпанную

¹ Липс Ю. Указ. Соч. С. 366–367.

травой или же намазанную чем-то скользким) отражают разные этапы в развитии способов переноса огня. Первый этап – когда жар с догоравшего костра укладывали в свежесодранную шкуру, предварительно набросав на нее траву, другой этап, когда жар укладывали в шкуру уже высохшую, но намазанную чем-то скользким. Возможно, что это была мокрая глина или земля. Интересно, что натирание шкуры землей в качестве приема обработки шкур было известно некоторым народам еще в сравнительно недавнее время. По свидетельству А. Т. Брайанта, у зулусов существовали особые приемы обработки шкур. Один из них заключался в том, что шкуру натирали землей, взятой из муравейника. Эту операцию повторяли каждое утро в течение недели. Окончательно отработанной считалась кожа лишь после того, как ее выколачивали и вытряхивали на влажной утренней траве¹.

Поскольку Абрскил связан по своему происхождению с молнией, то подобно указанным выше нартским героям, в частности Сасрыкве, ему приписывается способность изменять погоду. У населения, проживающего вблизи Абрскиловой пещеры, до сего времени сохранилось поверье о том, что посещение этой пещеры якобы вызывает непогоду. В селении Члоу, например, нам рассказывали: «Абрскил, если хотел, мог заставить идти дождь»².

Большое значение для понимания природы образа Абрскил имеет и мотив заточения его в пещере. Этот мотив, по-видимому, в символической форме отражает исторический факт овладения человека огнем, являясь его позднейшим осмыслением. Не случайно в предании в роли сторожа Абрскила выступает старуха. Это отображает первоначальный этап в процессе овладения огнем, когда его хранительницами были женщины, главным образом, престарелые. При древнейшем половозрастном разделении труда, когда мужчины занимались охотой, на плечи женщин легла забота о поддержании огня, о детях, о сборе съедобных растений. При этом нужно полагать, что уже очень рано возникло разделение труда внутри самого коллектива женщин. Если моло-

¹ Брайант А. Т. Зулусский народ до прихода европейцев. М. 1953. С. 248–249 (по книге А. С. Семенова. Развитие техники в каменном веке. Л. 1968. С. 164).

² Записано в сел. Члоу у Мамии Цвижба 13 ноября 1965 г.

дые и средних лет женщины вели подвижный образ жизни, занимаясь сбором растений, то старухам приходилось заботиться о поддержании огня и о детях. За женщиной эта роль хранительницы огня была закреплена и дальнейшим ходом истории¹.

Имеются в предании и другие мотивы, реальные источники которых могут быть установлены. Таков, например, как нам представляется, мотив прикования Абрскила к пещере цепью. Как можно предполагать, упоминание в данном предании железной цепи – явление более позднего времени. Как и во всяком фольклорном произведении, в сказании об Абрскиле получили отражение моменты, связанные с более поздними эпохами. В частности, упоминание железной цепи, несомненно, отражает влияние на древнейшее сказание более поздних представлений.

Можно утверждать, что первоначально в сказании речь шла не о железной цепи. С большой долей вероятности можно предполагать, что в древнейших сказаниях говорилось не о цепях, а о специальном деревянном приспособлении, которое вешалось над очагом. Этот предмет, кое-где в Абхазии сохранившийся до наших дней, называется акача и представляет он собой длинную прямую палку с двумя сучковатыми крючками с обоих концов. Палку вешали за верхний крючок к потолочной балке над очагом, а на нижний привешивалась еще одна или несколько таких же сучковатых палок, но меньшего размера, к концу последней палки привешивался котел. При помощи этих палок регулирова-

¹ Тот факт, что не во всех преданиях о кавказских героях типа Прометея упоминается пещера, свидетельствует о том, что в ту эпоху на территории Кавказа пещера не была единственным жилищем человека. Совершенно справедливо считает Ю. Липс, что «выбор в качестве жилищ пещеры или грота всегда обуславливался такими особыми причинами, как суровость климата в разгар ледникового периода (напр., в так называемую мустьерскую эпоху) или условиями охоты на диких зверей, которыми изобиловали некоторые горные районы. Но современники этого альпийского охотника, которые охотились на животных, водившихся на равнине, жили не в пещерах. Так, напр., нет никаких указаний на то, что в пещерах жили какие-либо племена ледниковой дошельской культуры. Троглодизм (пещерная жизнь) был либо временной необходимостью, либо, что было чаще, лишь подсобным явлением наряду с жизнью в жилищах, построенных рукой человека» (Липс Ю. Указ. Соч. С. 18).

лась температура, необходимая для приготовления пищи. Если нужна была минимальная температура, то все палки меньшего размера снимались и котел привешивался к нижнему крючку основной палки. Надо полагать, что акача была повсеместно распространена у предков абхазов до того, как они познакомились с железной цепью и что начало ее использования в быту уходит в глубочайшую древность.

Интересным в связи с этим представляется имеющийся в сказании об Абрскиле мотив истончения и восстановления цепи, который отражает действительное положение вещей в более раннюю эпоху, когда еще не существовало железных цепей: описанное деревянное приспособление, по всей вероятности, быстро выходило из строя, т. к. от слишком большого пламени оно истончалось и даже сгорало и приходилось делать новое подобное приспособление.

Таким образом, упоминание железной цепи в предании об Абрскиле, так же, как и в других преданиях о титанах у народов Кавказа, представляет собой более позднюю замену. Имеющийся в сказании об Абрскиле мотив истончения и замены цепи, являвшийся отражением действительного положения вещей для более раннего времени, сохранился и в более поздний период, но поскольку он уже не увязывался с железной цепью, его стали объяснять иначе: ее грызет или лижет собака, или конь. Такому осмыслению мотива, по-видимому, способствовало слово «лизание», которое первоначально в сказании, вероятно, употреблялось по отношению к пламени очага, сравниваемого часто у многих народов с языком. У абхазов, например, пламя называется языком огня (амцабз)¹.

Представление о языке огня, мыслившегося живым существом, сохранилось до недавнего времени у некоторых народов Севера. Они кормили огонь, бросая в него кусочки пищи, главным образом, жира. Долганы, например, считали, что огонь –

¹ О том, что некоторые загадки древней человеческой фантазии связаны с проблемами языка, говорил еще основатель мифологической школы Макс Мюллер, который предлагал даже толковать возникновение древних мифов как «болезни языка» (Б. Ф. Поршнев. Социальная психология и история, М., 1966, С. 177).

живое существо, обладающее способностью двигаться. Все, что попадает в огонь, исчезает; значит огонь, как и всякое живое существо, ест. У них существовало выражение «огонь съел», когда хотели сказать «сгорело в огне»¹.

Следует остановиться и на имеющемся во всех вариантах предания об Абрскиле мотиве истребления папоротников, лиан и виноградной лозы. Этот мотив, по мнению некоторых авторов, например, Г. Ф. Чурсина², связан по происхождению с эпохой земледелия. Однако, что касается папоротников и лиан, то они в условиях климата Абхазии представляли собой серьезное препятствие для развития не только земледельческой культуры, но и всякой культуры вообще.

В XIX в. врач Торопов писал о том, что климат Абхазии весьма нездоров. «Густые леса, скрывающие под собой болота и луга, покрытые папоротниками, способствуют развитию разных болезней, в особенности, лихорадок. Разрастаясь весьма густо и быстро, папоротники так переплетаются между собой листьями, что образуют сплошной навес, не пропускающий солнечных лучей. Понятно, что вместе с тем испарение от почвы под этим пологом задерживается, вследствие чего усугубляется сырость почвы, бывшей до этого относительно сухой, и на склонах гор и по холмам появляется теперь как бы полуболото, защищенное от солнца толстою гниущею корою из листвы папоротниковой, лежащей на отживших стволах. Период гниения продолжается с конца лета и всю осень, и в это время воздух около таких мест становится до крайности вонюч, тяжел для дыхания, а лихорадки свирепствуют с наибольшей жестокостью. Жители на собственном горьком опыте убедились во вредном влиянии папоротника, и потому не селятся в местах, заросших этим растением. Устранить это неудобство и значительное распространение лихорадки вполне возможно. Стоит только три года сряду выкашивать папоротник весной, пока ствол его настолько нежен, что его берет коса. Первые два года он вырастает снова, но после третьей весны корень его погибает окончательно. Уничтожение папоротни-

¹ Попов А. А. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долгов на природу. – СЭ. № 2. 1958. С. 83.

² Чурсин Г. Ф. Указ. Соч. С. 244.

ка осушает местность, дает превосходные покосы и вместе с тем улучшает климатические условия¹.

Если, как видно из приведенной выдержки, уничтожение папоротника представлялось столь важной проблемой в недавнее время, то нужно представить себе его значение на начальных этапах истории человечества. Можно поэтому предположить, что мотив истребления папоротников и лиан отражает борьбу с природой на ранних ступенях истории, задолго до начала земледелия. Упомянутая в некоторых вариантах сказания виноградная лоза, – несомненно более поздняя замена лиан. Поэтому, можно думать, что первоначально в сказании речь шла не о виноградной лозе, борьба с которой не только не могла бы способствовать развитию земледелия, а напротив, мешала бы ему. В сказании, по-видимому, мы имеем дело с позднейшим смешением понятий. Дело в том, что в абхазском языке и лианы и виноградная лоза обозначались одним и тем же словом **адзахуа**. Один из видов лиан и в настоящее время носит название **алымшәдзахуа** (общим наименованием всех лиан было слово **адзахуа**, сохранившееся в современном языке для обозначения виноградной лозы). В мотиве истребления папоротников и лиан получил отражение тот факт, что предок человека уже на самых ранних этапах своей деятельности должен был с помощью огня и самых примитивных орудий труда бороться с папоротниками и лианами. Без этого он не смог бы продвигаться в лесах, где занимался охотой и собирательством. Это подтверждают данные сравнительной этнографии. Так, например, лесные племена юго-восточной Азии еще в недавнее время всегда имели при себе каменный топор, которым они прокладывали себе путь в джунглях, а также делали зарубки на дереве для того, чтобы взобраться на него.

Археолог-абхазовед Л. Н. Соловьев указывает на давнее существование в Абхазии специального, так называемого лесного топара-цалды. Кроме железных цалд, им была найдена при археологических раскопках бронзовая цалда, а в Воронцовской пещере – многочисленные каменные цалды. На основании этого Л.

¹ Торопов. Опыт медицинской географии Кавказа. Изд. военно-медицинского департамента. СПб., 1864 (цит. по книге; Дубровин Н. Ф. Указ. Соч. С.11).

Н. Соловьев предполагает развитие бронзовых и железных цалд от существовавших до них каменных¹.

О бронзовых топорах часто упоминается в абхазских преданиях о карликах (ацанах). Топоры цаниев имеют даже специальное наименование – **атцанцъазеиха**. Археологи относят к этому виду топоров колхские бронзовые топоры, которые в большом количестве находят в Абхазии.

Таким образом, исходя из вышеизложенного, можно утверждать, что в основе сказания о герое Абрскиле лежит древний миф о добывании огня, о способе его перенесения к месту жилища и о борьбе человека с помощью огня с папоротником и лианами, мешавшими развитию культуры.

Этимология имени Абрскил. Подобно указанным выше именам героев нартских сказаний имя Абрскил поддается этимологизации. Однако до сих пор нет единого мнения по этому вопросу. Н. Я. Марр считал, что это имя состоит из двух компонентов: **бер** и **скил** и полагал, что оно означает «дитя солнца», «солнышко» (от восстановленного им древнего слова **бер**, означавшего одновременно и «солнце» и «небо», и мегрело-чанского скир² «сын»).

Г. В. Цулая возводил имя Абрскил к названию месхо-хеттского бога луны Армаза и связывал этот образ с культом луны³. В другой работе, опубликованной позже⁴, он полностью отказывается от этих выводов, предлагая взамен объяснение на основе скифского языка. По мнению Г. Цулая, термин **абр** – начальный компонент имени Абрскил, не находит объяснения ни в одном иберийско-кавказском языке. Наличие его в кавказских языках, категорически утверждает он, может быть объяснено их общением с индоевропейскими языками, именно со скифским, в котором **абр** означало «небо». «Но это же слово, – говорит он, – могло

¹ Соловьев Л. Н. Новый памятник культурных связей Кавказского Причерноморья в эпоху неолита и бронзы – стоянки Воронцовокой пещеры – ТАИЯЛИ, в. XXIX. Сухуми. 1958. С. 141.

² Марр Н. Я. Избранные работы. Т. IV. 1937. С. 75.

³ Цулая Г. В. Мифологические тайны пещеры Абрскила. – ТАИЯЛИ, XXXIII–XXXIV. С. 329–331.

⁴ Цулая Г. В. К истории имени Абрскил. СЭ. № 6. 1966. С. 87.

означать и «солнце», т. к. совпадение понятий неба и солнца в мировоззрении и языке народа – явление нередкое»¹.

Более удачную, на наш взгляд, попытку объяснить имя Абрскил сделал Ш. Х. Салакая, который, как и другие исследователи до него, исходит из двучленности этого имени: 1) **абр** и 2) **скил**. Первый он возводит к названию абра-камня, о котором говорится в нартских сказаниях адыгов (абра – мыва, амбырмыжьо). Во втором он, следуя за Н. Я. Марром и другими, видит мегрело-чанское скил-скир – «сын». Имя Абрскил на основании этого он расшифровывает как «сын абра». При этом он считает, что имена Абрскил и Сасрыква являются по существу одинаковыми². Поскольку при объяснении имени Сасрыквы выше мы не привели этимологию, даваемую Салакаей данному имени, то, пользуясь случаем, мы приведем ее здесь. Салакая считает, что имя Сасрыква означает «сын камня», исходя из того факта, что словом **сас** в диалектах кабардинского языка называется соль для животных (соляные камни, которые в горах гложет скот)³.

Салакая предполагает, что слово **сас** в том же значении было известно и у абхазов, но оно могло подпасть под запрет и вытесняться другим. Таким же подпавшим под запрет, но уже в более позднее время, он считает слово **абра**, имеющее, по его мнению, то же значение, что и **сас**. По схеме, предложенной Салакаей, слово **сас**, первоначально означавшее большой камень, попало под табу в связи с культом героя Сасрыквы. Для обозначения большого камня стали пользоваться термином **абра**. Но, когда возник культ другого героя – Абрскила, то и это слово попало под запрет. Употребляющийся в настоящее время в абхазском и абазинском языках термин **ахахэ** «камень», по мнению Салакаей, является эвфемизмом, заменившим собой слово абра⁴.

Данная схема неприемлема, поскольку содержит недоказанные положения: во-первых, нет никаких оснований считать создание образа Абрскила более поздним, чем Сасрыквы. Все данные говорят о том, что в своей первооснове эти образы воз-

¹ Там же. С. 89.

² Салакая Ш. Х. Указ. Соч. С.121, 123.

³ Салакая Ш. Х. Указ. Соч. С. 83.

⁴ Там же. С. 84–87.

никли одновременно. Во-вторых, нет никаких оснований считать термин **абра** эвфемизмом термина **сас** (если он даже и существовал у абхазов). А о том, что **абра** не может быть обозначением камня, можно понять хотя бы из того простого факта, что адыгейское выражение **абра-мывэ** или **абра-мыжо**, из которого исходит Салакая, состоит из нерасшифровывающегося **абра** и **мывэ** или **мыжьо**, что означает «камень». Понятно, что первая часть **абра** никак не может иметь значения камня, а, наоборот, должна определять камень, имеющий особое качество. Если бы **абра** камень, имеющий особое качество. Если бы **абра** излишним. Несмотря на все эти неувязки, Салакая, как нам представляется, подошел близко к правильному объяснению указанных имен. Во всяком случае, его мысль об одноприродности образов Абрскила и Сасрыквы и о тождестве их имен подтверждается и выводом, к которому мы пришли совершенно другим путем.

Нам представляется, что поскольку, как видно из изложенных выше материалов, Абрскил представляет собой олицетворение молнии, то и в имени его это должно получить свое отражение. Оно, по нашему мнению, состоит не из двух компонентов, как считали упомянутые исследователи, а из трех: 1) **абр**; 2) **с**; 3) **кил**. Корень **абр** входит в состав многих слов абхазского языка: напр. глагол **абру** означает «падать вниз винтообразно, спиралеобразно». Из этого же корня состояло слово, означавшее «отклоняться от своего пути», например, **д-бри-т** – «он отклонился от своего пути». Несомненно, в глаголе **(а) бр-ра** мы имеем древнейшее слово, имевшее много значений. Одно из них «летать». В форме **а-пр-ра** это слово сохранилось и в современном абхазском языке. Но его древнейшая форма **бырра**¹ в этом же значении «летать»

¹ Сердюченко Г. П. Об абазинских диалектах. – Памяти акад. Марра Н. Я. М. – Л. 1938. С. 253. Это слово, по-видимому, было известно и другим народам Кавказа, например, сванам, о чем можно думать на основании того факта, что слово «птица» образуется у них при помощи частички **пр**, связанной по своему значению с напр. «летать». У славян также имеется этот корень (с огласовкой) в слове **пер-н-а-т** для обозначения птицы вообще. При этом интересно, что некоторые считают, что у славян **пер-ун** «молния» от того же корня (Сорохтин В. Н. Верования древней Руси. Ручпись. С. 28.).

сохранилась в ашхарском диалекте абазинского языка. Второй элемент имени Абрскил **с**, по-видимому, более поздний вариант звука **ц**, который, как мы уже знаем, служил для обозначения огня. О том, что имя абхазского Прометея первоначально звучало не как Абрскил, а как Абрцкил, можно судить по сохранившимся вариантам сказания, где имеется форма Абрцкил¹.

Что касается окончания **кил**, то, по всей вероятности, он имеет такое же значение, что и рассмотренный выше патронимический формант **куа**. На это указывает, например, тот факт, что при помощи окончания **кил** оформляются некоторые абхазские фамилии. Такова, в частности, фамилия Таркил. Более распространенной формой этого же по существу фамильного наименования, но в другом оформлении является фамилия Тарба. Здесь мы видим один и тот же этнонимический корень тар, а окончание разное: 1) **кил**; 2) **ба**. Последнее от па – сын и является характерным для подавляющего большинства современных абхазских фамилий. Следовательно, имеется основание предполагать, что **кил** по своему значению то же самое, что **п̄а** – «сын» и что последнее – образование сравнительно недавнего времени, а для древнейшего времени, по-видимому, были характерны именные окончания в форме **куа** и **кил**.

Однако, как мы уже знаем из вышеизложенного в отношении форманта **куа**, для **кил** мы можем предполагать не одно только значение «сын», но и другие, например, «рука» и др. На это указывает, в частности, название сохранившегося у мегрелов обряда **килеш**, устраиваемого через несколько дней после похорон. При этом интересно, что обряд осознавался как имеющий значение «развязывания рук»², в то время, как само значение слова утеряно. Непонятен мегрелам в настоящее время и сам элемент **кил**.

О том, что с молнией могло связываться в древности понятие руки можно предполагать на основании верований некоторых народов, например, русских, у которых происхождение природных образований в форме пальца, называемых «чертовым пальцем», связывалось с молнией.

¹ Сведение К. С. Шакрыл, зав. отделом языка, АИЯЛИ.

² Любезное сообщение ныне покойного, заслуженного учителя Абхазской АССР Маркоза Каландия.

Таким образом, Абрскил – это «летающего огня (т. е. молнии) сын», или «летающего огня рука» или осколок, т. е. перед нами снова материальный предмет, образовавшийся от удара молнии, о котором говорилось выше, или же метеорит. Мы уже знаем, что такой предмет был фетишем.

В связи со всем сказанным становится понятным, почему мы считаем, что Ш. Х. Салакая близко подошел к правильному объяснению имени Абрскил. Если понимать под абра-камнем не простой камень, а метеорит¹, а в имени Сасрыквы видеть название молнии, то объяснение Салакая обретает стройность и законченность. О том, что понятие об абра-камне связано не с простым камнем, а с камнем, имеющим небесное происхождение, и что, следовательно, он представлял собой метеорит, указывает компонент абра, объясняемый, как показано выше в связи со словом «летать», «полет». Следует обратить внимание на то, что у адыгов имеется еще и другая форма для обозначения этого камня **амбыр**, которая также как **абра** употребляется в сочетании со словами **мывэ** и **мыжьо** «камень»². Форма **амбыр**³ указывает на существование у адыгов представления о связи этих камней не только с молнией, но и с солнцем⁴.

Интересно, что название **абра** было известно в древности в странах Переднеазиатского Востока. В арамейском и новоеврейском языках имелось это слово в значении свинца. В Мишне и Талмуде Иезекиль упоминает **абра**, служившее эмблемой веса и тяжести, как предмет вывоза из Таршиша⁵. Небезынтересно также, что и у адыгов с понятием **абра** связывалось представление

¹ Существует три вида метеоритов – каменные, железные и железокаменные (Б. А. Воронцов-Вильяминов. Астрономия, М. 1969. С. 78).

² Толковый словарь адыгейского языка. Майкоп. 1960. С. 6.

³ Это название, возможно, следует видеть и в имени персонажа грузинского фольклора Амбри, которое Марр Н. Я. связывал с солнцем.

⁴ В основе этих верований лежат рациональные корни. Ученые признают, что все метеориты – это члены солнечной системы.

⁵ ЕЭ. Т. 1. С. 318; возможно, и здесь этот термин по своему первоначальному значению связан с обозначением метеорита, т. к. свинец является одним из главных компонентов этого небесного тела, по содержанию которого наряду с радиоактивными элементами определяют возраст метеоритов.

о тяжести. У них, например, встречается это название в связи с камнем необыкновенно большого размера и необыкновенной тяжести. Так, в одном кабардинском нартском сказании рассказывается о том, как Сатаней повела Сосруко к пещере, вход которой был завален камнем невиданной величины и тяжести. То был абра-камень. Сосруко смог отбросить этот камень и войти в пещеру¹.

Таким образом, изложенный материал дает основание считать, что понятие об абра-камне связано по своему происхождению с молнией и метеоритами, а также с солнцем. Со временем понятие об абра-камне могло расшириться. В него могли быть включены камни необыкновенно большого размера и необыкновенной тяжести.

Орудие Абрскила. О том, что с образом Абрскила, подобно упомянутому уже божествам молнии, первоначально связывался материальный предмет, можно судить и по имеющимся вариантам сказания, в которых говорится о посохе (**алабашья**) героя. При этом интересно то, что он служил ему не только оружием, но и средством передвижения. Однако этот посох, по всей вероятности, замена более раннего двулезвийного копья, называвшегося **абрзал** и представлявшего в верованиях абхазов оружием божества молнии. На возможную связь образа Абрскила с двулезвийным копьем **абрзал** указывает общая основа **абр** в обоих наименованиях. Кроме того, на это указывает наличие представлений об **абрзале** в Абжуйской Абхазии, там же, где бытуют сказания об Абрскиле, в то время как в Бзыбской Абхазии, где эти сказания неизвестны, нет и представлений об **абрзале**. Вместо них там имеют хождение верования о пулях Афы (афырхы)². При этом обращает на себя внимание тот факт, что

¹ Нарты. Кабардинский эпос. М. 1957. С. 48–49.

² В сел. Блабурхва Смел Барцыц, например, на вопрос о том, что такое абрзал, ответил, что он ничего не знает об этом, а знает лишь о пулях Афы. Это – круглые черные камни разных размеров, похожие на пулю, которые находят на поле после того, как ударяет молния. Интересно, что разные сказители по-разному представляли себе эти пули: одни говорили о том, что они из железа, другие – из свинца, третьи – из чугуна и, наконец, последние свидетельствовали, что это круглые черные камешки, похожие на

пули Афы под тем же названием известны и в Абжуйской Абхазии наряду с **абрзал**. Сравнение верований о «пулях» Афы с верованиями об **абрзале**, дает основание считать, что более древними являются верования о «пулях» Афы и что к ним восходят представления об **абрзале**.

Вопрос о природе и происхождении образа Абрскила становится еще более ясным при сравнении его с образом древнегреческого Зевса, с которым, как известно, связывался двойной топор или секира под названием **лабрис**. Сравнение верований, связанных у абхазов с **абрзалом** и представлений древних греков о **лабрисе**, указывает на их идентичность¹. Подобно абхазам, у которых с **абрзалом**, как и вообще с материальными предметами, приписывавшимися молнии, были связаны фетишистские слои верований, у древних греков выявлено значение **лабриса** в качестве производственного тотема или фетиша. Так, например, А. Ф. Лосев, уделявший большое внимание вопросу о значении двойного топора в мифологии древних греков, отмечает: «Миф и культ двойного топора – продукт такого сознания, которое находится во все еще колоссальной зависимости от объективного мира, все еще максимально беспомощно и поэтому оценивает эту объективную жизнь природы и общества, как демоническую и магическую, так что даже отдельные вещи и даже сделанные рукой человека все еще наполняются магической силой, являются тотемами или хотя бы просто фетишами»².

Большое значение для понимания происхождения культа двойного топора – секиры у древних греков имеют археологические материалы, относящиеся к минойскому периоду истории древней Греции, по которым оказалось, что культ **лабриса** был связан с «великой богиней»³. Выше же говорилось о том, что с

пулю, находимые на поле после того, как ударит молния. Все сходятся на том, что размеры пуль Афы разные, длиной от пальца и до локтя.

¹ Языковедам следует обратить внимание на наличие в слове лабрис элемента абр. Было бы интересно их мнение о значении и происхождении этого элемента.

² Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. 1957. С. 114–115.

³ Монгайт А. Л. Археология Западной Европы. М. 1974. С. 23.

«великой матерью» связывались также древнейшие верования о камнях, пулях и метеоритах как на Кавказе, так и на всем Переднеазиатском Востоке. Следовательно, как почитание двойного топора древних греков, так и почитание двойного копья абхазов восходит к одним и тем же древнейшим верованиям. Все это убеждает в том, что Абрскил –двойник Сасрыквы и что первоначально он представлялся, подобно Сасрыкве, детищем «великой матери».

ОТРАЖЕНИЕ В МИФОЛОГИИ АБХАЗОВ ЗНАЧЕНИЯ КАМНЯ НА НАЧАЛЬНЫХ СТУПЕНЯХ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

В легенде об Абрскиле, в нартских сказаниях, а также и в других фольклорных произведениях абхазов получило отражение огромное значения камня в древнейшую эпоху.

Как мы уже знаем, рождение одного из главных героев нартских сказаний – Сасрыквы связывается с камнем. Однако заслуживает внимания тот факт, что с камнем связывается по многим вариантам и смерть его. Согласно этим вариантам он умирает после того, как коварные братья, проведав об уязвимости его правой ноги, предложили ему отразить катящийся с вершины горы огромный камень не левой ногой (железной), как это было неоднократно, а правой. Считая отказ недостойным мужчины, Сасрыква принял предложение братьев, что и привело его к гибели¹.

Мотив гибели Сасрыквы от игры с огромными камнями очень устойчив в нартском эпосе народов Кавказа. Он встречается, например, в адыгском нартском эпосе. Так, по кабардинскому сказанию, Сасрыква отражает лбом катящийся с горы Абра-камень². В осетинских нартских сказаниях упоминается спортивная игра с камнями. Происходила она следующим образом: одна группа состязавшихся скатывала с горы громадные камни, другая же их ловила внизу и вкатывала обратно³.

Об игре с огромными камнями идет речь и в некоторых вариантах сказания об Абрскиле. Так, в одном из них рассказывается следующее: будучи необыкновенно сильным, Абрскил любил забавляться толканием стопудовых камней. Однажды, увидев в овраге огромный (не менее 100 пудов) камень, он предложил

¹ «Приключения». С. 277–280.

² Нарты. Кабардинский эпос. М. 1957. С. 65.

³ Абаев В. И. Указ. Соч. С.101.

знаменитым силачам соревноваться – донести этот камень до вершины, не уронив. Но силачи отказались от этого предложения, т. к. боялись, что не выполнят условий игры. Тогда Абрскил одним рывком поднял этот камень и вместе с ним начал подниматься в гору. Когда до вершины оставалось совсем немного, он выронил его. Рассерженный на это, он выхватил саблю и рассек этот камень пополам¹.

Это предание местные жители связывают с одним из холмов, расположенных на территории села Члоу. Называют его «Холм рассеченного камня». В 1965 г. нам удалось посетить эту местность и видеть этот холм и имеющиеся на нем две большие каменные глыбы, объясняемые окрестными жителями как две половины того огромного камня, который был рассечен Абрскилом.

Частое упоминание камня в сказаниях абхазов представляется не случайным. Можно думать, что это является отражением особого отношения к камню, имевшего место в верованиях абхазов. В воспоминаниях народа, например, сохранились некоторые элементы культа камней. По представлениям некоторых старейших абхазов, все камни на земле имеют небесное происхождение. Так, рассказывая о происхождении земли, информатор Мамия Цвижба говорил: «Сначала был хаос. Все тряслось. Потом бог послал на землю камни, тогда земля остановилась и перестала трястись, камни скрепили землю, подобно штукатурке. После этого из-под земли стали пробиваться воды»². Эти представления сходны с широко распространенными в древности верованиями о небесном чертоге, построенном из камней и окруженном каменной стеной. Отражение этих представлений можно видеть сохранившемся в русском языке выражении «твердь небесная».

О существовании в далеком прошлом у племен, обитавших на территории Абхазии, почитания камня можно судить и на

¹ Вариант сказания об Абрскиле с этим эпизодом был впервые записан Б. В. Шинкуба, который провел большую работу по собиранию всех сказаний об этом герое. В переводе поэта С. Липкина им изданы «Абхазские сказания» (Сухуми, 1961), где имеется этот вариант, переложенный на стихи (С. 5–28). Записанное нами в сел. Члоу предание совпадает с данным вариантом.

² Записано у Мамии Цвижба в сел. Члоу в сентябре 1966 г.

основании археологических материалов. С почитанием камня, в частности, связывает Л. Н. Соловьев найденные им во время раскопок в гроте Хупынипшахва (Холодный)¹ в труднодоступной его части три гальки, сцементированные сталагмитовой коркой, сложенные одна на другую. По его мнению, они относятся к мезолитическому времени и связаны с существовавшим в то время культом².

Отражением культа камней следует, по-видимому, считать и дольменные памятники Абхазии (III тыс. до н. э.). Здесь находится значительная часть всех дольменов, имеющих на территории нашей страны. В форме дольменов имеем, по-видимому, далекое воспоминание о древнем культе скал и нагромождений камней.

Об обычае укладывания камней на могилах рассказывается в некоторых нартских сказаниях абхазов. Так, некоторые информаторы отмечают, что могилы нартов были окружены камнями. В ногах и у изголовья могилы, говорят, они клали большие камни³. Это интересное указание, по всей вероятности, следует увязать с обнаруженными в Абхазии памятниками. Так, в 1969–1970 гг. археологическая экспедиция во главе с Г. К. Шамба раскопала в селекции Нижняя Эшера ранее неизвестный в Абхазии тип памятника – кромлеха. Два обнаруженных кромлеха оказались состоящими из четырех концентрических окружностей из камней. Погребения в них оказались вторичными и были сделаны на подсыпке из гравия и песка и покрыты известняком. Изучение этих кромлехов дало основание Г. К. Шамба прийти к заключению о том, что они относятся к дольменной культуре Абхазии⁴.

Камень имел широкое применение и в погребальных сооружениях Майкопской культуры, которая подобно дольменам датируется III тыс. до н. э. Курганы Майкопской культуры часто имели насыпь, состоящую из камней. Могила была окружена кольцом

¹ Этот грот находится в горной части Абхазии в районе Цебельды

² Устное сообщение Л. Н. Соловьева.

³ Записано у Мамии Цвижба в сел. Члоу 13 ноября 1965 г.

⁴ Шамба Г. К. К вопросу об эшерских кромлехах. – Тезисы докладов, посвященных итогам полевых археологических исследований в 1970 г. в СССР. Тбилиси. 1971. С. 100.

из камней, а дно ее покрывалось слоем гальки, или выкладывалось камнем¹. Следует отметить, что погребения в дольменах Абхазии также имели дно, посыпанное галькой.

С почитанием камня, по-видимому, связаны и встречающиеся в Абхазии погребения в скалах, а также пещерные погребения. Здесь встречаются пещеры, носящие имена той или иной личности, по-видимому, похороненной в ней. Таковы, например, в Бзыбской Абхазии **Чухнаихапы** «пещера Чухны», **Жаграихапы** «пещера Жагры» (по дороге на Рицу). Интересным представляется название пещеры Маше, находящейся вблизи сел. Отхара. Это название, очевидно, находится в (связи со словом, **амаша**, т. е. «погребальная яма».

О почитании пещер в Абхазии можно говорить не только в связи с погребальным культом, но, как видно из вышеизложенного, и в связи с культом молнии. Выявляется связь культа пещер с культом молнии не только в отношении Абрскиловой пещеры, но и других. В частности, со слов двух пастухов в Абжуйской Абхазии нами записан рассказ, согласно которому на горе Соуипсара, в местности, называвшейся **Ажәеипшьныхәара** – «Место моления Ажвейпша», имеется пещера, с которой связано суеверие: если войти в эту пещеру, то обязательно начнется гроза. Несмотря на это как-то один из местных жителей осмелился войти внутрь пещеры. Вдруг разразилась страшная гроза, и молния убила наповал нечестивца. Труп этого человека, согласно легенде, сохранился в той пещере без изменения до сего времени. Неоднократные попытки родных покойного, предпринимавшиеся для того, чтобы проникнуть в пещеру и забрать труп, каждый раз вызывали грозу, непогоду, а поэтому эти попытки прекратились².

Здесь следует обратить внимание на то, что пещера о которой шла речь в приведенной легенде, была посвящена божеству Ажвейпшьбаа, на что указывает ее название «Место моления Ажвейпшьбаа». Но если данная пещера по местным поверьям считалась одним из места пребывания этого божества, то наказание

¹ Марковин В. И. О происхождении северокавказской культуры. – СА. 1959. № 1. С. 6.

² Записано в июне 1964 г. у Гуаджа Ломия в селе Арасадзых, у Мамии Цвижба в сел. Члоу, в июне 1964 г.

нечестивца, о котором говорится в предании, произошло по воле этого божества. Значит Ажвейпшьяа обладал не только функциями охотничьего божества, но и функциями божества молнии. Ведь провинившийся был убит молнией. Таким образом, Ажвейпшьяа является не только божеством охоты, но также и божеством молнии и огня.

О наличии у божеств охоты и функций божеств молнии и огня выше уже говорилось в отношении Айергъ. Но если божества охоты у абхазов одновременно являются и божествами молнии и огня, то, соответственно, нужно полагать, должна существовать и обратная связь божества, или герои, представляющие собой олицетворение молнии-огня, должны обладать и функциями охотничьих покровителей. В отношении Абрскила у нас нет никаких данных, которые можно было бы рассматривать в связи с охотничьим культом. Однако, на возможность наличия у него функций покровителя охоты в прошлом можно предполагать на основании данных о его грузинском двойнике – Амирани, в сказаниях о котором связь с охотничьим культом представлена вполне ясно. Все это подтверждает высказанное предположение об одноприродности образов древнейших нартских героев и Абрскила.

По древнейшим представлениям пещера служила обиталищем не только Абрскилу, но, по-видимому, и нартам. Ведь не случайно в нартских сказаниях абхазов так часто упоминаются каменные дома нартов, а также их усадьбы за каменными оградами, хотя, как известно, традиция возведения жилых построек из камня в древности у абхазов не имела места. В первоначальных мифах, легших в основу нартских сказаний, могла идти речь лишь о пещерах, как о местах обитания нартов.

Это до некоторой степени может объяснить тот факт, что у многих народов Кавказа с нартскими сказаниями связано изображение лабиринта, которое, как можно думать, является схематическим изображением пещеры.

У осетин, например, лабиринт считается изображением плана жилища нарта Сырдона¹. Однако не везде на Кавказе, где встречается данное изображение, оно увязывается с нартами. На широкое распространение этого узора указывали многие авторы,

¹ История Северо-Осетинской АССР, М., 1959, С. 31.

главным образом, дореволюционные. По их словам, особенно часто встречается данное изображение на камне. Так, о изображении на камне в Махческе говорили В. Пфаф и П. Уварова. О таких же изображениях на камнях и даже на деревянной посуде из Дагестана свидетельствовал А. А. Миллер¹.

О том, что изображение лабиринта на Кавказе по своему происхождению связано с представлением о жилище божества молнии и охоты, т. е. с пещерами (возможно, имевшими длинные и запутанные ходы), указывает наличие подобных пещер на Кавказе.

Одной из таких пещер, которые могли послужить прообразом лабиринта, является пещера Абрскила. Пользуясь случаем, приведем ее описание. Расположена она на западном склоне одного из южных отрогов Кодорского хребта на территории сел. Отап Очамчирского района. Вход в пещеру – круглое отверстие, из которого вытекает река Ачкитизго. Она относится к типу подземных рек, получающих питание из закарстованных областей. Общая протяженность главного тоннеля пещеры более 1,5 км. Пещера отличается исключительной красотой отделки внутренних залов. Некоторые залы достигают высоты 30 – 40 м. В 140 метрах от входа расположен «Зал Люстры», с потолка которого опускается огромный сталактит, напоминающий люстру.

Особой красотой отличается «Драпированный зал». Со стен зала спускаются занавеси из длинных сталактитов наподобие бахромы. Весьма интересны и другие залы – «Зал меандры», «Зал гигантов» и «Зал баррикад»².

На основании приведенного описания можно думать, что не случайно одно из самых популярных сказаний абхазов приурочивается именно к данной пещере. По-видимому, и у других народов подобные пещеры считались местопребыванием божественных существ или мифических героев. На такую мысль наталкивает то обстоятельство, что, судя по имеющемуся описанию, весьма сходной с Абрскиловой является пещера Психро

¹ Миллер А. А. Краткий отчет о работах северо-кавказской экспедиции в 1923 г. – Известия Российской Академии истории материальной культуры. Т. IV. Л. 1925. С. 41–42.

² Куфтырева Н. С. Ш. В. Лашхия, Мгеладзе К. Г. Природа Абхазии. Сухуми. 1961. С. 321.

на горе Ласити в Греции, которую, как считают ученые, древние мифы греков имели в виду, говоря о Зевсовой пещере: «Пещера эта идет в глубину на 200 футов до подземного источника и содержит несколько сталактитовых залов»¹.

В связи с изложенным представляется весьма интересным и вопрос о происхождении представлений древних греков о лабиринте. Не восходят ли эти представления, а также традиция возведения дворцов с запутанными ходами к представлению о местопребывании божества молнии в пещере. Одним из оснований для высказываемого нами предположения является выявленное учеными этимологическое родство названий. **Лабиринт** и **лабрис**. А. Ф. Лосев полагает, что именно лабиринт считался главным местопребыванием Зевса в виде двойного топора (**Зевс Лабрис**) и что тот самый Минотавр – получеловек-полубык, единственный обитатель Лабиринта, и есть Зевс или какая-то его ипостась².

Таким образом, в названии **лабиринт** так же, как в названии **лабрис**, можно видеть корень **абр**. Это служит подтверждением предположения о происхождении ставлений о лабиринте в связи с почитанием солнца, молнии, камней и пещер.

Подобные представления были распространены не только в Греции и на Кавказе, но и за пределами этих территорий. Можно предполагать, например, что сходные верования имели место у древних евреев. Основанием для такого предположения может служить древнееврейская легенда, легшая в основу библейского рассказа о прародителе еврейского народа. При этом интересно, что рождение этого мифического героя связано с пещерой. Не менее интересно и то, что в имени этого героя имеется знакомый нам корень, **абр**.

Известно несколько вариантов имени этого библейского персонажа: **Абраам**, **Авраам**, **Авирам**. Последний вариант некоторые ученые считали первоначальной формой, ссылаясь при этом на тот факт, что он может быть объяснен, как «мой отец высок». Однако в дальнейшем от такого толкования отказались, т. к. было установлено, что форма Авраам или Авирам – поздняя. Более древнее имя – Абраам или Абрам³.

¹ Лосев А. Ф. Указ. Соч. С. 111.

² Там же. С. 120.

³ ЕЭ. 1. С. 265.

Существенные намеки на связь этого персонажа библии с мифическим героем древности содержатся, по нашему мнению, в описаниях его жизни, принадлежащих палестинским агадистам II в.¹, положивших в основу своих описаний данные вавилонского фольклора. О рождении Абраама в Халдее у них рассказывается следующее:

«В ту ночь, когда он (Абраам. – Л. А.) родился, друзья Тераха (отца Авраама. – Л. А.), среди которых были также советники и волхвы Нимрода, пировали в его доме. Когда поздно ночью они ушли домой, их внимание привлекла большая звезда, которая поглотила четыре другие звезды, сиявшие на всех четырех концах неба. Они поспешили к Нимроду и сказали: «Несомненно, родился отрок, которому предназначено завоевать этот мир и будущий, дай родителям за ребенка столько денег, сколько они сами пожелают, и убей его». Но Терах, находившийся тут же, сказал: «Ваш совет напоминает мне мула, которому человек предлагал полный дом ячменя, если он позволит снять с себя голову. «Дурак, – воскликнул мул, – на что мне твой ячмень, если я буду без головы!». То же самое я скажу вам: если вы умертвите ребенка, кто унаследует деньги, которые вы дадите родителям?». Тогда другие советчики сказали: «Из твоих слов мы заключаем, что сын родился у тебя». «Верно, – ответил Терах, – у меня действительно родился сын, но он умер». Вернувшись домой, Терах немедленно спрятал своего сына в пещере».

О продолжительности пребывания Абраама в пещере в указанных описаниях имеется три версии: по одной – три года, по другой – тринадцать лет, по третьей – десять лет. Весьма большой интерес представляет и та часть приводимых рассказов, где говорится о том, как Абраам вышел из пещеры и, увидев восходящее солнце, готов был преклониться перед ним и почитать его как божество. Но затем, когда при смене дня ночью он увидел луну, окруженную блестящими звезда-

¹ Агада (по-еврейски, буквально рассказ, рассказанное) – так называется обширная отрасль талмудической литературы, имеющая своим предметом дальнейшее развитие содержащихся в Библии религиозно-этических воззрений, в отличие от другой, законодательной части Талмуда, именуемой Галахой (ЕЭ. 1. С. 386).

ми, восхищенный, он готов был преклониться и перед ней¹. В этом рассказе, как кажется, обстоятельства рождения Абраама (в связи с появлением на небе большой звезды, поглотившей четыре других звезды, сиявших на всех четырех концах неба, заключение его на более или менее длительный срок в пещеру, выход его из пещеры и обращение к светилам) – яркие факты, указывающие на первоначальный астральный, космический характер этого образа.

Трудно сказать, к какому времени относится слияние этого мифа с преданием об эпониме одного из еврейских племен: терахитов. Вообще, как известно, процесс очеловечивания некоторых мифологических образов в фольклоре – такое же закономерное явление, как и наоборот – наделение образа реально существовавшего героя чертами божества².

Для понимания происхождения представлений о героях или о божествах, обитающих в пещерах, весьма красноречивые указания дают материалы археологического изучения пещер Абхазии. Так, например, часто упоминаемый нами Л. Н. Соловьев, большой знаток археологии Абхазии, пытливый исследователь, проникший в труднодоступный грот Агца в районе Нового Афона, обнаружил на стенах этого грота большое число изображений. Тщательное изучение рисунков привело его к выводу о том, что они делятся по времени возникновения на три группы: древнейшую, среднюю и позднюю. Древнейший слой начертаний он от-

¹ ЕЭ. 1. С. 270.

² Интересно, что корень абр или абра наличествует и в имени высшего существа Абракасас (или Абрасакс), которым именовалось оно в гностически-еврейской магии (2-3 в. н. э.). Предполагают, что имя Абракасас нееврейского происхождения, т. к. невозможно установить точной его этимологии на основе еврейского языка и не сохранилось также в еврейских поверьях. Учеными изучено большое число гемм, посвященных этому существу. Геммы эти представляют собой гравированные камни различной формы и материала, употреблявшиеся в качестве амулетов. Изображение Абракасас на них передавалось в виде существа с птичьей головой, туловищем человека, со змеевидными ногами. В одной руке фигура держит щит в другой – бич. Магические папирусы, являющиеся главнейшими памятниками гностически-еврейской магии, отражают те же идеи что и геммы (ЕЭ, 1, С. 150–151).

носит к верхнепалеолитическому времени¹. В отношении среднего слоя начертаний он высказывается менее определенно и указывает на возможность отнесения их к неолиту и бронзовому веку². Самые поздние начертания он датирует ранним средневековьем (VII–VIII вв.)³.

Несмотря на огромные промежутки времени, отделяющие слои начертаний между собой, изображения эти, по мнению Соловьева, связаны с развитием одного и того же культа. Соловьев обратил особое внимание на одно из изображений из числа относимых им к средневековому периоду – вилообразный предмет, в котором он признал раздвоенное копье абхазов (абрзал) и мегрелов (брдзоли)⁴.

Кроме изображения раздвоенного копья, которое, как показано выше, представляет собой символ божества молнии, с молнией, как нам представляется, связаны и другие изображения на стенах указанного грота, например, часто встречающиеся зигзагообразные линии.

Таким образом, имеется достаточно оснований для предположения о том, что грот Агца в Новом Афоне был своего рода храмом, где совершались обряды (тайные, как предполагает Соловьев), связанные с культом молнии и огня.

Вывод Соловьева о существовании в гроте Агца одного и того же культа на протяжении тысячелетий представляет для нас большой интерес и позволяет нам увязать миф об Абрскиле с обрядом, возникшим в отдаленнейшую эпоху. Но если превращение древнейшего дорелигиозного мифа об огне, каким было, несомненно, первоначально сказание об Абрскиле, связано с таким древнейшим периодом, то можно судить теперь о том, в какую глубь времен уходит этот первоначальный дорелигиозный миф.

¹ Соловьев Л. Н. Надписи и изображения грота Агца у селения Анухва Абхазская. – Материалы и исследования по археологии СССР. № 79. 1960. С. 174.

² Там же. С. 170.

³ Там же. С. 169.

⁴ Там же. С. 166.

ОБРАЗЫ ВСАДНИКОВ В МИФОЛОГИИ АБХАЗОВ

В сказаниях абхазов многие герои предстают в образе всадников. Всадником, скачущим в облаках, часто представляется, например, Абрскил. В нартских сказаниях всадниками рисуются Сасрыква и другие герои. Все эти герои настолько тесно связаны с конями, что как бы сливаются в единый образ человека-коня.

Происхождение образа коня. Кони, о которых идет речь в сказаниях – не обычные, а огненные и питаются они расплавленным железом или сталью. Часто они представляются в образе крылатого коня – **Араша**. В сказаниях неоднократно подчеркивается отличие этих коней от обычных, например, их умение разговаривать со своим хозяином на человеческом языке. Они являются ближайшими помощниками и советчиками своего хозяина. Конь Сасрыквы **Бзоу** согласно большинству сказаний родился одновременно со своим хозяином. Умирает же Сасрыква вскоре после смерти своего любимого коня. Такое же значение придается коням и в нартских сказаниях адыгов и осетин. У адыгов, например, абхазскому Бзоу соответствует Тхожий, а у осетин – Арфан.

Следует отметить, что конь играл выдающуюся роль не только в мифологии народов Кавказа. Известно, что в Греции во времена Гомера кони считались божественными существами. В «Илиаде» и в крито-микенских надписях кони называются по именам. Подобно героям, они – потомки богов и имеют славную родословную, но в отличие от этих героев, они бессмертны. По Гомеру, коней, считавшихся божественными существами, поили лучшим вином. Ученые, изучавшие кносские надписи, подтверждают, что обычай поить лошадей вином действительно был распространен в описываемое Гомером время¹.

К. М. Колобова, исследовавшая большой материал, относящийся к культуре коня в древней Греции, истолковала ряд рисун-

¹ Лурье С. Я. Крито-микенские надписи и Гомер. – 1956. С. 11.

ков крито-микенской эпохи, как поклонение коню. На одной из печатей микенской эпохи (т. е. до похода на Троию), по ее словам, имеется изображение гигантского деревянного коня. А на арибалле VI в. до н. э. изображен бой у Деревянного коня, о чем не говорится в гомеровском рассказе о Деревянном коне. Весьма интересен вывод, к которому пришла К. М. Колобова: «Деревянный конь, погубивший Троию, является пережитком более древних представлений, согласно которым не конь был орудием воли людей, а люди были орудием его воли»¹. Иначе говоря, Колобова признает, что истоки культа коня у древних греков следует связывать с тотемическими верованиями.

Итак, отношение к коню, как сверхъестественному существу, расположение которого дает удачу в делах, характерно не только для нартских сказаний, но и для мифологии древних греков.

Однако мифология кавказских народов, в частности абхазов, в некотором отношении представляет своеобразное явление. Оно состоит в том, что в некоторых фольклорных произведениях этих народов в роли помощника и советчика героя выступает не конь, а собака. У абхазов, например, имеется сказочный сюжет, приписываемый нартам, в котором рассказывается следующее: «У одного из нартов родился сын. И в ту же ночь во дворе оценилась сука. Но щенок не походил на обыкновенного. Он был очень красив и к утру превратился в мальчика»². Хотя сын собаки рисуется в образе человека, но на протяжении всего рассказа он называется «Сын собаки» и его роль сводится к тому, что он всюду сопровождает нарта, родившегося одновременно с ним.

На большую значимость коня и собаки в мифологии абхазов обратил внимание еще Г. В. Цулая. В своей работе «Следы религиозно-мифологических представлений в абхазском нартском эпосе» он уделяет большое внимание этому вопросу. Для объяснения той большой роли, которую играют в мифологии абхазов конь и собака, Цулая привлекает материалы верований меото-сарматских племен, в частности их представлений о загробном мире, ссылаясь при этом на тот факт, что в меото-сарматских могилах III–I вв. до н. э. у станицы Усть-Лабинской, а также в савро-

¹ Там же. С. 12.

² «Приключения». 1962. С. 94–99.

матских могильниках при раскопках рядом с костями коня были найдены скелеты собак¹.

Однако вряд ли эти материалы что-либо могут объяснить. Они сами нуждаются в объяснении. Могильников, в которых встречаются кости коня и собаки, имеется немало и в самой Абхазии. В частности, среди человеческих костей, в захоронениях, обнаруженных во время раскопок в одном из кромлехов в сел. Эшера, были найдены кости крупной собаки (по определению проф. Н. И. Бурчак-Абрамовича)². Захоронения эти признаны вторичными³.

Исследователи, занимавшиеся изучением обряда вторичного погребения по материалам археологических раскопок Абхазии, пришли к заключению о том, что этот обряд уходит своими корнями, по крайней мере, в эпоху энеолита⁴. Представления же, лежащие в основе данных обрядов, своими корнями, как можно думать, уходят еще дальше в глубь времен.

Култ коня и собаки в верованиях древнего населения Абхазии может быть прослежен не только на основании наличия костяков этих животных в могильниках, но и на основании встречающихся в них памятников искусства. О некоторых из них будет сказано ниже.

Собака и конь в мифологии народов Кавказа – это два разновременных образа. Собака – образ, возникший в более раннее время и связанный с открытием способа охоты с помощью приручения собаки (мезолит). Образ коня в фольклоре и в искусстве возник гораздо позже – не ранее позднебронзовой эпохи, к которой относится Колхидская культура, засвидетельствованная археологами на территории Абхазии и всей Западной Грузии. Этим образам предшествовал еще более древний образ – птица. Распространенный в мировом фольклоре образ крылатого коня представляет собой контаминацию древнего образа птицы и намного более позднего образа коня. О происхождении образа крылатого коня Н. Я. Марр говорил следующее: «Мы знаем те-

¹ Цулая Г. В. Следы религиозно-мифологических представлений в абхазском нартском эпосе. – СЭ. № 5. 1966. С. 140.

² Шамба Г. К. Эшерские кромлехи. Сухуми. 1974. С. 7.

³ Там же. С. 34.

⁴ Трапш М. М. Труды. Т. 2. Сухуми. 1969. С. 155.

перь, что лошадь означала в доисторические времена и «птицу», но «птица» семантически связана с «небом», и заменить «лошадь» на земле в человеческом быту и материальной обстановке доистории, конечно, не могла «птица»¹.

Изучению вопроса о роли птицы в верованиях и мифологии народов посвятил много труда и времени В. Я. Пропп. Он предполагает, что замена птицы лошастью в фольклоре – азиатско-европейское явление. В этом убеждает, по его мнению, тот факт, что в Египте, где лошадь появилась поздно, и в Америке, где она стала известна лишь после появления европейцев, процесс замены птицы в верованиях и фольклоре прослеживается не на птице, а на медведе. «Любопытно, – замечает он, – появление лошади в Америке создает совершенно те же обряды и фольклорные мотивы, что и в Европе. Конь перенял на себя не только атрибуты (крылья), но и функции птицы. Подобно тотемному животному, подобно сказочному орлу, он уже не будучи тотемным животным выкармливается»².

Контаминация образов коня и птицы – явление, характерное не только для фольклора и верований, но она имеет место и в народном искусстве. Такое явление наблюдается, в частности, в русской народной вышивке³.

О том, что в основе мифического образа коня лежит более древний образ птицы, красноречиво свидетельствуют данные мифологии абхазов. Даже в имени волшебного коня Сасрыквы Бзоу отражено более древнее представление о нем, как о птице. Элемент **бз** в этом имени связан по своему происхождению с корневой основой **пс**, служившей для обозначения некоторых понятий, в том числе и птиц (**апсаатә** – птицы).

О связи образов птиц с древнейшими пластами верований свидетельствуют многочисленные сюжеты сказаний абхазов. Птица выступает в этих сказаниях часто в качестве образа, осуществляющего связь между двумя разными мирами: земным

¹ Марр Н. Я. Средства передвижения, орудия самозащиты и производства в доистории. – Избранные работы. Т. 3. 1934 С. 125.

² Пропп В. Я. Указ. Соч. С. 153–154.

³ Шангина Ю. И. Изображения коня и птицы в русской крестьянской вышивке XIX начала XX вв. – СЭ. № 3. 1972. С. 118.

миром и преисподней. В произведениях устного народного творчества абхазов распространен мотив путешествия героя в загробный мир, популярный для всего мирового фольклора. Имеется этот мотив и в нартском эпосе. Как и многие другие сюжеты, этот мотив связан с Сасрыквой. Здесь рассказывается о том, как Сасрыква, оказавшись в преисподней, вернулся к себе домой на крыльях орлицы¹.

Большая роль птицы в сказаниях абхазов и других народов Кавказа отражает древнейшие представления о связи души человека с птицей. Души умерших по этим представлениям доставлялись в потусторонний мир птицами. По древнеегипетским верованиям человеческий образ мыслился как бы слитым с птицей в одно существо².

Интересные данные о связи понятий о душе и птице дают материалы абхазского языка. Так, в словах «душа», «птица» (в абстрактном, собирательном значении) – общий корень «пс» («душа» **а-пс-ы**, «птица» **а-пс-аатэ**). При этом интересно, что в слове **а-пс-аатэ** последний компонент представляет собой суффикс принадлежности, в силу чего это слово может быть объяснено как «душе принадлежащий».

О большом значении птицы в верованиях древнего населения Абхазии свидетельствует широкое распространение ее изображений среди вещей, обнаруживаемых во время археологических раскопок. Особенно часты такие находки среди изделий колхидско-кобанской бронзы. Привлекает внимание по своему художественному исполнению четырехъярусная привеска из сел. Эшера с миниатюрными изображениями птицы. Археолог-краевед А. Л. Лукин, которому принадлежит эта находка, считал, что «изображения птиц в изделиях кобано-колхидской культуры символизируют спутников божеств, порученцев, крылатых существ, осуществляющих связь божеств с людьми»³.

О роли птицы в религии населения древней Абхазии можно судить также на основании тех верований, которые дошли до нашего времени. Значительный интерес представляют поверия аб-

¹ «Приключения». С. 162–168.

² Липс Ю. Указ. Соч. С. 350.

³ Лукин А. Л. Эшерская находка. ТАИЯЛИ. XXVII. 1951. С. 160.

хазов о птице **акапкап** (горная индейка). Эта птица, имеющая белую окраску, согласно поверьям, обладает необыкновенной зоркостью, слухом и нюхом; она неотступно день и ночь стережет дичь. Как рассказывают абхазские охотники, водится эта птица в самых высоких местах, зимует в пещере, где и прячет запасенный на зиму корм¹. Большое впечатление, как говорят охотники, производит крик этой птицы. Когда хотят сказать о красоте голоса женщины, абхазы выражаются: «Акапкап абжьы лхоуп» – «У нее голос как у акапкап».

Представление о подобной птице имеется и у других народов Кавказа. У грузин и мегрелов, например, эта птица называлась какаби. У грузин, кроме представления о какаби, существовали поверья о **хвито** (чудо-птица), которую очень трудно найти, но тот, кто ее найдет, будет счастлив, он легко и скоро сможет разбогатеть, для чего нужно птицу посадить в глиняный горшок, а под нее, как под наседку, подложить монету. Это нужно сделать вечером, на заходе солнца, а утром горшок будет полон монетами... Но об этом не должен знать никто посторонний. Иначе птица потеряет свою чудодейственную силу². Кроме того, у грузин также имелось представление о птице **паскунджи**, которая жила на скале. Ей приписывалось осуществление связи неба – преисподней и земли³.

В Восточном Закавказье и в некоторых местах Северного Кавказа было известно предание о седовласом царе птиц Симурге, обитавшем на вершине Эльбруса. «Одним оком он озирает прошлое, а другим проникает в будущее. При полете его от ударов крыльев сотрясается земля, волнуется море. При столах его умолкают птицы, увядают цветы, горы одеваются облаками. Когда же с вершины Эльбруса слышится пение добрых духов, то небо ясно, снеговые вершины сверкают на солнце, ручьи текут спокойно, цветы благоухают, везде царят радость и мир»⁴.

¹ Записано у Рага Шинкуба. С. Тхина. 1963 г.

² Памятники народного творчества Кутаисской губ. Приметы суеверия (Имеретия). – СМОМПК, в. 32, отд.э 111. Тифлис. 1902. С. 6.

³ Чиковани М. Я. Указ. Соч. С. 294.

⁴ Евгений Марков. Очерки Кавказа. СПб. М. 1887. С. 76. Возможно, что образ собаки-птицы, засвидетельствованный в скифских курганах VI–V вв.

У кабардинцев также известно предание о птице, обитающей на вершине Эльбруса (они ее называют «тха птиц» т. е. «бог птиц»). До недавнего времени ей приносились жертвы. Эти жертвоприношения совершались у подножия горы Эльбрус¹.

На основе представлений о стерегущей птице, составлявших, как видно, значительный слой охотничьих верований у многих народов Кавказа, хорошо объясняется имя божества охоты у абхазов **Ажэейпшьаа**. Это имя расшифровывается как «стерегущее крыло» (ажэа – крыло, апшь – от глагола **апшьара**, имеющего много значений, напр., «сторожить», «бдеть», отсюда **ачапшьара** «бдение над больными»). Имеется основание предполагать, что это название возникло в охотничьем языке абхазов. На это указывает сравнение его с другими словами этого языка, образованными таким же путем, например, **ашьапажэ** «старая лапа» – о медведе, **ахаха** «ветвистая голова» – о самце, **ахумш** «счастливая шерсть» – о кунице и др.

Возможно, что в верованиях о мужском охотничьем божестве, известном у многих народов Кавказа (у сванов, грузин Картли, карачаевцев, осетин, балкарцев) под именем **Апсат** (Апсати, Афсати, Ефсати) большую роль сыграли подобные же представления о стерегущей птице. Исходная форма этого имени **Апсат** может быть объяснена уже упоминавшимся абхазским словом **апсаатэ** – «птицы». В настоящее время связь этого охотничьего божества с птицей указанными народами не осознается. Но у некоторых из них сохранились пережитки этих представлений. Так, еще недавно некоторые сваны считали, что у верховного божества охоты (Бер-шиш- влиш) есть свой вестник-птица **гогбедниери**, верили, что через нее божество сообщало охотникам о местонахождении зверей².

Некоторые слои верований о богине Дали у южных осетин также связываются с птицей. В одном осетинском сказании, например, повествуется о любви Дали к отцу Амирани Иамону. Когда

до н. э., также связан по своему происхождению с подобными верованиями, тем более, что название этой птицы Симаргл близко вышеприведенному Симургу.

¹ Кабардинский фольклор. М. 1936. С. 92–93.

² Чиковани М. Я. Указ. Соч. С. 39.

он вынужден был ее покинуть вследствие уловок жены и старой колдуньи, в поисках возлюбленного Дали-Мириам принимает образ птицы (по одним вариантам – голубя, по другим – орла)¹. Не менее тесная связь с птицей обнаруживается у ингушской великой богини Тушоли. С ее именем было связано почитание удода, символизировавшего плодородие².

Происхождение образов всадников. Мы вынуждены были отклониться несколько в сторону от основной темы, т. к. невозможно объяснить происхождение образов всадников, не рассмотрев сначала их отдельно: коня и сидящего на нем героя. Возвращаясь же к вопросу об истоках образов всадников в мифологии абхазов, следует указать на тот факт, что этот образ является популярным у них не только в сказаниях, но и в верованиях. Полевыми и литературными материалами засвидетельствованы представления абхазов о божествах-всадниках. В образе всадников представлялись, например, Айергь, божества оспы Зосхан, и Ханя, по некоторым сведениям, иногда даже верховное божество **Анцэа**.

Божества-покровители и патроны отдельных фамилий и семей у абхазов также часто представлялись в виде всадников. В связи с такими представлениями по-видимому, находится суевенный обычай, зафиксированный в некоторых местах Абхазии и заключающийся в том что прежде чем отправиться в то или иное путешествие на белой лошади, нужно было совершить обряд моления, посвященный духу-покровителю места. Такое суеверие, например, сохранялось до недавнего времени в Западной части Абхазии в отношении местности, расположенной у современного города Гагра, покровителем которой считался Гагра инхо (т.е. находящийся в Гагра). Полагали, что если не совершить моление этому божеству, то конь с седоком не сможет уехать из этого места: он будет все время возвращаться. Сходное суеверие было связано с местностью Мтыргяз в сел. Лыхны, представлявшей собой дубовую рощу, в которой совершали свое фамильное моление представители фамилии Гумба. Тот, кто хотел выехать куда-

¹ Там же.

² Семенов Л. П. К вопросу о мировых мотивах в фольклоре ингушей и чеченцев. – Академия наук СССР Н. Я. Марру XIV. 1935. С. 552.

либо на белой лошади или же когда хозяин такой лошади боялся, что ее сглазят, ее подводили к дубу и накрывали черной тканью¹.

Следует подчеркнуть, что божественные всадники всегда представлялись одетыми в белое и восседающими на белом коне. Наиболее яркие представления о белом всаднике связаны у абхазов с Айергь. Особый интерес представляют верования бзыбских абхазов об этом божестве. Здесь еще не так давно ему поклонялись, как покровителю грабежей и разбоя. О роли этого божества как покровителя походов сообщал, например, С. Т. Званба². Святилище божества Айергь в сел. Аацы (Айергь Ацных) особенно почиталось ворами и разбойниками. В то же время в некоторых местах Абхазии (напр., в Абжуа), как уже говорилось, с представлением об Айергь связывались охотничьи верования. Возможно, это показывает, что у бзыбских абхазов новый военный аспект почти вытеснил старые охотничьи функции божества. Этот же военный аспект божества Айергь обусловил и создание особого варианта песни, посвящённой ему. Помимо указанной выше песни Айергь, связанной с удачной охотой, был известен гимн Айергь, который пели в честь подвигов военных героев.

Весьма сходны с верованиями абхазов об Айергь представления адыгов об Ауш-Герги (имеются варианты: Тауш||Дауш-Герги). Г. Турчанинов, посвятивший специальную работу изучению этого божества, обратил внимание на перерождение этого образа: для современного черкеса в подавляющем большинстве случаев он уже воспринимается просто как образ необыкновенно удачливого охотника. Сопоставив варианты охотничьих песен, в которых упоминается имя этого божества, он приходит к выводу о том, что исключительный успех охоты во всех вариантах песен связан именно с участием Герги. Он является как бы символом удачи³. В то же время это божество в прошлом выступало и как покровитель воинов и оружия. Все это дает основание Турчанинову считать Ауш-Герги древнейшим божеством, покровителем охоты, приобретшим с течением времени и многие другие функ-

¹ Записано у Х. М. Камля в сел. Лыхны в июне 1966 г.

² Званба С. Т. Указ. Соч. С. 57–58.

³ Турчанинов Г. Из истории религиозного синкретизма у черкесов. – Вопросы истории религии и атеизма, в. 6. М. 1958. С. 315.

ции. Кроме функций покровителя воинов, он выступает, например, в качестве покровителя недужных, а иногда и как покровитель земного плодородия¹.

Кроме Ауш-Герги у отдельных адыгских племен были известны еще и другие божества, покровительствовавшие воинам. Так, например, у шапсугов Сэузерэщ считался покровителем всадников, находящихся в походе. А. М. Гадагатль объясняет это имя как «Сабельников водитель», т. е. «покровитель воинов», «покровитель всадников»².

Верования о божествах-всадниках, покровителях воинов отмечены и у осетин. Под именем Уастырджи у них было известно божество, считавшееся покровителем воинов и мужчин. Его представляли в образе вооруженного, необыкновенно ловкого джигита на белом коне и в белой бурке. Он считался покровителем не только воинов, но и вообще мужчин. Женщины не имели права произносить его имя и называли его *lagty dzwar* «бог мужчин»³.

В. И. Абаев предполагает, что когда Геродот сообщал о боге войны, которому аланы поклонялись в образе меча, речь шла именно об этом божестве⁴.

Как видно из приведенного материала, с божествами-всадниками как у абхазов, так и других народов Кавказа связаны представления о войнах, походах, грабежах, что служит основанием для предположения о возникновении этих верований в эпоху военной демократии. Это подтверждается и фактом появления лошади на Кавказе не ранее бронзовой эпохи. Однако эти верования возникли не на пустом месте, а на основе верований о божествах молнии, являвшихся одновременно и божествами охоты. На стадии военно-демократического строя некоторые из этих божеств становятся покровителями походов, разбоя и грабежей.

Археологические материалы о божествах-всадниках. С божествами-всадниками, по-видимому, связаны изображения некоторых предметов, найденных в Абхазии во время археоло-

¹ Там же. С. 309.

² Гадагатль А. М. Указ. Соч. С. 212.

³ Абаев В. И. Дохристианская религия алан. XXV МКВ М. 1960. С. 12.

⁴ Там же.

гических раскопок. Из числа подобных предметов особое внимание привлекает бронзовая скульптура, относящаяся к так называемому мелкообъемному искусству, изготовленная сложной техникой литья,ковки и гравировки, найденная археологом Г. К. Шамба среди других предметов раскопанного им в 1968 г. захоронения в сел. Эшера, на правом берегу реки Гумисты (Сухумского района), названного им «погребением воина-жреца». По месту выбора, ориентации, обряду погребения, захоронение это признано Шамба принадлежащим местному племени.

В центре скульптуры – всадник, восседающий на жеребце со сплюснутой мордой и длинным хвостом. Обеими руками всадник держит уздечку. В скульптуре хорошо передана напряженность фигуры всадника – прогнутость спины, как бы указывающая на стремительность езды. По правую сторону от всадника имеется изображение собаки с ошейником и раскрытой пастью. Предмет снабжен трехствольной подвеской с колокольчиками. Тщательное изучение предмета привело Шамба к выводу о культовом назначении изображенных фигур¹.

Эшерская находка представляет наибольший интерес по сравнению с другими подобными находками в Абхазии в том отношении, что здесь всадник на коне представлен в сопровождении собаки. В аналогичном памятнике, найденном случайно при земляных работах в сел. Бамбора, представлен лишь всадник без собаки². Нет собаки и в экземпляре с двумя всадниками, хранящемся в Киевском музее, происхождение которого из Абхазии доказано А. Л. Лукиным³.

Местные божества молнии и войны и святой Георгий. Как у абхазов, так и у других народов Кавказа божества-всадники после внедрения христианства стали нередко отождествляться

¹ Шамба Г. К. Об одном раннеэллинистическом захоронении представителя древнеабхазской знати из сел. Эшера. – ИАИЯЛИ. 1. Тбилиси. 1972. С. 106.

² Шамба Г. К. Об одном раннеэллинистическом захоронении представителя древнеабхазской знати из сел. Эшера – ИАИЯЛИ. 1. Тбилиси. 1972. С. 106.

³ Лукин А. Л. Материалы по археологии Бзыбской Абхазии. – ТОИПКГЭ. 1. Л. 1941. С. 70.

со святым Георгием. О том, что местные божества молнии под влиянием христианства, например, в Абхазии, стали отождествляться со святым Георгием, можно судить по приводимой С. Т. Званба молитве, которую произносил при возвращении абхазов из какого-нибудь похода с победой один из стариков, участвовавший в нем. Сняв шапку, он произносил: «А Ерги, о Георгий, путеводитель воинов, покровитель мужества и храбрости, благодарим тебя за дарованную нам победу над неприятелем, просим и на будущее время не оставить нас своим покровительством»¹. В этой молитве произносятся два имени: прежнего языческого божества и христианского святого Георгия, на которого перешли со временем функции этого языческого божества.

С. Т. Званба считал, что название Ерги является сокращенным именем Георгия². Однако изложенные выше материалы свидетельствуют об ошибочности такого представления. Айергъ, как мы видели, божество, которому поклонялись предки абхазов задолго до принятия христианства. Исходя из некоторых данных, наоборот, можно предполагать, что христианство заимствовало образ святого Георгия из языческого божества молнии, культ которого был распространен в древности на обширной территории, куда входили Кавказ и Малая Азия. Обряды, практиковавшиеся у кавказских народов в связи с культом святого Георгия, указывают на их языческое происхождение. Таков, например, обычай посвящения белого коня святому Георгию, существовавший у абазин. Этот конь сжигался на костре в сопровождении ружейных выстрелов и пения молодых джигитов³. О том, что святой Георгий у абазин заменил более древнее языческое божество со сходным именем, свидетельствует характер празднования дня святого Георгия, который они объединяли с днем пророка Ильи, воздавая последнему почти одинаковые почести с богом грома Шибле⁴.

Имеются данные о том, что и у картвельских племен святой Георгий заменил другое божество, покровительствовавшее жи-

¹ Званба С. Т. Указ. Соч. С. 58.

² Там же.

³ Н. Дубровин. Указ. Соч. Т. 1. кн. 2. С. 25.

⁴ Там же.

вотным, а впоследствии воровству и разбою. На это указывает, например, то, что в некоторых храмах на Западе Грузии, например, в Мегрелии, в честь этого святого хранились особые эмблемы – железные раздвоенные копья, именовавшиеся **бурдзали**, соответствовавшие абхазским **абрзал**, о которых говорилось выше. В то же время по местным древнейшим представлениям, как мы уже знаем, это оружие приписывалось божествам молнии, огня и охоты¹. Христианские храмы, как правило, строились в местах прежних языческих святилищ. Старинные верования и материальные предметы с ними связанные, конечно, не могли исчезнуть бесследно. Они сохранились, но стали увязываться с христианскими святынями.

Божество, близкое по своим функциям и происхождению с кавказскими божествами войны такого же типа, что и абхазский Айергъ, было известно в древности на обширной территории, начиная от Греции, Каппадокии и Рима до Сирии и Палестины. При этом большой интерес представляет то обстоятельство, что в некоторых областях Римской империи эти божества носили имена, очень близкие по звучанию с кавказскими. Так, например, в Ирландии, входившей в состав Римской империи, обнаружены довольно многочисленные посвятительные надписи на памятниках, в которых упоминается имя **Эрге** (ср. с абхазским Айергъ). Предполагается, что памятники с этими посвятительными надписями происходят из святилища, посвященного этому божеству². То что некоторые ученые, например, Хольдер, связывают имя этого божества с **erc** «страшный»,³ представляется вполне правдоподобным: как мы видели на примере кавказских материалов, одним из источников представлений об этих божествах были явления, связанные с грозой и молнией.

Е. М. Штаерман, исследовавшая религию народов, входивших в состав Римской империи, обратила внимание на особую значимость в ней культа богов-всадников. «Одно время, – пишет

¹ Подробнее об этом: Акаба Л. Х. О пережитках древнейших верований в культе кузницы у абхазов. ИАИЯЛИ, II, Тбилиси. 1973. С. 175.

² Штаерман Е. М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М. 196. С. 194.

³ Там же.

она, – исследователи считали, что существовал некий единый бог-всадник, культ которого распространился из одного центра (таким центром многие считали Анатолию) почти по всем пограничным районам империи. Впоследствии было установлено, что в виде всадников изображались самые различные провинциальные божества»¹.

Имеются данные о языческом происхождении образа святого Георгия Победоносца и в христианской Европе. И здесь многие исследователи возводят почитание этого святого к культу богов-всадников. Мнение о происхождении святого Георгия от языческих богов подтверждается христианским каноническим изображением этого святого в виде юноши-всадника, сидящего на белом коне и копьем поражающего дракона. Об этом же свидетельствуют многочисленные обряды в честь этого святого у многих народов. В этих обрядах выявляется роль Георгия как покровителя земледелия и скотоводства – черта, несомненно, принадлежащая образу языческого божества, а также весеннее (23 апреля) и осеннее (26 ноября) празднование его дня. Христианская легенда, в которой рассказывается о происхождении святого Георгия из Каппадокии², по-видимому, указывает на место, откуда был христианством заимствован этот культ.

Таким образом, кавказские, в частности абхазские материалы о божествах-всадниках дают основание видеть в святом Георгии заимствованное христианством языческое божество, представление о котором было широко распространено в Переднеазиатском мире и на Кавказе. С распространением христианства это заимствованное божество уже в образе святого Георгия оказало обратное влияние на своих предшественников и в ряде случаев вытеснило их старые названия. Столь большая популярность

¹ Там же. С. 147.

² По сказаниям Метафраста, происхождение великомученика святого Георгия выводится из Каппадокии, где якобы он принадлежал к знатному роду и служил в войске, занимая высокое положение. Когда при Диоклетиане началось гонение на христиан, Георгий отказался от своей должности и стал проповедником христианства. За это он был обезглавлен и после 8-дневных тяжких мучений умер около 303 г. в Никозии («Энциклопедический словарь» Брокгауз Ф. А. и Ефрон И. А. СПб. 1892. С. 119).

этого святого на Кавказе объясняется близостью представлений о нем с его дохристианскими предшественниками.

На основании всего изложенного можно сделать вывод о том, что истоки образов всадников в абхазской мифологии связаны, с одной стороны, с тотемическими верованиями, а с другой – с верованиями о божествах молнии, превратившихся во времена военной демократии в божества войны и разбоя.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изложенный материал позволяет сделать следующие выводы:

1. В основе сказаний абхазов о нартах лежит древнейшее мифологическое олицетворение солнца, выступающее под разными наименованиями (Сатаней-Гуаша, Гунда, Рарира и др.), то в виде звериной самки, то в виде пчелиной матки, то в виде антропоморфного олицетворения космоса в образе «великой матери» – покровительницы плодородия.

2. С представлениями о женских олицетворениях плодородия, являвшихся одновременно и покровительницами охоты, было связано изготовление своеобразных кукол, бывших в центре некоторых обрядов, в частности, брачных и похоронных. Выявляется, таким образом, связь мифов об этих покровительницах плодородия с обрядом посвящения.

3. Формирование представлений о женских олицетворениях природы, покровительницах охоты и возникновение связанных с ними мифов и обрядов относятся ко времени не только до разделения протоабхазо-адыгов, но еще до размежевания этого пранарода от предков осетин, чеченцев, ингушей и других народов Кавказа.

4. Имеется основание связывать эти представления с возникновением первоначальной формы родовой организации – коллектива людей во главе с матерью-родоначальницей, разделенного на два взаимно брачующихся класса.

5. Древнейшие мужские образы рассмотренных сказаний восходят к фетишистским слоям верований, связанных с грозвыми явлениями. В процессе дальнейшего развития эти образы приобретают и другие функции, например, становятся божествами охоты, от которых зависит всякая удача.

6. Своеобразным представляется сказание об Абрскиле, в основе которого лежит один из наиболее типичных прометеевских мифов. Различные варианты мотива ловли героя на шкуре от-

ражают, как можно полагать, разные способы добывания огня и доставления его в шкуре к жилищу или к месту охоты.

7. Имеющийся в сказании об Абрскиле мотив истребления папоротников, лиан и виноградной лозы связан не с эпохой земледелия, как это считали некоторые авторы, а является отражением борьбы с природой, имевшей место на ранних ступенях исторического процесса на основе овладения огнем задолго до начала земледелия.

8. Подобно мифу о «великой матери», лежащему в основе нартских сказаний о Сатаней-Гуаше, предание об Абрскиле в своей первооснове, как выяснилось, было связано с совершением обряда. Обряд этот выполнялся в пещере.

9. В позднейшую эпоху на стадии военно-демократического строя многие мифические персонажи трансформируются в эпических героев, но даже на самой позднейшей стадии они не теряют полностью своей мифологической природы. На данной ступени исторического развития наряду с процессом «приземления» некоторых мифических персонажей происходит процесс превращения древнейших божеств молнии и охоты в божеств-покровителей войны, грабежей и разбоя, представлявшихся в виде всадников.

10. Некоторые мифологические образы и представления абхазов имеют аналогии в мифологии и верованиях древних народов Малой и Передней Азии. Особенно это касается древнейших слоев, связанных с фетишизацией грозовых и солнечных явлений. Эти факты могут получить объяснение на основе дальнейшего сравнительно-исторического изучения мифологии и связанной с ней терминологии всех народов Кавказа, а также указанных древних народов. Пока же можно высказать предположение об общем древнейшем субстрате этих народов.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ, ИМЕЮЩИХСЯ В РАБОТЕ

ВДИ – Вестник древней истории, журн.

ЕЭ – Еврейская энциклопедия.

ЗКОИРГО – Записки Кавказского императорского русского географического общества.

ИАИЯЛИ – Известия Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа АН ГССР

ИСОНИИ – Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института.

К – «Кавказ», газ.

МКАЭН – Международный конгресс антропологических и этнографических наук.

МКВ – Международный конгресс востоковедов.

СМОМПК – Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа.

СА – Советская археология, журн.

СЭ – Советская этнография, журн.

ТАГМ – Труды Абхазского Государственного музея.

ТАИЯЛИ – Труды Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа АН ГССР.

ТОИПКГЭ – Труды отдела истории первобытной культуры Государственного Эрмитажа.

УЗАНИИ – Ученые записки Адыгейского научно-исследовательского института.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	133
Центральный образ нартских сказаний абхазов – мать нартов и ее соответствия в верованиях абхазов.....	140
Абрскил – абхазский Прометей. Верования об огне и молнии у абхазов	179
Отражение в мифологии абхазов значения камня на начальных степенях исторического развития	204
Образы всадников в мифологии абхазов.....	214
Заключение	229
Список сокращений.....	231

Л. Х. АКАБА

•

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

В ДВУХ ТОМАХ

ТОМ I

Корректор **Габуня М.Д.**
Компьютерный набор: **Чамагуа Л.Р., Кварандзия И.Т.**
Компьютерная верстка **Гунба Н.Г.**
Техническая редакция **Гунба Н.Г.**

Формат 60x90 1/16. Тираж 300. Физ. печ. л. 15. Заказ № 27.



Республика Абхазия.
РУП «Дом печати»,
г. Сухум, Эшба, 168.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК