

**Archaeology and Ethnography  
of Pontic and Caucasian Area**

**Volume 4**

**АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОГРАФИЯ  
ПОНТИЙСКО-КАВКАЗСКОГО  
РЕГИОНА**

**Выпуск 4**

**КУБАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
FRIEDRICH-SCHILLER-UNIVERSITÄT JENA**

---

Краснодар – 2016

УДК 902:39 (470.62)  
ББК 63.4:63.5 (2Рос–4Кра)  
А874

Редакционная коллегия:  
Н. И. Кирей, док. ист. наук  
И. В. Колесов  
И. В. Кузнецов, канд. ист. наук  
И. И. Марченко, канд. ист. наук

А874 Археология и этнография понтийско-кавказского региона:  
Сб. науч. тр. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2016. 320 с. 200 экз.  
ISBN 978-5-905661-04-4

В четвертый выпуск вошли работы краснодарских этнологов и археологов, опубликованы результаты ряда долговременных исследований древних культур и современных народов Понтийского региона и Кавказа.

Адресуется студентам, специалистам и широкому кругу читателей, интересующихся культурой и историей народов, проживающих в регионе.

УДК 902:39 (470.62)  
ББК 63.4:63.5 (2Рос–4Кра)

978-5-9907686-1-1

© Коллектив авторов  
© Кубанский государственный  
университет, 2016

# Археология



Кафедра географии и этнографии МГУ, 26 февраля 1912 г.  
В первом ряду в центре – Дмитрий Николаевич Анучин.





# **ПАЛЕОЭТНОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ АРХЕОЛОГИИ: ОСНОВНЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ И ОСОБЕННОСТИ КУБАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

---

*А. Н. Ткачев*

Благодаря возросшему с конца 1980-х гг. интересу к истории археологии, своеобразному «историографическому буму», на сегодня достаточно хорошо освещены некоторые научные традиции и подходы в русской археологии, забытые или уничтоженные в результате насаждения марксизма и репрессий 1930-х гг. Речь пойдет о палеоэтнологии или палеоэтнологическом направлении, сложившемся в отечественной археологии на рубеже XIX–XX вв. и ставшем ведущим в первой трети XX в.

О работах на Кубани ведущих палеоэтнологов (Б. С. Жукова, А. А. Миллера) известно достаточно хорошо. Но что можно сказать о местных ученых того времени? В каком русле они работали?

До 1930 г. все называли первобытную (и не только первобытную) археологию не иначе, как «палеоэтнологией» (Платонова, 2010, с. 125). Однако дальнейшая критика этого направления и последующий разгром в эпоху «Великого перелома» (вслед за археологией и этнографией) привели к тому, что о палеоэтнологии, как научной школе, прочно забыли. Между тем, по признанию самих ее критиков, палеоэтнологическая школа имела в то время сильнейшее влияние, благодаря точности применяемых ею методов обработки археологического материала и научности ее построений (Равдоникас, 1930, с. 76).

Палеоэтнологический подход, опиравшийся на естественнонаучные методы, стал формироваться в России в начале XX в. как новатор-

ское и оппозиционное господствовавшей тогда классической археологии (с ее строгим филологическим методом исследования) и тесно связанной с ней археологии варварского мира (Платонова, 2010, с. 149).

Появление палеоэтнологической школы в России связано с именами Д. Н. Анучина (1843–1923) и Ф. К. Волкова (1847–1918). Оба ученых считали антропологию синтетической наукой, центром, который объединяет достижения всех отраслей знания. До сих пор в русской науке сохранилось определение «анучинская триада» – представление об органической связи трех дисциплин: физической антропологии, археологии и этнографии, объединенных между собой единством предмета изучения – человека. (Платонова, 2008, с. 96). Оба ученых оставили по целой плеяде учеников, широко развивших свою деятельность в 1920-е годы. Среди учеников Анучина, преподававшего в Московском университете, преобладают этнографы и антропологи, хотя есть и два блестящих археолога – Б. С. Жуков и Б. А. Куфтин. Учениками Волкова, преподававшего в Петербургском университете, были А. А. Миллер, П. П. Ефименко, Г. А. Бонч-Осмоловский, внесшие заметный вклад в развитие отечественной археологии (Платонова, 2010, с. 149).

Анучин и Волков в свою очередь были учениками Габриэля де Мортилье, который и ввел в науку понятие «палеоэтнология», буквально означавшее этнологию первобытности. Именно позитивистское понимание Г. де Мортилье антропологии как синтетической науке о человеке и методах воссоздания физического и культурного облика человека на различных этапах истории, было обосновано Ф. К. Волковым в статье «Антропология и ее университетское преподавание» (1915 г.). Предметом антропологии, одной из общественных наук, изучающей человека, по его определению, является:

- положение человека в ряду прочих млекопитающих (антропология зоологическая);
- анатомические особенности человека различных возрастов, полов, рас, занятий и пр. (антропология анатомическая);
- учение о происхождении и развитии человечества в физическом и бытовом отношении во времена, предшествовавшие появлению исторических сведений (антропология доисторическая или палеоэтнология);
- учение о народах, их этническом составе и происхождении, их быте материальном и психическом (антропология этнологическая или этнология);

- учение о формах быта и их развитии (антропология этнографическая или сравнительная этнография);
- история и законы возникновения и развития человеческих общественных групп и отношений (антропология социологическая) (Волков, 1915, с. 99).

Таким образом, тезис о том, что археология (палеоэтнология) является составной частью антропологии, был прочно усвоен его учениками. Однако курс палеоэтнологии Ф. К. Волкова включал не только археологию первобытности, но также археологию варварского мира и частично даже средневековья.

Каковы были основные принципы, сформулированные Волковым в области методов археологического исследования? «Задача доисторической археологии заключается в возможно более полном восстановлении типа, происхождения, миграций, бытовой обстановки, общественных отношений, верований культа и всей вообще деятельности древних обитателей земли. Производя раскопки, мы, с одной стороны, спасаем древние памятники, но с другой безвозвратно и навсегда уничтожаем то, чего не сумели или не захотели спасти по небрежности». «Всякая научно-производимая раскопка должна иметь задачей не только извлечение из земли древних предметов, но и возможно полное восстановление всей той культуры, остатками которой они являются перед нами» (Платонова, 2010, с. 156).

Практическими рекомендациями Ф. К. Волкова по раскопкам памятников было «обязательное вычерчивание вертикальных и горизонтальных разрезов «культурного пласта», горизонтальная расчистка отдельных комплексов, тщательная статистика всех керамических предметов, необходимость брать при раскопках всё без исключения – из черепков могут быть составлены сосуды, кости должны быть определены, равно как уголь и куски дерева, на комках глины могут оказаться отпечатки, в пепле – остатки сожженных трупов» (Платонова, 2010, с. 156).

Эти методические требования Волкова, сформулированные еще в 1900 г., были очень высокими для своего времени. Но по настоящему, они нашли отражение только в работах его учеников. Воссоздание древних культур в исторической перспективе, т. е. исследование динамики культуры и выявление законов ее развития эмпирическим путем – вот основная задача, которую понимали и ставили перед собой эти исследователи.

Следует также отметить, в российской палеоэтнологии 1920-х гг. было много общего с «американской школой исторической этнологии»

Ф. Боаса. Современниками (В. Г. Богораз, Л. Я. Штернберг) отмечалась плодотворность идеи Ф. Боаса в изучении диффузии в пределах ограниченной территории (Платонова, 2010, с. 177).

Развитие палеоэтнологической школы в России было связано не с археологическими структурами (Императорская археологическая комиссия, Российское и Московское археологические общества и т. п.), а с университетами – Санкт-Петербургским и Московским, где на физико-математических факультетах были созданы кафедры географии и этнографии. Средоточием ученых-палеоэтнологов стал Этнографический отдел Русского музея и Музей антропологии МГУ (Платонова, 2008, с. 96).

Пик деятельности палеоэтнологов пришелся на 1920-е годы. Но на первый план выступило не эволюционное развитие культуры в первобытную эпоху (как это было во взглядах Г. де Мортилье), а сопоставление археологических данных с данными географии и вопрос о соотношении культуры и природной среды. Археология представлялась как этнография древности.

Ярким представителем палеоэтнологической школы в русской археологии был Александр Александрович Миллер (1875–1935). Основным направлением его исследований до революции была этнография Кавказа (сотрудник этнографического отдела, затем заведующий отделом Кавказа Русского музея, а с 1918 г. – директор музея). В 1910 г. А. А. Миллер избирается доцентом, а в 1923 г. профессором и заведующим кафедрой археологии Ленинградского университета (Решетов, 2001, с. 9). В 1919 г. в ходе организации РАИМК, А. А. Миллером (в то время председателем этнологического отделения академии) было выдвинуто требование распространять методы палеоэтнологии не только на исследование первобытности, но на все разделы археологии. По его мнению, изучение памятников древнейших эпох следовало объединить на этнологическом отделении, а в ведении археологического отделения оставить памятники, изучение которых происходит в кругу данных письменных источников и истории искусств, т.е. там, где археологическое исследование неотделимо от филологического (Платонова, 2010, с. 162).

А. А. Миллером были разработаны новые методы исследования памятников поселенческого типа, поскольку существовавшие к тому времени методы исследований бытовых памятников с научной точки зрения были неудовлетворительны. Это видно уже в работах Северо-

Кавказской экспедиции ГАИМК 1923–1930 гг., проводившей в частности работы на кубанских памятниках.

Отработка новой методики проходила при раскопках на Дону Кобякова городища (имеющего, в том числе мощный меотский слой) в 1924–1925 гг. Главной проблемой, стоявшей перед экспедицией, как отмечает сам А. А. Миллер, был вопрос высотных соотношений отдельных точек в раскопе. Чтобы решить эту задачу, была пронивелирована вся поверхность городища, намеченная для раскопок, с высотными отметками на расстоянии 1 м. Получилась сетка квадратов с высотными отметками, которые были связаны с нивелировкой, произведенной в середине городища и к уровню Дона (Платонова, 2010, с. 167). Квадраты имели буквенно-цифровое обозначение, например G7, F4 (Миллер, 1931, с. 59).

Такой «квадратно-послойный метод» предполагал последовательное снятие грунта слоями по 10 см в каждом квадрате с обязательной фиксацией всех находок. При изучении слоев, помимо их зарисовывания и фотографирования, делались вырезки с соответствующими отметками, стратиграфия воспроизводилась с помощью зарисовки в красках. При производстве раскопок велись журналы, в которые вносились все необходимые сведения: номера и высотные отметки пикетов, глубинные залегания, данные о слоях, а также перечислялись находки. Находки классифицировались по типам и по признакам их значимости для дальнейшей лабораторной работы (Миллер, 1926а, с. 110). Плохо сохранившиеся предметы заливались парафином на месте, а затем подвергались реставрации в лаборатории. Изучение большого числа находок требовало участия исследователей разных специальностей. В Институт археологической технологии ГАИМК для детального изучения передавались фрагменты керамики, изделия из металла (бронзы), остатки дерева, раковины, кости рыб, млекопитающих, вырезки из культурных слоев (Миллер, 1926а, с. 108).

Интересно, что сама экспедиция носила комплексный характер и состояла из двух отрядов, соответствующих основным направлениям работы: отряд по изучению материальной культуры и отряд по изучению языка. Последний, кроме всего прочего, занимался исследованием конструктивных особенностей жилых построек, земледельческих орудий, сбором данных о языческих молельнях и почитаемых местах (Миллер, 1926б, с. 316).

В первый год работы экспедиции (1923 г.), проводившей основные исследования на южном Дону, А. А. Миллер ограничился только осмо-

тром городища в г. Краснодаре, отметив сходство его культурного слоя с донскими городищами (Миллер, 1925).

На Кубань первая крупная экспедиция (в составе Северо-Кавказской экспедиции ГАИМК) была организована в 1925 г. Были проведены разведки в Адыгее, по реке Лабе и правому берегу р. Кубани от устья Лабы до Краснодара, раскопаны 10 погребений могильника в ст. Усть-Лабинской (руководитель отряда А. А. Иессен). Отряд С. Н. Замятнина обследовал Ильскую палеолитическую стоянку (заложен пробный шурф, подтвердивший наличие памятника). В пределах Адыгейской АО сотрудниками экспедиции были Д. А. Ашхамаф и И. А. Наврузов. Помимо исследовательской деятельности, сотрудниками экспедиции проводились работы по классификации древностей в местных музеях (в т. ч. Краснодарском), на места раскопок организовывались экскурсии, А. А. Миллером был сделан ряд сообщений о работах экспедиции в ст. Усть-Лабинской и Краснодаре (Миллер, 1926а, с. 72). Интересен случай, описанный А. А. Миллером во время раскопок в ст. Усть-Лабинской. «Работы эти привлекали многочисленных зрителей, наблюдавших за раскопками целыми днями. Обратил на себя внимание пожилой черкес, приходивший на раскопки из ближайшего аула ежедневно; потом он пояснил, что ожидал находки камня со списком подлинных мусульманских праздников» (Миллер, 1934, с. 162).

Значимым событием в истории археологического изучения Кубани стала Таманская экспедиция ГАИМК 1930–1931 гг. под руководством А. А. Миллера. Общей установкой в работе экспедиции явилась новая для своего времени задача изучения в пределах ограниченной территории всего процесса развития материальной культуры (созвучно с идеей Ф. Боаса в изучении диффузии в пределах ограниченной территории). Еще одной задачей Таманской экспедиции являлось создание прочной связи с краевыми и местными научно-исследовательскими организациями. Отдельными партиями экспедиции были проведены разведки, охватившие западную часть Таманского полуострова, берег Азовского моря до Пересыпи, берег Черного моря до Кизилташского лимана, а также территория до старого русла Кубани. Всего было обследовано около 60 остатков древних поселений, а на Таманском городище и у ст. Сенной проведены разведочные раскопки с целью установления стратегических характеристик.

В отчете А. А. Миллера вновь отчетливо видна палеоэтнологическая установка: отмечены природные особенности Таманского полу-

острова в связи с местоположением древних поселений (своеобразное сочетание низменной дельты с массивами довольно значительных возвышенностей). Ученым отмечена переменчивость в системе протоков и лиманов, происходившая во все периоды деятельности человека на полуострове. Дана оценка «Киммерийскому валу» (не фортификационное сооружение, а гидротехническое) (Миллер, 1931, с. 27). Раскоп, заложенный на Таманском городище, позволил последовательно проследить слои архаического, классического, эллинистического, римского, раннесредневекового и турецко-татарского времени. По сути, было положено начало систематическим раскопкам Таманского городища (Миллер, 1932, с. 58). Экспедиция составила план работ на несколько лет, которому, к сожалению, не суждено было осуществиться. Согласно этому плану предполагалось исследование всего Таманского полуострова, особенно городищ, местоположение которых к тому времени не совсем было ясно, так как данные письменных источников не давали точных сведений о местонахождении древних городов, в частности Гермонассы и Фанагории (Коровина, 1992, с. 18).

А. А. Миллер стал учителем целого поколения ленинградских археологов, включивших кубанские древности в круг своих научных интересов (А. А. Иессен, М. И. Артамонов, Б. Е. Деген-Ковалевский, С. Н. Замятин, Н. И. Репников и др.). С 1918 г. в Археологическом институте он читал курс бытовой археологии, а с 1923 г. в Ленинградском университете вел семинары по методике археологических раскопок и разведок. С 1926 г. профессор А. А. Миллер читает курс этнографии Кавказа в Ленинградском институте живых восточных языков, а с 1927 г. на факультете языкознания и материальной культуры (ямфаке) ЛГУ ведет практические занятия по археологии Северного Кавказа (по материалам собственных раскопок), а также семинар по древностям Северного Кавказа. В ГАИМК, помимо руководства этнологическим отделением, Александр Александрович был заместителем председателя комиссии по раскопкам и экспедициям, а также председателем бюро аспирантов (Решетов, 2001, с. 12).

Свои идеи об организации археологических исследований и итоги многолетних методических разработок А. А. Миллер изложил в монографии «Археологические разведки», ставшей практическим руководством для многих поколений археологов (Миллер, 1934).

В целом, об экспедициях А. А. Миллера можно сказать, что их основными задачами было всестороннее комплексное изучение культур



в тесной увязке археологических, этнографических и иных источников, выявление и исследование древних поселений, совершенно неизвестных до тех пор на Северном Кавказе, установление относительной периодизации изученных памятников (Материалы..., 1941, с. 5). А. А. Миллер любил повторять: «Археологические раскопки можно признать удовлетворительными лишь в том случае, если по их материалам можно составить детальный макет исследованного памятника» (Пиотровский, 1995, с. 45). Бесспорно, экспедиции Миллера стали «ведущей школой полевой и кабинетной работы в отечественной археологии 1920-х начала 1930-х годов» (Паромов, 1993, с. 31).

Другим видным палеоэтнологом, представителем «московской ветви» был Борис Сергеевич Жуков (1892–1933). В 1918 г. он окончил физико-математический факультет МГУ по кафедре антропологии, затем аспирантуру, став доцентом, а затем профессором палеоантропологии. Одновременно Б. С. Жуков – научный сотрудник, а затем заместитель директора НИИ антропологии МГУ, с апреля 1924 г. состоял в Московской секции ГАИМК (Бадер, 1968, с. 234).

На Кубани под его руководством в 1929–1930 гг. работала Черноморская археологическая экспедиция, организованная Антропологическим институтом МГУ. Экспедиция провела раскопки средневековых могильников «Геленджик I» и «Геленджик II» (всего раскопано три кургана) и стоянки «раковинной культуры» близ цементного завода. Также исследовались могильники в долине реки Жане, где было раскопано 10 курганов и обследовано 30 дольменов (Археологические экспедиции, 1962, с. 62).

Б. С. Жуков, сторонник комплексного подхода к изучению древних культур, главными считал природные факторы (а не социально-экономические). В его экспедициях, помимо собственно археологических исследований, одновременно изучались природная среда регионов, современный антропологический облик населения, его этнографические особенности, языковые диалекты (Бадер, 1968, с. 235).

Много внимания Б. С. Жуков уделял методике археологических полевых и лабораторных исследований. В полевой работе он придавал первостепенное значение привлечению геологических, палеозоологических, палеоботанических данных, фиксации стратиграфических разрезов, обработке вещественного материала по слоям, фиксации бытовых деталей и расположения материала на площади. В этих целях им была разработана целая система карточек разного формата, специально заказывавшихся в типографии (Бадер, 1968, с. 236).



В основу хронологической классификации археологического материала по эпохам, Б. С. Жуков ставил принципы технологии, формы, орнаментации. Жуков создал палеоэтнологическую лабораторию, ставшую вскоре методическим центром. Особое внимание уделялось анализу массового керамического материала. Жуков считал керамику самым показательным материалом, в котором наиболее четко отражаются эволюционные изменения и локальные особенности. Им сделана попытка выделить основные признаки, характеризующие эту категорию материала: состав глины, техника изготовления, характер наружной и внутренней поверхности сосуда, его форма, элементы орнамента, их расположение. Какая-либо выборочность при работе с керамикой в лаборатории исключалась. Во время раскопок керамический материал брался послойно по участкам и притом полностью, без оставления каких либо объектов на месте. Сосуды по возможности тщательно склеивались и реконструировались (Платонова, 2010, с. 180).

Разумеется палеоэтнологическое направление не было единственным. Одновременно существовала т. н. «школа Городцова», ставившая во главу угла типологический метод. Находясь в постоянной «открытой дискуссии», а точнее сказать конфронтации, эти две школы, тем не менее, в какой-то мере взаимно обогащались. В. А. Городцов неоднократно подвергался критике за недостаток комплексного подхода, оторванность от естественно-исторического и этнологического базиса (Платонова, 2010, с. 206).

Однако сам В. А. Городцов вовсе не пренебрегал естественноисторическими дисциплинами при изучении археологического материала. При раскопках он внимательно анализировал характер почв, хорошо ориентировался в геологии. Более того, известны примеры попыток привлечения им этнографического материала. Во время раскопок Елизаветинского городища и могильников на Кубани (организованных в 1935 г. Институтом антропологии, этнографии и археологии АН СССР и Московским отделением ГАИМК) было проведено подробное исследование конструктивных особенностей и технологии постройки современных жилых домов станицы Елизаветинской и отмечена их схожесть с деталями в развалинах жилых построек на городище. Также тип гончарных печей, открытый на городище показал их схожесть с существующими в то время на Кубани. Для подтверждения этому были опрошены члены Елизаветинской артели гончаров. В. А. Городцов отмечает, что

елизаветинские гончары считаются лучшими на всей Кубани, что объясняется наличием на территории древнего городища самого лучшего сорта гончарной глины, не встречаемого в других местах Прикубанья. С привлечением современных образцов, также им реконструированы древние типы колодцев, мельниц (Городцов, 1936, с. 174–176).

Повышенное внимание к географической среде обитания древнего человека, технике изготовления и функциям археологических предметов, характерное для палеоэтнологической школы, можно проследить и у местных ученых, живших и работавших на Кубани в 1920-х – первой половине 1930-х гг. В эти годы археологией на Кубани занимались единицы: директор Краснодарского музея А. Ф. Лещенко, профессор Кубанского университета, создатель кафедры археологии В. А. Пархоменко, директор Темрюкского краеведческого музея С. Ф. Войцеховский, профессор Краснодарского пединститута Н. А. Захаров, выпускник пединститута, школьный учитель М. В. Покровский, лаборант Краснодарского музея Н. В. Анфимов (самостоятельные исследования начал только с 1936 г.), заведующий Новороссийским музеем природы и истории Черноморского побережья Кавказа Г. Ф. Чайковский, директор Таманской археологической станции и музея А. Г. Остроумов. Не погружаясь в подробное перечисление работ этих ученых, отметим, что среди них были как эпизодичные экспедиции (а зачастую это были краеведческие поездки, осмотры или экскурсии), так и систематические исследования.

Из этой когорты пионеров кубанской археологии, следует остановиться подробнее на деятельности профессора Николая Алексеевича Захарова (1883–1938). С 1920 г. он преподает прикладную экономику и экономическую географию в Кубанском университете, затем работает на кафедре истории и археологии Краснодарского пединститута.

Археологические работы Н. А. Захаров начал вскоре после образования в 1924 г. при пединституте литературно–исторического и этнологического общества (ЛИЭТО), где в секции местной археологии также состояли А. Ф. Лещенко и М. В. Покровский (Лунин, 1928, с. 68). Первыми памятниками, которые исследовали члены ЛИЭТО стали кубанские городища: у переправы через р. Кубань, на р. Карасун, городище близ тюрьмы, Панский Кут, близ ст. Пашковской, близ ст. Старокорсунской, в станице Усть-Лабинской, городища близ станиц Тбилисской, Некрасовской и Ново-Джерелиевской (Захаров, 1927, с. 58).

Стоит ли утверждать, что Н. А. Захаров являлся представителем палеоэтнологического направления (школы)? Однозначно, что многое

в его работах было созвучно взглядам палеоэтнологов того времени:

1) Археологические данные сопоставляются им с данными географии, рассматривается соотношение культуры и природной среды. Именно в публикациях Н. А. Захарова делаются первые попытки увязать городища Прикубанья раннежелезного века с меотами античных авторов. В статье «Древнее название реки Кубань» Н. А. Захаровым подробно анализируются прежние точки зрения, сведения античных авторов о Кавказе и Кубани и историческая обстановка того времени (Захаров, 1930, с. 55). Население Прикубанья, по его мнению, составляли «земледельцы-меоты» и «сармато-меотские племена». Языковая принадлежность прямо не определяется, но поскольку наименование Кубани – Вардан Птолемея и сконструированное Захаровым Уардан объясняются из иранского, появилось мнение, что они были ираноязычны (Ждановский, 1994, с. 9).

2) Н. А. Захаров также считал керамику важным источником изучения древнего прошлого Кубани. Указывая на оригинальность местной керамики (серого цвета, «слабого обжига» и т. д.), он призывает к необходимости составления «Согрус'а» типов керамики для Северного Кавказа, аналогичного уже изданным по крупнейшим античным центрам (Захаров, 1928б, с. 86).

3) Именно Н. А. Захаров вместе с другими местными археологами (А. Ф. Лещенко и М. В. Покровским) первым в послереволюционной кубанской археологии занялся изучением меотских древностей: стал проводить систематические разведочные работы и раскопки бытовых памятников поселенческого типа (городищ). Во время работ на городище КРЭС в 1927 г. велись не только наблюдения и сбор материала, но и делались обмеры, съемки, зарисовки, фотографирование и систематизация собранного материала. По вопросам, связанным с почвоведением, анатомией животных, обращались за консультациями к научным работникам местных вузов. Н. А. Захаровым было сделано подробное описание стратиграфии разрезов и культурного слоя городища, состоявшего из золы с изредка встречающимися кусочками углей и фрагментами керамики. Наибольшая толщина культурного слоя достигала 2,5 м. Стратиграфические зарисовки разрезов, сделанных на глубине до 5 метров, дали возможность проследить на городище три основных слоя: чернозем, культурный слой с ямами и лессовидный суглинок (Захаров, 1928а, с. 6).

Надо отметить, что кубанские археологи не работали здесь в изоляции. Центральные экспедиции получали всяческую поддержку со сто-

роны местных научно-исследовательских организаций. Сотрудниками экспедиций А. А. Миллера (А. А. Иессен, С. Н. Замятнин, студенты ЛГУ) проводились работы по классификации памятников древности в местных музеях, в том числе Краснодарском, на места производства раскопок организовывались экскурсии, А. А. Миллером был сделан ряд сообщений о работах экспедиции в станице Усть-Лабинской и в Краснодаре (Миллер, 1926а, с. 72). Местные археологи (Н. А. Захаров, А. Ф. Лещенко, А. Г. Остроумов, С. Ф. Войцеховский) участвовали в экспедициях профессора А. С. Башкирова по изучению Таманского полуострова в 1926 и 1927 гг. (Лунин, 1928, с. 60). А. А. Миллер вместе с А. С. Башкировым оказывали помощь Краснодарскому музею в проведении различных выставок, подбирали экспонаты с раскопок. Общение кубанских археологов в 20-е годы с ленинградскими и московскими коллегами в плане научно-го обмена и изучения методики представляется весьма плодотворным.

Организационный разгром палеоэтнологической школы пришелся на начало 1930-х гг. Перемены в экономической политике диктовали перемены в отношении к этнологической науке. Комплексные экспедиции и исследования регионов более не требовались. Первыми жертвами среди археологов стали именно палеоэтнологи. В 1930 г. по «Академическому делу» арестован Б. С. Жуков (умер в 1934 г. в лагере в Кемеровской области). В 1933 г. по «делу славистов» арестован А. А. Миллер, (умер в 1935 г. в Карагандинском лагере). К сожалению в какой то мере сходная ситуация происходит и на Кубани: в 1931 г. репрессирован А. Ф. Лещенко, в 1937 г. по обвинению к причастности к белогвардейской казачьей организации арестован Н. А. Захаров (расстрелян в 1938 г.), после раскопок Усть-Лабинского могильника № 2 в 1936–1938 гг. происходит смена научных интересов М. В. Покровского.

Дальнейшие пути развития отечественной археологии пошли уже в русле новых идеологических установок. Первая половина 1930-х явилась переломным этапом, когда археология становится марксистской наукой. В кубанской археологии тоже начинается новый период. Но если для общей периодизации российской археологии ключевыми критериями являются «организационные факторы», «идеология» и «методика», то для кубанской археологии сюда добавляется еще и роль личности: следующий этап не без основания можно назвать «эпохой Анфимова». Рассмотренный же нами период в истории науки все же оставляет некоторые поставленные вопросы открытыми и требует дальнейшего осмысления.

## Литература

*Археологические экспедиции, 1962:* Археологические экспедиции Государственной академии истории материальной культуры и Института археологии АН СССР 1919–1956 гг. Указатель. М., 1962.

*Бадер, 1968:* Бадер О. Н. Памяти Б. С. Жукова // СА. 1968. № 4.

*Волков, 1915:* Волков Ф. К. Антропология и ее университетское преподавание // Ежегодник РАОПУ. Вып. 5. 1915.

*Городцов, 1936:* Городцов В. А. Елизаветинское городище и сопровождающие его могильники по раскопкам 1935 года // СА. Вып. 1. 1936.

*Ждановский, 1994:* Ждановский А. М. Основные этапы изучения древней и средневековой истории Северо-Западного Кавказа в советское время // Проблемы историографии и истории Кубани. Краснодар, 1994.

*Захаров, 1927:* Захаров Н. А. Первые шаги систематического изучения городищ северо-западного Кавказа (Доклад) // Вторая конференция археологов СССР в Херсонесе 10–13 сентября 1927 г. Севастополь, 1927.

*Захаров, 1928а:* Захаров Н. А. Общий обзор обследования и работ на городище в г. Краснодаре // Записки Северо-Кавказского общества археологии, истории и этнографии. Кн. 1 (Т. 3). Вып. 3–4. Ростов-на-Дону, 1928.

*Захаров, 1928б:* Захаров Н. А. Одна из очередных задач археологии на Северном Кавказе (к вопросу об изучении древней керамики) // Краеведение на Северном Кавказе. 1928. № 1–2.

*Захаров, 1930:* Захаров Н. А. Древнее наименование реки Кубани // Известия Государственного русского географического общества. Т. XII. Вып. 1. 1930.

*Коровина, 1992:* Коровина А. К. История исследования Таманского городища // Археология и искусство Боспора. Сообщения ГМИИ им. А. С. Пушкина. Вып. 10. 1992.

*Лунин, 1928:* Лунин Б. В. Археологические раскопки и разведки на Северном Кавказе в 1927 г. // Краеведение на Северном Кавказе. № 1–2. Ростов-на-Дону, 1928.

*Материалы..., 1941:* Материалы по археологии Кабардино-Балкарии // Материалы и исследования по археологии СССР. № 3 / Отв. редактор М. И. Артамонов. М.; Л., 1941.

*Миллер, 1925:* Миллер А. А. Краткий отчет о работах Северо-Кавказской экспедиции Академии в 1923 г. // Известия РАИМК. Т. IV. 1925.

*Миллер, 1926а:* Миллер А. А. Краткий отчет о работах Северо-Кавказской экспедиции Государственной Академии истории материальной культуры в 1924 и 1925 гг. // Сообщения ГАИМК. Т. I. 1926.

*Миллер, 1926б:* Миллер А. А. Северо-Кавказская экспедиция // Сообщения ГАИМК. Т. I. 1926.

*Миллер, 1931:* Миллер А. А. Таманская экспедиция ГАИМК // Сообщения ГАИМК. 1931. № 1.

*Миллер, 1932:* Миллер А. А. Таманская экспедиция ГАИМК в 1931 г. (краткий предварительный отчет об исследованиях в Таманском городище) // Сообщения ГАИМК. 1932. № 11–12.

*Миллер, 1934:* Миллер А. А. Археологические разведки // Известия ГАИМК. Вып. 83, 1934.

*Паромов, 1993:* Паромов Я. М. К биографии А. А. Миллера // Проблемы истории отечественной археологии. Тезисы докладов конференции. СПб., 1993.

*Пиотровский, 1995:* Пиотровский Б. Б. Страницы моей жизни. СПб., 1995.

*Платонова, 2008:* Платонова Н. И. Палеоэтнологическая школа в археологии и Ф. К. Волков // Вестник Томского университета. № 315. 2008.

*Платонова, 2010:* Платонова Н. И. История археологической мысли в России. Вторая половина XIX – первая треть XX века. СПб., 2010.

*Равдоникас, 1930:* Равдоникас В. И. За марксистскую историю материальной культуры // Известия ГАИМК. Т. 7. Вып. III–IV. Л., 1930.

*Решетов, 2001:* Решетов А. М. Александр Александрович Миллер – выдающийся археолог, этнограф и музеевед // Интеграция археологических и этнографических исследований: Сб. науч. тр. / Под ред. А. Г. Селезнева, С. С. Тихонова, Н. А. Томилова. Нальчик, Омск, 2001.

# Этнография



Пицундский храм в 2012 г. Вид с юго-востока (© Н. И. Кузнецова).





*И. В. Кузнецов, Р. Ш. Кузнецова*

**АКАДАК:**

**ЕЖЕГОДНОЕ МОЛЕНИЕ ЛИДЗАВЦЕВ**



## СОДЕРЖАНИЕ:

I.	Абхазское «язычество»	28
II.	Историзм как метод, концепция гибридности	31
III.	Судьба Питиуса/Бичвинты/Пицунды	34
IV.	Священники и старцы	44
V.	Язык культа	47
VI.	Храмовые святыи и праздники	53
VII.	Пицундский храм около 1830 года	57
VIII.	Состояние окрестностей/городища	68
IX.	Металлические предметы	69
X.	Генуэзский колокол	71
XI.	Мраморное распятие	73
XII.	Иконы	76
XIII.	Священнические ризы	80
XIV.	Пицундское евангелие	82
XV.	Неподтверждаемые находки	84
XVI.	Святой источник	86
XVII.	Молния	89
XVIII.	Устное творчество и историзм	94
XIX.	Маан (письменный документ vs. нарратив)	99
XX.	«Швы» абхазской истории	123
XXI.	Предания о Лдзаа-ных	128
XXII.	Лдзаа-ных и Дыдрипш	137
XXIII.	Этническая граница	149
XXIV.	Садзы (этничность и историзм)	155
XXV.	<i>*Лазиг'а/Лыззаа/Лзаа</i>	176
XXVI.	Этноистория села	181
XXVII.	Власть, старейшины, социальная структура	204
XXVIII.	Из церкви в часовню	208
XXIX.	Потир из дерева	214

XXX.	Ежегодное моление лидзавцев	216
XXXI.	<i>Ақьадақь</i>	219
XXXII.	Функции Лдзаа-ных	226
XXXIII.	«Вопрошательницы»	230
XXXIV.	Монастырские крестьяне	234
XXXV.	Жреческие семьи	239
XXXVI.	Култ громовержца	252
XXXVII.	«Дубовцы»	256
XXXVIII.	Советские репрессии	260
XXXIX.	Гендер и национализм	261
XL.	<i>Ацуныхда</i>	267
XLI.	Запретные дни, родовые моления, <i>ажьира</i>	271
XLII.	Лидзавцы христиане и мусульмане	285
XLIII.	Быть абхазом или убыхом	288
XLIV.	«Семь святыниц»	294
XLV.	Реформа В. К. Гочуа	299
XLVI.	Послесловие	308
	ЛИТЕРАТУРА	312
	СОКРАЩЕНИЯ	334



*А. А. Лукиенко. Лидзава (ручей Уондырба),  
1987–90 гг. Картон, масло. 45 х 55 см*



Объектом данного исследования является один из локальных культов, которому до сих пор следуют жители приморского абхазского села Лидзава (Лдзаа) и в определенных ситуациях остальной Абхазии. Лидзава расположена в северо-западном углу последней, по сути, на краю исторического абхазского мира. В административном отношении она входит в Гагрский район (Гагрскую зону). К Лидзавскому сельсовету (сельской администрации) приписаны также села Рапыца и Асечко (Ацыджкwa), а также поселок Рыбзаводской. Примерно в 4 км от Лидзавы, на Пицундском мысу находится знаменитый Пицундский храм (Бичвинта), по-видимому, X в., с населенным пунктом вокруг него, новым и более крупным, чем Лидзава, с городской застройкой и известным советским курортом, включая правительственные дачи, т. е. Пицундой.

Материалы исследования составили: во-первых, разнообразные печатные исторические источники; во-вторых, статистические данные, почерпнутые из похозяйственных книг, хранящихся в Лидзавском сельсовете; в-третьих, полуструктурированные интервью, собранные в ходе интенсивной работы во время двух кратковременных экскурсий в поле (лето 2003 и 2013 годов), предпринимавшихся авторами вместе со студентами, аспирантами и сотрудниками кафедры археологии, этнологии, древней и средневековой истории Кубанского государственного университета; и, наконец, в-четвертых, результаты долговременного включенного наблюдения сообщества лидзавцев, последовательно проводимого авторами, начиная еще с 1985 года<sup>1</sup>.

Благодарим наших коллег В. И. Колесова, А. Г. Агабабян и В. П. Лупину за плодотворное сотрудничество в поле; З. А. Тлехурай за консультации по адыгейскому языку; замечательного абхазского ученого Арвелода Эрастовича Куправу, к сожалению уже покойного, за ценные советы и замечания; Вахтанга и Мзию Гочуа за всестороннюю помощь, покровительство, безбрежную энергию и юмор; Мимозу Еник-Гочуа и Мактину Бутба-Маргания за содействие в переводе с абхазского и иную информацию; всех наших информантов в Лидзаве, Рапыце, Рыбзаводском, Пицунде, Калдахваре, Лыхнах, Псырцхе и Новом Афоне за сообщенные ими бесценные данные; лидзавские семьи Мамасахлиси, Дбар и Гочуа, без которых эта работа никогда бы вовсе не состоялась.

---

<sup>1</sup> В 2013–2015 гг. исследование выполнялось на средства гранта фонда «Volkswagen Stiftung»: программа «Between Europe and the Orient – A Focus on Research and Higher Education in/on Central Asia and the Caucasus», проект № 86427 «Transformation of Sacred Spaces, Pilgrimages and Conceptions of Hybridity in the Post-Soviet Caucasus».

## I. Абхазское «язычество»

Затрагивая вопрос об отношении древних центров распространения христианства в Абхазии к святым местам, почитаемым абхазами сегодня, специалисты долгое время отдавали пальму исторического первенства вторым. В этом ряду, например, находятся такие утверждения: *«В большинстве этих священных мест имеются еще и поныне уцелевшие христианские храмы (Илор, Лыхны, Пицунда), или развалины храмов (Дыдрипи, Леишкендар и др.). По всей вероятности, эти храмы специально возводились в тех местах, которые уже получили широкое признание в народе как обиталища древнейших языческих божеств»* (Чурсин, 1956, с. 27). Или: *«<...> Ильр-ныха когда-то представляло собой девственный дубовый лес, впоследствии его священные свойства были перенесены на построенный в этой местности (IX в.) христианский храм»* (Акаба, 1997, с. 13). Аналогичные примеры куда более многочисленны.

Точно также Ш. Д. Инал-ипа, а вслед за ним и целая генерация историков, археологов и этнографов – специалистов в области т. н. абхазского «язычества», были уверены, что византийцы основали Пицундский храм не на пустом месте, и что святилище коренного населения, по крайней мере, с античного времени, существовало в непосредственной близости с городом, построенным греческими переселенцами (1965, с. 112):

*«Питиунт был основан как греческая колония, существовавшая, по-видимому, уже с VI–V вв. до н. э. Предполагают, что название «Пицунда» происходит от греческого «питиус» – сосна (греческий миф рассказывает, что в Пицунде Пан превратил нимфу Питис в сосну). По-абхазски эта местность называется Лдзаа, причем рядом с городом находилось одно из наиболее почитавшихся абхазами святилищ под этим же именем (Лдзаа-ных)».*

Недавно эта позиция была развита на археологическом материале и приобрела форму теории, утверждающей, что характерный абхазский религиозный синкретизм в данном регионе представляет собой весьма древнее явление и еще в отдаленнейшие эпохи образовывал здесь целую систему верований (Барцыц, 2008; 2009, с. 83):

*«Весьма почитаемое традиционное святилище Лдзаа-ныха – одно из семи главных Аныха Абхазии; ныне забытое и не поддающееся*



*локализации святилище Айтарных, очевидно, посвящённое культу семидольного божества Айтар, покровителя скотоводства и хозяйства; другие многочисленные священные места на территории мыса, составляют с ними единый сакральный комплекс.*

*Данные письменных источников и этнографических исследований также не оставляют сомнения, что местное население придерживается религиозного синкретизма с древнейших времён до наших дней».*

Взгляд этот даже вернулся и вошел в саму практику почитания святых мест. В августе 2013 года мы слышали от жреца Лыхненского святилища Сергея Шакрыла про его спор, впрочем, неоконченный, с о. Виссарионом (Аплиаа), касающийся полуразрушенного выступа одной стены Лыхненского храма. По мнению первого, эта часть сохранилась от более древнего капища, на месте которого и была возведена церковь, а, по мнению второго, является органической составляющей последней. Наука же определяет руины, как остатки северного притвора и наружной лестницы храма (Милованова, 2014, с. 92), что, впрочем, ближе позиции служителя официального культа.

И все же эти мнения до сих пор ничем так и не подкреплены. Как и в других местах, на Пицундском полуострове не обнаружено никаких достоверных археологических находок, прямо свидетельствующих о бытовании местных «языческих» культов вблизи христианских сооружений и, в особенности, одновременно с ними. Ни одного такого указания нет, как мы увидим, и в широко цитируемых по данному поводу исторических источниках.

Наконец, начиная еще с абхазских просветителей (см. напр.: Басария, 1967, с. 57), предвкушавших антиколониальные дебаты современности, звучат призывы (разумеется, справедливые) о неприемлемости вообще считать традиционную абхазскую религию «языческой». «Язычество» – изначально пейоратив, доставшийся от иудео-христианских миссионеров античности и средневековья, перехваченный затем воинствующими мусульманскими богословами. Широко известно, что все они, распространяя государственную аврамическую религию, свысока смотрели на народные местные культы, а часто и жестко подавляли их.

Кроме того, отнесение тех ли иных элементов верований (и культуры) к «языческим» давно уже стало неотъемлемой характеристикой «племенного», стадияльно предшествующего нам образа жизни (ср. уже ст. слав. *Язычникъ* – калька библ. греч. ἑθνικός (Фасмер, т. 4, 1987,

с. 551), в смысле ‘говорящий на [не греческом] языке’, т. е. ‘варвар’; или *paganism* – от лат. *pagus* ‘провинция’). В абхазоведении крайней формой неприятия этого отнюдь не нейтрального и не совсем научного понятия стала теория абхазского добиблейского монотеизма, высказанная недавно Л. Л. Регельсоном и И. И. Хварцкией (1997), но из крупных ученых, поддержанная, пожалуй, лишь А. Э. Куправой (2008а, с. 610 и след.).

Другое дело, что движение за возрождение «исконной абхазской религии» (не христианства и не ислама), наблюдаемое в современной Абхазии, в том числе на государственном уровне (см., напр.: В Абхазии создана религиозная организация, 2012), вполне приемлемо обозначать, как неоязыческое, дабы подчеркнуть его сходство с аналогичными процессами во внешнем мире, как и поступает ряд исследователей. Ср. у В. А. Шнирельмана (1998, с. 3) находим: *«Под неоязычеством следует понимать общенациональную религию, искусственно создаваемую городской интеллигенцией из фрагментов древних локальных верований и обрядов с целью “возрождения национальной духовности”. Фактически же речь идет не о возрождении, а о конструировании идеологической основы для новой социально-политической общности, более соответствующей условиям модернизации»*. Далее этот автор приводит ряд примеров проявления абхазского неоязычества: май 1989 г. – моление и прорицание дыдрыпшского жреца Володи Чичбы по поводу исторического приоритета абхазов, а не грузин в Абхазии; октябрь 1993 г. – участие президента самопровозглашенной Республики Абхазии В. Г. Ардзинбы в обряде жертвоприношения быков по случаю победы над грузинами и др.

В этих спорах много горячности, что не в последнюю очередь вызвано примесью с одной стороны колониального свойства, а с другой – националистического. В. К. Гочуа – один из лидзавцев, который в последние годы сыграл значительную роль в развитии акадака (см. XLV), как-то сказал, что не любит читать, даже открывать научные публикации об абхазской религии именно потому, что не может избавиться от впечатления, что речь в них идет о «каких-то дикарях».

## II. Историзм как метод, концепция гибридности

По-видимому, убежденность в изначальном дохристианском характере местного культа базируется на методологических основаниях, унаследованных от простых эволюционных схем XIX в., согласно которым, если речь идет об автохтонном населении, то все элементы его культуры по определению принимаются, как более древние, чем у населения, которое позже появилось в данной местности. Следуя такой логике, истоки современных религиозных явлений у абхазов ищут не в контактах с окружающими народами и культурами, которых было очень много в абхазской, как и в любой другой истории, а в собственной же абхазской религиозной традиции, неминуемо стадильно предшествующей всяким религиям извне, будь то эллинистические культы, христианство или ислам. В этом проявляется своеобразное эссенциалистское видение абхазской традиционной культуры, которая в соответствии с таким углом зрения, с одной стороны, должна восходить к глубокой древности, а с другой – способна устойчиво сохраняться в своей первозданной чистоте, если бы не «помехи», в виде тех самых исторических контактов, не могущих изменить, однако, ее сути.

Мы не можем согласиться с таким упрощением картины. В самом общем виде наши разногласия сводятся к различиям между двумя методологическими подходами – историзмом с главной целью, заключающейся в том, чтобы точно восстановить исторический контекст изучаемого события/феномена и предложить нейтральные оценки, и презентизмом (от англ. *present* ‘настоящее [время]’), для которого характерны, напротив, аналогии, всегда односторонние, модернизация прошлого, выводы на злобу дня, а в итоге – изучение *«прошлого ради настоящего»*. В этом смысле, как настаивал Дж. Стокинг, историзм – это наоборот попытка *«постичь прошлое ради самого прошлого»* (Stocking, 1982, p. 3).

В действительности связи культа Лдзаа-ных и официального христианства, исповедуемого общиной, сформировавшейся в какой-то момент вокруг Пицундского храма, могут быть куда более сложными и запутанными, а главное, характер их неминуемо должен меняться на всем протяжении их общей истории. И практика акадака, по всей видимости, никогда не оставалась в изоляции от общих религиозных и шире социальных процессов, имевших место в Абхазии и на соседних территориях, и продолжающихся здесь до сих пор.



*Die Tempelruine von Pitzunda ('Руины Пицундского храма').  
Вид с юго-запада. Гравюра из книги Фридриха фон Боденштедта  
«Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen»  
(Frankfurt am Main, 1848).*

Источники, к анализу которых мы обратимся ниже, не оставляют сомнений в том, что расположенное в Лидзаве святилище Лдзаа-ных, по крайней мере, до перехода Пицундского мыса под контроль русских (1830), находилось вовсе не на территории села, а, по-видимому, в Пицунде, либо под ним подразумевался вообще сам Пицундский храм. В этом смысле классически иллюстрирует этот образ рисунок заброшенного Пицундского храма из книги Фридриха Боденштедта (Bodenstedt, 1848) – рисунок, который, однако, надо принимать, скорее, за аллегория христианства, пребывающего в упадке, поскольку он отражает сравнительно позднее состояние храма (отсутствуют притворы, еще встреченные русскими декадой раньше), но при этом изображает местных «язычников», приносящих клятву у священного дуба, что напротив является анахронизмом (вряд ли в это беспокойное время горцы свободно подходили бы к укреплению, да и деревья вокруг храма спилили солдаты).

Однако оказывается, что не так просто проследить во всех деталях истоки почитания Лдзаа-ных вглубь. Проблема опять заключается в том, что если история официального христианства в Пицунде относительно задокументирована, начиная с IV в. н. э., то представления о

прошлом связанного с ним народного культа базируются почти полностью на устной традиции. Самые ранние сведения об акадаке применительно к интересующей нас территории относятся, по-видимому, лишь к XVIII в. (у Главани), а упоминания Лдзаа-ных появляются и того позже – в документах XIX в.

В этом смысле прием, к которому в дальнейшем мы будем прибегать, чтобы снизить остроту только что описанного противоречия, лучше всего обозначить как этноисторию. Нелишне напомнить, что эта последняя, по выражению У. Фентона, одного из тех, кто стоял у истоков соответствующего направления в североамериканской антропологии 1960-х, *«отличается от собственно истории тем, что добавляет новое измерение – критическое использование в исследовании как этнологических концептов и материалов, так и материалов исторических источников»* (Fenton, 1966, p. 75). С одной стороны, этот нехитрый прием как нельзя лучше подходит для изучения обществ, в недалеком прошлом бесписьменных, но которые, будучи вовлечены в трагические перепетии западных колониальных проектов, уже никак не назовешь «народами без истории»; а с другой – позволяет включить исчезнувшие к нашему времени культуры и культурные феномены в фокус рассмотрения антропологии (этнологии), чем она, как правило, не занимается.

Наконец, мы убеждены, что основные трансформации акадака наилучшим образом описывает концепция религиозного гибрида. Согласно Э. Саиду, в современном мире *«культурные формы являются гибридными, смешанными, нечистыми, и для анализа культуры пришло время восстановить их анализ вкупе с их же действительностью»* (Said, 1993). Ж. Деррида же («Passages» 375) видел основную проблему в том, чтобы *«создать каким-то образом такой текст, чтобы [в нем] взаимно артикулировались друг с другом гетерогенные голоса, порождая как некую мысль, так и язык, чтобы ее осмыслить»* (Karavanta & Morgan, 2008, pp. 1, 7). А Нестор Канклини, акцентировав внимание на постколониальном контексте, видел в гибридизации наиболее передовую форму в иерархии иных форм межкультурной миксации, в том числе в сравнении с синкретизмом, и определял этот процесс, с одной стороны, как *«особенно современный [modern]..., порожденный формами интеграции, которые проводятся [с помощью] государств-наций, политического популизма и культурного производства»*, а с другой – как стратегию, посредством которой любой сектор общества может *«завладеть преимуществами современности [modernity]»* (Canclini, 1995, p. xxvii).

### III. Судьба Питиуса/Бичвинты/Пицунды

Существуют определенные разногласия относительно возраста крестовокупольной, трехапсидной, большой (43,3 м х 22,7 м) Пицундской церкви. Согласно одной позиции, это и есть тот самый храм VI в. императора Юстиниана, упомянутый Прокопием Кесарийским (VIII. 3. 18–21; цит. по: Прокопий из Кесарии, 1950, с. 383):

*«При ныне царствующем императоре Юстиниане все отношения у абасгов облеклись в более мягкие формы. Они приняли христианскую веру, и император Юстиниан, послав к ним одного из императорских евнухов, родом абасга, Евфрата именем, решительно запретил их царям на будущее время лишать кого-нибудь из этого племени признаков мужского пола, железом насилуя природу. <...> Тогда же император Юстиниан воздвиг у абасгов храм богородицы и, назначив к ним священников, добился того, чтобы они приняли весь христианский образ жизни».*

Она особенно дорога клирикам, как в регионе, так и в целом в Грузии, но никак не стыкуется с другими имеющимися у нас данными, в частности с особенностями архитектурного стиля памятника (тип церкви «вписанного креста» с куполом, опирающимся на четыре опоры, с тремя выступающими апсидами; кладка *opus mixtum*, т. е. чередование слоев плинфы и камня), аналогии которым находят в столичном византийском зодчестве после IX в. Об этих несоответствиях подозревал уже Л. М. Меликсет-Беков (1914, с. 66), предположив, что:

*«<...> [П]редание, признающее за пицундским храмом значение Юстинианова творения, могло возникнуть очень легко и возникнуть, вероятно, в пределах XIV–XVIII веков. В это время Пицунда (Бичвинта) служила кафедрой католикоса-патриарха Западной Грузии, именовавшегося Абхазским и Имерским, и имевшего под своей юрисдикцией епархии Имерии, Гурии, Мингрелии, Абхазии, Свании и части Месхии».*

Все начинается, по-видимому, даже с Джуаншера (XI в.), в «Житии и деяниях Вахтанга Горгасала» которого, в месте, посвященном строительству в Абхазии императором Юстинианом церкви св. Богородицы, приведенном в основном по Прокопию, добавлено «в Пицунде». Затем у Вахушти Багратиони (XVIII в.) читаем: «<...> [В] Бичвинта (Пицунда)



стоит большая, величественная и весьма превосходная купольная церковь. Ее построил и богато украсил кесарь Юстиниан» (V. 783–786; цит. по: ССГПИА, 1986, с. 58). А. Л. Якобсон попробовал предположить, что это – другой храм, но возведенный на месте более древнего VI в. (1972, с. 45). Все же в настоящее время, судя по всему, доминирует точка зрения, согласно которой эта постройка не связана с «Юстиниановыми творениями» и ее надо датировать никак не ранее X в. (Хрушкова, 2008, с. 246–248).

Однако такой вывод ни в коей мере не снижает роли христианства в жизни населения мыса до отмеченного периода. Известно, что питиунтский (почти точно греческий) епископ Стратофил, единственный из всего Кавказского региона, участвовал уже в Никейском соборе (325 г.). К настоящему времени здесь раскопаны и другие частично сохранившиеся раннехристианские храмы: на городище – храм с мозаичным полом III – нач. IV вв., воздвигнутый, видимо, на месте более древнего; две базилики трехнефная кон. V – сер. VI вв. и однефная VI в.; за пределами городских стен – еще три небольших храма VI в.

Но в период византийско-сасанидских войн (VII в.) в Питиусе происходит, что-то катастрофическое. Если верить Прокопию, из него полностью уходят греки, и после этого времени город перестает упоминаться византийскими авторами вовсе (VIII. 4. 5–6; цит. по: Прокопий из Кесарии, 1950, с. 384):

*«<...> [О]н [Сасанид Хосров – здесь и далее, авт.] очень хотел послать сюда персидское войско, с тем, чтобы оно захватило эти укрепления и само заняло их своим гарнизоном. Когда об этом заблаговременно узнали римские [византийские] солдаты, то, предупреждая врагов, они сожгли дома и до самого основания разрушили стены и, без малейшего промедления сев на суда и переправившись на противолежащий материк, ушли в город Трапезунт. Правда, они причинили ущерб Римской [Византийской] империи разрушением этих крепостей, но этим же они доставили ей и большую пользу, потому что враги не смогли завладеть этой страной; не достигнув никакого результата вследствие разрушения крепостей, враги вернулись в Петру. Вот какие дела были здесь».*

Неизвестно, насколько длительным оказался этот перерыв в заселении христианами Пицундского мыса, но похоже, что на какое-то время Питиус/Питиунт (Πιτιούς) был совершенно забыт. Грузинское *Бичвинта* (ბიჭვინთა, при გოჭო 'сосна') входит в обиход лишь с XI в.,

а *Pezonda* (отсюда все европейские названия, в том числе русское), очевидно зависящее от античной/византийской формы, утверждается в XIV в. с появлением здесь генуэзской фактории. Ряд авторов, начиная еще с Ф. Бруна (1880, ч. 2, с. 245) и Ю. Кулаковского (1897, т. 5, ч. 2, с. 36), предлагают видеть непосредственное продолжение Питиуса в «крепости Сотириуполь» (κάστρον Σωτηριούπολις) Константина Багрянородного и некоторых других источников X–XI вв.

Строительство самого известного Пицундского храма, таким образом, совпало именно с этими темными веками, первыми, но отнюдь не единственными в местной истории. Во всех случаях, появление столь грандиозного, крупнейшего во всем регионе религиозного центра должно было знаменовать некую важную веху, событие, имевшее большой политический эффект, будь то учреждение нового византийского архиепископства в Сотириуполе (?), либо быстрое возвышение Абхазского царства с натурализовавшейся династией и даже особым католикосатом. К сожалению, об Абхазском католикосате достоверно известно, как считает Л. Г. Хрушкова (2008, с. 245), лишь что:

*«Вначале резиденция католикоса Абхазии находилась в Гелати, в 90-е годы XIV в. она была перенесена в Пицунду. Незадолго до этого, в начале 90-х годов, правитель княжества Сабедиано (Одиши) князь Вакмек Дадвани совершил победоносный рейд против воинственных зихов (джиков) [предков будущих садзов – авт.]. Он завоевал две крепости, Гагари (совр. Гагра) и Угаги (Анакопия?), что создало благоприятные условия для перемещения патриаршей кафедры в Пицунду».*

Можно ожидать, что, скорее всего, поменялся и этнокультурный облик паствы: в ней стал ощутим местный «абазгский», т. е. абхазо-абазиноязычный элемент, с примесью заезжих грузинских семей, в том числе чиновников и царедворцев, либо, как пробовал предположить Т. В. Гамкрелидзе (1991, с. 93–94), даже в основном западно-картвельязычный; в отличие от «апсиров», за которыми могло скрываться абхазо-адыгоязычное население в широком смысле. Логика этого последнего автора, этимологизирующего распространенные в регионе этнонимы и возвращающего нас к проблеме различия абазгов и апсиров в греческих текстах, выглядит следующим образом: абх.-адыг. \**abaza* > др. греч. *aps-il/aps-ar* > совр. абх. *apswa* (\**ápsa-wa*) при зап. картв. \**apxaz* > совр. груз. *apxaz*- и др. греч. *abazg*-.



Пик расцвета Пицундского храма как церковной институции приходится на кон. XIV–XV вв., когда в его собственности находились настоящие сокровища из множества драгоценных камней и металлов и до 4 тыс. зависимых крестьян, причем не только в Абхазии, но и в Имеретии и даже в Картли. Христианство продолжало доминировать в Бичвинте/Пицунде до утверждения власти Османской империи. Окончательный уход (или возврат) абхазских католиков, вместе с архивом, книгами и иконами, в Гелатский монастырь в Имеретии произошел, наиболее вероятно, при католике Евдемоне I (Чхеидзе) (1543–78), либо, в крайнем случае, в следующее столетие (Brosset, 1851, huitième rapport, pp. 132–136; Бакрадзе, 1875, с. 121–122; Анчабадзе, 1959, с. 242; Хрушкова, 2008, с. 246).

Театинец из Генуи Джованни Джулиано да Лукка («Жан де Люк»), с миссионерской целью посетивший Пицунду в 1629 (или 1630) году, застал церковь действующей. Но один из двух абхазских князей в его время, полагают, что правитель именно данной территории, носил уже настоящее турецкое имя Карабей (Carabei) (Thévenot, Moette, 1696, pp. 22–23; Де-Люк, 1879 [1625], с. 492–493). Эвлия Челеби, проехавший по кавказскому побережью, в частности по Абхазии, в 1640–41 годах, считал эту территорию номинально подвластной Османам, правда, не платящей ни харадж, ни другие налоги. В отношении исповедания населения он отметил следующее (Эвлия Челеби, 1983, вып. 3, с. 108):

*«Если им скажут, что они кяфиры, [того] убьют. Если их назвать мусульманами, обрадуются. Они не являются приверженцами ни Книги, ни какой-нибудь другой веры. А вместе с тем кяфиров не любят, ради мусульман же жизнь отдадут. Если они примут ислам, из них получатся крепко верующие приверженцы единого бога».*

Примерно десятью годами позднее другой театинец Кристофоро де Кастелли наблюдал, как по указанию «патриарха Иберии» в Пицундском храме еще осуществлялись ремонтные работы, что и запечатлел на своем знаменитом рисунке, где видно, как кровельники перекрывают крышу, кто-то взбирается по лестницам наверх, а другие меняют каменные столбы перед южным фасадом. Кастелли снабдил изображение комментариями в том духе, что абхазский князь, будучи уже из мусульманской семьи, тем не менее, все еще благоволит христианам (Кастелли, 1977, с. 82–223; Милованова, 2014, с. 70). Сам этот владетель назван весьма примечательно, и это, возможно, сигнализирует об очередных этнокультурных изменениях

в регионе. Он носил личное имя Beslacus//Baslaco, вполне адыгское по звучанию (ср. адыг. кьуэ//кьо ‘сын’), при мегрелизированном фамильном – Cir(u)asia, в котором явно проглядывает позднейшее *Шервашидзе*.

Но и после этого теплилась еще традиция, в соответствии с которой каждый католикос Абхазии и Имеретии должен был из Гелати хоть раз в жизни навестить Пицунду, чтобы отслужить обедню. Здесь же в прежней их резиденции продолжали совершаться церемонии мироварения и миро-освящения. Ср.: «<...> [К]аждый католикос или патриарх отправляется туда один раз в течение своей жизни, в сопровождении всех епископов, для приготовления священного масла, называемого ими миром. Туда же отправляется князь и весь двор» (Шарден, 1900 [1711], с. 42). В 1795 году умер в Киево-Печерской лавре по дороге в Палестину последний гелатский католикос Максим II (Абашидзе), по политическим соображениям вынужденный бежать уже в Россию, а в 1814 году «Абхазско-Имеретинский Католикосат» полностью был растворен в грузинской церковной иерархии – тогда экзархат Русской православной церкви (Дбар, 1997, с. 27–28).

По сведениям Вахушти (до 1754), в Пицунде «*большая, величественная и весьма превосходная купольная церковь*» осталась «*при единственном священнике, ибо абхазы более не подчиняются церковным законам и вере*» (V. 783–786; цит. по: ССГПИА, 1986). Врач-авантюрист Х.-Р. Элих (Якоб Рейнеггс), видевший Пицундский храм в 1770–80-е годы, упоминает его в ряду еще сохранившихся христианских центров Абхазии, населенной, как ему виделось, христианами, мусульманами и вовсе не придерживавшимися никакой религии (Reineggs, 1797, t. 2, s. 8). Но уже в 1809 году крупный политический деятель Мегрелии, протопоп Иоанн (Иосселиани), сетует, что из 6 остающихся в Абхазии церквей, включая Бичвинтскую («*патриаршую*»), лишь «*Илорская церковь имеет ныне только священника, а другие показанные церкви состоят пустыми*» (Письмо Иосселиани, 1809, с. 416). Менее чем через год он же в другом своем послании пишет (Мнение Иосселиани, 1810, с. 850):

*«Хотя в древнее время кесарем [Юстинианом – авт.] воздвигнута здесь патриаршая первостепенная церковь Пицунда, у границ Джикети и в пределах Абхазии, по сю сторону реки, но ныне под влиянием Татар [от груз. თათრები ‘мусульмане, турки’ – авт.] она стоит праздно и двери ее закрыты; окружающее ее население питает к ней страх и надежду по оставшемуся издревле преданию; но жителям никакие другие языки не известны, кроме Абхазского».*

Значит, Пицундский храм полностью перестал действовать где-то в тридцатилетие между 1770/80-ми и 1809 годами. Похоже, что на этот же хронологический отрезок («поколения два тому назад») указывает и устная традиция, зафиксированная К. Красницким (1869; цит. по: ААРП, 2005, кн. 1, с. 407–408). Одновременно она, возможно, проясняет некоторые детали того, как именно происходил поэтапный исход христиан отсюда:

*«Предание говорит, что турки по занятии Абхазии не изгнали духовенство из пицундского храма, но распространяя магометанство, сильно притесняли монашествующих, так что они перебрались в греческий монастырь, в восьми часах пути от Трапезунда, и перевезли туда большую часть драгоценностей храма, и что будто и поныне в том монастыре есть ветхая тетрадь из пергамента, содержащая сказания о пицундском храме. С удалением монашествующих и увозом многих драгоценностей в храме была оставлена необходимая для служения утварь, и все это было передано в ведение имеретинского духовенства, которому турки будто бы не запрещали совершать служение в храме, но только требовали от него не препятствовать распространению в крае мусульманства. Впоследствии, когда возникло неудовольствие турок на имеретинское духовенство, храм был передан в ведение духовенства мингрельского, и к этому времени предание относит окончательное перенесение всех остальных драгоценностей в Гелатский монастырь. Предание это очевидно разнится с историческими сведениями, хранящимися в Гелатском монастыре, по указанию которых католикосы со всеми драгоценностями, оставив пицундский храм, перешли в монастырь гелатский. Во время заведования храмом мингрельского духовенства высылался в Пицунды монах для служения, и предание называет одного из них Григория, который, между прочим, занимался обучением абхазских детей, и раз при поездке своей в Мингрелию он будто бы увез одного из мальчиков, с согласия родителей, под предлогом прислуживания ему в пути; но остановясь в Сухуме, Григорий продал этого мальчика туркам, за что потом, когда народ абхазский узнал об этом, то не только не позволил ему служить в храме, но даже не допустил его высадиться на берег, и Григорий, возвратясь обратно в Мингрелию, объявил, что абхазцы все сделали мусульманами и отказались принять к себе духовенство; это было, как говорят абхазцы, поколения два тому назад, и с той поры храм пицундский оставался без духовенства <...>».*

То, что среди местного населения действительно бытовало предание о мегреле-священнике, продававшем абхазских детей туркам, предание, очевидно служившее идеологическим обоснованием перед лицом русской администрации, почему абхазы отошли-таки от христианства, подтверждает и «А-ъ» (как считается, полковник А. Н. Введенский, член Сухумской сословно-поземельной комиссии). Правда, в известной ему версии – это не Григорий, а Георгий, и изгнание его имело место определенно в нач. XIX в. (А-ъ, 1871, с. 4, прим. 6).

После перехода Пицунды в руки русских несколько раз пытались реставрировать храм и восстановить в нем службу. Впервые это было сделано в 1845 году. Сюда прислали молодого академика архитектуры П. П. Норева, а никакого не [В. С.] Норова (декабрист, сосланный в Бамбору десятилетием раньше), как путают теперь некоторые местные краеведы. Инженеры установили леса и успели возвести новый купол вместо старого. Увы, Норов сошел с ума и умер, а работы, естественно, прекратились (Красницкий, 1869; цит. по: ААРП, 2005, кн. 1, с. 408; Уварова, 1891, ч. 2, с. 129). Тем не менее, Синод принял даже решение об открытии в Пицунде архиерейской кафедры, выделил для нее денежные суммы и учредил штат из «1-го иеромонаха, 1-го иеродиакона и 1-го монаха» и прочих духовных должностей (ГАКК, ф. 260, оп. 1 д. 1203, св. 151, лл. 2, 5 – Выписка из представления обер-прокурора Святейшего Синода об учреждении архиерейской кафедры и духовной миссии в Абхазии; цит. по: МИА, 2011, т. 2, с. 199).

В ходе Крымской войны (1853–56) Пицундский мыс отходил опять к туркам. «[В] укреплении Пицунде древний храм остался цел, но с оного снят крест; дом, построенный для миссии, стоит без крыши; более никаких зданий не осталось, – все истреблено» – читаем в одном из послевоенных рапортов (АКАК, т. 10, ч. 1, с. 297; МИА, 2011, т. 2, с. 248). Строительные леса были также снесены (Красницкий, 1869; цит. по: ААРП, 2005, кн. 1, с. 409). «Юнкер-кавказец» (С. Смоленский), посетивший Пицунду, по-видимому, в нач. 1860-х (текст датирован лишь днем без года – «15 августа»), застал храм, находившимся еще в «военно-полевом» состоянии. Война полностью свела на нет скромные результаты начавшихся восстановительных работ (Смоленский, 1872, с. 339–340):

*«Это укрепление было оставлено гарнизоном 21-го апреля 1854 года, по случаю войны с турками, на стороне которых стояло туземное население, подстрекаемое агентами Порты и соседними горами.*

*После этого десантный корпус Омера-паши занимал все важнейшие пункты Абхазии до окончания войны; он удалился 5-го мая 1856 года, а Пицунда снова была занята русскими в 1857 году. <...>*

*Церковь эта замечательна по своей обширности и прочности <...>. Во время нашего посещения, внутренность этого здания служила складом провианта; вся нижняя часть его была занята кулями муки и крупы, сложенными по-ярусно между внутренними колоннами, поддерживающими широкие своды. <...> Алтарь был также занят складом амуниционных вещей, во втором этаже задней части церкви, где прежде, вероятно, были приделы, помещалось лазаретное отделение. Корпус храма еще хорошо сохранился, кроме самых незначительных повреждений; даже виднелись остатки фресков византийской живописи на сводах главного купола и на стенах его. <...>».*

Вторично восстановление поручили не профессиональному архитектору, а военному начальнику Пицундского укрепления майору А. С. Воронову. Отреставрированный храм освятил 26 сентября 1868 года епископ Имеретинский и Абхазский о. Гавриил (Кикодзе) (Красницкий, 1869; цит. по: ААРП, 2005, кн. 1, с. 411–413). В следующем году был открыт Пицундский монастырь, население которого составили архимандрит Феофил (миссионер из русских американских владений) и всего лишь пять монахов Троице-Сергиевской лавры, привезшие с собой мощи Сергия Радонежского и Великомученика Пантелеймона. Однако в ноябре 1876 года монахи вернулись в Россию, оставив все свои святыни и церковное имущество Имеретинской епархии.

Во время русско-турецкой войны (1877–78) храм, вновь оказавшись заброшенным, пострадал *«от возмущившихся абхазцев, и принадлежавшие ему здания были разорены»*. Лишь в 1885 году он был снова восстановлен и передан монастырю, но теперь уже Ново-Афонскому Симоно-Кананитскому (Ч-ров, 1885; цит. по: ААРП, 2008, с. 134–135). В 1913 году рядом с древней церковью построили монастырское здание.

Новые трудности начались с революцией 1917 года, когда в ходе начавшихся национальных распрей абхазские приходы одновременно переподчинили Сухумо-Абхазской епархии автокефальной Грузинской церкви (признана лишь в 1943 году) и Сухумской епархии Русской православной церкви (т. н. «тихоновцы»). Все закончилось после 1924 года – Пицундский монастырь, как и прочие в Абхазии, закрыли. О событиях

этого заключительного периода, когда еще действовал монастырь, и о последнем (советском) изгнании из него монахов, пожилые лидзавцы вспоминают следующее:

Зосим Ампар, председатель Лидзавского совета старейшин (интервью, 2013 г.): *«<...> [Т]ам греки вино делали, водку делали – все чисто. Отсюда идут. Вино, водку туда брать нельзя. Вот паска, курица жаренный, яички, ну пасхальные, – что есть, все в сумках. Туда идет. А там, на 500–1000 человек, ну молятся же люди, столы все стоят. Вот всё там ставили. Поп приходит, молит и свой чистый вино – по два-три с конца, больше там не получишь ты священное их вино <...>. [И] уходили <...>. [Вопрос: «До какого года это было?»] Это я не видел, я не видел это. Я вам скажу, вот Джикирба Хунач был, он говорит: Я был сторожем там. Ему сейчас 100, даже не 100, 120, даже 130 лет будет. Он, когда молодым, оттуда, с Мгудзырхва Гудаутского района, он сюда приехал. Ну, тогда ему был бы, лет 20–25 был бы. Это очень давно было».*

Федя Гочуа, покойный жрец Лдзаа-ных (интервью, 2003 г.): [на вопрос «Ты помнишь монахов?»] *«Конечно, бедные, с сумочкой их выгнали и погнали в Афон. [В каком это году было?] В 1929, 1930–32 годах».*

Археолог А. С. Башкиров (2000, с. 185), проводивший в Абхазии раскопки летом 1925 года, сразу после закрытия монастыря (несколько монахов еще оставались), засвидетельствовал в церкви очередные «следы войны», добавившиеся к уже имеющимся:

*«К глубокому сожалению, все фрески весной этого года сильно попорчены. Какой-то варвар не пожалел государственных сокровищ и расстреливал фрески из винтовки и револьвера. В лоб Вседержителя в куполе всажена пуля, отчего лицо фрески треснуло, и часть лба выкрошилась. Еще сильнее попорчена голова девы Марии на фреске «Положение Христа во гроб». На находящейся здесь копии видны две револьверные пули. Лицо Христа в конхе капеллы, крайне ценная фреска по манере письма, исковеркана кинжалом».*

В следующие десятилетия местные власти по обыкновению превратили храм в склад. Когда же запал воинствующего атеизма иссяк, к

объекту стали относиться, как к важному памятнику культуры и истории. В позднесоветские годы в помещении церкви находилась музей-выставка Общества охраны памятников культуры (1960–72). Затем были проведены последние по времени реставрационные работы. В 1975 году экспозицию перенесли в бывшее монастырское здание, а храм, установив в нем орган, превратили в концертный зал, чем он является и до сих пор. В 1991 году новые власти Абхазии присвоили территории храма и городища статус Государственного историко-архитектурного заповедника «Великий Птитунт». В качестве культового сооружения он по-прежнему не действует.

Три серии восстановительных мероприятий, проведенных неумело и наспех, изменили облик памятника не в лучшую сторону. Уже княгиня П. С. Уварова, посетившая Пицундский храм в 1886 году, обращала внимание на то, что *«внутри все оштукатурено, выбелено и вычищено так, как умеют делать это только в нашей невежественной России»*. А. С. Воронов, по-видимому, переделал алтарь и алтарное помещение, в частности расширил и укоротил освещающие его окна; кроме того, были *«реставрированы весьма неумело»* и передвинуты окна диаконника и жертвенника; осталось только три ступени *«горнего места»*, сохранившегося в алтаре, вместо пяти, виденных здесь в 1833 году профессором геологии и археологии из Невшателя Ф. Дюбуа де Монперё (см. ниже). Уничтожены оказались фрески на алтарной стене, кроме *«7 головок (в кружках и цветных ризах), сохранных на северной стороне алтарной ниши»* (Уварова, 1891, ч. 2, с. 124, 126, 127).

Воронов снес и уже упомянутые притворы (западный, северный и южный) (Барцыц, 2009, с. 91). Изображение Христа Пантократора на внутренней части купола было заново переписано, видимо, еще при Норева, и *«производит какое-то почти страшное впечатление»* (Кавказская летопись, 1864; цит. по: ААРП, 2005, кн. 1, с. 254–255). В ходе же реставрации 1970-х годов замуровали ходы, ведущие под «горнее место» внутрь храма, а также вглубь подземных помещений, и зачистили стены пескоструем (Барцыц, 2009, с. 91, 94). Похоже, что опять заштукатурили часть росписей XIV в., а другие даже сбили вместе со штукатуркой, улучшая акустику зала.



## IV. Священники и старцы

Дж. да Лукка описывает свою встречу со священником-грузином из Пицундского храма. В пер. пол. XVII в., по замечанию генуэзского миссионера, надо думать, ироничному, попами (парагі) здесь называли тех, кто занят преимущественно тем, что *«погрывает мертвых и молится Богу о их душах»* (Табагуа, сост., 1984, т. 1, с. 492–493). Сам термин – анахронизм, сохраняющийся в этой части христианского мира. Первоначально греч. *πάππας* ‘отец’ употреблялось применительно к любому священнику, но позже закрепилось исключительно за римским и александрийским епископами, а у католика вызывало ассоциацию в первую очередь с титулом папы римского. Доминиканец Арканджело Ламберти (1640/60) свидетельствует о глубоком упадке местного священства (1877 [1654], с. 204):

*«Я несколько раз показывал тамошним священникам азбуку на грузинском языке, на котором они служат обедню, и нашел, что большая часть из них не знает ни одной буквы».*

Подобная безграмотность была характерна для служителей культа даже в соседней христианской Мегрелии. Что уже говорить об Абхазии, попавшей в орбиту влияния ислама со стороны Османской Турции!

В условиях слабости официального христианства можно было бы ожидать, что народные формы исповедания этой религии наоборот бурно расцветут. И мы действительно встречаем свидетельства именно такого развития ситуации в трактате еще одного театинца Джузеппе Дзампи (в передаче «шевалье Шардена», 1672/78). В частности там говорится о весьма своеобразном способе почитания икон у мегрелов (Шарден, 1900 [1711], с. 59–60):

*«<...> [Е]сли их обворуют, они отправляются к наиболее чтимой иконе, с приношением, состоящим из двух небольших хлебцев и маленькой бутылки вина; папа [опять-таки поп – авт.], стоя перед образом, двигает жертву вокруг головы приносящего. Потом, обращаясь к образу <...>, говорит ему: “ты знаешь, что меня обокрали и что я не могу поймать вора. Итак, прошу тебя этим даром, который я принес тебе, убить его и уничтожить (с этими словами он берет палку, втыкает ее в землю перед иконой и ударяет по ней молотком, или чем-нибудь подобным, пока она вся не войдет в землю) и поступить с ним, как я поступил с*

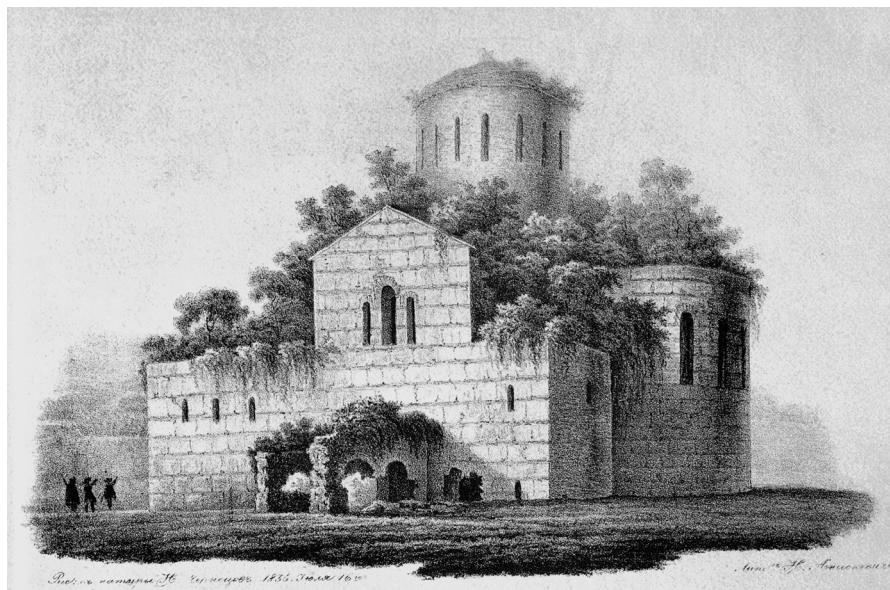


этой палкой". Окончив эту чудную молитву, он уходит с папой из церкви, и они вместе съедают и выпивают принесенное иконе. Они постоянно молятся о смерти врагов и о гибели всего, принадлежащего им – домов, земель, скота. Заболев, прежде всего, приглашают священника, которому верят как ангелу, чтобы узнать причину болезни. <...> [П]apa сначала перелистывает свою книгу, а затем выдумывает какую-нибудь ложь, вроде того, например, что такая то икона гневается; тотчас вслед за этим его посылают совершать ей моления, несут приношение и дают обещание принести еще много, если больной выздоровеет <...>».

Такое поведение мало согласуется с христианскими заповедями любви, смирения и всепрощения, и уже очень сильно напоминает присяги и клятвы, которые со временем превратятся в непрменный атрибут культа нынешних абхазских святынь, в том числе лидзавской. Особенно интересно, что в описании Дзампи-Шардена речь идет об обычае, распространенном, по крайней мере, с XVII в., а судя по этнографическим данным (Абакелия, 1988, с. 88–89), и до недавнего времени сохранявшемся, именно у мегрел, в которых трудно видеть прямых наследников традиций древнего абхазского «язычества». А это может служить косвенным аргументом в пользу историчности современной религии также и у самих абхазов, в противовес представлениям о том, что мы имеем дело с пережитками архаичных верований и обрядов, уводящих нас еще к эпохе абхазо-адыгского единства. И очень похоже, что истоки акадака надо искать в этой или скорее какой-то подобной ей средневековой религиозной практике, развившейся по соседству, уже в Абхазии, но тоже из христианства упрощенного, выхолащенного простонародным его пониманием.

Однако, как мы видели, чуть позже, чем через столетие, в Пицундском храме полностью прекратилась служба. Ученый-мхитарист Минас Бжшкян (Медичи), где-то между 1815 и 1819 годом, посетивший Бичвинту (Պռճվնտսի ‘Буджунда’) и оставивший описание церкви, короткое, но содержащее важные детали, никаких священников в ней уже не застал. Он пишет (Բժշկեան, 1819, էր. 112–113; Меликсет-Беков, 1950, 169):

*«Клятву они дают в этой церкви. <...> Лоскутки [старого] облачения сохранились здесь и используются при исполнении духовных треб старцами, которые при церкви же и живут и, подобно священникам, заходят в церковь и выходят, и все духовные требы, молитвы и поминки справляют именно они».*



*Руины Пицундского храма. Южный фасад с ныне не существующим притвором. Рисунок Н. Г. Чернецова, 1836 г.*

Место христианских священников заняли некие служители культа, очевидно, не связанные, либо лишь косвенно связанные с официальным христианством, и этим существенно отличающиеся от первых. Какие-то слухи о пицундских старцах дошли и до Л. Я. Люлье (1862, с. 2), собиравшего свои этнографические материалы среди черкесов:

*«<...> [В] Абхазии <...> видны развалины многих храмов, из коих один, Пицундский, устоял против разрушительного влияния времени <...>. При нем, до постройки тут укрепления, находился сторож: так велико было уважение окрестных жителей к этой святыне».*

Некоторые дополнительные детали, проясняющие, возможно, природу этого старчества, сообщает Н. Ф. Дубровин (1871, т. 1, кн. 2, с. 15):

*«Без различия вероисповедания, все жители Пицундского округа, питая особое уважение к тамошнему храму, Лыдзаа-ныхъ (т. е. святыня Лыдзаа), избрали из своей среды одного пожилого в должность*

*старосты при Пицундском храме. На обязанности его лежало содержать в чистоте ограду и саму церковь, наблюдать за иконами, книгами, находившимися в храме и, вместе с тем, в случае надобности, приводить жителей к присяге».*

Его труд «История войны и владычества русских на Кавказе», откуда позаимствована эта цитата, носит явно компилятивный характер, но, к сожалению, у автора не выработалось еще манеры приводить ссылки на источник. Однако нам повезло: пассаж, почти дословно повторенный Дубровиным, содержится у одного из его предшественников Ф. А. Завадского (1867; цит. по: ААРП, 2005, кн. 1, с. 353) – ссыльного польского офицера, члена Сухумской сословно-поземельной комиссии, в конце концов, погибшего в Абхазии:

*«Со времени распространения исламизма в Абхазии, жители деревни Лыдзаа, соседней с Пицундою и принадлежавшей пицундскому храму, избрали из своей среды одного пожилого в должность старосты к пицундскому храму. На обязанности этого лица лежало держать храм и ограду в надлежащей чистоте и иметь присмотр за иконами, книгами и всем, что было бы в храме. Он же приводил, в случае надобности, жителей к присяге».*

По сравнению со своим источником, Дубровин внес в характеристику «должности старост» ряд немаловажных нюансов. С одной стороны, Завадский связывает вменяемую им необходимость присматривать за храмом с уходом христианства из Абхазии, в результате исламизации последней, что логично. У Дубровина же получается, что появление этого института является результатом сохраняющегося в округе «особого уважения» к храму (намек на то, что уже существовал некий местный культ).

Далее, важно, что старцев здесь выбирали, и что они происходили из местного населения, по крайней мере, успевшего осесть в окрестностях Пицунды за какое-то время до описываемых событий. Но если следовать оригиналу, то это были непосредственно лидзавцы, а по Дубровину – в выборах участвовало в целом население округа и совсем необязательно, что одна только Лидзава.

Наконец, дубровинская редакция рассеивает всякую неопределенность: объектом лидзавского культа («Лыдзаа-ныхъ») в ней прямо

называется Пицундский храм, а никакое не «языческое» капище по соседству. У Завадского говорится об этом же, но строкой выше, за пределами приведенной нами цитаты. С ними солидарен и «А-ъ» (А. Введенский), ср. «в *Лзаа – Анан-лзаа-ных (храм Пицундской Божией Матери)*» (1871, с. 19). Еще более определен в своих оценках зоолог и археолог-любитель В. Чернявский: «*Абхазцы зовут Пицундский храм Л д з а ò – н ы х (Пицунда – Л д з а ò) и поклоняются ему*» (1879, с. 20).

Это мнение исключительно важно для целей изучения акадака с позиций историзма. Его поддерживает и современный исследователь В. Е. Кварчия, помещая в своем словаре абхазских топонимов *Лзааных* в качестве одного из синонимов названия Пицундского монастыря (Кварчия, 2002, с. 175). Безусловно, авторы 1860–70-х годов (исключая компиляции, как у Дубровина), делали свои выводы на основе объяснений, получаемых от самих горцев, и отражают историографическую тенденцию, вытесненную позднее эссенциалистским (презентистским) дискурсом абхазской традиционной религии.

В функции старцев, как мы видели, входили, как такие, которые вполне соответствовали еще обязанностям церковных старост, так и нечто несвойственное порядкам, заведенным представителями официального христианства, но, как видно из описания Дзампи-Шардена, вполне укладывающееся в рамки народного его исповедания. Речь идет о «приведении жителей к присяге», т. е. клятве (см. XXXII). Эта последняя функция делает институт пицундского старчества, действовавший очевидно с кон. XVIII в. по 30-е годы XIX в., уже очень похожим на современное жречество, сформировавшееся вокруг абхазских святынь, в том числе лидзавской.

## V. Язык культа

В самый ранний период распространения христианства на Пицундском мысе (до строительства большой церкви) таким языком выступал среднегреческий (византийский). На городище сохранились соответствующие греческие надписи, датированные этим временем. Имеется греческая надпись XVI в. в поздней часовне-усыпальнице, устроенной непосредственно в Пицундском храме (Каухчишвили, 1951, с. 1–31; Шервашидзе, 1971, с. 119 и след.).

В очередной раз ситуация поменялась, но ненадолго, с попытками, предпринятыми русскими, сформировать на храмовой территории общины из числа монахов, представляющих Русскую православную церковь. Тогда Синодом было решено вначале (1850) *«на первый случай заместить»* духовные должности *«лицами из грузинского духовенства, знакомыми с наречием абхазским, а должности переводчиков туземцами»* (Выписка из представления обер-прокурора Святейшего Синода; цит. по: МИА, 2011, т. 2, с. 199). Но постепенно здесь в богослужении фактически воцарилось полнейшее русскоязычие, о чем прямо писал Н. Мурзакевич, ср. *«Литургия совершается на русском языке»* (1877, с. 26).

Тем не менее, в соответствии с древним церковным обычаем и канонами восточного христианства наиболее продолжительно роль официального богослужебного языка в Пицундском храме должен был выполнять и, несомненно, выполнял литературный древнегрузинский. Об этом же свидетельствовал и Дж. да Лукка (см. IV). Функционированию в средневековой Абхазии грузинского языка, как культового, специальное внимание уделял видный абхазский историк З. В. Анчабадзе (1959, с. 242):

*«Важное значение для нас имеет то обстоятельство, что по своему национально-культурному облику Бичвинтская церковь являлась грузинской, несмотря на то, что в последние столетия существования византийской империи она поддерживала определенные связи с константинопольским патриархом. <...> В этой связи понятным является то обстоятельство, что религиозно-церковная лексика абхазского языка по своему происхождению является в основном грузинской. Об этом свидетельствуют такие слова, как адьбар (от груз. ჯვარი) – «крест», а-натра (от груз. ბაპტიზა) – «крещение», аныха амзыз (от*

груз. მოზეზი) – «заклятие иконы», апап (от мегр. პაპი) – «священник», анапара (от груз. ანაფორა) – «анафора», аухама [точнее а-ухама – авт.] (от мегр. ოხვამე) – «храм», азкондар [ачкэандар – авт.] – «епископ» (от груз. ჳკობდიდელი) и др.»

Перечень христианской и шире вообще культовой лексики картвельского происхождения у абхазов действительно можно пополнить. Так абх. *Хъачхэама* '[Старый] Новый год' (см. XLI) еще Н. С. Джанашия (1917, с. 169, прим. 3) и Н. Я. Марр (1915, с. 113–140; Абакелия, 1988, с. 93) этимологизировали как мегрельское 'молитва свинье', ср.: ღეჯ 'свинья'; ხვამ 'восхваление' от того же мегр. корня, что и ოხვამე из вышеприведенной цитаты. В собственно абхазских академических кругах за этим термином признается мегрельский источник, начиная с классика абхазской литературы и национального просветителя Д. И. Гулии (1986 [1927], с. 287):

*«Быть может, это слово мингрелы произносили совсем иначе, именно «ფეცხუაма» [ღეჯხვამ – авт.], что по-мингрельски буквально значит: моление свинье, а в вольном переводе: моление с принесением в жертву свиньи. И действительно, мегрелы к этому времени, т. е. накануне нового года режут свиней <...>».*

Точно также, с введением христианского обряда погребения связано появление в абхазском быту таких реалий, как гроб и гробница, и соответствующих им терминов, очевидно вошедших в язык через посредство грузинского: *а-куба* 'гроб' (< груз. კუბი 'то же') и *а-кардама* 'гробница' (< груз. აკლდამი 'то же').

К этим заимствованиям надо добавить список и других общих с картвельскими слов, обозначающих разные стороны церемониальной жизни современных абхазов, в том числе массовых пиршеств, как поминального, так и свадебного цикла, например: *аилацъ* 'праздничная разновидность мамалыги [приготовленная вперемешку с сыром]' (ср. мегр. ელარჯ-ო 'то же'); *а-цкъаша* 'ритуальный копченый [букв. 'чистый'] сыр' (мегр. ცქეზი-ო 'то же'); *а-қаб* 'медный котёл, казан' (груз. ქვბ-ო 'то же'); предметы, использующиеся для хранения пресного/квасного, постного/скоромного (сыра и проч.): *а-бкэыл* 'глиняная посуда или деревянная кадка для солёного сыра или кислого молока' (мегр. ბუყუბ-ო 'то же'), *ацшьырхá* 'кадка для сыра, деревянная посуда с



крышкой для кислого молока' (мегр. ზგდობრუ 'то же'); неотъемлемый атрибут, а в известном смысле и символ восседающего «наверху стола» абхазского старца – *а-лабáшьа* 'посох с металлическим наконечником' (мегр. ლაბაშა 'то же').

В отношении того, какой источник, грузинский или абхазский, первичен в каждом из случаев, Ш. Д. Инал-ипа (1976, с. 348–349, 350), которому и принадлежит данное перечисление, в полном виде состоящее из 48 хозяйственных, военных, фольклорных и проч. терминов, осторожно заключает:

*«Приведенный, правда, слишком ограниченный материал абхазско-картвельских лексических встреч свидетельствует о том, что в древности абхазский язык оказал определенное влияние на лексический состав картвельских языков <...>, в особенности в области таких важных сфер производственной и общественной жизни, как скотоводство, война и вооружение, мореходство, музыкальный фольклор и др. В период расцвета феодализма в Грузии, главным образом с начала создания единого абхазо-грузинского государства, влияние грузинского языка и грузинской культуры, наоборот, постепенно усиливаются, прежде всего, в областях, связанных с письменностью, христианской и книжной культурой и т. п.»*

Но кое-что мы можем конкретизировать: слова типа *а-қаб* принадлежат к числу несомненных картвелизмов в абхазском, и наоборот, такие формы как мегрельское ლაბაშა – заимствования из абхазского (Климов, 1986, с. 54, 182).

Очень интересно, что, исходя из приведенных примеров, вырисовывается не один, а два канала проникновения христианской терминологии в среду абхазских верующих – посредством грузинской церковной книжности и через мегрельскую народную речевую культуру. Учитывая низкую грамотность местного священства, по крайней мере, на позднем этапе (см. IV), неразумно полностью исключать, что, в общении с паствой, во время проповедей или в миссионерских целях, оно могло прибегать к просторечным формам, не только к мегрельскому языку, но, как пробовал предположить А. Э. Куправа, и к абхазскому (2008б, с. 598–603). В нашем списке свидетельством последнего является использование абх. *а-нѣха* в выражении *анѣха амзыз*. Но это особая ситуация, и к ней мы еще вернемся.

Вообще же ареал влияния языка и бытовой культуры грузин прежде должен был заходить далеко на северо-запад, по крайней мере, в Джигетию. Любопытно, какие блюда перечисляет, например, Эвлия Челеби (1983, вып. 3, с. 50), побывавший в гостях у некоего <Жап-шху> из «племени кечилар» (будущие садзы Гечрипш): «Мы вкусили сазбаль, мясную похлебку и пасте». Этот <сазбаль> – безусловно, соус сацебели, ср. груз. საჭებელი ‘соус (любой)’ <წება, წობა ‘обмакнуть’ (წუბობამზოლი, 1984, с. 1670) с характерным грузинским же префиксом სა-. Примечательно здесь то, что слово дается в форме, более близкой оригиналу, чем совр. абх. *а-сызбál* // *а-сазбал* ‘острый соус (из зеленой или спелой алычи, барбариса, зеленого винограда, граната, томатов, с добавлением толченого грецкого ореха или фундука’ (Касланзиа, 2005, т. 2, с. 172). Это же можно сказать и о <пасте> из совершенно другого источника, ср. абх. *а-быста* ‘1. просо, 2. мамалыга (крутая каша из кукурузной муки)’, при адыг. *пIастэ* ‘то же’. Наиболее вероятное объяснение заключается в том, что путешественнику удалось зафиксировать термины, только что заимствованные и еще не прошедшие адаптацию к нормам абхазо-абазинской речи, что позволяет датировать XVII в. и сами эти культурные приобретения.



## VI. Храмовые святые и праздники

Известно, что Пицундский храм был переосвящен в честь Успения Пресвятой Богородицы в ходе двух попыток по восстановлению христианства, предпринятых в 1869 и 1885 годах (Милованова, 2014, с. 39–40, 45). Соответственно и престольным праздником для всей округи должно было стать 15/28 августа, ср. у Н. Мурзакевича (1877, с. 26): *«Храмовое торжество ежегодно отправляется 15-го дня Августа»*.

Однако до прихода русских храмовым святым здесь считался апостол Андрей (Первозванный), в отношении которого церковью греческого обряда установлен естественно иной день поминания (30 ноября/13 декабря). Впрочем, нет никаких указаний на то, что этот день когда-либо широко отмечался в Пицунде, как храмовый праздник (об успении речь пойдет ниже). Но имеются данные, проясняющие, каким путем почитание св. Андрея здесь утвердилось. И у Бжшкяна, и еще раньше у Шардена читаем, что у предания о проповеди в Абхазии упомянутого апостола – мегрельский источник. Так, первый упоминает о том, что *«[м]егрелы имеют вблизи моря церковь, [про которую говорят] что апостол Андрей проповедовал там»* (Բժշկեան, 1819, էջ. 112; Меликсет-Беков, 1950, с. 168). Однако он никак не связывает эту церковь с Пицундой, которую, как мы знаем, видел собственными глазами. В этом нет ничего удивительного, поскольку храм ко времени посещения его Бжшкяном был уже заброшен, и выспросить что-либо у местных просто не было никакой возможности.

О миссионерстве св. Андрея, и надо полагать также, в связи с Пицундой, повествует Шарден, предворяющий трактат Дзампи (1900 [1711], с. 39). Но в локализации последней он путается:

*«Мингрельцы показывают на берегу моря, в местности, именуемой Пиgiliтас, близь реки Коракса [sic! – авт.], обширный храм о трех кораблях [нефах – авт.]. Они утверждают, что на том месте, где построена церковь, проповедовал св. Андрей. Я видел ее издали; она древней постройки, насколько можно судить на расстоянии в одну милю»*.

Античный Коракс (как этноним, а затем гидроним упоминается уже Гекатеем Милетским и Птолемеем) принято отождествлять с р. Кодор (Кварчия, 2006, с. 184–185). Сомнения в том, что в отрывке

речь идет именно о Пицундском храме, рассеиваются, если обратиться непосредственно к тексту Дзампи, предшественника Шардена, на котором тот основывает свои сведения (Шарден, 1900 [1711], с. 42):

*«По преданию, славный святой апостол Андрей проповедовал веру абхазам; он был в Скифии, перешел оттуда в Грецию и Эпир, а затем к Sodianes и Suictines; и признается достоверным, что он дошел, в конце концов, до абхазов, населяющих часть Колхиды. Достоверность этого предания подтверждается существованием старинной церкви о трех кораблях, построенной в селении Пиччиота (Picciota) в честь названного святого апостола и служащей метрополией всей Колхиды <...>».*

При этом сам Дзампи, как становится понятно из его дальнейшего изложения (см. XI), в Пицунде не был. Примечательно, что, таким образом, все три автора фиксируют бытование соответствующей традиции именно в народной среде, не очень хорошо осведомленной в прочих деталях церковной истории.

Несомненно, претензии местной церкви на апостольский статус одинаково хорошо соответствовали бы обстановке, царившей здесь в эпоху Абхазского католикосата, и возвышению после политических успехов князя Левана I Дадияни (1532–46) независимого Мегрельского княжества, для которого все это должно было служить прекрасной идеологемой.

Иллюстрацией утверждения культа св. Андрея в Пицундском храме является появление в нем усыпальницы, встроенной в притвор, с упомянутой поздней греческой надписью. Судя по сюжету фресковой живописи, считается, что усыпальница как раз и была возведена этому и еще одному апостолу – Симону Кананиту (дни поминаения 10/23 мая и 30 июня/14 июля), миссионерский подвиг которого, может быть, также как-то связан с Абхазией. Палеография надписи, упоминание в ней имени католикоса Евдемона и стиль фресок – все указывает на то, что и сам памятник надо относить к XVI в. (Шервашидзе, 1971, с. 120, 136).

В том, что мы имеем дело с относительно поздними реалиями, еще больше убеждает упоминание Дзампи о том, что *«[п]ервоначально церковь эта носила имя Пиччиольской Пресвятой Девы Марии, но преданность этого народа святому апостолу Андрею, по мнению их, строители ее, превозмогла и они дали ей имя его»* (Шарден, 1900 [1711], с. 42).

Итак, до того, как распространилось предание о св. Андрее, Пицундская церковь рассматривалась как одно из бесчисленных мест почитания Богородицы. Если мы правильно оцениваем время, то предположительно это самое первое освящение, приходилось как раз на тот самый темный период, о котором вообще мало что известно. При этом неясно, опирался ли Дзампи в своем замечании на некую устную традицию, еще сохранявшуюся в его время, или же его сведения основывались целиком на упоминании Прокопием Кесарийским юстинианова храма Богородицы у абазгов, как уже было показано (см. III), слишком поспешно отождествленного с Пицундской церковью. Если же попытаться определить календарное место соответствующего храмового праздника, то многочисленность богородничных дней и дат окончательно запутывает данный вопрос, ср.: Рождество Богородицы, Введение ее во храм, Благовещение, Успение, Зачатие, Покров и проч.

Православный писатель XIX в., иеромонах Арсений (А. И. Минин), зафиксировал любопытное *«народное абхазское предание»* (впрочем, вышедшее, скорее всего, из околмонастырской среды), которое объединяет обе традиции – о проповеди в Пицунде апостола Андрея и о богородничном культе там же (И. Н., 1898, с. 78, прим.):

*«Была там башня, в которой бесовским действием были страхования и совершались прорицания; никто не смел в нее войти, но все чтили ее, как святую. Апостол Андрей, с позволения старшин, вошел в нее, поставил там икону Богоматери; прорицания и страхования, совершавшиеся в таинственной башне, с тех пор прекратились и абхазцы уверовали в Христа и стали почитать Его Пречистую Матерь».*

Правда автор снабдил свой рассказ одним немаловажным пояснением: в слегка отличающейся версии (вместо башни – дерево) предание бытовало и в других местах. Выходит, что относить его исключительно к Пицунде не стоит.

Еще одним святым, культ которого также увязывали с Пицундским храмом на относительно позднем этапе, был Иоанн Златоуст (13/26 ноября, 27 января/9 февраля и 30 января/12 февраля), сосланный на Кавказ из Византийской столицы. О его «гробнице», якобы находящейся в церкви, слышали С. Смоленский (*«На правой стороне, к стене, находится гробница Св. Иоанна Златоустого, где, по местному преданию,*

несколько времени покоились его мощи, до перенесения их в Константинополь» – 1872, с. 339) и Л. М. Меликсет-Беков («В Абхазии доселе держится предание, будто Хризостом погребен в Пицунде, и даже указывается место его могилы в современном Пицундском храме. Предание это, конечно, не заслуживает доверия» – 1914, с. 64–65).

Высказывались и другие версии. В частности, на основании того, что итальянцы помечали на своих картах названия «San Sofia» (1351) и «Sancta Sofia» (1497), правда, по-видимому, чуть северо-западнее Пицунды, делался вывод, что в какой-то период храм мог называться Софийским (Меликсет-Беков, 1914, с. 68). Так полагали Н. Мурзакевич (1877, с. 7–8), П. Уварова (1891, ч. 2, с. 132), Ю. Кулаковский (1897) и о. Арсений (И. Н., 1898, с. 93). Последний даже настаивал, вслед за Мурзакевичем, что Пицундская церковь – ни что иное, как уменьшенная копия патриаршей св. Софии в Константинополе (мнение, не подтвержденное архитекторами). Недавно Н. Милованова (2014, с. 50) попробовала предложить компромис, но пока малообоснованно, что софийской надо считать не сам престольный собор, а небольшую церквушку позади него.

В действительности же, начиная с эпохи Юстиниана, и позднее, вплоть до XI в., в Трапезунде, на Руси (в Киеве, Полоцке, Новгороде), в Болгарии, словом на периферии византийского мира, регионально значимые храмовые центры стали в подражание византийской столице освещать во имя Софии, Премудрости Божией, личный облик которой опять-таки постепенно сблизился с образом девы Марии. Неожиданное подтверждение тому, что в этом ряду могла находиться и Пицунда, возможно, содержит нартский эпос в осетинском варианте, в котором в связи с богоборческим сюжетом о Батразде упоминается *Софиайы зæппадз* ‘склеп Софии’. Начиная с В. И. Абаева, под ним понимают храм св. Софии Константинопольской – «символ византийского православия», принятию которого так противились аланы, но, в конце концов, сдались, и были христианизированы (1949а, с. 46). Однако куда ближе к Алании находился Пицундский храм, который, несомненно, представлял собой крупнейший плацдарм для христианизации края. Известно, в частности, о его административных контактах с западно-аланскими храмами, взаимной близости архитектурных стилей и проч. (Кузнецов, 1977, с. 114 и след.).

## VII. Пицундский храм около 1830 года

Мы располагаем довольно подробным описанием того, как Пицунда была занята русскими солдатами двух рот егерского полка, описанием, к сожалению, принадлежащим анонимному автору, но точно свидетелю описываемых событий (Утверждение наше в Абхазии, 1889, с. 142–144):

*«Простояв четыре дня в с. Соуксу [Лыхны – авт.] и окончив приемку сухарей и овса, отряд двинулся в селение Пицунду. <...> После трудного и тяжелого двенадцативерстного движения, войска приостановились в селении князя Нарчуко Иналипова, в версте от р. Бзыб, у подошвы высокого кряжа гор Аджиквах, который ограничивает пицундскую бухту с восточной стороны, оканчиваясь у моря каменистым обрывом. От селения дорога, пересекаясь рекой Бзыб, стала ровнее и пролегла далее между лесистыми горами. <...> Перевалив через гору Аджиквах, покрытую дубовым лесом, по узкой дороге, удобной только для конных, по которой разобранные орудия несены были на руках, отряд в десять часов утра 21-го июля подошел к пицундскому монастырю, расположенному на западной стороне бухты, в 300-х саженьях от моря, от которого он отделяется сосновым лесом. Монастырь был окружен каменной стеной от шести до восьми аришин высоты, имевшей вид неправильного пятиугольного полигона, в 180 сажень в окружности. В лесу, недалеко от монастыря, разбросано было до двенадцати домов, возле которых отряд стал биваком. Так как в этом маленьком селении и в монастыре было всего два колодца, которые не могли удовлетворить войска, а река Бзыб протекала в пяти верстах к северу от монастыря, то сейчас же по прибытии люди выкопали несколько неглубоких ям, в которых вода показалась на двух футах ниже поверхности земли и была достаточно годная для питья. Транспортные суда, отправленные с тяжестями из Соуксу, и шлюп Диана из Гагры, ожидали отряд в Пицунде. Таким образом, без всякого кровопролития был занят нами в Абхазии в 1830-м году второй важный опорный пункт, который, в связи с Гаграми и Сухумом, весьма достаточно обеспечивал на первый раз наше господство в стране. Во время стоянки в Пицунде войска занялись печением хлеба, который пришел уже к концу. Кроме того, так как здесь решено было устроить укрепление, и для этого оставить часть войск, которую потом обратить в гарнизон, то для безопасности ее приступлено к приведению пока в оборонительное состояние*

каменной ограды монастыря, в которой сделаны амбразуры, а также насыпаны барбетты. <...>

[У]крепление через несколько дней было совершенно окончено, и пребывание в нем гарнизона вполне обеспечено. Обстраиваясь и совершенствуясь затем постепенно, оно получило форму четырехугольника, один фас которого составила древняя каменная стена, а другой, ближайший к горным покатосям, был из срубов, и для фланговой обороны в него вошел монастырь; третий фас, параллельный реке Жохадзе, состоял из туров и фашии, имел маленький ров и фланкировался простым блокгаузом, с амбразурами, покрытыми обыкновенною двускатною крышею; четвертый фас, приморский, был сделан также из туров и фашии».

Исключительное значение для наших целей имеет вопрос, каким, в каком состоянии, предстал перед русскими сам храм. Ясность в этом пункте позволила бы заговорить о возможных местных особенностях народного исповедования христианства десятилетия ранее указанного рубежа (храм уже давно не действовал). Кроме того, мы бы узнали, что из церковных реликвий сохранилось, и какое наследие, таким образом, могло достаться ливзавцам.

К сожалению, от непосредственного участника, майора А. С. Воронова, может быть, первым вошедшего в церковные ворота, не осталось, насколько известно, никаких письменных свидетельств. Воцерквившийся по новому месту службы, Артамон Савельевич, в тот год еще унтер-офицер, происходил из простых крестьян Воронежской губернии. С. Смоленский упоминал о рукописи *«собранных им народных преданий о монастыре»*, содержащей *«подробное описание всех замечательных развалин, сохранившихся от разрушения рукой времени и от невежества населения»* (1872, с. 340). Но эти, так и оставшиеся не опубликованными записки Воронова пропали.

Ближайшее по времени, относящееся, скорее всего, к 1832 году, письменное упоминание о храме принадлежит И. Ф. (Иоганну) Бларамбергу, который сам в своих путешествиях, по-видимому, никогда не достигал непосредственно Пицунды (2010 [1835], с. 72):

*«В средние века Питиус был резиденцией греческого епископа. Ныне это лишь груда развалин. Теперь, когда это место принадлежит русским, здесь, возможно, найдут древности, прольющие свет на древнюю историю Пицунды».*

Однако, как уже отмечалось, в 1833 году храм посетил-таки Дюбуа де Монперё. Сделанное им описание, чрезвычайно важное, приведем также в подробностях. Цитируемый фрагмент дается в переводе Н. А. Данкевич-Пушиной, однако в трех случаях, чтобы его выверить, мы прибегаем к тексту оригинала (Дюбуа де Монперэ, 1937, с. 93–165):

*«Рано утром 20-го июня мы обогнули мыс, за которым вырисовывается обширная бухта или, вернее, залив Пицунды, довольно хорошо защищенный от северных ветров, но широко открытый влиянию ветров южных и юго-восточных. <...> Я уже много раз спрашивал у своих спутников, где находится знаменитая церковь Пицунды; ее нельзя было увидеть, так как она скрывается за лесом, в зеленой чаще, в трех верстах от крайнего выступа мыса и в одной версте от берега. Выстрелом из пушки дали знать о нашем прибытии роте русских солдат, которая основалась вокруг церкви: командир роты выслал нам эскорт, для того чтобы сопровождать нас от берега до крепости. С невыразимым удовольствием проходил я под сводами этих древних сосен, колыхавших своими верхушками высоко над нашими головами. <...>*

*Мы проходим через полуразрушенные ворота покрытой трещинами стены, построенной в виде четырехугольника, и вот я перед лицом одних из самых грандиозных, самых живописных руин, какие только я когда-либо знал. Мне говорили об этом здании с восхищением, но впечатление, которое оно производит, превзошло мои ожидания, – этот стиль, благородный и смелый, изумляет среди дикой природы Абхазии.*

*С трех сторон кирпичный купол опирается на три высоких фронтона. На востоке три алтаря выделяются тремя полукруглыми выступами, как мы это видим в церкви святой Софии в Киеве, а также в византийских церквях. Этой части здания еще не успели придать изящество армянских и грузинских церквей. Более всего поражает и придает церкви такой живописный вид это чудесное смешение строительных материалов.*

*Фундамент из отесанных камней вздымается над землей на несколько футов; но, начиная отсюда и до купола, чередуются, опоясывая всю церковь, широкие ленты краевого кирпича в три или четыре ряда и грубо отесанные кубы сероватого гагринского известняка. <...>*

*Таков наружный вид этой церкви; купол ее был покрыт медными листами, но они сорваны, и от них осталось несколько отрывков, небрежно брошенных в алтаре.*

*Внутренность церкви соответствует ее внешнему виду. Я вхожу,*



*боковые портики открыты; прохожу сначала большой неф и останавливаюсь, любясь сводом.*

*На четырех больших арках, имеющих, приблизительно, тридцать футов в растворе и поднимающихся над полом на шестьдесят футов, величественно покоится купол, уходящий ввысь на тридцать шесть футов и прорезанный восемью окнами, в четырнадцать футов вышины каждое. К куполу примыкают четыре больших части здания, образуя греческий крест: алтарь – на востоке, большой неф – на западе и короткие руки креста по бокам.*

*Та часть, где происходит богослужение (Le chœur), освещается тремя окнами высотой в 18-ть футов и состоит из алтаря и амвона с клиросами (Lavant-choeur), причем расстояние от начала амвона до конца углубления алтаря равно двадцати восьми футам.*

*Большой неф от притвора до купола имеет тридцать футов длины.*

*Низкие боковые части имеют только одиннадцать футов ширины и поддерживают галерею, замкнутую двойной аркой.*

*Притвор, или пронаос, с массивными сводами занимает всю ширину церкви и сообщается с большим нефом и низкими боковыми частями тремя большими дверями.*

*Кирпичная лестница ведет в верхний притвор, также и укрепленный сводами; через него можно проникнуть в галереи, о которых я уже говорил: здесь размещали оглашенных и хор.*

*Вот общее расположение здания; вся его длина, считая толщину стен, равняется ста восемнадцати футам, ширина восьмидесяти футам.*

*Два маленьких портика, присоединенных позднее к боковым низким частям, маскируют двери.*

*Внутри здания совершенно отсутствуют архитектурные украшения; вся красота храма в его грандиозных и прекрасных пропорциях.*

*Только купол и алтарь оштукатурены; остальные стены облицованы кирпичом, за исключением нескольких рядов отесанных камней, и представляют свой естественный вид.*

*Фрески, посредственного стиля, частью сохранились. На поле свода алтаря изображено вознесение Христа; на замочном камне свода над амвоном (Lavant-choeur) нарисован большой крест.*

*Верхние части боковых стен покрыты изображениями сцен из жизни святых (les légendes des saints); в особенности ясно вырисовывается Георгий Победоносец, убивающий дракона. Нижняя часть стен украшена рядом медальонов с изображением (des portraits) святых. Ниже медальонов располагался, стоя,*



целый сонм пророков, учителей и отцов церкви, как бы стремившихся присоединиться к священникам, епископам и архиепископам, которые в былое время окружали в молчании, сидя полукругом на четырех ступеньках вдоль стен алтаря, патриарха Абхазии, восседавшего на возвышении, поставленном выше других сидений впереди среднего окна алтаря. Две большие фигуры ангелов, нарисованные по обеим сторонам престола патриарха, дополняли его славу.

Я не видел мраморного распятия рельефной работы, которым так восторгался Рейнеггс, – его уже не было в церкви.

*Je n'ai pas vu le crucifix en relief de marbre blanc, dont Reinéggs fait un si grand éloge; il n'était plus dans l'église (Dubois de Montpéreux, 1839, t. 1, p. 227).*

[‘Я не видел распятия, рельефного, из белого мрамора, которое сильно хвалил Рейнеггс; его больше не было в церкви’. – авт.]

Иконостас – это только маленькая колоннада, весьма грубой работы, присоединенная, очевидно, долгое время спустя после постройки церкви. Я еще видел осколки круглых стекол в трех окнах <...>. Маленькая часовня, выстроенная отдельно с края большого притвора, в настоящее время занятая под пороховой склад, заслуживает особенного внимания. Часовня эта со сводом, и ее свод и стены покрыты фресками; они очень хорошо сохранились и представляют сцены страстей Христовых с изображениями святых и надписями на греческом языке. Я переписал самую главную из этих надписей находящуюся на поле ниши; вот перевод ее, сделанный Газом, из Института Франции.

«Помяни, господи, отца Кира Баурафа, служителя бога, который соорудил этот храм и купол и помилуй католика во время воскресения его из мертвых вместе со всеми людьми. О бог всезнающий, исполни это моление. Лето 7-ое».

Эта надпись замечательна: кажется, мы имеем здесь имя и гробницу католика Кира Баурафа, который построил храм и купол. Говорит ли эта надпись о большом храме или же об этой маленькой часовне? Что собственно означает слово *τοῦρλεον*, которое перевели словом «купол»? Современный престол, стоящий посредине алтаря, также загадка, разрешение которой составит большую трудность.

Этот алтарь, который вызвал во мне глубочайшее изумление,

представляет только груду грубо сложенных обломков мрамора, колонн, капителей, орнаментов – все совершенно однородное с тем, что украшало церкви Херсон[ес]а, Пантикапеи, Аюдага в Крыму. Это тот же стиль скульптуры. Тот же вид креста, рассеянного повсюду, тот же мрамор с белыми и серовато-голубыми жилками; поразительнее еще то обстоятельство, что многочисленные обломки колонн и другие куски архитектурного образца, увезенные Вамеком Дадианом около 1390 года для постройки притвора (vestibule) церкви в Хопи, также однородны с ними. Откуда происходят эти осколки Пицунды? Откуда взяты также те обломки, из которых построены два маленьких притвора, присоединенных к низким боковым частям, где вы легко можете узнать остатки карнизов, полые колонны, с их стилем эпохи падения искусства? Эти обломки состоят из белого известкового камня, сходного с камнем, называемым в Крыму инкерманским, и совершенно инородного с тем, который примешивается к мрамору в Хопи. <...>

Где были взяты эти обломки? Каким храмам они принадлежали? Какая связь между мрамором Хопи и мрамором Пицунды? Представляет ли мрамор Пицунды также трофеи похода Вамека? Все это вопросы, на которые очень трудно ответить; это можно будет сделать только после более основательного изучения руин этих так мало посещаемых стран.

Только одно меня поражает, – это изобилие и разнообразие этого мрамора; это доказывает, что греческая империя уделяла этим странам больше внимания, чем думают, и что цивилизация Зихии и Абхазии в X столетии не является сказкой.

<...> [М]аленький, покрытый рельефной резьбой колокол, имеет дату (1529); единственно сохранившийся, привешен он к ветке дерева и своим заунывным звоном гласит о минувшей славе Пицунды.

<...> [U]ne petite cloche couverte de reliefs, porte la date de MCCCCXXVIII (1529); seule restée, elle est pendue à une branche d'arbre et sonne lugubrement la gloire passée de Pitounda (Dubois de Montpéreux, 1839, t. 1, p. 237).

['(Н)ебольшой, покрытый рельефами колокол, датированный MCCCCXXVIII (1529); только и остался, он повешен на ветку дерева и звучит зловеще о былой славе Пицунды'. – авт.]

<...> Несмотря на свое запустение, Пицунда, всегда оставаясь для населения Абхазии местом благоговейного почитания; абхазы всегда приходили сюда для того, чтобы сложить на грубый первобытный алтарь тот или иной свой дар, ту или иную долю своей награбленной добычи или же *ex voto*.

Престол и возвышение со ступеньками (les gradins) были покрыты старым оружием, дулами ружей, саблями, трубами, щитами, гвоздями, замками и другими всевозможными старыми, накопившимися там за многие годы вещами; русские не захотели трогать этих предметов, и нагромодили их под сводами, которые поддерживают возвышение со ступеньками. Ни один народ не относится так бережно к предметам, принадлежащим церкви, как абхазы и грузины. За долгие годы на алтаре скопилось даже много всевозможных значительной стоимости монет, из которых некоторые были очень древними. В течение целого века монеты эти оставались неприкосновенными; один важный посетитель, большой любитель старинных денег, выбрал около пятидесяти самых древних, самых редких, большею частью золотых монет и, приказав их взвесить, заплатил дукатами священнику по номинальной их стоимости. Все же он поступил несколько лучше, чем сиракузский тиран Дионисий.

Это посещение знатной особы стоило церкви многих других древностей. <...>

L'autel et les gradins du chœur étaient couverts de vieilles armes, de canons de fusil, de sabres, de trompettes, de boucles, de clous, de serrures, de toutes sortes de vieilleries qui s'y étaient accumulées, et que les Russes qui n'ont pas voulu y toucher, ont entassées sous la voûte qui supporte les gradins. Jamais peuple ne porta plus de respect aux objets de l'église que les Abkhases et les Géorgiens. Par le laps de temps, il s'était même accumulé sur l'autel pour une valeur assez considérable de monnaies de toutes espèces dont quelques-unes étaient très antiques. Pendant un siècle elles avaient été respectées; un personnage marquant qui visitait l'Abkhasie, voyant ces monnaies dont il était grand amateur, fit choix d'une cinquantaine des plus anciennes et des plus remarquables, la plupart en or, les fit peser et en rendit en ducats la valeur intrinsèque au Pape. Il fit pourtant mieux que Denys, tyran de Syracuse.

Cette visite coûta à l'église plusieurs autres antiquités. <...> (Dubois de Montpéreux, 1839, t. 1, p. 238).

[‘Алтарь и ступеньки на хоры были покрыты старым оружием, стволами ружей, саблями, трубами,

петлями, гвоздями, замками, всяким хламом, что накопился, и русские, которые не хотели прикасаться к ним, сложили [их] под сводом, что поддерживает ступеньки. Нет народа, относящегося к предметам [из] церкви, как абхазы и грузины. К тому времени в ней скопились на алтаре монеты всех видов, даже довольно значительной стоимости, из коих некоторые были весьма древними. На протяжении века это уважали; видная особа, которая посетила Абхазию, увидев эти монеты, коих она была большой любитель, отобрала пятьдесят самых старых и самых значительных, всего более золотых, взвесила, и дукаты пошли по собственной стоимости для Папы. Но она сделала лучше, чем Дионисий, тиран Сиракуз. / Этот визит стоил церкви [и] нескольких других старинных вещей. ' – авт.]

[Б]ольшая трещина и отверстие в куполе от удара молнии, а также обрушившийся свод верхнего притвора составляли единственные бреши в здании: в остальном храм был невредим.

Немногое осталось от построек, которые окружали в прежние времена церковь; жилища патриархов и священников были, несомненно, деревянные, следуя обычаю этой страны. Нерушимо стоят только три маленькие часовни или кельи на запад от церкви, выстроенные также наполовину из кирпича и камня.

Церковь владела в нескольких шагах на восток от алтаря колодцем с родниковой восхитительной водой; часть его свода еще сохранилась и покрыта пушистой массой зелени и виноградными лозами. <...>

Я упоминал о том разрушенном юрде, где так поспешно брали материалы, когда строили церковную ограду. Этот юрод – древний Питиус, Пицунда или, согласно произношению жителей этой страны и грузин,

*Бичвинда или Бичвинта, город этот был выстроен на расстоянии четверти версты от церкви, на северо-запад от нее. Его обширная ограда в виде четырехугольника была укреплена башнями, сохранившиеся остатки некоторых из башен достигают полторы сажени высоты; колючий кустарник и плющ покрывают остатки этого разрушенного укрепления. Можно еще проследить там расположение улиц и площадей; многие дома еще наполовину уцелели; можно прочесть на них множество турецких и арабских надписей даже имеются среди них надписи на греческом и латинском языках, с датами – 1500 г. и 1600 г.*

*Я не ручаюсь за верность последних сведений, так как на мою долю не выпало счастья видеть эти руины. Никто в крепости не сказал мне о них, несмотря на то, что я два раза сходил на берег в Пицунде для своих изысканий <...>».*

Итак, около 1830 года само здание Пицундского храма находилось в весьма удовлетворительном состоянии, сохранились все части строения, даже отделка. Дюбуа застал еще кое-где осколки оконных стекол и куски медных листов, прежде покрывавших купол. Однако он отмечает, что в купол ударила молния, и обрушился свод верхнего притвора. Интерьер также не был особенно поврежден, стены покрывали многочисленные фрагменты фресок.

В 1835 году, т. е. еще через 2 года, за состоянием храма наблюдал Ф. Ф. Торнау, русский офицер, проходивший на Кавказе службу, весьма романтически настроенный. Например, в одном месте своих мемуаров (1864, с. 85) он сравнивает абхазов с «дикарями островов Южного океана», после того, как застал турок, которых принял за местных, за ловлей дельфинов. Вот его описание (там же, с. 43–44):

*«Пицундский монастырь занял мое внимание еще более Драндской церкви <...>. В одном приделе были видны на стенах и на потолке весьма любопытные фрески, пережившие время владычества турок в Абхазии. На большом ореховом дереве, возле церкви, висел колокол весьма искусной работы, с изображением Мадонны и латинскою надписью, указывавшею, что он был отлит в 1562 году. Уважение, которое абхазцы и джескеты питали, по преданию, к остаткам Пицундского монастыря, не позволило им коснуться этого колокола, принадлежавшего ко времени генуэзского владычества на восточном берегу Черного моря. Пицунда была снабжена отличною ключевою водой посредством древнего водопровода, сохранившегося в полной целости. <...> Две роты егерского полка, занимавшие*

*Пицунду, помещались в монастырской ограде, к которой Пацовский пристроил по углам деревянные башни для фланговой обороны».*

В том же 1835 году Пицунду посетил финский зоолог, чл.-корр. Петербургской академии наук А. Д. Нордман, но свидетельства этого автора еще менее ценны, поскольку описание храма в них дано лишь самое беглое, и из него нельзя извлечь никаких деталей, зато автор подробно исследовал храмовые окрестности (см. ниже). Храм он описывает так (Нордман, 1838, с. 415–416):

*«От Гагры до Пицунды прорублена, в 1834 году военным отрядом нашим береговая дорога, но во время моего пребывания в Абхазии, нельзя было по ней пройти; а потому я отправился морем в Пицунду.*

*Пицунда, Вичвинда, по Абхазски Лыдзаа, древний Питиус, – с прекрасным, Патриаршим, довольно сохранившимся древним храмом, может быть со времен Императора Юстиниана, – замечательна во многих отношениях. <...>*

*Стена, окружающая Пицундский храм построена из развалин древнего города Питиуса, который некогда славился богатством и, по рассказу Плиния, разрушен был Иниогами [гениогами, речь о событиях I в. н. э. – авт.].*

*Древний водопровод, снабжающий укрепление Пицунду пресною водою и проведенный из гор на расстоянии двух верст, я исследовал подробно <...>».*

Последним, кто побывал в Пицунде приблизительно в это время, был С. В. Сафонов (1837, с. 36–40), который сопровождал графа М. С. Воронцова в его путешествии на корвете «Ифигения» и высаживался на Пицундском мысу всего лишь несколькими месяцами позже Торнау и Нордмана – 16 июля 1836 года:

*«В 5 часов, мы были у мыса Пицунда с северной стороны, и, приблизившись несколько к берегу, прошли около быстро текущей реки Бзыб, на которой выстроено Русскими в настоящем году маленькое укрепление, прикрывающее переправу. <...> В 6 часов пополудни, обогнув мыс, мы бросили якорь в полмили от берега, на глубине 18 сажень. <...> Отлогий берег покрыт сосновым лесом, довольно порядочно вырубленным. На самом берегу нет никаких строений. <...> Вместе с конвоем или просто солдатами, провожавшими подводы, нагруженные*

хлебом, мы толпою отправились в самое укрепление Пицунды, находящееся в версте от берега, и совершенно скрытое в лесу.

<...> Вообразите себе величественные развалины храма, остаток прекрасно сохраненной Византийской архитектуры, обнесенный каменною стеною, расположенные среди очаровательной долины, где столетние дубы и величественные платаны перевились диким виноградом; представьте себе эти окна с разноцветными круглыми стеклами и этот смелый купол, поросший огромными фиговыми деревьями, и эти арки, поражающие нас смелостью архитектуры; представьте все это, покрытое, подавленное яркою зеленью, плющом, лаврами, виноградом и несметным разнообразием цветов, – и вы будете иметь слабое понятие о Пицундском укреплении. Взойдите теперь во внутренность храма; посмотрите на этот смело возвышающийся над вами купол, на этот полуразвалившийся алтарь, в котором еще и теперь приносятся молитвы, – и вас невольно проникнет чувство священного благоговения. <...> [Т]еперь единое дерево ворвалось сквозь расселины, и лучи солнца прямо проникают в эту святыню; но храм уцелел, и путешественники с удивлением смотрят на это величественное здание, и с благоговением возносят мольбы к Неисповедимому.

<...> Ограда монастыря служит крепостными стенами; к каменной стене приделаны деревянные подмости, и потом деревянные амбразуры. Вход в укрепление пробит в стене и украшается двумя мраморными колоннами, вероятно взятыми из монастыря. Колодезь, над которым в роде навеса стелется виноград, доставляет самую лучшую на всем берегу воду. <...> Наше правительство старается о сохранении этих прекрасных памятников древности, и Государь Император отпустил довольно значительную сумму денег на поддержание как этой, так и других церквей. Изредка Иеромонах приезжает сюда отправлять Богослужение.

<...> В 8 часов мы возвратились на корвет; дорога от укрепления до берега моря есть одна из очаровательнейших прогулок».

На борту «Ифигении» находился академик пейзажной живописи Н. Г. Чернецов, оставивший великолепный рисунок, часто воспроизводимый в различных изданиях, посвященных традиционной религии абхазов. На рисунке – храм, обильно поросший растительностью, как выходящая, ползучей, так и целыми деревьями; купол сильно разрушен, видна его кладка; перед входом сохранились частично поврежденные небольшие притворы, квадратные в плане, как уже отмечалось, в наше время больше не существующие.



## VIII. Состояние окрестностей/городища

Как вытекает из текста Дюбуа, сам он не видел среди развалин Пицундского городища надписей на греческом и латыни, датируемых временем, столь поздним, как начало XVII в. («1600»). А факт их нахождения уточнял бы наши представления о времени исхода оттуда населения и, таким образом, существенно дополнял бы картину того, как и когда оставили служители христианского культа храм. При этом неясно, откуда вообще узнал об этих надписях этот автор, на долю которого, по его собственным словам, не только *«не выпало счастья видеть эти руины»*, но и *«никто в крепости не сказал [ему] о них»*. Очевидно, мы должны предположить здесь какой-то неведомый литературный источник.

Тем не менее, начиная, кажется, с А. Н. Дьячкова-Тарасова, в академическом сообществе утвердилось мнение, что надписи эти на самом деле существовали, и свидетелем их был ни кто иной, как Дюбуа: *«<...> [X]орошо видно было расположение улиц и площадей; на стенах домов были заметны турецкие, арабские, греческие и латинские надписи с датами XV и XVI в.»* (далее ссылается на то самое место у Дюбуа, что и мы, подчеркивая для убедительности, что тот самолично посетил Пицунду в 1833 году) (Дьячков-Тарасов, 1903, с. 58–59).

Нордман, говоря о городище *«на расстоянии версты от Пицундского укрепления»*, лишь отметил, что *«видел и измерял следы [здесь и далее выделено нами – авт.] древнейших, простирающихся на большое пространство стен, построенных в виде параллелограмма»*. Это были именно «следы», а не «улицы», «площади» или «наполовину уцелевшие дома». У Нордмана, видимо, сложилось впечатление (ошибочное), что в Питиусе вообще не жили позже античного времени. Он не заметил там никаких надписей. Да и могли ли они сохраняться в 1830-е годы?

Кроме того, Нордман упомянул руины еще четырех малых церковных построек поблизости: одной к западу от главного храма, без купола, длиной в 7 аршин и шириной в 4 аршины; двух к северу от него, видимо, вообще почти не сохранившихся; и еще одной в 8 мин. езды к югу, и тоже без купола. В двух верстах по дороге в Бамборы, т. е. примерно на полпути из современной Пицунды в современную Лидзаву, рядом с древним водопроводом он зафиксировал также *«три каменные конические строения, не выше одной сажени, с двумя отверстиями одно против другого»*, уточняя, что *«одно из них развалилось»* (1838, с. 424–425). Эти последние очень напоминают водозаборные башни, недавно раскопанные на территории Лидзавы Р. Барцыцом.



## IX. Металлические предметы

Из культовых предметов Дюбуа упоминает лишь старинный колокол, висевший снаружи на дереве, и многочисленные подношения горцев (*ex voto* ‘по обету’), состоящие из оружия и других вещей, список которых перечисляет. Важно, что эти предметы роднит единственное качество – все они именно из металла, поскольку «щиты», упоминаемые в цитате из русского издания «*Voyage autour du Caucase*», которые могли бы нарушить эту закономерность (разумеется, щиты – не металлические), в оригинале оказываются не щитами, а петлями: *boucles* ‘петли’, ср. *bouclier* ‘щит’ – одна из очевидных неточностей в тексте перевода 1937 года.

Дюбуа видел стволы ружей, сабли, трубы, петли, гвозди и замки, собранными в кучу под лестницей, ведущей на хоры. Но он утверждает, что в 1830 году они лежали непосредственно на алтаре и ступеньках лестницы, о чем мог узнать только со слов кого-то из гарнизона, может быть, самого Воронова. Поэтому, эти предметы, конечно же, не – *de toutes sortes de vieilleries* ‘всякий хлам’, а свидетельство жертвоприношений, совершаемых местными горцами уже в покинутом христианскими священниками храме.

У нас нет данных о том, когда зародилась здесь практика ритуального использования металлических изделий, но М. Бжшкян, посетивший Бичвинту в 1815/19 годы, ничего подобного еще не упоминает (Բժշկեաի, 1819, էջ. 112–113). Как мы видим, вначале, около 1830 года, эти предметы просто сгребли в кучу, но затем они пропадают вовсе. В заметке в газете «Кавказ» (1864) говорится: «<...> [М]едных листов, покрывавших при Дюбуа купол, и складов оружия внутри храма теперь нет» (Кавказская летопись, 1864; цит. по: ААРП, 2005, кн. 1, с. 254–255).

Что же касается упоминания Дюбуа о том, что в храме были и другие подношения в виде монет, то это – совершенно туманное место. Что за аллюзия к античной истории о сиракузском тиране? Кто эта «видная особа», большой любитель денег? Путаницу усиливает употребление в оригинале именно слова *Pope* (франц. ‘папа’, а не ‘священник’). Но если учитывать коллизию с мегрельским (и абхазским) аналогом термина (см. IV), то в этом месте перевод Н. А. Данкевич-Пушиной выглядит продуманным.

Как и в случае с надписями на городище, здесь мы также должны предположить у сведений Дюбуа некий литературный источник. Наиболее вероятно, что это – сообщение Дж. да Лукка, посещавшего, как

уже отмечалось, Пицундский храм, где его внимание привлекла большая чаша полная золотых и серебряных монет. Пицундский священник объяснил театинцу, что это – пожертвование храму, принесенное казаками, в знак удачного завершения их похода на Турцию. Он добавил, что казаки поступали так уже не один раз, возвращаясь к себе на родину после успешных набегов (თაბატაბაძე, 1902; цит. по: Анчабадзе, 1959, с. 273).

Во всех отношениях, речь, несомненно, ведется о практике давней и не связанной с реалиями, близкими по времени к 1830 году. Ничего не говорит о монетах и М. Бжшкян (Բժշկեան, 1819, էջ. 112–113). Можно полагать, что Дюбуа добавил этот сюжет, чтобы проиллюстрировать свой вывод о том, что во все времена, в отдаленном прошлом и совсем недавно, местному населению свойственно было особенно бережное отношение к предметам, принадлежащим церкви. Последующие авторы сделали из этого неправильный вывод. Так, К. Красницкий в заметке, опубликованной в газ. «Кавказ» (1869), писал: «<...> [В] 1830 году, когда русские войска, именно 44 егерский полк высадился в Бомборах и Пицунде <...>, то в храме <...> вещи лежали как будто бы после только что оконченного служения. Кроме этих церковных вещей в храме лежало много монет, оружия и домашних вещей, принесенных абхазами в жертву храму; никто их не трогал, опасаясь страшной кары божией» (цит. по: ААРП, 2005, кн. 1, с. 407).

## Х. Генуэзский колокол

Столь сильные расхождения в описании колокола у Дюбуа и Торнау требуют объяснения. Дата, приводимая Торнау, должна была выглядеть в латинском исполнении так: MCCCCCLXII. Это очень сильно отличается от того, что приводит Дюбуа, ср. MCCCCCXVIII. Либо барон просто забыл кое-какие детали, поскольку принялся за свои записки лишь спустя четверть века, ушедши полностью в отставку и поселившись недалеко от Вены (Дзидзария, 1976, с. 71–72) – совсем в ином мире; либо он не видел колокола вовсе и узнал о нем от того же Воронова, разумеется, не располагавшего прочными знаниями, позволяющими разобраться в датировке. Во всяком случае, не доверяет дате Торнау и А. Н. Дьячков-Тарасов, упоминая о том, что *«на ветви большого ореха близ церкви висел <...> генуэзский колокол»; «колокол, на котором, кроме выпуклых изображений святых, была вылита и дата – MCCCCCXVIII (1529 г.)»* (1903, с. 49). Здесь год – как у Дюбуа, но промелькнули детали (*«ореховое дерево»* и *«выпуклые изображения святых»*), отсутствующие в описании швейцарца и очевидно навеянные мемуарами Торнау.

Мы не владем точной информацией об обстоятельствах и времени обретения предметом своего места в Пицундском храме. Простая логика подсказывает, что этого не могло случиться ранее даты, выбитой на самом колоколе. Веком позже Дж. да Лукка уже засвидетельствовал: *«[Н]ачало [обедни] было отмечено звоном колокола. Услышав звон колокола, собралась вся деревня»* (Табагуа, сост., 1984, т. 1), т. е. Пицунда.

Что мы вообще знаем о судьбе этого колокола? Кто и когда вывесил его на дереве? С одной стороны, это могло произойти, только после исхода христиан из храма и разрушения колокольной, т. е. определенно позже даты, которая просматривалась на самом колоколе; с другой – лишь, когда ослаб контроль Османского государства, повсеместно запрещавшего колокольный звон в греко-православных храмах (в этот период его не было слышно даже в Константинополе). Очень может быть, что, как и прочие изделия из металла, найденные внутри храма, колокол этот стал частью какой-то гибридной культовой практики, не исключено, что очень поздней. Например, известно, что во времена Торнау в Абхазии бытовала еще традиция развешивать на садовых деревьях куски железа, вернее металлического шлака (абх. *ажыиракьы*, букв. ‘помет ажыира’ – Джанашия, 1917, с. 171) из

кузниц-ажыра (абх. *а-жыѳра*), за которыми сохранялась ритуальная функция (см. XLI): *«Не каждый горец осмелится тронуть вещь, отданную под покровительство этого талисмана, угрожающего, как полагают, насильственной смертью чужим рукам, которые позволят себе коснуться его»* (Торнау, 1864, с. 37).

Во всяком случае, о колоколе, висящем на ветке, не знает еще М. Бжшкян (Բժշկեալի, 1819, էջ. 112–113) во второе десятилетие XIX в. О нем молчит С. В. Сафонов (1837, с. 36–40), внимательный к иным деталям, но подробно пишет акад. М. И. Броссе, посетивший Пицунду намного позже – 25–27 апреля 1848 года. Мы знаем, что планами, чертежами, эскизами и прорисовками надписей последнему помогал П. П. Норев. Из описания Броссе получается, что колокол в его время висел уже не на дереве, а на деревянной колокольне, временно отстроенной, вместо совершенно разрушившейся каменной. На колоколе, кроме даты, идентичной той, что у Дюбуа, и трехбуквенной латинской аббревиатуры, ему удалось разглядеть еще фигуры: во-первых, Приснодевы с младенцем Иисусом; во-вторых, некоего епископа с крестом и, в-третьих, св. Вероники, держащей плат с нерукотворным образом Спасителя (Brosset, 1849, vol. 1, pp. 131–132).

В 1867 году Е. П. Ковалевский еще упоминает о колоколе, но описывается при этом целиком на данные Торнау более чем двадцатилетней давности: *«По свидетельству Торнау, уцелел даже колокол, повешенный близ церкви на большом ореховом дереве, с латинскою надписью и с означением 1562 года, напоминающего время генуезского владения»* (1867, с. 108). Однако уже в заявлении архимандрита Феофила и братии Ново-Афонского Пантелеймонова монастыря о. Гавриилу (1875) говорится, что *«монастырь Успенско-Пицундский не имеет <...> ни колокольни, ни колоколов»* (Милованова, 2014, с. 44).

Выходит, что интересующий нас предмет был утерян до 1875, а скорее всего, до 1867 года, точнее между 1849-м и 1867-м. После Ковалевского о нем вспомнил только Дьячков-Тарасов, как видно, компилируя описания Дюбуа и Торнау (работу Броссе он не знал). Мурзакевич (1877, с. 10) утверждал, что колокол затерялся *«в минувшую Восточную [Крымскую – авт.] войну»*. Очень вероятно, что это действительно произошло в ходе упомянутого турецкого рейда, повлекшего сильные разрушения Пицунды. Кроме того, между 1834 и 1848 годами колокол также мог отсутствовать на месте во время возведения деревянной колокольни.

## XI. Мраморное распятие

Дюбуа специально отметил, что в храме уже отсутствовал виденный здесь в 1770/80-х годах Рейнеггсом «из белого мрамора вырезанный барельеф Христа на кресте» (einen auf weißen Marmor in Basrelief gehauenen Christus ain Kreuze) (Reineggs, 1797, t. 2, s. 4). Поэтому лишь как недоразумение надо расценивать следующее замечание Ф. Завадского: «До занятия Пицунды нашими войсками, в храме этом были алтарь, иконы, ВАЯННОЕ РАСПЯТИЕ <...>» (1867; цит. по: ААРП, 2005, кн. 1, с. 353–354). Поразительно, что вторым, кому, по-видимому, попался на глаза этот культовый предмет, был М. Бжшкян: «Внутри [Бичвинта] расписанная. В ней находятся распятие и Евангелие гурджи [‘грузинские’ – авт.]» (Բժշկան, 1819, էջ. 113). Значит, распятие пропало между 1815/19 и 1830 годами.

Участь его, менее чем через век повторили остатки столь удивившего Дюбуа алтаря из «мрамора с белыми и серовато-голубыми жилками» в виде «грубо сложенных обломков мрамора, колонн, капителей, орнаментов». Во времена Уваровой эти «обломки мраморных плит, украшенных крестами, круглой, четвероугольной и продолговатой формы – вероятно остатки прежнего иконостаса, которые, при Dibois, составляли облицовку престола, замененную ныне плитами новейшего дела», продолжали валяться на «верхнем этаже диаконика» (Уварова, 1891, ч. 2, с. 131). Последним их видел Башкиров («В верхнем этаже южного корабля были обнаружены мраморные части (не все) алтарной перегородки современной постройки храма. Мрамор Понтийский с островов Мраморного моря <...>». – 2000 [1925], с. 185). Но дальше следы кусков этого ценимого каменщиками всех времен материала теряются.

Из-за фрагментарности информации, сообщаемой Рейнеггсом, до конца невозможно быть уверенным, что описанное распятие не является, например, частью, отколотой от какого-то более крупного объекта. Скажем, на рисунке Пицундского храма, выполненном между 1631 и 1651 годами Каstellи, помещены две поясняющие сценки: на одной – группа людей то ли воздвигает, то ли наоборот опрокидывает колонну (подписано, что это – «горцы-сваны»), на другой – две фигурки кланяются еще одной колонне, увенчанной крестом. Не от нее ли происходит наше распятие? Интересно, обращает внимание Л. Г. Хрушкова, что три колонны из дорогого византийского мрамора до сих пор остались

стоять перед южным фасадом храма (Кастелли, 1977; Хрушкова, 2003). Ни на одной из них не обнаруживается больше креста. Комментарии к рисунку, одновременно, уточняющие детали пицундского культа св. Андрея, находим у Дзампи (Шарден, 1900 [1711], с. 42–43):

«Рассказывают, что перед этой церковью есть мраморный столб, из которого, по произволению Божьему, изошел кипящий поток воды, когда святой апостол [Андрей – авт.] был умерщвлен; течение этого потока остановили некоторые лица, призывая имя святого апостола; поэтому, после такого чуда, народ проникся великим почитанием его и, проходя мимо столба, прикладывается к нему и преклоняет колени. Я рассказываю это со слов одного из наших отцов, отца Христофора Кастелли, который был в Пиччиоте с католиком и видел почитание (положим, варварское), оказываемое народом столбу, святому апостолу и кресту на груди его».



Пицундский храм. Южный фасад. Рисунок Христофоро де Кастелли, 1631–51 гг.



В этом можно разглядеть какие-то реминисценции культа Светицховели в Грузии (груз. სვეტიცხოველი, ‘животворящий столп’). Возникает следующий вопрос: почему пицундское духовенство, когда эвакуировалось, не позаботилось о вывозе в Гелати такой ценной вещи. Ведь эта беспечность действительно обернулась пропажей святыни. Мы можем предложить два взаимоисключающих объяснения. Возможно, распятие оказалось в храме уже после оставления его священниками, что является дополнительным аргументом в пользу высказанного выше предположения о том, что это – лишь внесенный позднее осколок мраморного столба, большая часть которого продолжала оставаться снаружи или подверглась разрушению.

Традиция водружать подобные столбовидные сооружения рядом с храмами знакома восточнохристианской церковной архитектуре в непосредственной близости от региона. Это т. н. ქვაკვანა (груз. ‘каменные кресты’), обычно в виде четырехгранных столбиков, поставленных на ступенчатую базу и увенчанных скульптурно выполненными орнаментальными крестами. Сильно отличающиеся армянские хачкары, несмотря на сходное название (арм. խաչքար ‘крест-камень’), аналогии им не составляют. Как и в Пицунде, эти каменные кресты располагались на юго-запад от церкви. Но практически все они датируются куда более ранним временем (VI – нач. VII в.) и происходят не из Мегрелии и Имеретии, как можно было бы думать, а из Вост. Грузии.

Другое объяснение – по какой-то причине «ваянное распятие» было отвергнуто священниками. Действительно нахождение такого предмета в храме, если только это действительно распятие, а не часть колонны, как-то не вяжется с прохладным, мягко говоря, отношением христиан греческого обряда к пластике. Вслед за колоколом мы можем предположить генуэзское происхождение и у этого скульптурного изображения Спасителя. Симптоматично, что Л. М. Меликсет-Беков, чуткий ко всякого рода культурно-религиозным различиям в регионе, засомневался в правильности перевода арм. խաչքարիկն у Бжшкяна именно как ‘распятие’, предложив в качестве варианта *антиминс* ‘плат со вшитой в него частицей мощей какого-либо святого’ (1950, с. 169), часто с изображением распятия – в известном смысле антитезу к католическому распятию.

## ХП. Иконы

В ряде более поздних описаний упоминается о нахождении в Пицундском храме иных предметов, кроме тех, о которых говорят Дюбуа, Торнау и все, кто побывал в нем около 1830 года. В этом случае единственным источником для возникновения таких подробностей могло быть сообщение Воронова. Все тот же К. Красницкий пишет: «[В] 1830 году <...> (как рассказывает очевидец майор 21 линейного батальона Воронов, бывший тогда унтер-офицером того полка), <...> в храме стояло еще несколько икон, и были целы священнические ризы; книги на грузинском языке и другие вещи лежали как будто бы после только что оконченного служения» (1869; цит. по: ААРП, 2005, кн. 1, с. 407).

В культовой практике Пицундского храма центральную роль всегда играла Пицундская/Бичвинтская икона (чудотворная) Богородицы, с не совсем ясной датировкой. Считается, что она вместе с другими реликвиями, например, золотым выносным крестом, была вывезена в Гелати и ныне находится в Грузии, но где — доподлинно неизвестно. Вообще в этом вопросе есть некоторая путаница. Прежде всего, по-видимому, до конца нельзя быть уверенным, какая именно икона имеется в виду. Так Н. П. Кондаков и Д. Бакрадзе, составившие подробный перечень реликвий грузинской церкви, наличествующих в их время, знали целых две ценных иконы из Пицунды (1890, с. 35–36):

*«В Гелати, в церкви вм. Георгия сохраняется (рис. 19) серебряная, чеканная икона Богородицы, стоящей с Младенцем, 0,41 м. выш. и 0,33 м. шир., так называемая Бичвинтская икона Божией Матери или Пицундская. Икона украшена камнями, отличается грубою работою. По сторонам Девы 2 архангела и 2 святых.*

*Икона эта украшена, судя по двум имеющимся на ней надписям: по одной — абхазским католикосом Евдемоном Чхетидзе в год от сотворения мира (по греческому счислению) 7076, в корониконе 256 — 1568, а по другой — дадианом Леоном (1661–1680) и женою его Тамарою. <...> Кстати обратить внимание на другую икону Бичвинтской Богоматери в ризнице кутаисского кафедрального собора, богато убранную тем же Леоном. Она в вышину немного больше 5 вершков, златочеканной работы и с прекрасными рельефными изображениями, вся в жемчуге и ценных камнях; на складнях ее представлены: с наружной стороны — влево св. Георгий, вправо св. Феодор, с внутренней*



стороны – влево св. Андрей, вправо св. Симеон. Божией Матери во весь рост предстоят Иоанн Креститель и Иоанн Златоуст. Сверху два архангела с бюстом Спаса между ними. Икона сохранилась очень хорошо. На обороте ее надпись:

*«Всесвятая Царица, непорочно рождшая Бога – Слово, пространнейшая небес; Бичвинтская Богоматерь, будь покровом, помощью и ходатайцею пред Сыном Твоим, в сей и будущей жизни, дадиану Леону с супругою его, царицею Тамарою, создавшему и украсившему сей лик Твой. Аминь»».*

Часто же, когда речь идет о Бичвинтской Богородице, то подразумевают первую икону, которая, как считается, некогда представляла собой складню (триптих), состоявшую из центральной иконы, вычеканенной из золота, и кивота (несохранившегося) – из серебра. На ее оборотной стороне действительно вроде бы имеется грузинская надпись Евдемона Чхетидзе, датируемая 1568 годом. После восстановления Пицундского храма русскими, чтобы как-то восполнить утерю главной святыни, туда был внесен поздний список именно этой иконы, выполненный иеродьяконом Симоном и освященный 15 мая 1919 года иеромонахом Иоанном (ныне она – в музее при храме).



*Пицундское евангелие  
(Бичвинтский четвероглав  
H2120).*

Выше уже писалось об особенностях иконопочитания в соседней с Абхазией Мегрелии (см. IV). Сходную роль иконы выполняли и в Вост. Грузии, в частности в Хевсурети, где даже сложилась упорядоченная система: у каждого сельского *теми* (груз. თემი ‘общество’, при визант. θέμα ‘фема, военно-административный округ’ и арм. րեւոյն ‘епархия’) имелась своя

почитаемая «икона», как называли там святилище; у каждой «иконы» – движимая и недвижимая собственность, т. е. пахотные и иные земли и проч. (Мачабели, 1887, с. 367–368). Интересно, что и название Лдзаа-ных (*Лдзааных/Лдзааныха*), как мы уже видели, первоначально относившееся к Пицундскому храму, принято переводить именно как ‘Пицундская икона’, а *а-ныха* – соответственно, как ‘икона’ вообще. В новом словаре В. А. Касландзии так и отмечено: последнее имеет два значения – ‘1. святиня, святилище; 2. икона’ (Касландзия, 2005, т. 2, с. 35–36). Вокруг этого термина сформировалось лексико-семантическое гнездо: *а-ныхаҭааф*

‘жрец’, *а-ныхаҳәара* ‘клятва перед святиней, иконой’, *а-ныхаҭаҭа* ‘живописное изображение бога, красиво расписанный образ’ и т. п.

Однако, этимологически *абх. а-ныха* не восходит, вопреки ожиданиям, к основам со значением ‘образ, изображать’, как, например, его аналог в грузинском, ср. *ხატო* ‘образ, икона’ при *ხატვბა* ‘образ, подобие’, *ხატვა* ‘рисование’, *დავხატავ* ‘рисовать, изображать’ (*წიგნობაშვილი*, 1984, с. 1725). Напротив, изначальной смысловой коннотацией этого абхазского слова, по-видимому, было ‘клятва’, ср. в абазинском *ныха* ‘1. клятва; 2. честное слово, ей-богу’; *ныха хIвара* ‘давать клятву’; *ныхIвара* ‘клясться’ (Туг



*Чудотворная икона Пицундской/  
Бичвинтской Богородицы.*

гов, ред., 1967, с. 294). Такое понимание главной пицундской святины, прежде всего как предмета, перед которым клянутся, а не образа, т. е. как объекта иконопочитания, а не самой иконы, существенно выделяет абхазскую традицию и лучше всего подходит исторической ситуации, когда официальное христианство, в данном случае грузинское, уже отступило перед народным исповеданием, и соответственно чудотворная икона отсутствовала в храме.

В источниках зафиксировано любопытное поверье о том, что иконы могут жить своей жизнью и даже передвигаться, ср. у Дзампи (Шарден,

1900 [1711], с. 60): «[И]кона [св. Георгия, либо св. Иова в Мегрелии – авт.] находилась сперва в церкви, построенной около болота, где было много лягушек, оглушавших ее; утомленная этим, она ушла на вершину горы». Нет ничего странного, что в таком контексте возникло множество легенд и о миграциях пицундской реликвии. Так, мироточащая икона Богоматери, хранящаяся в Бачковском (Петрицонском) монастыре в Болгарии, основанном в 1083 году Григорием Бакурианис-дзе, якобы тоже вывезена из Пицунды (Минченко, 2001; Ломоури, 2009, С. 284–366). Г. Ф. Чурсин приводит еще одну версию, согласно которой в саму Пицунду икону доставил некий моряк, который похитил ее из Дыдрипша – другого абхазского святилища при селе Ачандара (1956, с. 38–39). В средствах массовой информации республики все чаще звучат призывы к необходимости реституции культурных ценностей, в том числе и нашей чудотворной иконы. На этом фоне открываются новые места ее поклонения, например, часовня в честь Пицундской иконы Божией Матери в селе Лыхны (построена в 2003 году).

Мы не знаем доподлинно, оставались ли в Пицундском храме в кон. XVIII – нач. XIX в. какие-либо другие старые иконы, пусть менее ценные, чем Бичвинтская Богородица. Судьба тех из них, которые упомянуты Красницким, неясна. Неизвестно куда они делись, поскольку через 30 лет Смоленский обнаружил здесь («в одном юго-восточном углу, не занятом мешками») лишь «несколько ротных икон с медным ставником и с привешенной лампадкой» (1872, с. 340). А еще позже (1884) о. Арсений засвидетельствовал, что «в нынешнем иконостасе из икон нового письма, реставрации 1864 года, осталась лишь местная икона святителя Николая, пред которой молятся нижние чины таможенной стражи, ныне живущей в зданиях бывшего монастыря» (И. Н., 1898: С. 97–98). Во всех отношениях маловероятно, чтобы сколько-нибудь значимые объекты религиозного поклонения после 1830 года полностью оставались бы в тени и никак себя не выказали.

### ХIII. Священнические ризы

Вышеприведенный нарратив, восходящий к Воронову, прямо указывает на то, что, кроме икон, еще якобы «были целы священнические ризы». С другой стороны, у Бжшкяна читаем: «Сохранились куски (цппрцшър, у Меликсет-Бекова ‘лоскутки’ – авт.) облачения, которые старцы используют для своих духовных треб». Последнее не дает повода для разночтений: брошенные священниками ризы больше не служили по прямому назначению, в них не облачались во время христианской литургии. В каких-то иных ритуалах использовалась лишь ткань, из которой они были сшиты.

Близкую традицию, к которой может восходить подобная практика, засвидетельствовал Ксаверио Главани (1893 [1724], с. 157–158). Будучи французским консулом в Бахчисарае, он, на протяжении первых двух десятилетий XVIII в., видимо, посещал Кавказский берег, где-то по соседству с Абхазией (в переводе Е. Г. Вейденбаума):

*«Каждый округ Черкессии имеет особое священное место, находящееся обыкновенно в лесу, где предметом поклонения служит большое дерево. Такое дерево черкесы называют пенекассан; они совершают пред ним свои молитвы. Умиравшие оставляют свою саблю, ружье и одежду пенекассану; их относят туда с церемониею и вешают на деревья, так что с течением времени лес оказывается наполненным всякого рода оружием, одеждою и другими предметами, но никто не осмеливается прикоснуться к ним. В этом же лесу хоронят мертвых и совершают обряды. Трупы людей и животных, убитых громом, считаются божеством <...>. Если мужчины и женщины, совершившие преступление или убийство, скроются в лес пенекассан и повяжут себе на шею какую-нибудь тряпку из числа висящих на деревьях, то они освобождаются от наказания, как состоящие под покровительством божества. <...> Необходимо, впрочем, иметь в виду, что рабы и преступники пользуются неприкосновенностью и свободою только до тех пор, пока сохраняется тот клочок ткани, который они повязали на шею. Рабы не ожидают того времени, когда повязка окончательно развалится от ветхости: получив свободу, они спешат удалиться из края».*

Сам Е. Г. Вейденбаум этимологизирует черкесское/адыгское <пенекассан> из греческого эпитета Богородицы παναγία ‘пре-

чистая, пресвятая' (1901 [1877–78], с. 71), вслед за К. Пейсонелем, другим французским консулом при крымском хане («Очевидно слово это есть ни что иное, как испорченное греческое имя Panaghia <...>» – Peyssonnel, 1787, t. 2; Пейсонель, 1891 [1787], с. 20). Как известно, обычай повязывать на деревья лоскуты от одежды (часто больного) распространен чрезвычайно широко в Старом Свете. Еще одно свидетельство о его бытовании недалеко от интересующего нас региона (Геленджик, в окрестностях Пшады) оставил Дж. Лонгворт (1974, с. 542), корреспондент газ. «Times», проживший 1839 год среди черкесов:

*«[Р]азвешивающийся деревянный крест на возвышении неподалеку от берега моря <...>. К древесине были прикреплены лоскутья одежды, которые, как мне сказали, служили подношениями по обету, а также для того, чтобы избавить тех, кто повесил здесь свои тряпки, от преодолевающих их болезней».*

Этот отрывок, возможно, даст необходимое разъяснение по поводу мотивов и функционального использования частиц одежды. Непосредственно в Абхазии (в Абжуйской ее части) развешивание разноцветных лоскутков на священном дубе, у которого совершались моления т. н. Дзачыхуру Мардиани Таргъалазу, фигурирует в материалах Н. С. Джанашии (1960, с. 44).

В случае, описанном Главани, почитание священных деревьев, народное по происхождению, наслоилось на богородичный культ, распространившийся среди какой-то группы черкесов под влиянием христианского центра по соседству, с которым она некогда контактировала. Очевидно, Пицундский храм тоже был таким центром. К сожалению, мы не знаем доподлинно, как и по каким случаям, старцы из его окрестностей применяли клочки ткани, которые определенно должны были восприниматься ими, как сакральные: Были ли это поминальные церемонии, исцеления больных или клятвы? Но два важных момента все же просматриваются: во-первых, в нашем случае, как и у Главани, вместе с одеждой фигурируют подношения в виде оружия, а, во-вторых, в Пицунде тоже имело место поражение молнией (см. XVII).

## XIV. Пицундское евангелие

Кроме икон, облачения священников, в списке Красницкого имеются еще *«книги на грузинском языке»*. Более того, он подчеркивает (как мы видели, ссылаясь на Воронова), что они *«лежали как будто бы после только что оконченного служения»* (1869; цит. по: ААРП, 2005, кн. 1, с. 407). Об этом же говорят *«А-ъ»* (*«при занятии нашими войсками Пицунды (в 1830 году) на алтаре было найдено евангелие, довольно хорошо сохранившееся»* – 1871, с. 4) и Уварова (*«на алтаре же находилось древнее пергаментное грузинское евангелие, в серебряном окладе»* – 1891, ч. 2, с. 125). *«А-ъ»* добавляет одну подробность: *«[П]о отзыву некоторых лиц, видевших это Евангелие, на последнем его листе была пометка: CCCCLXIX»*. Это – какая-то бессмыслица, уводящая нас в сторону: 400 + 50 + 19, т. е. 469 год? Но к его статье был приложен снимок одного листа рукописи с изображением св. Марка. Упомянутое евангелие – несомненно, т. н. Бичвинтский четвероглав Н2120 (№ 543 в указателе Бухталя-Курца), в серебряном штампованном окладе, составленный на хуцури, скорее всего, в пер. пол. XIII в.

Дальнейшую судьбу этой книги проясняют Ф. Завадский (1867; цит. по: ААРП, 2005, кн. 1, с. 354), утверждавший, что сперва ее хранили при 1-м батальоне в Пицунде, а затем, *«во время восточной войны»*, вынуждены были отправить в Тифлис; и все та же Уварова (1891, ч. 2, с. 125), согласно мнению которой, евангелие хранится *«ныне [1886 г. – авт.] в Петербургской Публичной Библиотеке»*. Мы также знаем, что еще в Пицунде эта книга попала на глаза акад. Броссе. Получается, что она была вывезена отсюда, и затем перешла в руки академического сообщества между 1848 и 1867 годами, а если верить Завадскому, то более точно – где-то в сер. 1850-х. Сейчас рукопись Н2120 по-прежнему остается в Грузии: в Грузинском национальном центре рукописей (бывш. Институт рукописей).

Напрашивается тот же вопрос, что и в отношении мраморного расписания: почему столь ценный с нашей точки зрения предмет был оставлен грузинскими священниками в брошенном ими храме? Ответить помогает отзыв Броссе об общем состоянии рукописи, который отмечал, что материал, на котором она была написана (пергамент) сильно отсырел, и что она вообще наполовину уже сгнила (Brosset, 1849, vol. 1, p. 132). Разумеется, позднесредневековые христиане, служившие в храме, руководствовались в первую очередь соображениями культа, и их мало интересовала музейная (общекультурная) ценность



вещей, которыми они располагали и активно пользовались. Полусгнившие, истрепанные, истершиеся рукописные книги, как правило, подлежали уничтожению. По ветхозаветной традиции их могли замуровать в церковных стенах. Вероятно, такими мотивами руководствовались и в Пицунде, когда отбирали вещи для окончательной отправки в Гелати.

Могли ли пицундские старцы использовать в каких-то своих ритуальных целях и это евангелие? Точно ответить на этот вопрос, естественно, невозможно, но о похожей практике, относящейся к пер. пол. XVII в., читаем у Ж.-Б. Тавернье (1974 [1718], с. 79):

*«У них имеется только одна книга <...>. Она хранится у одного старца, который один имеет привилегию прикасаться к ней. Когда этот старец умирает, они избирают другого в качестве хранителя данной книги; в его обязанности входит непосредственное хождение из селения в селение в те дома, где по его сведениям имеются больные. Он носит книгу с собой; заставив зажечь свечу и выйти всех из комнаты, он приближает книгу к животу больного, открывает ее, читает из нее и дышит на нее несколько раз так, чтобы дыхание попадало в рот больного. Затем он заставляет последнего целовать книгу и прикладывает ее несколько раз к его голове; весь обряд тянется около получаса. Когда старец удаляется, один дает ему барана или козленка, другой быка или корову, каждый по своим средствам».*

К сожалению, французский торговец сам не был в интересующем нас регионе, и эти его сведения – часть «черкесского» дискурса, имевшего хождение среди соседнего турецкого, персидского и арабского населения. Была ли упомянутая им «единственная» книга пицундским евангелием? Вряд ли, но учитывая значимость нашего храмового центра, такая вероятность все же остается. Приведенный пассаж следует у Тавернье сразу за другим – о пораженных молнией, но не ясно, есть ли какая-либо связь между обоими. Тем не менее, Н. Витсен (1974 [1692], с. 88), пересказавший все то же самое, но, вероятно, чуть позже, составляет из этих двух сюжетов единый рассказ.

Интересно, что еще совсем недавно в одной из частей Лидзавы (Рапыца) жил т. н. *хóджa* Соломон (происхождением из переселенцев – амшенских армян), который якобы умел лечить скот и даже людей способом примерно тем же, что и описанный выше: при помощи зажженных свечей и двух старых армянских книг, воспроизведенных в константинопольских репринтах начала XX в.

## XV. Неподтверждаемые находки

На этом заканчивается перечень находок, действительно обнаруженных в 1830 году внутри и около Пицундского храма. Однако некоторые авторы называют еще ряд предметов, реальность существования которых ничем не подтверждается. Волей или неволей одни из них экзотизируют т. н. абхазское язычество, а другие подкрепляют, таким образом, миф о нетронутых христианских реликвиях и об особо бережном отношении местного населения к христианству – дискурс, который, как нам кажется, восходит к А. С. Воронову.

Уже цитировавшийся Ф. А. Завадский настаивал, что, кроме упомянутого евангелия, имелось еще другое *«от европейца Ман, предка и родоначальника абхазской фамилии Маргани, прибывшего с слугой в Абхазию»*. Второе евангелие якобы было утеряно (1867; цит. по: ААРП, 2005, кн. 1, с. 353–354). Сюжет с евангелием «Мана» выводит нас на возможный источник информации Завадского. Скорее всего, легенда родилась в роде Маан (Маргания), к семейным преданиям и истории которого ниже мы еще вернемся (см. XIX). В том, что автор был знаком с идеями, циркулирующими в абхазской аристократической среде, еще больше убеждает то, как он трактует содержание известной приписки XVII в. к окладу рукописи H2120, реально существующего Пицундского евангелия:

*«Великая Пицундская Богородица, по прошению и милостию Вашей под предводительством Царя и Дадияна одолели мы Гуриели и Липарита Дадияни и за это выковали это святое евангелие... Мы, Шарвашидзе Соломон и сын наш Арзакан в честь Вашу и с пожеланием долгих лет Нам и сыну нашему Арзакану и во спасение наших душ».*

Завадскому представлялось, что евангелие было *«пожертвовано одним из владетелей Абхазии в знак благодарности за победу, одержанную над Дадияном»*. Выглядит так, как будто бы это – победа абхазов над узурпаторами мегрелами, что соответствовало чаяниям нарождающейся национальной интеллигенции. На самом деле надпись – о запутанных феодальных распрях: В битве за княжеский престол в Мегрелии, освободившийся после смерти Левана II Дадияни, царь Имеретии Александр III (в тексте приписки – *«Царь»*) и двоюродный



брат Левана Вамех III Дадияни («Дадиян»), вместе с владельцем Абхазии и одновременно тестем брата Вамеха Соломоном Шарвашидзе/Чачба, победили племянника Левана – Липарита Дадияни (Гамахария, ред., 2009, с. 220–221)!

Княгиня Уварова, посетившая Пицундский храм только через 56 лет после прихода туда русских, т. е. в то время, когда уже не оставалось свидетелей указанных событий, и никого нельзя было расспросить, писала: «[К]огда войска русские заняли впервые эту местность, то нашли храм переполненным рогами животных и другими приношениями» (1891, ч. 2, с. 125). Кроме нее никто не отмечал здесь ничего подобного. Можно полагать, что это утверждение навеяно было фоновым знанием о языческих представлениях и практиках горцев, почерпнутым из обширной кавказоведческой литературе того времени. Подобные упоминания о многочисленных следах жертвоприношений около святилищ имеются и в источниках, ср. у того же Дж. да Лукка (Де-Люк, 1879 [1625], с. 491):

*«В их стране встречаются святилища (Cudosci), т. е. посвященные места, на которых валяется множество бараньих черепов, оставшихся от курбанов (curbans), или жертвоприношений, совершенных здесь. На деревьях, растущих на этих местах, вешают по обету луки, стрелы, мечи, и благоговение к этим святым местам так велико, что величайшие воры не прикасаются к ним».*

В этом отрывке, как и в уваровском описании Пицундского храма, черепа жертвенных животных идут в одном ряду с подношениями в виде оружия. Словом, скорее всего, в сообщении Прасковьи Сергеевны надо видеть экстраполяцию некой внешней, пусть даже родственной абхазам традиции на культ Пицундской святыни, для чего, однако, у нее не было сколько-нибудь достаточных оснований.

## XVI. Святой источник

Как и во многих христианских храмах, в Пицунде имелся, по видимому, свой святой источник. На его существование недвусмысленно указывает рассказ Дзампи о *«кипящем потоке воды»*, исходившем якобы из мраморного столба (см. XI). Рискнем предположить, что само происхождение водопровода, проложенного через Лидзаву и соединявшего храмовую постройку с какими-то горными ключами, должно было быть связано с этим источником. Большинство визитеров, бывавших в Пицунде, начиная с 1830-х и вплоть до 1920-х годов, отмечают если не целебные, то положительные свойства воды, снабжавшей некогда ее население (цит. по: Дюбуа де Монперэ, 1937, с. 165; Торнау, 1864, ч. 1, с. 44; Сафонов, 1837, с. 40; Дьячков-Тарасов, 1903, с. 58; Башкиров, 2000, с. 58):

Дюбуа (1833): *«Церковь владела в нескольких шагах на восток от алтаря колодезем с РОДНИКОВОЙ ВОСХИТИТЕЛЬНОЙ ВОДОЙ; часть его свода еще сохранилась и покрыта пушистой массой зелени и виноградными лозами».*

Торнау (1835): *«Пицунда была снабжена ОТЛИЧНОЮ КЛЮЧЕВОЮ ВОДОЙ посредством древнего водопровода, сохранившегося в полной целости».*

Сафонов (1836): *«Колодезь, над которым в роде навеса стелется виноград, доставляет САМУЮ ЛУЧШУЮ НА ВСЕМ БЕРЕГУ ВОДУ».*

Дьячков-Тарасов (1903): *«[К] монастырю доставлял издалека ПРЕВОСХОДНУЮ КЛЮЧЕВУЮ ВОДУ древний водопровод, ныне испорченный».*

Башкиров (1925): *«Весьма интересным сооружением древности является Пицундский водопровод. Он идет от ущелья Бзыби ко храму и далее с общим протяжением 8-10 верст. Он настолько хорошо сохранился местами до сих пор, что сравнительно небольшой ремонт мог бы доставить совхозу и селу Лдзаа ПРЕЛЕСТНУЮ ВОДУ, взамен той никуда не годной, которой пользуются они теперь».*

Это при том, что водопровод не действовал, как в 1925 году, когда за его восстановление ратовал перед советской властью Башкиров, так и в 1900-е, в 1860-е (Ср. у Смоленского: *«В настоящее время проводник этот засорен, почему и неизвестно откуда взято начало его: с реки ли Бзыби по выходе ее из гор, или же от горных ключей ближайшего отрога»* – 1872, с. 340.) и даже в 1830-е годы... Как могли судить эти

авторы о достоинствах того, чего сами не имели возможности испробовать? Значит, их убежденность основывалась не столько на собственном наблюдении, сколько была кем-то навязана.

К приходу сюда русских неясные воспоминания об этом локальном храмовом культе, вероятно, еще теплились – в форме разделяемого многими мнения об исключительности местной воды. Возможно, это было предание, бытовавшее среди горцев, а потом зафиксированное в тетради Воронова. Но может быть, виной всему являлась книжная церковная традиция. Во всяком случае, Уварова (1891, ч. 2, с. 133) слышала нечто подобное именно в среде монастырской братии, вполне вероятно, уже искушенной по части знания текстов предшественников, например, генуэзцев, не как их мегрельские предшественники XVII века:

*«Интересно мнение, составившееся у местного населения об этом водопроводе, мнение, вкоренившееся и между монахами, не щадившими ни времени, ни сил, чтобы разъяснить этот фантастический рассказ, на основании которого составляют они много воздушных планов, возлагают много надежд в будущем. Рассказывают, что водопровод этот проводил в город Питиус минеральные воды с гор, что он теперь засорился, и потому воды нашли себе другое вместилище, где-то далеко в горах, в 30 или 40 верстах от монастыря. Рассказывают даже, что монастырские пастухи, проводя лето в горах со стадами, не раз видели, как дикие звери целыми стадами ходят пить и купаться в этом источнике, выходят после купанья такими довольными и удовлетворенными, что не трогают ни стад монастырских, ни друг друга; что пастухи пробовали сами купаться в этих чудодейственных водах и получали исцеление от всевозможных болезней. Отец Марий сознается, что провел в прошлом году не мало времени в горах вместе с игуменом, разыскивая дивный источник, но умалчивает о результатах поездки».*

Этот о. Марий, монастырский эконо́м, «хороший и деятельный человек, строгий и распорядительный хозяин», вероятно, и был поставщиком сведений для графини.

В ряде сообщений в качестве противоположности (антитезы) «здоровой» воде, поставляемой храмовым водопроводом, выступают «нездоровые» воды оз. Инкит, расположенного по соседству с Пицундой, тем самым усиливая контраст и убеждая нас, что мы имеем дело именно с особым дискурсом. Это «рыбное» (Чернявский), «довольно глубокое, изобиль-

ное рыбой» (Смоленский), «очень рыбное» (Уварова) озеро, необычное своей соленостью, по современным представлениям, образовалось всего лишь 2–3 тыс. лет назад, в результате выплеска морской воды. Раньше выдвигались другие версии: что оно – остаток внутренней гавани Питиуса, прежде соединенной с Черным морем судоходным каналом, потом засорившимся, либо старого русла реки Бзыбь, якобы когда-то впадавшей в Пицундскую бухту. Поразительно, но самое первое (относящееся к 1835 г.) замечание о потенциальной опасности, исходящей от водных ресурсов оз. Инкит, мы находим у А. Нордмана (1838, с. 416):

*«В расстоянии полуверсты от Пицунды я нашел небольшое озеро и открыл в нем новую породу рыб. Но вообще рыбы из сего озера ВСЕ-МА ВРЕДНЫ ДЛЯ ЗДОРОВЬЯ: почему гарнизону строго запрещено употреблять их в пищу».*

Сегодня в озере обитает десяток видов рыб. Какой из них имел в виду ученый, трудно сказать точно, поскольку действительно ихтиология слишком обязана ему существенным пополнением своей систематики: кавказский речной бычок *Neogobius constructor* (Nordmann, 1840), бычок-ротан *N. ratan* (Nordmann, 1840), бычок-ширман *N. syrman* (Nordmann, 1840), вырезуб *Rutilus frisii* (Nordmann, 1840), черноморско-каспийская тюлька *Clupeonella cultriventris* (Nordmann, 1840)... Поэтому весьма неожиданно слышать из уст такого крупного зоолога, мягко говоря, околонуточные заключения, навеянные просто запретительными мерами гарнизонного начальства. Однако это – иная проблема, требующая анализа закономерностей развития научного знания вообще, его «археологии», в том смысле, который имеет в виду Фуко.

Структурный подход, обоснованный семиотически, помогает увидеть в этой системе взглядов дихотомии: «верх – низ», «горы – море», «пресный – соленый», «мир горный – подземный», «вода живая – мертвая» и т. д. и т. п. Восстановить водопровод монахам так и не удалось. Но в Лидзаве еще и сегодня расхожи всякого рода былички о резервуаре, сокрытом где-то поблизости в горах. Нечто подобное нам удалось слышать даже в последний полевой сезон. И к недрам оз. Инкит старшее поколение лидзавцев до сих пор относится с опаской, видя в них подобие подводного кладбища, куда с моря затягивает утопленников, и где обитают зоо- и антропоморфные чудища, наводящие ужас на купальщиков. Поэтому-то и рыбаками, осваивающими его берега, по-прежнему являются в основном приезжие русские.

## XVII. Молния

Все наши сведения о разрушениях в храме, вызванных ударом молнии, либо ударной волной от мощного грозового разряда, восходят к Дюбуа. Он связывал с этим атмосферным явлением появление в куполе *«большой трещины и отверстия»*, а также то, что после их возникновения прежние настоятели храма вынуждены были разобрать кровельные медные листы и снести их к алтарю. На Дюбуа ссылается Уварова (1891, ч. 2, с. 127):

*«Dubois упоминает о трещине и проломе в куполе, происшедших от удара молнии. Это обстоятельство и заставило, вероятно, попортить фресковый лик Спасителя, находящийся в куполе».*

Как мы помним, С. В. Сафонов, тоже посетивший храм еще до реставрации, разглядел лишь *«смелый купол, поросший огромными фиговыми деревьями»* (1837, с. 37). Купол на изображении, оставленном его спутником Н. Г. Чернецовым, сильно разрушен, но трещин и дыр в нем за порослью не видно. Он почти полностью зарос также на рисунке из книги Боденштедта (Bodenstedt, 1848). О растительности, покрывавшей крышу, упоминает и М. Броссе: *«le gouvernement à fait nettoyer la coupole et la toiture de toute vegetation <...> ordonné»* ‘правительство полностью очистит купол и крышу от всякой растительности <...> предписало’ (Brosset, 1849, vol. 1, p. 131).

К. Красницкий, очевидно, и в этом случае черпающий свою информацию у А. Воронова, уточняет, что на куполе *«кроме кустарников росли две сосны, из которых одна по срубке оказалась имеющею б вершков [26,6 см – авт.] в трубе»*. Он же говорит о том, что во время реставрационных работ *«инженеры поставили леса и возвели вместо старого, заросшего кустарником и даже деревьями новый купол»* (1869; цит. по: ААРП, 2005, кн. 1, с. 408).

Итак, не похоже, чтобы во время визита Дюбуа на куполе снаружи можно было бы что-то разглядеть. Вряд ли и внутри помещения оставались какие-либо свидетельства, однозначно указывающие на пагубное воздействие молнии, например, следы пожара. Иначе об этом бы обязательно заявил кто-либо из наблюдателей. Скорее всего, профессор доверился устной традиции, которая исходила от гарнизонных русских, а те в свою очередь могли ее услышать лишь от горцев.

Если приведенная толщина ствола самой крупной (и старой) из двух сосен не преувеличение, то тогда получается, что ей должно было быть не менее полувека. Это означает, что, по крайней мере, столько же времени, а скорее всего, больше, прошло с момента, когда купол потревожили в последний раз (сняли покрывающие его медные листы и проч.).

Одно место (самое непонятное) в описании М. Бжшкяна может служить подтверждением нашим догадкам: «մեծ եկեղեցի անիւսակերտ, լրան երկու գմբեթով» ‘большая церковь кирпичная, с двумя куполами наверху’ (Բժշկեան, 1819, էջ. 112–113). Кладка Пицундского храма действительно состоит из рядов кирпича (плинфы) вперемежку с диким камнем – особенность, которую не отразили в своих изображениях ни Н. Г. Чернецов, ни автор рисунка из книги Боденштедта. Вряд ли мхитарист Бжшкян (Медичи), столь внимательный к наблюдаемому объекту и искушенный в церковных вопросах, просто не разобрался в количестве куполов и не знал, что двухкупольные храмы встречаются в восточном христианстве крайне редко. Поэтому, либо он действительно лишь мельком видел верх постройки снаружи и с такого ракурса, где можно было принять за второй купол, скажем, макушку часовни, располагавшейся где-то рядом. Но это маловероятно. Либо, скорее всего, его взору предстал серьезно поврежденный купол, расколотый на две части трещиной, образовавшейся от удара колоссальной силы.

В дальнейшем, по мере обрушения купола и зарастания того, что сохранилось, видимых следов воздействия природной стихии могло не остаться вовсе. Что объясняет, почему ничего такого не подмечают Сафонов, Чернецов и др.

С другой стороны, столь примечательное атмосферное явление не должно было произойти раньше, чем храм полностью оставили христианские служители. В противном случае, вероятнее всего, мы бы узнали о нем не из туманной истории, передаваемой из уст в уста, а из достоверных письменных источников, как, например, в случае с Лыхненской церковью, на одной из стен которой сохранилась грузинская надпись 1066 года о появлении в небе кометы. Итак, вероятнее всего, упомянутое событие случилось в Пицунде все в те же тридцать-сорок лет, пришедшихся на кон. XVIII – нач. XIX в.

По-видимому, впервые мысль о том, что появление культа Лдзааных как-то связано с имевшим место фактически ударом молнии, была высказана Г. В. Смыром (1972, с. 77; Барцыц, 2009, с. 83). Действительно мировая этнография знает множество примеров последующей са-

кранизации мест и предметов, «освященных» этим «небесным даром». Исследователями уже анализировался древнейший ритуально-мифологический контекст, в котором формировались человеческие представления о молнии и грома, главным образом на индоевропейском материале, и в особенности балто-славянском (Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 795; Иванов, Топоров, 1974 – см. особенно главу 5 «К типологическому и ареальному истолкованию мифа о поединке Громовержца со Змеем»). Пассаж из Главани (см. XIII) показывает, что наделение сакральными чертами всех и всего, что поражено молнией, не чуждо и Западнему Кавказу.

Этнография современных адыгов, в особенности причерноморских шапсугов в непосредственной близости от Абхазии, также подтверждает это многочисленными примерами. Так, на окраине аула Агуи (Туапсинский район) до сих пор сохранился большой дуб *Кобзэш*, в который много раз била молния. Территория около него называется *Кобзэшым итхьальэIупI* ‘место для моления Кобзеша’. В этом же ауле есть еще одно святое место, по традиции, разделяющееся на две части *КьоджанIэмэ ятхьальэIупI* и *Кьоджэфымэ ятхьальэIупI*, расположенные по сторонам могилы некоей женщины, убитой молнией. В 2–3 км от аула Малое Псеушко (в том же Туапсинском районе) находится *Шыблакэ* ‘могила погибшего от грома’, а рядом – *МыжьоцIу* ‘сверкающий камень’ – священные для населения этого и соседнего аула Большое Псеушко. На краю аула Тхагапш (Лазаревский район Сочи) имелаь почитаемая священной *КьокIасэ икь* ‘Могила Кочаса’, убитого молнией. Прежде на восточной окраине аула Панахес (Адыгея) росло священное дерево *ШыблэуапIэ* ‘там, где бьет молния’. Между селом Штурбино и аулом Джамбечий (там же в Адыгее) находится считающийся священным *Псынэ Iэзэгьу* ‘целебный родник’, по преданию, образовавшийся от удара молнии и т. д. и т. п. (Меретуков, 1990, с. 79, 89, 91, 152, 254).

На территории современной Абхазии, по крайней мере, еще одна *а-ныха* могла появиться благодаря стечению обстоятельств, напоминающих то, что произошло с Пицундским храмом. Это – гора Дыдрипш (абх. *Дыдрыпш*) около села Ачандара (абх. *Ачандара*), в отношении которой, по словам Л. Х. Акаба, «[с]уществовала 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» (1984, с. 77). Большинство абхазских ис-



следователей даже само ее название соотносят с абх. *а-дыд* ‘гром’, ср.: ‘громов владение [ставшее «тотемно-родовым названием»]’ (у К. С. Шакрыла), ‘святилище громов’ (у Г. З. Шакирбая), ‘территория, принадлежащая громам’ (у Л. Х. Акаба), ‘гром + река/вода’ (у Х. С. Бгажбы), ‘край Дыдовых (или Дадовых) [надо полагать, в смысле шакрыловского «тотемно-родового названия», т. е. Громовых]’ (у В. Е. Кварчии). Необходимо отметить, что в этом топониме лишь конечной компонент *-шь* не является прозрачным и вызывает споры, а *-р(ы)-* представляет собой местоименно-притяжательный аффикс 3 л. мн. числа (Шакрыл, 1965, с. 216; Шакирбай, 1974, с. 81; Акаба, 1984, с. 88; Бгажба, 1964, с. 258; с. 166–167).

Память о столь ярком атмосферном явлении, вызывающем священный трепет, должна была сохраняться и, по-видимому, действительно сохранялась в нескольких поколениях лидзавцев. Так, учитель из соседнего села Калдахвара (абх. *Калдахэара*), замечательный абхазский просветитель Антон Иванович Чукбар вспоминал (1915, № 8, с. 120):

*«Почти все абхазцы утверждают, что они видели А.[нан] Л.[дзаа] н.[ых] в виде огненного шара <...>. Лично я помню такой случай. Мне было лет 12 [А. Чукбар родился в 1885 г. – авт.]. Как-то раз летом отец мой, мать и я сидели за ужином на открытом воздухе. Было ясное, звездное небо. Вдруг в вышине над нашими головами как бы что то пролетело. Я ничего не видел, но помню, что было ясное ощущение чего-то грохотавшего в воздухе. Отец мой в сильном благоговейном страхе промолвил: «Господи, помилуй нас и сохрани!» Из разговора потом между отцом и матерью я понял, что это была А. Л. н. Напрашивается вопрос: не есть ли это явление падения аэролитов? Интересно бы выяснить, насколько западная часть Абхазии подвержена явлению, и в каком направлении здесь проходят аэролиты?»*

Нам множество раз приходилось слышать подобные былички и от нынешних жителей Лидзавы, представляющих необузданную силу Лдзаа-ных, то в виде огненного нечто, летающего по небу, то конкретно в виде (шаровой) молнии, метеора, кометы или ракеты, снаряда, НЛО и проч. Так рассуждают не только простые люди, но и даже сами жрецы святилища. В этой связи показателен рассказ покойного Феди Гочуа (интервью, 2003 г.):



*«До войны абхазской лет 12 будет, 13. Часиков в 8 вечера я где-то был, не знаю, прихожу домой. Ужин готовлю, ну вышел курнуть на улицу. Уже смеркает, темнеет, вдруг что-то освещает вот в сторону Гудаута. Но я просто повернулся, посмотреть: малый-малый метра два длиной, передок широкий. Ну как бы вам сказать, кто на фронте был, видел, как снаряд летел ночью. Пролетел низко и бух! Где-то заглох в метрах ста. Я не понял, зашел в комнату. Сигарету бросил и в комнату вошел, растерялся».*

Летающий небесный шар, оставляющий после себя огненный след, либо пушечный/ружейный выстрел, раздающийся непонятно откуда (ср. «бродит дух, который от времени до времени дает знать о своем присутствии пушечными выстрелами» – Нордман, 1838, с. 411), неизменно встречается в рассказах о встречах не только с Лдзаа-ных и Дыдрипшской святыней, но и с «духами» аналогичных святых мест у адыгейцев. Так мотив спустившихся огненных шаров фигурирует в предании, объясняющем появление *Сет Юшъхьуц* 'Кургана трех братьев (нартов) Сетовых' – места коллективных молений на юго-восточной окраине аула Егерухай. (Записано М.-К. З. Азаматовой: «Вдруг народ увидел, что с неба спускается три огненных шара, величиной с голову. Каждый шар, покругжившись над братьями-покойниками, повис неподалеку друг от друга на высоте около 10 метров. <...> Народ похоронил богатырей там, где висели шары <...>» – Меретуков, 1990, с. 178–179.)

Уже было показано, что Лдзаа-ных роднит с соответствующими святилищами причерноморских адыгов использование и в одном и в другом случае особого рода ритуальных подношений, непременно из металла (см. IX). Точно также металлические изделия, особенно оружие, встречаются и среди предметов, приносимых в жертву Дыдрипшской святыне: секира с золотой насечкой и арабской надписью, железный шлем, ружейный ствол, металлические сосуды (Миллер, 1909, с. 6). Это еще раз убеждает нас в том, что перед нами – атрибуты особой религиозной практики (см. XXXVI), возникновение которой в свою очередь обусловлено вполне историческим событием: природным явлением, запечатлевшимся в памяти местного населения. Если верно предположение, что Бжшкян, посетив Пицундский храм, засвидетельствовал именно свежие повреждения, причиненные молнией, при том, что металлических предметов в нем он еще не обнаружил, то мы можем и точнее датировать время существования здесь упомянутого культа: 1815/19–1830 годы.

## XVIII. Устное творчество и историзм

Основными источниками для периода, начавшегося вслед за переносом культа Лдзаа-ных из Пицунды в село, становятся не письменные (византийские и грузинские летописи, записки генуэзцев и более поздних путешественников), а устные – в виде рассказов, интервью и проч. В ряде случаев информация, необходимая нам для изучения акадака, основывается на данных прямого наблюдения в ходе полевой этнографической работы, которую в Лидзаве проводили несколько поколений исследователей. Новое обстоятельство ставит перед нами и совершенно особую исследовательскую проблему – достоверности или иначе историчности сведений, содержащихся в нарративе.

Вывод о глубоко специфическом характере устных по происхождению текстов и, следовательно, о неэффективности и даже ошибочности попыток применения к ним обычных методов текстологического анализа и критики, был сделан в ходе разрешения классических литературоведческих вопросов, таких как «гомеровский», стимулировавших интерес к наблюдению за современными формами сказительства, кое-где еще живыми, например, на Балканах. В частности А. Лордом было продемонстрировано, что *«[у]стное произведение не создается для исполнения, оно создается в процессе исполнения»*; и что сказительство *«непохоже на работу писателя, поскольку сказитель не пытается сознательно избавиться от традиционных оборотов речи или эпизодов»*. Напротив, *«быстрота, с которой ему приходится складывать стихи во время исполнения, вынуждает его пользоваться традиционными элементами»* (1994, с. 15, 24).

Так родилась т. н. формульная теория, объясняющая возможность и реальность многовекового бытования пространных эпических произведений без записи использованием сказителями особых заготовок мнемотехнического характера – формул (повторяющихся слов, образов, идей), способных комбинироваться друг с другом: *«Новые формулы образуются путем подстановки новых слов в старые схемы. Если слова не умещаются в схемы, их нельзя использовать, но схемы эти столь разнообразны, что мало найдется новых слов, которые нельзя было бы в них подставить»* (Лорд, 1994, с. 57).

В дальнейшем стало понятно, что от подобных «технических» рамок и ограничений не свободна не только поэтическая речь, но и просто обыденное припоминание, пересказывание событий.

Так С. Ю. Неклюдов находит в устном «историческом» нарративе разнообразные повествовательные матрицы: компрессию — *«эпической традиции совершенно не нужно несколько Карлов или несколько Владимиров, достаточно одного Карла Великого или одного князя Владимира»* (все прочие неминуемо сольются с ними); свободную циркуляцию атрибутов внутри одного класса персонажей — *«жестокому помещику полагается вести разгульный образ жизни и тиранить свою кроткую супругу»* (и всякого отрицательного героя наделят такими характеристиками) и т. д. и т. п. (2007, с. 84). В результате же *«подлинны имена, реалии, топонимы накладываются на весьма устойчивые и гораздо более древние повествовательные структуры; весь «историзм» эпоса и преданий практически сводится именно к ним. Если их убрать (например, из русской былины), то там, в сущности, говоря, не останется ни одного исторически достоверного события»* (Неклюдов, 2007, с. 79).

Еще один аспект этой проблемы заключается в вообще сильно завышенных, по-видимому, ожиданиях по поводу временной глубины информации, сообщаемой устным нарративом. К сожалению, у исторической памяти, как правило, слишком мало ресурсов. Далеко не во всех культурах и регионах сложились и поддерживались те институциональные условия, необходимые для сохранения традиций сказительства, по сути уникальные, которые наличествовали в гомеровском и древнеиндийском случаях.

Действительно, если кодификация Ригведы и других священных гимнов в Древней Индии окончательно завершилась никак не позднее V в. до н. э., то фиксацию их на письме произвели только к VIII–IX вв. н. э.! Для сохранения и передачи канонических текстов исключительно в устной форме, чего требовали религиозные запреты, на протяжении, по крайней мере, 1,5 тыс. лет, профессиональные индийские грамматологи вроде Панини разрабатывали и использовали множество мнемотехнических приемов «архивирования» при помощи разных типов повторов рифмованных слов, например: 1 и 2; 2 и 3; 3 и 4 и т. д. (крамапатха), 1, 2, 2, 1, 1 и 2; затем 2, 3, 3, 2, 2 и 3 и т. д. (джата-патха) и др. (Воробьева-Десятовская, 1988, с. 13–16, 19).

То, что рядом могут соседствовать культурные традиции, одни из которых обладают развитым мифотворчеством и историко-эпическими циклами, а другие нет, подчеркивает В. Тэрнер. В Западной Африке наблюдаются сложные системы ритуалов, к тому же связанные, если

не опирающиеся прямо на мифы космологического и «исторического» характера (объясняющие происхождение богов, космоса, различных человеческих групп и социальных институтов). На базе мифов и ритуалов начали возникать стандартизованные схемы толкований, способные вырасти в настоящую теологическую доктрину. Однако ничего этого нет на огромных пространствах Восточной и Центральной Африки, где лишь отдельные мифы связаны с ритуалами, а в целом отсутствует религиозная система, объединившая бы миф, ритуал и доктрину (Тэрнер, 1983, с. 42).

Разумеется, в Абхазии, как и на Кавказе в целом, еще в недалеком прошлом отмечалось бытование сказительства, к примеру, в форме нартского эпоса. (К одному из его сюжетов, связанных с Лдзаа-ных, мы вернемся ниже.) Известны и имена многих сказителей: Шлиман Хагуш, Нестор и Алыкса Конджария (Калдахвара), Сулейман Ахба (Ачандара), Халит Калги (Абгархук) и др. Однако по своим масштабам и информативности вряд ли все эти случаи приближаются к тем, о которых упоминалось выше. Именно в данном ключе надо понимать сетование Ш. Д. Инал-ипы (1965, с. 588) по поводу явной нехватки устных свидетельств для абхазской истории:

*«Одной из особенностей устно-поэтического творчества абхазов является многообразие, по сравнению с любовно-лирическим жанром, историко-героических песен разных эпох <...> [В]виду отсутствия национальных кадров, не было вовремя записано многое и из того, что хранила память оставшихся на месте знатоков, которые уходя из жизни, унесли с собой немало драгоценных сокровищ народного искусства».*

Случаи забвения и недалекого, а тем более глубокого прошлого, во множестве встречаются в любом уголке Кавказа, где только письменная традиция дала слабину перед засильем устной. Первый раз один из авторов столкнулся с этим поразительным эффектом еще в ноябре 1997 г., в селе Нидж (северо-западный Азербайджан), во время экспедиции по изучению удин. На сельском кладбище Лирархой (фамильной группы Лилоян) нам встретились надгробия с армянскими надписями последних двух десятилетий XIX в. (ниджские удины – были тогда адептами Армянской церкви), в которых прочитывались имена однофамильцев нынешних Лилоянов. Когда мы спросили у нашего проводника из той же родственной группы, кем они ему доводятся, то получили в ответ

лишь недоумение – современные Лилоян не читают по-армянски и не знают точно, кто здесь погребен. Эти могилы казались действительно заброшенными, в отличие от более поздних, с русскими надписями. В тот же день в соседнем махалла (квартале) села мы посетили семью Кукунян, проживавших в великолепном каменном доме. Сохранилась строительная надпись, также на армянском, хотя сами хозяева предпочитали называть ее «(кавказско)-албанской», из коей следовало, что дом был построен в 1881 г. Другая надпись содержала имя заказчика, а значит домовладельца «Саркиса Кукуняна». И наш хозяин, который также как и Лилояны уже не читал по-армянски, долго удивлялся и никак не мог определить, кем доводился ему этот человек. Семья Кукунянов никогда не покидала своей родовой усадьбы.

Наконец, историческая реальность может отображаться в мифологических и эпических текстах и вовсе в перевернутом виде. В хрестоматийных левистроссовских «Деяниях Асдиваля» отдельные черты социальной организации цимшиан выступают в качестве инверсии по отношению к обычным, повседневным нормам (Леви-Строс, 1985а, с. 35 и след.). Очевидно, в системе воззрений автора этот пример служит иллюстрацией того, что структура мифа самодостаточна, обладает устойчивостью и ее развитие подчиняется не столько внешним обстоятельствам, сколько своей внутренней логике. Что-то подобное наблюдали и мы при анализе заклинаний от засухи, записанных в 1980–90-е годы, в том числе у амшенских армян Лидзавы. На фоне того, что большая часть этих коротких и структурно прозрачных текстов посвящалась молению о дожде, некоторые содержали обратную просьбу – солнцу (Кузнецов И., 2008, с. 57–65, 518–529). У К. Леви-Строса есть и другое поистине гениальное наблюдение, когда на материале нескольких культур, граничащих друг с другом, он как раз и показал цепочку превращений (переводов) текстов одного типа (мифологического) в другой (исторический), через различные деформации исходной структуры, включая полную ее инверсию, и следуя при этом единой, выбранной им сюжетной линии (мифологеме) (1985б, с. 77 и след.).

Но, как ни странно, подобное инвертирование в нарративе фактов истории вполне ожидаемо и с точки зрения здравого смысла. Мы слишком часто склонны рассказывать другим о себе, выдавая желаемое за действительное! Взглянуть наиболее глубоко в существо этого аспекта проблемы удалось Ю. Хабермасу, внесшему значительный вклад в теорию речевого акта. Он в частности рассмотрел взаимозависимость

предмета обсуждения (domain of reality), способов устанавливаемой при этом коммуникации (modes of communication) и того, что получается на выходе – степени правдивости сообщаемой информации (validity claims), имея в виду и ее историзм. Хабермасу принадлежит следующая таблица, которую до известного предела можно рассматривать в качестве руководства, анализируя нарратив (Habermas, 1979, p. 68):

Таблица 1

Области реальности	Способы коммуникации (основные подходы)	Требования к достоверности	Общие функции речи
«Их» мир внешней природы	Когнитивный (нацеленный на объективность)	Истина	Изображение фактов
«Наш» мир общества	Интерактивный (нацеленный на соглашение)	Справедливость	Утверждение легитимных межличностных отношений
«Мой» мир внутренней природы	Экспрессивный (нацеленный на выражение)	Правдивость	Раскрытие субъективности говорящего
Язык	-	Понимаемость	-

У нас была возможность убедиться в справедливости этих наблюдений в ходе серии интервью июля-августа 1999 года, взятых в Краснодаре у выходцев из Пицунды, Лидзавы и др., во время работы над проектом по коррупции в повседневной жизни Абхазии (Кузнецов И., 2001). Вопросы касались как общего размаха коррупционных отношений в обществе (область «нашего»), так и примеров личного участия в коррупции каждого говорящего («моя» область). Вполне естественно, что все стремились избежать возникающей неловкости. Конечно же, самым простым выходом было бы вообще отказаться отвечать или выложить заведомую ложь. Но такой способ выхода из затруднительного положения казался невозможным, поскольку отвечающие на вопросы чувствовали определенные обязательства в отношении интервьюеров, будучи социально близкими им людьми. Итак, важнейшая функция речи во время интервьюирования состояла в «установлении легитимных межличностных отношений». И волей или неволей интервьюируемые пытались переключить внимание со своих собственных поступков на поступки «остальных».

## XIX. Маан (письменный документ vs. нарратив)

В самом начале любой биографии, напоминает Э. Хобсбаум, от первых воспоминаний и до того момента, когда события уже точно можно датировать исторически, скажем, «я встретил его незадолго до конца войны» и т. д. и т. п., тянется некая «сумеречная зона», труднее всего поддающаяся интерпретации (Хобсбаум, 1999, с. 7–8). Совмещая, таким образом, документированную историю и то, что ей предшествует, вплетая, подстать гомерическим рапсодам («сшивателям песен» < др.-греч. ῥαψοδῆν ‘сшивать, пришивать’), в единую сюжетную канву нити, различающиеся по типу, семиотически, мы имеем дело с переводом текстов с одного концептуального языка на другой.

В селе Псырцха (абх. *Псырцха*) Гудаутского района у нас есть родственники, происходящие из знатной абхазской фамилии Маргания (Маан). Сами они считают себя крепкими князьями, хотя и известно, что их предки так и не получили соответствующего подтверждения в Сухумской сословно-поземельной комиссии, так, что их фамилию обычно дают в списке прочих дворянских. Для контраста, чтобы подчеркнуть высокий статус своего происхождения, наш зять Беслан рассказывал историю о Миканба, которые с его легкой руки становились «болотными дворянами» (интервью, Псырцха, 17 авг. 1997 г.):

[На вопрос «А что такое «болотные дворяне?»] Я Вам объясню – Царь проезжал, чихнул. «Будь здоров», – сказал. И стал дворянином!»

Действительно, начиная, кажется, с Ф. Ф. Торнау (ЦГВИА, ф. 482, д. 57, лл. 7–11 об.; Торнау, 1976 [1835], с. 121), в литературе, посвященной сословному строю дореволюционной Абхазии, незначительных, «ненастоящих» дворян, например, Багба, Цимба и Акиртава, но, конечно же, ни в коем случае, не Миканба, называют «садовыми», «лесными» (*акэаца аамста*). Выражение «болотные дворяне» Беслан всегда произносил по-русски. Он вообще предпочитал даже в семье разговаривать на русском языке, хотя свободно владел и абхазским – бзыбским диалектом. Так, что эту первую неточность (не «болотные», а «лесные») следует, видимо, отнести к шероховатостям перевода.

Но путаница с титулами может иметь более веские причины и объясняться тем, что само разделение аристократии на князей и дворян, для русской истории первостепенной важности, в доколониальной Абхазии, как



видно из источников, все еще носило условный, точнее какой-то не устоявшийся характер. Слово *a-ṭaṭad* ‘князь’ – грузинского происхождения (груз. ოჯახ-ო, при ოჯ-ო ‘голова, глава, верх, начало, начальник’) и, по-видимому, занесено сюда свитой мегрелки Тамары Дадияни, после того, как та вышла замуж за владельца Абхазии Сафарбея Шервашидзе (Чачба) и переехала в Лыхны. В народном обиходе слово почти не фигурирует. Да и вообще в Бзыбской Абхазии, а речь о ней, высшее сословие могут называть собирательно *aamṣṭei-ṭaṭadi*, где на первом месте ‘дворяне’, а уже потом ‘князья’ (Инал-ипа, 1965, с. 502). Чему известную аналогию составляет устойчивое адыгское *niḷi-uorkʰ* ‘князь-дворянин’, но ‘князь’ в нем вроде бы всегда на первом месте. В таком ключе исключительно интересным представляется, как социальную иерархию абхазов нач. XIX в. изображает М. Бжшкян (Բժշկյան, 1819, էջ. 110):

*«Главного звать Чачба, а именно <sup>[1]</sup>шах<sup>[2]</sup>; Ачба, <sup>[1]</sup>бег<sup>[2]</sup>; Налипа, <sup>[1]</sup>деребег<sup>[2]</sup>; Маан, <sup>[1]</sup>бёлюк баши<sup>[2]</sup>; Чирик, <sup>[1]</sup>забит<sup>[2]</sup>; Цумба, <sup>[1]</sup>малый забит<sup>[2]</sup>; Дабо, <sup>[1]</sup>вождь<sup>[2]</sup>; Лапырба, <sup>[1]</sup>дворянин<sup>[2]</sup>, сынов которого также считают дворянами».*

Этот взгляд особенно важен потому, что перед нами мнение стороннего наблюдателя, не погруженного в феодально-бюрократические тяжбы между местными лидерами и российскими чиновниками, вылившиеся, в конце концов, в ту номенклатуру статусов и привилегий, которую теперь, благодаря нескольким поколениям абхазоведов, окончательно ее реифицировавших, мы принимаем за традиционный сословный состав абхазского общества. Собственно в перечислении Бжшкяна – не сословия, а знатные фамилии, ранжированные, надо полагать, в соответствии с их действительным на тот момент социальным положением (властью, имущественным цензом и т. д.). Все оттенки статусных различий автор объясняет через составленную им тут же социальную градацию, основанную, главным образом, на османских реалиях, ему самому более знакомых.

Первыми в этой иерархии следуют Чачба (Шервашидзе), Ачба (Анчабдзе) и Инал-ипа. Все три фамилии признаются сейчас княжескими. При чтении третьей переводчик Бжшкяна Л. Меликсет-Беков допустил явную ошибку (ср. *«налика – феодал (деребей)»*), к сожалению, не осознав, видимо, и то, что это – реальные исторические семейства, а не закрепленные должности (Меликсет-Беков, 1950, с. 171). Тогда как в оригинале находим именно <Налипа>, в форме, прекрасно сохранившей консонантизм абхазского *Инал-*



*и́џа* ‘Иналов сын’, ср. арм. Նալիփա [*Nalip<sup>h</sup>a*]. В источниках, вплоть до сер. XIX в., Инал-ипа действительно часто фигурируют, как князья <Налиповы>. Маан – в списке сразу после них, т. е. если они и представляют следующую, более низкую ступень, то находятся на самом ее верху. Смысл турецкого эквивалента их статуса ( < *bölük* ‘рота, эскадрон’, *başı* ‘глава’), который Меликсет-Беков перевел как «военачальник», становится понятным из того, что Маан поставлены между «*деребейми*», как правило, (полу)автономными от Порты, и «*офицерами (забитами)*», но во всех случаях намного выше, чем просто «*дворяне*» (Лакерба).

Сами Маан сейчас не могут сказать ничего определенного ни по поводу происхождения своей фамилии, ни об обстоятельствах обретения ими нынешнего статуса. Но, как видно из истории с мнимым «евангелием Ма(а)н» из Пицундского храма (см. XV), этот вопрос интересует не одно их поколение. В определенных кругах, связанных с махаджирством, до сих пор циркулируют какие-то слухи об их садзском, т. е. не совсем абхазском, происхождении (о садзах, см. XXIV). В частности информантка В. А. Когонии – Е. М. Тарба (1934 г. р.), ссылаясь на рассказ своей бабушки-садзки, прямо утверждает, что Маан, по крайней мере, семья Каца (см. ниже), были садзами, но потом переселились «*сюда в [село] Хуап*» (Когониа, 2014, с. 129).

До конца неясно и как соотносятся друг с другом обе параллельные формы этого фамильного имени. Одна обычно признается исконной абхазской, тогда как другая – мегрелизированной, а значит вторичной. Такой подход только констатирует более позднее появление форманта *-ia* (сейчас это связывается с ассимиляционной политикой грузинских властей в отношении абхазского меньшинства), но совершенно бессилён объяснить, почему форма, принимаемая за производную, богаче корневыми, чем сам оригинал: в ней присутствует дополнительная консонантная группа *rg*.

Объяснений может быть два: либо абхазский вариант фамилии представляет собой упрощение мегрельского, а не наоборот, либо мы имеем дело с простым отождествлением двух совершенно разных имен со своими собственными историями возникновения. Акад. Н. Я. Марр видел в фамильном имени Маргания два форманта, помимо мегрельского, еще и сванский *-an*, а также «яфетическую» («хайскую») основу *marg-*, якобы отразившуюся в грузинском языке в корнях со значением ‘звезда’, ср. груз. ღერ-ღვრ-გ ‘1. волхв; 2. звездочет (у Марра)’ (1938, с. 64–65, 108). Предложенная им этимология малоубедительна, поскольку не объясняет перехода груз. *g* > абх. *ğ*. Более того, на самом

деле не существует никакого груз. მარგ ‘звезда’, кроме упомянутого, реконструированного Марром же. Куда с большей очевидностью напрашивается другое сопоставление: абх. *Марҕания* // груз. მარგ-ან-ო – прозвище от груз. მარგ-ო ‘белоглазый, косоватый’ (ჭუბოხმზოლი, 1984, с. 674). Труднее продемонстрировать закономерный характер выпадения *r* и *ǵ* на абхазском материале, хотя языковые среды, для которых оно свойственно, известны – таки в контактной зоне: *l, r > y, ø, ǵ* – в зап. картв., амш.-арм.; *ǵ > ø* – в турецком. Косвенным подтверждением возможности хотя бы одного из этих переходов (*r > ø*) служит вариант <Магания>, засвидетельствованный Нордманом (1838, с. 404–405, 412, 414–415, 418–428), если это не просто ошибка.

Едва ли не более обосновано второе объяснение: Парные формы фамильного имени различаются между собой, как устная домашняя и письменная официальная. При введении последней в документооборот мегрельские писцы, обычно священники, в качестве письменного заменителя подбирали по звучанию близкую, как им казалось, фамилию, осуществляя, по сути, «культурный» перевод. Наиболее вероятно, что в роли такого изобретателя выступил уже упоминавшийся протопоп Иоанн Иосселиани, который и составлял «Всепоподданнейшее прошение» Георгия Шервашидзе о вступлении в подданство России (1809) – первый источник, содержащий форму <Маргания>. До него, в более раннем тексте (1805/6), находим образованное по иной модели, непривычное сейчас <Маанидзе> (АКАК, т. 2, с. 872–873; ПСЗРИ, 1830, т. 40, с. 74–75; АВІР, ф. СПб. Главный архив, 1–7, оп. 6 (1827), д. 2, лл. 11–14 об.; МИА, 2008, т. 1, с. 250–254). Кстати, сходная практика привела, по-видимому, к появлению парных вариантов фамилии владельца – Чачба/Шервашидзе.

Совершенно фантастическую интерпретацию абх. *Маан*, в таком случае самостоятельного, а не производного от мегрельского, предлагает современный носитель этой фамилии, этнолог О. В. Маргания (Маан): хетт. <ма> ‘великая богиня-мать богов’ и абх. *ан* ‘мать’, ср. теоним <нан>, связанный с «культом великой матери плодородия» (Маан, 2006, с. 386). Так, что время для надежной этимологии столь знаменитой фамилии так и не пришло.

Прежде существовала некая традиция, проясняющая, видимо, то, как Марганиевцы могли обрести свое дворянское положение. Сохранились пословицы, значение которых вовсе непрозрачно ввиду того, что утерян общий контекст: *Амаан амаанра изыргаз Акуиба иоуп* ‘Без Куджба Маан не мог бы стать Мааном’ и *Аиргь умаанитэааит* ‘Благо-

даря Айргу Мааны стали собой' (Инал-ипа, 1965, с. 404; 2002, с. 315). В них фигурируют крестьянская фамилия Куджба и мифологический персонаж Айргъ (св. Георгий), превратившийся у абхазов в покровителя охоты. Однако, кроме простых упоминаний, об их роли в указанном эпизоде не сохранилось никаких преданий.

Беслан Маргания, а после его смерти и наследники, глядя на чудный пейзаж с высоты их собственного, теперь не такого уж обширного садового участка, с гордостью, рукой по воздуху, очерчивают границы своих прежних владений (интервью, 17 авг. 1997 г.):

*«От Маан Яшита... ныне это – Армянское Ущелье... до Эшеры. А в Эшере сидел уже Ладария. Граница проходила между Верхней и Нижней Эшерой».*

Налицо очередное противоречие: Беслан всегда утверждал и знал это наверняка, что его непосредственные предки – не местные, а выходцы из села Ачандара. Тогда как же и когда они заняли свое нынешнее место? Но вернемся к этому чуть позже. Еще в 1985 году информанты-амшенские армяне рассказывали одному из авторов, что когда лет 70 назад их родители бежали из села Сайаджи в окрестностях турецкого города Орду, переплыли через море, то в Псырцхе их наделял землей в аренду «мегрельский князь». Откуда им было знать, что за внешне мегрельской фамилией наверняка скрывался кто-то из Маан? Развалины у бывшей советской погранзаставы по выезду из Нового Афона в сторону Сухуми – это то, что осталось от укрепленной усадьбы прапрадеда Беслана. Перечисляя своих предков, он естественно начинал отсчет от отца – Владимира (интервью, Псырцха, 17 авг. 1997 г.):

*«Михаил Захарович – старший, отец – младший... Зусхан (Захар), жена-тый на женицине тоже из хорошей фамилии, Барас, с Черной речки около Гудауты [имени ее уже никто не помнил]... Дедом Зусхана был Хасан».*

Тут же следовал рассказ про Хасана:

*«На Северном Кавказе жили три брата. Как-то один из них решил отнять у Маан их землю. Он пришел в Эшеру к их соседу – Ладария. Разговор подслушал младший сын Маан, тридцати лет [? – авт.], совсем ребенок... С ружьем он перескочил через забор и убил врага! Это был Хасан».*

Этим эпизодом Беслан подчеркивал рыцарскую доблесть Хасана. Он им особо гордился и, учитывая тот факт, что в перечне предков между Зусханом и Хасаном обнаруживался пробел, можно предположить, что он подвел знакомые ему фрагменты семейной истории именно под Хасана. Хасан – это, несомненно, очень известный в Абхазии человек, родственник (брат?) еще более знаменитого Каца. Кстати именно у Хасана Маргании был шанс стать полноправным князем: будто бы последний владетель пожелал возвести его в это достоинство, но тот отказался, наставая, чтобы всех Марганиевцев удостоили такой чести (Инал-ипа, 1965, с. 434).

Есть известная аналогия между тем, как о. Иоанн, либо кто-то еще, размещал в документах имена предков нынешних Маргания, увеличивая, таким образом, их культурную память, и сегодняшней попыткой Беслана продлить вглубь историю своей семьи, объединяя родственников, известных только в его окружении, в одну генеалогию с Хасаном, о котором знают все.

Хасан весьма часто мелькает в событиях XIX в. Тем не менее, из упоминаний хоть и многочисленных, но разрозненных и не стыкующихся между собой, не так просто составить целостную биографию этого деятеля. Прежде всего, в первые два десятилетия, а именно тогда он впервые проявил себя, это имя носили не один, а несколько представителей фамилии Маан: под «клятвенным обещанием абхазских князей и дворян магометанского вероисповедания при вступлении в подданство России» (30 мая 1827 года), среди подписавших, наряду с прочими, фигурируют некто <Хасан Маргания> и <Хасан Маргония> (возможно, одно и то же лицо, поскольку дважды упомянут и Кац – <Каци Маргания Хасан Бежанов сын>, а потом ниже еще <Каци Маргония>). Но также есть еще и <Дворянин Гасан Маргония> (АВПР, ф. СПб. Главный архив, 1–7, оп. 6 (1827), д. 2, лл. 11–14 об.; МИА, 2008, т. 1, с. 250–254).

В отличие от Каца, судя по всему, старшего и точно более статусного, который, будучи правой рукой старшего брата владетеля Асланбея, протурецки настроенного, единственный уцелел во время резни в Лыхненском храме, учиненной русскими в 1824 году, и благоразумно решил перейти-таки на сторону новых властей, Хасан так и оставался *«известным разбойником»*, поддерживающим *«сношение с турками, пристающими к берегу»* и промышлявшим работорговлей (Предписание Розена, 1834, с. 448). Лишь в 1844 году оба они участвовали на

стороне русских в экспедиции против псхувцев (Рапорт Чачба-Шервашидзе, 1844; цит. по: МИА, 2011, т. 2, с. 167), правда до конца неясно, был ли это тот самый Хасан.

Но уже в следующую декаду обладатель точно такого же имени установил связи с наибом Шамиля в Черкесии и Абхазии Мухаммад-Амином (Дзидзария, 1982, с. 128), а 19 октября 1855 года вместе с владельцем и убыхским князем-повстанцем Хаджи Догомуко Керендуко Берзеком встречал в сухумском порту серба-мусульманина Омера Лютфи-пашу – османского военачальника (Из письма Коллюбакина, 1855, с. 134–135). Турки назначили Хасана правителем Сухум-кале (Каца – пашой Самурзаканского пашалыка), и тогда он отправил (в первый раз?) своего сына в Стамбул (Дзидзария, 1982, с. 141; АКАК, т. 10, ч. 2, с. 49).

Нет данных и о том, что этот представитель рода Маан, как и его отпрыск, когда-либо меняли свою веру. Другое дело, опять-таки, Кац, у которого дети от первой жены воспитывались мусульманами, а от второй (христианки) – христианами. Он послал своего старшего сына от второго брака Давида (Тито) в Мегрелию, чтобы тот принял православие и женился на мегрелке. И этот штабс-капитан абхазской милиции Д. К. Маргания вошел в историю, как сотрудник чл.-кор. РАН И. А. Бартоломея по составлению абхазского букваря и переводу на абхазский язык «Краткой священной [христианской – *авт.*] истории» (Записка Раевского, 1840, с. 180; ААРП, 2005, кн. 1, с. 606; Дзидзария, 1979, с. 64). Очень похоже, что именно он и был заинтересован в обосновании европейского происхождения своей фамилии. История с древним семейным евангелием, якобы утерянным, как нельзя лучше подтверждала бы подобные претензии.

Неуемный характер Хасана из документов XIX в. доставлял и дальше много хлопот колониальной администрации. После войны (1859) ненадолго замиренный <майор Гасан Маргани>, который изображается при том «соседним владельцем» (т. е. какое-то время уже жил где-то по соседству), построил себе дом в Псырцхе, используя камень, взятый из местного храма XI–XIII вв., для чего разобрали купол сооружения (А-ъ, 1871, с. 2). Летом 1863 года он, движимый местью за убийство своей воспитанницы, дочери лыхненского владельца, совершенное Григорием Шервашидзе, представителем абжуйской ветви владетельного рода, сжег 8 деревень обидчика, взял в плен его крестьян, а 25 из них продал туркам (Дзидзария, 1982, с. 265; Инал-ипа, 1995, с. 156).

Окончательный разрыв с русскими произошел во время абхазского восстания 1866 года. За полгода до этого русскому ген. консулу в Трапезунде А. Н. Мошнину удалось выведать, что Хасан согласует с вали Трапезундского вилайета Эмином Мухлис-пашой «*выселение в Лазистан 3 тыс. душ абхазцев*», подвластных ему (АВПР, ф. Посольство в Константинополе (1865), д. 2605, л. 100; Дзидзария, 1982, с. 280).

Все последующие месяцы до полного оседания в Турции Хасан для каких-то переговоров навещал западных дипломатов в Стамбуле, Трапезунде и Батуми, включая известного арабиста, путешественника и шпиона У. Дж. Палгрева (Палгрэйв), в тот беспокойный период назначавшегося британским вице-консулом то в Сухум, то в Трапезунд. Сын Хасана Мустафа тогда же ездил в Трапезунд из Сухума (ЦГИАГ, ф. 545, оп. 1 (1866), д. 2784, лл. 92–93, 94; АВПР, ф. Посольство в Константинополе (1866), д. 2606, лл. 147–147 об.; Дзидзария, 1982, с. 279–280).

Все упомянутые факты отложились в источниках. Но наш зять ничего этого не знал. И его версия основана на услышанном от родственников. В биографиях Хасана Маргании – устной домашней и письменной официальной, выписывающейся из документов, которые соотносятся друг с другом, опять-таки, как «мой» и «их» миры, – упор на совершенно разные детали. Перед нами два отличных друг от друга образа.

Примечательно, что конфликт Маан с «северокавказскими горцами» на самом деле имел место. Надо только иметь в виду, что Северным Кавказом (абх. *Нхыт* ‘по ту сторону гор’) абхазы называют также и примыкающие к нему с юга горные области самой Абхазии, в особенности территорию упомянутого общества Псху (Инал-ипа, 1976, с. 174, прим. 168). Среди прочих образцов абхазского историко-эпического фольклора сохранилась песня, повествующая о каком-то Чиже Маане, захваченном псхувцами, которые потребовали за него «*две тыщи баранов*» выкупа. Характернейшая черта песни – классовая неприязнь, и в тексте содержатся преувеличения (пер. Я. Козловского): «*На побережье за Чижса Маана / Никто бы не дал и хромого барана. / <...> [3]емялки его не горевали, / Что, мол, человека они потеряли*» (Антология абхазской поэзии, 1958, с. 19–75).

Однако мы знаем, что в марте 1833 года «черкесы» из Псху, ведомые неким князем <Берзил-Аджи Дагваипой> (убыхом Хаджи Догомуко Берзеком?), действительно напали на селцо Хопи (абх. *Хадт*,

Хуап), находившееся во владении Каца, убили некоторых и ранили <Соломона Моргани> (сына двоюродного брата Каца?). А в мае того же года и <абхазский дворянин Гассан Маргания> поехал в Черкесию забирать обратно двух похищенных у него крестьян (Из рапорта командира 3-й бригады 22-й пехотной дивизии Г. В. Вакулинского командирю отдельного Кавказского корпуса Г. В. Розену о нападении черкесов на абхазские селения: МИА, 2011, т. 2, с. 78, 84).

Это объясняет, почему спустя декаду он вдруг поддерживает Каца и переходит на сторону русских – чтобы отомстить псхувцам. Если в тот год Хасану действительно было 30, значит Кац (считается, что родился в 1766 г.) должен был быть старше его на 37 лет – разница в возрасте более подходящая для коллатеральных родственников, чем кровных братьев, которыми их считает М. Гумба, доверяясь каким-то туманным представлениям, но, не имея при этом никаких документальных подтверждений (2013, с. 14, 29). Сомнения еще более усиливаются, если Беслан просто оговорился, что больше подходит по смыслу (*«совсем ребенок»*), и возраст Хасана составлял не 30, а, скажем, 13 лет. Тогда старшинство Каца еще значительнее – 54 года.

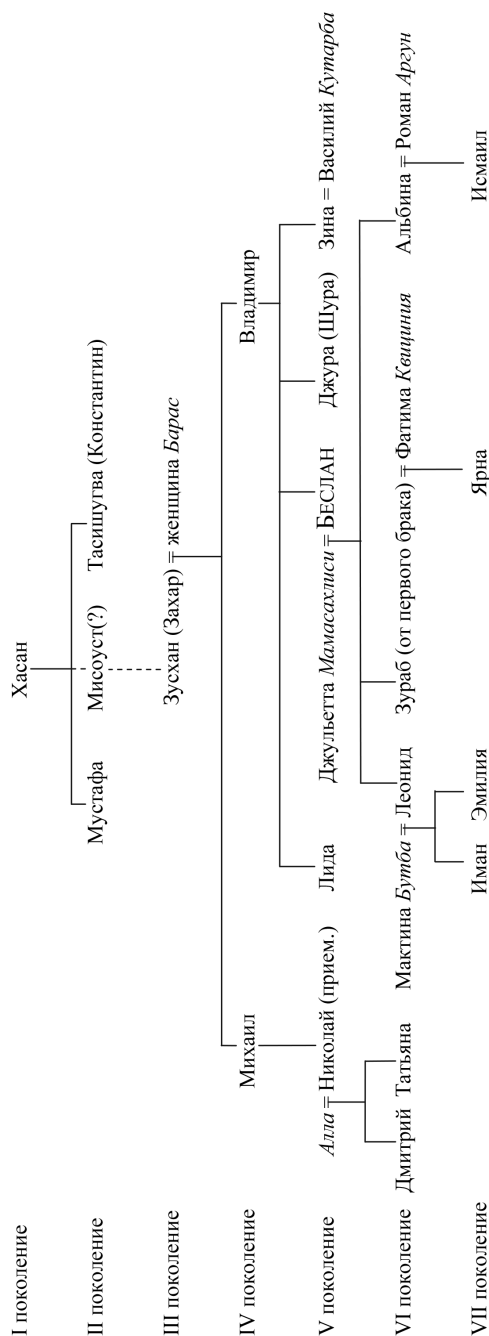
С другой стороны, между 30-ми и 60-ми годами XIX в. в Эшере «сидел» вовсе не Ладария, а князь Дзяпш-ипа, кстати, в отличие от Марганиевцев признанный таковым русскими. (*«Дзяпш-ипа после Шервашидзе считаются старшими»* – Торнау, 1976 [1835], с. 121.) Земли Ладария располагались ближе к Псырцхе. По воспоминаниям Шамиля Смыра (1906 г. р.):

*«Коренными жителями этих мест были также Ладариевцы. На месте современного Орлиного гнезда находились виноградники Кчы Ладария (кчы икуаца [Кыч икэаца – авт.]). От этого места и до сел. Псырдзха по подножию горы жили одни только представители Ладария <...>»* (Инал-ипа, 2006, с. 246).

Главное же в том, что Ладария – не княжеская, а крестьянская семья. А поскольку по законам жанра в одном сюжете с храбрым князем должны действовать не менее храбрые князья, неважно в качестве друзей или врагов, то наш рассказчик, чтобы маркировать границы владений своих предков, с полным правом использовал звонкое, как ему казалось, фамильное имя, принадлежащее, однако, простолюдинам, но при этом наделял их высокородностью.



Таблица 2. Лигия Хасана Маана



Когда же сам Хасан поселился в Псырхце или окрестностях, до конца неясно. Жители села помнят о нем до сих пор. С ним связывают особое место *Хасан ихахара* ‘фруктовый сад Хасана’, где были расположены его владения, южнее Ново-Афонского ж/д вокзала (Кэарчия, 2002, с. 217); и развалины крепости – той самой постройки, сложенной из камней Псырцхинского храма. Упомянутый уже Ш. Смыр продолжает:

*«Места же вокруг нынешнего погранотряда занимали дворяне Маан. До второй половины XIX в. вся Псырдзхинская община находилась под властью Хасана Маан, остатки укрепления которого сохранились до наших дней»* (Инал-ипа, 2006, с. 246–247).

По Нордману (1835), <Эшира> принадлежала Дзяпш-ипа, а <Псырдзха> уже перечислена в ряду владений <кн. Магания> (Нордман, 1838, с. 404–405, 412, 414–415, 418–428). Но именно в начале всей этой эпопеи с набегом северокавказских горцев <Гассан Маргания> описывается еще как житель села <Джерфа> (Джирхва, абх. *Цьырхәа*). Это последнее, вместе с селом *Хэаӡ*, которое рассматривалось тогда, как его часть, служило, по-видимому, родовым гнездом для нескольких ветвей Маан, по крайней мере, для линиджа (*абиӡара*) Хасана и Каца. Далее, документы упрямо свидетельствуют, что и в следующем 1834 году в Псырхце никакого Хасана, скорее всего, не могло быть, поскольку известно, что тот в это время *«построил себе дом в уроч. Очемчирах, близ моря»* (Предписание Розена, 1834, с. 448). А, учитывая, что при османской администрации носитель данного имени должен был находиться в Сухуми (см. выше), переезд его на жительство в Псырцху вряд ли состоялся бы ранее 1856 года.

В последующих событиях в качестве *«тавада из сел. Псыртсха»* фигурирует опять не Хасан, а представитель другой ветви Маан – прорусски настроенный Тито, сын Каца, если, конечно же, это не ошибка А. Н. Дьячкова-Тарасова. Александр Николаевич, впрочем, основывавшийся на свидетельствах своего отца, непосредственного участника происходившего, сообщает и другую подробность – якобы земли, позже отошедшие Ново-Афонскому монастырю, первоначально принадлежали ген.-майору Кацу Маргании (Дьячков-Тарасов, 1909–10, с. 187 (прим.), 201).

Получается, что не в 1830-е, а именно в 1856–66 годы Хасан и мог ненадолго стать Ладариевцам соседом, занимая фамильные владения,

доставшиеся ему от других Маргания, и им же потом, после бегства в Турцию, по умолчанию оставленные. Многие детали, связанные с его появлением в Псырцхе, содержатся в воспоминаниях дворянина-христианина Соломона Семеновича Лакербая, служившего тогда переводчиком у русских (И. Н., 1898, с. 202–203):

*«Я был лично знаком с Гассаном, <...> он был человек жестокий. За-мешанный в убийстве и, опасаясь кровомщения, <...> он, будучи вы-нужден удалиться из места своего жительства и с толпой своих со-умышленников, расположился на временное жительство в стоявшей тогда еще одиноко в развалинах церкви св. Симона Кананита, наводя своим присутствием страх на окрестное население. Проезжая из Су-хума и застигнутый в этих местах ночью, я свернул с дороги и как знакомый Гассану, расположился у него на ночлег, избрав себе место в западном притворе нынешней церкви. После ужина и помолясь в тай-не Богу, я с дороги заснул сладким сном; но вдруг был разбужен шумом, происходившим в самом храме. Гассан и его приближенные проснулись и с смущением передавали друг другу, что кто-то их пугает и гонит вон отсюда. Услышав это, я понял, в чем дело и сказал Гассану: вот, видишь ли, брат, здесь жить тебе не приходится, лучше уходи, пока цел. И точно, Гассан и его спутники, постоянно тревожимые ноч-ными страхованиями, вынуждены были вскоре покинуть храм <...>».*

Значит, наш герой действительно прожил в Псырцхе недолго. Причиной его переезда туда называется кровная месть. К сожалению, рассказ Лакербая не датирован, но можно предположить, что описанный случай имел место в 1857–58 годах. Боязнь кровомщения объясняет и мотив, почему <Гассан Маргани> поселился в церкви, а вскоре поспешил воздвигнуть себе злопо-лучный дом-крепость, используя церковный камень для прочности стен. В описании Лакербая он предстает не столько фанатиком-мусульманином, которого раздражает все христианское, сколько напуганным человеком, за-ботящимся о своей и своих сторонников безопасности.

Итак, либо разговор, подслушанный Хасаном, состоялся не в Эше-ре, либо Хасан не был его свидетелем, либо злоумышленники пере-говаривались не с Ладария. Но и эти противоречия легко устранимы, если принять, что в данном случае мы имеем дело с неключодовской ком-прессией. И причина этому заключается вовсе не в слабой осведомлен-ности нашего информанта.

В случае с биографией Каца контрасты между обеими версиями – передаваемой изустно и подтверждаемой документально – еще более разительны. Как уже отмечалось, ему повезло значительно больше, и до нас дошла даже «Песня о Каце, сыне Хабыра». В ней он назван не по отчеству, а в соответствии со своей принадлежностью к линиджу *Хыбры-иџа* (согласно Ш. Д. Инал-ипе, ‘сын кривоголового’ – 2002, с. 32). В песне сталкиваются свекровь (мать Каца) и невестка. Первая отговаривает героя от участия в битве против неких обидчиков крестьян-соседей, а вторая наоборот призывает сражаться. В результате (пер. С. Липкина): *«Возвратил он соседей на землю родную. / Но герою погибнуть в сраженьи пришлось»* (Антология абхазской поэзии, 1958, с. 19–75). Однако известно, что Кац умер по старости почти в столетнем возрасте, и не в бою, а после того, как совершил хадж и построил себе мечеть в Гудауте. Был, правда, один эпизод – в 1832 году разъяренные крестьяне сожгли-таки дом Каца со всем его имуществом (ЦГИАГ, ф. ОВД, д. 34, л. 2; цит. по: Дзидзария, 1958, с. 378).

Но вернемся к «сумеречной зоне». Забывание начинается после деда. Пропущен некто, кого не мог видеть сам рассказчик; но и не оказалось никого, кто заполнил бы образовавшийся пробел. В семейной истории Маргания этот промежуток приходится на время махаджирства и возвращения. Дмитрий Гулиа – до махаджирства их фамилия проживала в селах Яштхва, Уарча и Эшера – вставил в свою «Автобиографию» любопытный эпизод (1974 [1958], с. 47):

*«Некий дворянин Маан привел к нам во двор турецких аскеров – солдат. «Эти не желают выселяться», – сказал он. Аскеры сожгли наш дом, а семью погнали к морю, где стоял на рейде турецкий пароход».*

Писатель, как известно, сам происходивший из Уарчи, уверенно датирует это трагическое событие 1878 годом. Но, как уже было продемонстрировано, Маргания включились в переселенческое движение горцев на территорию Османской империи значительно раньше и очень активно в нем участвовали. Третий сын Каца Камлат (*Камлат*) уехал, не смирившись с тем, что русские власти приступили к переустройству земельных отношений у него на родине, после отмены крепостного права. В 1873 году ему последовал внук Узбек (*Озбак*) – от другого, уже скончавшегося к тому времени сына Каца (Мачавариани, 1878; ААРП, 2005, кн. 1, с. 606–607, 617). В войну 1877–78 годов оба возвращались, Камлат в чине полковника турецкой армии, Узбек – майора.

Об их возможных личных мотивах, помимо сугубо классового, и о том, какую роль в этих событиях могла играть религия, говорят следующие факты. Маргания были замечены в антиколониальном восстании 1866 года и понесли за это жестокое наказание. Повешенные Казилбек Маргания и его брат приходились дядьями непосредственно Узбеку. Кроме того, в самый канун своего отъезда Узбек, по-видимому, оказался фигурантом криминального дела: На р. Галидзге было найдено обезглавленное тело скотопромышленника Лолуа, которому несколькими часами ранее Тито Маргания, другой дядя Узбека, ссудил крупную сумму (1 тыс. руб.). Деньги пропали, а единственным свидетелем сделки, а значит подозреваемым, оказывался Узбек, к тому же внезапно скрывшийся (Дьячков-Тарасов, 1909–10, с. 206; Дзидзария, 1982, с. 275; ААРП, 2008, кн. 2, с. 685).

В ходе военной вылазки 1877 года Камлат сжег хуапскую церковь, в которой находилась могила дочери Узбека. В ответ Узбек, будучи сам крестником А. Н. Введенского, организовал удушение находящегося под покровительством Камлата о. Ивана Гегии – образованного священника-абхаза, еще одного составителя бартоломеевского абхазского букваря и переводчика «Краткой священной истории» (Дзидзария, 1979, с. 64–65; Мачавариани, 1878; ААРП, 2005, кн. 1, с. 606–607, 617).

Тем не менее, как и в случае с гиперболизацией образов Чижа и Каца, Узбека воспевают в качестве *а-хаца* ‘настоящего’ мужа, храбреца, героя’ или даже *ахаца ихаца* ‘героя героев’ в сохранившейся «Песне об Озбаке» (*Озбакъ иаиџа*), которая, по сути, и состоит из многократно повторяющегося рефрена *Кац дызмышуаз Озбакъ ахаца* ‘герой Озбакъ, с которым не сумел совладать Кац’ (Чанба, 2013, с. 205–206; Ахобадзе, Кортуа, 1957, с. 134–136). А характерное для фольклора стремление к свободному перемещению признаков внутри одного класса персонажей (см. XVIII), приводит к тому, что Узбек, образ которого оттеняет Кац, вообще превращается в свободолюбивого простолюдина. По мнению уже упоминавшейся информантки Когонии (2014, с. 135):

*«Кац был настолько строг, что мы все его боялись. Мать меня пугала: «Кац идет». Кац Маан ходил, обернув свою голову чалмой. <...> Узбакъ был из крестьян, а Кац всех держал под каблуком. Но Узбакъ не подчинялся ему, не делал того, что он приказывал. Узбакъу при жизни сложили песню».*

По данным В. А. Чирикбы, сейчас в иле Сакарья недалеко от Стамбула, сохранилось абхазское село Кайалар-Мемдюхие, основанное Камлатом, которое старожилы называют *Xəán̄-aa* ‘хуапцы’; а в соседнем Дюздже – 3 маленькие деревеньки еще одного сына Каца – Албуза (*Албѳѳз*): Эрдемли, Айбашы (Aybaşı) и Аксу. Последнее до переименования так и называлось – Элбузбей (Elbuzbey). Этот Албузбей похоронен в Мекке, а родившаяся в Адапазары (или в Батуми) его дочь Атия-ханум/Бехидже Хасеки Кадын-эфенди (1882–1969) стала двенадцатой женой печально известного султана Абдул-Хамида II. Правда при дворе ее считали грузинкой. Сами же Маан продолжают сегодня жить разбросанно по обеим черноморским провинциям в населенных пунктах Чайкѳѳ, Кайалар-Решитбей («Лыхны»), Соуксу («Джгерда»), Алынджа.

Абх. *Ҩсырзха* – второе название села Бугдайлы, расположенного тоже в Сакарье, наводит на мысль, что тамошние Маан могут быть прямыми потомками Хасана; рядом же, в селе Аджысу (Acisu), они живут даже вместе с Ладария, как жили на Кавказе (Чирикба, 2012, с. 21–95). Хасан с подвластными ему крестьянами ушел на южный берег Черного моря в 1866 году. А уже через год-полтора в родное село вернулся его сын, имя которого мы не знаем наверняка. Но, скорее всего, его звали <Тасишугва>, что вроде бы подтверждается следующим сообщением (Объяснительная записка управляющего имениями Г. Д. Чачба-Шервашидзе губернского секретаря А. В. Пахомова в Сухумскую сословно-земельную комиссию; цит. по: МИА, 2012, т. 3, с. 431):

*«Гасан Маргани управлял Сухумским округом не очень долго, а потому и зла сравнительно сделал меньше и ограничился только тем, что старался захватить часть Эширы (по левому берегу реки Шицкуара), что ему однако не совсем удалось вследствие сопротивления князей Дзатиш-ипа и только сыну его Константину (Тасишугва) Маргани удалось, с помощью начальника пицундского округа майора князя Чавчавадзе, собрать в прошедшем 1867 году часть винограда на участке, которым хотел завладеть отец его Гасан».*

В действительности речь в этом отрывке идет о сухумском владении гвардии полковника кн. Дмитрия (Сеит-бея) Шервашидзе, а не о Сухумском округе – административной единице Российской империи, образованной гораздо позже, в 1883 году. Хасан Маргания стал управ-

лать им после смерти князя, т. е. в 1859 году, а через 7 лет, как мы уже знаем, сделался махаджиром. И уже в 1867 году в этих же местах появился сын Хасана, что совпадает с нашими расчетами. Этот человек, «*бывший в Турции в хоре султанских музыкантов солистом*», теперь решил креститься (выше приведено христианское имя <Тасишугвы> – Константин) и пожертвовал новым абхазским христианам отчий дом-крепость. Находившийся в Псырцхе по случаю епископ Имеретинский и Абхазский Кикодзе оставил такое свидетельство (1869, с. 11–12):

*«Помолившись <...>, мы направились пешком же к шалашу или навесу, построенному из деревянных ветвей на другой стороне Анакопии, противу каменного дома на берегу моря, принадлежавшего знамени-тому в здешней местности Хасану Маргания, в котором ныне расположен казацкий пост. <...> Упомянутый Хасан Маргания, закорененный магометанин-фанатик, захотевши построить тот каменный дом, <...> не побоялся, вопреки всеобщему благоговению к развалинам храма Симона Кананита, и, несмотря на то, что все уговаривали его не касаться их, брать оттуда тесаные камни и употреблять, как материал при постройке своего дома. Рассказывают, что сам бывший владетель Абхазии Михаил предсказал ему, что он не будет жить в этом доме. Что же случилось? Как только Маргания поселился в оконченном доме, начались его семейные невзгоды кончиною старшего, любимого им сына, а потом и других детей; наконец и он сам, по обстоятельствам, принужден был переселиться с семейством в Турцию. <...> Эту самую историю, известную в Абхазии последнему жителю, я, между прочим, напомнил слушателям с приличными нравоу-чениями; между слушателями был и сам новокрещенный Маргания».*

Имена детей Хасана, умерших до переселения, неизвестны. В источниках зафиксировано лишь предание о том, что своего сына он сделал аталыком цебельдинского кн. Ешсоу Маршании, а затем отплатил последнему, поставив 50-аршинную материю с прорезями, в которых были просунуты головы выстроенных в ряд зависимых людей, пред-назначавшихся для подарка (Арх. АБНИИ, ф. 1, д. 92, л. 21; цит. по: Дзидзария, 1958, с. 354). Впрочем, согласно версии описанной трагедии, которую изложил 30 годами позже о. Арсений, во время перевозки камней из церкви, никакой не сын, а «*один из людей его [Хасана], в его глазах, умер внезапно*». Сам же Хасан сгинул со всем своим семей-



ством, уже ушедши в Турцию, *«по слухам от вернувшихся оттуда его сторонников»* (И. Н., 1898, с. 202).

Лишь отчасти суждено было сбыться планам по открытию в крепости церкви, на что уповали и колониальная администрация, и Общество восстановления христианства на Кавказе, пославшее о. Гавриила в Абхазию. Дом-крепость так и остался в руках военных, но разрушенный храм восстановили, используя камни, которые вроде бы вернул на прежнее место сын Хасана. Доподлинно неизвестно, что случилось с *«новокрещенным Маргания»*, но <Константин Гасанов> [сын] все еще фигурирует среди землевладельцев Гумистинского участка вплоть до 1882 года (РГВИА, ф. 400, оп. 1, д. 806, лл. 268–275; Цвижба, 2000, с. 149).

30 апреля 1877 года Узбек со своими махаджирами занял Псырцху, заставив отступить начальника Пицундского округа Гаевского (Дзидзария, 1982, с. 331). За три месяца пребывания турок в Абхазии почти все остававшиеся псырцхинцы, переселились в Турцию, включая семьи Смыр и Ладария. Так, что очень похоже, что Бугдайлы действительно основано Хасаном, тогда как Аджысу – скорее всего, результат этой последней волны махаджирства, поставившей точку в истории абхазской Псырцхи.

Возвращение должно было быть таким же нелегким, как и бегство. Часто выезжали из одного места, а возвращались в другое. Ш. Смыр прямо говорит, что *«им не разрешили поселяться в местах их прежнего жительства, поэтому они разбрелись по разным другим деревням (Абгархыку и др.)»* (Инал-ипа, 2006, с. 247). По-другому интерпретировал это Н. Ладария, семья которого также вернулась (Ладария, 1891, с. 118):

*«Так как в нашем селении [Псырцхе – авт.] никто не жил, и нам одним оставаться там было страшно, то мы поехали к знакомым в селение Ачандара. Тогдашний начальник Гудаутского участка отвел нам землю в поселке Абгархукв, где мы живем и в настоящее время».*

Абгархук (абх. *Абгархықә//Аб̈бархықә*) представлял собой относительно новый населенный пункт и в те годы считался одним из околотков (*«поселков»*, *ахабла*) села Ачандара. То, что все основные псырцхинские семьи – и Смыр, и Ладария, и Маргания – прошли одним и тем же маршрутом, наводит на мысль, что их возвращение действительно носило организованный и контролируемый властями характер (как ут-

верждает Смыр), а критическую роль в выборе мест пристанища могли играть некие сетевые связи (как у Ладарии). Это и объясняет, почему приморские дворяне возвращаются вначале в горное село Ачандара, и лишь потом, поближе к своим родным местам. Есть документ, возможно, подтверждающий, что предки Беслана действительно были среди Маргания, обосновавшихся в районе Ачандары: еще в 1890-е годы там, в соседнем Дурипше проживали бывшие махаджиры Саатбей Чагупа и Квадж Заусханович <Маргани> (РГВИА, ф. 400, оп. 1, д. 2705, лл. 14–23; Цвижба, 2000, с. 145).

Маан продолжали репатриироваться вплоть до советского времени. Известно, что в 1925 году в Совнарком Абхазии поступило прошение 700 махаджиров принять их на родину, за три года до этого уже переселившихся из Турции в Грецию. Интересы этой группы представлял Омар-бей Кваджевич Маргания (Надин-бей Маан-заде), а в числе 16 подписавших документ были Ашибей и Хасан Мааны (Прошение СНК, 1925).

После Турции предки Беслана не просто перешли в русское подданство, но, видимо, также крестились (сам он считал себя христианином): на смену мусульманским именам приходят христианские, Зусхан становится Захаром. В том же списке абхазских землевладельцев от 1882 года упомянут некто <Маргани Засхан Мисоуст>, правда, в составе Кодорского участка (РГВИА, ф. 400, оп. 1, д. 806, лл. 268–275; Цвижба, 2000, с. 154).

Есть шанс, что им как раз и был Зусхан-Захар. Вполне возможно, что мы имеем дело с недостающими в генеалогии Беслана звеньями (см. табл. 2) – неизвестным сыном Хасана по имени Мисоуст, уже непосредственным предком Беслана, и еще одним сыном Зусхана, Кваджем. Либо это – дохристианское имя Владимира, отца Беслана.

Во всех случаях забывание напрямую сопряжено с семейной катастрофой. Кстати, в Нидже с удинами стряслось, похоже, что-то очень близкое. В 1918–20 годы они попали в полосу армяно-азербайджанской резни. На какой-то срок Нидж оккупировала турецкая армия. Многие семьи были уничтожены под корень. Об этом обо всем люди до сих пор вспоминают с ужасом, особенно, если принять во внимание, что до сих пор не улеглись еще страсти вокруг очередного армяно-азербайджанского конфликта.

«Шов», место, где в перечне Маргания произошла подгонка, в представлениях поколения, следующего после Беслана, скорее всего, изгладится вовсе, если, конечно же, никто не будет перечитывать эти

строки. Уже сейчас наследники этот момент выпускают, путаются. Добавляют в список предков по прямой линии еще и Каца Маана, что, по-видимому, обязано книжным знаниям. В общем, в очередной раз сводят вместе разноприродные версии, что можно проделывать до бесконечности!

Перечисление имен у Беслана – это последовательность поколений, значимая для того, кто их перечисляет, т. е. генеалогия одной ветви Маргания, потомков Хасана. Потому, что есть еще ветвь, действительно упирающаяся в прославленного ген.-майора, и другие: Дурок-ипа, Ламырцваа и др. Уже упоминавшееся «Всепопданнейшее прошение» абхазского владетеля о вступлении в Россию (1809) от Марганиевцев подписывали Хиту, Ростом, Бежан, Леван, Жамбулат и Асланбег (ПСЗРИ, т. 40, № 24128а, с. 74–75). Наиболее вероятно, что они и представляли отдельные линиджи фамилии, коих ее носители насчитывают сейчас примерно столько же, правда, не шесть, а семь.

Кроме Псырци и Джирхвы с околотками Хуап, Бгардваны, Эширхва и, по-видимому, еще <Худара>, источники XIX в. упоминают о родовых имениях Маан в селах Мгудзырхва (вкл. Апцхва), Адзюбжа, Маркула и каких-то <Джиджирпыны> и <Чигурхва>, сейчас плохо идентифицируемых (Нордман, 1838, с. 404–405, 412, 414–415, 418–428; Завадский, 1867; ААРП, 2005, кн. 1, с. 356).

Например, в Мгудзырхве в первой половине века жил Кишмей Маан (вероятно, <Кешмен Маргония>, подписавший «Клятвенное обещание» 1827 года: АВПр, ф. СПб. Главный архив, 1–7, оп. 6 (1827), д. 2, лл. 11–14 об.; МИА, 2008, т. 1, 250–254). В источниках 1890-х несколько раз мелькают Маркоз (шурин «жителя селения *Лидзова*» кн. Карамана Инал-ипы) с сыном Мурзаканом (Инал-ипа, 1965, с. 490, 443; ААРП, 2008, кн. 2, с. 316, 520–523). По-видимому, внуком Маркоза являлся Владимир Мурзаканович Маргания (1905–41), научный работник АБНИИ, расстрелянный за то, что якобы создал вместе с «троцкистом» З. Кобахией *«фашистскую организацию, которая планировала захват власти при помощи немцев»*.

Родоначальниками и представителями ветви из села Адзюбжа (т. н. абжуйской) были: Тлапс (<Тлабсу Маргания>, о котором, как о своем доверенном лице, упоминает кн. Тамара Дадияни в письмах, датированных 1822 годом, – АКАК, т. 6, ч. 1, с. 661); затем Таго Тлапс-ипа, в 1849 году сопровождавший владетеля во время поездки в Санкт-Петербург, а позднее за участие в восстании 1866 года сосланный в

Ставрополь; Шмаф, сосланный тогда же в Орел; Сосрыква; Соулах и Чапиак (<Чепиага Маргония> и <Соулахи Мармония> из «Клятвенного обещания» – АВПр, ф. СПб. Главный архив, 1–7, оп. 6 (1827), д. 2, лл. 11–14 об.; МИА, 2008, т. 1, с. 250–254; т. 2, с. 196); Титала (вернулся из махаджирства); Кычын (Пахомов, 1953, с. 298; Маан, 2006, с. 398–399); Эрист, дочь которого Елизавета сочеталась браком с абхазским дворянином Г. Д. Курцикидзе, еще одним сотрудником Бартоломея (Дзидзария, 1979, с. 66).

Позже в Адзюбже мы встречаем Фому и Каута Маргания. Их дети Григорий (1910/11–41) и Беджо (1910–42) погибли на войне. Ссыльного Владимира Шмафовича Марганию (1897–1938) расстреляли в Енисейске. Из этого же линиджа происходят: Иван Николаевич Маргания (1891–1937) – социал-демократ, окружной комиссар, член Народного Совета, один из лидеров независимцев; Василий Николаевич (1898–1946) – учитель и просветитель; Михаил Алексеевич (1916–42), Иван Георгиевич (1900–43) и Георгий Яковлевич (1910–42) – жертвы Второй мировой войны (Жертвы политического террора; ОБД); Омар Владимирович Маргания – научный сотрудник АБИГИ, о котором уже упоминалось. Постепенно адзюбжинские Маан расселились в Уарче и, кажется, в Бедиа.

А в Самурзакани, в селе Гудава обосновался еще один дворянин Мсоуст Маргания, про которого говорили, что, в отличие от своих состоятельных бзыбских и абжуйских сородичей, он – *хэнцэглаха* ‘застрявший в грязи’ (Дзидзария, 1958, с. 161; Куправа, 2008б, с. 331). Его род совсем обеднел. Среди гудавских Маргания много профессиональных военных, сражавшихся на стороне России: Бакур, прапорщик, командовавший 1-й пешей сотней Самурзаканской милиции; Пахвала, подпоручик, содержавший за свой счет караул; Чагу и Квадж(и), служившие в 1877 году в конно-иррегулярном полку и милиции. Последний (ум. 1905) являлся также членом Общественного комитета по руководству первой гражданской больницы в Очамчире (Дзидзария, 1979, с. 83). Его сын – ген.-майор Малахий (Караман) (1859–1918) командовал бригадой 3-й Кавказской казачьей дивизией и служил в Туркестане.

По воспоминаниям 98-летнего старца, которого Ш. Инал-ипа (1965, с. 466) называет «Пл. Маан», в Гали Марганиевцы жили многопоколенной расширенной семьей в количестве 25 человек, состоявшей из родителей, 4 сестер и 5 братьев, включая 2 женатых со своими собственными семьями:

*«Мы боялись <...> говорить отцу, что хотим отделиться. Он желал, чтобы мы были всегда вместе и в его руках. «Зачем расходиться, не вода подступила», – резко возражал он сыновьям, когда они робко заикались о выделе из семьи».*

Документы кон. XIX в. запечатлели из собственно гальских – Дзвадзва, на усадьбе которого в 80-е годы происходили волнения крестьян, недовольных тем, что по реформе часть их земель перешла к нему (Дзидзария, 1982, с. 426); и в следующее десятилетие – некоего дворянина Николая Марганию, организовавшего шайку конокрадов (Нам пишут, 1895; ААРП, 2008, кн. 2, с. 442).

Самурзаканские Маргания очень скоро стали мегрелами. Из их числа также происходил (из села Бедиа) просветитель и православный священник, благочинный церковей Кодорского участка Дмитрий Маргания (1866–1946), сын Тлапса (адзюбжинского?), который еще мог наблюдать этот процесс воочию (Маргания, 1999, с. 50; цит. по: Куправа, 2003, с. 80):

*«Случилось следующее: как только потеряли родной язык, служивший основой сохранения своих истоков, национального самосознания, запутались, стали незнающими корни свои».*

Сыновья о. Дмитрия, офицеры-интеллигенты, не принявшие большевизма, в период Гражданской войны вынужденно уехали из Абхазии: Валерьян – в Грузию, Кондратий, Иван и Петр (поэт, ум. 1956) – в Европу. Однако и позже фамильное имя Маргания встречается в этом и других самурзаканских селах: Река, Репо-Шешелети, Лекухона, Дихазурга, Отобая... Оно известно сейчас во внутренней Мегрелии и даже в Картли, недалеко от Тбилиси (село Лиси).

В Мегрелии засвидетельствованы отголоски истории, по-своему отвечающей на вопрос, как Маргания могли обрести свое нынешнее аристократическое положение: Жили три охотника-брата Маргания, без имен, но различавшиеся тем, что старший был одет во все черное, средний – в серое, а младший – в белое. Сев на коней соответствующих мастей, они пустились путешествовать и погибли от рук братьев Лом-Тариеловых. Джимше Маргания, сын белого брата, отправился мстить за отца и дядьев и повстречал Черного царя, на дочери которого, в конце концов, и женился, унаследовав, таким образом, все царство (Мингрельские сказки, 1890, с. 16–22).

Абхазия мала и нынешние отпрыски всех этих ветвей, как правило, наслышаны друг о друге. Но, разумеется, воссоздать общую генеалогию, вспомнить промежуточные звенья, связующие ее части, они не могут. Тем более что если придерживаться версии изначальной самостоятельности фамилий Маан и Маргания, в последующем просто отождествленных друг с другом, то надо признать, что родственные узы их носителей в ряде случаев могут вообще отсутствовать, и мы имеем дело, по сути, с однофамильцами.

Абхазское общество двух последних столетий устроено так, что сетевые связи, основанные на родстве, играют в нем существенную роль, не только в межсемейных и внутриобщинных отношениях, но и за их пределами, участвуя в формировании всех уровней власти – от местного самоуправления до министерств в Сухуми. Существуют определенные способы как «наведения» родства, так и поддержания его актуальным: застольные дискуссии с перечислением предков, использование всякого рода квазигиридрических формул для их припоминания, брачные стратегии, куначество, аталычество. Можно предположить, что и возникновение пары Куджба-Маан (см. выше) было обязано каким-то аталыческим отношениям, уже совершенно забытым. Но возможно, все куда историчнее: Назлы-ханум – мать Бехидже Кадын-эфенди, благодаря которой при султанском дворе обосновалось и все семейство Албуза Маана, была никем иной, как крестьянкой по фамилии Куджба!

Вероятно, как примеры тяги к «сшиванию» плохо стыкующихся между собой ветвей генеалогии, надо воспринимать попавшие в литературу сюжеты о т. н. балкарских и кабардинских родственниках Маан. Так балкарцы Апусуаевы ведут свое происхождение от сына некоего Омара, со странным тюркским именем Огурлу, якобы переселившегося во второй пол. XIX в. из Адзюбжи в Приэльбрусье. Здесь в «сумеречной зоне» оказываются и обстоятельства самого этого события (земельный спор или последствия Кавказской войны?), и, соответственно, целый фрагмент предположительно общей генеалогии. В ранней своей рукописи О. В. Маргания (и ссылающийся на него А. Э. Куправа), приводит слова Ш. Апусуаевой, согласно которой Омар – брат некоего «абхазского дворянина Мырзы Маан» (Маргания, б. г.; цит. по: Куправа, 2003, с. 30–31).

Но в более поздней публикации (Маан, 2006, с. 387, прим. 1) данная деталь опущена (подправлена и соответствующая цитата во втором издании работы Куправы – 2008б, с. 336). Можно предположить,

что причина, заключается в том, что эта версия не нашла соответствия в счете родства, который ведут сами адзюбжинские Мааны, не помнящие ни о каком Мырзе. Попытку примирить обе генеалогии, трудно сказать, самостоятельно или под влиянием О. В. Маргании, предпринимает Денис Чачхалия – Омар становится у него не братом, а сыном какого-то Мырзакана. Но Мурзакан довольно редкое имя, и мы помним, что оно принадлежало одному из мгудзырхвинских, а не адзюбжинских Маргания.

Еще более умозрительным представляется отождествление с Маан кабардинского фамильного имени *Ягановы*. Выпадение части корня *ма-* невозможно обосновать никакими фонетическими превращениями. Тем более что у самих Ягановых сохранились лишь очень туманные представления об их происхождении – от абаза (абазин), проживавших в Черкесии в районе современного Усть-Лабинска (Чачхалия, 2004). Возможно, стимулом для генеалогического творчества в обоих случаях служит столь распространенное в нашем мире стремление укрепить свой собственный зыбкий статус путем усиления выигрышных сторон семейной истории (габитуса), при помощи отсылки к родословию аристократов-иностранцев.

В нынешних условиях потомки Хасана и других ветвей и линиджей предпочитают отмежевываться от фамильного имени *Маргания*, как им кажется, мегрельского, и заменяют эту форму в паспортах и официальных документах на *Маан*. Так поступили уже сын Беслана Леонид и упомянутый этнограф-адзюбжинец. Перестали быть актуальными поиски европейских корней этой фамилии. Можно предположить, что скоро читающие ее представители обратят свой взор на созвучие абхазской формы с *Ма'ан* (араб. معانيون) – династийным именем прославленного рода воинственных друзей Горного Левана. Какие-то увязки города Маан (Иордания) с абхазскими махаджирами Марганиевцами уже появились в интернете.

Отсюда важно не забывать, что фамильное единство являет собой не столько данность, сколько процесс, или, во всяком случае, такую данность, которую необходимо все время подтверждать. Вслед за периодами забвения, даже ссорами и проявлениями агрессии, т. н. фамильные сходы и иные институты с интегрирующей функцией (свадебные и поминальные пиры, реже семейные моления) призваны воочию продемонстрировать солидарность разных линиджей и входящих в них семей. Согласно источникам, в 1846–47 годах



вспыхнула кровавая усобица между джирхвинскими Марганиевцами («племянниками Каца»): Крестьянин Кадырбея Маргании Агырбаев (Агрба) убил <Тетаршоу Моргани>. В ответ прапорщик <Соломон Моргани>, брат последнего, убил Агырбаева и пожег дома в имении Кадырбея. Когда же Соломон подъезжал к селу Куланырхва, то его попытался застрелить Гусейн, приходившийся ему двоюродным братом и соответственно братом Кадырбею (Из рапорта Гоге-ля, 1849). Но через 17 лет Хасан Маргания посорился с Григорием Шервашидзе, и, как записал Дмитрий Бакрадзе (б. г.; цит. по: Иналипа, 1965, с. 434):

*«<...> [В]есь многочисленный род Марганиев, христиане и мусульманы, из Самурзакани и Абхазии мгновенно собрались, как один человек, под знамя Хасана».*

В годы Грузино-абхазской войны 1992/93 годов Маргания – абхазы и мегрелы снова превратились во врагов, и обе стороны несли ни чем не оправданные жертвы. Сын Беслана Зураб командовал погранвойсками, его младший брат Леонид потерял ногу на противопехотной мине, а их двоюродная сестра, кандидат филологических наук, Людмила Маргания, как медсестра оказывала помощь раненым у Гумисты. А на той стороне, в Сухуми, Гурам Маргания вначале тоже потерял ногу во время обстрела города, а потом в ходе его «освобождения» был расстрелян наступающими. И через несколько месяцев в самурзаканском селе Мзиури расстреляли Амираана Марганию, 60-летнего старика. После войны, в 1998 году в Ачандаре дыдрипшский жрец Заур Чичба провел «родовое моление», как его обозначает О. В. Маан, о *«прекращении среди названной фамилии преждевременных смертей и других несчастий»*. На нем снова сошлись не только многие мужчины Маргания, но и их сестры вместе с мужьями из других фамилий и детьми, тетками и проч. (Маан, 2006, с. 375–376).

Это – лишь повод напомнить, что использование данных, почерпнутых из полевых дневников и при расшифровке аудиокассет, и потом бряцание ими в ситуациях, когда спорят не на шутку, скажем, вокруг этнических конфликтов, порождает большие и сложные проблемы.

## XX. «Швы» абхазской истории

Обратимся к одному интереснейшему источнику времени присоединения Абхазии к Российской империи – «Очерку устройства общественно-политического быта Абхазии и Самурзакани» 1869 года (Сухумский округ был образован всего лишь 4 года назад). Текст представляет собой извлечения из трудов Сухумской сословно-поземельной комиссии, без указания имени автора, но абхазоведам известно, что это – председатель упомянутой комиссии полковник П. Д. Краевич. Тон его благожелателен именно к абхазской стороне, потому что есть еще, разумеется, мегрельская. При том, что автор, рассуждая о прошлом и нынешнем состоянии т. н. Самурзакани, вовсе не оспаривает прав абхазов на эту территорию и ее статус, все же он обращает внимание на трудности и нестыковки в их обосновании (Очерк устройства, 1870, с. 22):

*«Самурзакань составляла часть Абхазии и управлялась особою отраслью абхазских Шервашидзе. Точная степень родства самурзаканских Шервашидзе с абхазскими неизвестна. Обыкновенно самурзаканскую отрасль начинают от Куапа, последнего общего родоначальника обеих отраслей Шервашидзевых, о котором предание ничего не сохранило, кроме имени. Имена потомков Куапа самурзаканской отрасли, непосредственно следовавших за ним, неизвестны, также как и время прибытия их в Самурзакань. Достоверные сведения о самурзаканских Шервашидзе начинаются с Мурзакана, который был первым самурзаканским владельцем и от имени которого произошло само название страны».*

Согласно, опять-таки, устной традиции, Самурзакань представляет собой одно из трех удельных владений, именно крайнее с юго-востока, наряду со «срединным» Абжуйским и крайним с северо-запада Бзыбским, вроде бы образовавшихся от некогда единого владения Шервашидзе (Чачба), лишь впоследствии поделенного между наследниками-сыновьями. Однако мы видим, что и в этом случае, для установления прочных, достоверных связей, нам опять не хватает данных. В традиции присутствуют значительные бреши. Очевидно, она должна быть результатом наложения двух встречных версий – происходящей из дома владельца и местной самурзаканской, подогнанных друг под друга чьей-то рукой, точнее скрепленных устами поколений каких-то безымянных рассказчиков. Тот же весьма осведомленный эксперт продолжает (там же, с. 22–23):

*«Самурзаканская отрасль Шервашидзе представляет только четырех лиц, носивших звание владельца. Мурзакану наследовал его сын, Хутуния, после которого владетельское достоинство перешло к младшему сыну этого последнего, Левану, так как старшего, Соломы, не было в то время в живых. Младший сын Соломы, Манучар (Манча), вступил в борьбу с дядею за владетельское достоинство; Леван был тогда уже в преклонных летах. Манча, при посредстве владельца Мингрелии, сделался владельцем Самурзакани».*

В генеалогии надежно устанавливаются только четыре поколения. Трое – это отец, дед, прадед, которых непосредственно мог наблюдать неизвестный автор, стоящий у истоков устного предания о самурзаканских Шервашидзе. Четвертого он также мог видеть сам или слышал о нем от кого-то из еще живых родственников старшего поколения. Проступает та же закономерность, что и при рассмотрении родословной Маргания (там же, с. 23):

*«От Левана происходят бедийские Шервашидзе, от Соломы – набокевские [набакевские – авт.]; местопребывание первых – Бедия, вторые жили в Барбала. Этим последним именем называлась местность по обе стороны рукава нижнего Ингура, отделявшаяся от Мингрелии главным руслом этой реки. <...> Лежащие здесь селения – Диди, Коки, Орсантия, Шамгони, – были издавна подвластны Шервашидзе-вым, которые здесь жили, вероятно, ранее Мурзакана. Шервашидзе-вым были также подвластны Анаклия, а по свидетельству бедийских Шервашидзе-вых, и Лия. Мурзакан жил и в Барбала, и в Бедии <...>».*

Приведенный фрагмент содержит весьма важные детали, проливающие свет на характер среды, в которой мог формироваться указанный нарратив. Оказывается, что власть в Самурзакани децентрализована и, что доподлинно неизвестно, где изначально поселился основатель Мурзакана, и какая из двух ветвей Шервашидзе, от него исходящих, из села Бедия или из Барбалы (села Набакеви), древнее. Более того, вдруг выяснилось, что, возможно, барбалская даже старше, чем ветвь самого Мурзакана. А это уже означает, что ставятся под сомнение и все предыдущие построения относительно преемственности от абхазских Шервашидзе именно его линии. Если бы под владетельскую подгонялась барбалская, а не бедийская версия, то, скорее всего, всплыли бы другие имена и поколения. Но в источнике говорится еще и следующее (там же, с. 23):

*«Кроме названных двух главных линий Шервашидзе, в Самурзакани находится еще одна линия этой фамилии, саберская, родство которой с главными линиями неизвестно положительно. Саберские Шервашидзе говорят, что они происходят от Атандела, брата Мурзакана. Саберские Шервашидзе жили прежде в Копыти, части Бедии, где они имеют и в настоящее время своих подвластных. В Саберии Шервашидзе – третье поколение. Владелец Леван передал Болдуху, деду нынешних саберских Шервашидзе, своих подвластных в Гвамгвердии (части Саберии), доставшихся ему по смерти шинакмы Пацалия Гводжава, по выморочному праву, что и послужило поводом Болхуху для поселения в Саберии».*

Эта третья, внезапно возникшая ветвь из села Саберии интересна тем, что те, кто отстаивали ее права, не как набакевцы, старались привязать свой счет предков к бедийской ветви. Тем самым они одновременно выдавали секреты последней, показывая, что и та была, по видимому, крайне децентрализованной, т. е. еще больше усиливают наши сомнения в достоверности декларируемой связи самурзаканской линии Шервашидзе с владельческой.

Получается, что даже такой не самый сложный сюжет, как осуществление власти удельными князьками, материал, ограниченный во времени и пространстве, и небольшой фрагмент абхазской истории, стоящий за ним, сложны, многослойны, с множеством белых пятен, и обязаны своим возникновением целому ряду разнонаправленных векторов, импульсов-обстоятельств, столкновению личных и корпоративных интересов. Но обоснование коллективного, народного права на целую, хоть и небольшую область, это уже – не просто частное дело, как удревление своей личной родословной и возведение ее к какому-либо славному предку, будь то Хасан или Кац Маргания или кто-либо еще. Утвердим или нет, мы это свое право – от исхода будут зависеть исторические последствия. Тот же Петр Дмитриевич заключает (там же, с. 25):

*«<...> [С]мутное анархическое состояние этой страны, <...> повлекло к исследованию прав <...>, имевшее последствием принятие сей страны в непосредственное русское управление» [sic!].*

На наш взгляд этот пример указывает на те места, где могут проходить «швы» в политической истории Абхазии. От необходимости совмещать

до(пред)историческое и собственно историю невозможно избавиться не только тем, кто задумывается о генеалогии своего рода, но и целым народам в грандиозные и трагические эпохи их самоконструирования. Однако, тот факт, что поколебалось положение одного из обязательных элементов в трехчленном ландшафте, привычном для новейшей Абхазии, наводит на мысль, что и сам этот пространственный план национальной истории – результат не столько традиции, идущей снизу, сколько реификации неких идеологем, процесса такого же, как и в случае с «традиционной» социальной стратификацией абхазского общества (см. XIX).

Аргумент в пользу такого вывода вроде бы предоставляют наблюдения В. А. Чирикбы, о которых уже упоминалось. Принято считать, что географическое название Абжуйская Абхазия, или Абжуа (абх. *Абжьыуа* < *а-бжьа*//*а-бжьы* ‘середина’ и *а-уаа* ‘люди’) объясняется фактическим расположением этой территории (ныне – приблизительно в границах Очамчирского района) между двумя, якобы крайними частями Абхазии – Бзыбской и Самурзаканской (соответственно – Гудаутский и Гальский районы). Но при этом оно совершенно неизвестно потомкам махаджиров в Турции, покидавших Кавказ несколькими волнами, начиная с 1855 года. В более ранней публикации результатов своего еще первого выезда в поле в ноябре-декабре 1991 года Вячеслав Андреевич коротко отмечает, что «[Т]ермин ‘*абжьыуа*’ *абжуец* турецким абхазам *незнаком*» и, что они называют представителей данной группы просто *джьгьард-аа* ‘джгьердинцами’ (1995, с. 260, 261).

В недавней более расширенной публикации он попытался интерпретировать эту странность: употребление термина *цъгьардаа* ‘джгьердинцы’ турецкими абхазами в отношении «абжуйцев» может объясняться тем, что крупнейшее их село в Турции Соуксу (Soğuksu) называется по-абхазски *Цъгьарда*, «что указывает на место проживания предков жителей этого села – с. *Джьгьарда* в Абжуйской Абхазии», поскольку в Турции известны также еще и *цл́оу* ‘члоувцы’ и *гъы́аа* ‘гупцы’, но их куда меньше. Однако и в данной своей работе этот автор подтверждает – *цъгьардаа* превратилось в родовое понятие, объединяющее все группы, которые в Абхазии считаются абжуйцами (Чирикба, 2012, с. 21–95).

Термин *Абжуа* употреблялся в источниках, начиная с 1830-х (Торнау, 1976 [1835], с. 119), например, в составе официального названия <Абживский округ>, после 1864–66 годов уступив свое место другой форме – Кодорский участок (по названию р. Кодор, протекаю-

щей через район). На наш взгляд, вначале он проник в краеведческую и этнографическую литературу, а уже потом стал достоянием широких масс населения. Турецкие махаджиры просто не застали этого процесса, и до последнего времени упомянутая трехчленная классификация так и не утвердилась в их представлениях. Хотя, учитывая скорость проникновения туда разнообразных дискурсов из Абхазии, вследствие прорыва информационной блокады, поддерживавшейся советским режимом, все очень быстро может поменяться.

По-видимому, сходным путем, сверху, вводилось и понятие *Самурзакань*, или *Самурзакано* (груз. სამურზაქანო 'Мурзакана [владение]'), с которого мы начали нашу деконструкцию. Во всяком случае, Т. А. Ачугба обращает внимание на следующую характерную цитату из газ. «Черноморский вестник» от 16 сентября 1899 года (2006, прим. 32):

*«Государь, император Николай I в 1840 году, жалуя Самурзакани за особые их заслуги, Георгиевское знамя, Самоличной подписью на знамени выразил: «Нашему любезноверному Самурзаканскому племени». После этого самурзаканцы находят неподходящим называть себя ни абхазцами, ни мингрельцами».*

Конечно, в таком же ключе необходимо проследить и историю употребления последнего элемента триады – термина Бзыбская Абхазия, который при углубленном к нему внимании также вызывает вопросы, но несколько иного характера, и к их рассмотрению мы вернемся ниже.

## XXI. Предания о Лдзаа-ных

Как следствие, с одной стороны, общего презентистского видения традиционной религии абхазов, восторжествовавшего к настоящему времени в литературе, посвященной данному вопросу, а с другой – антиколониального запала формирующейся абхазской этнографии, вырисовывается тенденция стыковать каким-то образом результаты, полученные наукой, с местной традицией, неким преданием, якобы циркулирующим среди лидзавцев. Так профессиональный археолог Р. М. Барцыц следующим образом пытается датировать начало культа Лидзавской святыни (2009, с. 98):

*«Вопрос объективной датировки святилища Лдзаа-ныха <...> остаётся открытым, хотя все опрошенные нами жители селения подчёркивают, что, согласно преданию, оно древнее святилища Лых-ныха (по сообщению Аныхапааю Лых-ныха К. Шакрыл, её возраст более тысячи лет). При этом опрошенные старики на нашу просьбу определить древность того или иного памятника, чаще всего отвечали: «он здесь был всегда» или «ровно столько, сколько они себя помнят», причём в последнем случае, при более детальной беседе, обнаруживалось, что старики при этом подразумевали временной предел, превышающий их собственный возраст в десятки раз».*

Подобными ссылками на авторитет знания информантов очень часто сопровождаются рассуждения об устном народном творчестве. Нет смысла повторять еще раз, что в абхазской культуре, по-видимому, не было выработано никаких изошренных мнемонических техник, и не институализировалась профессиональная группа, которой вменялась бы соответствующая деятельность. Любому должно быть понятно – без специальной подготовки человек не способен определить, что история памятника насчитывает «более тысячи лет», как и прикинуть на глаз, что некий временной предел может «в десятки раз» превышать его собственный возраст.

За допущением такой возможности стоят представления об особой мудрости именно народа, а не отдельных входящих в него профессионалов. Хотя, как показывает фактическая история устных традиций, сказительство чаще бывало уделом придворных интеллектуалов, чем простых крестьян. Поэтому А. Лорд, настаивающий на том,



что никому из исследователей так и не удалось установить, каким образом возможно, чтобы народ в целом выступал в качестве коллективного творца единого произведения, подчеркивает: «[в]ремя, когда мы могли употреблять термин «народный эпос», миновало» (Лорд, 1994, с. 17).

В действительности кроме случайно брошенных замечаний, вроде приведенных Р. М. Барцыцом, к которым, по нашему убеждению, ни в коем случае нельзя относиться, как к экспертным оценкам, да упомянутых быличек об огненных эманациях Лдзаа-ных, современные лидзавцы никаких преданий, способных пролить свет на историю своего святилища, не знают и не рассказывают.

Тем не менее, авторитетный абхазский фольклорист Ш. Х. Салакая в 1957 году записал один такой нарратив у выходца из села Тхина (Очамчирский район). Со слов его информанта М. Шамбы (1880 г. р.) выходит, что Пицундский храм был построен некой царицей Мартой. Будто бы царица, ее супруг и управляющий проезжали мимо оз. Инкит, как мы помним, зловещего. Муж выстрелил в голубя, птица упала на середину озера. Управляющий не смог удержать собачонку, устремившуюся за добычей. Марта упрекнула своего супруга, после чего тот, намереваясь спасти любимое животное жены, бросился в озеро верхом на коне, но утонул. В честь него и был воздвигнут храм. Исследователь справедливо видит истоки этого сюжета в грузинском предании о царице Тамар, оказывающейся на берегу Куры, и юноше, которого она губит из-за ястреба, но потом, раскаявшись, увековечивает, строя в его честь Горийскую святыню (Салакая, 2008а, с. 136).

«Легенду», объясняющую возникновение храма, опубликовал и Вас. Немирович-Данченко (брат известного театрального деятеля) в сборнике «В гостях» (1880, с. 161–162): Давно, во время очередного рейда джигетов, мстящих в свою очередь за аналогичное нападение на них со стороны местных декадой раньше, жители села укрылись в некой башне, руины которой во времена автора еще сохранялись. Утомившись быть осажденными, мужчины ночью выбрались из башни, но в сражении с джигетами все погибли:

*«Остались в башне старики, женщины и дети. <...> Еще неделю сидели – весь хлеб съели, всю воду выпили – а дождя нет, как нет... Голод начался... Еще два дня прошло <...>. На третий день <...>*

*матери решили с самой верхушки башни побросать детей, а потом и самим – вниз головой <...>. Только что вышли наверх – грянул гром, и видимо-невидимо ангелов стало вокруг башни. Бросят ребенка, а ангелы его на лету подхватывают и невредимо через стан врагов переносят за лес, в темное ущелье. Обрадовались взрослые, всех детей побросали так – и сами вслед за ними. Ангелы и их подхватывали на раскрытые крылья...».*

В ущелье дети повстречали красивую женщину, кормившую их молоком, хлебом и поившую вином, но исчезнувшую подобно облаку, как только показались взрослые. Это была св. Мария («Мариям-богородица»), в благодарность которой сельчане и выстроили храм:

*«В этом храме по вечерам рыдает филин-пугач, воеет тоскливая чекалка, и только раз в году, в ночь на рождество Христово – чудное сияние наполняет его, под сводами раздается громкое пение невидимых духов, и пламя тысячи кадил колеблется в воздухе. Только и видны кадила, да огоньки несметных свечей... <...> Что-то смутное, точно белый туман, волнуется в этом чудном сиянии... Это сама Мариям приходит служить в свой забытый и заброшенный храм».*

Несмотря на литературную обработку, наличие устного источника у этого текста не вызывает особых сомнений. В. И. Немирович-Данченко (1880, с. 162–163) специально привел часть своего диалога с информантом, чтобы подчеркнуть, что перед нами – нарратив:

*« – Ты сам видел? Спрашиваю я у рассказчика.*

*– Разве у меня три головы?...*

*– Откуда же ты знаешь.*

*– Старухи говорили... Брат раз ехал за две горы от этой церкви – и то слышал пение...».*

Очевидно «легенда» Немировича-Данченко содержит мотив благодатного огня, чудесно появляющегося в иерусалимском храме Воскресенья Христова. Поэтому ее сюжет мог быть навеян рассказами опять-таки пицундских монахов, либо даже махаджиров, возвращающихся в Лидзаву из Османской империи. В сообщенном

присутствует ряд примечательных деталей, украшающих повествование: плач филина, вой «чекалки» (шакала, *Canis aureus*), связанных в фольклоре с миром смерти; образ мистической святой в виде облачка – причем точно также представляют обычно и Лдзаа-ных, ср. у Чукбара (1915, № 8, с. 119): «<...> [Т]еперь А.[нан] Л.[дзаа] н.[ых] в представлении абхаза является не как уже образ Божией Матери, а как божество, не имеющее определенного вида, божество «наподобие облака» (определение абхазца)». Интерес вызывает и то, что у неизвестного сказителя, записанного Немировичем-Данченко, Пицундский храм прочно ассоциируется с Богородицей, что еще раз выводит нас на проблему храмовых святых (см. VI).

У того же А. Чукбара (1915, № 9, с. 140) имеется текст, в целом ряде моментов перекликающийся с «легендой», в котором говорится о таинственном исчезновении сына одного из лидзавцев:

*«Давно, рассказывают абхазцы, когда еще море покрывало все Лдзаа, и священные дубы стояли у самого моря, и когда вблизи этих дубов в море впадала большая река, жил в Лдзаа добрый человек. У него был единственный сын, горячо им любимый. Раз как то неожиданно мальчик этот исчез. Все поиски оказались безуспешны. Тогда народ обратился с мольбой к А. Л. н. Долго молились все. Наконец через два дня молений, показалась А. Л. н. в виде густого облака. Через минуту облако с шумом устремилось к морю. Превратившись по пути в огонь, оно исчезло в морской пучине. Море тотчас с шумом отхлынуло, огромная река превратилась в ручеек, и на берегу показался бездыханный труп сына доброго человека. Так А. Л. н. помогла доброму человеку найти тело сына, чтобы похоронить его. На открывшемся месте поселились люди. Уже потом были воздвигнуты А. Л. н. храм, и крепость, которой обвели последний. (По-видимому, тут подразумевается Пицундский храм, с окружающей его стеной. <...>)».*

Разумеется, вопрос о возможных истоках чукбаровской версии, которая сильно напоминает калдахварские сюжеты, в частности различные варианты истории семьи Ампар по поводу происхождения их родового моления, требует специального исследования. Тем не менее, определим то общее, что присуще обоим текстам, пусть и в переосмысленном или стертом виде:

Таблица 3

	<i>Немирович-Данченко, 1880</i>	<i>Чукбар, 1915</i>
опасность потерять детей	родители сами сбрасывают детей с башни	у отца пропадает единственный сын
третий день	дети встречают Мариям	Лдзаа-ных показывается сама
образ в виде облака	Мариям	Лдзаа-ных
чудесный огонь	свечи в храме сами зажигаются на рождество	Лдзаа-ных превращается в огонь
обретение детей	ангелы уносят детей в глубокое ущелье	море возвращает труп сына
воздвижение храма	строят в благодарность Мариям	строят для Лдзаа-ных

Не углубляясь слишком в структурный анализ, отметим, что и в том, и в другом случае актуализуется вертикальное пространственное деление космоса на «мир горний», символизируемый башней, храмом и небом, и «хтонические» ущелье и морскую пучину, в свою очередь обычно сопряженные с мрачным, загробным миром. В целом трансформации привели к тому, что анализируемые варианты стали различаться характером действий (активным или пассивным) персонажей в реализации присущих им функций, ср. родители, сбрасывающие вниз своих детей vs. отец, от которого ушел сын; и наоборот, Мариям, которую повстречали vs. Лдзаа-ных, появившаяся сама. Инверсия коснулась и центрального пункта – в тексте Немировича-Данченко детей спасают ангелы, у Чукбара же сын человека тонет.

Как уже было показано, мотив башни с творящимися в ней чудесами, на месте будущего храма Богородицы, фигурирует также в «предании», приведенном о. Арсением (см. VI), а утопленник как неизбежная жертва – в вышеприведенном тексте из села Тхина. Это служит еще одной иллюстрацией того, как работает формульная теория – расхожие образы и клише переключаются из текста в текст

внутри некой совокупности различных, но контактирующих друг с другом традиций.

Несколько других историй относительно Пицундского храма сохранилось только в печатных источниках. Так Дюбуа очень сухо, без подробностей излагает *«предание, рассказанное»* ему *«относительно сооружения стен, окружающих церковь»*. Будто бы стены эти были воздвигнуты местным населением по призыву патриарха (католика), чтобы уберечь храм перед лицом вражеского нашествия. При этом материалом послужили руины по соседству (Дюбуа де Монперэ, 1937, с. 93–165). Практически идентичный рассказ приводит и княгиня Уварова (1891, ч. 2, с. 124), неисключено, что прямо позаимствованный ею у Дюбуа:

*«[С]охранилась легенда, которую не знают только к которому году приписать; говорят, что храму грозила когда-то опасность: патриарх обратился к местным жителям с возванием, и они мгновенно создали видимую нами ограду, разрушая соседний город и употребляя в дело все материалы, которые поддавались их спешной работе».*

Оба эти свидетельства ставят нас в тупик, поскольку то, что храмы окружают крепостными стенами, чтобы обороняться, и делают это в военное, а не мирное время, вполне очевидный факт, не требующий дополнительного разъяснения и обоснования. Положительную информацию можно извлечь единственно из упоминания в сюжете патриарха. Возможно, рассказчикам надо было еще объяснить, почему в качестве строительного материала неизвестные зодчие осмелились использовать камни от стен близлежащего городища. Ясно, однако, что историческим контекстом «легенды» служило, скорее всего, время, когда и храм, и городище оказались уже оставлены, но описанные в ней события могли происходить при заброшенном городе, но действующем еще храме, т. е. после XV в.

Еще одно предание, которое касается строительства самого храма и водопровода, и в частности объясняет появление небольшого архитектурного изъяна (вмятины) в основании купола храма, находим у А. Н. Дьячкова-Тарасова. В подтверждение изначально устного характера изложенного им рассказа он (1903, с. 58) подчеркивает, что его *«передавали нам»* абхазы и, что аналогичное предание также напечатал у себя (где?) А. Н. Введенский:

*«Строитель храма и гидротехник поспорили: кто скорее кончит порученное ему дело, будет свидетелем, как проигравший бросится вниз головою с крыши или стен храма. Работа закипела. Водопровод уже был готов, вода полилась из трубы, а храм был выведен только до барабана: строитель бросился со стены. Преемник его достроил храм, отметивши углублением в барабане тот пункт, с которого низвергся архитектор».*

В тексте чувствуются некие скрытые конфликты и, похоже, что у него имелся более архаичный прототип, структурированный вполне в духе бинарных оппозиций («воздух/вода», «верх/низ», «жизнь/смерть» и др.). Побеждает «хтоническое», что выливается в трагедию (смерть), а в сниженном виде – в нанесение ущерба первоначальному строительному замыслу. Сюжет о падении с церковной крыши – общий с «легендой» Немировича-Данченко. Гибель, либо увечье строителя легко интерпретируется как принесение жертвы, необходимой для успешного завершения строительства. Это роднит текст еще и с салакаевским и чукбаровским. Вообще же строительная жертва подобного типа – весьма распространенная мифологема, ср. судьбу мастера из Шахрисабза, ослепление Бармы и Постника и др. Поскольку речь идет об удивительном пицундском водопроводе, то, возможно, что на первоначальный сюжет о строительстве храма здесь наслоились представления, как-то связанные с нарождающимся культом святого источника (см. XVI).

Более мифологизированный характер – у предания, которое передает К. Красницкий (1869; цит. по: ААРП, 2005, кн. 1, с. 407–408). Здесь вроде бы даже содержится аллюзия к сюжету с ударом молнии, как мы пытались показать, имевшему место в реальной действительности. Между природной катастрофой, причинившей разрушения храму, и наказанием героя сюжета, совершившего святотатство, легко устанавливается подобие: череп у него лопается точно так же, как поврежденный громом купол храма, из которого была похищена святыня («верх/низ», «целое/поврежденное»):

*«Вера в <...> кару поддерживалась в народе рассказом, что будто бы один джигит [очевидно, джигет – авт.] по фамилии Колциба, при нападении партии своих соотечественников на Абхазию, похитил из храма золотую руку, служившую при мировании, и от этого у него лопнул череп <...>».*

Колциба (*Калцба*) – реальное фамильное имя садзского общества Гечрипш (Чирикба, 2012). Очевидно, что исторически нарратив мог возникнуть только после ухода христиан из Пицунды и представляет собой идеологическое обоснование необходимости соблюдать табу в отношении сакральных предметов, все еще остающихся в брошенной церкви.

Как мы помним, тот же Красницкий (как и Введенский) сообщает историю о мегрельском священнике Григории/Георгии, несколько детализирующую наши представления о последних годах христианского служения в этом храме. Приходится признать, перечисленные сюжеты скупы на исторические факты. Естественно, их рассказчики не способны предложить какие-либо точные даты – *«не знают только к какому году приписать»* – сетует Уварова.

Можно было бы добавить сюда упоминание (у Красницкого же) о пергаментной тетради со сказаниями о Пицундском храме, будто бы хранившейся в монастыре под Трапезундом. В. Чернявский (1879, с. 19–20) упоминает еще о *«древнем Армянском монастыре»* (Хаджалабей?) близ устья р. Бзыбь, в котором *«по рассказам Абхазцев лежат огромные свитки из непонятного им материала: «ни кожа, ни бумага»*», предположительно из библиотеки Пицундской патриархии. Все эти «свидетельства» не подкреплены никакой фактологией. Выше был представлен целый раздел, посвященный верификации всех неподтверждаемых находок, якобы оставленных в опустевшем храме, а потом куда-то задевавшихся.

Похоже, что многое из перечисленного имеет своим источником пресловутую вороновскую тетрадь. И в этой связи снова интересно проследить закономерности, подмеченные С. Ю. Неклюдовым: *«по мере удаления от самих событий повествование все более фабулизуется, обрастает новыми подробностями и соответствующими мотивами <...>»*. Сам он в качестве примера рассматривает, как складывается легенда о матери и отце поэта Некрасова. Если в 1912 году современник событий Эраст Торчин свидетельствовал лишь следующее: *«Заступаясь за крестьян, сама страдала»*. То в 1928 году второму поколению рассказчиков (сыну Торчина) уже оказались «известны» новые детали: будто «барин» привязывал свою сердобольную жену к дереву, бил ее «тяжем» и т. д. и т. п. (Неклюдов, 2007, с. 80–81).

В случае с Лдзаа-ных «фабулизация» проявляется в том, как меняется рассказ об увиденном русскими в 1830 году в Пицундском храме – от Завадского (1867) к Красницкому (1869) и Уваровой (1886) нарас-



тает «припоминание» подробностей, отсутствовавших в ранних описаниях. Фабулизируется также предание о возведении крепостной стены вокруг храма. Через 12 лет после Уваровой о. Арсений уточняет, что ограда была сложена *«для защиты храма от усилившихся притесненный турок»* (И. Н., 1898, с. 95). Пытаясь как-то датировать произошедшее, этот автор ведет отчет назад от сер. XVII в. – времени, когда по его мнению христиане окончательно переселились из Пицунды в Имеретию. Получается – XVI в. (в тексте опечатка: «XVIII»).

Начиная с 1960-х, исключительную роль в дальнейшем развитии преданий о Лдзаа-ных из русских печатных источников кон. XIX – нач. XX вв. играл сотрудник Пицундского музея-выставки и археолог-любитель, лдзавец Ной Дмитриевич Гочуа (см. XL). Благодаря его активной деятельности, направленной на привлечение внимания к истории родного края, многие перечисленные сюжеты попали в популярную литературу, в частности в культовую для того времени книгу В. П. Пачулии *«Падение Анакопии»*. На ее страницах спорящие зодчий и гидротехник превратились в близнецов, любящих одну и ту же красавицу, а стена вокруг храма чудным образом была возведена всего лишь за одну ночь. Но более всего, трансформациям подверглась «легенда» Немировича-Данченко. Видимо, из атеистических соображений ее очистили от всех деталей церковного характера, включая увязку со строительством Пицундского храма. Упоминание ангелов и Мариама в виде облачка заменили на пассаж *«стая огромных горных орлов спустилась из-за облаков»*. Все эти тексты были объявлены легендами, якобы услышанными из уст народных сказителей (Пачулия, 2009, с. 120–123, 212–213).

Процесс не остановить, и еще больше дополнений обнаруживаем у наших непосредственных современников. В популярной истории Пицунды Руслан Барцыц и Анна Бройдо, ученые, выступившие в роли сказителей, уточняют и украшают нюансами версии своих предшественников: Теперь события, связанные со стеной, датируются конкретно началом XVI века. Источником опасности, неприятелем, без колебаний объявляется Османская Турция. Казаки, подносящие монеты, становятся друзьями местных жителей и, как и те, причастны к постройке стены. И по принципу компрессии – момент возведения стен отождествляется с днем, когда Пицундский храм посетил Дж. да Лукка, а Царьград, куда ходят на своих судах отважные запорожцы – с турецкой столицей (Барцыц, Бройдо, б. г.).

## XXII. Лдзаа-ных и Дыдрипш

Не все устные традиции, посвященные Лдзаа-ных, появились и развивались внутри стен, окружающих Пицундский храм. Нартский эпос абхазов, передававшийся, естественно, совершенно в иной социокультурной среде, знает одно сказание, непосредственно относящееся к нашей теме. Оно имеет не песенную форму, мало характерную для Абхазии, а повествовательную, принадлежа, согласно традиционной классификации фольклорных жанров, к *нартаа ражэабжь* 'рассказам о нартах'.

«Девушку из рода Лыдзаа» встречает Дыд – один из ста братьев-нарттов, о котором говорится, что он передвигается верхом на огнеподобном коне-араше и живет на горе Дыдрипш. Девушка предлагает ему зайти в дом, но тот вначале отказывается. Вернувшись вторично, Дыд видит, что на другом берегу р. Бзыбь валит столбом дым. Переправившись, он встречает одинокую печальную женщину, которая рассказывает, что к девушке Лыдзаа посватался Акулан (<Акулан Акуланкяра>), а получив отказ, решил похитить ее, и что уже больше недели Лыдзаа и войско Акулана сражаются друг с другом. Женщина накормила и уложила гостя спать. Набравшись сил, Дыд пускается в преследование и настигает Акулана. Девушка Лыдзаа, услышав голос возлюбленного, также как львица набрасывается на обидчика. Дыд связывает своих врагов, Акулана же гонит впереди себя. В финальном сражении воины последнего складывают оружие. Род Лыдзаа получает часть пленных в качестве компенсации за погибших. Дыд же женится на девушке Лыдзаа и увозит ее к себе (Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1988).

Ни о каких существенно отличающихся вариантах сказания сведений нет. Известно, что оно передавалось сказителями, по крайней мере, в двух селах Гудаутского района: Мгудзырхва, где оно впервые было записано в 1970 году К. Лейбой у Платона Дбара (р. 1910), а затем еще раз в 1987 году – З. Дж. Джап(ы)уа у него же и у Лада Дзапщбы (1913–98); а также Абгархук – единственная запись 1970 года, осуществленная М. Смыр у Халита Калги (1900 г. р.) (Джапыуа, 1995, с. 159, 162). К сожалению, текст до сих пор известен читателям, только в русском переводе.

В общем корпусе абхазского нартского эпоса все названные герои (Дыд, Акулан, дева Лыдзаа) играют эпизодические роли. Если говорить о первых двух, то это – как будто вообще единственное их появление. Ш. Х. Салакая считает, что сам сюжет о женитьбе Дыда на деве Лыдзаа принадлежит к числу довольно типичных образчиков «*поздних*

сказаний о набегах» и оказался инкорпорирован в эпос, «возможно, в силу большой популярности» (2008б, с. 232). З. Дж. Джап(ы)уа подчеркивает, что в тексте «улавливается приближение эпического стиля к новеллистической манере повествования» (1995, с. 103). Поэтому, разумеется, не стоит воспринимать упомянутый рассказ в качестве отражения событий, имевших место в реальности, например, какой-то особо запомнившейся свадьбы в Лидзаве или Ачандаре.

Однако, похоже, что сказание о взаимоотношениях Дыда и Лыздаа пользовалось не простой популярностью, но обладало для общества еще и сакральной ценностью, служа своего рода идеологическим обоснованием некоего нарождающегося культа. Атрибуты Дыда легко позволяют разглядеть в его героическом образе персонификацию соответствующего святилища, как уже было показано, близкого Лдзаа-ных именно своей связью с громом и молнией (см. XVII). Точно также дева Лыздаа – это, безусловно, Лдзаа-ных. В нартском эпосе она выступает в роли супруги еще однажды – в сказании о гибели и последующем вознесении нарта Сасрыквы, который с тех пор на небе «с ног до головы <...> украшен звездами», и которого <Лдзаа-Ныха> «так любит <...>, что вслух не произносит его имя» (Хварцкия, сост., 1994, с. 92).

А. Н. Дьячков-Тарасов (1905, с. 58), путешествуя по Бзыбской Абхазии, более определенно между Пицундой и Калдахварой, записал следующее:

*«[П]роводник сообщил мне <...> легенду о дубах – муже и жене. Первый находится на священной горе Дид-рити, а вторая близ Пицунды, около деревни Лдзаа. Супругов соединяет по временам молния, перебрасывающаяся с одного на другой. Расстояние между дубами по прямой линии 24 версты».*

Это свидетельство относится к 1904 году. Примерно в то же самое время (1907) археологу А. А. Миллеру (1909, с. 81) поведали нечто подобное и на другом конце – в Ачандаре:

*«Иногда, говорят они, огненный шар перелетает из церкви Лдзаа-ныха (Пицунда) к гробнице на вершине горы [Дыдрипш – авт.] и обратно».*

То, что мы имеем дело не со случайными разрозненными фактами, а с определенной традицией, протяженной во времени и уже приуроченной к ландшафтным объектам, выполняющим, по всей видимости, мнемоническую роль, подтверждается, если вернуться к цитировавшемуся выше

пассажу А. Чукбара. Небесные тела («аэролиты»), конкретизирует этот автор, движутся «*всегда с юго-запада на северо-восток и обратно*», как и в том случае, свидетелем которого он был, сидя на веранде в компании родителей (1915, № 8, с. 119–120):

*«Объясняют это так, что в это время А.[нан] Л.[дзаа] н.[ых] сообщается с Аныпс-ных в селе Ачандара (Ачандара находится от Лдзаа как раз в этом направлении). Оба эти божества, по представлениям абхазцев, неразрывны, составляют как бы одну семью, причем А. Л. н. является как бы богиней, а Аныпс-ных – богом. <...> Почти все абхазцы утверждают, что они видели А. Л. н. в виде огненного шара, перелетающую в Ачандару к Аныпс-ных».*

Если память ему не изменила, то данное наблюдение относится к 1897 году (см. XVII). Мы не склонны утверждать, что сказание о брачной паре Дыдрипш – Лдзаа-ных столь позднего происхождения. Все же симптоматично следующее: всякие сведения о ней появляются не раньше, чем восстановленный Пицундский храм фактически перестает быть доступным для местного культа, и строится сельская часовня, вероятно, именно по той же причине. Примечательно и то, что Дьячкову-Тарасову, находившемуся в непосредственной близости от Лидзавы, излагают «языческую» версию про священное дерево в селе, тогда как на удалении Миллеру, как бы с запаздыванием, по старинке, – все еще про церковь в Пицунде.

Третий персонаж предания, Акулан, также весьма интересен. Приходится только удивляться, что специалисты, серьезно занимающиеся эпическим творчеством абхазов, прошли мимо, или, во всяком случае, не попытались рассмотреть его в сравнительно-исторической перспективе. С другой стороны, в нартоведении до сих пор еще господствует убежденность, исходящая от исследователей поколения В. И. Абаева и Ж. Дюмезиля, что все основные сюжеты нартского эпоса многочисленных кавказских народов так или иначе связаны своими истоками либо с осетинским ядром (в предыстории – скифо-сармато-аланским), либо с адыгским (адыго-абхазским). И значительная энергия местных национальных школ филологов и фольклористов по-прежнему направлена на обоснование исконности материала, который оказался у них под руками.

Так Ш. Д. Инал-ипа, хоть нигде специально и не останавливавшийся на этимологии имени Акулан, все же, различая в слове характерную абхазскую аффиксальную морфему *а-*, по-видимому, склонялся к тому,

чтобы интерпретировать его полностью на абхазской почве: *а-Калан*, ср.: «Дыд <...> полюбил их [лидзавцев – авт.] сестру, отбил ее у похитителя по имени КУЛАН [sic!] и женился на ней» (1965, с. 529). Это при том, что существует реальная историческая фамилия дворян Куланба (*Калан-ба*), к которой в частности восходит название села в Бзыбской Абхазии – Куланурхва (*Каланырхха*, букв. ‘возвышенность Кулановых’) (Инал-ипа, 2002, 166; Кварчия, 2006, с. 197).

Между тем, ближайшие аналогии имени и функциям абхазского Акулана, как и сюжетам, с ним связанным, надо искать не в упомянутых ядерных версиях эпоса, а в таких, которые обычно рассматриваются как периферийные и вторичные. Это – Алауган карачаевских, балкарских, сванских и рачинских нартговских сказаний, прототипом которого в свою очередь признается осетинский Курдалагон: кар.-балк. *Алауган*// *Алавган*, груз. ალაუგან/ალავგან; при осет. *Куырдалагон* < *куырд* ‘кузнец’, т. е. ‘кузнец Алагон’. В. И. Абаев предлагает более радикальную этимологию: *Kurd-Alæ-Wærgon* ‘кузнец аланский (*alæ* < *ārya-*) *Wærgon*’, где третий компонент вроде бы образован по той же модели, что и лат. *Volcānus* (осет. \**wærg* ‘волк [«тотемический»?]’ -*on* // лат. \**vulcus* ‘с тем же значением’ -*ān*) (Дюмезиль, 1976, с. 173, прим. 30; Абаев, 1949б, т. 1, с. 592–594; 1958, т. 1, с. 610). В отношении образования абхазской формы мы предполагаем метатезу корневых: *Акалан* < *Алауган* (q<sup>’</sup>wəl ⇌ la<sup>w</sup>g).

В большинстве вариантов сказания (табл. 3) Алауган является старшим сыном кузнеца (Дебета – у карачаевцев и балкарцев), а не самим кузнецом, как у осетин. Эта трансформация, возможно, объясняет исчезновение первой части в его имени. Записаны версии (тексты №№ 71 и 85), указывающие на более тесные связи Алаугана с персонажами других циклов нартговских сказаний – Сатанай (осет. Сатана, адыг. Сатаней, абх. Сатаней-Гуаша) и Тотурбием из рода Схуртуковых (ср. Ахсартагката – один из трех родов нартгов у осетин).

Главная функция Алаугана, как и абхазского Акулана, заключена в выражении фатальной неспособности выступать в роли брачного партнера. Либо его жены умирают или просто уходят от него (он – недостойный муж), либо это – следствие того, что в семье, к которой он принадлежит, устанавливается брачный обычай, обратный фактически засвидетельствованному у народов Кавказа (первыми в семье женятся старшие, а не младшие братья, но именно последние наследуют отцовский дом). И тогда сказание может служить идеологическим подкреплением легитимности брачных норм, по сути, внутренне противоречивых.

Парадоксальным выходом, способным компенсировать недостачу в арсенале имеющихся привычных форм брака, становится женитьба Алаугана на девушке из семьи сверхъестественных персонажей – великанов (дэвов у грузин, эмегенов у карачаевцев и балкарцев). В ряде версий избыточность отношений, возникающих таким образом, подчеркивается через параллельное установление молочного родства между Алауганом и будущей тещей: брак на достаточной дистанции с людьми противопоставляется инцесту с неподходящими партнерами. Часто (во всех версиях, кроме двух сванских) отправной точкой его путешествия за невестой служит рассказ, в котором можно видеть какие-то архаичные мотивы, об играющих детях, дразнящих героя и тем самым переполняющих его терпение.

В своих поисках Алауган достигает места, где разверзлась земля (раскололось поле). Иногда расщелина подменяется руслом реки (текст из фонда В. Ф. Миллера). Великанша пытается заштопать образовавшуюся дыру железными прутьями, нитью толщиной в канат и иглой длиной с сосну. В сниженном виде это действие превращается в прядение при помощи гигантского веретена или прочесывание шерсти – подготовку к прядению. Неисключено, что метонимически сюжет с зашиванием дыры в земле (=прорехи) будущей тещей-великаншей оказывается в ряду других препятствий на пути вступления Алаугана в брак (нежелание допустить дефлорацию у дочери?).

Описание встречи героя с великаншей сопровождается всякого рода подробностями и деталями, подчеркивающими враждебность последней людям, ее нечеловеческие размеры, силу и т. д. Женщина находится в огромном доме (№ 58), в башне (рачинская версия «b») или сидит на вершине холма (№ 56). Уже издали Алаугану видятся черная туча, разряды молнии, слышится гром (текст Миллера). В ряде случаев некоторые из демонических характеристик переходят на дочь великанши (рачинская версия «b»). Она несет смертельную опасность собственному будущему ребенку, намереваясь его съесть (убить). Иногда перспектива быть съеденным (убитым) угрожает не сыну, а самому Алаугану, тем более что тот в свою очередь также становится сыном великанши. В одном случае наоборот Алауган убивает отца и брата своей невесты, что является полной инверсией по отношению к предыдущему сюжету (миллеровский текст).

От брака героя и дочери великанши рождается сын Шауай//Шавай, которому у карачаевцев, балкарцев и, в меньшей степени, у сванов посвящаются отдельные сказания. Характернейшим атрибутом Шау-

ая выступает чудесный конь, у карачаевцев и балкарцев называемый Гемуда(-алаша). Есть версии, где говорится, что конь первоначально принадлежал отцу Шауая Алаугану (№№ 65, 67) или даже выкован из черной стали дедом – кузнецом Деветом (миллеровская).

Необычность отпрыска полунарта-полувеликана подчеркивает его имя, безусловно, иранского (аланского) облика с прозрачной этимологией, ср.: совр. осет. *Сав(у)ай* от *сав* ‘черный’, при возможном варианте с начальным *š* в осетинских говорах (Абаев, 1979, т. 3, с. 43). Наиболее вероятно, что именно от этой формы производно груз. შავი ‘Шавай’. Хотя в нем и просматривается семантическая связь с груз. შავ-ო ‘черный’, аналогичная вышеупомянутой, но само это цветовое обозначение в грузинском языке принимается за весьма вероятное заимствование из аланского. Нарашение *къара* ‘черный’ в качестве дополнительного компонента имени у карачаевцев и балкарцев, объясняется, очевидно, необходимостью вторичной этимологизации исходного корня, попавшего в иноязычную среду. Правда этот корень им также знаком, встречаясь в топонимике и в таких глоссах, как кар. *Šaw-šügüt* ‘чернозем’ (< осет. *saw sigit*, согласно Абаеву – 1979, т. 3, с. 43).

Как упомянутые лексические встречи и этимологии, так и, прежде всего, сопоставление знакомых на сегодняшний день версий сказания, подводят нас к ряду интересных наблюдений. Наибольшее количество текстов и их вариантов записано в Карачае и Балкарии, особенно на территории последней, хотя своими истоками персонажи сказания, как уже было показано, связаны с осетинским (аланским) ядром эпоса. У карачаевцев и балкарцев линия Алаугана развилась в самостоятельный цикл Дебет – Алауган – Карашауай. Версии сванов и рачинцев, напротив, производят впечатление вторичных, хуже сохранившихся, с выпадением целого ряда важных деталей и мотивов.

В северо-западном углу нартского ареала Алауган вовсе не известен. У адыгов зафиксирован вариант сказания, где сыном кузнеца по имени *Дэбэч* (= кар.-балк. *Дебет*), вместо Алаугана, называется *Къанж* (ср. кар.-балк. *Гендже*//*Генже*), а сыном последнего – *Шъэуей*//*Щауей*, или по счету родства *Къанжжокъо* (адыг. ‘сын Канжа’, ср. <Генджакешауай> карачаевцев). В остальном этот вариант повторяет уже знакомые нам моменты: несоответствие брачных норм; встреча будущих тестя и тещи у реки; дети, дразнящие героя во время игры; огромное темное пятно, при приближении оборачивающееся великаншей; Эмигена (выступает как имя собственное), штопающая трещину в земле; молочное



усыновление, подкрепляющее брак с неподходящим партнером и т. д. У абазин, текстов которых известно куда меньше, как будто даже признается, что Шауай иноэтнического происхождения. Он объявляется сыном Татара, при том, что «татарами» в этом регионе традиционно называют балкарцев.

Ингушам с противоположного края ареала знаком *Клиндий Шоа* ‘Шоа, сын Кинды’. Кинда здесь, как в периферийных адыгских, но не ядерных балкарских версиях, снова мужской персонаж. Повествования о нем в значительной мере теряют эпическое напряжение и носят отчетливо сниженный характер, наподобие коротких историй и быличек (Дахкильгов, 2012, с. 115–121, 533–536).

Вернемся к абхазской версии об Акулане. Несмотря на то, что она явно уклонилась в своем развитии сильнее, чем остальные, тем не менее, сравнительный анализ показывает, что в процессе ее сложения сказители опирались на все основные сюжетные линии и мотивы, содержащиеся уже в исходном материале, сами почти ничего не изобретая. Даже число персонажей и их функции по-прежнему вписываются в исходную структуру в виде квадрата. Так, роль невесты главного героя (дочери великанши) играет дева Лыздаа (мы помним, что – это Лдзааных, не менее сверхъестественная, чем эмегенша или женщина-дэв). Следы самой великанши присутствуют в образе безымянной женщины, с которой сталкивается Дыд, перейдя Бзыбь. Алауган и Шауай сливаются в единого абхазского Акулана. А освободившееся место занимает Дыд, который является новым персонажем, но наследует свою атрибутику от предшествующей пары. Например, так у него оказывается огнеподобный конь-араш (= *алаша* Шауая).

Как следствие подобной компрессии, по нашему мнению, и можно истолковать возникновение удвоенного имени <Акулан Акуланкяра> (*Акэлан Къери*, у Инал-ипы – 2002, с. 36). Соблазнительно было бы видеть в его конечном элементе тюрк. *къара*, доставшееся от карачаево-балкарской формы имени Алауганова сына. Но переход кар.-балк. *q* > абх. *kʲ* (глубокозаднеязычного в придыхательный) несколько проблематичен.

Впрочем, абхазскому нартскому эпосу известен и Черный Кара (абх. *Уафеиқэа Кара*) – еще один эпизодически встречающийся герой (Инал-ипа, 1957, с. 99; 2002, с. 36). Мы уже наблюдали начало этой трансформации в тех версиях сказания об Алаугане, где его усыновляет великанша, и к нему переходит такой атрибут Шауая, как конь Гемуда. У рачинцев, напротив, в один образ Гендже сливаются великанша и

ее дочь. В счете родства большинства версий (сванской «b»; рачинской «a» и др.) сыном Гендже оказывается Шауай, тогда как в других – сам Алауган, ср. кар. *Генжожъланы Алауган*.

В абхазском тексте Дыд и его соперник Акулан не являются полными антагонистами, как могло бы вытекать из логики сюжета. Сказитель подчеркивает, что Акулан такой же мужественный и благородный, как и Дыд, просто он не понравился («к несчастью») девушке Лыдзаа, и она его отвергла. С другой стороны, между Дыдом и родом Лыдзаа тоже бывают стычки. Поначалу Дыд не отвечает взаимностью и не откликается на приглашение девушки войти. Все это свидетельствует о присутствии знаков структурной близости обоих персонажей, о чем говорилось выше.

Впрочем, и в этом случае импульс амбивалентным поступкам противника Дыда задан уже исходными версиями, в которых Алауган то сам жаждет жениться, то его женят насильно. Он то дерет великаншу за косы, которые находятся у нее за спиной, проявляя агрессию (сванская версия), то напротив прикладывается губами к заброшенным за спину грудям великанши и обнимает ее (как в карачаевских и балкарских текстах).

Почти все формулы, выделенные нами в вариантах сказания об Алаугане, сохраняются в абхазском предании, хоть и в трансформированном виде. Расщелина в земле, русло реки Идиль (Волга) превращается в Бзыбскую речку; высокая башня, либо черная грозовая туча заменяются столбом дыма. Мифологема огромного чудесного котла с мясом, хранящегося у великанши, снижается до сюжета о кормлении героя безымянной женщиной. В миллеровском тексте балкарцев, который в ряде пунктов особенно близок абхазскому, кожа красавицы-дочери великанши подобна снегу, стан – тополию. Она сверкает глазами, скрипит зубами и т. д. Дева Лыдзаа сравнивается с молодым ястребом, только что вылетевшим из гнезда, и с львицей, набрасывающейся на жертву.

Итак, с одной стороны, предание о женитьбе Дыда содержит очевидные местные абхазские реалии, которые оно приобрело, как мы полагаем, вслед за Ш. Х. Салакая, достаточно поздно. Но с другой – в структурном отношении текст явно представляет собой результат трансформации некоего иного, более раннего. Этот первичный текст должен был бытовать севернее современных границ Абхазии, учитывая географию цикла об Алаугане, в частности тот факт, что наиболее полные его варианты (и наиболее близкие к абхазскому) тяготеют к Балкарии.

Носителем прототипической версии вполне могло быть абазиноязычное население, соседствовавшее с тюрками Северного Кавказа непо-

средственно, а затем покинувшее контактную зону, например, в период махаджирства. Отложившиеся в абхазском предании инверсии имен, функций и сюжетов могут сигнализировать, что исходные варианты последовательно преодолевали культурные, языковые и ландшафтные барьеры: от алан к предкам нынешних тюркоязычных балкарцев, а от них к северокавказским абазинам и далее через Кавказский хребет, вплоть до побережья Черного моря – к абхазам.

Неисключено, что этим же путем, не через тюрков, а опосредованно от горных абазин, цикл Алаугана стал известен и в Сванетии. Во всяком случае, на такое посредничество вроде бы указывает наличие сван. ჯგუჯუჯუ ‘Генджекв’, в конечном элементе которого - уჯუ (q’va) просматривается абх. -*ġəa* (q<sup>w</sup>’a) (< адыг. *къо*, т. е. опять-таки ‘сын Гендже’), ср. абх. *Сасрыġəa* при адыг. *Сэосырэкъо*//*Сау-сырыкъу*//*Сосрыкъуэ*.

Вывод о том, что северное влияние на складывание нартского эпоса абхазов, возможно, не ограничивается одной только умопомрачительной древностью (скифо-сармато-аланской), а продолжает фиксироваться и в позднее время, по крайней мере, в этом конкретном случае, несколько корректирует представления, уже существующие в нартоведении. Ранее, как известно, предполагалось, что абхазские варианты, «за некоторым исключением», прямо восходят к осетинским оригиналам, но в дальнейшем их эволюция пошла по такому же пути, как и у адыгов («отказ от всего специфически скифского» – Дюмезиль, 1990, с. 38). Либо даже поднимался вопрос о «самостоятельном центре формирования нартских сказаний» у абхазов (Абаев, 1957, с. 35).

Наличие абазинских корней у сказания о Лдзаа-ных и Дыдрипше кажется еще более вероятным, если обратиться к биографиям рассказчиков, по крайней мере, двух основных, от которых был получен этот текст. П. Дбар, «интересный, веселый старик; сказитель с большим художественным дарованием», по его же собственному признанию, перенял нартские сказания у одного своего абазинского друга-пастуха, который переехал в Абхазию достаточно поздно, лишь после войны 1941–45 годов. Этот абазин (его фамилия Жиба) пересказывал до 300 текстов, услышанных им от своего отца (Джапуа, 2003, с. 350). В свою очередь Дбар до недавнего времени постоянно общался с Л. Дзапшбой, в том числе и по вопросам сказительства. Как пишет З. Дж. Джап(ы)уа, между ними даже сложилось «творческое согласие», и репертуар текстов у них практически выровнялся (1995, с. 12).

Таблица 4. Цикл АЛАУГАНА И ПРЕДАНИЕ О ДЫДЕ И ЛЫДЗАА (Ортабаева, Хаджиева, Холаев, сост., 1994, с. 151, 154, 164–166, 167, 401, 403–404, 418–423, 430–432 [карачаевцы]; с. 404–408 [текст Миллера]; с. 162–164, 170–171, 172–174, 184–188, 192–193, 417, 425–427, 432–435, 446–450, 455 [балкарцы]; Дзидзигури, 1971, с. 44, 56–60, 86, 99–103 [сваны]; с. 23–27, 64–68 [рачинцы])

АБХАЗЫ	КАРАЧАЕВЦЫ тексты №№ 56, 58, 64, 65, 67, пр. 4	БАЛКАРЦЫ текст из фонда Миллера (пр. 1)	БАЛКАРЦЫ тексты №№ 63, 69, 71, 82, 85	СВАНЫ а. сел. Ленджер; б. сел. Мазер	РАЧИНЦЫ а. по О. Гогричани; б. по М. Гобеджишвили
Акулан	Алауган	Алауган, сын кузнеца Девета Золотого	Алауган, сын Схургукова Тотурбия, внук кузнеца Дебета (71); сын Сатанай (85)	Алауган (а)	Алауган, кузнец (а), Алауган (б)
так и не женился	старшему Алаугану не досталось невесты (56); жены умирают (64, 65, 67)	по обычаю нартов, женились, начиная с младшего; старший Алауган пропустил свою очередь	старшему Алаугану не досталось невесты (63); жены умирают (69)	жениться на дочери дэва – последняя надежда (а); жена сбежала (б)	решили жениться, начиная с младшего; старшему Алаугану не досталось невесты (а)
Акулан мужественный и благородный, как и Дыд; между Дыдом и Лыдзаа бывали стычки		Алауган и нарты – враги эмегенов			Алауган очень злой, вспыльчивый (б)
	дети играют, дразнят Алаугана	дети дразнят Алаугана, что он научился пряхь, как женщины	дети играют в альники, дразнят Алаугана		дети играют в бабки, дразнят Алаугана (б)

река Бзыбь	река Идиль на севере	эмегенша зашивает вход в пещеру иглой длинной в сосну; ее дочь поднимается из реки	эмегенша зашивает трещины земли железной иглой как лом и нитью как канат (63); строит дорогу (85)	ниже земля разверзлась (b)	поле раскололось (a)
одинокая опечаленная женщина плачет	эмегенша прочесывает шерсть (58); зашивает трещины земли (65)	у эмегенши груди за спиной, Алаутан прикладывается губами к ним (58); Алаутан обнимает эмегеншу (65)	у эмегенши груди за спиной; Алаутан прикладывается губами к ним (60, 63)	старуха ее штопает (b)	женщина-дэв Гендже связывает его железными прутьями (a); женщина-дэв прядет с помощью веретена с большой мельницу (b)
Дыд спит в доме женщины, она его кормит	помогает эмегенше снять с огня котел с мясом (58)	у эмегенов хранится чудесный котел с сорока ушками; Алаутан получает его в качестве приданного	Алаутан должен дважды наполнить мясом котел, чтобы жениться (63)	у старухи косы за спиной; [Алаутан] хватает ее за косы (b)	
на том берегу дым столбом стоит	женщина на вершине холма (56); эмегенша в огромном доме в лесу (58)	над степью черная туча, гром, молния			женщина-дэв сидит в башне (b)
девушка Лыззаа походит на молодого ястреба, только что вылетевшего из гнезда	как снег, тополь, красавица-дочь эмегенши сверкает глазами, скрипит зубами, как гром ее удары				дочь женщины-дэв с зубами в аршин, сидит в золе (b)

Дыд отказывается войти в дом девушки Лыздаа; девушке Лыздаа, к несчастью, не понравился Акулан; Акулан силой умыкает девушку Лыздаа	женщина сама ищет женихов для своих дочерей (56); Алауган женится на дочери эмегенши (58)	дочь эмегенши женит на себе Алаугана	Алауган женится на дочери эмегенши	Алауган женится на дочери дэва (а)	Гендже насильно женит на себе Алаугана (а); Алауган женится на дочери женщины- дэв (b)
	Алауган сам делается сыном эмегенши	Алауган сам делается сыном эмегенши	Алауган сам делается сыном эмегенши		рождается сын Шавай
девушка Лыздаа набрасывается на Акулана как львица	опасность, что сыновья эмегенши убьют Алаугана (58); что мать съест сына; ей подбрасывают щенка (65)	опасность, что Алауган убьет мать девушки-эмегенши (брата и отца убил)	опасность, что мать съест сына; сына прячут в дымоходе (60, 63)	опасность, что мать съест сына; сына прячут в люке (а)	опасность, что Гендже съест Алаугана (а); опасность, что мать съест сына; ей подбрасывают щенка (b)
у Дыда огнеподобный конь-араш	у Алаугана конь Гемуда (65); передал Гемуду Карашауаю (67)	Девет Золотой дает Алаугану своего Гемуду из черной стали	у Карашауа Гемуда-алаша (82)		у Шава хороший конь
Акулан-кяра («Акулан- черный»), Дыд	Карашауай (65), Генжоколан Алауган (67), Генджакешауай (пр. 4)		Карашауай (60, 63)	Алауган (а), Генджеква Шавай («Черный» из рода Гендже) (b)	Алауган и Шавай («Черный»)

### XXIII. Этническая граница

Тот факт, что девушка и род Лыдзаа упомянуты в текстах абхазского нартского эпоса, позволяет начитанным лидзавцам удревлять историю родного села (интервью с Саидом Дбаром, август 2003 г.):

*«Корни уходят до двух тысяч лет назад. В нартском эпосе есть такая фраза: «В Лдзаа самые красивые девушки». Их забирали на турецкие корабли. Существует Лдзаа-ныха, одно из семи святилищ Абхазии».*

Тем не менее, нет полной ясности ни в отношении времени непрерывного существования Лидзавы на том месте, которое она сейчас занимает, ни в том, как в действительности идентифицировали себя семьи, изначально здесь проживавшие.

В классической трехчленной схеме, о которой уже шла речь выше, место Лидзавы – на краю Бзыбской Абхазии (абх. *Бзыбьын*). Считается, что последняя традиционно управлялась из Лыхн владетельными князьями Чачба. Дальше простиралась Джигетия (груз. ჯიგეთი ‘джиков [территория]’), или земля садзов (абх. *Сазын*), родственников, но непокорных Чачба. Еще дальше на северо-запад расселялись убыхи и адыги. Иногда, чтобы подчеркнуть близость садзов с абхазами, европейцы называют Джигетию еще Малой Абхазией, в отличие от Большой (остальные три части), которую рассматривают в качестве политического и культурного центра для всего абхазо-абазиноязычного окружения. (Однако чаще под Малой Абхазией подразумевается территория северокавказских абазин.)

Исторической границей, разделяющей садзов (или джиков, джигетов, джигетцев) и Абхазию, признается Бзыбская речка, в верховьях которой размещалось общество Псху, также независимое, а за ним, с другой стороны Кавказского хребта – множество совершенно особых локальных групп абазин. Но вся эта описанная диспозиция – своего рода идеальный тип, восходящий, по-видимому, к «Географии» Вахушти, т. е. к реалиям XVIII в. (V. 786–787; цит. по: ССППИА, 1986, с. 59):

*«Территорию за сей Абхазией к западу от реки Каппети [Бзыбь – авт.] со времен Багратионов и по настоящее время называют Джикети <...>».*

Наоборот, чем дальше вглубь истории мы заглянем, тем менее такой геополитический расклад будет соответствовать конкретным ситуаци-



ям, имевшим место в действительности. Так, Эвлия Челеби, писавший о Пицунде столетием раньше Вахушти, нашел здесь владения отнюдь не Чачба, а «племени» Арлан (Arlân) (Эвлия Челеби, 1983, вып. 3, с. 49):

*«Племя арлан. Имеет около десяти тысяч бахадыров [воинов – авт.]. У них есть плодородные и урожайные земли; их беи справедливые. Их пристань называется Лачига, это главная пристань. Тут мы гостили одну ночь. Это прекрасная гавань. Летом и зимой [здесь] нет недостатка в [прибывающих] судах».*

Челеби, как и М. Бжшкян, представляет совершенно иную историографическую линию, независимую от западноевропейской, русской и грузинской, и не воспринявшую еще их штампы, а потому особенно ценную для исследователя. Уже показано (Анчабадзе, 1959, с. 290), что упомянутые им «племена» надо принимать за владетельные фамилии горцев. Мы совершенно не разделяем предположения, высказанного Л. И. Лавровым (2009а, с. 92), пусть и осторожно, что эти Арлан могут иметь хоть какое-то отношение к группе западных алан, впоследствии якобы ассимилировавшихся с убыхами. «Лачигу» отождествляют с Пицундой, справедливо, как мы увидим дальше, начиная, еще с Ф. Бруна (1875, с. 174, прим. 6) – первого, кто познакомил русскоязычного читателя с «Книгой путешествий» (*Seyâhatnâme*) османского географа.

Двигаясь с юго-востока на северо-запад, Челеби вначале пересек граничавшие с Мегрелистаном владения Чача (Çaç-lar, т. е. Чачба), отметив, что в них говорят по-мегрельски, и «не все» придерживаются «одного вероисповедания» (в Лыхнах оставались христиане). Далее его путь пролегал через территорию, контролируемую Арлан, у которых «беи справедливые», что в его устах может означать, что среди них уже вовсе не оставалось неверных (см. III). Наконец, через «два перехода» его партия достигла Чанда (Çenda-lar) с пристанью Гагра (Kakır). В последних видят князей Цанба/Цамбаевых и соответственно будущее садзское общество Цандрипш. Они, по мнению Челеби, и «есть настоящие абаза».

Здесь все наоборот: Чачба явно зависят культурно и, видимо, политически от Мегрелии. При этом они правят еще очень узкой полосой их последующего внушительного домена в век подчинения то туркам, то русским, собранного, находясь в союзе с другими родами и, прежде всего, Маан. «Главную пристань» страны Абаза, Пицунду, удерживает фамилия Арлан(ия), вроде бы из Ебырных (Дурипш),

ныне в Абхазии сохранившаяся лишь в Очамчирском районе (всего 7 домов!), но гораздо больше – в Мегрелии (Куправа, 2003, с. 163–164). Этническое ядро (*«настоящие абазы»*) смещено явно на запад – в Джигетию.

Несмотря на то, что описания Челеби часто противоречат современному взгляду, этот автор весьма точен, и ему надо доверять. Не стоит забывать, что с регионом он связан родственными узами: из страны Абаза происходили его мать и дядя – великий везирь Мелек-Ахмед-паша, в свите которого путешественник и совершал большую часть своих странствий (Брун, 1875, с. 162).

Но и в XVIII–XIX вв. граница между собственно Абхазией и Джигетией несколько раз смещалась то в одну, то в другую сторону. Место Арлан заняли упоминавшиеся уже абхазские князья Инал-ипа. Как и у Маргания, у этого рода имелась огрузинившаяся ветвь в Самурзакано, именно в деревне Речхи, но его основной резиденцией являлись Аджапхуны (совр. Калдахвара). Генеалогию Инал-ипа/ (И)налиповых возводили, по-видимому, ошибочно, к Иналу Шервашидзе (нач. XVIII в.), отпрыску владетельского рода, и его дочери, в последующем имеретинской царице Русудан, которая, таким образом, вроде бы и стала первой Иналишвили (< груз. იხალ-შვილი 'Иналов сын', калька с абх. *Инал-иџа*, cf.: Toumanoff, 1990). Либо, наоборот, их считали, однако, с большими натяжками и хронологическими пробелами, потомками некоего *«проклятого Цандии Инал-дипа»* одной грузинской летописи рубежа XVII и XVIII вв. (Бери Эгнаташвили. Новая история Грузии, IV. 497; цит. по: ССГПИА, 1986, с. 47), и, может быть, даже Инала, легендарного прадеда исторического кабардинского князя Темрюка Идарова, а через них – ветвью садзов Цанба (Инал-ипа, 1995, с. 149–150), по терминологии Бжшкяна, «малых забитов Цумба».

Но независимо от того, на каком берегу Бзыби, правом или левом, надо искать корни <деребегов Налипа>, члены этого семейства и во времена Ф. Торнау продолжали еще поддерживать особо тесные связи с соседями с запада (Торнау, 1835; МИА, 2008, т. 1, с. 178):

*«В особенности Нарчоу, сын его Ростом и Долт-Мирза (пожалованный прапорщиком), князья Инал-ипа, проживая на Бзыби, по близкому соседству с джигетами, связаны с ними узами родства и более других абхазцев с ними сближены».*

Этот Нарчоу еще в кон. 1820-х годов, посорившись с Шервашидзе-Чачба (поддержал Гасанбея Шервашидзе, противника владельца), покинул Калдахвару и ушел на правобережье Бзыби в село Аспа, но Михаил Шервашидзе настиг его там и полностью сжег село (ЦГИАГ, ф. 416, оп. 3, д. 1017, лл. 66–66 об.; цит. по: Дзидзария, 1958, с. 356). Пицундский кн. Ростом Инал-ипа, сын Нарчоу (<капитана Нарчука Иналишвили>), являлся аталыком не садзам, но убыхскому кн. Хаджи Керендуко Берзеку, уже упоминавшемуся в связи с событиями 1855 года. Точно также калдахварский кн. Соулах Инал-ипа находился в аталыческих отношениях как с абхазами (блабурхвинскими Барцыцами, Кацом Мааном), так и с убыхами (тем же Хаджи Берзеком <Адагуа-ипой>). Однако абхазы не отличали убыхов от садзов, распространяя название <Садзен> также и на последних, по крайней мере, если верить Л. Люлье (1857а, с. 180, прим. 2). Впрочем, сеть этих связей простиралась еще шире: на дочери Хаджи Берзека был женат садз Абич Солихо. Сам же Берзек женился на сестре Каца, одну дочь которого выдали за кн. Омара Цанбу, а другую – за кн. Мустабея Налипова (Инал-ипа, 1995, с. 158, 159; Записка Муравьева, 1842; МИА, 2011, т. 2, с. 161–162).

Согласно Торнау, до 1835 года абхазы не выходили на равнинный правый берег Бзыби, где пасли свои стада <загагринские Джекеты> (1864, ч. 1, с. 42). Но в начале следующего года там произошла стычка между людьми Ростом Инал-ипы и <партией черкесов> (уже говорилось, что так могли называть не только адыгов, но и садзов) под предводительством <тавада Хиппат-Иппа Соломона>, завершившаяся в пользу абхазов (Рапорт управляющего Имеретией А. Г. Пацовского командиру отдельного Кавказского корпуса Г. В. Розену о нападении черкесов на Гагры: МИА, 2011, т. 2, с. 106). А уже в 1860-е кн. Зо(у)схан Инал-ипа предъявлял свои права на эти земли, вплоть до <урочища Апсырпара>, доказывая, что Цамбаевы «очень давно» отдали их «за убийство одного из тавадов Инал-ипа», и что он рубит там лес с разрешения владельца, который тоже считает эту территорию своей (Введенский, 1865; ЦГАА, ф. 57, д. 5, лл. 89–96; МИА, 2012, т. 3, с. 80–81).

Этнограф Ш. Д. Инал-ипа, очевидно, из этого же прославленного рода, ссылаясь на мнение «старожилов», рисует картину полнейшей освоенности упомянутой местности в садзское время:

*«Было время, говорят они, когда здесь наблюдалась такая плотность населения, что кошка, начиная с нынешнего старого моста на Бзыби, по крышам домов, не сходя на землю, могла добраться до самой Гагры».*

Но в результате махаджирства правобережье обезлюдело, и сюда из Калдахвары перенес свой дом кн. Соулах (Инал-ипа, 1995, с. 110). Так в предместье Пицунды, на территории будущего Цитрусового совхоза, появились *Инал-иџаа радгьыл* ‘земля Инал-иповых’ и *Иналаа раиџа* ‘сад [усадьба] Иналовых’. Кроме того, на спорной земле между Калдахварой и Лидзавой, поселился кн. Сарлып Инал-ипа (ЦГАА, ф. 57, оп. 2, д. 5, лл. 139–156; цит. по: Дзидзария, 1958, с. 231). А уже около 1865 года в районе речушки Цера (абх. *Цыра*) кн. Зосхан Инал-ипа, *«не имея там собственной своей земли, захватил поля и сады, принадлежавшие жителям сел. Лдзаа»* (ЦГИАГ, ф. 545, оп. 1, д. 180, лл. 271–277; цит. по: Дзидзария, 1958, с. 176). Так, еще один *Иналаа раиџа* возник с другой стороны – в районе будущего Рыбзавода (Кэарчия, 2002, с. 177, 184). В 1890-е годы там будет жить кн. Караман Инал-ипа, враждовавший со своими родичами Тамшуком (Виссарионом) и Кизилбеком Инал-ипа, в конце концов, ими и погубленный (Кровная месть, 1899, цит. по: ААРП. Кн. 2. С. 519–523). Устье Бзыби, Пицундский мыс и все окрестные территории стали контролироваться этим родом и, как следствие, прочно ассоциироваться с Бзыбской Абхазией.

Тем не менее, пограничный статус Лидзавы и теснейшие связи ее населения с садзами продолжали признаваться, как непреложный факт, современниками этих событий, особенно самими садзами. Интереснейшее мнение на этот счет записал в 1946 году Х. С. Бгажба (1974, с. 176; цит. по: Кварчия, 2006, с. 229) у старца Шерифа Нанбы, так сказать, с противоположной стороны:

*«Нанба жили в Псху (Пџсахџы), они были садзы. Живущие по ту сторону реки составляли садзский народ. Он делился на три племени: псхусское племя (пџсахџыжэлар), мдзавское племя (мзаажэлар), лдзавское племя (лзаажэлар)».*

В другой своей работе тот же исследователь, и, по-видимому, со слов того же информанта, уточнял (Бгажба, 1964, с. 268):

*«Лидзавцы (Lz'aa) занимали территорию сел. Лидзава и современной Пицунды. Как рассказывают старики, 90 лет назад [т. е. в 1860-е годы – авт.] мдзавцы и лидзавцы переселились в Турцию».*

Под мдзавцами (Мдзаа) здесь подразумеваются т. н. медовеевцы – собирательное название, объединяющее четыре общества горных садзов (Псху, Ахчипсы, Аибга и Чужгуча), однако, как видно, информант Бгажбы исключает из их состава Псху. Сохранились абхазские пословицы, рифмующие, увязывающие друг с другом медовеевцев и жителей Лидзавы, дабы подчеркнуть особую близость между ними: *Лдзаа инеиз Мзаагьы днеит ҳаа* ‘Кто дошел до Лдзаа, тот добрался (доберется) и до Мдзаа’; *Лдзаа икалаз Мзаагьы икалеит ҳаа* ‘То, что случилось в Лдзаа, то же произошло и в Мдзаа’ (Инал-ипа, 1995, с. 239). Не случайно, что в нартском сказании (см. XXII) эпическая Лдзаа расположена «по ту сторону» Бзыби относительно Дыдрипша, т. е. надо полагать, на правобережье, хотя реальная современная – на левобережье. Очевидно, в сознании сказителя – она все еще оставалась чуждым краем.

То, что первоначальным населением Лидзавы могла быть какая-то группа садзов, вроде бы подтверждается и тем, что со стороны леса село окружают т. н. «черкесские» могилы – груды камней вокруг деревьев, притом, что никаких памятников, свидетельствующих о долговременном пребывании здесь носителей нынешней культурной традиции, в том числе погребальной, нет. Итак, Лидзава и в XIX в. не стала в полной мере абхазской.

## XXIV. Садзы (этничность и историзм)

Что известно о садзах? В абхазоведении, в особенности, в последние десятилетия, принято констатировать, что они представляли собой неотъемлемую часть абхазского народа. Правда, серьезного анализа, чтобы доказать указанный тезис, до сих пор не предпринималось. Отчасти это объясняется нехваткой источников (ведь садзы почти полностью ушли в Турцию), отчасти – общей презентистской установкой, доминирующей, как уже было отмечено, в изучении вопросов этнокультурной истории региона.

К сожалению, имеющееся монографическое исследование садзов, осуществленное Ш. Д. Инал-ипой, построено целиком на стремлении автора подчеркнуть в их культуре не столько специфически садзское, сколько общеабхазское. Скажем, описывая хозяйственную деятельность (первичное производство) и ингредиенты, из которых состоял их пищевой рацион, он утверждает: *«Садзы питались теми же в основном продуктами земледельческого и охотничье-скотоводческого хозяйства,*

*включая сюда и пчеловодство, что и ОСТАЛЬНЫЕ АБХАЗЫ».*

Аналогичные выводы в целом относятся и к другим элементам материальной культуры, например, жизнеобеспечивающим системам: *«Поселения садзов, как и ОСТАЛЬНЫХ АБХАЗОВ и соседних убыхов, имели усадебный характер. <...> Важным элементом садзской усадьбы, как и АБХАЗСКОЙ, был обширный, огороженный и открытый двор. <...> Одежда садзов во всем основном повторяла ОБЩЕАБХАЗСКИЕ черты»* (Инал-ипа, 1995, с. 204, 206–207, 208).



*Одна из т. н. «черкесских» могил в лесу севернее Лидзавы, 2003 г.*  
(© В. И. Колесов).

Однако подобные сопоставления выглядят несколько умозрительными. Создается впечатление, что цель достигается автором не только с помощью фактологии, которой мало, но и за счет риторических формул. В итоге получается, что ничего неабхазского в культурном облике населения Джигетии не существовало вовсе. Исключение составляет упоминание о каких-то женских шароварах садзов (абх. *аса́з-еи́куа*), может быть, единственное место, где за ними признается хоть что-то особое. Но, как предостерегает Ф. Барт (2006, с. 17):

*«Неважно, насколько члены группы отличаются своим внешним поведением, – если они утверждают, что принадлежат категории А в противоположность другой, сходной категории В, они хотят, чтобы их воспринимали как А, а не как В и чтобы их поведение интерпретировалось и оценивалось как поведение А, а не как поведение В; иными словами, они декларируют свою принадлежность культуре этнической группы А».*

Соционормативная культура садзов, похоже, характеризуется Ш. Д. Инал-ипой таким же точно качеством – отсутствием какой-либо специфики по отношению к соседям на Востоке и, наоборот, наличие определенных контрастных черт, если сравнивать их с убыхами и шапсугами: *«Социальная структура садзского общества XIX в., как и АБХАЗСКОГО вообще, была несколько более сложной и более многоступенчатой, чем убыхского и западночеркесского»* (1995, с. 213). Однако существенно ведь не то, что у садзов наблюдалась социальная иерархия, сходная с абхазской, а то, что сами они образовывали отдельные социокультурные единицы и входили в иные, чем абхазы политии.

Вышеупомянутые примеры военных конфликтов абхазской знати с населением Джигетии – между Маргания и псхувцами в 1833 году, группами Ростомы Инал-ипы и <Хиппат-Иппа Соломона> в 1835-м – свидетельствуют, что в околобыбской зоне не существовало никакой единой власти, способной поддерживать контроль над всей территорией. Хорошо известно также о регулярных набегах убыхов на Абхазию. До 1824 года они происходили беспорядочно, невзирая на сезон, однако, после того, как абхазские пастухи, оказавшись летом на горных перевалах, столкнулись с партией убыхов Саат-Гирея <Адагуа-ипы> Берзека, более чем из тысячи человек, а затем



подготовленные тем самым абхазы полностью ее вырезали, убыхи перенесли свои ежегодные рейды на зиму (Званба, 1852, с. 136). В 1837 году планировалось точно такое нападение непосредственно на Пицунду и Лидзаву, но осуществлению этого коварного замысла воспрепятствовали уже русские (Рапорт Эспехо, б. г., цит. по: МИА, 2011, т. 2, с. 114).

При этом осознания принадлежности к какому-либо единому сообществу не наблюдалось именно у народных масс разделенного рекой региона. Торнау (1864, ч. 1, с. 71) застал свежую память еще об одной кровавой стычке абхазов, правда, не с садзами и убыхами, а с более удаленными соседями — адыгами:

*«Осенью перед моим приездом в Абхазию [1835 год — авт.], выбросило бурю недалеко от устья Бзыба турецкое судно, на котором возвращались из Мекки черкесские хаджи. <...> Простые Абхазцы, из ближайших селений, услышав о крушении судна с чужими людьми, <...> сбежались их грабить. Хаджи стали обороняться, и дело кончилось тем, что народ перебил из их числа тридцать трех человек. Только семеро успели спастись от смерти, благодаря Ростому Инал-ипе, к несчастью, прискакавшему слишком поздно на место побоища. Спасенные им Черкесы, все, без исключения, были покрыты ранами. <...> После этого негостеприимного поступка Абхазцев с мусульманами, возвращавшимися из святого путешествия в Мекку, Кабардинцы, Шапсуги и Абадзехи, имевшие между побитыми хаджиями своих соотечественников, назвали Абхазию проклятою страшной и поклялись убивать беспощадно каждого Абхазца, который им попадется, кроме Ростом Инал-ипы и владельца, сохранивших жизнь израненных хаджиев».*

Описанный эпизод интересен тем, что может показывать отсутствие форм солидарности за пределами своей локальной группы не столько у разноплеменных аристократических родов, поселившихся на Бзыби, и связанных друг с другом, как уже было отмечено, узами родства и свойства, сколько именно у простого крестьянства, которое обычно и принимается за народ. Случай проявления враждебности рядовых абхазов к садзам, но не в такой социальной форме, как война, а в сфере отношений между индивидами, т. е. на уровень ниже, приводит Ш. Инал-ипа (1995, с. 77), со слов калдахварской старожилки Хамсины Бейя:

*«Когда-то брат Хамсины, по имени Камыгу, находясь на охоте, встретил в лесу какого-то молодого садза, схватил его и привел домой (Сазуак дигъыхъашэан, дыкны даагеит). Выручать похищенного пришли еще несколько садзов, которые также были задержаны и надолго оставались в доме охотника <...>».*

Можно полагать, что инцидент этот отражает атмосферу беспокойной фронтальной жизни, полной историй о вероломных набегах, захватах заложников и проч. Важно, что враждебное отношение ко всякому «чужому» вовсе не предполагает еще высокой степени интеграции внутри сообщества «своих». На протяжении всего XIX века наблюдаются многочисленные попытки образования антирусских, а иногда и антитурецких альянсов, предпринимавшиеся знатными убыхскими, джигетскими и абхазскими родами, враждующими друг с другом при иных обстоятельствах. Но почти неизвестно по-настоящему массовых антиколониальных движений, в которые объединялись бы простолюдины. Имевшие место всплески «народного» негодования (в 1813, 1824, 1835, 1841, 1859, 1866 гг.), как правило, не выходили за пределы одной-двух сельских общин с несколькими сотнями жителей, и происходили при науськивании и значительном участии опять-таки князей и дворян.

Следы такого, несомненно, архаического уклада социальной организации, в регионе Западного Кавказа упирающегося, наверное, чуть ли не в дофеодальную эпоху, продолжали ощущаться еще совсем недавно. В частности, несмотря на всю революционную патетику, осознание единства даже с потомками абхазских махаджиров, подоспевшими из Турции в качестве добровольцев в годы Грузино-абхазской войны, было куда менее массовым явлением, чем обычно полагают. Ссоры с местными, подчас доходящие до убийств, послужили одной из причин, почему массовой репатриации так и не произошло.

До того момента, как национализм превратился здесь в доминирующий дискурс, население зачастую классифицировалось в соответствии с «подданством». Если верить Челеби, то в пер. пол. XVII в. почти все различаемые им местные «племена» представляли собой группы именно такого типа (Чач, Арлан, Чанды и т. д. и т. п.). В этом же ключе надо воспринимать тот факт, что еще и в XIX в. абхазы либо вообще не выделяли убыхов из общей массы садзов, либо именovali их по двум знатным фамилиям Аублаа (Аблагую) и Агухоа (Инал-ипа, 2011, с. 13), правда, у А. М. Дирра возникали сомнения в

том, что второе могло употребляться в данном качестве (1915, отд. 4, с. 11). У самих же убухов одно из обществ, а именно Хоста, чаще всего называли Хамыш – от фамильного имени местных *куаиша* (князей) (Лавров, 2009а, с. 45).

Однако дольше других подобные «династические» группы удержались у абазин – тапанта и шхарауа. Среди них были и остаются такие, идентичность которых прежде определялась принадлежностью соответствующему абазинскому знатному роду: лоовцы, бибердовцы (абаз. *Бибардраа*), дударуковцы (*Дарыкъва*), клычевцы (*Кълычраа*), кячевцы (*КӀячраа*), джантемировцы, кизилбековцы (*КъзылбекӀьраа*) и баговцы (*Багъ*). Но попадают и другие, подчеркивающие в самоназвании свой былой вассалитет от адыгов, например, баракаевцы (*Быракхъай*, очевидно, от имени кабардинского князя Барака Дахова); или третьи – тамовцы – вообще с неясным происхождением, ср.: *«Название «там» старики абазины производят от имени какой-то женщины»* (Лавров, 2009б, с. 138–144).

Для наших целей чрезвычайно важен и вопрос о садзской религии. Но Ш. Инал-ипа и в ней не обнаруживает ничего особенного: *«Знакомство с фрагментарными остатками религии садзов убеждает нас в общности, можно сказать, идентичности системы верований садзов и остальных абхазов»* (1995, с. 221). Эту идентичность, как можно понять из текста соответствующей главы монографии, полностью исчерпывает тот факт, что в садзских верованиях отражается общеабхазский пантеон, и что на всем пространстве от Сочи до Гали отмечаются однотипные культы местных святилищ. Конечно же, у населения Джигетии возможно проследить некие черты, восходящие к праабхазской и шире праабхазо-адыгской системе верований, в том числе «заземлить» так глубоко истоки позднейших социальных институтов, связанных с религией. Можно было бы еще констатировать, что и Джигетия и Абхазия в разное время входили в зону распространения, как христианства, так и ислама.

Но кардинальное различие между этими двумя регионами в религиозном отношении все же имелось. И заключалось оно в том, что исламизация, начавшаяся в период османского контроля и остановленная в Абхазии после включения ее в число российских владений, в Джигетии лишь нарастала, что и вылилось в конечном итоге в повальное махаджирство ее населения.

При этом «стареющее» христианство и «новый» ислам, более болезненно относящийся к вопросам чистоты веры своих привержен-

цев, обнаруживали, по-видимому, совершенно разные потенциалы образовывать гибридные формы с местными культурами. Парадоксально, но оборотной стороной подъема в Джигетии ислама являлось то, что на фоне антиколониальной борьбы у садзов (как у убыхов и шапсугов) определенные элементы их традиционных религиозных практик могли наоборот выпячиваться, попадая в фокус идеологии нативизма (см. также XXXVII).

О важности религии, как социального фактора, способного сплачивать, но и разделять – как известно, сам термин *махаджир* (абх. *а-мхаци́рра*) представляет собой маркер религиозной принадлежности – забыла советская и постсоветская историография, но хорошо помнили авторы XIX в. В частности И. Бларамберг (2010, с. 99) писал:

*«Различия в религии, возможно, являются причиной того, что большая часть жителей Абхазии не подчиняется своему владыке [принявшему православие – авт.]. В том числе и князья Даруквиналишвили [из абипары Даруквы Инал-ипы], живущие близ Пицунды, которые, используя свое влияние на жителей соседних деревень и свои контакты с черкесами, часто бунтуют и содействуют черкесским набегам на земли Абхазии».*

Действительно, если ко времени вступления в подданство России (1827) всего лишь несколько малозначительных абхазских знатных родов продолжали еще придерживаться христианства: Бабилайя, Гибайя, Лаквилайя, Зухба, Апубайя, некоторые ветви Шакрыл и Шакирбай и др. При этом подавляющее большинство княжеских и дворянских фамилий здесь, как и в Джигетии, исповедовали ислам (Клятвенное обещание, 1827; цит. по: МИА, 2008, т. 1, с. 247–254). То дальше крестились и они, вслед за политически мотивированным «восстановлением» христианства во владетельском доме. Ревностных мусульман, таких как Хасан Маргания в центре или <Даруквиналишвили> на границе, оставалось в Абхазии все меньше и меньше.

Что до Инал-ипа, то переселившийся за Бзыбь Соулах, сын претендовавшего на садзские территории кн. Зоухана, принял крещение, обрел новое христианское имя «Константин» и поступил к русским на службу в чине прапорщика. А в 1869 году другой отпрыск этого рода, тезка сына Соулаха – калдахварский князь Александр, выражая мнение

всех жителей междуречья Бзыби и Мчишты (р. Черной), уже просил церковное начальство построить им церковь и школу (Дзидзария, 1979, с. 69). Выкресты Инал-ипа – князя Константин, Беслан, Александр – активно выступили против махаджирства. Те же из их родственников, кто не пожелал сменить веру, вместе с садзами ушли в Турцию, как калдахварский князь Тахирбей Инал-ипа, основавший на турецком берегу новую Калдахвару (абх. *Калдахэ́ар*) – ныне село Бедилтахирбей в иле Сакарья (Чирикба, 2012, с. 21).

Из-за этой цепочки событий граница отодвинулась еще дальше на запад, и Лидзава наконец-то очутилась в пределах Бзыбской Абхазии. В то время как садзам и абхазам, оказавшимся в Турции, ничто не мешало остаться мусульманами, в текущую повестку дня у жителей Абхазии вошла необходимость адаптироваться к условиям жизни в православной империи. И вектор общей христианизации там поменялся лишь в годы большевизма, воинственному атеизму которого ближе оказалось т. н. «абхазское язычество».

Стойкость религиозных идентичностей как нельзя лучше демонстрирует пример медовеевцев – самой что ни на есть пограничной группы садзов, дольше всех находившихся на перепутье между основными конкурентными религиями региона. Еще в 1830-е годы современники, в частности Торнау, продолжают отмечать, что медовеевские общества «менее других имеют религиозные понятия» (1976 [1835], с. 103), т. е. не являются ни христианами, ни мусульманами. И вот, по крайней мере, в трех документах, датируемых 1807–48 годами, их непосредственных предков называют весьма примечательным именем, о котором и пойдет речь.

Первое в этой череде – описание путешествия Ю. фон Клапрота со списком т. н. «загорных абаз» (transmontanische Abasen), проживавших «на южном склоне снеговых гор и на равнине Черного моря», куда входят следующие племена (в порядке, принятом в тексте оригинала): убыхи (Ubuch), <шашы> (Schaschi), <ибсип> (Ibsip), <кубихан> (Kubichan), <аратховасс> (Aratchowaß) и <бах> (Bah) (Klaproth, 1812, В. 1, s. 475). Замыкают перечисление некие *Nalkupi Madshawi*. Мы думаем, что это – ‘(и)налкубские медовеевцы’. Тексту явно не повезло, имея в виду его не слишком корректные русские переводы и интерпретации. Прежде всего, в соответствии со сложившимися традициями, интересующее нас название необходимо транслитерировать как *налькупи маджави* (дж = ж), поскольку в таблице графических и фонетических соответствий,

помещенной автором во введении, лат. *dsh* тождественно араб. *ḡ* и груз. *ḡ* (Klaproth, 1812, В. 1, ss. xi–xii).

В обоих существующих русских вариантах клапротовского сочинения допущены ошибки. В более раннем, помещенном в сборнике «Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов» (Клапрот, 1974, с. 245), которым пользовалось не одно поколение кавказоведов, обе части названия почему-то даются через запятую и воспринимаются как два самостоятельных, т. е. *налькупи* отдельно от *маджави*. Кроме того, по воле переводчика А. И. Петрова нераспознанные им <шаши> (очевидно, убыхское общество Саше) превратились в <шапсих> (шапсугов). В новейшем переводе К. А. Мальбахова, осуществленном с английского издания «Reise in den Kaukasus», восстановлена справедливость в отношении Саше, но <аратховасс> (Арткоадж) неуклюже транслитерируются как *арачоуас*, и наличествует искаженная форма *налькупи мажжави* (Клапрот, 2008, с. 133).

Второй раз о *налькупи* в форме *иналкупы* упоминает И. Бларамберг, сочинение которого, как и дубровинская «История войны и владычества», носило компилятивный характер (см. IV). Во фрагменте, явно представляющем собой парафраз соответствующего места у Клапрота, Бларамберг исправил *Abassischen Stämme* ‘абазские племена’ на «племена убыхов и саше», руководствуясь, видимо, тем, что некоторые группы из списка говорили на убыхском языке, по крайней мере, еще в нач. XIX в. Впрочем, пытаясь как-то отождествить неизвестные ему названия, он окончательно все перепутал: «глоссы» <ибсип>, <кубихан> и <баһ> (Баг, Багрипш, баговцы) оказались выброшены; место Саше заняли пшавы (sic!); в перечень попали синонимичные джикеты и <свадзвы> (садзы); добавлены были <ясхипсы> (Ахчипсы), что также избыточно, поскольку, как уже отмечалось, они являются одним из подразделений медовеевцев.

Но самое главное, вместо сочетания *налькупи маджави* у Бларамберга впервые находим *иналкупы* и <марьявы>. Второе название – очевидно, выдуманная им же форма с аллюзией к имени Марьям, которая, по-видимому, призвана была подчеркнуть немусульманский характер верований медовеевцев (Бларамберг, 2010, с. 126). Создается впечатление, что и у А. И. Петрова истолкование *налькупи маджави* в качестве двух отдельных названий, как и то, что он отнес перечисленные Клапротом группы к «абазинским племенам убыхов» (sic!), навеяно влиянием ошибок Бларамберга.

Не обошлось и без курьеза. Клапрот не был силен в кавказском языкознании, но, будучи профессионалом, владел множеством других восточных языков (арабским, китайским и др.). Разумеется, абхазо-адыгский консонантизм поставил его в тупик, однако, он пытался все зафиксировать с фонетической точки зрения как можно ближе к оригиналу. По собственному признанию немецкого востоковеда, «загорные абазы» – это перевод адыгского (Tscherkessen) *Kusch'-hasip Abassi* (< адыг. *къушхъэкIыб абазэ* 'абаза из-за горы'). У Бларамберга же лат. *p* стало рус. *p*, а выражение, позаимствованное у Клапрота, превратилось в полнейшую тарабарщину – «куш-ха-зир абазы». И, видимо, по той же логике, что и в случае с заменой «абазских племен» оригинала на «убыхов и саше», Иван Федорович приписал, что «*на самом деле они адыгейского происхождения*» – ведь по-адыгски могут идентифицировать друг друга только адыги!

Почему же Клапрот называет какую-то часть медовеевцев (и)налкубскими? (И)нал-куба (абх. *Нал-куба*, абаз. *Инал къуба*) – конусообразная скала, известная святыня рядом с Псху, отсюда именуемая еще и Псху-ных (*Псхэ-ных*). Речь, безусловно, идет о том, что тамошние садзы, не приняв никакой из мировых религий, идентифицируются, тем не менее, по своему святилищу. Значение второго названия прозрачно, первое же очень часто этимологизируют, как 'Иналова могила' (ср. абх. *а-куба* 'гроб'), подразумевая уже упоминавшегося легендарного кабардинского князя. В литературе впервые об этом излагается у адыгского просветителя Шоры Ногмова (1861, с. 70–71):

*«После покорение Абхазии, находясь на Дзибе [А. П. Берже уточняет – Бзыби] для заключения мира с Абхазскими племенами, он по окончании всех дел, скончался смертью праведника. Тело его похоронено в упомянутой земле и могила его, известная и до сих пор, носит название Инал-кубе, т. е. «Иналова могила» (по Абазински)».*

Уже отмечалось, что увязывание псхувской святыни с Иналом вызывает множество вопросов. В частности ни у псхувцев, ни в целом в абхазской этнографии не засвидетельствовано никаких следов культа Инала, именно его могилы. Напротив, объект почитается, как святилище, способом обычным для любого другого района Абхазии, со всей полагающейся атрибутикой (котлы, надочажная цепь), характерными присягами и общесельскими молениями (Акаба, 1979, с. 93–118). Он ни-



как не напоминает зияраты, встречающиеся в других местах Кавказа. Можно было бы добавить еще, что странным выглядит захоронение мусульманина в христианском гробу, а именно на это указывает слово *а-куба*, пришедшее, как уже было показано, из культового языка православных храмов.

Далее, еще совсем недавно существовали и другие кандидаты на роль места погребения кабардинского князя. Так, Е. Д. Фелицын помещал его рядом со станицей Передовой в Карачаево-Черкесии среди крупных археологических объектов (городищ, могильников) эпохи средневековья (Фоменко, 2013, с. 108–109). Очень похоже, что Псхуных – нечто вроде *ὀμφαλός* у различных абхазо-абазиноязычных групп и лишь впоследствии стало ассоциироваться с историей об Инале (абaziны, особенно шхарауа, считали Псху местом своего древнего обитания – Лавров, 2006б, с. 147).

Как и ногмовский рассказ, список Клапрота, по-видимому, отражает представления, бытовавшие у северокавказских соседей абхазов. Кроме того, что само определение «абаза из-за горы» дано «по-черкесски», немецкий востоковед, которому, очевидно, не удалось самому побывать в этой части побережья, прямо пишет: «Численность их не установлена; но, следуя сообщениям закубанцев, она лишь чуточку меньше их собственного числа» (2008, с. 133). Из чего можно сделать вывод, что в Закубанье, у адыгов, и находится источник его сведений. В свою очередь, эти последние могли получить соответствующие этногенетические предания у своих непосредственных соседей абазин – шхарауа и тапанта. Адыг. *къушхъэкIыб* ‘из-за горы’, т. е. «находящийся на Южном Кавказе», в таком контексте в современном языке не употребляющееся, образовано по тому же принципу, что и абх. *Нхыт* ‘по ту сторону гор (Северный Кавказ)’, и в свою очередь, может быть калькой с него.

Вернемся к названиям из перечня, оказавшимся неотожествленными. По материалам, собранным Л. Х. Акаба, представители абжуйской ветви фамилии Агрба называют святилище псхувцев «Кубанской святыней» (1979, с. 108), в чем можно видеть «народную» этимологию (*куба* → \**Кубаных* → <Кубан-ныха>), при возможных неясных припоминаниях о каких-то былых связях населения Псху с более удаленными районами Северного Кавказа, расположенными в верховьях этой реки. В таком случае клапротовское <кубихан> является, скорее всего, дериватом \**Кубаных* с метатезой *n(ə) ↔ χ(a)*.

Вероятность подмены *-ных* формой *-хан* в культовых терминах композитного характера вроде бы подтверждается полевыми данными. В

августе 2014 года мы обследовали средневековый христианский храм на возвышенности около села Цхенцкар (совр. Лашкиндар, Очамчирский район). Все указывало на то, что еще совсем недавно он служил чем-то вроде святилища старожильческому мегрельскому населению: рядом с руинами располагались крытые большесемейные усыпальницы, которые повсюду встречаются в Абжуйской Абхазии, а вокруг – характерные металлические «скворечники» для свечей и икон, брошенный аппарат для самогоноварения и т. д. Информанты-мегрелы, называвшие это место *Чибурхан*, так и определяли его как местную святыню. Еще ранее, в 1983 году, В. Е. Кварчии, вообще связанному с этим селом тесными узами, удалось выяснить, «со слов мегрельских старцев», что *Чибурху* (абх. *Чабыр-хәа*) – всего лишь прежнее название самого Цхенцкара (2006, с. 270). Получается, что перед нами – ‘цхенцкарская (чибурхская) святыня’ в ряду всех других сельских святилищ (абх. *а-нѳа*) Абхазии. Правда сохраняется также возможность связей *Чибурхан* с абх. *а-хән* ‘дворец’.

Остается еще одна «гlossа» из списка Клапрота – <ибсип>. По нашему мнению, эта форма более всего соответствует топониму *Бзыбь* (абх. *Бзыѳ*), но, похоже, усвоенному через посредство какого-то тюркского языка (карачаево-балкарского?). Употребленная, надо полагать, в качестве одного из названий абхазов, она представляет собой последнее, недостающее звено в цепи групп абазы южного склона Кавказа от Сочи и до Бзыби, о которых было известно адыгским информантам Клапрота.

Наконец, третий документ, отсылающий нас к переписке русского военного чиновничества, возможно, показывает, что в определенных случаях *иналкуб* могло выступать не только в качестве внешнего названия медовеевцев, но использоваться и ими самими, пусть даже какой-то их частью. В рапорте всвязи с проблемой безопасности путей сообщения, ведущих в Абхазию, предлагается особое внимание уделять «воинственным племенам, Пекжу и Хаджипса, известным под общим названием *Иналкуб*» (Рапорт Гогеля, 1848; цит. по: МИА, 2011, т. 2, с. 192). Здесь <Пекжу> – явно плохо прочитанное (из-за почерка?) *Псху*, а <Хаджипса> – самоназвание другого общества медовеевцев Ахчипсы в варианте *хачыѳсы*, также достаточно распространенном.

Это завершающее по времени упоминание интересно вот чем. Будучи по природе религиозной деноминацией, название *иналкуб*, безусловно, функционально уже близко позднейшим этнонимам. К *иналкуб*-

ским отнесены не все четыре медовеевских общества, а лишь два из них. Причем, по данным Чирикбы, особая связь именно псхувцев с ахчипсы до сих пор ощущается их потомками, проживающими в Турции. Что проявляется в частности в следующем: первые называют себя *псхуа-ахчыпсы* 'псхувскими ахчипсы' (Чирикба, 2012, с. 37), невзирая на тот факт, что общество Ахчипсы, располагавшееся в верховьях р. Мзымты, в реальности было чуть ли не самым удаленным от Псху и, соответственно, от Инал-куба в группе медовеевских. Поэтому ахчипсовцы вряд ли могли являться непосредственными последователями локального культа святилища псхувцев. Скорее всего, они объединяются с ними благодаря осознаваемой общности происхождения.

В заключительные десятилетия жизни медовеевцев на исторической родине их перестали уже идентифицировать в соответствии с особым религиозным статусом, и расценивали только как еще одну племенную группу. Показательна попытка Бларамберга по приведению кажущегося ему хаоса названий в соответствие с лингвистической принадлежностью их и их носителей. Она знаменует пришествие следующего великого дискурса, принесшего поистине революционные изменения.

Обычно считается, что главный аргумент в пользу садзско-абхазского единства лежит в плоскости лингвистических сопоставлений. Действительно, если не брать во внимание наличие у садзов специфического тайноречия (т. н. «садзский» или «птичий язык»), то их язык — это всего лишь слабоотличающийся диалект абхазского. Общие корнеслов, фразеологизмы, культурная терминология, даже фольклорные жанры способствовали свободному общению жителей пограничных районов и взаимному обмену населением. Это привело к тому, что в Джигетии проживали целые семейства из Абхазии и наоборот. Ряд княжеско-дворянских родов были в одинаковой степени представлены по обе стороны от Бзыби (Маршан, Ашхацава и др.).

Однако и этот признак должен рассматриваться исторически. Прежде всего, внимание к языковому родству, как к инструменту при проведении границ, воображаемых и действительных, приобретает повальный характер и начинает затрагивать все большее число человеческих сообществ довольно поздно, лишь, с эпохи национализма. Как известно, конструктивистский взгляд на природу национальных образований, доминирующий сейчас в общественных науках, прямо увязывает происхождение национализма с революционными изменениями в положении языка после изобретения и широкого распростра-

нения печатных СМИ. По мнению Б. Андерсона, «пришествие книги» вывело из небытия будущие национальные языки, а их образование способствовало возникновению современных наций («воображаемых сообществ») (Anderson, 1991, pp. 33–34).

Религия – прежний фактор групповых идентичностей – сдавала свои позиции, и вслед за секуляризацией пали старые династические оковы (другой средневековый классификатор). Первые нации возникли в Западном полушарии в кон. XVIII в., а процесс, приведший к их образованию, впервые получил свое имя «национализм» еще позже, в 1870–71 годы, из уст уязвленных французских политиков М. Барреса и П. Деруледа после победы Германии над Францией (Хобсбаум, 1999, с. 235). Мы исходим из того, что и концепции, основанные на отождествлении языкового и национального единства, засевающие в науке, в том числе в абхазоведении, вдохновлены все той же эпохой.

Если снова вернуться к садзской проблеме, то население Бзыбского пограничья после 1830 года оказалось стиснуто между двумя исторически сменяющими друг друга моделями политической организации культуры. Первая, уходящая, ассоциировалась с Османской Турцией, воссоздающей во всех своих провинциях единую иерархию из религиозно-культурных корпораций, или *миллетов*, прежде всего, трех основных – мусульманского, (греко-)православного, армянского, но не чуткой к этническим и языковым различиям. Вторая, российская, в большей степени подверженная моде из Европы, утверждала, напротив, этнонационализм, но тоже иерархический, сохраняющий за «славянским племенем» примат по отношению к множеству инородцев, различающихся языком, культурой, религией и сословной принадлежностью.

Не совсем ясно, о какой этнокультурной и политической реальности сигнализирует общность языка в донациональную эпоху. В истории часто возникали и развивались полиэтничные социальные системы. Например, уже упоминавшиеся общества Хамыш, Саше, а также Вордане//Варданэ, убыхские по характеру своих элит, населялись соответственно крестьянами: убыхами и садзами (первое); и убыхами, садзами и адыгами (второе и третье) (Анчабадзе Ю., 1984, с. 144). С другой стороны, известно громадное число ситуаций, когда лингвистически единые массивы разделялись границами религий и политий, и при этом люди, оказавшиеся по разные стороны, не осознавали свое единство, а наоборот находились в перманентных конфликтах друг с другом, как в случае с абхазами и садзами пограничной зоны.

Пролить некоторый свет в этом вопросе способна история этнонимов, до сих пор бытующих в регионе. Интересное замечание по поводу особенностей употребления в первые десятилетия XIX в. термина *аѣсуа*, единодушно принимаемого сегодня в качестве самоназвания абхазского народа, оставил нам Торнау (1976 [1835], с. 119):

*«Абхазия <...> населена народом, называемым черкесами бзыбь от реки этого имени, как и называют себя сами, принимая также название абсуа. Под словом «бзыбь» понимается обыкновенно вся Абхазия или весь абхазский народ; абсуа – более частно и служит ответом абхаза при вопросе ему, какого он происхождения».*

Итак, название «бзыбцы» (абх. *а-бзыѣаа* ‘бзыбцы’) первоначально могло восприниматься и самими носителями, и их соседями, не как второстепенное, частное по отношению к более общему *аѣсуа*, а наоборот. Если доверять Торнау, то это последнее в его время лишь указывало на «происхождение», т. е. на состояние, которое существовало в прошлом, на бывшее единство абхазо-абазиноязычного населения, лучшее и нагляднее всего прослеживаемое в языке.

В период активного нациестроительства в Абхазии все, конечно же, поменялось, и старые локальные этнонимы, если и бытуют еще в общественном сознании, то явно уступили свое место национальному самоопределению, выраженному в форме *аѣсуа*. Впрочем, локальные различия, безусловно, сохраняются, но в соответствующих ситуациях, чтобы подчеркнуть свою собственную местную идентичность бзыбцы называют абжуйцев *очамчирскими* абхазами, опираясь на современное административное деление, а не на упомянутую «традиционную» трехчленную систему.

Но, как уже отмечалось, из процесса, приведшего к такой ситуации, оказались выключены потомки махаджиров, проживающие в Турции. Материалы В. Чирикбы показывают, что там, среди переселенцев из Джигетии большую роль до сих пор играют этнонимы, маркирующие внутренние локальные различия, иногда мельчайшие. Примечательно, что, как и те, кто покинул т. н. Абжуйскую Абхазию, они различают в своем составе несколько иные группы, нежели принято на Кавказе: во-первых, собственно садзов (если следовать Торнау, то это общества: Халцис, Хамыш, Арткуадж, Аредба, Гечькуадж, Цандрипш, Хышха и Багрипш – 1895, с. 106–107), во-вторых, проживавших вдоль р. Кудепста цвиджей (*цэѣѣаа/цэѣжѣаа*), и, в-третьих, уже знакомых

нам ахчипсы и псхувцев. Последние три никогда не называют себя садзами – *а-халҭыс*//*а-хылҭыс* (Чирикба, 2012, с. 37, 45). Мы уже знаем, что в языке абхазов это понятие носило характер родового, включавшего и абхазо-абазиноязычную часть населения Джигетии, и убыхов. Наблюдения В. Чирикбы в Турции лишний раз показывают, что противопоставление «абхазы/садзы» было навязано последним извне. И вне всяких сомнений сделано это было первыми.

Как видно, потомки медовеевцев Ахчипсы прекрасно осознают свою особую идентичность, даже по отношению к псхувцам, выражая ее в самоназвании *ахҭыҭсы* // *хачыҭсы*. Но при этом они обозначают свой диалект *аҭсаиҭа* (ср. бзыб. *аҭс* 'уа бзыш'а 'абхазский язык' – Бгажба, 1964, с. 34), а себя причисляют еще и к *аҭсыуа*. Точно также садзы классифицируют свою группу как *аҭсыуа*, а цвиджи – как *аҭсдауа*. В этом двухуровневом употреблении этнонимов, несомненно, проглядывает аналогия с ситуацией, которую описал Торнау: слово *аҭсуа*, независимо от этимологии (ср. *\*a-psə-wa* 'смертный' у В. Чирикбы – Chirikba, 1991, р. 16), во всех локальных разновидностях обозначает общность, прежде всего, лингвистическую, которая в какой-то момент перестала соответствовать этнополитическому делению.

Предположение, что процесс носит противонаправленный характер, и осознание единения с абхазами напротив нарастает у турецких групп садзов, скажем, под влиянием национализма, малоубедительно. В противном случае, у них ожидалось бы появление куда более единообразной формы самоназвания, как это произошло в самой Абхазии. Вывод – язык так и не сделал садзов вместе с абхазами одной нацией. Во всех отношениях картина куда сложнее той, которую изобразил А. Б. Крылов, ср.: *«К настоящему времени процесс национальной консолидации абхазского этноса завершился»*, в то время как *«процесс национальной консолидации грузинской нации еще далек от завершения: под общим названием объединено около 20 субэтносов»* (2001, с. 6–7). Садзы и есть те самые «субэтносы».

Далее, большим упрощением было бы изображать ареал абхазо-абазинских диалектов, скажем, в сер. XIX в., как нечто монотипичное и моногенное, переоценивать степень его внутреннего единства. Парадоксально, но при отсутствии высокой интеграции, свойственной вообще лишь развитым политиям уровня государства-нации, вовлеченным в глобальный рынок, рыхлому сообществу феодального типа для поддержания самостоятельного существования достаточно было наладить нормальную коммуникацию на своих границах, поскольку «этническая

граница канализирует социальную жизнь», и представители контактирующих сторон «играют в одну и ту же игру» (Барт, 2006, с. 17).

В частности, мы забываем о проблеме дву- и полиязычия в пограничных районах. Ведь хорошо известно, что в Джигетии, одни и те же группы могли пользоваться не только соответствующим абхазо-абазинским диалектом (говором), но и говорить по-убыхски, и даже по-адыгски, ср.: «В с. Сочипсы [Саше – авт.] в употреблении три языка: черкесский, абазинский и убыхский» (Торнау, 1895, с. 106). Даже названия садзских обществ навеяны воздействием контактной зоны и часто имеют двойные формы, содержащие то абх. *-ры-п̄шь* (см. этимологию *Дыдрып̄шь* в XVII), то адыг. *к̄уадж* ‘село’, например: <Эсхорипш>// Арткуадж, Гечрипш//Гечкуадж, Цандрипш//Цанкуадж.

Но диглоссия вовсе не предусматривает, что образующие ее языки пребывают в устойчивом равновесии. Напротив, интенсивный механизм языковой ассимиляции, всевозможные экстралингвистические факторы, постоянно смещают этот баланс то в одну, то в другую сторону, что в свою очередь сказывается на особенностях идентичности групп, вовлеченных во всю эту сложную ситуацию. Так, на самой северной границе ареала абазины-тапанта, в культурно-политическом отношении сильно адыгизированные, не знают уже термина *а̄п̄суа* и могут называть себя *а̄д̄г̄а* ‘адыги’, а свой абазинский язык – *а̄д̄г̄а бызш̄а* (Чирикба, 2012, с. 10). Сходные факты мы неоднократно наблюдали у потомков исламизированных армян – хемшилов, до сих пор сохраняющих в Краснодарском крае армяно-турецкое двуязычие (в Турции в регионе около Ризе перешедшие полностью на турецкий). Разговаривая на своем особом амшенском диалекте армянского языка, они, тем не менее, могут называть его турецким языком.

Столь противоречивая картина, наверное, не могла не породить гипотезу, кажется, впервые аргументированную А. Н. Генко, о «первоначальной принадлежности» садзов к убыхам с их последующей «абхазизацией», настолько поздней, что процесс застал еще Э. Челеби (Генко, 1928, с. 235). На нецелесообразность прямого увязывания предков абазин с древними «абазгами», как и абхазов – с «апсилами», до сих пор довольно часто встречающегося, обращали внимание и мы (Кузнецов И., 1995, с. 123). В частности противоречие заключается в том, что время, прошедшее с первого упоминания пары этих этнонимов в источниках (II в н. э.), достаточно для куда более значительного расхождения исходных родственных диалектов, чем это имело место



в действительности. При том, что лексикостатистика (Когутаков, 2002) дает довольно позднюю дату распада абхазо-абазинского единства – 1200 г. н. э. Очень похоже, что под одним из парных названий действительно скрывалось население вовсе не тождественное современному абхазскому или абазинскому, например, убыхоязычное, и лишь затем перешедшее на язык или точнее диалект абхазо-абазинского диалектного континуума.

Последний сюжет, связанный с языком, возвращает нас к пониманию сущности границы, отделяющей садзов от абхазов. Дело в том, что садзские семьи, время от времени обосновывавшиеся в Бзыбской Абхазии, легко и уже в первом поколении переходили на язык местного населения (собственно абхазский), переставая, таким образом, выделяться лингвистически, и своим поведением в целом. То же самое встречаем и сегодня: в Лидзаве, как и во многих других бзыбских селах, живут абхазские семьи, переселившиеся в советский период из Очамчирского района. И все они свободно пользуются бзыбским диалектом, наисложнейший консонантизм которого образно охарактеризовал еще А. Дирр (1915, с. 7), со слов своих информантов-самурзаканцев – *«бзыбцы играют на губах»*.

Контраст ощущается тогда, когда мы видим, что проживающие тут же амшенские армяне до сих пор сохраняют в своей речи специфические черты обоих диалектов (трапезундского, джаник-ордуйского), сформировавшихся в разных районах Турции, откуда, начиная с последних десятилетий XIX в., шло переселение этой группы. А станицы и села Краснодарского края и поныне напоминают мозаику из русских и украинских говоров, встречающихся здесь чересполосно.

Случай абхазов и садзов, конечно, не единственный, и напоминает, по крайней мере, взаимоотношения одной пары этнических групп в Дарфуре: Земледельцы фор, страдающие от дефицита земли, целыми группами инфильтруются в сообщество соседей-номадов баггара, чтобы накопить там капитал в виде скота, чего возможно достичь, лишь «обаггариваясь». Но это, однако, не влечет за собой ослабления языковых и культурных различий вдоль этнической границы, которая все равно воспроизводится, действующими ограничениями на право пользоваться недостающими ресурсами (Холанд, 2006, с. 72–88).

Значит, высока вероятность, что и граница, отделяющая абхазов от садзов, тоже задавалась некими особыми факторами, и ее не надо по-

нимать лишь буквально, географически. Корректно проведенный анализ полного списка механизмов, в том числе экономических, работающих в данном случае на разделение, составил бы специальное научное исследование. Здесь лишь попробуем суммировать некоторые из них, которые, как кажется, лежат на поверхности:

Таблица 5

	<b>власть</b>	<b>религия</b>	<b>экологическая ниша</b>
<i>абхазы</i>	владельцы Чачба		
<i>садзы</i>		исламизация	горы

Во-первых, еще раз повторим, в Абхазии, по крайней мере, в Бзыбской, в отличие от Джигетии сформировалась более или менее централизованная власть, активно участвующая в контроле над ресурсами и пытающаяся как-то регламентировать внутренний порядок. В этом смысле, садзы – это те, на кого не распространялась его юрисдикция. Во-вторых, и это тоже уже отмечалось, по мере активного вовлечения населения указанных районов в орбиту русско-турецких отношений, оппозиция «абхазы/садзы» стала маркироваться еще и религиозно, поскольку в Джигетии сконцентрировался основной потенциал для исламизации края.

Похоже, исторически преходящее, ситуативное противопоставление «ислам/христианство» буквально подкрепило этнические границы, до этого уже осознававшиеся всеми сторонами. Еще одно напоминание Ф. Барта (2006, с. 48) гласит, что *«элементы нынешней культуры этнической группы не возникают из определенного набора, конституировавшего культуру этой группы в предшествующий период, тогда как группа продолжает свое непрерывное организационное существование, сохраняя границы (критерии членства), которые, несмотря на все модификации, маркируют непрерывную единицу»*.

И, в-третьих, существенно, что контролируемые Чачба земли, наиболее подходящие для ведения сельского хозяйства и торговли, располагались почти исключительно в равнинной прибрежной зоне. Всякого рода «вольным» обществам, в основном садзским и абазинским, оставались при этом ущелья и узкие долины на нагорьях, окружавших страну с северо-запада и севера. Положение стесненности горцев как нельзя красочнее описал все тот же Торнау (1895, с. 103–104):

*«Поселение в тесных местах, не представляющих возможность разводить стада, [и] необходимость пропитания заставили их обратить внимание на хлебопашество и заняться им с тицанием. Около селений все почти пространство, за лесом и камнем удобное к вспашке, засеяно, но оно обыкновенно столь невелико, что дает жатвы едва достаточно для собственного их прокормления. <...> Медовеевцы и в хлебе терпят нужду, так что Маришания [местные князья – авт.] каждую осень выходят на линию, выпрашивая там у родичей своих и знакомых пшеницы и проса для пополнения зимнего запаса.*

*Рогатого скота весьма немного, как и баранов, так что зажиточные даже люди между садзами и медовеевцами обладают не более как 10-ю или 20-ю коровами и 30-ю или 50-ю баранами. <...>*

*Садзам и медовеевцам неизвестны даже промыслы, которыми занимаются горцы северной покатости хребта. Сукна для одежды, здесь приготовляемые, чрезвычайно грубы и непрочны; полотно из конопли, делаемое у медовеевцев, дурно. В оправе оружия и в приготовлении одежды они совершенно отстали от других горцев.*

*Торговля их ограничивается меною между собою и с турками, которые их снабжают необходимым для одежды – бумажным, шерстяным и шелковым товаром самого низкого разбору, [а также] оружием, порохом, свинцом и солью, в которых они терпят совершенную нужду».*

Было бы неверно утверждать, что все абхазо-абазиноязычные соседи абхазов были вытеснены в горы, но точно, что собственно абхазские селения в такой труднодоступной удаленной местности практически уже не располагались. Абхазы могли относить к горцам (абх. *а-шьх'арáа*) ахчипсы и псхувцев, как и ближайших, знакомых им северокавказских абазин. Точно также поступали садзы в отношении первых двух групп, ср. садз. *а-шьхарáа* 'горцы'. Слово *шьхъарáуа* с этим же значением для части абазин стало даже самоназванием (Чирикба, 2012, с. 8–10). Определение «горцы» превратилось в этноним, маркирующий этническую границу. Столетия эти последние в индивидуальном порядке, семьями и, по-видимому, даже целыми сельскими обществами, стремились ее нарушить своими военными набегами, как свидетельствуют примеры, приведенные выше, либо мирно инфильтруясь в села на куда более благоприятных равнинных территориях.

Ныне в широком смысле садзские по происхождению роды разбросаны по всей Абхазии, и вроде бы их особенно много в местах, захва-

ченных более поздней абхазской колонизацией. Об этом можно судить, в частности, на основании великолепного антропонимического материала, собранного Ш. Д. Инал-ипой. Так в Джгерде живут *Агәхаа-Агәхоуа*, *Амчба* (из Цебельды), *Ашәхәацаа* (из Дала); в Адзюбже – *Акәышба* (из Псху), *Ачуа* (из Джигетии) (Инал-ипа, 2002, с. 290, 292, 296); в Поквеше – *Абарзыуа* («поклонялись Псхувской святыне», там же, с. 289) и т. д. и т. п. Все эти данные в совокупности свидетельствуют о том, что в определенный период натиск на равнинную Абхазию горцев, особенно из Ахчипсы и Псху, мог даже носить массовый характер. В Лидзаве нам приходилось слышать, что вообще все абхазы вышли из Псху. Точно также карачаевцы до сих пор еще называют все абхазское население словом *хачыпслы* (< *хачытсы*, т. е. ‘ахчипсы’, см. выше) (Чирикба, 2012, с. 37).

Особое участие медовеевских обществ в историческом переселении западнокавказских горцев на приморскую равнину породило, кажется, недоразумение в историографии. Ряд авторов XIX в. вскользь упоминали о том, что шапсуги и натухайцы называли друг друга <агучипс>, дабы отличиться от кубанских адыгов. Значение этого названия они не понимали, как впрочем, уже и их информанты. «*Наименование это особого значения не имеет, но служит им [шапсугам и <натухайцам>, т. е. натухайцам – авт.] вроде отзыва при встречах*» – писал Л. Люлье (1857б, с. 258). Г. Новицкий (ГАКК, ф. 249, оп. 1, д. 328, л. 3; Сивер, 2002, с. 43) включал в <агучипс> не только береговых адыгов, но и убыхов. Этимологии таинственного этнонима пытались предложить наши современники, но исключительно на адыгском материале, ср.: *агъучыпс* от *агъучы* ‘железо’ и *псэ* ‘душа’ (Аутлев, 1975, с. 253); либо <агучипс> от основы *гу* ‘сердцевина’ с указательным местоимением *а-*; либо совсем уж фантастическую, от топонима *АзгъукI* – названия хребта на окраине аула Псебе (Туапсинский район), в котором *аз* ‘одно и то же’ и *гъукI* ‘железо’ (Тхагапсова, 2006). При этом А. В. Сивер (2002, с. 43), углубленно занимавшийся этнической историей шапсугов, пришел даже к выводу о том, что последние, не ассоциируясь на раннем этапе ни с адыгами, ни с абазой, «представляли себя субъектами некой особой общности «Агучипс»».

Обидно, что никто, начиная с Люлье, не обратил внимания на наиболее раннюю зафиксированную форму этого названия, приведенную Султаном Хан-Гиреем (2009 [1836], с. 203). Адыгейский алфавит был изобретен только в 1855 году, правила транслитерации адыгских фонем тогда еще не сделались стандартными, и с помощью немыслимых

буквенных сочетаний просветитель стремился наиболее точно передать сообразно своим представлениям сложный консонантизм родной речи. Учитывая это обстоятельство, хангиреевское <ахгутчипсе>, где, как мы считаем, *хг* должно отражать *ħ*, т. е. фарингальный щелевой, а *тч* – шипящий абруптив *tʃ*, буквально соответствует выраженному в современной адыгейской графике *ахьучIыпсэ*, а не *агьучIыпсэ*, в котором видится уже знакомое нам *ахчыӡсы́*, но в полногласном, как в *хачыӡсы́* варианте. Если такое прочтение верно, то в прошлом население и этой части побережья считалось выселившимся из Ахчипсы.

Существуют диаметрально противоположные оценки масштабности и значения былых переселенческих потоков в Абхазию с северо-запада. Сами информанты иногда связывают с ними распространение на ее территории своеобразной моды на «адыгские» имена и некоторые элементы культуры. Так, Сулейман Аршба из Ткварчели убеждал Чурсина (1956, с. 170), что свадебный припев «Оу-ре-деда-мафа» занесла сюда из района Сочи некая фамилия Асадзква [= *Асазуа*, т. е. ‘садзы’ – *авт.*]. В Грузии, начиная со времен Павле Ингороквы, циркулирует радикальная теория, утверждающая, на наш взгляд необоснованно, что современные абхазы («апсуйцы») вообще представляют собой пришлую, а не коренную группу, в отличие от древнего населения Апхазети, которым являлись грузины. Сам же Инал-ипа (1995, с. 160) склонен был минимизировать значение этой миграции, подчеркивая, что она «иногда ошибочно воспринимается как переселение абхазов с Северного Кавказа».

## XXV. \*Лазиг'а/Лызаа/Лзаа

Для говорящих по-абхазски значение названия села *Лзаа* (бзыб. *Лз'аа*) непрозрачно. Тем не менее, лидзавцы предлагают различные «народные» этимологии. Вот некоторые, самые распространенные из них. Оба информанта – читающие люди, знакомые с историографией вопроса, что особенно видно из второго интервью:

Саид Дбар (интервью, авг. 2003 г.): «<...> Лзаа... 'дерево ольха' [*а-л* 'ольха' – авт.], а правильно – ла 'глаз' [*а-ла* 'глаз' – авт.], заа- 'вода' [*а-зы* 'вода' – авт.]. Получается 'движущаяся вода'. Лзаа... Быстро не переведешь! «Движущая вода» в переводе. Это место, равнина. Никто не хотел жить, здесь много комаров, все заболочено. Это была река, впадала в море. На этом болоте от двух до шести метров торф <...>».

Зураб Агрба (интервью, 12 авг. 2013 г.): «Ну, Лзаа не знаю, а это слово *а-зы*, что ли с крещением связывают – *а-ныха* вот. <...> Или иалзааныху [неразб. – авт.], или *м-мм...* 'уединенный' такой еще, или так, такой вариант, мне кажется, больше подходящий. Это кто-то пишет. Я не помню. Лзаа – 'уединенный' такой, <иалзааныху> – это такой, 'отшельники', что ли еще – так вот вы скажите по-русски <...>».

Попытки разложить название на корни *а-л* (или *а-ла*) и *а-зы* вполне вписываются в повседневные практики абхазов, стремящихся «объяснить» незнакомые слова, наделяя их избыточным значением. Этот «полисемантизм» весьма характерен также и для адыгов, удин и некоторых других и объясняется особенностями строя самих языков, в которых превалируют односложные корни типа CV, и возникает соблазн представить любое протяженное слово в виде комбинации некоторых «исходных» элементов-слогов. Здесь особенно интересно, что С. Дбар держит в голове полногласный вариант *Лзааа* («правильный»), отличающийся от той формы, которая укрепились в современном абхазском, к чему мы еще вернемся, но чуть ниже.

Работающий экскурсоводом в Пицундском храме З. В. Агрба (кандидат наук) пробует производить то же название от глаголов *а-з'аахра* 'вынуть из воды, крестить' и *а-лзаара* (бзыб. *а-лз'аара*) 'покинуть кого-либо навсегда, умереть' (Касланзиа, 2005, т. 1, с. 439, 642); потерять всякую связь (Генко, 1998, с. 157). Забытым источником, на который он ссылается, служит, вероятнее всего, Генко,

ср. у последнего: «можно думать, что лэз́аа значит «разрушенный город», от глагола á-лзаара, ср. название ნაქალაქევი (Накалакеви, т. е. бывший город)» [в оригинале иная орфография, которую сейчас уже невозможно воспроизвести технически – авт.] (1928, с. 236). В версиях этого второго информанта исподволь чувствуется стремление вписать *Лзаа* в круг культовой терминологии, дабы подчеркнуть, что название села вторично по отношению к Лдзаа-ных – распространенная сейчас тенденция, вдохновленная представлениями об исконности «языческой» абхазской религии (см. выше, I и II).

В профессиональном же сообществе доминирует иная точка зрения, согласно которой основу названия *Лзаа* составляет фамильное имя некой вымершей родовой группы садзов *Лыз//Лызаа//Лазаа*, включающее формант *-за* (ед. ч.)/*-заа* (мн. ч.), более всего характерный именно для садзских фамилий. Таких взглядов придерживаются, например, Инал-ипа (1995, с. 143; 2002, с. 220, 315), Бгажба (называет группу «племенной» – 1964, с. 268), Кварчия (ссылается на мнение Бгажбы – Кварчия, 2006, с. 205). По-видимому, отправной точкой указанным авторам служит уже упоминавшееся предание о девушке из рода Лыззаа и, может быть, еще туманные рассказы информантов Бгажбы (см. XXIII). Слабое место этой гипотезы заключается в полнейшем отсутствии свидетельств о «племени лидзавцев» *лзаажэлар* в исторических источниках и документах XIX в. Нет никаких потомков Лыззаа ни в нынешней Абхазии, ни в диаспоре. Скорее антропоним из нартского эпоса образован от названия села, а не наоборот.

Не подлежит, однако, сомнению, что название действительно досталось абхазами от садзов, первоначально должно было соответствовать особенностям садзского диалекта и лишь затем, на абхазской языковой почве, претерпело определенные трансформации, которые необходимо учитывать. В частности, речь идет о т. н. садзском полногласии, на которое обратил внимание В. Чирикба, не характерном для диалектов собственно абхазского языка. Поэтому, надо полагать, что исконную корневую морфему в слове составляло не *Л-* (*-заа*), а именно *Лы-*, далее увидим, что, возможно, и *Ла(ý)-*, ср. такие русские фиксации топонима, ранние по времени, как <Лудзаа> у Эспехо (1837) или <Лыззаа> у Завадского (1867), как и вышеупомянутый вариант *Лазаа*, полученный от нашего информанта. Так что имя из эпоса и форма *Лидзава*, усвоенная русским через грузинское посредство, оказываются более близкими к оригинальной, нежели официальное *Лзаа*, принятое в современной Абхазии.



По-видимому, самое первое упоминание Лидзавы//Лдзаа содержит труд Э. Челеби, правда, в качестве названия не села, а гавани *Lâçiga* (لاچيغا), но все равно примерно в том же районе. Интересно, к каким буквам при этом прибегает географ, чтобы передать сложные для турецкого уха звуки. «Чим» (چ) обычно обозначает тур. *t̃ʃ* (в современной орфографии *ç*). Но живя в Стамбуле, где для многих слоев было характерно тюркско-греческое двуязычие, он не мог не знать, что та же буква читалась, например, греками, как *τσ* (фонема *t̃ʃ* в новогреческом отсутствует). Нет ничего удивительного в том, что и сам Челеби, когда надо было передать экзотические звуки страны Абазы, отсутствующие в турецком, мог использовать эту графему не только по основному назначению, но и в качестве аналога *з* или *ц*, ср. *Çenda* 'Цанд(-рипш)', написанное как раз через «чим».

Сложнее с «гайн» (غ), которая в разных ситуациях соответствует то тур. *g*, то тур. *ğ*. Поэтому-то у английского переводчика «*Seyâhatnâme*» Хаммера находим вариант с *gh* (*Lâchigha* – Evliya Efendi, 1834, vol. 2, p. 54). Действительно абх. *г*, скажем, в слове *Гагра*, слышится Челеби как звук, более близкий «каф» (ق), ср. *Kakır* (ككبي اوليا, 1896, cilt 2, s. 376). Так что интересующее нас название, вероятно, выглядело в XVII в., как \**Лазиг'а*, где *-г'а* могло быть еще одним фамильным формантом, до сих пор сохранившимся в обоих абазинских диалектах – тапан-та и шхарауа. То, что этот же формант был продуктивен и при образовании топонимов, вроде бы подтверждает название одного из медовевских сельских обществ – Аибга (абх. *айыб-ґа*).

Нарращение еще одного суффикса с тем же самым значением, но из другого диалекта, как нельзя лучше отражает ситуацию сменяющих друг друга переселенческих волн, когда каждая следующая, близко родственная, легко усваивает лексический материал предыдущей, но все же переосмысляет его в соответствии со своими собственными языковыми нормами.

Возможно, что путаницу со служебными частицами, функционально подменяющими друг друга, ощущал и сам Челеби. Спустя время, при подготовке десятого тома своего монументального труда он изменил *Lâçiga* на вариант с конечным «те» (ت), т. е. *لاچيغات* (Evliya Çelebi, 1935, cilt 10, s. 84), что вряд ли надо расценивать как простую ошибку, если вспомнить о его особых связях в стамбульской абхазо-абазинской диаспоре. Не исключено, что географ сознательно подредактировал первоначальный вариант, чтобы придать ему характер выраженного

топонима с помощью еще одного форманта (третьего!), ср. абх. *та* – локативный суффикс в *Мчышь-та*, *Чырѳ-та* и др. Особенно часто географические названия такого типа встречаются как раз в Джигетии: <Мацеста>, <Хоста>, <Кудепста>, <Мзымта> (Кварчия, 2006, с. 45).

Какие-то следы архаичной формы с *-g'a* сохранялись и гораздо позже. Например, на карте «Черкесии» Дж. С. Белла (1840) значится: «Pitsiunta or *Lesgha*» (Bell, 1840, map). По-видимому, с рачинцами, поселенными в Лидзаве в советский период, связано появление странного варианта *Лигзава* (или *Лигдзава*), который еще совсем недавно был в ходу у представителей пожилого поколения лидзавцев, когда они называли свое село по-русски: имеется документ, заявление некоего А. Л. Сабанидзе из Рачи, в котором он жалуется на финансовые проблемы в связи с переездом в «с. Лигава (sic!) Гагрского района» (ЦГАА, ф. 618, оп. 1, д. 54, л. 92; цит. по: АДС, 1991, с. 230). Является ли эта форма дериватом исходной, в котором угадывается метатеза, определить сейчас не представляется возможным.

В столетие, предшествующее поездке Челеби, ничего, что напоминало бы *Лазиг'a*, в данной местности не отмечено. Вместо этого, согласно т. н. «Пицундскому Иадгару», грузинскому церковному документу XVI в., вблизи Пицунды, среди пожертвованного князьями Дадияни храму, фигурируют села: <Аитарне>, вместе с покрытой оливковыми деревьями <Аитарнской горой>; <Аруха> и <Рабица> (დოლოძე, 1965, д. 2, г. 179; цит. по: Гамахария, ред., 2009, с. 202–203). Последнее В. Е. Кварчия отождествляет, по-видимому, оправданно, с позднейшей Рапыцей (абх. *Рапыца*) – одной из частей Лидзавы в XX в. (2006, с. 234).

Резонно предположить, что произошла смена названий, к чему в свою очередь должны были привести какие-то радикальные изменения, например, определенный перерыв в заселении края. Как мы знаем, после перехода его под контроль Османов, все те, кто был наиболее тесно связан с храмом в Пицунде (священники, монахи, монастырские крестьяне), постепенно потянулись к центрам на юго-востоке, остававшимся христианскими, по крайней мере, номинально. И освобождающиеся пустоты, надо полагать, заполнили волны, одна за другой выплескивающиеся из скудных ресурсами соседних гористых регионов. Это могли быть предки и садзов, и каких-то еще более далеких групп абазин, судя по тем трансформациям, которые претерпел топоним: *\*Ла-з-иг'a* → *\*Ла-заа//Лы-заа* → *Л-заа*.

Отсюда следует, что и при идентификации корневого *Ла-//Лы-* вовсе не стоит останавливаться только на собственно абхазских фамильных именах, эпических или исторических. Уже предпринимались попытки объяснить появление некоторых географических названий Абхазии пребыванием на побережье влиятельной княжеской фамилии Лоовых (*Лау, Лоу*), в будущем тапантовской, которая к тому же связана какими-то генеалогическими линиями с абхазскими князьями Ачба – историческими предшественниками Чачба: *Лаур//Лоур* ‘место на левобережье Бзыби’ (*-р* – показатель мн. числа), *Лыхны* ( < \**Лоу-хны*, где *х* ‘глава’, а *-ны* – локативный суффикс – Кварчия, 2006, с. 201, 206). Происходил этот род, по мнению Л. И. Лаврова (1980, с. 213), как раз из Джигетии, с берегов р. *Лео* (сейчас еще курортный поселок). Не исключено, что в круг таких маркеров, отмечающих ареал бывшего лоовского влияния (или владения), нужно включить и интересующий нас топоним.

Ближайшие параллели ему могут находиться на итальянских картах XIV–XVI вв., а именно созвучное, а, возможно, и морфологически сходное с ним название, встречающееся в нескольких вариантах (*de Laiazzo, Laiaco, Lagasso* и др.), но помещаемое картографами всегда намного западнее Пицунды, в пределах расселения убыхов и садзов. Дюбуа предложил отождествлять его с позднейшим сельцом общества Вордане в устье р. *Лео*, носившим в XIX в. соответствующее название <Лоупе> (при адыг. *нэ* ‘устье’), Лавров же связывал с садзским обществом Лейуш//Лиашв (2009а, с. 43, 96). И, пожалуй, самым подходящим аналогом названию, зафиксированному Челеби, следует все-таки считать <Лауказе>, содержащееся у Главани (1724), который знал лоовцев уже в качестве подразделения абазин на Северном Кавказе. Лавров интерпретировал его как адыг. *Лэвкьвэжэ* ‘округ *Лео*’ (2009б, с. 130), но невозможно отделаться от мысли, что это – просто слегка измененное \**Лаўзиг’а*, в котором оба суффикса поменялись местами (*-з* ⇌ *-иг’а*).

## XXVI. Этноистория села

Характер источников первых трех десятилетий русского присутствия в Пицунде таков, что о горской деревне, расположенной по соседству, лишь изредко упоминается, и данные о ее населении, надо полагать, включаются в общие цифры, относящиеся к поселку в целом. Причем если, согласно видению извне, ставшему официальным, Лидзава была чем-то подчиненным по отношению к Пицунде, входила в ее состав, то внутри картина представлялась обратной: в абхазском не выработалось даже специального названия для последней, она до сих пор рассматривается как историческая часть Лидзавы – *Абаатҭа* (< абх. *а-ба́а* ‘крепость, каменная ограда’ + *-тҭа*).

Судя по имеющейся статистике, после 1830 года численность проживавших здесь сохранялась примерно на одном уровне вплоть до Крымской войны. В ходе нее, как уже отмечалось, турки заняли Пицундский полуостров, и их в массе поддержало местное население, вынужденное потом, с возвращением русских войск, бежать. В 1854 году численность пицундско-лидзавских горцев сократилась вдвое.

Информанты Ш. Инал-ипы сохранили в памяти несколько фамильных имен окрестных садзских родов, представленных вроде бы и в Лидзаве: *Ашәрхәа*, *Атеиба* и *Абатҭаа* (2002, с. 218, 289, 295, 323, 246, 296). О последних известно, что они происходили из местности Хышха, трудно локализуемой, но часто отождествляемой с районом Красной Поляны. Х. Бгажба относил их к числу медовеевских фамилий (1964, с. 268). Не родственники ли это шапсугских дворян Абат кабардинского происхождения, о которых пишут Хан-Гирей (2009 [1836], с. 171–175) и Л. Люлье (18576, с. 233)? Связь с Лидзавой *Атеи-ба* бесспорна, поскольку она отразилась в микропонимии села, ср. *Атеиҭаа рбахча* ‘сад Атеиба’ (Кәарциа, 2002, с. 184). По-видимому, садзами были также *Бранзаа* (Инал-ипа, 1995, с. 142; 2002, с. 219, 299), сыгравшие одну из самых важных ролей в истории акадака. Сейчас их фамилию произносят на абхазский лад – *Бран-з-ба*. Все эти семьи в настоящее время уже исчезли, но некоторые из них (Атеиба) встречаются в Турции.

Собственно Лидзава (Лыдзаа, Лдзаа) появляется в источниках второй пол. XIX в. Меняется и фокус статистических подсчетов – теперь их авторы более пристальны к тому, что происходит непосредственно в селе. Уход садзов в Османскую империю продолжался до 1864 года и затронул более 25 тыс. чел. (Дзидзария, 1982, с. 213, прим. 330),

а население села уменьшилось снова вдвое, опустившись едва ли не до своего исторически зафиксированного минимума (37 дворов). Но и после этого отдельные их представители все еще оставались в Лидзаве. Инал-ипа добавляет, что садз по фамилии *Азыба*, «женившись на здешней абхазке», поселился в Асечко (Ацыджкве) (1995, с. 111). Еще один такой случай представляют *Уондырба*, по-видимому, медовеевского происхождения (Инал-ипа, 2002, с. 222, 324).

*Таблица 6. Динамика численности населения* (Блом, 1828; Аш, 1831; ЦГВИА, ф. ВУА, д. 19242, лл. 2–15 об.; цит. по: МИА, 2008, т. 1, с. 161; ЦГИАГ, ф. 416, оп. 3 (1865), д. 555, лл. 2 об.–4; цит. по: Дзидзария, 1958, с. 182; Нордман, 1838; Завадский, 1867; цит. по: ААРП, 2005, кн. 1, с. 353–354; Шавров, 1880, с. 330–331; Ч-ров, 1885; цит. по: цит. по: ААРП, 2008, с. 134–135; Цвижба, 2000, с. 120, 125, 131; Кавказский календарь, 1902; Предварительные итоги переписи, 1926; цит. по: МИА советского периода, 2012, с. 21; Итоги переписи, 1959; Итоги переписи, 1970; Итоги переписи, 1979; Итоги переписи, 1989; Данные похозяйственных книг Лидзавского сельского совета, 1992; Итоги переписи, 2011)

Год	Пицунда/Бичвинта		Лыдзаа/Лидзава/Лдзаа	
	двор.	чел.	двор.	чел.
1828	100			
1831	100			
1835	125			
1854		60 дворов		
1865			37	
1877			110	462
1885			«десятка два хворостяных сакель» (Ч-ров)	
1886			64	266
1902				266
1909				594
1926			127	636
1959				1789/4110 (с/с)
1970		7698		
1979		7649		
1989				1506
1992/93				2000/2878 (с/с)
2011		4198		1930

Список самых первых абхазских (и обабхазившихся) семей, обосновавшихся в Лидзаве, включал: Гочуа, Садзба, Джакония, Агрба (вероятно, в Рапыще) и Жиба (абх. *Жьы-ба* < *а-жьы* ‘кузнец’, т. е. ‘сын кузнеца’, ср. современный лидзавский микротопоним *Жьиаа рыжэа* (Кэарчия, 2002, с. 184). В 1862–64 годах при пицундском гарнизоне действовала воскресная христианская школа для детей горцев из ближайших сел, возникшая при содействии уже знакомого нам А. С. Воронова (ЦГИАГ, ф. 493, оп. 1, д. 35, лл. 1–3, 7–10; цит. по: Дзидзария, 1979, с. 69–70). Среди ее учащихся были представлены именно эти пять фамилий, а также Анкваб, не известные в Лидзаве.

Обращает на себя внимание «говорящее» фамильное имя *Саз-ба* ‘сын садза’. В разное время в истории Лыхн и Ачандары мелькали отдельные носители этой фамилии, но, по-видимому, не родственники лидзавским, поскольку сама она лишь указывает на возможное садзское происхождение. Примечательно также, что уже из первых пяти абхазских семей села две обладают фамильными именами совсем в духе западногрузинской антропоники (к их этимологии мы еще вернемся): Гочуа и Джакония. Распространение их в Абхазии до сих пор носит очаговый характер и ограничено либо Лидзавой, либо как-то связано с ней.

Особый случай – Агрба, одна из самых распространенных фамилий в Абхазии, встречающаяся, в том числе в Лидзаве, и известная даже в ряде аулов северокавказских абазин, ср. *Агировы*, *Агирбовы* (Ионова, 2006, с. 257–258). Х. Бгажба доказывал, что она образована ровно по той же модели, что и Садзба: *Агыр-ба* ‘сын мегрела’ (1964, с. 246). После этнического конфликта 1992/93 годов стало неуютно носить такую фамилию, и сегодняшние Агрба – резкие противники указанной этимологии. Со слов А. Э. Куправы, когда признанный авторитет в лингвистике, уважаемый ученый, каким, безусловно, являлся Хухут Соломонович Бгажба, обнаружил эту версию, его засыпали письмами-протестами и угрозами. Об этом же «внеучном» эпизоде вспоминает Р. Капба (2010, с. 328–329):

«<...> [Я] увидел его впервые – в 60-х годах. <...> Помню так же, как «любители кулачного боя» собрались у его кабинета в Абхазском институте, который он тогда возглавлял, разносили его всячески, обвиняя в том, что он «опозорил» нацию, оскорбил их. <...> Как же мы тогда злились на него за такую допущенную им ошибку, за то, что он поиздевался над абхазскими фамилиями! <...> Вдруг услышал голос того, кого ругали: «Закончили уже?» Внешне очень сдержанный, он встал медленно. Все

*удивились его спокойствию. «Вот что я вам скажу, – заговорил он вновь. – Я выслушал вас, вы не жалели грязи для меня, но знайте, никакая грязь не может пристать ко мне. Это – наука, книга написана по законам науки, и я вас, крестьян, не виню в том, что вы не способны понять...».*

Недавно «ошибку» Бгажбы снова попробовал исправить журналист и блоггер Д. М. Дасания, предложив другое объяснение, которое, однако, надо расценивать, как «народную» этимологию: < ага ‘прибрежье’ + -р- (показатель множественности) и -ба (все тот же фамильный формант) (Об одной монографии Бгажба, б. г.).

Правда, по-видимому, заключается в том, что эта еще одна «говорящая» фамилия могла указывать не столько на собственно мегрельское происхождение ее носителей, сколько на былой весьма непрестижный сословный статус основателей рода. В силу каких-то специфических обстоятельств термины ‘мегрел’ и ‘крепостной, челядь’ в Бзыбской Абхазии превратились в синонимы. Источник времени крестьянской реформы 1860-х годов сохранил предание на этот счет (Краткие заметки Черепова, 1866; цит. по: МИА, 2012, т. 3, с. 165):

*«Бзыпчане рассказывают, что в былые годы они имели галеры, на которых, плавая по побережью Черного моря, чинили нападения на соседей, по преимуществу мингрельцев, называемых по-абхазски агыруа <...>. Презрение к этим племенам было так велико, что приобретаемых путями разбоев и грабежей невольников из означенных местностей не удостоивали даже называть именами, оставляя за ними племенное название: агыруа <...>. Класс агыруа довольно многочислен, за ними время укрепило особые права <...>».*

Сходным образом своих крепостных называли не только бзыбские абхазы, но и убыхи: у П. Услара (1887, с. 101) находим *аккерв* ‘невольник’; А. Дирр (Dirr, 1928, s. 73) приводит термин *gerə* ‘Bauer, Leibeigener’ [крестьянин, крепостной], снабдив его пояснением: «эквивалент черкеск. *пиитль* [крепостной крестьянин – авт.]»; а Г. Фогт (Vogt, 1963, p. 84) – *ag’erə* ‘раб’, снова с характерным абх. префиксом *а-*. Имелось у убыхов и фамильное имя *Агырб*, правда, по-видимому, не связанное с (*а-*)*g’erə*, а являющееся скорее прямым заимствованием абх. *Агрба*, ср. İzzet Ağırb – информант Ж. Дюмезиля в селе Хаджиосман, ил Балыкесир. Примечательно, что в заметках Черепова говорится



также о возможном способе, каким могло происходить освобождение, превращение *агыруа* в обычного абхазского крестьянина со вступлением в соответствующие права, в том числе на ношение фамильного имени (МИА, 2012, т. 3, с. 165):

*«При нарушении обязательств владельцем агыруа последний прекращает всякие обязательные отношения впредь до окончательного удовлетворения, или уходит под покровительство церкви, Дидрипия (священное место), либо влиятельного лица, откуда владелец, по обычаю, не имеет права его требовать, пока не последует между ними примирения».*

Эта сословная группа была действительно весьма многочисленной, составляя накануне отмены крепостного права более 15 % всего населения Пицундского округа (Сведения о туземном населении, 1868, приложения, с. 18–19; цит. по: МИА, 2012, т. 3, с. 518–519). После освобождения люди, оторвавшиеся от своих корней в течение нескольких поколений и давно уже обабхазившиеся, должны были, как и их соседи, получить «нормальную» фамилию. Предпочтительность связи *Агырба* именно с *агыруа*, а не с дасаниевским *ага* хорошо демонстрируется на лексическом материале совр. абхазского, ср.: *агыруа* ‘1. мегрелец, 2. крепостной крестьянин’, но образованное по совершенно иной модели *агауаа* мн. (*агауаа*) ‘прибрежный житель’ (Касланзиа, 2005, т. 1, с. 272).

Вообще же дискуссия об этническом происхождении ряда «спорных» абхазских фамильных имен, восходящая к эпохе национализма, влияние которой, как уже было отмечено, неминуемо должно было отразиться и отразилось на науке, уводит нас от понимания сущности процесса, приведшего к их утверждению в обществе. Как справедливо напоминает Дж. Скотт, сама постоянно наследуемая фамилия, исключая особые случаи аристократических родов, представляет собой относительно позднее историческое явление, а ее появление «*точно соответствует возрастающей интенсивности взаимодействия человека с государством и другими подобными структурами (большие феодальные поместья, церковь)*» (2005, с. 115, 119).

Вторгшимся в Абхазию государствам с мощной бюрократией потребовалось установить однообразный порядок в номенклатуре семей новых подданных, что нужно было для оптимизации налогообложения и иных целей управления. Появление параллельных фамилий *Маан*//*Маргания*, приведение *Бранза* к единой форме, окан-

чивающейся на *-ба*, как нельзя лучше иллюстрируют этот процесс. Личное имя, иногда несколько (полученное при рождении/крещении, мусульманское/христианское), всякого рода неофициальные клички и диалектизмы, остались важными для человека, закрепляя его принадлежность к собственной родовой группе и местному сельскому сообществу. Но на уровне общения с администрацией ему необходима была уже официальная фамилия, зафиксированная в документах, иногда образованная от этих прозвищ, иногда каким-то иным способом.

Именно этим в первую очередь объясняется отмечаемая многими «мегрелизация» абхазских фамильных имен (Ач-ба → А-н-ча-ба-дзе, Дел-ба → Дол-ба-я, Чач-ба → Чач-и-ба-я и др. – Бгажба, 1964, с. 248). Но, разумеется, авторитарные государства, всегда с подозрением относящиеся к меньшинству, какими были Российская империя, а затем советская Грузия, выступавшая здесь в роли форпоста СССР, не чуждались и ассимиляции населения на своих окраинах.

Учитывая данные, полученные нами в 2003 и 2013 годах от информантов пожилого возраста, к списку первопоселенцев Лидзавы нужно добавить несколько семейств: Мукба, Агумава (оба – в Асечко), Багателия и Чедия (Чедиа ‘кузнецы’ < груз. ჯგჯ-ჯ ‘ковать’ – Бгажба, 1964, с. 247). Но, возможно, они появились здесь чуть позже. В местной топонимии (Кэарчия, 2002, с. 184–185) отложились еще Гицба, Кехба и Смыр, ср.: *Гыцаа рхэы* ‘Гицовых горка’, *Къахъаа/Къахъыраа рыхэц*, *Смыраа ргэава* ‘овраг Смыровых’, *Смыраха* ‘русло Смыр’ – речка, протекающая через центр села. Сейчас представителей Чедия и Смыр в селе уже нет. Ничего не известно о ком-либо, кто бы носил эти фамилии в обозримой истории. Смыр встречается и у абхазов, и у садзов (Инал-ипа, 2002, с. 220). Так, что некоторые из этих родов могли быть еще садзскими. Во всех случаях, все они, вероятно, проживали в Лидзаве до последней волны махаджирства 1877–78 годов, в очередной раз радикально изменившей облик ее населения.

В апреле 1877 года к Пицундскому мысу подошла турецкая эскадра с большим отрядом махаджиров, вытесненных отсюда еще в 1864 году. Их лидерами были уже известные Узбек и Камлат Маргания, которые в ночь с 29 на 30 апреля высадились на берег с целью организации горского восстания (Дзидзария, 1982, с. 328–330). Ш. Инал-ипа, ссылаясь на свидетеля тех событий Паса Жибу, уточняет, что Узбека сопровождал «*садз Атей-ипа Казылбек*» (1995, с. 152, прим. 16), носивший, как видно, знакомую в Лидзаве фамилию. Однако турецкие планы по отторжению Абхазии от Российской империи потерпели поражение. Но, несмотря на то,

что в августе отряду майора Мухортова удалось отбить ок. 100 абхазских семей, вместе с тысячей голов скота, отплывавших из Пицунды (Дзидзария, 1982, с. 345), все равно очень многие из местных, вовлеченные в войну на стороне Турции, предпочли репрессиям бегство. В ходе войны из села ушло 36 семей (160 чел.), т. е. 34,6 % довоенного населения (Шавров, 1880, с. 330–331; цит. по: Цвижба, 2000, с. 125). Брандза, Гочуа, Джакония и некоторые другие в махаджирстве не участвовали.

Активные миграции продолжались и после. В поредевшее село переселилось несколько семейств из соседней Калдахвары. К ним, по-видимому, относились Хишба (абх. *Хышба*) (Инал-ипа, 2002, с. 326). Современные лидзавцы помнят, что еще даже в 1930-е годы у Дорофея Хишбы, активно сотрудничавшего с советской властью в ходе колхозного строительства, в селе не было дома, а размещался он в бараке. Но с другой стороны, имя Селвана Хишбы, сельского старосты, из контекста видно, что уже лидзавского, а не калдахварского, упоминается в криминальной хронике в связи с убийством кн. Карамана Инал-ипы (1899). Калдахварцами по происхождению могли быть и Жиба – фигуранты все того же дела, включая, кстати, и П. Жибу (Кровная месть, 1899; цит. по: ААРП, 2008, кн. 2, с. 521), которого Ш. Инал-ипа застал живущим уже в Мгудзырхве. В свою очередь, многие калдахварцы и лидзавцы ушли на правобережье Бзыби, совершенно опустевшее (ЦГИАГ, ф. 545, д. 2307, лл. 43, 44 об.–45; цит. по: Дзидзария, 1982, с. 374). В результате к 1886 году оказалось, что население Лидзавы вновь упало вдвое и вернулось к довоенному уровню лишь в первую декаду XX в. (табл. 5).

В село приехали махаджиры Губаз (абх. *Гәбаз*) и Дбар, решившие вернуться в Абхазию (С. Дбар, 2003 г.). По-видимому, их предки проживали рядом или, по крайней мере, поддерживали тесные контакты еще до махаджирства. В Турции они попали в одно и то же село, но, не прижившись там, наняли шхуну и высадились в районе Туапсе, а оттуда двигались посуху до Лидзавы. Здесь уже жили Мукба, являвшиеся родственниками Губаз.

Дбар – бзыбцы, кроме единственной ветви, которая осела позднее в очамчирском селе Меркула. Однако, их фамильное имя – с неясной этимологией, что подталкивает ее обладателей искать свои корни вне Абхазии, например, среди убыхов, как это делают Ампар, Чукбар и Кишмар-ия, носящие фамилии со сходными окончаниями. Считается, что все Дбар происходят из села Шлара, часто относимого к более крупной Блабурхве (*Блабырхәа*, букв. ‘Блабовка’). Память о том, что Блаб «были их князьями», до недавнего времени сохранялась сре-

ди старшего поколения Дбаровцев. Там до сих пор показывают *Дбар иґҭарҭа* ‘место двора Дбар’, которое В. Е. Кварчия почему-то включает в состав Калдахвары (Кэарчия, 2002, с. 250). Так, что, как и в случае с псырцхинскими Маргания, они репатриировались не в те или, во всяком случае, не только в те села, откуда были выселены.

Дбаровский случай показывает, каким образом такое возвращение проходило. Линия Сааткерия (табл. 6) обосновалась в Лидзаве первой, не ранее 1881 года. Ахмеду, родившемуся в Турции, от которого и происходит эта часть лидзавских Дбар, исполнилось тогда 3 года. Спустя время они усыновили Хаки (*Ҳақы*), который был уже в возрасте 12 или 17 лет и со своим отцом Гедлачем (дядей Ахмеда) оказался в Лыхнах. Про Хаки рассказывают, что он родился на корабле, идущем из Турции. Его мать умерла во время родов, а мачеха отказалась его принять.

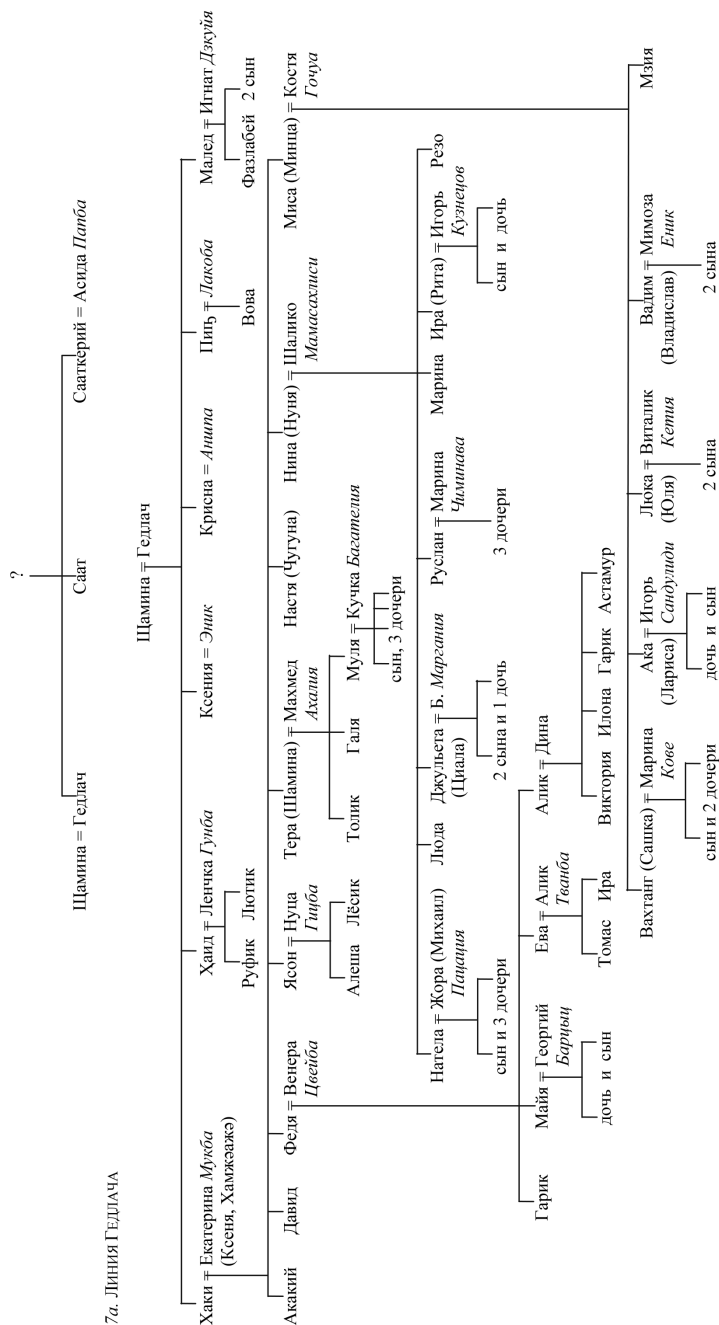
Представление о том, как выглядела тогда Лидзава, дает небольшой очерк «Пицунда», датированный 1880 годом и принадлежащий внимательно к деталям В. И. Немировичу-Данченко (1880, с. 160):

*«<...> Шалаи, куда вошли мы, был только началом абхазского поселка или, лучше, починка. За полверсты — стояла другая лачуга, от нее сажень за полтора третья. Четвертая в сторону забилась, пятая на верхушку холма забралась и закуталась там от постороннего взгляда в зеленое облако дубовой рощи... Всего — хижин двадцать, а разбросалась верст на восемь».*

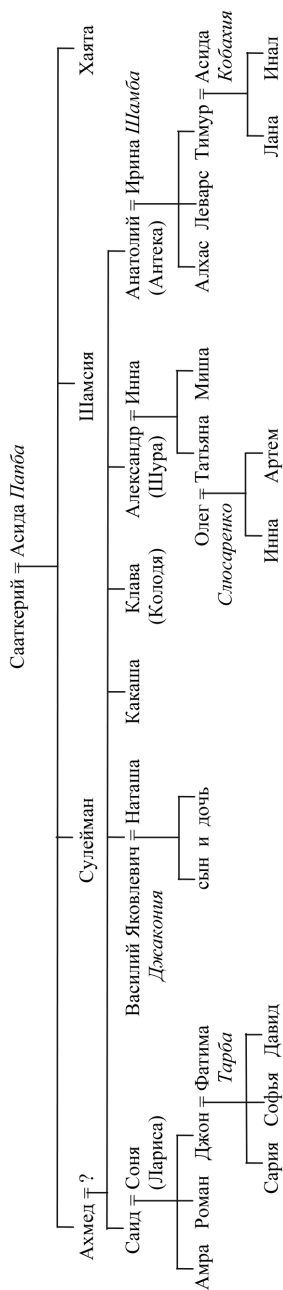
Описание настолько точное, что, например, в «пятой лачуге» угадывается дом Уондырба, который действительно был построен на возвышенности в дубовой роще, как мы дальше увидим, священной. Все наши информанты подчеркивают, что вплоть до советского периода жилища в селе оставались деревянными и даже плетеными (*аҭацха*). Это же подтверждает и В. Немирович-Данченко (1880, с. 167–168, 174):

*«<...> [X]ижина абхазская, куда мы пристали, состоит из двух половин, разделенных таким же плетнем. Отделение прекрасного пола здесь не так педантично наблюдается, как в других мусульманских странах. <...> Из-за перегородки мычала корова, даже пахло навозом. Окошечки такие, что едва-едва кулак просунешь. Да и не надо: свет сквозь стены сакли отлично проходит: и воздуху полный доступ. Часто хижинки строятся совершенно круглые. <...> Мы долго не могли оставаться в одинокой лачуге абхазского починка. Пароход дал свисток, нужно было торопиться».*

Таблица 7. Род ДБАР (ЛЫХНЕНСКО-ЛИДЗАВСКАЯ ВЕТВЬ)



7б. Линия СААТКЕРИЯ



Первыми колонистами Лидзавы, которых целенаправленно заселяло сюда государство, были русские. К 1845 году в Пицунде расквартировали семьи нижних чинов общей численностью 55 чел. обоего пола (Цвижба, 2000, с. 91). В 1886 году уже в самом селе один дом из 64 занимал какой-то русский (Цвижба, 2000, с. 131). О «районе русских колонистов» Стешенко, Ищенко и др. на землях «селения Лдзаа» упоминает в 1925 году А. С. Башкиров (1926, с. 37–38). Потомки этих первых «русских» семей, в действительности русских и украинских, жили здесь до недавнего времени (Бабич, Пузаченко и др.). В течение следующих десятилетий к ним самовольно подселились несколько турок и лазов (Ахмед Вели-оглы, Гайдар Абдурахман-оглы, Байрам-оглы и Абанос), курсировавших от одного берега моря к другому и вынужденных осесть из-за закрытия границы уже при советской власти.

Самые первые мегрелы и грузины появились в 1920–30-е годы: Лаврентий Нодия, Илико Багатурия, Роман Харгелия, первый учитель Семён Адамия, семьи Пагава и Мамасахлиси (Нина Дбар, интервью 21 июля 1995 г.; Л. Ш. Мамасахлиси, интервью 24 июля 2001 г.). Выходец из села Дихашхо в Имеретии Шалико (Амберги) Мамасахлиси, проживавший до того в Батуми, переселился в Лидзаву, заключив первый в селе грузино-абхазский брак с Цицей Агрба. После того, как Цицу репрессировали, он женился вторично на девушке из семьи Дбар. Все ранние грузины переженились на местных абхазах, а их потомки постепенно обабахазились.

Последними по времени неогранизованными грузинскими переселенцами были, вероятно, Григорий Хецуриани, братья Капанадзе и Григорий Лабарткава. Еще в 1930-е годы Хецуриани перебрались из села Агви в Лечхуми (Цагерский р-н Грузии) в переселенческое грузинское село Пластунка выше Сочи. Там Г. Хецуриани женился на русской из села, возникшего на месте бывшей медовеевской Аибги; жил в Веселом, на Красной Поляне, четыре года провел в сталинских лагерях на Кольском п-ве. (В феврале 1930 г. ОГПУ «раскрыло» среди сочинских грузин «кулацкий заговор».) Хецуриани были в числе тех грузин, которых насильно послали осваивать опустевший после высылки карачаевцев Клухори. В 1953 году семейство переехало в Лидзаву, и здесь «дядя Гриша» стал играть важную идеологическую роль, соорудив свой Народный музей, куда снес больше 2 тыс. экспонатов, вкл. такие ценные для краеведения раритеты, как токарный станок, привезенный в нач. XX в. купцом Игумновым, и наковальню из хозяйства принца Ольденбургского.



Разумеется, в Лидзаву продолжали прибывать и новые абхазские семьи. По словам Зосима Ампара (1935 г. р.), его фамилия представлена в селе на протяжении уже трех поколений, и сюда из Калдахвары переселился еще его дед. В канун установления советской власти, опасаясь преследований, здесь нашел пристанище известный мгудзырхвинский абрек Хунач Джикирба. В кон. 1960-х сменил место жительства на Лидзаву Жорик Блаб, после цепи несчастий в своем родном селе (умерли три сестры и два брата), в результате, как говорят «проклятья». Еще позже, оттуда же из Блабурхвы, переселился Рудик Барциц. Почти все современные лидзавцы – члены абхазских семейств, в разное время мигрировавших сюда, в основном из соседних бзыбских сел, но не только. По данным похозяйственных книг, к 1992 году насчитывалось более 800 человек, которые сами и в глазах односельчан считались абхазами (174 семьи, 73 фамильных имени):

Таблица 8

№№	фамильные имена	кол. семей	кол. чел.	сведения о происхождении (по полевым материалам, а также по: Инал-ипа, 2002; Куправа, 2003)
1.	Абанос	3	17	Турки, с. Рапыца
2.	Абгаджава	1	1	Бзыбцы (сс. Ачандара, Дурипш)
3.	Агрба	13	78	Бзыбцы (с. Лидзава)
4.	Агумава	3	28	Бзыбцы (с. Аацы)
5.	Ажиба, см. Жиба	1	9	Бзыбцы (сс. Лидзава, Калдахвара)
6.	Айба	4	14	Бзыбцы (сс. Отхара, Эшера)
7.	Акауба (Кауба, Кове)	1	1	Бзыбцы (сс. Куланурхва, Абгархук)
8.	Акиртава	1	5	Бзыбцы (Гудаутский р-н)
9.	Ампар	3	20	Бзыбцы (с. Калдахвара)
10.	Антелава	6	15	Мегрелы
11.	Аргун	1	1	?
12.	Ашуба	1	3	Абжуйцы (сс. Джгерда, Гвада)
13.	Багателя	1	1	Бзыбцы (сс. Отхара, Абгархук)
14.	Багатурия	1	4	Мегрелы (недавние)

15.	Байрам-оглы	2	10	Турки, с. Лидзава
16.	Барциц (Барцыц)	9	53	Бзыбцы (с. Блабурхва)
17.	Блаб	1	7	Бзыбцы (с. Блабурхва)
18.	Вели-оглы	4	18	Турки, с. Лидзава
19.	Гамисония	1	12	Абжуйцы (с. Гуп), далекие предки – мегрелы?
20.	Гочуа	10	39	Бзыбцы (с. Лидзава), далекие предки – мегрелы?
21.	Губаз	4	13	Бзыбцы (сс. Мгудзырхва, Дурипш, Лыхны)
22.	Гублия	3	14	Бзыбцы (сс. Лыхны, Куланурхва)
23.	Гумба	1	1	Бзыбцы (сс. Лыхны, Дурипш)
24.	Гурджия	1	7	Мегрелы?
25.	Дбар	4	26	Бзыбцы (сс. Шлара, Лыхны)
26.	Джакония	13	62	Бзыбцы (с. Лидзава), далекие предки – мегрелы?
27.	Джалагония	2	8	Мегрелы?
28.	Джикирба	2	7	Бзыбцы (с. Мгудзырхва)
29.	Джонуа	1	1	Абжуйцы (сс. Члоу, Тхина, Отап, Мокви)
30.	Дзкуя	1	1	Бзыбцы (сс. Джирхва, Звандрипш)
31.	Дойчевы	1	2	смеш. болгаро-абхазская семья
32.	Долбая (от Делба)	3	16	Абжуйцы (сс. Адзюбжа, Ткварчели)
33.	Еник	2	16	Бзыбцы (с. Мгудзырхва)
34.	Жиба	5	40	Бзыбцы (сс. Лидзава, Калдахвара)
35.	Зухба	2	3	Бзыбцы (с. Абгархук, Жвандрипш)
36.	Кайтан	2	7	Бзыбцы (с. Калдахвара)
37.	Канджария	1	1	Бзыбцы (сс. Калдахвара, Бзыбь, Дурипш)
38.	Капанадзе	1	17	Грузины (недавние)
39.	Кварацхелия	2	9	Далекие предки – мегрелы
40.	Квициния	1	5	Бзыбцы (с. Отхара)
41.	Кехба	1	3	Бзыбцы (сс. Эшера, Куланурхва)

42.	Кирцхалия	2	12	Мегрелы
43.	Киут	1	1	Абжуйцы (сс. Киндги, Гали)
44.	Коркия	1	4	Мегрелы
45.	Крия	2	10	Бзыбцы (с. Лыхны)
46.	Купалба	1	4	Бзыбцы (с. Джирхва)
47.	Купарадзе	1	1	Грузины
48.	Лакербая	1	5	Бзыбцы (с. Лыхны)
49.	Локая/Локуя	1	5	Бзыбцы (с. Лыхны?)
50.	Лолуа	4	30	Бзыбцы (с. Жвандрипш)
51.	Мархолия	1	1	Бзыбцы (с. Аацы)
52.	Мукба	5	22	Бзыбцы (сс. Отхара, Бармыш)
53.	Нодия	6	26	Мегрелы (недавние)
54.	Нозадзе	1	3	Грузины
55.	Отырба	1	1	Бзыбцы (сс. Абгархук, Аацы)
56.	Папцава	1	4	Бзыбцы (с. Отхара)
57.	Пкин	1	2	Бзыбцы (сс. Дурипш, Мгудзырхва, Блабурхва)
58.	Сабуа	1	5	?
59.	Саманджия-Зухба	1	5	Бзыбцы (с. Лыхны), от них Делба
60.	Сергегия	2	13	Бзыбцы (с. Лыхны)
61.	Хашба	1	1	Абжуйцы (с. Поквеш, Кутол)
62.	Хеция	1	6	Бзыбцы (сс. Калдахвара, Джирхва, Дурипш)
63.	Хишба	5	29	Бзыбцы (сс. Лидзава, Калдахвара)
64.	Хунцария	2	13	Мегрелы (недавние)
65.	Царгуш	1	1	Бзыбцы (сс. Ачандара, Дурипш)
66.	Чагава	1	2	?
67.	Черкезия	1	4	?
68.	Чичибая (Чачибая)	1	3	Бзыбцы (с. Лыхны)
69.	Чукбар	2	8	Бзыбцы (с. Калдахвара)
70.	Шванба (Ашванба?)	1	2	Самурзаканцы (с. Речхоцхири)
71.	Шенгелия	1	7	Мегрелы (недавние)
72.	Шулая	3	12	Мегрелы
73.	Шулумба	1	4	Бзыбцы (сс. Мгудзырхва, Дурипш)

В силу разных причин некоторые из старых абхазских семейств Лидзавы сильно потеряли в численности и даже полностью исчезли (выехали), а за новыми переселенцами наоборот потянулись их родственники. В результате самыми крупными лидзавскими родами теперь стали (в порядке убывания числа домохозяйств): Агрба, Джакония, Гочуа, Барциц (поздние), Нодия, Антелава (поздние), Жиба, Хишба, Мукба, Лолуа (поздние), Дбар, Вели-оглы, Айба (поздние), Губаз и др.

Но всплеск роста численности населения Лидзавы, приходящийся на промежуток между советскими переписями 1926 и 1959 годов, объясняется организованной миграцией сюда грузин-рачинцев. Еще в 80-е годы XIX в. И. Л. Бахтадзе (1886, с. 9, 72) писал:

*«Неблагоприятные для земледелия и прочих отраслей сельского хозяйства условия сделали Рачу, по преимуществу, странюю отхожих промыслов <...>. Мужское <...> население, за исключением хилых и слабых, уходит на посторонние заработки в разные места Закавказья и вне его».*

Проект вел «Абхазпереселенстрой». Его реализация шла туго. Первоначально планировалось еще в 1940 году принять 100 семей переселенцев. Затем год за годом их приезд стали откладывать, и так вплоть до начала 1950-х. Причиной было то, что не успевали выстроить дома. Сельхозбанк выдавал рачинцам займы на покупку жилья, коров и «хозназаведение» (АДС, 1991, с. 47, 204, 216, 217, 218, 220, 222, 225, 231, 239). Сохранилась жалоба (упоминавшееся уже заявление А. Л. Сабанидзе), из которой следует, что людей перемещали целыми селами на основании особого постановления правительства, что они не успевали даже продавать свою недвижимость, и что новое жилье не всегда было качественным и доступным по цене (ЦГАА, ф. 618, оп. 1, д. 54, л. 92; цит. по: АДС, 1991, с. 230):

*«Вначале нам сказали, что дом, который нам дали на жилье, стоит 13000 рублей <...>. С такого расчета платят переселенцы из села Солома нашего района. А нас за такой же дом заставляют платить по 25000 рублей и просят дать расписки. Хочу сообщить Вам, что дом некачественно построен и не стоит не только 25000, а даже 13000».*

В конце концов, план был выполнен. Так в Лидзаве оказались жители двух сел Онского района Грузии – Гунда (Майсурадзе, Сабанадзе,

Гоцеридзе) и Хурути (Гдзелишвили, Гобеджишвили) (ЦГАА, ф. 618, оп. 1, д. 54, л. 55–56, 57; цит. по: АДС, 1991, с. 406–409). Рачинцев старались селить вначале компактно, в основном на новых участках, примыкающих к историческому центру Лидзавы (ул. Агрба), в стандартных одноэтажных домах в три комнаты (Л. Ш. Мамасахлиси, 24 июля 2001 г.). Но позже возникшие таким образом анклавы несколько размылись.

Сейчас это событие связывают с ассимиляторской политикой Л. П. Берии – тогдашнего руководителя Грузии (первого секретаря ЦК компартии Грузии в 1931–38 годах). Перемещенные поначалу боялись жить среди абхазов: жены требовали расписку от старожилов, приглашавших их мужей в гости, что после очередной вечеринки те вернутся домой в целостности и сохранности. Рачинцы выделялись своими традициями (резали во время поминок бычка, что нарушало представления абхазов о пищевых запретах), одеждой (мужчины ходили в кожаных рабочих фартуках) и проч. (Н. Х. Дбар, 2–15 авг. 1986 г.). По данным похозяйственных книг, к 1992 году в селе насчитывалось около 700 потомков этих переселенцев, включая подселившихся позже (171 семья, 37 фамильных имени):

Таблица 9

№№	фамильные имена	кол. семей	кол. чел.	№№	фамильные имена	кол. семей	кол. чел.
1.	Гоциридзе	20	103	20.	Бакурадзе	1	5
2.	Размадзе	19	68	21.	Маидзе	1	4
3.	Бендианишвили	16	68	22.	Микиашвили	1	4
4.	Метревели	15	50	23.	Гагошидзе	1	3
5.	Иашвили/Яшвили	13	56	24.	Хитаришвили	1	3
6.	Сабанадзе	11	35	25.	Сакварелидзе	1	7
7.	Лобжанидзе	11	51	26.	Катамадзе	1	1
8.	Майсурадзе	10	41	27.	Можевикины	1	7
9.	Николишвили	8	46	28.	Вашадзе	1	1
10.	Джохадзе	5	22	29.	Натенадзе	1	1
11.	Джапаридзе	5	21	30.	Гвимрадзе	1	2
12.	Чиквиладзе	4	13	31.	Гучешашвили	1	1
13.	Рехвиашвили	4	16	32.	Гамкрелидзе	1	2
14.	Гавашелишвили	4	21	33.	Маракашвили	1	2
15.	Надирашвили	2	9	34.	Ткешелашвили	1	7
16.	Цуцкеридзе/ Цуцкиридзе	2	6	35.	Кереселидзе	1	5
17.	Гугешашвили	2	14	36.	Гагнидзе	1	6
18.	Лелашвили	1	1	37.	Бемхошвили	1	3
19.	Шеразадешвили	1	7				

Последней по времени своего появления этнической группой были потомки беженцев 1880–1910-х годов с турецкого берега (преимущественно, из казы Орду Трапезундского вилайета), за которыми в литературе закрепилось название амшенских или понтийских армян. Поначалу они обосновались в соседнем селе Агараки (Каваклук). Первые армянские семьи переселились в Лидзаву, видимо, еще в 1930-е годы – братья Манац и Хазар Махтаряны (З. Ампар, 2 авг. 2013 г.). В 1960-е годы здесь объявились Сергей Буюклян из Верхней Эшеры, Мигран Коджаманян и Андрей Чакрян из Цебельды (А. Чакрян, интервью 4 авг. 1986 г.). В последующие десятилетия усилился миграционный поток из армянских сел, уже основанных под Сухуми и в остальной части Абхазии, преимущественно восточной. Лидзава обросла армянскими участками и улицами (в Асечко, Рапыце, на Рыбзаводе). И постепенно, в сравнении с другими группами, амшенские армяне вышли на первое место.

После строительства госдачи и курорта «Пицунда» прежде глухие и неперспективные места вокруг Пицундского мыса превратились в очень престижные из-за резко возросшего рынка труда и лучшего по советским меркам снабжения. Теперь уже сюда ринулись трудовые мигранты не только из Абхазии и Грузии, но и всего Советского Союза. В основном они осели в одноименном с курортом поселке, но часть из них попала и в Лидзаву. Этот поток приходился на кон. 1960-х – 70-е годы. Итак, в канун Грузино-абхазской войны 1992/93 года население Лидзавы распределялось следующим образом (данные похозяйственных книг):

Таблица 10

№№	этнические группы	кол. семей	кол. чел.
1.	армяне	204	999
2.	грузины, в том числе:	203	842
	переселенцы из Рачи	171	712
	неорганизованные переселенцы:	32	130
	мегрелы	20	94
	прочие	12	36
3.	абхазы	174	841
4.	другие этнические группы	62	196
	ВСЕГО	643	2878

Во всех отношениях насильственное и искусственное инкорпорирование в Лидзаву рачинцев и амшенских армян, а затем и открытие курорта не только ознаменовало собой наступление совершенно нового этапа в развитии этнического состава села, разорвав первоначальное его единство, но и отразилось на модернизационном процессе. Непосредственно «Абхазпереселенстроем» было построено 7 км дорог, проведена мелиорация земель (АДС, 1991, с. 207). Вместо ветхих деревянных домов у колхозников появились первые каменные (сейчас деревянных не осталось вовсе). В курортный период наладилось движение общественного транспорта между Гагрой, Пицундой и Лидзавой, центром Лидзавы и ее наиболее удаленными частями (Рыбзавод).

Экономика сельского сообщества стала базироваться на производстве технической культуры (табак), урожай которой сдавался государству, а излишки продавались наиболее удачливыми частниками. Тогда как ранее основу полеводства составляло выращивание кукурузы, потребляемой почти исключительно внутри домохозяйств. Государство и дальше продолжило эксперименты с ассортиментом культур и видов сельскохозяйственной деятельности: вводилось разведение шелковичного кокона (не привившееся) и цитрусовых садов (не только привившееся, но и заместившее, в конце концов, табаководство).

После введения русского управления практически все земли Лидзавы получили статус казенных, в отличие, например, от Калдахвары, Блабурхвы, Мгудзырхвы и проч., где сохранялись частновладельческие имения коренной абхазской аристократии. По согласию с сельским обществом переселенцы занимали пустоты, образующиеся после ухода махаджиров, либо расчищали целинные земли на окраинах села. Так, семья Ахмеда Дбара получила пустые земли южнее тогдашней Лидзавы: *«Вот здесь вот они корчевали, заросшее все было, запущенное»* (С. Дбар, 2003 г.). Женившемуся Хаки достался земельный участок ушедших в Турцию садзов Атеиба, на котором он и построил второй в Лидзаве родовой дом Дбар. На бывших землях Садзба стали выпасать свой скот Джакония. Русских колонистов решено было поселить на не занятой никем окраине.

Эти же два пути доступа к земельным ресурсам села сохранялись в первое десятилетие после советизации. В 1930-е все домохозяйства объединили в колхоз (им. Коминтерна, затем им. Г. М. Маленкова), и процесс наделения землей тех, кто становился новыми лидзавцами, полностью перешел под контроль извне, осуществлявшийся советскими чиновниками. Рачинцев планировалось расселить на специально



отведенных для этой цели «500 га неосвоенных земель» (АДС, 1991, с. 47), опять-таки на окраинах. Однако не обошлось и без насильственных отчуждений и экспроприаций, особенно в отношении земельной собственности тех семей, члены которых подверглись репрессиям. На их участках также размещали переселенцев. Один из таких случаев связан непосредственно с историей Лдзаа-ных, и к нему мы еще вернемся.

В периоды некоторого ослабления государственного контроля увеличивалось число сделок с недвижимостью: Софья Адамия, дочь лидзавского учителя, решила перебраться в Гудауту и продала землю, выделенную ее отцу, последующим грузинским переселенцам (см. ниже). После того, как умер Петро Жиба, его дочь Ольга также уехала из села, уступив усадьбу и участок С. Буюклянцу.

В какой-то момент стало ясно, что земельные угодья Лидзавы уже больше невозможно расширять за счет присоединения новых территорий: На востоке вырос советский поселок Рыбзаводской. На юге в территорию села уперлись Пицундско-Мюссерский заповедник и госдача. С севера естественной границей всегда служили горы. Экспансия растущего городского поселка Пицунда на западе и юго-западе сделала критическим соотношение жилой застройки и пахотных земель в колхозе. В этих условиях началось дробление наделов. Костя Гочуа продал часть своей земли семье русских переселенцев Ушковых, а те в свою очередь, уезжая – Рудикю Барцицу. Земли С. Адамии разделили на части, одна из которых перешла к Ш. Мама-сахлиси, и следом вторая – к Г. Хецуриани. После смерти Васи Пузаченко его дети уехали в Россию, а землю поделили между семьями Гривапш и Тордия.

Итогом советского периода с его социальными экспериментами (коллективизацией, этнодемографическими проектами) явилось резкое уменьшение величины земельных наделов, которыми в селе располагали крестьяне. А такое запрограммированное государством малоземелье в свою очередь лишь затягивало пружину, поддерживающую границу между окружающим миром и Лидзавой, делая не просто символическим, но жизненно необходимым вопрос интеграции кого-либо в сообщество последней.

В войну 1992/93 годов мыс Пицунда и примыкающая к нему Лидзава не стали зоной боевых действий, и их не занимали грузинские вооруженные силы. В значительной степени это было обязано тому, что здесь располагалась российская военная часть и госдача. В первые дни

войны местными властями была организована эвакуация отдыхающих, людей вывозили из гостиниц на автобусах и катерах. Выезжали также и местные грузины – женщины и дети. Мужское население, способное держать оружие, тогда не выпускали. Надо было миновать два блокпоста: один абхазский – на Пицундском повороте, другой грузинский – в селе Колхида (совр. *Гьсахара*).

Позже, после самых ожесточенных боев, которые проходили в Гагре, где погибло большое количество мирного населения, оставшихся грузин все-таки депортировали. В Лидзаве ими были почти исключительно рачинцы. Они должны были подписать документы, где говорилось об их «добровольном» выезде из мест проживания, и им выплачивалась сильно заниженная сумма за недвижимость. Затем людей сажали в автобусы и вывозили к российской границе.

Массовых убийств грузин в Лидзаве во время войны не было, но отдельные случаи все же имели место. Они коснулись опять-таки рачинцев и других наименее интегрированных в сельское сообщество грузин. Террором занимались в основном т. н. северокавказские добровольцы (кабардинцы, чеченцы), вместе с абхазской молодежью, чаще всего приезжей, патрулируя село и расправляясь со своими жертвами. Разумеется, этот болезненный вопрос надо рассматривать в общем контексте жертв, которые обе стороны понесли во время вооруженного конфликта.

Движения населения, вызванные войной, ограничивались не только этническими чистками. Из-за наступившего в результате нее коллапса власти и экономики бежали все, кто мог. В меньшей мере это касалось абхазов, сдерживаемых различными социальными связями, родственными узами, чувством долга и патриотизма, воинской обязанностью, боязнью преследований и т. д. Кроме того, с началом второй чеченской кампании в России абхазский участок российско-грузинской границы был закрыт для передвижения взрослых мужчин (военнообязанных). Миграции абхазов из других сел незначительно коснулись Лидзавы, но не Пицунды, где уже не действовали в такой мере механизмы социальной интеграции. По данным того же А. Б. Крылова (2001, с. 23–24):

*«[В] Пицунде из числа 169 респондентов абхазской национальности в самом поселке родилось только 10 чел., в то время как 154 указали, что родились в окрестных селах, либо в других районах Абхазии».*

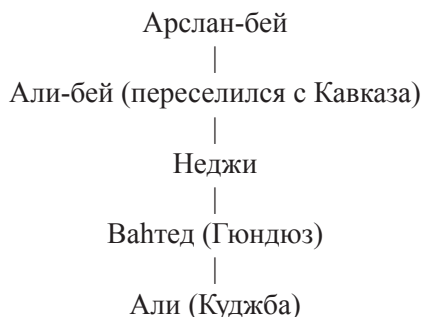
Существовал план организованного заселения Рыбзаводской улицы (прежде почти полностью рачинской) потомками махаджиров. Во время грузино-абхазского конфликта некоторые из них также сражались против грузин в составе добровольческих формирований. С этой целью улицу даже переименовали в «Махаджирскую». Однако широкомасштабной репатриации турецких абхазов не суждено было осуществиться. После окончания военных действий между абхазами Лидзавы и несколькими десятками махаджирских семей, осевших в селе, начали вспыхивать ссоры. Были даже случаи убийств вновь прибывших, после чего основная масса их снова покинула Абхазию.

На сегодняшний день в Лидзаве и на Рыбзаводе остается лишь несколько семей, которые можно причислить к таким недавно вернувшимся махаджирам (какие-то из них приехали непосредственно в войну, какие-то позже): три из Турции – Цугба (тур. *Sugba*), Тетик (*Tetik*) и Гюндюз (*Gündüz*); одна из Сирии – Кушба (абх. *Кәшба*//*Кәышба* – Инал-ипа, 2002, с. 245, 311); и еще одна из грузинской Аджарии – Эмин-заде. По-видимому, из них лишь Цугба бзыбского происхождения (*Цыгәба*//*Цыгәаа*//*Цгәаа*). Их родственники ныне расселены в Абхазии в селах Аацы и Абгархук (Инал-ипа, 2002, с. 328).

Родившийся в 1941 году в селе Хармантепе (ил Сакаръя, илче Атапазары), ныне покойный, Туран Тетик (на Рыбзаводе пытался обосноваться также его брат) настаивал на том, что его изначальное фамильное имя – Бутба (*Бытәба*), а прадед происходил из очамчирского села Члоу. Сам Туран знал турецкий и абхазский языки, имел техническое образование, 25 лет проработал инженером-электриком в ГЭС им. Ата-тюрка в Турции, работал в Стамбуле. Туран женился еще на турецкой абхазке, но его сын уже – на турчанке, а дочь вышла замуж за турка. В 1991 году после ухода на пенсию и смерти жены он решил «вернуться» в Абхазию, хотя и оставил за собой турецкое гражданство. Дети остались в Турции, где их дом и работа. Вначале новые абхазские власти выделили ему жилье в Сухуми, потом он (самостоятельно?) переехал в Лидзаву. Здесь он обзавелся женой также из абжуйских абхазов (христиан), которые бежали из разоренных грузинскими войсками сел. Поначалу семья Тетиков занималась исключительно садом и огородом (выращивали мандарины, хурму – Т. Тетик, интервью, 13 авг. 2003 г.), сейчас вовлеклась в курортный бизнес, но живет бедно, обособленно, почти не участвуя в жизни общества.

Али Гюндюз (1960 г. р.) происходит из Атапазары (отец переехал из села под Эскишехиром) и так же, как и Т. Тетик, принадлежит к четвертому поколению абхазских махаджиров. Его представления о местах исхода предков отчасти книжного происхождения, но все равно туманны («где-то поблизости района от оз. Рица, называется Кэыцба иашта»). По его словам, настоящая фамилия семьи, к которой он принадлежит, Куджба (абх. *Кэыцба*), якобы представлена в ауле Апсуа (Шахгиреевском) у северокавказских абазин и в селах Дурипш и Члоу в Абхазии. Из литературы же известно, что она мелькала среди дальцев (Инал-ипа, 2002, с. 311), а в селе Черкеслук (тур. *Çerkezluk* ‘Черкесское’) аджарских абхазов, в действительности потомков махаджиров, в том числе и из Джигетии, сохранился район *Кэыцаа рынхартә* ‘участок Куджаа’ (Копешавидзе, 1985, с. 90).

Таблица 11. Гюндюз-Куджба



Эти обстоятельства, а также еще одна деталь, позволяют отнести Куджба к потомкам садзов или какого-то абхазо-абазиноязычного общества, жившего «по ту сторону гор» (о термине, см. выше, XIX). Речь идет о следующем: В той среде, из которой происходит А. Гюндюз, вплоть до 1980-х годов практиковался обряд вызывания дождя с потоплением куклы *Дзиуауа* (*Dziuaia Yağmur Duası*). Причем о нем гораздо лучше известно абазинам, например, в селе Красный Восток (Карачаево-Черкесия) (Куначева, 2006, с. 118–119), чем в самой Абхазии, где указанные ритуальные действия фиксируют лишь ранние этнографические описания (Званба, 1982 [1855], с. 41). Али окончил анкарский Университет Гази по специальности менеджмент, приехал в Абхазию в 1991 году, но осел в Лидзаве в 2006-м (А. Гюндюз, интервью, 8 авг. 2013 г.).

Семья Эльдара Эмин-заде из Ахалшени (Хелвачаурский район, Аджария), дед которого переселился из района Гагр («около источника?»), т. е. также являлся садзом, обосновалась в Лидзаве уже после конфликта. Все Эмин-заде дву- или трехязычны, т. е. знают турецкий и абхазский, либо еще грузинский. Старшее поколение чаще и лучше всего изъяснялось по-турецки. Мать Эльдара – аджарка и многие его родственники, оставшиеся в Грузии, «пишутся грузинами» (И. Эмин-заде, интервью, авг. 1997 г.). И Эмин-заде, и Гюндюз/Куджба гораздо лучше интегрированы в лидзавское сообщество, чем другие потомки махаджиров, особенно Тетик.

Но, несмотря на небольшой приток абхазов из других мест, включая эти семьи, численность населения Лидзавы все же сократилась в 2,5–3 раза – процесс, характерный для послевоенной Абхазии в целом, в которой доля прибывших составила в большинстве районов лишь около 20 % от числа выехавших (Крылов, 2001, с. 25). По данным переписи 2011 года, теперь уже в селе проживало 913 абхазов (47,3 %), 707 армян (36,6 %), 210 русских (10,9 %) и лишь 47 грузин (2,4 %). Представители остальных этнических групп в совокупности составили 53 чел. (2,7 %) (Итоги переписи, 2011).

Большая же часть домов и земельных наделов, изъятых, брошенных и проданных во время войны, досталась соседям из числа местных. Земельные спекуляции превратились в главный источник доходов, оставив далеко позади ренту жилья, предоставляемого приезжающим на отдых российским курортникам (т. н. «дикарям»), и рыночное производство цитрусовых. В обосновании прав на земельные наделы играет существенную роль аргумент истории. Так, Гочуа, Мукба и др. вернули себе многие из земель, как считается, когда-то уже им принадлежавших. Это означает, что напряжение, связанное с возможностью для новых переселенцев интегрироваться в сообщество лидзавцев, не только не ушло, но даже повысилось.

## XXVII. Власть, старейшины, социальная структура

В годы хозяйничанья «Абхазпереселенстроя» Лидзаву переименовали на грузинский лад – *Лдзаани* (< абх. *Лдзаа*). То же было сделано и в отношении названий всех других селений, отнесенных к *Лдзаанскому* сельсовету. Однако Указом Президиума Верховного Совета Грузинской ССР от 16 апреля 1955 года их «исконное» звучание вернули, внося соответствующие транскрипционные изменения: Бичвинта стала Пицундой, Лдзаани – снова Лидзавой, Инкити – Инкитом, Рапица – Рапыцей. Центр сельсовета находился вначале в последнем, а с 1952 года – в самой Лидзаве (АДС, 1991, с. 510, 519–520, 522, 526). Конторой какое-то время служил дом Гочуа, где квартировалась администрация. С открытием курорта Пицунду вывели из лидзавского подчинения. Форма *Лдзаа* утвердилась в качестве официальной только после грузино-абхазской войны.

В 1986–92 годах, во время накала страстей перед открытым вооруженным конфликтом, официальная власть в Лидзаве была поделена поровну между грузинами и абхазами. Председателем сельсовета был потомок ранних грузинских переселенцев Тато Пагава, а председателем колхоза – абхаз, но также пришлый, Фазлабей Дзкуя (Л. Ш. Мама-сахлиси, Г. Х. Гочуа; интервью, 7 авг. 2001 г.).

Война 1992/93 годов и последующая блокада обернулись не только депопуляцией, но и сломом всей системы управления. Слабая, напоминающая касту центральная власть Абхазии, объявившей в одностороннем порядке о своей независимости, с самого начала самоустранилась от всего, что связано с регулированием жизни в районах и селах, и за ней остались лишь внешнеполитические и военные проблемы, таможенные сборы, а также электроэнергетика: Сухум контролирует Ингурскую ГЭС, расположенную на границе с Грузией, газ и бензин завозятся из России в частном порядке. За всем остальным должны были следить органы местного самоуправления. Подражая реформам в России, сельсоветы, в том числе Лидзавский, преобразовали в сельские администрации.

Война диктовала новые критерии для тех, кто мог бы их возглавить: участие в боевых действиях и образование (С. Дбар, авг. 2003 г.). На смену старым партийным начальникам пришли молодые, только абхазы и обязательно из коренных (старожильческих) семей. Даже конституция Абхазии закрепляет требование, согласно, которому президентом может стать только абхаз. В 1992/93 годы комендантом Лидзавы был В. К. Гочуа. После войны главой Пицундской администрации

стал Дж. С. Дбар (Л. Мамасакхлиси, Г. Гочуа; интервью, 7 авг. 2001 г.). В настоящее время Лидзавскую сельскую администрацию возглавляет Э. З. Ампар. Все трое формально отвечают этим критериям.

Местная власть не в состоянии справиться с теми проблемами, которые на нее навалились. Колхоз, на заключительном этапе носивший название «Киараз», распустили, также по примеру России. На его основе организовали агрофирму, директором которой стал Элизбар Зосимович Ампар (вместо Ф. Дзкуя, который умер в 1996 году), земли же временно раздали в аренду. Однако вопрос земельной собственности так до конца и не урегулирован.

По нынешнему порядку глав сельских администраций выбирают на сельских сходах. В реальности идет согласование кандидатуры между представителями вышестоящей администрации (в данном случае, Гагрской районной) и т. н. советом старейшин (абх. *аихабыра*). Последний институт чисто формально существовал в позднесоветский период, но недавно были сделаны попытки усилить его полномочия. В Лидзаве старейшин выбирают по группам улиц, которые, со слов З. Ампара, территориально практически совпадают с прежними бригадами колхоза (*«почти мы распределили побригадно»* – интервью, 2 авг. 2013 г.):

Таблица 12. СОВЕТ СТАРЕЙШИН ЛИДЗАВЫ

№№	округа Лидзавы	старейшины
1.	N/A (председатель)	Зосим Ампар
2.		Закан Абгаджава
3.	<i>«наши сторона»</i> [1-й тупик Агрба, ул. Виноградная]	Юра Хишба
4.		Заур Кове
5.	<i>«отсюда, ваши сторона»</i> [ул. Безымянная/Апсны]	Руфик Агумава
6.		Беслан Кове
7.	Рapyца	Акакий Агрба
8.	ул. Агрба	Саид Дбар, <i>«самый старший»</i>
9.	Асечко	Юра Лолуа (ум.), Виктор Агумава
10.	ул. Адамия/Гочуа	Арсентий Нодия
11.	<i>«верхний сторона»</i> [ул. Виноградная]	Эльдар Эмин-заде
12.	Рыбзавод	Юра Черкезия



Важно, что совет старейшин возник с подсказки официальных властей, внедрен сверху и не имеет никакой преемственности с пицундскими старцами, сельскими старостами и сходами, прочими традиционными институтами власти, разумеется, имевшимися у абхазов, но полностью разрушенными после коллективизации. К сожалению, исключая председателя, никто из информантов не смог припомнить даже точное число лидзавских старейшин: назывались разные цифры – «5–6», «7» и «9». Это – показатель осведомленности жителей села о своей власти, тем более о таком ее институте, как считается, традиционном, а потому очень важном.

Состав совета, по-видимому, достаточно текуч, поскольку десятилетие ранее нам назывался несколько иной список фамилий – кроме З. Ампара (уже тогда был председателем), Ю. Черкезии и Ю. Хишбы, еще и Аркадий Ашба (ок. 70 лет, представлял Асечко), некий Бения (от Рыбзавода), Венера Гумба, Астамур Барциц и Резо Капанадзе (все пятеро – от центральной части, т. е. Лидзавы и Рапыцы). Тогда упоминали также и о других членах «актива», не являвшихся старейшинами в буквальном смысле – Дауре Губазе, Дж. С. Дбаре и еще одном депутате из армянской семьи (С. Дбар, авг. 2003 г.).

Все основные свои решения, по крайней мере, затрагивающие интересы официальной власти, старейшины выносят, как правило, не самостоятельно, а вкуче с главой администрации. Но есть вопросы, которые решают только они. Это, так сказать, неофициальная, традиционная сфера жизни сельского общества. Подобные функции в ранний советский период сохранялись у отдельных уважаемых лидеров абхазских линиджей.

Среди решений лидзавского совета старейшин в этом ряду: во-первых, изгнание из села одного из жителей за прелюбодеяние; во-вторых, «очищение» абхазских традиций от грузинского влияния (запретили употребление сыра и других «излишеств» во время поминальной трапезы); и в-третьих, разделение территории бывшего Лидзавского сельсовета на отдельные общества («поселки»). Последнее – это попытка упорядочить отношения обмена во время свадеб и похорон, связывающие между собой родственников и соседей, но лежащие на них, однако, тяжелым бременем. Всего было выделено пять «поселков», и Пицунда не вошла в их число (З. Ампар, 2 авг. 2013 г.):

*«Где я живу – один. Второй – вот где это, администрация, вот эта линия вниз. Третий здесь кончается. Вот Мукбовцы, вот здесь вот ребята, где живут, вот это – четвертый. Оттуда – Рапыца. А пятый – Асечко».*

Если случаются похороны, то жители всех пяти обществ сдают семье покойного деньги; если же играют свадьбу, то только приглашенные (но их число тоже обычно переваливает за тысячу) сдают деньги, а соседи, т. е. проживающие в соседних поселках, лишь предлагают свою помощь по организации и проведению застолья:

*«Свадьба, тоже знаете, по поселкам распределено. Вот, например, где я живу, если свадьба, вот там, сколько люди живут, обслуживающиеся, нужен помощь – другой поселок помогает им».*

Решения старейшин порой вызывают недовольство. Так, после введения запретов, касающихся поминального стола, во время похорон, проходивших в июле 2001 года в доме Дбар, слышались голоса, что старейшины не полномочны выносить такое решение, что решать должны все вместе: *«Если у кого-нибудь будет сыр, у какого-нибудь крутого, то ребята сказали – сожгут палатку»* [навес, под которым устанавливаются общественные столы – авт.].

Выборы старейшин не от линиджей, а по территориальному признаку, и разделение села на территориальные подразделения – важные изменения, которые могли бы в дальнейшем устранить главное противоречие, заложенное в абхазском обществе и препятствующее укреплению правовых норм и роли государства – nepотизм и конкуренцию между «сильными» семьями. Но пока все продолжается по-старому. Примечательно, что руководителем агрофирмы в Лидзаве в послевоенное время, а ныне и главой администрации, стали сыновья председателя совета старейшин, а возглавлял администрацию в войну однофамилец другого влиятельного лица – жреца Лдзаа-ных. Сам это последний, хоть и не входил непосредственно в совет старейшин, но рассматривал свою роль, как еще более важную, поскольку, дескать, обличен полномочиями объединять все сельское общество во время ежегодных молений, примирять враждующие семьи, и даже насылать на них порчу (Ф. Гочуа, авг. 2003 г.).

## XXVIII. Из церкви в часовню

До сих пор, говоря о преемственности сельских молений Лдзаа-ных от христианского культа в Пицунде, мы ссылались на мнение внешних наблюдателей (Завадский, Дубровин, Введенский и др.), зачастую выступавших в качестве акторов, если не идеологов колониальной политики России в Абхазии. Разумеется, они не были безучастны и в деле «восстановления» христианства среди горцев, а поэтому, начиная с атеистического советского периода, в абхазоведении утвердилось не слишком доверительное отношение к их мнению по данному вопросу.

Подшло время рассмотреть позицию инсайдера. Наиболее примечательно, что в христианском происхождении Лдзаа-ных до недавнего времени не сомневались даже сами жрецы святилища. Об этом свидетельствует, например, интервью с Федей Гочуа (2003):

Федя Гочуа/Ф. Г.: [на вопрос *«Какая разница между абхазами христианами и мусульманами, и почему и те, и другие участвуют в молении Лдзаа-ных?»*] *Ну, пришли, покушали и ушли. <...> Я, к примеру, не пошел бы.*

Мзия Гочуа/М. Г. (в роли переводчика и помощницы исследователя): *Мусульманином если был бы?*

Ф. Г.: *Да.*

М. Г.: *Почему?*

Ф. Г.: *Мусульманин с христианином какое дело имеет?*

М. Г.: *Ну, ты считаешь, что Лдзаа-ныха это – христианская штука, да?*

Ф. Г.: *А чей? [смеется]. Это мусульманское что ли?*

М. Г.: *Ну, хорошо, тогда почему Ампараа ходят туда? Дбараа ходят? [фамилии, которые считаются мусульманскими]*

Ф. Г.: *Ну что скажешь им? Скажешь, не приходи? А он сам не создает.*

Ф. Гочуа, будучи сам вовлечен в культовую практику лидзавцев, считает ее христианской на основании некоего идейного, либо даже обрядового сходства. Примерно сто лет назад к похожим выводам пришел А. И. Чукбар. Но его аргументация покоилась на ином. Учитель, интересовавшийся прошлым своего края, обратил внимание на то, что в зависимости от обстоятельств сельчане могут называть местом пребывания Лдзаа-ных то Пицундский храм, то часовню в Лидзаве (1915, № 9, с. 140): *«Из слов абхазца, который рассказывал мне это, я мог*

заключить, что и Пицундский храм считают местом прибывания А.[нан] Л.[дзаа] н.[ых]». В приведенном им нарративе, который выше уже рассматривался (см. XXI.), возведение храма в Пицунде действительно ставится в зависимость от событий, пусть фантастических, происходящих в Лидзаве. Чукбар (1915, № 8, с. 119; № 9, с. 141) заключает:

*«Святыня, несомненно, христианского происхождения <...>. Доказательство бесспорное: икона Божией Матери. Но это было именно «некогда». <...> В настоящее время для А. Л. н. имеется в Лдзаа небольшое деревянное помещение. Ключ от него у особого жреца. Там и происходят все празднества в честь А. Л. н. Там же абхазцы приносят так называемую очистительную присягу <...>».*

Наши сведения об обстоятельствах появления в Лидзаве этого «небольшого деревянного помещения» (часовни) отрывочны. По всей вероятности, речь идет даже о нескольких подобных культовых сооружениях, строившихся в разное время, которые носили «дочерний» характер по отношению к главному Пицундскому храму. Так, в Пицунде прямо за церковью еще и сейчас расположена действующая часовня Пицундских Святых. Сам факт ее сооружения вовсе не задокументирован. По-видимому, к этому причастны монахи, прибывшие сюда в 1885 году из Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря. Очевидно также, что на постройку пошли материалы, взятые от двух более древних храмов, развалины которых до сих пор видны рядом с Пицундским (Барцыц, 2009, с. 26). Но вряд ли часовня Пицундских Святых была задействована когда-либо под священнодействия местных горцев. Скорее всего, необходимость в ней объяснялась временной недоступностью Пицундского храма (из-за реставрации) для прихожан, что недавно снова повторилось, но по иным причинам.

О второй, уже непосредственно лидзавской часовне пишет Завадский (1867; цит. по: ААРП, 2005, кн. 1, с. 353–354). Если верить этому автору, то в Пицундском храме имелся «большой металлический крест в рост человека», которому поклонялись местные, ставили перед ним свечи и принимали присягу. Резонно предположить, что речь идет о надглавном кресте, учитывая его материал и размеры. И якобы, после того, как русские заняли Пицунду, горцы перенесли его в часовню, специально выстроенную ими для этого в своей деревне «Лыдзаа».

Покосившийся крест изображен на куполе храма уже на гравюре Дюбуа, впервые изданной в 1833 году штабом кавказского отдельного корпуса. Крест с похожим наклоном встречаем и на рисунках Нордмана (1835) и Чернецова (1836). Купол был отремонтирован при Норе (до 1848), и на чертежах, выполненных последним, положение креста выправлено (Милованова, 2014, с. 33, 37, 79). У нас нет никаких оснований считать, что это был какой-то другой крест, заменивший тот, который зафиксировали предшественники архитектора. Кроме того, известно, что крест низвергли с крыши церкви только в Крымскую войну при турках, поэтому он мог оказаться в руках горцев не ранее 1854 года.

Выходит, что часовня Завадского должна была действовать в промежутке между этим и 1877-м годом. Последняя дата соответствует почти полной приостановке жизни в Лидзаве вследствие массового участия ее населения в махаджирстве (см. III). Но также вероятно, что эта часовня прекратила свое существование декадой раньше – с уходом из региона основной части садзов после 1864 года. Во всяком случае, бывший здесь в 1870 году на троицу отставной статский советник А. В. Верещагин (1874, с. 51) пишет следующее, ничего не зная об общем месте для отправления религиозного культа, которое – логично предположить – тогда в селе, скорее всего, отсутствовало:

*«После обедни, вместе с отцом Григорием, я отправился из Пицунды в деревню Лдзаа, к старшине Азербая, у которого, равно как и его соседей, присутствовал при отпращивании религиозных обрядов <...>».*

Строительство третьей часовни, о которой упоминает Чукбар, видимо, можно датировать точнее. Скорее всего, оно должно было иметь место в 1884 или 1885 году. По счастливой случайности почти сразу после этого (1886) Лидзаву посетила Уварова. Вот что она пишет (Уварова, 1891, ч. 2. с. 133–134):

*«<...> [В]озвращаемся к деревне, и огородами, плетнями, кукурузниками, мимо абхазских домов с обширными дворами и сараями на курьих ножках, пробираемся в укромное местечко, где под тенью пяти огромных развесистых дубов, построена новая деревянная часовенька во имя Пр. Богородицы, часовенька, совершенно похожая на мингрельский домик, и внутри которой мы ничего не находим, кроме маленькой иконки Божией Матери, тканой на шелку. Говорят, что дубы эти*

*считались священными у абхазцев, что и заставило духовенство построить часовню, в которой, впрочем, не служат за неимением священника; таким образом, мы, христиане, освятили языческое место, но оставили дело неоконченным, недоделанным...».*

Из сообщенного княгиней, наиболее важно, что, во-первых, культовый объект учредило духовенство, разумеется, христианское; во-вторых, часовня представляла собой деревянный *«мингрельский домик»*; и в-третьих, в приведенном тексте нет речи, с одной стороны, ни о каких колоколах, крестах и прочей церковной утвари из Пицундского храма, кроме шелковой вытканной *«маленькой иконки Божией Матери»*, а с другой – ни о каких металлических предметах, которые мы связываем с поклонением горцев молнии и грому.

Итак, ничего из объектов поклонения, артефактов, виденных в Пицундском храме в 1830 году, не дошло до последней лидзавской часовни. Но важно, что преемственность ощущается в другом. Часовня носит имя Богородицы. Это же символизирует и внесенная в нее икона. Неслучайно и то, что еще, по крайней мере, при Чукбаре полным названием Лидзавской святыни было *<Анан Лдзаа-ных>* (сейчас уже не употребляется). *«В русском переводе – Лидзавская икона Божией Матери – объясняет этот автор, – <...> анан – мать, адзаа – название села [Лдзаа, у Чукбара та же опечатка, что и у Уваровой, что странно – авт.], ных-аныха – икона»* (Чукбар, 1915, № 8, с. 119). В строгом смысле чукбаровская этимология содержит натяжку, поскольку абх. *а-нан* означает не конкретно ‘богородицу’, а ‘мать’ вообще. Но очень похоже, что у лидзавцев долгое время удерживались и сохраняются еще и поныне представления о том, что их Лдзаа-ных воплощает некое женское сверхъестественное существо (божество), связь которого с христианским успением действительно проглядывает, ср. абх. *Нанхэа* ‘успение’, *нанхэамза* ‘август’ (букв. ‘месяц успения’) (Генко, 1998, с. 182–183).

Многовековая традиция женского культа в стенах Пицундского храма, посвящаемого не только Успению, но и Пречистой Матери, а, возможно, и Софии, предстает куда более укоренившейся в сравнении с почитанием мужских святых, главным образом, апостола Андрея, навязанным, скорее всего, более скоротечными политическими влияниями. Прочная ассоциация Лидзавской святыни с женским началом становится куда более очевидной, если вспомнить предание о Лдзаа-ных и Дыдрипше, имевшее хождение во времена Дьячкова-Тарасова и Чукбара (см. XXII).

Отголоски представлений, навеянных этим преданием, можно обнаружить еще и у наших современников (интервью с Ф. Гочуа, 2003):

М. Г.: *Считается, что Лдзаа-ныха самая крепкая, правильно? <...>*

Ф. Г.: *Очень крепкая, строгая.*

И. К. (исследователь): *А я вот слышал, что Дыдрипишская [святыня] и Лдзаа-ныха, они как муж и жена.*

Ф. Г.: *Это – женщина, а другой – мужчина.*

М. Г.: *А что, муж или сын? Как ты думаешь?*

Ф. Г.: *А черт его знает!*

Уваровская часовня также не сохранилась, отсутствуют ее фотографии, и нет уже лидзавцев, которые наблюдали бы ее своими собственными глазами. Однако, то, как она выглядела, хорошо помнил все тот же Федя Гочуа. А. Б. Крылову, работавшему с ним пятью годами раньше нас, удалось составить со слов последнего следующее описание (2001, с. 282–292): Строение располагалось на участке дубовой рощи в полгектара, с оградой и единственными воротами. Там же, вне помещения, на открытом воздухе, находился «пенек под крышей» (жертвенник или алтарь). Сама часовня была сбита из толстых каштановых досок, «почерневших от старости», с «острой» крышей и крестом на верхушке. Имелся большой деревянный подсвечник, на который во время моления ставили горящие свечи, «покупаемые в Пицундском монастыре» – дополняет Чукбар (1915, № 10, с. 147).

Внутри находилось примерно шесть деревянных икон различного размера, изображавших, судя по всему, Христа, Богородицу и каких-то святых. Во время нашего интервью, описывая иконы, Ф. Гочуа настаивал, что две из них были особенно большие и «под шапкой» (а-хылаңа), т. е. по-видимому, в окладе. Крылов же заключил, что «деревянные иконы» не имели «каких-либо украшений и металлических окладов». Но, возможно, он просто неправильно интерпретировал слова жреца о нежелательности держать в помещении металлические предметы, способные, как считается, притягивать удары молнии. Об этом было заявлено и нам (интервью, 2003):

Ф. Г.: *Знаете, старики говорили раньше: гром, когда гремит, железо нельзя показывать. Обязательно убрать надо! Да, молния ударит. Где железо, туда и молния.*



Описание позволяет сделать несколько дополнительных выводов. В последовавшие за уваровским визитом 35–40 лет (Ф. Гочуа – 1921 г. р.) Лдзаа-ных продолжала развиваться вполне еще в русле христианства: к упомянутой иконе, единственной в часовне, добавились и другие; появился крест на крыше; молящиеся продолжали регулярно использовать свечи. С другой стороны, ни о каких атрибутах, свидетельствовавших о собственно горском культе молнии, Ф. Гочуа также не упоминал. Но возникло и нечто новое: не в помещении часовни, а во дворе, т. е. на периферии центра, освященного официальным христианством, соорудили алтарь для жертвоприношений, что уже, безусловно, свидетельствует в пользу гибридности местной религиозной практики. Место огородили, и это произошло не ранее 1915 года, так как у Чукбара (1915, № 9, с. 141–142) еще находим:

*«Передают, что никакое животное не могло подходить к этому месту, хотя оно всегда оставалось без изгороди. Куры с цыплятами прохаживались, останавливались у черты и дальше не шли».*

О том, как могла выглядеть эта лидзавская часовня, возможно, дает представление снимок С. М. Прокудина-Горского, сделанный им где-то в 1905–15 годах поблизости от села, и хранящийся ныне в Библиотеке Конгресса США (LC-P87-7092 [P&P] LOT 10336). Аннотация гласит, что перед нами «Церковь в Колдахварах в 8 верстах от Гагр». Церковь – это деревянная часовенка, выстроенная на огороженном участке между жилым горским домиком и деревянной колокольней. Часовня сбита из досок, крыта дранью и увенчана маленькой башенкой с крестом.

В пользу того, что описанная часовня по времени могла быть второй в Лидзаве, свидетельствует, возможно, еще одно, чрезвычайно важное замечание Ф. Гочуа, из приведенных Крыловым: будто бы прежде женщины из этой семьи совершали свои моления в другом святилище, но *«это было настолько давно, что уже никто даже не помнит, где оно располагалось»*. Как явствует из текста, исследователь предположил существование в прошлом какой-то особой женской святыни, действовавшей вкупе с общесельской (2001, с. 268). Но не исключено, что некие родственницы жреца по линии матери, принадлежавшей, как знаем мы, но не знал Крылов, к старинному лидзавскому семейству Брандзаа, просто могли еще помнить о временах, когда в Лидзаве открыли самую первую часовню.

## XXIX. Потир из дерева

К сожалению, сталинские безбожники, в конце концов, сожгли и само культовое помещение, и все хранящиеся в нем иконы (см. XXXVIII). Единственным предметом оттуда, который остался и до сих пор активно используется во время акадака, является небольшой деревянный кубок (*а-кубок*) с длинной ножкой и круглым основанием.

И его форма, и то, как именно его применяют во время священнодействия, свидетельствует, что это – несомненно, церковный потир, предназначенный для евхаристии. Прежде его хранил у себя дома Ф. Гочуа, но недавно, после воссоздания Лидзавского святилища, предмет переместили туда. Если иконы, как и свечи, по-видимому, поставляло пицундское духовенство, вплоть до окончательной советизации региона продолжавшее окормлять окрестную паству, то это не значит, что тем же путем достался лидзавцам и кубок.

В часовнях отсутствовал алтарь, а значит и возможности для совершения литургии. Поэтому совершенно бессмысленно было передавать туда потир. Вызывает интерес и материал, из которого он изготовлен – дерево. В православных храмах кон. XIX в., тем более в таких важных, как Пицундский, куда более ожидаемо было встретить металлические сосуды. Отсюда очень похоже, что указанный предмет, либо изготовили прямо в селе, имитируя церковную утварь, либо взяли из какой-то действовавшей в то время деревенской церквушки, а такие надо искать, скорее всего, в Мегрелии. Со слов последней представительницы фамилии Уондырба, прежде тоже претендовавшей на жреческую роль в Лдзаа-ных, некую святыню из Мегрелии мог вывезти с собой кто-то из Гочуа: *«Гучуаа Агыртэылант рныхаа иаахый ҳа рхэон»* (интервью, 2003). Возможно, что речь идет именно об этой вещи.

Как, возможно, и в случае с генуэзским колоколом из Пицундского храма, описанным выше (см. X), практика использования лидзавского кубка в культовых целях носила гибридный характер. Похожую ситуацию, но на ханаанском материале эпохи поздней бронзы, уже прокомментировали Луиз Хитчкок и Арен Мэйр (Hitchcock & Maeir, 2013, pp. 59, 61, 66): там, среди импорта встречены микенские кратеры, но нет соответствующих киликов, вместе составлявших необходимую часть питейного набора в самих Микенах. Отсюда видно, что и кратер на новом месте поменял свою функцию: его стали использовать не для смешивания вина и воды, а в качестве емкости для пива, неизвестного



*а) Лидзавская святыня (деревянный потир);  
б) Вахтанг Константинович («Саика») Гочуа держит потир,  
2013 г. (© Н. И. Кузнецова)*

микенских грекам. Все это представляет очень близкую аналогию нашему случаю: потир фигурирует в молениях, проводящихся не в часовне, а рядом с ней, превратившись из привычного церковного предмета в атрибут местного культа Лдзаа-ных.

Можно предположить также, что не последнюю роль в его отборе сыграло то, что он не был металлическим. Ниже мы еще вернемся к представлениям лидзавцев, вызванным боязнью молнии (см. XXXVI). Похожие деревянные потиры известны и из других кавказских святилищ смешанного происхождения, например, Реком в Цейском ущелье Северной Осетии.

### XXX. Ежегодное моление лидзавцев

Самое раннее в литературе описание акадака содержится у А. Чукбара. Кроме того, хоть оно и достаточно схематично и порождает больше вопросов, чем ответов, поскольку в нем отсутствуют некоторые важные моменты, все равно продолжает оставаться наиболее подробным вплоть до сегодняшнего дня. Приведем соответствующие выдержки с сохранением всех деталей (Чукбар, 1915, № 10, с. 146–148):

*«Есть в честь А.[нан] Л.[дзаа] н.[ых] и целые общественные празднества, устраиваемые ежегодно Лдзавцами. Это так. наз. «кадачь». Оно устраивается всегда в четвертое воскресенье после Пасхи на счет трех из жителей Лдзаа, до которых дошла очередь. Каждый из трех очередных покупает по барану или козлу, просо и гоми по раскладке, и заготавливает в нужном количестве вино. Утром баранов режут с молитвой и варят. Из гоми приготавливают мамалыгу, а из проса – айладжъ (так наз. мамалыга, сваренная с сыром). Сыр для такой мамалыги, по кружку с дома, доставляется всеми жителями села, чем и ограничивается общее их участие в празднестве. Независимо от этого, каждый Лдзавец обязан в день празднества, утром, приготовить у себя «айладжъ» [абх. аилацъ – авт.], совершить молитву, съесть, и только после этого идти на «кадачь». (Слово не поддается переводу). Когда уже все бывает готово, глашатаи сзывают народ на моление. Жрец открывает помещение, входит туда, имея в руках трезубец с печенью, сердцем и частью ребер убитых животных. Зажигает свечи, покупаемые в Пицундском монастыре, и говорит молитву. В ней он просит А. Л. н. принять от предстоящих то, что они были в состоянии принести сегодня в жертву, а также заступничества и покровительства. Молитва эта импровизированная, как и все им подобные у абхазцев. <...> После молитвы все рассаживаются за обед. Последний выливается в обычное абхазское пирование с вином и пр. атрибутами, с той только разницей, что тут это делается в более ограниченных размерах, сообразно с святостью места и времени. Только обычные проявления веселья у абхазцев, как танцы, песни и пр. производятся здесь в широких размерах. <...> Аккуратному посещению «кадачь» содействует и любопытное поверье, что кто раз побывал на этих праздниках, тот должен посетить их не менее трех раз кряду. Празднества заканчиваются к вечеру, никогда не выливаясь в форму гульбы.*

*В следующее воскресенье опять делается нечто вроде «кадачь», только с одним бараном и обыкновенной мамалыгой. Это по-абхазски называется «хианхв», что в переводе означает, если я не ошибаюсь, «возвратность», в том смысле, что это повторное моление. Эти празднества устраиваются в гораздо более скромных размерах, чем «кадачь» и носят домашний характер. Они делаются также на счет тех трех очередных».*

Зафиксированная Чукбаром культовая практика отличается от того моления, которое в настоящее время имеет место у жителей Лидзавы. К причинам образования этих различий мы еще вернемся (см. XL). Прежде всего, интересна увязка акадака, как он виделся автору описания, с пасхальным циклом. Но поскольку в православии, как известно, четвертое воскресенье после пасхи приходится на неделю памяти о беседе Иисуса с самарянкой, а пятое – на неделю, посвященную чудесному исцелению им слепорожденного, очевидно, что прямой связи с пицундскими храмовыми праздниками не наблюдается (см. VI).

Если поразмыслить, то такая ситуация была вполне прогнозируема. Вряд ли новоявленные миссионеры допустили бы, чтобы представителей их паствы что-либо отвлекало от посещения храма в наиболее почитаемые дни, краеугольные для утверждения христианства в регионе. В годы, когда никакая часовня в селе, как мы считаем, не действовала, А. Верещагин (1874, с. 51) наблюдал массовое «*отправление религиозных обрядов*» лидзавцами на троицу. Празднование происходило еще синхронно или, по крайней мере, в один день с официальными торжествами в Пицундской церкви. Но открытие в селе часовни вынудило монахов как-то развести оба мероприятия.

Возможно, это также объясняет, с одной стороны, почему в описании Чукбара акадак оказался привязанным к пасхе, но все-таки не напрямую (приурочен к христианскому празднику, отличному и от пасхи и от троицы, но близкому им по времени), а с другой – с какими препятствиями могло столкнуться празднование успения в Лидзаве (как мы помним, храмовый праздник в Пицунде) на пути превращения его в общесельское действо, и почему, в конце концов, участие в нем так и осталось для лидзавских семей по преимуществу их внутренним домашним делом.

Существенно, что молитва, которую произносит жрец, должна носить импровизированный характер («*как и все им подобные у абхазцев*»). В целом эта особенность сохраняется и поныне. Но, как мы уже

видели, импровизация вовсе не противоречит формульному пониманию принципов сказительства (см. XVIII). Жаль, что Чукбар не посчитал нужным привести в качестве примера хоть какой-то образчик интересующей нас молитвы. Можно только предполагать, что виной этому – общее невнимание к неформальным, не структурированным жестко, сторонам культуры у ранних этнографов и собирателей народной словесности. Однако в другом месте он все-таки приводит важную деталь, хоть отчасти проясняющую содержание моления: «<...> *при молениях к А. Л. н. всегда обращаются не как к богине, а как к богу*» (Чукбар, 1915, № 10, с. 146).

Трактовка Чукбаром сути <хианхв> (хъанхъ – Инал-ипа, 1965, с. 528), видимо, упрощает реальную картину. Дело не в том, что это – вторая по счету молитва. Известную аналогию данной церемонии могут составлять брачные обычаи: спустя определенное время после свадьбы кто-то из локуса жениха, возможно, сам жених, должен вернуться в локус невесты, демонстрируя, таким образом, последовательное преодоление межродовых границ и барьеров. Такая традиция существовала у абхазов. У амшенских армян этот ответный визит называется գիրքիշմ (< тур. *görüſme* ‘встреча, свидание’).

Перед нами сложная система обменов, пронизывающая все социальные уровни в Лидзаве: во-первых, сельского общества в целом, во-вторых, объединенных в него отдельных семей и, в-третьих, индивидов, входящих в последние. Безусловно, эта циркуляция продуктов питания есть нечто большее, чем просто способ финансирования общественных мероприятий, характерный для крестьянских сообществ. Конечная цель акадака заложена в интеграции общества. Вначале случайная тройка лидзавцев, отобранных на этот год, очевидно, по жребию, финансирует общесельский пир. Затем свою лепту вносит каждая семья, демонстрируя, таким образом, собственную включенность в сеть отношений. И, наконец, на этапе, завершающем цикл, часть собранного общественного продукта, конвертированного очередной раз в ответные дары трех основных спонсоров, возвращается в семьи.

### XXXI. Ақьадақь

А. И. Чукбар называет ежегодное моление, устраиваемое в Лидзаве, термином «кадачь», очевидно, местным, при этом отмечая, что «[с]лово не поддается переводу», т. е., вероятно, иноязычное. Речь идет именно об уникальной лидзавской церемонии, потому что все аналогичные разновидности поклонения святым местам, до сих пор бытующие среди абхазов, например, дыдрипшскую, так не называют. У современных лидзавцев, говорящих по-абхазски, в ходу две незначительно различающиеся формы – *а-қадáқь* и *а-қьада́қь* (последняя – в речи старшего поколения, например, у В. Багатурия). Но, учитывая несовершенство чукбаровской фонетической записи, видно, что его <кадачь> скрывает то же самое (<чь>/қь). Акадак – упрощенная форма, применяемая во время разговоров по-русски и, соответственно, в этом тексте.

Первым, кто попытался подыскать научную этимологию для данного названия, был Ш. Д. Инал-ипа, который осторожно возвел его к груз. ჯადაგო (1965, с. 528). Однако здесь и начинаются трудности. В современном языке приведенное им слово вовсе не используется для обозначения, как ему представлялось, проповеди, и чего можно было бы ожидать, поскольку речь действительно идет о культовом действе. На самом деле ჯადაგ-ო означает субъекта, проповедующего, прорицающего ('проповедник, глашатай, бирюч; прорицатель' в словаре М. Чубинашвили – ზუბობაშვილი, 1984 [1886], с. 1323), а понятие проповеди оказывается в грузинском производным от этого последнего, ср. ჯადაგ-უბა (Торотадзе, 1969, с. 560).

И действительно, этнография XIX в. зафиксировала настоящий институт таких *кадаги* в горных частях Вост. Грузии (Тушети, Пшави, Хевсурети и др.). Наиболее красноречиво их прорицательскую деятельность, сопряженную с припадками и погружением в экстатическое состояние, описал Р. Д. Эристов (1855, с. 103–104):

*«Кадаги (ჯადაგო) проповедники. Кадагами бывают мужчины и женщины. Последние страшнее своим фанатическим ожесточением. Они вбегают на горы, бьют себя камнями в грудь, кричат, неистовствуют... словом, представляют из себя род Евангельского бесноватого. Вой кадагов – невыразим! Они стоят с пеною на губах и, в исступлении, обращаются к народу с следующими словами: “телесные! Исполните все мои приказания! Иначе – отступлюсь от вас!... Слушайте, а то уничтожу!... Где мой золотой мяч?... Мое рестаище!... Сокрошу вас!... жертвы!... жертвы!...»*



жертвы!»... Тут проповедница (или проповедник) падает без чувств. Народ в недоумении, не постигает, чем могли прогневать святого?!...»

А. С. Хаханов (1889, с. 44) прямо уподоблял кадаги оракулу, «*который говорит по воле божества и одарен способностью прорицания*». По его наблюдениям, тушины и ассимилировавшиеся с ними цова с помощью таких людей определяли, в частности, кандидатуру будущего *хевис бери* («старца ущелья») – религиозного лидера сельской общины. Внимание им уделил и Н. Ф. Дубровин (1871, т. 1, кн. 2, с. 168), на этот раз указавший, откуда получил свою информацию – «*“Грузинские гадальщицы”, Кавк. 1853 г. № 56; Кавк. 1847 г. № 3*»:

*«Деревня Арбо лежит неподалеку от Патара-Лиахви [территория Шида Картли или Южной Осетии – авт.]. В центре ее находится церковь во имя святого Георгия <...>. Близ храма есть особенное место, куда богомольцы приводят коров, овец и петухов для принесения в жертву Георгию. <...> После жертвоприношений и обедни, начинаются игры. Тут появляются и кадаги – личности, близко подходящие к тем, которые называются у нас кликушами».*

Следуя своему источнику (Берзенов, 1853), Дубровин считал, что в кадаги шли почти исключительно только женщины, отсюда и эта аналогия с одним из проявлений народного исповедания православия у русских (кликушеством):

*«<...> Простолудин полагает, что эти существа больны от образа [иконы – авт.]. <...> Перед пророчеством такая женищина падает на землю, приходит в исступление, корчится, рвет на себе волосы, ударяет руками и ногами о скалистую землю, во рту выступает пена, лицо ее искажается – и в таком виде начинается пророчество.*

*–Ты грешный человек, говорит кадага, обращаясь к кому-нибудь. Прошлого года, в такой-то день, перед вечером, ты затеял богопротивное дело. Не отнекивайся! Ты не помнишь.... Забыл, но от меня ничего не скрыто – я все знаю. Иди-ка лучше, несчастливец, вот в такую-то церковь, помолись там образу, да зарежь потом корову. <...> Грузин, к которому обращено было подобное обличение кадаги, припоминает, что раз, действительно, подумал о недобром деле, берет деньги и отправляется куда приказано».*

Мы остановились так подробно на описании этого странного социального института, поскольку нельзя полностью исключить его роль в возникновении акадака в Лидзаве. И, как мы увидим дальше, скорее всего, он действительно выполнял таковую. По поводу источника самого термина высказывались различные мнения. В целом практически очевидно, что груз. ჯადაგ-ო иранского происхождения. При этом, однако, в процессе усвоения грузинским иранизма не ясна и оспаривается роль осет. *кадаг* ‘эпическая песня, сказание, сага’. Вс. Ф. Миллер включал это последнее в культурную лексику (*Culturwörter*), попавшую в осетинский «из грузинского, либо при посредничестве его же» (Miller, 1903, s. 10), иными словами, предполагал вторичное заимствование западноиранского корня восточноиранским (осетинским) через посредство иноязычной (картвельской) среды.

В этом нет ничего необычного. И вряд ли можно подозревать, что такой крупнейший лингвист не отдавал себе отчета в том, что касается негрузинского характера иных корней, включенных им в список осетинских терминов похожей с *кадаг* судьбы: *калак* (‘город Тифлис’), *туман* и проч. Кроме того, исходным значением груз. ჯადაგ-ო он называл «*prédicateur*» (‘проповедник’), которое в свою очередь хорошо согласуется с пехл. *kēdīg* (‘magician’) – наиболее вероятным кандидатом на источник заимствования в грузинском.

Тем не менее, В. И. Абаев (1958, т. 1, с. 566) настаивал, что «[н]ет основания считать *kadaæg* заимствованным грузинским *kadagi* ‘проповедник’, ‘прорицатель’», поскольку последнее само усвоено из иранского (sic!), и обосновывая это, разделял этимологию, предложенную еще А. Шифнером: «*Ѓадӓг – от [осет. – авт.] слова ҃ад, слава, честь – значит: хвалебная песня*» (1868, с. 51, прим. 1). Кроме всего прочего такая позиция предполагает и обратную семантическую связь, вместо отмеченной в грузинском – «субъект речевого акта (проповеди) → сам этот речевой акт» (см. выше). И действительно, в осетинском находим форму, вроде бы подтверждающую подобную инверсию: *кадаггӕнаг* ‘народный певец, сказитель’ (субъект), образованное от *кадаг* (объект), а не наоборот (Гуриев, ред., 2004, с. 249), ср.: «На пир приглашают певцов (*кадӓггӕнӓг*), которые поют былины о *Нартах*» (Миллер, В., 1882, ч. 2, с. 273).

Между тем, заслуживает внимания география смысловых коннотаций искомого корня. Если в собственно грузинском он означает ‘проповедник/прорицатель’, и в Вост. Грузии сохранялись реальные оракулы-прорицатели, то ничего подобного не встречено в Зап. Гру-

зии (Мегрелии). А в сванском у <қадаг-и> (т. е. *қадаг-и*) наконец-то появляется значение ‘проповедь’ (Завадский, М., 1890, с. lviii) – близкое осетинскому в терминах нашего рассмотрения.

Абхазский язык, помимо уже знакомого, диалектного («островного») *а-қадақь*, знает еще интересный глагол *а-қадақьра* ‘болтать, пустословить, трепаться’. От него образовано два существительных (разг.): *а-қадақьра* ‘болтовня, трескотня, тары-бары’ и *а-қадақьшы* ‘1. болтун. 2 (устар.). оратор’ (Касланзиа, 2005, т. 1, с. 536). Напрашивается мысль, что такой семантический сдвиг мог быть продиктован неким идеологическим неприятием соответствующей религиозной практики, чему известной аналогией служит рус. *читать как пономарь* (без выражения, без чувств). А. Н. Генко (1998, с. 127) уточняет, что *ақадақьра* первоначально представляло собой абжуйское диалектное слово, надо полагать, неизвестное бзыбцам.

Все это еще больше убеждает нас в том, что между востоком Грузии и крайним западным пограничем Абхазии лежала широкая полоса, где не было известно ничего подобного упомянутому институту прорицательниц (прорицателей) *қадаги*. Интересное свидетельство находим у Главани. Он (1893 [1724], с. 163) перечисляет области, соседствующие с Черкесией, попутно останавливаясь на религиозной принадлежности местного населения:

*«По ту сторону гор находится Мингрелия. Жители ее идолопоклонники и управляются ханом. За ними живут ачикбаши, тоже идолопоклонники. <...> Управляет ими хан. Далее обитают қадаки [выделено нами – авт.], которые исповедуют христианство по греческому обряду и имеют монастыри и церкви. За қадаками находятся 24 независимых абазских бея. Владения их простираются от Большого моря до залива Гелинджик-лиман в Черкесской земле».*

Аккуратный Е. Г. Вейденбаум, первооткрыватель, русский переводчик и комментатор текста французского консула, отмечая, что «*правописание*» у него «*очень неправильное и непоследовательное*» (1893, с. 149), все же прилагает к публикации оригинал рукописи, который позволяет уточнить перевод интересующего нас места, но лишь незначительно (Glavani, 1893 [1724], p. 190):

*«Après ceux qui [в оригинале су – авт.] sont les Kadaks, ils sont chrétiens et ont des monastères et des églises, suivent le rit grec».* [‘Те, кто дальше

*них, суть кадаки, они христиане и имеют монастыри и церкви, следуя греческому обряду'.]*

В своих комментариях Евгений Густавович (Вейденбаум, 1893: с. 174–175, прим. 27) напоминает, что «ачикбаши» было типичным для того времени прозвищем имеретин, укрепившимся вследствие ношения последними миниатюрной шапочки-папанаки, действительно лишь символически скрывавшей прическу у мужчины, что было странно для турок ( < тур. *başı açık* ‘с обнаженной головой’). Под турецким протекторатом находились в описываемое время и Имеретия, и Мегрелия («управляются ханом»). Этим, вероятно, и объяснялось, почему Главани назвал тамошнее население «идолопоклонниками» — чтобы подчеркнуть, что они живут уже не по-христиански.

Между обширной зоной турецкого влияния на юго-востоке и владениями «независимых абазских беев» (наиболее вероятно, будущими садзами) на северо-западе располагалась та часть Абхазии (Пицунда и окрестности), где в нач. XVIII в. еще теплилось христианство. Именно там Главани поместил своих кадаков (*les Kadaks*), в чем мы видим самое раннее свидетельство акадака, отложившееся в письменных документах. Симптоматично, что Вейденбауму (1893: с. 175, прим. 28) показалось неправдоподобным само существование «такого народа» в упомянутом районе:

*«Такого христианского народа нет за Кавказом и не было в то время, когда писал Главани. По всей вероятности упоминание об этих кадаках есть отголосок показаний средневековых путешественников и католических миссионеров о кайтаках или кайдаках, живших на Кавказе и исповедывавших христианскую веру. В действительности народ, называемый Кайтах или Хайдак, обитает и поныне в Дагестане».*

С аргументами Вейденбаума невозможно согласиться. У достаточно раннего писателя, каким был автор «Реляции» («Описания Черкесии»), к тому же черпавшего для себя информацию в тюркоговорящей феодальной среде Крыма, где он служил врачом при ханском дворе, список «народов» (*nations*) вовсе не так последовательно выдержан в этнонационалистическом ключе, как того требовал XIX в.: за страной «Мингрелией» следует пейоратив в отношении группы, как бы мы сказали, субэтнической; затем упомянуты политические лиде-

ры – «независимые абазские беи». Нет ничего странного в том, что между ними Главани поместил группу, выделявшуюся религиозно. Кроме того, мы уже встречались с тем, что примерно в этом же пограничном регионе, в котором соприкасались разные религии и соперничавшие политические режимы, название локального культа (*иналкуб*) в определенный период могло приобрести характер этнонима (см. XXIV). Очевидно, именно о второй такой ситуации и сигнализировал Главани в случае с кадаками.

Важно, однако, что сам термин употреблен у него применительно к группе людей, а не в отношении речевого акта или какой-либо формы словесности. Поэтому резонно предположить, что точечная лидзавская традиция акадака-проповеди могла возникнуть вовсе не на пустом месте. Ее нынешнему состоянию, вероятно, предшествовало продолжительное бытование в окрестностях Пицундского храма особого института религиозных деятелей, подобного тому, который этнографы еще застали у горцев Вост. Грузии. Учитывая, что своим происхождением пицундские кадаки ни в коей мере не были обязаны мегрелам, незнакомым с данной традицией, можно отодвинуть истоки последней на столетия назад до эпохи хозяйничанья Дадияни в Абхазии, т. е. вплоть до сер. XVI в.

Соблазнительно было бы обнаружить отголоски культового влияния пицундских кадаков на западе и северо-западе, в мире политической нестабильности и религиозных брожений – у предков нынешних садзов, адыгов и абазин. На карте Л. Люлье (1857в) в землях джигетов между Гагрой и р. Псоу помечен населенный пункт *Кидыохи*. Поскольку в это время в абхазо-абазиноязычной топонимии края ничего подобного уже не фиксируется, возможно, что автор слышал это название от своих информантов-адыгов. Дальше, в Причерноморской Шапсугии, но еще в непосредственной близости от Джигетии, известно было почитаемое, если не святое место *Къэдах* ‘Красивая могила’ (?), которое показывали у дороги, соединяющей 2-й и 3-й Красноалександровские аулы (Меретуков, 1990, с. 98).

В адыгейском находим *къэдэкI* ‘выход на кладбище для поминания покойных’ (Шаов, ред., 1975, с. 175), которое сами говорящие обычно объясняют, как производное от слов *къэ* ‘могила’ и *дэкIо* ‘идет’. Неочевидность источника для второй компоненты наводит на мысль, что перед нами – очередная «народная» этимология. Адыгейский термин напрямую не связан с исламом (имеет домусульманское происхождение?), поскольку равно используется и в отношении т. н. родительского

дня (христианского), ср. *урысмэ якъэдэкI* букв. ‘къэдэкI русских’ (устное сообщение З. А. Тлехурай). Возможно, что корень *къэдэкI*, в дальнейшем переосмысленный в комбинацию *къэ* и *дахэ* ‘красивый’, лежит также и в основе вышеупомянутых топонимов, либо вообще названия эти составлены по некой общей с ним матрице. Далее, в абазинском имеется глагол *кIыджкъара* ‘1. отбегать, отбежать; 2. рыдать, зарыдать’ (Тугов, ред., 1967, с. 257). Принимая во внимание столь различающиеся значения, похоже, что перед нами – омонимы, один из которых семантически, а, возможно, и исторически близок адыг. *къэдэкI*. Но у всех этих сопоставлений есть слабое место: чересчур проблематичен переход груз. *k<sup>h</sup>* > абаз. *кI*, адыг. *къ*.

Наконец, у Хан-Гирея (2009 [1836], с. 109, 193) содержится описание института поручителей т. н. <кодохгов>, забытого уже у адыгов: крестьяне и реже дворяне пользовались их покровительством, в случае, если господин нарушал общественный договор. Судя по всему, <кодохги> не представляли собой отдельной группы, и их назначали или выбирали *ad hoc*, из крестьян или дворян соответственно. Там же (с. 193) приводится и несколько любопытных «народных» этимологий: «Слово кодохг может иметь двоякий смысл: соучастник судьбы, а также поручитель в исполнении условия. <...> [К]одогхи *сии* требуют от князя удовлетворения обиженному и в случае неполучения удовлетворения вместе с ним оставляют того князя и нередко и свою родину, что родило и само название кодохг». К сожалению, научная этимология этого термина, из-за неточностей в его фиксации (адыг. *кодохь?*), вряд ли возможна, но нельзя полностью исключить, что и здесь мы имеем дело с реминисценцией традиции храмовых кадаков.

## XXXII. Функции Лдзаа-ных

Как известно из теории, общественные церемонии подобные лидзавскому акадаку, если, конечно, абстрагироваться от их религиозной сути, устанавливают и поддерживают формальные связи внутри сообщества на уровне выше отдельной семьи, определяя само его существование, а траектория действий, в том числе обменов (реципрокации), выражает собой его структуру. Такие церемонии являются, кроме того, публичной демонстрацией прав членов коллектива на ресурсы и одновременно формой легализации этих прав. Позитивный же эффект от действия церемоний направлен на то, чтобы компенсировать тенденции внутри сообщества к расколу на части из-за внутренних ссор (Johnson, Earle, 2000, pp. 89, 133–134).

Тем не менее, функции Лдзаа-ных вовсе не ограничиваются одной только интеграцией семей, волей судеб составивших лидзавскую общину. По крайней мере, в досоветский период святилище также служило, причем населению не только Лидзавы, но и других сел, мощнейшим средством социального контроля. Функция эта базировалась на вере широких слоев бзыбских абхазов в грозную карательную силу Лдзаа-ных: якобы она способна наказывать как не веривших в нее чужаков («черкесов», садзов), так и вероломно настроенных местных, так сказать, отступников. Мы еще увидим, что подобная вера интенсивно поддерживалась специальным институтом т. н. вопрошательниц.

Указанный мотив присутствует уже в предании о джигете Калцба, выкравшем золотую руку из Пицундского храма (см. XXI). Очередную пару иллюстраций неотвратимости наказания нарушителям находим у А. Чукбара. Некий черкес насмеялся над Лдзаа-ных, и за это море поглотило его. Второй рассказ, приводимый этим автором, более историчен. Около 1875 года («лет 40 назад») дворянин «Р.» из Блабурхвы, который все еще был жив, когда краевед писал свой очерк, вместе с подельником Хасаном Арланом украл у тогдашнего лидзавского жреца вола. Но вору так и не смогли увести свою добычу, заблудились, и, в конце концов, жрец отпустил их с миром (Чукбар, 1915, № 9, с. 141).

Еще две подобные истории записал А. Крылов (2001, с. 270–271) со слов Ф. Гочуа: о некоем юноше по фамилии Папцава из села Отхара (Гудаутский район), укравшем у соседа Айбы ружьё, а затем совершившим клятвопреступление – его разбил паралич (эту же историю покойный жрец рассказывал и нам); о ворах, похитивших козу непо-



средственно у Феди, за что были прокляты им прямо в святилище, а после этого сами явились к Лдзаа-ных, моля о снятии проклятия. Оба случая датируются 1930-ми – 40-ми годами. Нечто подобное, по мнению лидзавцев, происходило и позже, вплоть до недавнего времени, подпитывая иссякающий авторитет святыни.

Кульминацией осуществления этой функции святилищем Лдзаа-ных было принесение горцами очистительной присяги, как на картинке у Боденштедта, иногда, впрочем, больше напоминавшее проклятие обидчика. Подробным описанием того, как могли проходить такие народные суды, мы обязаны опять-таки Чукбару (1915, № 10, с. 148–149):

*«Меня обвиняют в уводе лошади. Истец, подозревающий меня, делает заявление об этом сельскому старишине и судьям, требуя, как говорят абхазцы «дороги» от меня (смысл: требуя удовлетворения). В ближайший сход мой истец в публичной, часто ораторской, речи, обвиняет меня. Я отвечаю, стараясь оправдать себя. Но до мира не доходит, я вынужден истцу «дать дорогу», и дело передается на решение сельского суда. Последний, обсудив дело, постановляет (это всегда, когда, дело признается серьезным): ответчику принять очистительную присягу у А.[нан] Л.[дзаа] н.[ых], взяв себе в соприсягатели одного дворянина и трех крестьян. Условие: все соприсягатели должны быть люди семейные. Я набираю себе соприсягателей и в следующую среду или пятницу (только в эти два дня можно присягать) все мы: истец, ответчик – я, соприсягатели мои, сельские судьи, старишина, почетные члены общества и люди, просто интересующиеся этим делом, отправляемся в Лдзаа. Зовем жреца, который открывает храм. Присутствующие уговаривают нас помириться, но истец стоит на своем. Тогда все благоговейно приближаются, а я выдвигаюсь вперед, становлюсь между двумя дубами впереди храма, беру в руку веточку от дуба, поднимаю ее и произношу: «что я не брал лошади, как сегодня мне приписывали это, и не знаю, кто взял ее, в том клянусь я этой святыней». Бросаю веточку и отхожу. Подходит один из моих присягателей: «Что N (имя ответчика) не крал лошади, о которой сегодня говорили, и не знает, кто взял ее, в том клянусь я этой святыней». Сказав это, он отходит. Тоже проделывают и др. мои соприсягатели».*

Этот пассаж весьма информативен, как и приведенное ранее описание акадака. В поведении присягающих наблюдается определенная

двойственность, которая отражает, по-видимому, разные наслоения в культе Лдзаа-ных: с одной стороны, ответчик клянется перед часовней («храмом»), в общем-то христианской, а с другой, вполне «по-язычески» – держится в этот момент за ветку дуба. Как мы знаем сегодня, со временем отголосков культа священных деревьев станет в Лидзаве намного меньше, а центральное место в процедуре «проклятия» займет возжигание свечи, очевидно навеянное христианством, ср.: *«Свечку ставят на дерево. С мелкой солью. Она зажигает, и начинается треск. Свечка сгорела, она доказывает, что она – права, при народе»* (Ф. Гочуа, интервью, 2003). Чукбар (1915, № 10, с. 149) продолжает:

*«Наконец, присяга кончена. Жрецу я плачу 50 коп. Публика начинает расходиться. Теперь я считаюсь реабилитировавшим себя. Все споры с меня со стороны истца прекращаются. Но с этого момента я и мои соприсягатели разстались навсегда врагами с истцом: заставить принять присягу у А. Л. н. такая обида, которая не забывается у абхазцев. По поверьям абхазцев тот, кто принял присягу у А. Л. н., не может в эту ночь оставаться у кого бы то ни было в Лдзаа, чтобы не принести гнева божества. Нужно возвращаться домой, что бывает всегда ночью, так как присяга производится только вечером».*

Далее Чукбар рассказывает, как одна группа таких соприсягателей, которую ночь застала в пути, попросилась до утра к ним в дом в Калдахваре, и как принявшая их на ночлег, напуганная его мать при этом приговаривала: «Господи, не вмени это нам в грех»! (1915, № 10, с. 150).

Становится понятно, что если акадак поддерживал с периодичностью (и легитимизировал) функционирование сельского общества в нормальном, стабильном состоянии, то очистительная присяга являлась проявлением своего рода «ритуалов бедствия» (по выражению В. Тэрнера: 1983, с. 16), по крайней мере, в представлении самих лидзавцев. Легкомысленному «даванию» или «открыванию дороги» препятствовали разного рода ограничители, включая обязательное поручительство соприсягателей – гарантов, представляющих основные социальные слои, и третейскую сторону – другие семьи, у которых есть свои родственники, также могущие пострадать от гнева святыни, либо мести соседей. До последнего момента старались избежать близящейся развязки, которая на самом деле только выводила на новый уровень противостояния. Чукбар (1915, № 11, с. 167, 168) заканчивает:

*«В большинстве случаев уже у самой святыни тяжущиеся примиряются: никому не охота наживать себе врагов, а соприсягатели редко допускаются до присяги. <...> Можно себе представить, какие в этих случаях создавались затруднения для ответчика, поставленного в необходимость реабилитировать себя в глазах сородичей. Тем трудней ему было найти соприсягателей, что один уже факт присягания считается у абхазцев предосудительным со стороны А. Л. н. <...> Часто люди виновные или сами отказывались от присяги, или не находили себе соприсягателей, без которых присягать нельзя».*

Насколько известно, описанные судилища изредка случались и в советское время, а сейчас происходят возможно даже с большей частотой, во всяком случае в этом уверяют нас информанты. Так, один из авторов лично присутствовал 27 мая 2000 года на общинной трапезе, состоявшейся по случаю примирения семей Губаз и Квициния (Кирицхалия?), длительное время враждовавших друг с другом. Церемония проходила непосредственно у места бывшей лидзавской часовни, виденной Уваровой, где тогда еще шли строительные работы по возведению нового культового комплекса, а на ежегодный куда более многолюдный акадак собирались в лесу. «Возжигание свечки» сопровождалось приготовлением огромного пирога с сыром (*амгьал*), ритуальное кушанье же состояло кроме того из вареного мяса жертвенной козы, вина и соли.

Как и в первые десятилетия XX в. жрец в таких случаях пробует вначале отговорить тех, кто решился подвергнуть испытанию клятвой (= проклясть) своих обидчиков. Так, по словам Ф. Гочуа, *«это делать сразу нельзя, надо найти общий язык, а клятву делать сразу нехорошо – на ребенка падает. <...> Это – серьезный вопрос, это – не игрушка»* (интервью, 2003). Он же рассказывал, как летом 1997 года несколько раз отказывал приезжавшей аж из Очамчиры женщине, у которой украли машину, пообещали вернуть за выкуп, но в результате обманули (Крылов, 2001, с. 271–272). Вроде бы сохранился и институт соприсягателей, но в сильно ослабленной форме: *«Если это будет женищина, то должен быть родственник и со стороны народа один свидетель. Чтобы народу он мог рассказать»* (Ф. Гочуа, интервью, 2003). Ясно, что они более не в состоянии предоставить гарантии безопасности в таком объеме, как прежде, но с другой стороны межсемейные конфликты уже не столь разрушительны для социального порядка, имея в виду то, что львиную долю полномочий у сельского сообщества отобрало в советский период государство и по-прежнему все еще их удерживает.

### XXXIII. «Вопрошательницы»

Судя по тому, как происходило это народное судилище, в нем, помимо активных публичных участников, т. е. истца, ответчика и жреца, и пассивно наблюдающего за всем сельского сообщества, конфликт внутри которого таким образом и гасился, важную роль играла еще одна сторона, не то чтобы скрытая, но точно остающаяся по большей части в тени – своеобразные расследователи, а больше подстрекатели, всегда женского пола, которых в источниках нач. XX в. называют то «гадалщицами» (гадалками) и знахарками, то «вопрошательницами». Их надо отличать от прочих сельских профессионалов в области борьбы за физическое и духовное здоровье членов общины: рядовых целителей (абх. *ахушәтәфы* // *ахәшәтәфы*), практикующих традиционную медицину, и лечащих мулл, появившихся в Абхазии с приходом ислама. Эти последние, больше напоминавшие чернокнижников, сохранились еще до недавнего времени. Упомянутый выше *хóджа* из Рапыцы явно находится в их ряду (см. XIV), хоть и вовсе – не мусульманин. В прошлом было известно еще об одном, знаменитом на всю Абхазию «ходже-Аджам Халиле» (Чукбар, 1914, № 8, с. 125–126). Вообще же дореволюционные абхазские просветители (Чукбар, 1912; Векуа, 1912; Патеипа, 1916) отдали много сил и энергии, чтобы если не искоренить, то хотя бы развенчать этих «шарлатанов», действуя совсем не так, как наши современники, включая этнографов.

Дворянин или простой крестьянин, столкнувшись с серьезной угрозой, болезнью ребенка или еще кого-то из близких, обращался к гадалке, которая, собирая обычно все слухи и сплетни в окрестностях, убеждала его, что это – наказание за некогда содеянное самим им, либо кем-либо в его роду, и предлагала единственный выход: былой дурной поступок, например, ложную присягу, необходимо отмотить, иначе неизбежно самое ужасное – смерть. «А для этого – пишет Чукбар (1915, № 10, с. 148), – *нужно взять большого козла, корову или лошадь, отправиться со всем этим в Лдзаа, козла принести в жертву А.[нан] Л.[дзаа] н.[ых], а корову отдать жрецу с тем, чтобы он снял <...> заклятие <...>*».

Вот и получается, что поддержанию священного трепета перед лидзавским святилищем не в последнюю очередь способствовали именно такие гадалки, а они в свою очередь опирались на разделяемые всеми сторонами воззрения, которые А. Крылов (2007, с. 375) очень точно

обозначил, как принцип коллективной ответственности. Ситуаций, демонстрирующих действие этого начала, как мы знаем, архаичного в своей основе, но дожившего до рассматриваемого времени, не меньше, чем приведенных выше проявлений суеверий абхазов относительно Лдзаа-ных. Чукбар (1915, № 9, с. 142) заключает: *«И теперь часто приходится от стариков, когда с кем-нибудь случится несчастье, слышать такие слова: «Смотрите, Господи помилуй, как его постигла кара за ложную присягу, принесенную его дедом у А. Л. н. И говорите после этого, что нет божеств»!»*. Более того, в том же духе в селе до сих пор трактуют смысловую коннотацию самого слова *а-ных* (ныха), возникающую при сопоставлении его (конечно же, произвольном) с абх. *ианых* ‘сотри’ (повелит. накл.) от глагола *аныхра* ‘стереть (рисунок, надпись)’: в родословии своих обидчиков мстительная Лдзаа-ных «стирает», «изглаживает из памяти» целые поколения!

Интерес вызывает термин, которым Чукбар обозначал своих гадалок – <ацаави>. Ш. Инал-ипа (1965, с. 532) реконструирует его, как *ацаафы*, а «Русско-абхазский словарь» переводит просто ‘гадалка’, предлагая еще и глагол *ацаара* ‘гадать’ (Бгажба, ред., 1964, с. 145), в действительности собственный неологизм его авторов, поскольку для передачи этих же значений абхазы используют другие слова – соответственно *а-ңышфы* и *а-ңырф*. Но по утверждению Чукбара (1912, № 2, с. 30), <ацаави>, означает по-абхазски букв. «вопрошательница». На самом деле такую связь вряд ли возможно проследить в современном языке, в противном случае невозможно объяснить исчезновение *з* в предпозиции, ср. *а-зцаара* ‘спросить, спрашивать’; *а-зцаара* ‘вопрос’ (Касланзия, 2005, т. 1, с. 427). Но сохранился глагол *ацаара* (< *ацаа* // бзыб. *ац’аа* ‘солёный, горько-солёный’ при *ацаарахъа* ‘постная еда’), как и весьма близкое (контекстуально) *ацэара* ‘воплъ’ (Генко, 1998, с. 321), к которым вполне возможно и восходит *ацаафы* («постницы? вопящие?»).

В особенности же примечательны психотехники, применявшиеся этими женщинами в их работе. Красочно, в деталях изображает поведение гадалок Чукбар (1912, № 2, с. 30; № 5, с. 72–73):

*«Началось гадание. Сначала вопрошательница долго в сильном волнении ходила по комнате, ломая руки, краснея и бледнея. Наконец, она уселась на приготовленное ей место – табурет с подушкой – и несколько раз возбужденно зевнула. Кругом царил тишина, все были в ожидании. Вдруг вопрошательница дико вскрикнула; некоторые из*

*стоявших вздрогнули. Она начала. <...> Во все время продолжения обеда она ворочалась, хваталась за живот и показывала вид человека, внезапно, под влиянием некоторой неземной силы, сильно изменившегося. <...> Движения ее были порывисты и спешны, походка скорая. На всякий обращенный к ней вопрос она давала смелый и скорый ответ. <...> Впечатление, в дурную сторону, усиливалось от видимой алчности ее, выражавшейся во всем существе».*

Итак, в цепочке событий, завершавшихся очистительной присягой в Лдзаа-ных, «вопрошательница» функционально весьма напоминала античных пифий, а своими действиями – всякого рода бесноватых и кликуш, словом – описанных выше кадаги из горных районов Вост. Грузии (см. XXXI). Пока нельзя однозначно сказать, о чем свидетельствует это сходство, только лишь о типологических параллелях или же о глубокой исторической преемственности двух общественных институтов? Возможно, что дополнительный аргумент предоставляют данные об ареальном распространении интересующего нас феномена. «А-ъ» (Введенский), кажется, первый, кто обратил внимание на то, что этот тип гадалок был известен исключительно в Бзыбской Абхазии, и то в отдельных ее районах, отмечал (1871, с. 18):

*«В Абхазии (исключительно в Пицундском округе) есть несколько женщин, утверждающих, что они пророчествуют по повелению Аныбсных; их приказания исполняются свято, и если к ним обращаются с просьбой разрешить какой-нибудь спор или тяжбу, то на определение их нет апелляции».*

Судя по всему, «вопрошательниц» как во второй пол. XIX в., так и в нач. XX в., было действительно немного. Афанасий Векуа, упоминает об одной – из села Отхара (1912, с. 104). Автор, скрывающийся под инициалами «С. П. О.» (1914, с. 166–171), рассказывает о знахарке Симе, которая переселилась с семьей из Лыхн в село «Ач-ы» (очевидно, Ачандара). У «противомусульманского миссионера» Николая Патейпы (1916, с. 141–142), как он сам подписывался, читаем сразу о трех – одной, в сферу влияния которой входили села Отхара, Абгархук и Калдахвара; другой, расследовавшей «старинное дело времен купли и продажи людей»; и третьей, прославившейся тем, что, следуя ее пророчествам «сотни людей перетаскивают свои постройки с одного

места на другое, так как она говорит им, что под их домом живет дьявол».

По-видимому, *аџаафы* (мн. ч. *аџааџа?*) действительно жили и практиковали на территории, по границам которой располагалась пара самых влиятельных святилищ бзыбцев – Лдзаа-ных и Дыдрипш. Более того, «вопрошательницы» были тесно связаны с этими святилищами, выносили оракулы в их пользу, особенно Аныпс-ных (Дыдрипш). Судя по той жизненной истории, которую удалось записать Чукбару (1912, № 5, с. 73), ремесло *аџаафы* передавалось не в роду, а приобреталось индивидуально, сопутствуя особому психическому расстройству: его информантка, замужняя, происходила из бывших крепостных и еще в молодости *«заболела делом рук Божьих»* – *«являлся озноб, охота потягиваться, зевать и все сопровождалось сильными и продолжительными галлюцинациями»*.

Вернемся к кадаги. Думается, что можно говорить о затухающей локальной традиции, трансформации которой привели к утере исконного названия при сохранении содержания, т. е. очень близкого социального института «вопрошательниц», на одном краю, и наоборот удержанию самого термина (акадак), но теперь означающего нечто иное – на другом. Институт гадалок, правда куда менее неистовых, бесноватых, имел распространение и в Мегрелии на границе с Абхазией, но там он никогда так сильно не отрывался от христианства. Борьба с *аџаафы* в годы восстановления в регионе церковного влияния и, особенно в советский атеистический период привела, наконец, к тому, что их полностью вывели. В 1970-е и 80-е годы в какой-то мере ту же нишу занимала еще некая гадалка-мегрелка в переселенческом селе на Белой речке (абх. *Хыџсы*), никак не контактировавшая, однако с Лдзаа-ных, трепетная вера в которое также сильно ослабла с исчезновением столь важного звена.



### XXXIV. Монастырские крестьяне

На особенности положения лидзавского крестьянства обратили внимание еще авторы второй пол. XIX в. Так у Чернявского (1879, с. 20) находим: «<...> [Ж]ители абхазского поселка Л д з а ã считали себя до сих пор м о н а с т ы р с к и м и к р е с ь я н а м и, хотя монахов и не было». Ему вторит ироничный Л. С. Исарлов (1899, с. 394): «<...> [Ж]ители Лдзаа считали себя до позднего времени монастырскими или церковными крестьянами и охраняли церковь и принадлежности церкви и монастыря, как святыню, пока все это не было расхищено местными чинами, в видах лучшего управления страной» (sic!). Строго говоря, лидзавцы просто не могли быть прикреплены к Пицундскому монастырю и нести никаких повинностей в его пользу раньше, чем этот последний возобновил свою работу после длительного перерыва (т. е., после 1869 или даже 1885 года, см. III).

Для новых властей вопрос об отношениях власти и собственности, регламентирующих жизнь Лидзавской сельской общины как внутри, так и извне, носил сугубо практический смысл – проходила общеимперская



*Расселение старейших семей в Лидзаве: 1 – Уондырба, 2 – Садзба, 3 – Брандза, 4 – Гочуа, 5 – Джакония, 6 – Жиба, 7 – Атеиба.*

крестьянская реформа. По имеющимся документам (ЦГИАГ, ф. 231, оп. 2, д. 271, лл. 14, 25, 29, 82–83; ф. 416, оп. 3, д. 555, лл. 2 об. – 4; цит. по: Дзидзария, 1958, с. 175, 182), в кон. 1860-х годов из 37 дворов, все еще остававшихся в селении, 24 (почти 65 %) принадлежали свободным крестьянам-анхаю (абх. *анхафы* ‘хозяйствующий’), а остальные – двум владельцам: калдахварской семье Барас (10 дворов) и местным Садзба (1 двор). Русские чиновники придумали-таки формулу, описывающую эту странную ситуацию – местные крестьяне и даже дворяне (Садзба) признавались церковными, потому что жили якобы на храмовых землях (ЦГИАГ, ф. 416, оп. 3, д. 403, лл. 1–5; ЦГАА, ф. 57, оп. 2, д. 5, л. 103; цит. по: Дзидзария, 1958, с. 173). Но кто мог определить собственника этой недвижимости, если к 1830 году в самой церкви не оставалось ни одного служителя, а все грузинские документы на этот счет относились к куда более ранней эпохе!

Но мы знаем и то, что состояние этой группы крестьян, таким образом «зависших», в действительности оспаривалось, в частности князьями, появившимися в окрестностях села после экспансии на юго-запад <деребегов Налипа> (см. XXIII). В августе 1867 года кн. Тамшук (Тамшуг) Инал-ипа с разрешения начальника Бзыбского округа потребовал от анхаю Брандза, находившихся в селе на правах асасов (от абх. *а-сас* ‘гость’), платить ему обязательные повинности, и те, «как малосильные не могли сопротивляться» (ЦГАА, ф. 57, оп. 2, д. 5, л. 123 об.–124; цит. по: Дзидзария, 1958, с. 257).

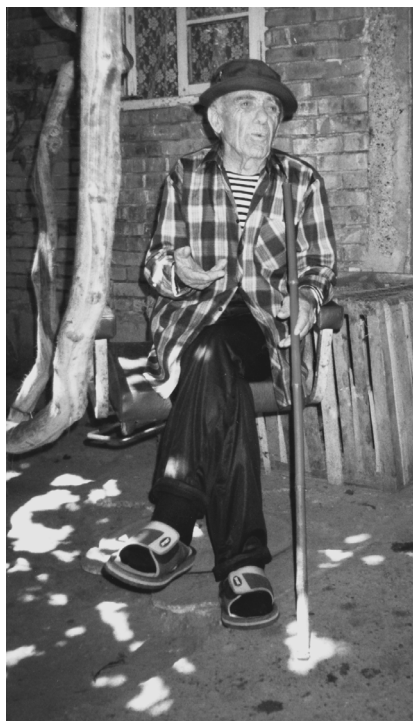
Мнимый «церковно-владельческий» характер населения Лидзавы, как и других «храмовых» сел, не определялся феодальным правом в чистом виде, а был освящен обычаем. Подобно этому у пшавов каждый крестьянин считал себя *кма* (груз. *კმა*), т. е. крепостным своей молельни, и обязан был исполнять все требования ее деканоза (хранителя), а у хевсур – *могандзури* (მგანბძური), опять-таки рабом или поклонником родовой иконы (Мачабели, 1887, с. 367–368). Благодаря каким ритуальным практикам указанный обычай устанавливался и поддерживался в Лидзаве, хорошо описал Введенский (А-ъ, 1871, с. 18–19):

*«<...> [Ж]ители селений Лыхны, Лзаа (около Пицунды) и Илори состоят под покровительством святых, которым посвящены воздвигнутые в их селах церкви, или, лучше сказать, под покровительством самих церквей. <...> Но для призвания и их покровительства, по понятию абхазцев, необходима жертва. Жертва приносится*

каждым семейством, ежегодно, в одно из воскресений, вечером. <...> [В]ыбирается из стада лучшая годовая телушка <...>. Приготавливается ужин, состоящий из сваренного или зажаренного барана, и все семейство моется, надевает чистое белье; глава семейства, взяв в одну руку восковую свечу, а в другую веревку, привязанную за шею теленка, обращается к храму, покровительство которого просит с молитвою. Молитва состоит в испрашивании покровительства храма всему семейству и в посвящении ему телушки, с таким обещанием, что весь приплод от нее мужеского пола будет приноситься в жертву храма, а вместо телушек будет приноситься в жертву баран. После молитвы, телушке надрезают правое ухо, и с этого времени она считается неприкосновенною и не может быть употреблена в пищу. Телушка в день ее посвящения должна ночевать в доме, вместе с семейством».

Чукбар называл таких коров <адзатвь> и переводил название, как «посвященное» (в действительности – абх. *áazatá* ‘тот, которого следует воспитать; нечто, подлежащее выращиванию’: Касланзиа, 2005, т. 1, с. 24). В его время уже разрешалось резать такую корову, если она состарится, но зато принято было заводить по одной <адзатвь> на каждого мужчину в семье, что, конечно же, было в высшей степени обременительно. Кроме того, он (Чукбар, 1915, № 9, с. 142) сообщал ряд подробностей самого моления: глава семьи натывал печень, сердце и некоторые другие части жертвенного животного (барана или козла) на деревянный трезубец, и женщины готовили пирог с сыром.

Мистическая связь, устанавливаемая через моление, передавалась патри- и матрилинейно: мужчины со своими семьями, выехав-



Лидзавский жрец Федя Гочуа,  
2003 г. (© В. И. Колесов)

шие из села, как и лидзавские девушки, вышедшие замуж за жителей других сел, продолжали оставаться под покровительством Лдзаа-ных и ежегодно на новом месте совершали по воскресеньям моления в ее честь (А-ъ, 1871, с. 19). Сеть дарообменов людей между собой и с божеством образовывала вокруг Пицунды и Лидзавы нечто подобное *territorium sacrum*. Она располагалась восточнее (западнее жили садзы, не столько почитавшие Пицундскую святыню, сколько грабившие ее), т. е. между рр. Бзыбь и Мчиш(та), и объединяла села Калдахвара, Блабурхва, Бармышь, Мгудзырхва, Шлара, как и более мелкие:

*«Это, так сказать, областная святыня для этой части Абхазии, которую можно назвать зачернореченской. <...> [Н]ачиная от Черной реки, все домовитые абхазцы должны иметь по корове, посвященной А.[нан] Л.[дзаа] н.[ых]»* (Чукбар, 1915, № 8, с. 119; № 9, с. 142).

Характерно, что эта область могла рассматриваться, как зачернореченская (или Мчишьнырцв < абх. *Мчышь* ‘Черная река’ и *а-знырцә* ‘заречь’), лишь теми, кто находился в центре Бзыбской Абхазии. И само появление такого названия недвусмысленно указывает на основной политический вектор той эпохи. Вряд ли жителей перечисленных сел со временем стало что-то действительно объединять институционально, но засвидетельствована, по крайней мере, одна попытка, имевшая место в канун известного восстания в сер. июля 1866 года, сформировать совет зачернореченцев, с одной стороны отдельно от жителей Пицунды, а с другой – Лыхн (ЦГИАГ, ф. 545, оп. 1, кн. 2, д. 2784, л. 5; Дзидзария, 1955, с. 133–134).

Массовое посвящение скота святилищу Лдзаа-ных давно вышло из употребления не только на периферии культа, но и в самом его центре. Интересные материалы собрала М. К. Хотелашвили-Инал-ипа: по-видимому, несколько фамилий, в основном из исторической Мчишьнырцв, продолжали еще в кон. 1950-х годов ассоциировать себя с Лидзавской святыней и практиковать описанные церемонии, вкуче с жертвоприношениями, а именно: Цимцба, Кехирипа (Бения) и, вероятно, Аджба в селе Шлара – у местного святилища *Лагырных*; и Палба в селе Джирхва – у джирхвинского святилища *Дьырку-ных*. Произошла очередная трансформация: постепенно корову *аазатә*, отдаваемую с девушкой, выходящей замуж, начали заменять на эквивалент в виде золотого кольца в стоимость этой коровы. Члены еще одной семьи (Чачи-

бая), уехавшие из Джирхвы в Мартвили и Алерти (Мегрелия), какое-то время возвращались на ежегодные моления и вроде бы даже посылали деньги на акадак в Лидзаву (sic!). Но они стали молиться Лдзаа-ных в церкви св. Георгия в селе Кулишкари, а в качестве жертвенных животных использовать петухов (Хотелашвили-Инал-ипа, 2008, с. 223–224).

Возникает вопрос: если даже за пределами Лидзавы связи со святилищем у некоторых оказались достаточно устойчивыми во времени, возможно ли, чтобы и в самом селе сохранились хотя бы какие-то семьи – потомки исторических монастырских крестьян периода, когда Пицундская церковь еще действовала? Трудность состоит в том, что на заключительном этапе ее существования, т. е. в XVII и XVIII вв., из-за мусульманизации Пицундского полуострова и окрестных территорий, монастырские владения Пицундского (Абхазского) католикосата переместились далеко на восток, туда, где в массе жили еще христиане.

Но все же аналогичные случаи известны. Так, Илорской церкви прежде принадлежало 118 крестьянских семей в Хони и Кухи (Имеретия). Крестьяне эти обрабатывали в общем объеме 358 десятин церковной земли. В 1872 году они поступили в казну, а за это Илори была назначена ежегодная компенсация в размере 354 руб. (ЦГИАЛ, ф. 1268, оп. 23, д. 167, л. 9). Однако, по данным Чурсина (1956, с. 30), вплоть до 1920-х годов, а может и позже, две грузинские фамилии из села Кухи – Цитлидзе и Бахтадзе – продолжали совершать в Илори свои приношения в виде особых стрел – обязательной принадлежности местного культа св. Георгия.

И действительно, одна из пяти старейших лидзавских фамилий упомянута под 1621 годом в реестре крепостных, принадлежавших тогда католикосату в селе Субви или Субеиши (ныне – часть села Ачигвара в Гальском районе), где фигурируют сразу 8 представителей семьи, надо полагать, многочисленной уже в то время: Кака, Важоба, Палишиа, Мачачва, Тена, Бабадиши, Скуамили и Кодзириа Джакония (დოღობე, 1965, д. 2, г. 331–371, 382–386, 419–435). Кроме Лидзавы современные Джакония представлены в самой Мегрелии, в частности в селах Ахалхибула и Ноджихеви (Хобский район). Поэтому, похоже, что и в нашем случае реминисценции былой церковной зависимости крестьян все-таки могли сохраняться, и в какой-то момент предки сегодняшних лидзавских Джакония потянулись сюда, как люди, которые уже располагали традиционным правом на покровительство Пицунды.

## XXXV. Жреческие семьи

Выше уже отмечалось (см. II), что общий эссенциалистский, а в более широком плане презентистский настрой абхазоведения препятствует появлению в нем моделей, учитывающих меняющийся, динамичный характер местных культов. Что касается вопроса о роли во всем этом жречества, то доминируют взгляды, будто бы нынешние семьи служителей абхазских святилищ исконны и несменяемы, в частности Лдзаа-ных всегда находилось под контролем Гочуа. Нечего и говорить, что этот взгляд отражает идеологию самого современного жречества, а любой иной будет противоречить его интересам. Увы, именно на такую, некритичную позицию встал А. Б. Крылов (2001, с. 272 и сл.), назвавший даже акадак «ежегодным молением жреческой фамилии Гочуа».

Мнение о том, что культ Лдзаа-ных – всецело дело рук Гочуа, весьма распространено среди современных лидзавцев. Тем не менее, еще в 1990-е годы многие из них помнили, что прежде ту же функцию выполняли представители ныне исчезнувшего семейства Уондырба. Приходилось слышать и то, что до Гочуа лидзавскими жрецами являлись Брандзаа, также исчезнувшие. Очевидно, Крылов всего этого просто не знал. Но наиболее полную последовательность жреческих фамилий села, сменявших друг друга, изложила нам ныне покойная Валя Багатурия (интервью, 2003 г.), которая по материнской линии происходила как раз из Уондырба:

*«Как рассказывала сестра нашей матери, сначала были Садзовцы (Сазаа), потом Брандзаа, потом Уондраа. <...> После нашего деда правление взяли Гочуовцы, но мы знаем, что первым был наш дед».*

В настоящее время мы располагаем уже многими деталями, помогающими понять, как происходила эта эстафета. Все эти семьи в разное время были на самом деле представлены в Лидзаве, а Гочуа, до сих пор живут в ней. И, по-видимому, все четыре семейства действительно не просто имели самое прямое отношение к культу Лдзаа-ных, порой конкурируя друг с другом, но даже были причастны к его созданию:

*Садзба* (или Садзаа). Это – коренные жители села. В нач. 1860-х годов фамилию Садзба носил наиболее отличившийся ученик воскресной христианской школы Воронова по имени Хусейн (крещен-



ный в Николая), которого военные решили направить за казенный счет в Кутаисское духовное училище (ЦГИАГ, ф. 493, оп. 1, д. 35, лл. 1–3, 7–10; цит. по: Дзидзария, 1979, с. 69–70). В следующее десятилетие упоминается еще местный однодворец Хамид Садзба, добившийся-таки у Сухумской сословно-поземельной комиссии признания своих дворянских прав (Дзидзария, 1958, с. 175). В документах он фигурирует, как принадлежащий (sic!) Пицундскому храму. Садзба принимали тех, кто прибегал к покровительству этого храма, и указывали им места, где селиться (ЦГАА, ф. 57, оп. 2, д. 5, л. 103; Дзидзария, 1979, с. 173–174), распоряжаясь, таким образом, «монастырскими владениями». Это последнее обстоятельство, т. е. то, что они «принимали приходивших к ним асасов», сыграло главную роль в отнесении Садзба к дворянскому сословию (ЦГИАГ, ф. 231, оп. 2, д. 271; Дзидзария, 1979, с. 345).

Очень близкую аналогию лидзавским «монастырским дворянам» составляли, вероятно, Кадагидзе или *Кадагидзе* (груз. ჯადაგიძე) из Вост. Грузии, упомянутые М. В. Мачабели (1887, с. 345–346). Это была единственная фамилия у цова-тушин (бацбийцев), которая «по В ы с о ч а й ш е м у повелению, освобождена от уплаты податей и повинностей», и отсюда претендовала на дворянское достоинство. Насчитывая в кон. XIX в. лишь десять домохозяйств, они наравне с другими крестьянами пасли скот, пользовались общественными надельными землями и всеми прочими угодьями. Сама же их фамилия, выдавала жреческое или храмовое (прорицательское) происхождение (см. XXXI).

Похоже, что из семьи Садзба и происходили те самые старцы (старосты), которых уже в 1815–19 годах повстречал Бжшкян, и которые, как мы знаем, сторожили церковь и могли приводить пожелавших горцев к присяге (см. IV). Интересно, что ту же самую фамилию называли в качестве наипервейшей и в Ачандаре. По этому поводу Чурсин (1956, с. 38–39) приводит такое предание:

*«П. Самава, с слов недавно умершего (якобы 150-летнего) Алхаза Анчабадзе, передает следующее: раньше жертвенные обязанности при Дыдрипише выполняла фамилия Сацба [Садзба – авт.]. Как-то один моряк похитил с Дыдрипиша икону и принес ее в Пицунду. За то, что жрецы – два брата Сацба не сумели сохранить святыню, они были казнены. На их место народом и владетельным князем Абхазии был поставлен жрец из фамилии Ачба. Однажды между членами фамилии*



*Ачба произошла ссора, причем жрец говорил своему противнику: «Если бы ты был настоящим Ачба, тебе бы поручили святыне». Дело дошло до кровопролития. Тогда владетельный князь Абхазии отобрал должность жреца Дыдрипи у фамилии Ачба и передал фамилии Чичба».*

Упомянутый здесь о. Пантелеймон (Самаа) служил в Ачандаре приходским священником, интересовался местной святыней, и благодаря его стараниям мы знаем, что первым дыдрипшским жрецом из фамилии Чичба был некий <Палашв> (Ладария, 1913, с. 14).

Вряд ли допустимо считать, что лидзавские и ачандарские Садзба представляли собой один и тот же жреческий род или настоящую династию, поскольку события, описанные выше, должны были более, чем на век отстоять от времени, когда жили Хусейн и Хамид Садзба: еще Введенский (А-ъ, 1871, с. 18) писал, что «*Чичба пользуются уже НЕСКОЛЬКО ПОКОЛЕНИЙ*» правом «*исключительного надзора*» за святилищем Аныпс-ныха. Но с другой стороны, как мы уже видели, вера в то, что Лдзаа-ных и Дыдрипи составляют пару, и одно из этих святилищ может быть дочерним по отношению к другому, чрезвычайно распространена. Поэтому нельзя полностью игнорировать эту и подобные ей версии об их связях в далеком прошлом. На наш же взгляд, учитывая то, что в Дыдрипи так и не обнаружено никакого памятника, сопоставимого с большой Пицундской церковью, правильнее полагать, что материнским и более древним святилищем в этой паре была все-таки Лдзаа-ных.

Садзба ушли в Турцию и сейчас проживают там, в селах Кепекли и Кузулук (ил Сакаръя), среди садзов, ахчипсы и шхарауа. От тамошних стариков В. Чирикбе удалось выяснить, что последнее заселялось двумя или тремя волнами, а основано было в 1878 году садзским князем Шабатом из рода Геч(ба) (2012, с. 41, 47). Эти обстоятельства наводят на мысль, что, по крайней мере, кузулукские Садзба действительно могли быть выходцами из Лидзавы. Кроме них в Кузулуке представлены и другие фамилии, либо принадлежавшие с большой долей вероятности к Лидзавской сельской общине, например, Агрба, либо мелькавшие в каких-то сюжетах, связанных непосредственно с Лдзаа-ных — Калцба (см. XXI) и Палба (см. XXXIV).

*Брандзаа* (Брандза, Брандзе, Брандзба). История этого семейства подверглась изрядной мифологизации. Достоверно известно, что некий <Абуг Брандзе> (абх. *Абыгу Бранзаа*) с семьей вынужден был

покинуть свое село, располагавшееся на р. Ингури, и искать покровительства Пицундской церкви. Его принял и поселил у себя на «монастырской земле» Хамид Садзба (ЦГАА, ф. 57, оп. 2, д. 5, л. 123 об.; л. 103; Дзидзария, 1958, с. 174). Скорее всего, это произошло сразу после того, как в результате первой волны махаджирства в 1864 году здесь освободилась значительная часть сельскохозяйственных угодий. Во всяком случае, в 1867 году разгорелся уже конфликт Абыгу с кн. Тамшуком Инал-ипой, стремившимся подчинить крестьянина себе (см. XXXIV). Но фамилия Брандзаа, даже в такой, по-видимому, грузинизированной форме, как <Брандзе>, выдает садзское, т. е. местное происхождение ее носителей. Так что их переезд в Лидзаву мог быть просто возвращением.

Существует легенда или точнее сказка об охотнике Кубаре Брандзе (*Бранза Кэбар*), жившем в Лидзаве несколько поколений назад. Якобы он убил вопреки белой масти, нарушив тем самым табу, поскольку считалось, что звери-альбиносы принадлежат лично лесному божеству Ажвейпшаа (*Ажэеиџьшаа*). Наказанием за это было то, что Кубар умер сам, и весь его род вымер (Акаба, 1979, с. 28–29; Крылов 2007, с. 360). Очень похоже, что этот Кубар и являлся тем звеном, которое связывало Абыгу Брандзу с Лидзавой, т. е. каким-то его предком. Возможно, также, что мотив святотатства отражает реальные противоречия, некогда возникшие между Брандзаа и Лидзавской общиной, закончившиеся бегством этого семейства, а затем и возвратом его на родину после скитаний.

Но постепенно по принципу компрессии образы Кубара и Абыгу начали сближаться, и появилась версия, записанная К. Шакрылом в селе Бармыш у К. Бениа (Кехир-ипа): Белого кабана убивает уже <Баранзаа Абыгу>. Ажвейпшаа его проклинает: «Пусть ты умрешь, как только мясо этого кабана кончится». Абыгу, чтобы этого не допустить, прячет сердце и печень животного в стволе бука. После того, как все Брандзаа умирают, охотник, которому исполняется 300 лет, устав жить вечно, просит достать остатки туши, отдать их собакам, и, наконец, умирает тоже (Хварцкия, сост., 1994, с. 49).

Реальный Абыгу похоронен в центре Лидзавы на территории нынешней школы. В отличие от Садзба, он не уходил в махаджирство, очевидно считая себя в большей степени христианином. Он заместил «дворян» Садзба, выполняя за них жреческую роль. Мы связываем с Брандзаа если не строительство, то, по крайней мере, поддержание

в селе часовни Завадского, которая по нашим расчетам должна была функционировать в 1860-е годы, и память о которой, возможно, сохранилась в женской линии семьи Феди Гочуа (см. XXVIII). У Абыгу не было сыновей, в результате чего род Брандзаа действительно угас.

*Уондырба* (Уондраа, Уандыр). Согласно информации, полученной у последней представительницы этого рода В. Багатурия, Уондырбовцев было два или три брата, один из которых и нашел убежище в Лидзаве, вместо того, чтобы отправиться в Турцию с остальными родственниками-махаджирами (интервью, 2003 г.). Судя по всему, это переселение состоялось в 1877–78 годах. Жаго (абх. *Жъагэ*) Уондырба (так его звали) построил свой дом в дубовой роще на земле, которую теперь называют *Уандраа рынхартэ* ‘участок Уондырба’ (Кэарчия, 2002, с. 185), а протекающий рядом ручей – <Уандраа рафар> ‘ручей Уондырба’. Начиная с Чукбара (1915, № 8, с. 119), именно это место связывается с Лдзаа-ных:

*«Существует изначала: «не было времени, когда его не было», как сказал абхазец, рассказывавший о нем. Всегдашнее местопребывание – несколько дубов в селе Лдзаа (от моря верстах в 4-х)».*

Такое название само по себе показывает, что Уондырбу считали первопоселенцем, и лишний раз подтверждает, что он поселился на территории, никем не занятой ни на тот момент, ни в ближайшей предыстории. Однако сегодня представители семьи Гочуа настаивают, что его приняли именно их предки, на началах асасства (Ф. Гочуа, интервью, 2003 г.):

*«Был карачаев [из Карачая – авт.], прибыл в Лидзаву. Приняли его к себе, он был смотритель, но не управитель. [Вопрос: «Сколько ему было лет»?] Дед его был похоронен здесь, отцу было 70 лет».*

Семья Уондырба имела, по-видимому, медовеевское происхождение. Среди ахчипсы известна фамилия Андырбы; а в «Поименном списке переселенцев из Дала и Цебельды» 1867 года фигурирует <Андраба> (Инал-ипа, 2002, с. 222, 224, 324). Учитывая тот факт, что Жаго пришел со стороны Карачая, скорее всего, он принадлежал к общине ахчипсы. Слова Феди Гочуа можно истолковать так, что предки «карачаева» жили где-то неподалеку от Лидзавы. Об этом же вроде бы свидетельствуют и несколько туманные слова В. Багатурия (интервью, 2003 г.):

*«По словам нашей тетки, раньше смотрителями аныха были Уондырба, [но еще] раньше их там не было. Уондырхэа называли место Лдзааныха. Бежавшие от махаджирства два или три брата из этого рода нашли свое убежище именно в том месте, где они и обосновались. Они остались у Лдзааныха. Один из них был дедом моего деда. Именно от одного из них и произошел наш дед».*

Есть также мнение, что Уондырба были «по матери дядьки Феди [Гочуа]» (В. К. Гочуа, интервью, 2 авг. 2013 г.), т. е. являлись дальними родственниками Брандзаа, а через них и Гочуа. Вырисовывающаяся картина вполне согласуется с предположением о том, что первоначальное население села, возможно, составляла какая-то группа садзов (см. XXIII), и поэтому Уондырба действительно могли иметь с ней узы родства, затем ушли, а в лихолетье подобно Брандзаа потянулись поближе к «исторической родине». О том, что нельзя полностью исключать долговременный исторический характер отношений Уондырба с Лидзавой, говорит тот факт, что какие-то садзы Андырбы́(а-а) поселились и в упоминавшемся уже махаджирском селе Кузулук, основанном, как мы полагаем, лидзавцами и окрестными гагринскими садзами. При том, что бо́льшая часть этой фамилии осела в селах Йеникёй и Зёрбек-махаллеси (ил Сакарья), заселенных ахчипсы и псху, а также в селе Давутага (ил Дюздже), преимущественно бзыбско-абхазском (Чирикба, 2012, с. 15, 41, 44, 47).

Как и прочие медовеевцы, Жаго Уондырба не мог быть христианином. Нам кажется, что именно с его активностью связано то, что на рубеже XIX и XX вв. в Лидзаве приобретает актуальность культ священной дубовой рощи, в сущности нехристианский (см. XXXVII). Садзский след (через посредство ли Уондырбовцев-ахчипсы, либо другой более ранней группы), вероятно, ощущается и в самом бзыб. абх. *Лз'ааных*, в котором, как и в названии еще одного святилища – *Лыхных*, можно видеть застывшую форму, заимствованную из какого-то абхазо-абазинского диалекта, близкого абхазскому, но не абхазского, ср. абаз.-шхар. *ных*, при собственно абх., как и абаз.-тапан. *ны́ха* (см. XII).

Сейчас от лидзавцев можно услышать осуждение способа, каким Уондырба осуществлял жреческую деятельность, в частности того, что он «наживался», т. е. брал деньги за приведение своих клиентов к присяге (В. К. Гочуа, интервью, 2013 г.). В действительности в указанную

эпоху подобные поборы должны были представлять собой совершенно нормальное явление. Н. Ладария (1913, с. 14) писал, что в Ачандаре Чичбовы собирали с желающих совершить очистительную присягу в год до 600–700 руб., которые потом поровну делили по числу дворов своей фамилии.

Жаго выдал замуж трех своих дочерей: 1-ю – за члена семейства Барциц, 2-ю – за мегрельского переселенца Илико Багатурию, 3-ю – за русского. У Жаго отсутствовали наследники мужского пола и, как и Брандзаа, лидзавская линия Уондырба исчезла.

*Гочуа.* Из современных лидзавских родов этот – один из самых старых, возможно, старейший. Как мы помним, уже в 1860-е годы Гочуовцы фигурируют среди жителей села (см. XXVI). В сер. или даже в нач. XIX в. по расчетам должен был жить Зафас Гочуа, упомянутый в рассказе о примирении кровников, записанном Р. Х. Гожбой у Мирода Гожбы из села Хуап (Гуажба, 1999, с. 83–86). Мы еще вернемся к этому сюжету.

В личной беседе А. Э. Куправа (Сухуми, август 2003 г.) высказал идею о том, что предками лидзавских Гочуа могли быть какие-то вольноотпущенники, бежавшие в Бзыбскую Абхазию из Мегрелии, где крепостная зависимость крестьян была куда более упорядоченным, нежели в Абхазии делом. Ученый был свидетелем очень похожего случая: одна аспирантка из бзыбской абхазской семьи Матуа не подозревала о мегрельском происхождении своих предков, пока не нашла дома грузинскую грамоту нач. XIX в., подписанную кн. Дадиани, где говорилось об освобождении ее деда Джисипа Матуа от крепостной зависимости. Переселенцы из Мегрелии не получали в Абхазии земли, а становились издольщиками (платили собственнику половину урожая). Такой порядок, по сути одно из проявлений асасства, сохранялся до 1921 года. И вполне естественно, что гораздо удобнее было укорениться и стать абхазом, т. е. срабатывал тот же механизм, что и в случае со стремящимися на равнину садзами, стесненными в своих горных ушелях (см. выше, XXIV).

Гочуа представляют очень странный случай. Фамилия широко известна в Мегрелии, как в форме *Гучуа* (так их, например, называла В. Багатурия, см. XXIX), так и непосредственно в форме *Гочуа* – в селе Кивеквами Хобского района. Есть мегрелы *Гочуа* и в Абхазии (в Анухве?). Ее этимология наталкивается на трудности, и это хорошо понимают сами ее носители (В. К. Гочуа, интервью, 2 авг. 2013 г.):

*«Абхазская фамилия – любой из него можно сделать, все что угодно, понимаешь? Вот те же Гочуавцы – Гдуч’а ‘люди большого сердца’, я могу так перевести, и сидеть минут сорок и доказать всем. Но это же чушь собачья. Чего там врать?»*

Сейчас почти все абхазы Гочуа сконцентрированы в Лидзаве. Существуют, как минимум три ветви, строго говоря, не являющиеся *абиџара* (линиджами), поскольку их не возводят к прародителям, а различают по наиболее запомнившимся и ярким представителям: «Ноя Дмитриевича» (фактически – Дмитрия или Дырмита), «Феди и Антипа» (Иосифа или Есыфа) и «Нико» или Николая Абыджевича (табл. 14). Признается, что первые две ближе друг другу, чем третья, которая происходит от Гочуа, подселившихся позднее из Куланурхвы. Кроме того, не совсем понятно, как с ними соотносятся несколько более мелких семейств, в частности семья нынешнего жреца Лдзаа-ных Вовы Гочуа, которая прежде жила в селе Абгархук. Гочуа поселились рядом, ведут себя как близкие родственники, но при этом, как правило, не способны проследить взаимное родство дальше 4 колен. Разве что Ф. Гочуа (1921–2004/05) помнил еще имя общего прародителя (<Тухь>) и называл 5 предков своей ветви:

Таблица 13

	<i>Крылов, 2001</i>	интервью, 2003 г.
прапрапрадед	<Ибуг>	
прапрадед	<Тыжь>	
прадед	<Хмышь>, в его семье было «восемнадцать душ под одной крышей»	Хнышьыр («[3]начит цепок, на который цепляли котелок»)
дед	<Сылта> или Саид (старший сын <Хмышья>)	Салата
отец	Иосиф	Есыф

Трудно сказать, были ли предки Гочуа еще и крестьянами, зависимыми от Пицундского храма, как мы предполагаем в случае с Джако-ния и, наоборот, принимали ли они сами асасов (Уондырба, к примеру)? Ясно, однако, что они последовательно придерживались христианской

идентичности, никогда не участвуя в махаджирстве, и породнившись с христианами Брандзаа (Есыф Гочуа женился на Лизе Брандза) и семьей одного из последних пицундских священников Петра Жибы (Федя Гочуа приходился ему зятем).

Крылов называет Гочуа «жреческой династией». Это ни в коей мере не соответствует действительности. Жречество никогда не переходило в этом роду по прямой линии от отца к сыну, исключая всего лишь один эпизод, когда после смерти Ф. Гочуа, по настоянию покойного, жрецом Лдзаа-ных стал его сын Жора (1942–2012).

По имеющимся сегодня данным, наиболее ранним жрецом Гочуа являлся Зафас. О нем рассказывают следующее: Четыре брата <Чады> бежали с Северного Кавказа, после того, как один из них убил кн. Маршанию. Преследуемые мстителями, добравшись до Калдахвары, они узнали о «самом уважаемом и известном» *«жреце святыни Анан Лдзаа-ных»* и попросили у него убежища. Точно также, через Калдахвару, к нему прибыли и братья Маршания, старший из которых раскрыл жрецу, кого они ищут. Зафас не выдал <Чады>, но пригласил их кровников вернуться через 10 дней, необходимые ему для выработки решения. Когда же Маршания вернулись, он инициировал усыновление их младшего брата при помощи старинного обычая – прикладыванием усыновляемого к обнаженной груди своей жены – хозяйки дома. По приглашению князей оба, Зафас и его жена, посетили <Ашвы> (надо полагать, территорию северокавказских абазин, ср. абх. *ашə́ьуа* ‘тапанта’ – *авт.*), где женщину даже одарили *«великолепным конем с седлом»*. В результате <Чады> взяли на воспитание сына убитого кн. Маршании, а жрец – убийцу, поселив его в Бзыбской Абхазии (Гуажба, 1999, с. 83–86).

Имя Зафаса оказалось почти полностью истерто из памяти сегодняшних Гочуа. Нам удалось слышать лишь туманные рассуждения о нем, возможно, навеянные литературным источником, в частности о том, что он может принадлежать к «линии Ноя Дмитриевича». В рассказе примечательно, что именно Калдахвара дважды выступает тем местом, куда попадают гнавшиеся друг за другом горские семьи, и в котором они узнают о существовании Зафаса, так что неясно собственно, где он живет. Возможно, что это предание восходит ко времени до переселения Гочуа в Лидзаву, указывая на возможный маршрут их миграции с юго-востока на северо-запад. Затем же в результате компрессии, поскольку сейчас известно, что род этот лидзавский, герой и становится жрецом Лдзаа-ных.

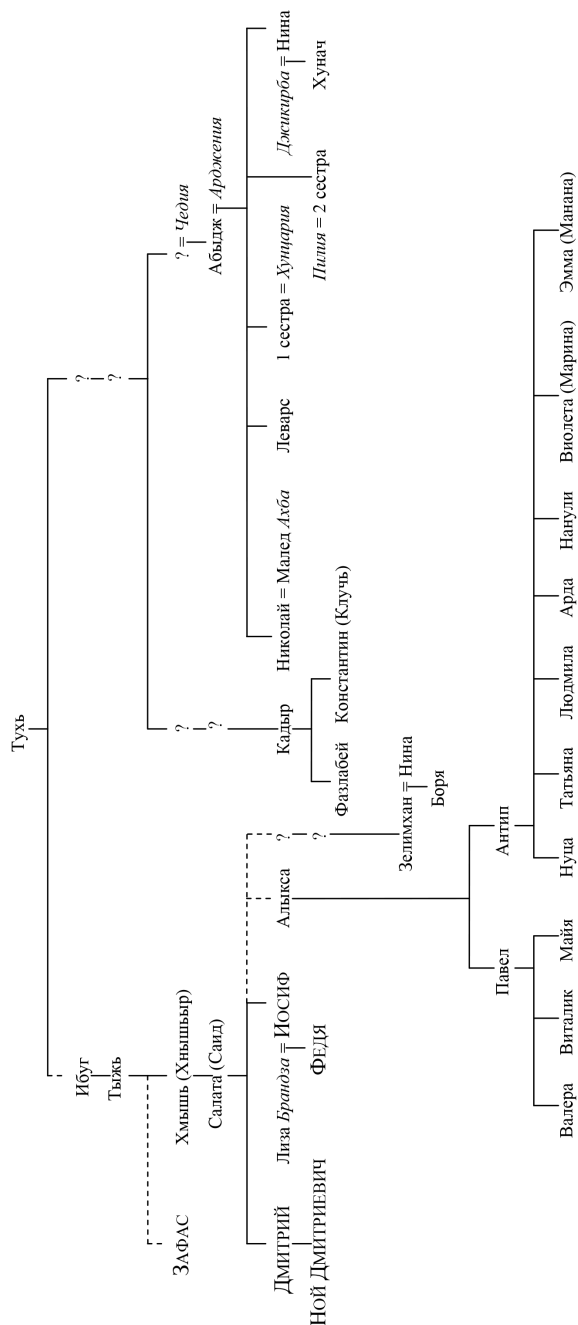


Тот же сказитель (М. Гожба) упоминает Дырмита Гочуа в череде более поздних «известных ораторов-судей» XIX в. (Гуажба, 1999, с. 101). Это – Дмитрий, брат Есыфа Гочуа и сын Салаты. Он жил тогда, когда роль жрецов Лдзаа-ных, по утверждению Ф. Гочуа, должны были выполнять сначала его собственный дед (Салата), а потом и отец (Есыф). Даже если следовать его версии, которая больше ничем не подтверждается, перехода жреческого звания по наследству не произошло и в этом случае: За гибелью Есыфа (1937) последовал длительный перерыв. Только в 1950-е годы управлять церемонией стал Ной Дмитриевич, а уже затем сам Федя. В 2009 году, после сына последнего, жречество достается Валере, т. е. в очередной раз возвращается к родственникам Ноя Дмитриевича (его сыну). До этого момента в служении лидзавской святыне участвовали представители двух из трех ветвей, хаотично сменяя друг друга. С 2013 года жрецом становится Вова Гочуа, представляющий совершенно иную линию, которую трудно увязать с лидзавскими.

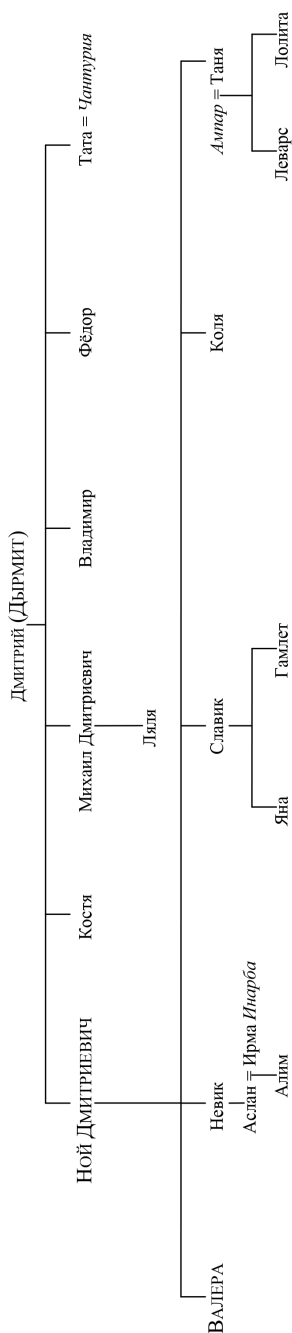
Другую проблему составляет то, что вплоть до кон. 1930-х годов жреческая функция, по-видимому, не находилась еще безраздельно в руках данного рода. По утверждению В. Багатурия (интервью, 2003 г.), после того, как в 1937 году пропал без вести Жаго Уондырба, в роли жреца его заменила дочь (*Уондыр-п̄х̄а Крисна*), т. е. мать Вали. Точно также Ф. Гочуа говорит о том, что после ареста Есыфа молением и присягами заправляла Лиза Брандза. Кое-что проясняется, если вспомнить замечание Завадского-Дубровина о выборном характере ранних пицундских старцев (см. IV). По всей видимости такой порядок сохранялся и дальше, вплоть до того времени, когда Гочуа, пережив всех своих конкурентов, остались единственным родом, могущим легитимно командовать у Лдзаа-ных. Сейчас они доказывают, что, например, жрец Уондырба был всего лишь «смотрителем», а «управителем» (см. выше) при святилище оставался очередной Гочуа, очевидно проводя аналогию с отношениями асасства (экономической зависимости новопоселенцев). Но в традиции нет никаких других терминов для такого рода религиозных лидеров, кроме *а-н̄ыха̄п̄ааф(ы)* ‘жрец’.

Похоже, что со строительством в 1884/85 году в селе уваровской часовни и вплоть до сокрушительного удара по культу Лдзаа-ных, нанесенному в 1937 году властями, здесь установилось даже своеобразное двоеверие: Уондырба практиковали свой «языческий» культ священных деревьев, тогда как Гочуа, стоя куда ближе к официальному христианству, следили за часовней, если, не являлись вообще инициаторами ее постройки.

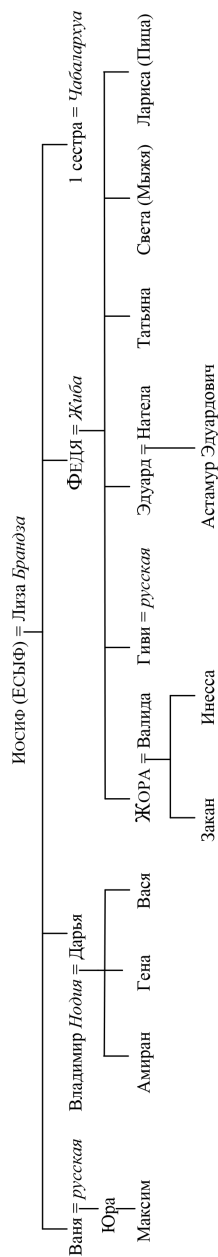
*Таблица 14. Род ГОЧУА*



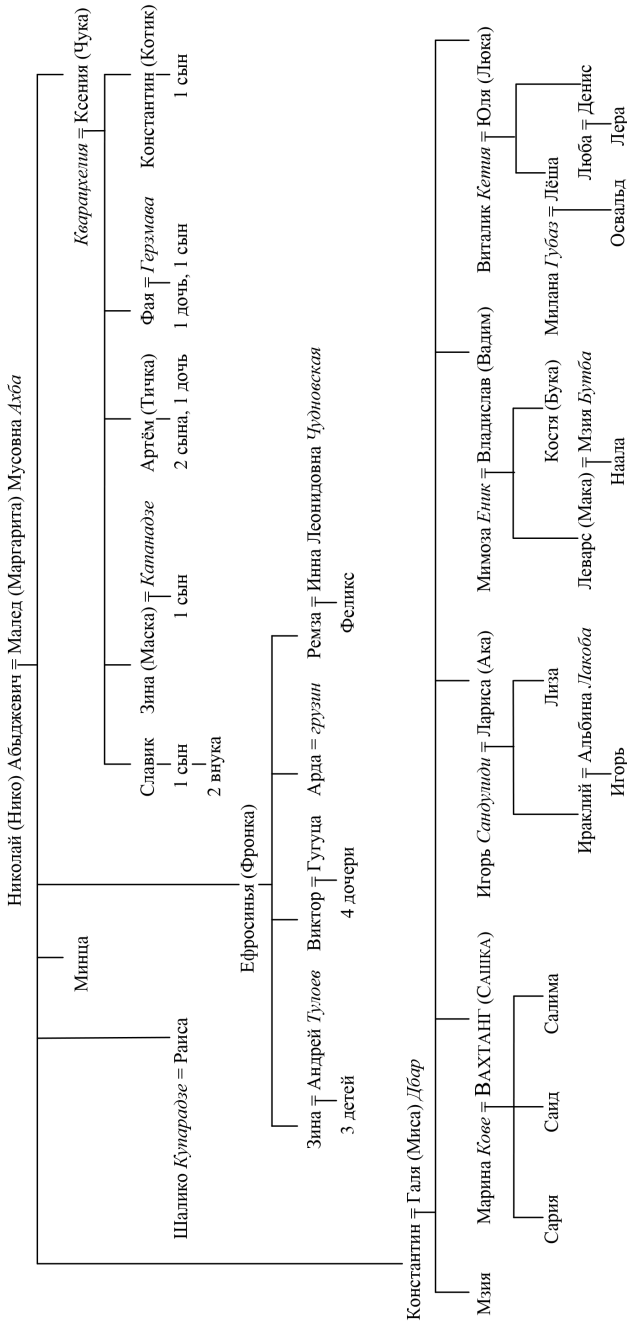
14а. Линия Дмитрия (ДЫРМИТА)



14б. Линия Иосифа (Есыфа)



146. Линия Николая Абыджевича (Нико)



## XXXVI. Культ громовержца

Существует достаточно много литературы, включая первоисточники, посвященной божеству Афы у абхазов, как и Шибле у адыгов. Оба персонажа, буквально две персонификации грома и молнии (ср. абх. *a-фы́* ‘гром/молния’, адыг. *шыблэ́* ‘гром’), заняли прочно лидирующее место в этнографических описаниях соответствующих «языческих» пантеонов. Нет причин сомневаться и в их исконном происхождении. Хотя уже отмечалось, что данные абхазской мифологии демонстрируют особое сходство с балто-славянским мифом о Перуне/Перкунасе (\**Per-|k|-ūn*), в котором в свою очередь наиболее полно отразился исходный индоевропейский миф о поединке Бога Грозы и его антипода, часто змея (Иванов, Топоров, 1974, с. 148–149): Вызывая грозу, Афы мечет в него, находящегося на дереве, железные стрелы, выкованные кузнецом, иногда стреляет в своего противника пулями. От грозы можно скрыться только под грабом, поскольку с ним Афы якобы находится в родстве. Дуб, кузница и реже гора считались местами, где приносилась особенно важная клятва; громовые стрелы могли втыкать в дерево или подносить божеству кузницы Шашв (абх. *Шъашэ́*). О том, что последнее было тесно связано с культом громовержца, свидетельствует поверье, записанное Чурсиным (1956, с. 72) в селе Бармыш, – владельцу кузни нельзя убивать змей.

Нас, однако, интересуют не столько реконструкции, составленные из разрозненных фрагментов, сохранившихся подчас случайно, сколько реальный ландшафт бытования в Абхазии этих верований и связанных с ними культовых практик в историческую эпоху. Близость в течение длительного времени к христианским центрам привела к тому, что к XIX в. здесь стали уже отождествлять Афы с Анцва (абх. *анцэ́а* ‘бог’), в сущности монотеистическим, в образе то седого старца (Бога Отца), то красивого юноши (Бога Сына), а культ громовержца (как и прочие «языческие» культы) был вытеснен на периферию, заняв место низовой мифологии и народных суеверий. В частности считали, что на кузницах лежит проклятие, объясняя это тем, что когда распинали Христа, гвозди для этого сковал кузнец. Записана даже поговорка: «Ты никогда не разбогатеешь, как кузнец» (Эдрис Арчелия, село Псырцха), поскольку Христос будто бы предрек кузнецу: «Да будешь с твоею кузнею в вечной нужде» (там же, с. 71).

На юго-востоке же продолжал возвышаться Илорский храм с почитавшимся в нем св. Георгием, впитавшим многие черты Бога Грозы. Выкованные местными кузнецами раздвоенные стрелы, подобные тем,

которые приносили в церковь упомянутые имеретинские фамилии (см. XXXIV), предназначались для наложения проклятия. Кто-то обворованный втыкал стрелу, либо гвоздь в стену церкви или в дерево, адресуя своему обидчику проклятие (Чурсин, 1956, с. 30). Сохранился его текст: «Как этой стрелой всемогущий Афы раздробляет деревья-гиганты в щепки, так да раздробит Святой Георгий голову вора (обидчика)». За столетия это сочетание успело породить и совершеннейший гибрид – скотье и лесное божество Аиргъ (от греч. Αγίου Γεωργίου ‘св. Георгий’).

Еще одна особенность, характерная для Бзыбской Абхазии, проявляется в том, что культ громовержца здесь, постепенно вытесненный из публичного пространства, приобрел черты родового, что связано с почитанием семейных «кузен» – т. н. ажыира, но к этой теме мы вернемся позже (см. XLI).

В какой-то момент ритуалы, наиболее откровенно ассоциировавшиеся с громом и молнией, стали даже восприниматься абхазами, как чужие, вовсе им несвойственные. Любопытный пример приводит Чурсин (1956, с. 51):

*«Священная дубовая роща в общ. Блабурхва Гудаутского уезда интересна в том отношении, что на поверхности стволов некоторых деревьев торчат воткнутые в них железные стрелы. Эти стрелы являются жертвенными приношениями прежних почитателей священной рощи. В настоящее время абхазы не только не приносят таких даров священным деревьям, но не могут даже объяснить, кем и когда вбиты в деревья стрелы».*

Описанная им ситуация вполне согласуется с тем, что мы и сами наблюдали в Лидзаве: памятники, например, россыпи крупных камней вокруг деревьев в лесу – возможно, нехристианские погребения, принадлежавшие садзам, культурная дистанция с которыми у абхазов в действительности почти отсутствовала, – объявляются нынешними жителями села «черкесскими», т. е. подчеркнуто чуждыми этнически и культурно (см. XXIII).

Однако в наше время абхазоведы, вооружившись презентистскими концепциями исконности абхазской религии, стараются не замечать этот нюанс. Л. Акаба (1984, с. 18) перечисляет священную рощу в Блабурхве в ряду примеров почитания абхазами дуба, а при цитировании приведенного пассажа из Чурсина довольствуется лишь первым предложением, опуская два последующих, вероятно, чтобы избежать противоречий.

В действительности же центр культа громовержца в указанную эпоху располагался уже за пределами собственно Абхазии, т. е. севернее и западнее, где его в свою очередь теснил ислам. Именно этим можно объяснить, что еще один ритуал у абхазов, совершаемый над пораженной молнией жертвой (скотиной, человеком), сопровождался круговым танцем и песней с таинственными словами, непонятными им, но находящими ближайšie аналогии, а, по-видимому, и заимствованными у карачаевцев и балкарцев.

Самая ранняя фиксация текста песни принадлежит, скорее всего, С. Т. Званбе (1982 [1855], с. 33), а самая полная – Н. С. Джанашии (1917, с. 166): *«Первый хор поет: Wày etlar! [Уай етлар – авт.], второй – Àytar etlar! [Айтлар етлар], первый – ǾǾfhar etlar! [Чоупар етлар], второй – Ètlar ǾǾfhar! [Етлар чоупар]»*. По поводу значения отдельных слов последний замечает: *«Айтлар нам уже известен [вероятно, одно из божеств абхазского пантеона – авт.], а от пояснения остальных слов приходится отказаться»*. Еще одну попытку дать этимологию темному <чоупар>, правда, безуспешную, предпринял Чукбар (в его время песня уже значительно упростилась – 1912, № 5, с. 74, прим.): *«Часть тянула: «Уай уатла», другая: «Уай уатла, уай уатла!»*. «Чоупара» – название четырехножника. Остальные слова не объяснимы».

Но после анализа, проведенного все тем же Чурсиным, становится понятно, что абх. <чоупар> – это не что иное, как *чоппа* у карачаевцев и балкарцев. Еще в нартских текстах С. Урусбиева находим, что «злоречивый *Гиялхсыртан*» симулировал, что в него ударила молния, призывая *«скорее петь «чоппа»»* (Урусбиев, 1881, с. 36). Здесь, же в Балкарии, на правом берегу р. Чегем располагалось место, где собирались, чтобы петь *«священную песню с припевом чоппа»*. Эта пляска была в распространении также и у карачаевцев. Чурсин еще застал у них т. н. «камни чоппы», около которых ставили деревянные сооружения для подвешивания жертвенного козленка и водили хороводы с песней «Эллири-чоппа» ‘Илья чоппа’. (В соседних с Абхазией, преимущественно мусульманских областях сходный со св. Георгием путь прошел Илияс/Илья-пророк.) В конце концов, распространители ислама вытеснили *чоппа* из этих районов, но сходная практика – *чоппай* – еще долгое время сохранялась у осетин (Чурсин, 1956, с. 60–61).

Наиболее важным в истории с чоупар/чоппа представляется то, что в развитии этой традиции опять, как и в случае с нартским сказанием о Лыздаа и Дыде (см. XXII), сыграли определяющую роль не столько генетические связи (абхазо-адыгские), сколько ареальные, поскольку у адыгов почти повсеместно аналогичная церемония *шыблэсхэ* сопро-



вождалась совершенно иной песней, в которой упоминались Шибле и <Ялий>/Еле, т. е. Илья (Люлье, 1862, с. 128). Исключение составляли кабардинцы, особенно моздокские, знавшие песню «Еле шопа» ‘Илья чоппа’ (Кабардинский фольклор, 1936, с. 582; Лавров, 2009в, с. 214), но район их проживания уже совсем близок к балкарцам и осетинам.

Как уже было показано, связанные с культом громовержца наслоения, можно выделить и в почитании Лдзаа-ных: Предание о вороватом джигете Калцбе, якобы похитившем одну из пицундских реликвий (см. ХХІ), безусловно, повторяет представления, выраженные в илорской клятве. Точно также таковыми являются подношения в виде металлических предметов, включая оружие и гвозди, виденные Дюбуа в храме (см. ІХ). Сюда же надо отнести и стрельбу горцев из ружей по церковному куполу. То, что эта практика, вероятнее всего, носившая ритуальный характер, бытовала какое-то время в Пицунде, вырисовывается из сообщения Мурзакевича, которое почти дословно повторил о. Арсений, ср.:

*«Купол некогда был покрыт медными листами, которые Абхазцами разновременно были по местам сбиты ружейными пулями, ныне укрыт железными недолговременными листами»* (Мурзакевич, 1877, с. 11).

*«Купол некогда был покрыт медными листами, которые разновременно были сбиты абхазцами ружейными пулями, ныне он покрыт железными листами»* (И. Н., 1898, с. 96).

Вполне возможно, что по этой же причине, уже в часовне Завадского, основным объектом поклонения стал именно «металлический крест в рост человека», как мы считаем, надглавный (см. ХХVІІІ), сбитый с купола, возможно, тем же самым способом. Можно предположить также, что и появление деревянного кубка в последней по времени лидзавской часовне (см. ХХІХ) было продиктовано каким-то стремлением избежать попадания в святое место металла, чтобы не навлечь беду. Аналогичными верованиями вдохновлены суеверия, до сих пор распространенные в Лидзаве (см. ХХVІІІ: интервью с Ф. Гочуа, 2003 г.).

Выстраивается закономерность: интенсивность всех этих экспериментов с изделиями из металла убывает по мере удаления в пространстве и времени от пораженного ударом молнии Пицундского храма и одновременно при забывании садзского наследия – от старцев Садзба и ранних жрецов Брандзаа и Уондырба к жреческому роду Гочуа. Можно констатировать, что культ громовержца здесь более не существует.

### XXXVII. «Дубовцы»

Как известно, еще Прокопий Кесарийский обратил внимание на широкую распространенность у абасгов культа священных деревьев: *«Эти варвары еще в мое время [490/507 – после 565 гг. – авт.] почитали рощи и деревья. По своей варварской простоте они полагали, что деревья являются богами»* (VIII. 3. 14–15; цит. по: Прокопий из Кесарии, 1950, с. 382). Собственно, в качестве способа противодействовать этому, и был реализован прозелитистский проект по строительству в их стране Юстинианова храма св. Богородицы. Абхазоведами, в частности Лилией Акаба, затрачена поистине громадная энергия, чтобы продемонстрировать, что и абхазам, подобно «черкесам» (адыгам, убыхам, садзам), не чужда была эта «религия друидов», как сейчас называют ее некоторые в Адыгее. И упомянутая исследовательница с удовольствием приходит к выводу о том, что *«наиболее архаические формы сохранились у абхазов в ритуалах, связанных с определенными видами растений»*, таких, как дуб, орех и проч. (Акаба, 1984, с. 117). Однако, приведенная ею некоторая сумма примеров, действительно свидетельствующих о поклонении в Абхазии священным деревьям и рощам в различные периоды относительно недавней истории, вряд ли перетянет весомое замечание Е. Г. Вейденбаума (1901, с. 81):

*«Нет сомнения в том, что в Абхазии, вследствие более сильного влияния магометанства, языческий культ лесов и дерев сохранился в меньшей чистоте и силе, чем у береговых черкесов».*

Как в Черкесии XVIII–XIX вв. практически отсутствовали руины храмов со святыми источниками, так и в Абхазии почти не было культа священных рощ в той сильной позиции, в какой мы находим их на территории первой. Единственно с чем в цитате Вейденбаума невозможно согласиться, так это с тем, что первенство в деле их искоренения находилось всецело у ислама. На раннем этапе, т. е. до Османского владычества, и вторично, с подчинением абхазов России, эту роль выполняло здесь христианство. Более того, в моменты, когда противостояние православных миссионеров с исламом, ассоциирующимся у них с турками, иностранными шпионами и т. д., достигло наибольшего напряжения, третья сторона (традиционалистски настроенное население) начала обосновывать свои локальные культы, как мусульманские.

Показательную историю приводит Н. Ладария. В 1912 году все тот же ачандарский о. П. Самава (Самаа), вместе с сельскими учителями и писарем, попытался исследовать гору Дыдрипш, которая в то время считалась местом пребывания *«какого-то магометанского святого»*, и якобы нашел там часовню, осколки колокола, железные кресты и раздвоенные копья. (Прославленные секира с надписью по-арабски и железный шлем висели тогда на дереве у подножья горы.) Тем не менее, жрецы Чичба, поддержанные сельским сходом, обвинили священника в *«ограблении и осквернении МУСУЛЬМАНСКОЙ святыни»*, потребовав вернуть на место все предметы, захваченные вниз экспедицией (Ладария, 1913, с. 13–15).

Впрочем, характер этого симбиоза (или гибрида) неоднократно менялся. В пер. пол. XVII в. Э. Челеби наблюдал, как абаза, будучи по сути *«кяфирами»*, тем не менее, считали себя уже мусульманами (см. III). Менее чем через век Главани принимал *«кадаков»* за христиан, а соседних мегрелов, живущих под Османами – за *«идолопоклонников»* (см. XXXI). Современный же северокавказский салафит обвиняет в язычестве и идолопоклонничестве накшбандийских и кадирийских суфиев. Но Вейденбаум прав в том, что в целом ислам, по крайней мере, на Кавказе, оказался менее толерантным в отношении местных культов.

Если не считать рисунка Боденштедта, который нельзя признавать историчным (см. II), нет никаких признаков, говорящих о том, что религиозная практика в Пицунде была как-то связана с почитанием священных дубов. Другое дело – лидзавские часовни. Один из авторов *«Сотрудника Закавказской миссии»*, Амбери (1913, № 13, с. 200) пишет:

*«С занятием русскими монахами, лишившись своей святыни, доступа к ней, жители селения Лдзаа построили себе что-то в роде часовни, имеют выборного старосту и перед часовенкой у дерева, увешанного разными приношениями, совершают моление своей покровительнице. Моление Пицундской иконе принимает постепенно языческий характер, как это случилось с дудурубшской святыней [Дыдрипш – авт.], где поклонение святыне выродилось в чисто языческое поклонение дереву».*

Неясно, однако, о какой именно часовне идет речь? Если это – ранняя часовня, как мы полагаем, связанная с семьей Брандзаа, тогда культ священных деревьев уже в первые десятилетия наслои́лся на прочие священнодействия, устраиваемые у Лдзаа-ных, после переноса святилища в

село. В пользу этого свидетельствует то, что в данном фрагменте упоминается не о дубовой роще, насколько известно, окружавшей святыню на позднем этапе, а об одном дереве, можно предположить, отдельно стоящем. Но возможно, автор, подобно Боденштедту, просто украсил свое изложение, и разбираемую здесь подробность надо воспринимать как некое клише. Как бы то ни было, мы почти точно знаем, что расцвет «религии деревьев» в Лидзаве приходился на временной отрезок, в который жречествовали Уондырба. Затем черты «древнего», а по сути нового для села культа постепенно ослабевали, что в частности проявилось в некоторой христианизации ритуала очистительной присяги (см. XXXII). Когда же после 1947 года лидзавский дубняк полностью вырубili колхозные власти, мотивируя свои действия нехваткой дров, жители быстро забыли и о священных деревьях.

У Чукбара в описании Лдзаа-ных есть одна глосса, до сих пор не получившая должного объяснения. Он как бы вскользь упоминает о том, что святилище *«покровительствует, особенно аджаавцам»* (1915, № 8, с. 119), при этом никак не разъясняет, кто они собственно такие. Мало что становится понятно и по прочтении интерпретации этого туманного места, которую предлагает нам Ш. Д. Инал-ипа (1965, с. 528):

*«Особенно близкой к себе эту святыню считали жители самого Лдзаа, в частности, аджаавцы (досл. «дубовцы», от «ацъ» – дуб)».*

Но такой социальной группы или организации, которая могла бы носить это прозвище или имя нарицательное, никогда не отмечалось в Лидзаве. Если *аджаавцы* – род, когда-либо здесь встречавшийся, то почему его имя было написано обоими с маленькой буквы? Что-то не позволило Шалве Денисовичу увидеть и в данном случае фамильное имя очередной вымершей родовой группы абхазов или садзов, что он с легкостью делает во многих других случаях. Вопрос, видимо, очень интересовал и М. К. Хотелашвили-Инал-ипа (2008, с. 224), которая в своей публикации по поводу возможных связей с Лдзаа-ных ряда семейств, ныне проживающих вне Лидзавы, в частности Аджба, сделала следующую приписку:

*«В прошлом Аджба имели свое святилище в самом Лдзаа в священной роще из больших священных дубов, и божество им особенно покровительствовало. По-видимому, они были там его жрецами, как об этом говорит и фамилия Аджба, то есть Дубовы или сыны дуба».*

Нечего и говорить, что ее утверждение абсолютно ничем не подтверждается. В Лидзаве никто не помнит об этих Аджба, тем более о жрецах с такой фамилией. А если бы они и существовали на самом деле, то наверняка столь важный факт отметил бы А. Чукбар, и смог хоть что-нибудь разыскать об «аджаавцах» Ш. Д. Инал-ипа. У этой выдумки – явно все тот же источник – текст Чукбара. Вполне возможно, что столь вольное и притянутое объяснение происхождения фамилии Аджба, действительно небезынтересной в разрезе наших поисков, принадлежит не самой исследовательнице, а ее информанту – начитанному и интеллигентному учителю Джирхвской школы Акибею Чачибае.

Насколько можно судить из предания, записанного Чурсиным со слов Е. Тарнавы и В. Харазии, сами Аджба, проживавшие в селах Ачандара и Абгархук (Инал-ипа, 2002, с. 251), совершенно по-другому смотрят на свое происхождение. Якобы их предки жили первоначально на Северном Кавказе и носили фамилию Эцкисба (*Ецэкьысба*), впрочем, странную для тех мест. Потом один из них совершил убийство и вынужден был бежать со своей беременной женой в Абхазию. Когда пара остановилась переночевать под дубом, у жены родился сын, которого и назвали *Ацъ-ицъа* ‘сын дуба’ (Чурсин, 1956, с. 119–120). В этом сюжете ничего не свидетельствует в пользу связей Аджба с Лидзавой. Кроме того, при всей близости реальное *Ацъба* (< Ацъ-ицъа) и восстанавливаемое *Ацъбаа* (< «аджаавцы») – хоть и однокоренные, но различные по типу образования фамильные имена.

Тем не менее, что-то, что проливалось свет на проблему лидзавских «аджаавцев», видимо, все-таки было известно Х. С. Бгажбе – еще одному исследователю, неоднократно посещавшему интересующие нас села. В списке бзыбских фамилий он (1964, с. 247) приводит *Цьк'а́ниа* (< Джкония >), заимствованного происхождения, считая ее разновидностью более распространенной *Чкония* (< мегр. ჯუფო ‘дуб’). Зная первоначальную форму этого фамильного имени, фиксирующуюся еще с XVII в. (см. XXXIV), мы понимаем, что перед нами – очередная «народная» этимология, т. к. она не способна объяснить наращение корневого *a* в сравнении с мегрельским оригиналом, в котором фонема отсутствует. Но именно так и могли объяснять свою фамилию сами Джакония, чтобы в годы бытования в Лидзаве «древесного» дискурса «напомнить» о своем праве на покровительство Лдзаа-ных, в условиях, когда о предполагаемых древних связях их предков с монастырем могли уже и забыть. Отсюда у Чукбара, наверно, и появилось это упоминание о некой группе, каким-то особым способом связанной со священными дубами. При этом он избегал называть подлинную фамилию ее членов, дабы избежать никому ненужных подробностей.

### XXXVIII. Советские репрессии

С приходом советской власти, радикально атеистически настроенной, первый удар был нанесен по официальному христианству. После того, как в 1924 году разогнали Пицундский монастырь (см. III), adeпты культа Лдзаа-ных в селе даже совершили несколько отчаянных попыток получить у властей признание подлинно народной веры, в отличие от православия, навязываемого сверху и ассоциировавшегося с царизмом. Так в одном из документов того времени говорится, что с одной стороны, *«случаев, когда население прибегает к служителям старых культов для совершения <...> молебствий и т. д. очень мало»*, но с другой – имел место *«печальный факт»*, а именно – в 1926/27 году в Лидзаве перед священным дубом принесли присягу, закрепив таким образом массовое разоружение жителей из окрестных сел Лидзава, Калдахвара и Блабурхва, втянутых в Гражданскую войну. При этом население соседнего армянского села Каваклук поклялось в своей местной церквушке (Советы Абхазии, 1976, с. 166; Барцыц, 2009, с. 99). Подобные ситуации отмечались в Абхазии и ранее: известно, что национал-революционеры, вступая в члены группы «Киараз», приносили присягу в кузне *ажьира* (Инал-ипа, 1965, с. 535, прим. 2).

Но союз культа священных деревьев и идеологии угнетенных оказался крайне недолговременным. Лидзава в полной мере коснулась волна сталинских репрессий. В сентябре 1937 года арестовали и позже расстреляли бывшего лидзавского учителя Алексея Сергеевича Агрбу (1897–1938), который с 1917 года был также председателем Лидзавского комитета общественной безопасности и заместителем начальника Гудаутской уездной милиции, дослужившись при большевиках до полномочного представителя ОГПУ по ЗСФСР и председателя ЦИК Абхазской АССР. Тогда же арестовали Жаго Уондырбу и Есыфа Гочуа. Первый пропал без вести, второго расстреляли. В 1941 году за анекдот про Сталина была арестована и сгинула Цица Агрба.

В 1947 году имело место еще одно происшествие, настолько потрясшее воображение лидзавцев, что о нем до сих пор вспоминают, как чуть ли не о главном эпизоде местной истории. В это время сельскую администрацию возглавляли присланные грузины, и в частности председателем колхоза был человек крайне дурных нравов – Ермолай Бакурдзе. Начальник Гагрского отдела НКГБ полковник Н. К. Парцхаладзе

приходился ему дядей. Все боялись Бакурадзе, он всегда ездил верхом на лошади, у него имелся наган, а в руке – плетка, которой он угрожал каждому, кто проявлял непослушание или недовольство. На полях в основном работали женщины, старавшиеся не попадаться председателю на глаза, особенно если опаздывали или не выполняли трудовую норму. Но все равно однажды плетка Е. Бакурадзе досталась одной из них. Сейчас рассказывают, что это была сестра Бесо (Виссариона) Джаконии, который в сговоре с будущим лидзавским жрецом Федей Гочуа, только что вернувшимся с фронта, якобы отомстил вероломному председателю.

Однако у очевидца описываемых событий (Саид Дбар, интервью, авг. 2003 г.) сохранились в памяти детали, показывающие, что и в этом случае мы имеем дело скорее с компрессией. Бесо был предшественником Бакурадзе на посту председателя, но получил 3 года заключения «за развал колхоза», и место досталось последнему. Конфликт между обоими усилился, когда Бакурадзе попробовал назначить Джаконию своим заместителем по хозяйственной части (завхозом), а последний с резкостью отверг это унижительное предложение. Убийство произошло прямо на торжественном собрании, в помещении конторы колхоза – доме некой женщины Гочуа. Все уже начали расходиться, но Бакурадзе не отпускал секретаршу Наташу (Дбар) – жену Василия Яковлевича Джаконии, родственника Бесо. И тогда-то председатель и был убит выстрелом из охотничьего ружья. Умирая, он успел еще 6 раз выстрелить из своего нагана, разбил лампу, и в наступившей темноте Бесо смог скрыться, перебросив ружье через забор жене Феде Гочуа. Она вскоре и проговорилась. Злоумышленников доставили для допросов в Тбилиси, первоначально им грозил расстрел, но после Указа об отмене в СССР смертной казни, высшую меру заменили заключением. В частности Ф. Гочуа отсидел в Норильских лагерях 8 лет. Ему повезло еще и тем, что начальником тюрьмы (лагеря) оказался командир части, к которому во время войны Федя был приставлен водителем.

Мы описываем этот случай так подробно, чтобы подчеркнуть, что непосредственно в качестве «служителей старых култов» в селе пострадали лишь Ж. Уондырба и Е. Гочуа, и ситуация выглядела несколько иначе, чем пробовал ее представить А. Крылов (2001), вторя мнению Ф. Гочуа, стремившегося, очевидно, утвердить таким способом свой собственный статус. После 1937 года публичные моления Лдзаа-ных вовсе прекратились, возобновившись лишь двадцатилетием



позже и при совершенно иных обстоятельствах (см. XL). За это время были разграблены и уничтожены предметы церковной утвари, снесена часовня (Крылов считает, что в 1947 году) и вырублена священная дубовая роща. И пустующее место решено было использовать под проект «Абхазпереселенстроя»: прямо на *Уандраа рынхарта* построили очередной рачинский дом. Еще более романтизированную и несколько неряшливую в использовании фактов версию случившегося находим у Р. Барцыца (2009, с. 99–100):

*«В 50-х годах прошлого столетия <...> в селение Лдзаа было переселено более 70-ти семей сванов [в действительно, как знаем, рачинцев] <...> Одну из этих семей демонстративно поселили на священной возвышенности, прямо на месте расположения Лдзаа-ныха: был заложен фундамент, построен дом и разбит сад. Однако вскоре, без видимых на то причин, все члены злополучной семьи умерли. Такая же участь постигла ещё три семьи, которых, на смену первой, насильно вселяли в опустевший дом.*

*Местное население, продолжавшее почитать это место, неоднократно, но безуспешно предупреждало сельсовет о неминуемом действии проклятия Лдзаа-ныха. Напротив, власти вывернули с привычного места священный валун, а вышеупомянутые православные иконы бесследно исчезли. Новый председатель сельсовета, тоже из грузин-переселенцев, вообще регулярно использовал священную возвышенность в качестве наблюдательного пункта – для злонамеренного контроля над жителями Лдзаа. За осквернение святыни и постоянные оскорбления сельчан-абхазов, в 50-х годах [в 1947 году] святотатец был убит Аныхапаау Ф. Гочуа (по его собственному гордому нам признанию) и его другом-односельчанином N [непонятно, почему надо было зашифровывать имя Бесо]. Хотя вина мстителей не была доказана [sic!], их осудили на 15-летнее заключение [очередная неточность – авт.].»*

Но, несмотря на репрессии, в селе продолжали, хоть и изредка, совершать очистительные присяги и клятвы, и в отсутствие жрецов-мужчин их отправлением занимались, как мы уже знаем, Крисна Уондырба («мать взяла правление над аныхой» – В. Багатурия, интервью, 2003 г.) и Лиза Брандза – последняя, вероятно, вкпе с другими своими родственницами («[церемонии] женщины проводили: мать, бабушка, мои родственники Гочуа» – Ф. Гочуа, интервью, 2003 г.).

## XXXIX. Гендер и национализм

После 1920-х годов, в связи с общими революционными изменениями в стране, абхазским женщинам были предоставлены права собственности, выбирать и быть избранными, отсутствовавшие у них прежде. *«Так возникло, – пишет С. Айвазова – совершенно новое явление «государственный феминизм» или специальная политика государства в отношении женщин, в рамках которой отныне осуществлялась «эмансипация» советских гражданок»* (2001, с. 46). В действительности же с приходом советской власти формально провозглашенное равноправие между мужчиной и женщиной обернулось лишь усилением экономической эксплуатации женщин мужским обществом.

Впрочем, как доказывает Элис Кесслер-Хэррис (2000, с. 173), и без советских преобразований женщины представляли собой не что иное, как промышленную резервную армию труда, которая могла быть использована на рынке труда, когда в этом появится нужда, и отозвана с него, когда потребность в этом исчезнет. А Рэндалл Коллинз вообще считает возможным проводить в этом смысле знак равенства между тем, как мужчины используют труд женщины внутри семьи, и как капиталисты присваивают труд пролетариата. И патриархат, и капитализм поддерживаются неоплаченным домашним трудом (Коллинз, 2000). Роль женщин в процессе производства благ прекрасно осознавали сами руководители советского государства. Так Сталин подчеркивал (Сталин И. В. Соч., т. 7, с. 48–49; Смирнова, 1955, с. 155):

*«Трудящиеся женщины, работницы и крестьянки, являются величайшим резервом рабочего класса... Будет ли женский резерв за рабочий класс или против него, – от этого зависит судьба пролетарского движения... Они могут и должны стать – при правильной политике рабочего класса – настоящей армией рабочего класса, действующей против буржуазии. Выковать из женского трудового резерва армию работниц и крестьянок... – в этом вторая и решающая задача рабочего класса».*

Естественно, что планы центральной власти активно использовать женский труд в «строительстве» социалистического общества заставили население Абхазии врасплох. В 1929 году, чтобы снизить эффект неожиданности, здесь организовали даже Комиссию по улучшению труда и быта трудящихся женщин, в задачи которой входило создание

сельскохозяйственных коммун и артелей, мастерских, курсов по повышению квалификации, яслей, домов матери и ребенка. Специальную работу среди женской части населения вел Комитет труженицы, просуществовавший до 1938 года. Его сотрудницы боролись за улучшение трудовых и бытовых условий городских и сельских жительниц Абхазии. Среди женщин велась просветительская и культурная работа, создавались женотделы. В результате многие женщины начали получать среднее техническое и высшее образование. К 1937 году в автономной республике насчитывалось уже 775 женщин-педагогов, 131 женщина-врач, 167 акушеров и фельдшериц, 370 медицинских сестер (Смирнова, 1955, с. 168). Профессии медработника, конторского секретаря, продавца в магазине и сельского учителя превратились в сугубо женские.

Но абхазские женщины также овладели навыками полевых сельскохозяйственных работ – прежде тяжелой мужской работой. Чтобы стимулировать их успехи здесь, были введены трудодни. Стали появляться женщины-новаторы, которые положили начало движению передовиков-чаеводов и табаководов. Лучших же работниц награждали премиями и похвальными грамотами. Теперь уже они трудились на кукурузных полях, чайных и табачных плантациях, не только наравне с мужчинами, но и гораздо больше их. Женщины стали появляться и на животноводческих фермах, их можно было увидеть на цитрусовых плантациях и виноградниках. Все в той же Лидзаве начали экспериментировать с шелководством, и оно тоже стало преимущественно женским делом. Так женщины в колхозах превратились в основную рабочую силу.

Особую роль женский труд играл в период Второй мировой войны. В 1941–45 годах женщины заменили мужчин, ушедших на войну, и справлялись с мужской работой, проявляя свои организаторские способности. Женщин выбирали звеньевыми и бригадирами в колхозе. Однако мужчины, как видно из криминальной истории о лидзавском председателе Е. Бакурадзе (см. XXXVII), все равно не спешили уравнивать их в правах. Отношение к ним было по-прежнему потребительским. Мать одного из авторов именно в это время работала в Лидзаве бригадиром в колхозе. У нее уже было трое детей, младшему ребенку исполнилось несколько месяцев, но ей пришлось оставлять детей с посторонней женщиной, чтобы выходить на работу. И она, как и все, боялась гнева председателя. Но в послевоенные годы эту женщину, вместе с другими, занимавшими руководящие должности, просто поменяли на начальников-мужчин.

Вроде бы все было направлено на то, чтобы женщина, наряду с мужчинами, смогла принимать участие в общественных делах как личность и гражданка, однако этого не произошло. Не изменилась ситуация и после распада СССР. Формально женщины в Абхазии по-прежнему обладают равными правами и возможностями с мужчинами, но в действительности мы сталкиваемся с проявлением в республике *«гендерной асимметрии в сфере труда и занятости»* (Айвазова, 2001, с. 55).

Тамара Драгадзе в статье «Женский «Поезд мира» в Грузии» затронула интересный случай, относящийся ко времени Грузино-абхазской войны 1992/93 годов. Прежде в Абхазии, как и *«в основном, везде на Кавказе, закон чести заставлял сражающихся мужчин слагать оружие, если между ними встанут женщины, особенно если те снимут свои белые платки и кинут под ноги мужчинам»*. Однако советская и постсоветская реальность изрядно девальвировали действенность этой романтической традиции. Идея организовать женский «Поезд мира» была предпринята грузинками, чтобы пристыдить абхазов и заставить их сложить оружие. Она, в общем, не относилась к грузинским солдатам, разве, чтобы получить разрешение от них и развернуть свою протестную акцию поближе к зоне военных действий. В Сухуми предпринимались аналогичные мирные акции и со стороны абхазок, которые нападая на грузин, требовали, чтобы те остановили наступление (Dragadze, 1995, pp. 250–260).

Гипертрофированное увеличение женской роли в экономике снова повторилось в годы послевоенной блокады Абхазии. Вплоть до 1998 года почти любое передвижение абхазских мужчин за пределы самопровозглашенной республики было невозможным. Главными мигрантами в Россию стали их сестры и жены. О масштабе этого явления говорит следующий факт. По данным Зураба Беслановича Маргании, тогдашнего командующего погранвойсками Абхазии, в те годы, в «мандариновый сезон», российско-абхазскую границу (пост Псоу) в обе стороны ежедневно пересекали до 12 тыс. человек. Учитывая общую численность абхазского населения приблизительно в 100 тыс. человек, это означало, что каждые 4–5 дней все абхазки пускались в Россию на заработки и возвращались домой к своим мужьям!

Если в экономике женщины выдвинулись на передовое место, то идеология по-прежнему обслуживала (и обслуживает) власть мужчин. В СМИ и литературе женщине отводятся две почетные роли – труженицы и матери. Ее образ светлый, но она – только помощница и никак не

главная героиня. Тенденции солидарности со «всеим народом Абхазии», т. е. с мужским большинством, пересиливают желание абхазских женщин добиваться собственного независимого положения в обществе.

В нарисованном контексте становятся понятны те драматические изменения, которые, начиная с кон. 1930-х годов, претерпевали связанные с Лдзаа-ных религиозные практики. Вначале, после отстранения от святилища легитимных жрецов, всякая жизнь вокруг него затихла, но исподволь продолжала контролироваться их родственницами. Но поскольку такое активное женское участие в делах культа явно противоречило нормам сложившегося гендерного порядка, включая христианские и мусульманские ограничения, видимо, не сразу, а постепенно лидзавцами были нащупаны компромиссные формы. Так, согласно утверждению Ф. Гочуа, которое приводит А. Крылов (2001, с. 268), наследницы сгинувших родителей и мужей стали совершать все подготовительные для жертвоприношения действия, передавая затем нож старшему мальчику из своей фамилии, так, что *«жертва через руки маленьких мужчин проходила к божеству»*. Эта исключительно новая и необычная ситуация прихлась как раз на 1940-е годы, когда женщины действительно доминировали в экономике и даже общественной жизни села. При этом описанный ритуал наоборот призван был закрепить их второстепенное, подчиненное положение.

В начале 1950-х лидзавцы испытали очередной крутой вираж в своем развитии, когда вследствие массированного переселения грузин, пространство сельской общины, как экономическое, так и культурное, резко сжалось, и этническая граница снова переместилась – на этот раз с окраин внутрь. После смерти Лизы Брандза, в соответствии с прежним порядком, законными наследниками святилища, наряду с Гочуа, должны были рассматриваться представители смешанной мегрело-медовеевской семьи Багатурия. Но это было уже невозможно в условиях пришедшего в Лидзаву национализма, точнее мобилизации жителей села, считавшихся на тот момент коренными и объединившихся на этнонациональной основе в противопоставлении к чужакам. Главными итогами советского периода было то, что почитание Лдзаа-ных, во-первых, полностью оторвалось от христианства, во-вторых, приобрело эксклюзивный, если не эзотерический характер и, в-третьих, превратилось исключительно в абхазское дело. Это объясняет, почему в дальнейшем, когда снова встал вопрос о законности прав жрецов Лдзаа-ных, в селе уже почти никто не прислушивался к голосам доживших до 2000-х годов Вали Багатурия и ее родного брата Бори, к тому же не оставившего после себя потомства.

XL. *Ацуныхәа*

В восстановлении традиции акадака, последовавшем за перерывом, длившимся фактически до хрущевской оттепели, исключительную роль сыграли два человека. Первый – это Маргарита, супруга Нико Гочуа. К ней на первых порах и перешла эстафета в приготовлении пирога-амггал и организации очистительных присяг и клятв. Известно, что в девичестве ее звали Малед, она была дочерью Мусы Ахбы и происходила из семьи вернувшихся махаджиров. По убеждению самих Ахбовцев, их предками являлись садзы района Красной Поляны, которых знали под фамильным именем Фарсоу, ныне больше не встречающемся (Куправа, 2008б, с. 507–510). У лидзавцев сохранились полустертые воспоминания о том, что Маргарита могла приходиться дальней родственницей Уондырба. В пользу такой вероятности вроде бы говорят материалы В. Чирикбы (2012, с. 47): все в том же махаджирском селе Кузулук (см. XXXV) проживали и *Ахба*, но затем выехали оттуда (в Лидзаву?). Так что эту женщину не только по линии мужа могли считать легитимным церемониймейстером при Лдзаа-ных.

Кроме прочего, все обстоятельства указывают на то, что в данном случае невесткой христиан Гочуа стала нехристианка. Вряд ли новое имя «Маргарита» было обретоено ею в результате настоящего крещения. Носить официально христианские имена, часто такие, которые наиболее характерны для Грузии, было в порядке вещей в описываемое время, когда даже преподавание абхазского языка в школах, в том числе и в Лидзаве, велось на грузинской графической основе. Выше уже говорилось о политике именаречения (см. XXVI). В зависимости от текущего момента одно из присвоенных человеку имен, которое выгоднее было представлять в публичной сфере, становилось более употребительным, а другое – наоборот домашним, знакомым практически лишь самому узкому кругу. Например, четверо мужчин-потомков лидзавца Хаки Дбара даже своим родственникам были известны под именами: Акакий, Давид, Федя и Ясон (табл. 7). Но когда в Гагрском райвоенкомате оформляли документ на Давида, пропавшего без вести в 1943 году (ОБД), в графу «Близкие родственники» неразборчивым почерком был занесен его брат <Дбар Обаго (Абыгу?) Хакович>. Кого – Акакия, Федю или Ясона – имели в виду военные чиновники, опиравшиеся, по-видимому, на справку из сельсовета, не дошедшую до нас, так и осталось тайной. Но если вернуться к имени новой распорядительницы Лдзаа-ных, то она запомнилась своим потомкам преимущественно как Маргарита.



Вторым был Ной Дмитриевич (так уважительно и вместе с тем официально по-русски до сих пор называют его лидзавцы), представлявший совершенно другую ветвь Гочуа (табл. 14). Вероятно, уже его отец слыл достаточно уважаемым человеком (см. XXXV); два брата Владимир (1908–41) и Фёдор (1912–43) погибли в Великую Отечественную войну, и официальными органами рассматривались как абсолютно лояльные; но наибольшую известность получил (в Лидзаве его именем названа улица) третий, тоже убитый на той войне – писатель, собиратель-фольклорист и переводчик Михаил Дмитриевич Гочуа (1906–41). В частности он перевел на абхазский язык «Слово о полку Игореве» (вместе с Д. И. Гулией), пьесу А. М. Горького «На дне» и драму Лопе де Вега «Лауренсия».

Сам Ной (Ноэ) работал учителем в Пицунде и с энтузиазмом вел общественную деятельность, а именно состоял, как тогда выражались, в активе Комитета по охране памятников культуры Абхазии (с 1954),



*Место проведения ежегодной ацуныхәа в лесу северо-западнее  
Лидзавы, 2012 г. (© А. Г. Агабабян)*



а затем поддерживал личные контакты с председателем Абхазского совета Общества охраны памятников культуры Груз. ССР Вianором Панджоевичем Пачулией, свидетельства чему рассеяны по публикациям последнего (2009, с. 121–122), например:

*«Один из [вариантов легенды о Пицундском храме] <...> записан мной со слов краеведа Н. Д. Гочуа в 1968 г. <...> Н. Д. Гочуа услышал эту легенду от своего отца Дмитрия Гочуа, жившего постоянно в селе Лыхны и умершего в 1932 г.»*

В дальнейшем Ной Дмитриевич сотрудничал с музеем-выставкой Пицундского храма и в 1963 году даже проводил на его территории археологические раскопки, вместе с покойным археологом Георгием Кучиевичем Шамбой (в то время работником музея). И в Москве и в Тбилиси отводили храму и музею исключительную роль в привлечении туристов на только что открытый курорт Пицунда. И причастность к делу государственной важности лишь повышала социальный статус лидзавского краеведа.

Все приведенные детали необходимы, чтобы понять мотивы этого человека, решившегося легализовать культ Лдзаа-ных в глазах официальной власти, и одновременно трудности, с которыми он неминуемо должен был столкнуться на столь скользком пути. С одной стороны, именно такой человек, из уважаемой семьи, вхожий в кабинеты совслужащих и партийного начальства, и мог взять на себя риски, а с другой – те же самые факторы диктовали для него жесткие правила игры. Уже писалось, что Ной Дмитриевич вместе с В. П. Пачулией сделали с «легендой» В. И. Немировича-Данченко (см. ХХI), целиком выхолостив из нее все религиозное содержание. Точно также и ежегодные общественные моления в Лидзаве надо было превратить в нечто подобное празднику урожая, в котором при желании можно было бы отыскать больше для прославления крестьянского труда, нежели суеверия, доставшиеся от «старых культов».

Очевидно, за образец для нового возрожденного акадака был выбран общесельский праздник *ацуныха* (< абх. *ацу* ‘село’, правда вышедшее из употребления уже во времена Н. Джанашии – 1917, с. 163, прим. 1; и *аныха* ‘праздник, моление’), отмечать который до сих пор принято во многих населенных пунктах Абхазии. К тому времени его вероятная христианская подоплека, в частности связь с троицкой обрядностью, окончательно забылась, а участие профессионального жре-

чества в молении от засухи, центральном для праздника, что было бы особенно неприемлемо для властей, вовсе не предполагалось.

Правда остается открытым вопрос: в какой мере вообще это последнее празднество было характерно для Лидзавы в прошлом? В частности его очень напоминает виденное в 1870 году Верещагиным (1874, с. 51) массовое празднование троицы, имевшее место в доме лидзавского старосты по фамилии Агрба и в соседних с ним домах (см. XXVIII). Возможно, в последующие десятилетия акадак вовсе вытеснил в Лидзаве ацуныхуа. И теперь в результате определенной селекции культовых практик, актуальных не только для этого, но и для других сел, которую, надо полагать, предпринял интересовавшийся абхазской стариной Ной Дмитриевич, ежегодное моление лидзавцев вторично обрело определенные черты сельской ацуныхуа.

Обменные отношения, пронизывавшие во времена Чукбара все село (см. XXX), оказались невозстановимо разрушены, и единственным, что от них осталось, было обязательное приобретение сельским обществом в складчину жертвенного быка. Если Ной Дмитриевич определил, как мы считаем, основной вектор развития акадака, то Маргарита Ахба – место, где он проходил в начале нового периода своего существования. Этим местом стали родовой дом её мужа (ныне – во владении семьи внука Вадима), а чуть позже – пространство между дворами Гочуа и Мамасахлиси.

Как сейчас вспоминают, упомянутая женщина и осуществляла фактическое руководство ритуалом в условиях, когда мужчины по-прежнему побаивались открыто принять на себя жреческую роль. С запутанной процедурой передачи ритуальных полномочий в ходе моления столкнулась Л. Акаба (1984, с. 100), летом 1962 года посетившая Лидзаву в составе экспедиции Абхазского ИЯЛИ:

*«<...> [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 недавно в этом святилище: нанизывание печени и сердца жертвенного животного на нож имел право производить только старший представитель фамилии Гочуа, после чего он передавал этот нож жрецу, назначенному его предками, и последний продолжал ритуал».*

Следует ли из процитированного замечания, что и в этот период не произошло еще возобновление акадака? По нашим данным, оно должно было состояться даже несколько ранее – уже около 1956 года. О каком *«старшем представителе фамилии Гочуа»* идет речь? Характерная деталь, позволяющая его идентифицировать – натывание бычьих внутренностей на нож. От нашего современника, В. К. Гочуа, нам не раз приходилось слышать упреки в адрес Феди Гочуа о том, что правильнее использовать для этой цели не охотничий нож, как это делал стареющий жрец, якобы ошибочно, а разветвленную деревяшку. В описании Чукбара (1915, № 10, с. 146) также фигурирует не нож, а трезубец. Нанизывание печени и сердца жертвы на ветку особой конфигурации является одним из доминантных символов (в понимании В. Тэрнера: 1983, с. 36–37) абхазских ритуалов. Поэтому нож здесь, безусловно, указывает на особенный почерк Феди Гочуа. Последний уже освободился из лагерей, работал лесником и табаководом в колхозе, и, судя по этому упоминанию, успел заменить собою Ноя Дмитриевича. Л. Акаба упоминает также и о каком-то другом жреце – *«назначенном его [Ф. Гочуа] предками»*. Кто это? Жаго Уондырба? Интересно, что в дальнейшем Федя Гочуа всякий раз повторял передачу ножа более молодому, превратив ее в обязательный элемент церемонии акадака (интервью с ним, 2003 г.):

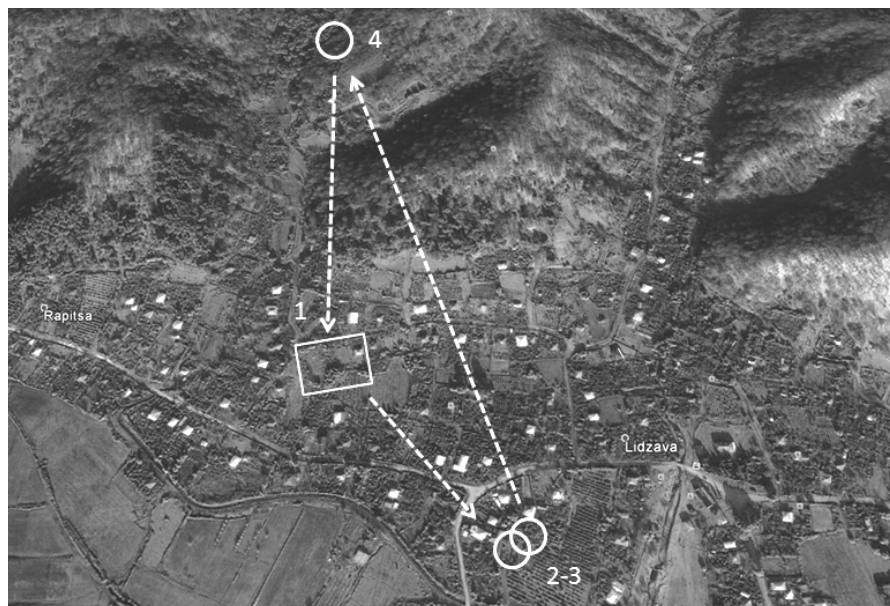
*«Он [жрец – авт.] снимает сердце и печень и кладет в мисочку, затем отрезает кусочек того и другого и съедает. Так всем по кусочку. Остальную часть режет тот, кто помоложе».*

Доподлинно неизвестно, в какой непосредственно форме проходило тогда ежегодное лидзавское моление. В 1982/83 году оно снова поменяло свое место, еще больше сблизившись с ацуныхуа: люди стали собираться в лесу за селом, рядом с источником. В это время акадак уже устраивали не в 4–5 воскресенье после пасхи, как при Чукбаре, а позже – обычно в 1–2 воскресенье июня, т. е. совсем близко к троице (*«июнь, 10-го–15-го, чтоб совпадала с воскресеньем»*) – Ф. Гочуа, интервью, 2003 г.).

В июне 1988 года (в предыдущих наших публикациях указано ошибочно «июль»: Kuznetsova, Kuznetsov, 2006, p. 74; Кузнецова, 2013, с. 102) один из авторов присутствовал во время акадака в лесу. В коллективном пиршестве по случаю моления участвовали одни мужчины. Женщины и дети стояли поодаль. Был принесен в жертву бык. Жрец

Ф. Гочуа произнес перед собравшимися молитву, держа в руках кубок с вином и нож с кусочками на нем печени и сердца животного. Участвовавшие в трапезе разместились на продолговатом холме, покрытом длинным рулоном бумаги. Сервировали стол вареным мясом, мамалыгой, солью и изрядными объемами вина. Вместо тарелок использовали крупные листья – очередной доминантный символ, отсылающий нас снова к ацуныхуа. После окончания праздника шкуру убитого животного вывесили на дереве. Примерно также выглядел и «канон» тех лет (Ф. Гочуа, интервью, 2003 г.):

*«Мы режем скот, варим мясо. Печень и сердце варят отдельно. И ложим отдельно с солью, на середину стола – чтобы было лучше, чем в прошлом году. Подхожу я. Это отмечается рано, и произносятся слова, чтобы было лучше, чем в прошлом году. <...> И при этом произносятся слова поздравления. Вокруг меня стоят одни мужчины <...>. Молитвы, клятва, просьба. <...> Я первый пробую с хлебом. <...> Едят все: и дети, и взрослые. Тем временем накрывают стол на земле – ореховые листья и*



*Изменения в местоположении Лдзаа-ных: 1. 1884/85–1937 гг., с 2011 г.; 2.–3. 1956?–1982/83 гг.; 4. 1982/83–2010 гг.*

*папоротники, из них делается стол; затем, сверху бумага, без тарелок. Мясо, вино и мамалыга, на десерт мамалыга с сыром, а детям сейчас – конфеты, лимонад. Раньше конфеты заменял мед. [Вопрос: «А почему менялось место проведения, раньше было во дворе, сейчас в лесу?»] Время все меняло. Раньше было около часовни, потом ее поломали».*

Любопытно, что Ф. Гочуа вплоть до своей смерти продолжал настаивать на том, что в сущности лидзавское моление так и оставалось акадаком, несмотря на все наслоения. В качестве одного из концептуальных отличий его от ацуныхуа он называл А. Крылову (2001) тот факт, что остатки еды после общественной трапезы в этом случае нельзя забирать с собой, а надо либо доесть, либо оставить на месте моления. Тем самым жрец подчеркивал сакральный, если не мистический характер церемонии, в утверждении которой сам принял не последнее участие.

## XLI. Запретные дни, родовые моления, *ажьбира*

Религиозную жизнь абхазского крестьянства существенно усложняют три феномена, о которых до этого не упоминалось или упоминалось лишь вскользь, как в случае с «кузнями»-ажьбира. Тем не менее, они делают картину многомерной, поскольку в отличие от общинных молений проявляются не столько в публичной, сколько во внутрисемейной сфере, т. е. на уровень ниже. При этом у каждого из них, по-видимому, различное происхождение.

Т. н. фамильным запретным дням, на самом деле ‘дням для лени’, на что указывает обозначающий их бзыб. термин *á-мишьара* (ср. *áишьара* ‘лениться’), или просто ‘времени, чтобы бездельничать’, как в аналогичном абж. *á-мигъарс* (Бгажба, ред., 1964, с. 38, 309; Генко, 1998, с. 175), больше всего внимания уделил Чурсин (1956, с. 119–124). Собранные им материалы, вкпе с нашими собственными, показывают, что с запретом работать в такие дни было одинаково знакомо не только население Бзыбской и Абжуйской Абхазии, но и мегрело-абхазское пограничье. Кроме Лидзавы, случаи бытования этой практики зафиксированы, по крайней мере, в селах Калдахвара, Мгудзырхва, Шлара, Лыхны, Куланурхва, Псырцха, Джгерда, Атара, Бедия и в Гальском уезде. «Ленивым» может стать любой день недели, но, как будто бы наиболее часто – понедельники и четверги:

Таблица 15

дни	фамилии	дни	фамилии
пн.	Ашуба, Шармат, Джикирба, Габлия, Лейба,		рацхелия,
вт.	Ампар, Ашуба, Маргания,	пт.	Ходжаа,
ср.	Какуба, Лейба,	сб.	Багапш, Шакрыл, Дбар, Гочуа,
чт.	Джикирба, Маргания, Габлия, Дбар, Ква-	вс.	Ампар, Квицинния.

Обычно в такие дни в домохозяйствах соответствующей семьи не рекомендуется шить, вязать, прясть и мести дом, реже пользоваться еще точильным камнем и очень редко – бриться, стричь ногти. Запреты касаются в основном труда женщин и передаются по женской линии; *амишьара* могут накапливаться в семьях: в дополнении к первому, с невесткой – бу-

душей хозяйкой в доме, устанавливается второй и т. д., при этом самые «древние» очевидно забываются. Чурсин (1956, с. 121) приводит анекдот, передающий стремление как-то разумно ограничить этот процесс: когда в Джгерде жена набрала себе уже шесть дней в неделю для «безделья», и потом, переходя горную речку, поклялась, что если не упадет, прибавит к ним еще и седьмой, то муж просто столкнул ее в стремнину. Раньше в запретные дни семьи, по крайней мере, частично, выключались из социальных сетей, поскольку им нельзя было ни выносить ничего из дому, ни продавать, особенно скотину. В этом чувствуется аналогия с общесельскими обязательствами в отношении коров *aazatə*, в связи с маркировкой границ лидзавской *territorium sacrum* (см. XXXIV).

Все известные мотивировки, записанные у информантов, не позволяют заглянуть сильно вглубь, чтобы с достоверностью судить об исторических корнях этого социального института. Но все-таки угадывается некая корреляция с такими специфическими днями, как четверг и, в особенности понедельник, наводящая на мысль, что и здесь не обошлось без следов культа громовержца. Как и в связи с общей атрибутикой божества грома (см. XXXVI), сопряженность его с четвергом – широко распространенное явление; в этом ряду – нем. *Donnerstag* ('громовой день'), англ. *Thursday* ('день Тора') и проч. Ламберти (1877, с. 162) еще застал времена, когда мегрелы также опасались в понедельник выдавать что-либо из дома, иначе «будет иметь такое влияние на этот дом, что он мало-помалу весь опустеет и сам хозяин останется бедным и несчастным». А грузины Кахетии еще и позже, боясь града, не работали по понедельникам, «начиная с фоминой недели до начала уборки ячменя» (Чурсин, 1956, с. 123). В абхазском же случае, речь идет именно о вытесненных представлениях, что хорошо иллюстрирует приведенная Чурсиным (там же, с. 120) быличка, так сказать, мифологически сниженный текст, объясняющая, как обретали свой запретный день носители фамилии Шармат из Джгерды:

*«В старину один из предков фамилии Шармат продал в понедельник лошадь. Был ясный солнечный день. Вдруг разразилась гроза, засверкала молния, спустилась с неба черная туча и унесла на небо дочь Шармата, сидевшую во дворе и вышивавшую сафьяновые чукьяки. Чукьяк, лежавший на коленях девушки, упал, а другой, бывший у нее в руках, унесен с нею на небо. С тех пор фамилия Шармат считает понедельник своим «запретным днем» <...>».*



Во всех отношениях мы имеем дело здесь не с календарными датами церковного происхождения, а с совсем другим кодом – попыткой соотнести дни недели с какими-то былыми культами и мифологическими персонажами, идущей точно снизу. Интересно и то, что запретные семейные дни встречаются на другом конце ареала – у ингушей, но неизвестны непосредственным соседям абхазов шапсугам, с которыми их объединяет языковое родство и культурная близость.

Вопреки представлениям о широкой распространенности у абхазов второго феномена – родовых молений, их не так много описано. Из публикации в публикацию кочуют упоминания об одних и тех же молениях, прежде всего, Лейбовцев и Ампаровцев. Родовой очаг последних находится в непосредственной близости от Лидзавы – в местечке Ряпш (абх. *Риапшь*), не доезжая до Калдахвары. Оно принадлежало кн. Александру Инал-ипе, который, как утверждают теперь Ампаровцы, состоял с ними в молочном родстве и, в конце концов, передал эти земли им в личное пользование. Именно там, в воскресенье, последнее в октябре, либо первое в ноябре, они и проводят свое ежегодное моление *Етрых* или *Аз(а)ных* – «божеству морского берега», ср. абх. *ага* ‘прибрежье’. Рассказывают, что в прошлом, каждый год в определенное время, какая-нибудь девушка Ампар приносила ему себя в жертву, пока этому не положил конец брат (или отец) очередной девушки, пообещавший монстру взамен белое жертвенное животное (козла или барана). Уже говорилось о том, что какие-то версии этой истории могли перекочевать в мифологию, сложившуюся вокруг Лдзаа-ных (см. XXI).

*Агных* изучала молодая исследовательница А. Г. Агабабян, обнаружившая ряд черт и мотивов, которые сближают его почитание с культом т. н. Ахына (< ст. кабард. *Ахынэ* ‘Черное море’?), распространенным до Кавказской войны среди шапсугов, убыхов и проч. (2014, с. 71–88). Среди общеабхазских доминантных символов здесь: амггал, готовят который обязательно «чистые» женщины (с менопаузой); все те же крупные листья папоротника, как и сердце и печень животного на фундуковых прутьях. В роли жрецов выступают мужчины-главы отдельных домохозяйств Ампар, ежегодно сменяющие друг друга. Специфичным является акцент на необходимости четко разграничивать все действия по ходу церемонии (скотину режут в одном месте, шкуру снимают в другом, мясо режут в третьем и т. д. и т. п.). Именно это больше всего и напоминает культовые практики, связанные с «Ахыном». Вроде бы не встречено в других местах и использования во время пиршества тыквы.

Да и набор ингредиентов для теста амгяла выглядит несколько архаично: молотое пшено, пшеничная мука, меньше – кукурузная мука, раньше – просо (в регионе в целом три последних столетия отмечается поэтапное вытеснение проса кукурузой); молоко и соль.

В обменные отношения, сопутствующие молению, включены только представители домохозяйств Ампар, естественно, расселившиеся к нашему времени довольно широко, в том числе и в Лидзаве (см. XXVI). Они свозят в Ряпш продукты и после жертвоприношения получают свои равные доли сырого жертвенного мяса и приготовленного амгяла – строго по числу семей, на которые распадается ныне род Ампар. Теоретически родовые моления, если вокруг них аккумулируются окружающие семьи, могут превратиться в общесельские, и наоборот. Похоже, что история Лыхненского святилища, изначально, по-видимому, так же как и Лдзааных, связанного с местной церковью, принадлежит ко второму типу. Село чрезвычайно разрослось, в нем неоднократно происходила смена религий; ныне лишь меньшинство лыхненцев – фамилия Шакрыл – остались верными Лых-ных, но так должно было быть не всегда.

Но если исключить ошибки, которые делают абхазоведы (см. XXXV), то видно, что упомянутые трансформации происходят не так часто, а процесс выглядит не таким гибким, как может показаться. Во-первых, успешные жреческие семьи, как Гочуа в Лидзаве и Чичба в Ачандаре, всегда стремятся установить свой контроль над религиозной (и политической) жизнью всего сообщества. А во-вторых, род, не способный долго оставаться независимым и одиноким, со своей стороны также тянется к интеграции. И чаще всего подлинно родовые культы, закрытые от соседей – не родственников, просто не успевают развиваться. Даже лидзавские Ампар составляют теперь сельскую политическую верхушку как административную, так и на уровне старейшин, несколько потеснив Гочуа (см. XXVII), и являются уже полноценными участниками акадака. И скорее всего, в их судьбе, как, возможно, и у Лейба, исключительную роль сыграл уникальный набор условий, в частности долгая стигматизация – имидж некоего семейного проклятия. Более того, их запутанная генеалогия – будто бы все Ампаровцы провалились под землю, кроме единственной ветви, восходящей к их беременной невестке по фамилии Званба, чудом спасшейся у своих родственников в селе Звандрипш (Гудаутский район) – указывает на то, что перед нами действительно могут быть потомки относительно недавних переселенцев садзов или убыхов.

Наконец, ажыра (третий феномен) играет примечательную роль в самоидентификации лидзавцев, в делении их на «своих» и «чужих». Если очамчирские абхазы почитали действующие сельские кузни и «обитающее в них» божество Шашв, и так – вплоть до Мегрелии, где разве что этого духа заменял св. Соломон – библейский покровитель 363 или 365 ремесел (Кобалия, 1903, с. 93), то иным образом дело обстояло у бзыбцев, в том числе и в Лидзаве. Здесь все священнодействия переместились в худой сарайчик или даже навес где-то в саду, имитирующий настоящую кузницу, с маленькой, непригодной для кузнечного дела наковальней и молоточком, иногда еще с игрушечными клещами. Это и есть родовая ажыра. Ежегодное моление в такой «кузне» имеет место в ночь с 13 на 14 января, т. е. приходится на празднование начала Нового года по старому (юлианскому) календарю: Мужчины-глава семейства, предварительно помывшись, приносят в жертву козу (или козла). Кроме того, на каждого члена семьи мужского пола режут по петуху и готовят по четыре круглых вареника без начинки (абх. *акдакэар*) (Тина Лейба-Кварацхелия, интервью, 3 авг. 2013 г.):

*«Козу режут; на каждого мальчика – один петух. Я специально вырашиваю. Вот, например, у него [мужа – авт.] три брата <...>. Да, вот на них – три петуха, у него два сына – два петуха, у того сын – петух, и у того в Москве трое – внуки, двое. Вот, это я режу восемь петухов». <...> Он [муж] говорит: «Это – для старшего брата Славика, это – для Котика, это – для Димы, для Вити, для, вот, Славика, для Ромы, для Астамурика, для... для Котика. Вот, восемь курей».*

Вечером, когда мясо сварено, отец вместе с сыновьями, которые тоже после омовения, прихватив кувшин вина и миску с варениками-акваквар (или с кусочками хачапури), идут в ажыра, где ставят самодельные восковые свечи. Он держит в одной руке бокал с вином, в другой – привычную уже ореховую ветку с нанизанными на нее сердцем, печенью и нижней челюстью козы. У остальных в руках – ветки с внутренностями предназначавшихся им петухов. Старший молится о своих ближних, обращаясь сегодня не к Шашву, но к богу вообще, т. е. к Анцве, перечисляя его эпитеты, упоминая про Ачбовцев и Чачбовцев, и проч., что типично для большинства абхазских ритуалов. Обязательно стреляют из ружей в воздух. Затем мужчины, каждый вкусив мяса жертвенной козы, возвращаются в дом, где теперь уже все семейство

участвует в праздничном ужине, состоящем из оставшегося вареного мяса, хачапури (*ачаиә*), мамалыги, сыра и напитков.

В Бзыбской Абхазии этот праздник называют глоссой *Хьачхэама* (Касланзия, 2005, т. 2, с. 351), которую, как было показано, пробовали объяснять на мегрельской основе (см. V). При этом в Абжуйской части, территориально ближайшей к Мегрелии, находим вместо этого абхазский термин *Ажьырныхәа* ‘праздник кузни’. Последний отсутствует в раннем словаре Генко (1998), относящемся к 1930-м годам. А собиравший в 1928 году свой полевой материал Чурсин прямо указывает, что «[к]анун нового года называется у абхазов «хечхома» (бзыбск.) или «хечхвама» (абжуйск.)». Выражение же «ажир-ныха» выступает у него в качестве родового понятия, употребляемого в обеих местностях (1956, с. 4, 73). Отсюда, если *Ажьырныхәа* – вообще не неологизм, то, по крайней мере, территориальное разведение его и *Хьачхэама* – явная новация, очевидно связанная с процессом национального развития абхазов в советский период.

Однако не кажется безупречной и предлагаемая этимология бзыбского термина. Более всего смущает переход мегр.  $\check{g} >$  абх.  $\chi^i$  ( $\chi$ ), но также отсутствие подходящих реалий: все-таки этнография мегрелов не знает праздника под названием ღჷჳბჳდბ, как и ничто не свидетельствует в пользу массового отправления бзыбскими абхазами каких-то элементов культа свиньи! Похоже, что и на этот раз мы имеем очередную «народную» этимологию. На наш взгляд, из тупика может вывести иное объяснение: тур. *haç* ‘крест’ (< арм. խաչ [*χač*’]) > абх. *χiač*’, т. е. в итоге, учитывая второй, бесспорно мегрельский компонент – ‘моление кресту’. Такой вариант кажется более реалистичным, поскольку на соответствующий участок календаря приходится, как минимум, два идеологически близких христианских праздника – Рождество и Крещение.

Безусловно, в регионе основным поставщиком обозначений креста служил грузинский язык, ср. уже упоминавшееся абх. *а-цъар*, а также: абаз. *джьуар*, кабард. *джор*//*жор*, осет. *дзуар* (переход  $j > j$  здесь обычен), при груз. ჯვარ-ო [*jvar-i*]. Причем мы солидарны с А. К. Шагировым (1977, с. 195), учитывавшем и другие подобные заимствования, например, адыг. *бэрэскэ* (греческое, усвоенное через груз. посредство), который считает, что их появление «связано все же с распространением христианства», вопреки мнению Лаврова (2009в, с. 200), склонному и тут искать местные «языческие» корни, в духе атеистических концепций, господствовавших тогда в науке:

*«Нет оснований оспаривать связь между адыгейским термином «джор» и грузинским «джвари» (сюда же относится и осетинское «дзуар» – святилище). Но есть все основания не считать древнеадыгский фетиш джор крестом как таковым. Когда Е. М. Шиллинг в 1930 г. вывез из Шапсугии последние сохранившиеся там джоры в Москву, то оказалось, что по своей форме они напоминают не крест, а обыкновенную деревянную развилку иногда больше, а иногда меньше человеческого роста. Мы слышали от шапсугов, что джор бывает похож на русскую букву Т. <...> Отметим, что у других народов Кавказа также были зафиксированы трехконечные «кресты», которые, как и джоры, конечно, не имеют ничего общего с настоящими крестами и являются каким-то ДРЕВНИМ ОБЩЕКАВКАЗСКИМ ФЕТИШЕМ» (sic! – авт.).*

Отметим и мы поразительное сходство описанного шапсугского джора с т. н. крестом ჯვრის ჯვრის ('крестом-виноградной лозой'). Считается, что крест именно этого типа сделала себе св. Нино, спасаясь в винограднике от жестокого армянского царя Трдата. Подобные кресты, часто действительно из деревянной развилки, до сих пор являются символами грузинского православия.

Но это, так сказать, остатки раннего христианства на Зап. Кавказе (как мы помним, более древние реликты – византийские – сохранились в архитектуре). Затем вектор меняется, и в местных языках появляется указанный армянский термин, перед этим уже успевший стать основным обозначением креста в турецком: убух. *кхъач*, адыг. *къаиш*, ногойск. *каш* (Шагиров, 1977, с. 221). Такая география выглядит очень соблазнительно, поскольку могла бы свидетельствовать в пользу именно бзыбцев, как наиболее вероятного центра распространения традиции *Хъачхъама*. Кроме того, признание абх. *хъач*- армянским заимствованием через посредство турецкого помогло бы датировать появление этой традиции – временем Османского владычества.

В отличие от родовых культов, по определению уникальных, этот, подразумевает некий идеальный тип или общий стандарт (молящиеся в ажыра всюду стремятся делать все «как надо», т. е. единообразно). Однако, подобно первым, будучи также в широком смысле закрытым от внешних нивелирующих воздействий, на деле он сильно склонен к вариативности. Последнее касается, например, количества свечей в «кузне»: одна – за всю семью (Дбар, с. Лидзава); столько же, сколько мужчин в доме и еще одна – отдельно за хозяйку (Кварацхелия, здесь же); семь

(в с. Абгархук); две – маленькая для моления за всю семью и большая – за каждого члена в отдельности (в Ачандаре: Чурсин, 1956, с. 73–74):

*«Поставив на наковальню зажженную малую свечу, хозяин кузни произносит молитву Шасиу [Шашв – авт.] о благополучии всей семьи <...>. Во время каждой молитвы кузнец отрезает от большой свечи кусок (долю данного члена семьи), зажигает и приклеивает к наковальне вместо снятой свечи всей семьи».*

Разумеется, прежде в Бзыбской Абхазии в качестве молельщиков выступали не только «самодетельные», но и настоящие кузнецы, как это в массе имело место в Абжуйской Абхазии. Об одном таком примере (кузнец из Ачандары) как раз и повествуется в только что приведенной цитате. Точно также и в Мегрелии *«слесарь-отец в кругу своих детей, исключительно сыновей»* совершал в этот день моление св. Соломону *«у открытого полного винного кувшина в слесарне»* (Кобаля, 1903, с. 112).

Но у очамчирских абхазов наследование жреческой функции почти всегда происходило внутри кузнечного цеха, исключая, по-видимому, всего лишь три возможных ситуации – во-первых, когда некто со своим потомством начинал служить Шашв по наущению гадалки, видевшей в гневе божества кузницы причину бед указанного семейства; во-вторых, когда семья кузнеца полностью вымирала, и *«кто желает, может <...> «выделиться» и перенести культ кузни в свой дом»* (тогда-то и имитировали ажыра дома, как у бзыбцев); и в-третьих, когда ложно поклывшийся в ажыра, отмаливая грех, посвящал своего сына в ученики кузнецу, и потом это ремесло также закреплялось в их роду (Джанашия, 1917, с. 169, 171–172). Тогда как у бзыбцев жрецами становились, как правило, главы обычных семей, особенно с исчезновением кузнецов, как особой профессии и социальной группы. Численно и сейчас еще ажыра на порядок больше в Гудаутском районе, чем в Очамчирском!

Сниженный, даже инвертированный характер ритуальных ажыра в сравнении с настоящими прекрасно осознавался: Н. Джанашия подчеркивал, что *«при постройке «пацх» и для жилья колья вертикальны, а хворост горизонтален, а для кузни – наоборот»* (там же, с. 171). И, возможно, что бзыбский вариант культа превратился в удел не общины, но множества замкнутых семей, вследствие далеко зашедшей сегментации общества, общей нестабильности, частой смены религий, другим результатом воздействия которых могла стать укрепившаяся у

абхазов, повсеместно, но опять-таки больше у бзыбцев, практика хоронить умерших родственников не на сельских кладбищах, как это делают соседи (шапсуги, грузины и др.), а прямо у себя во дворе. Аналогичные погребальные традиции известны и в других местах Причерноморья (Аджария, Понт), очевидно, оказавшихся, в сходных условиях.

В пользу описанного вектора развития свидетельствует, по крайней мере, один факт: по утверждению все того же Джанашии (там же, с. 173), у очамчирцев *«в доброе, старое время»* кузнец, получая от населения *«своего околотка»* металл и уголь, изготавливал все необходимые орудия труда и инструменты бесплатно, но за это каждое домохозяйство отработывало на него по одному дню в год *«во время вспашки, мотыжения и сбора кукурузы и винограда»*, что, безусловно, говорит о более высоком уровне интеграции в прошлом.

И все же нет достаточных оснований полагать, что моления родовых ажыра у бзыбцев всегда вторичны. Могло быть и так, что на мегрело-абхазском пограничье и в зонах сравнительно поздней абхазской колонизации, под влиянием церкви и в результате ассимиляции, привычные родовые структуры наоборот разрушались, а с ними размывались генеалогии семейных жрецов, и эстафету у них перенимали сельские кузнецы, кое-где еще сохранявшиеся.

Считается, что во всех описанных случаях, независимо от территории, право участвовать в этом культе передавалось строго патрилинейно. В современной Лидзаве зятя выключены из семейного моления на Хечхому. На имя несовершеннолетней женского пола режут курицу (не петуха), но если та уже вышла замуж, то должна проводить церемонию в доме мужа (Т. Лейба-Кварацхелия, интервью, 3 авг. 2013 г.):

*«А девочка, ну дочка была [она умерла – авт.], вот на нее курицу, вот курица... Если она не замужняя – режешь курицу, а если она замуж вышла – она делает там, там, уже у себя. А так вот она может приходить, но она должна там сделать, а потом сюда приходить».*

При этом такая женщина, естественно, не может находиться в ажыра мужа, но все равно режет петухов по количеству мужчин своей новой семьи. Если же святилище вовсе отсутствует, то она возжигает свечи просто за домом, сопровождая это опять-таки молитвой. При желании глава отпочковавшегося домохозяйства действительно может *«выделить»* свою долю ажыра, что делается через жертвоприношение



и моление в отцовском доме. В Лидзаве таковыми, например, являются филиалы дбаровского святилища в домах Алика Дбара и Джона Дбара, представляющих две разные линии рода (Гедлача и Сааткерия). И число мнимых «кузен» постоянно растет. Прежде были известны обратные случаи, когда те же действия совершали с открепительной целью для замужней дочери, покидающей дом, после чего всякая ее связь с родовой ажыра терялась (Чурсин, 1956, с. 76). Но сейчас указанный порядок больше, видимо, нигде не соблюдают.

В наши дни ажыра рассматривают в качестве почти обязательного атрибута если не семьи, то линиджа, и те фамилии, в которых она вовсе отсутствует, могут ощущать себя ущербными, «ненастоящими» абхазскими. Но такой взгляд вступает в противоречие с реальностью, поскольку «настоящие» семьи вовсе не составляют большинства, как в Абхазии в целом, так и в Лидзаве в частности (см. табл. 16).

Таблица 16

имеется родовая <i>ажыра</i>	получили по «женской линии»	отсутствует
Барциц (в др. селах) Губаз Дбар Джикирба Крия Лолуа Мукба Сакания	Ампар Гамисония Джакония Кварацхелия Кокоскерия Нодия	Абгаджава Агрба Гочуа Лейба Маргания Убилава Хишба Черкезия Шенгелия

С другой стороны, порой родовые святилища возникают в ситуациях, в каких их вроде бы нельзя было ожидать. Скажем, «кузней» обладают лидзавские Кварацхелия, бежавшие сюда из Мартвили (Гегечкори), после того как прадед нынешнего главы семейства отказался отдать свою молодую жену тамошнему мегрельскому князю, настаивавшему на праве первой ночи (Артём Кварацхелия, интервью, 3 авг. 2013 г.). Говорят, что ажыра перешла к таким семьям в нарушение патрилинейного принципа по «женской линии». У упоминавшихся уже Ампаровцев изначально не было своих «кузен», но затем в трех или четырех домохозяйствах они все-таки появились (З. Ампар, интервью, 2 авг. 2013 г.):

*«У нас здесь [в Лидзаве – авт.] нету. Когда я спросил, слушай, я говорю, нас – не пятьсот, это, хозяйства, пятьдесят хозяйства; одни имеют, а большая часть не имеет. А там сказали, что это они веру приняли... это от жены, оттуда взяли, говорят, это не положено, говорят. <...> Нельзя конечно, как можно?»*

Создается впечатление, что ко всем к ним ad hoc применялась некая практика адопции, ныне считающаяся нелегитимной. Вскользь Джанашиа говорит о такой возможности (1917, с. 171) – *«только при вымирании всего рода матери к ним, детям, переходит и культ кузних»*. Возможно, этот порядок допускался лишь у очамчирских абхазов и вовсе не был известен бзыбцам. Но один из наших информантов (В. К. Гочуа, интервью, 2 авг. 2013 г.), утверждает, что существует возможность получения ажыира не от родственников: кто-то три года кряду прислуживает на Хечхому тому, от кого желает получить долю святилища, и за тем под руководством этого последнего совершает молению у себя дома. Между такими семьями якобы устанавливаются связи, напоминающие аталыческие (дети не женятся и проч.). Как бы то ни было, время от времени подобные ситуации порождают напряжение, поскольку вопрос о происхождении имеет в Лидзаве чрезвычайную актуальность. Гочуа, у которых своя «кузня» тоже отсутствует, стали даже обосновывать это особым жреческим статусом их фамилии, будто бы абхазская семья должна быть связана религиозными узами либо с ажыира, либо с аныха.

## XLII. Лидзавцы христиане и мусульмане

Парадоксальным образом современная религиозная ситуация в Лидзаве характеризуется, с одной стороны, устойчивостью, а с другой – удивительной гибкостью, если не аморфностью. Совершенно не правы те, кто заключает, что христианство и ислам не играли и не играют практически никакой роли в жизни местного сообщества. Без сомнения ислам служил основой для возникновения той идентичности, которая увлекла большую часть прежнего население Лидзавы в Турцию. Захват Пицундского мыса русскими и последовавшие за этим три волны махаджирства (1854, 1864, 1877) напротив привели к тому, что село из мусульманского превратилось в преимущественно христианское. Этот баланс не поколебали и те несколько семей махаджиров, которые позже вернулись (см. XXVI). А в 1990-е годы, когда потерпел крах проект новых сухумских властей по принятию и расселению в Лидзаве большого числа абхазов из Турции, то главным фактором оказалось неприятие их местным абхазским населением, переполненным страхами относительно грядущей «исламской угрозы». Причем лидзавцев больше всего раздражало, что вновь прибывшие ведут образ жизни правоверных мусульман: не пьют алкогольных напитков, совершают у себя во дворах пятикратный намаз, во время чего по улицам якобы разносятся звуки азана и проч. Начали распускать даже слухи, будто репатрианты собираются строить мечеть.

Однако выбор деноминации, в общем-то, накладывается на родовую структуру абхазского общества: исповедуют религии целыми семейными группами, принадлежность к той или иной религиозной общине определяется фактом рождения человека в конкретном семействе, и каждый до сих пор знает, к какой фамилии принадлежит – «христианской» или «мусульманской»:

Таблица 17

религия	фамилии	религия	фамилии
†	Агрба	†	Джалагония
С	Атеиба (ушли в Турцию)	†	Жиба*
С	Ахба (вернулись из Турции)	†	Капанадзе
†	Агумава* (вернулись из Турции)	†	Мукба
С,†	Ампар	†	Нодия

С	Барциц (Барцыц)	С, †	Пачулия
†	Брандза	С	Садзба (ушли в Турцию)
†	Гочуа	С	Уондырба (ушли в Турцию)
†	Губаз*	†	Хишба (Хышба)*
С	Дбар (вернулись из Турции)	†	Хунцария
†	Джакония	†	Шенгелия

\*В этих фамилиях мусульмане до сих пор еще встречаются среди потомков махаджиров в Турции.

Это несколько не противоречит тому, что отдельные роды (Агумава, Губаз, Жиба и др.) на протяжении ста пятидесяти лет меняли свою религиозную ориентацию, хоть и не без внешнего давления. А в двух традиционно мусульманских семействах в последние десятилетия появились свои православные священники, ведущие сейчас активную подвижническую деятельность – о. Дорофей (Дмитрий Заурович) Дбар и о. Андрей (Адриан Таризелович) Ампар. Это кроме того не создает никаких препятствий для заключения межконфессиональных браков, которые в Лидзаве достаточно часто встречаются, по крайней мере, с 1920–30-х годов. Как мы видели на примере культа святилищ ажыира (см. XLI), невестки, как правило, исключены из религиозной жизни рода мужа, что существенно снижает потенциал религиозных противоречий на внутрисемейном уровне.

Сами же религиозные практики как раз чрезвычайно подвижны, а признаки, маркирующие повседневное поведение мусульманина и христианина, относительно. Мода, в том числе и среди мусульман, на христианские личные имена – в ранний советский период на грузинские и русские, а ныне на русские и западные – привела к тому, что анропонимия, строго говоря, перестала быть надежным признаком, по которому можно судить о конфессиональной принадлежности. Мусульмане не проходят обрезания. Кроме того, после закрытия Пицундской церкви установился порядок, который до недавних пор продолжал действовать в Лидзаве: когда кто-то умирает в семье, считающейся христианской, спешат до погребения покойного коллективно покрестить всех некрещенных домочадцев, включая жен из традиционно мусульманских семей. С этой целью едут в Гагринскую церковь.

Прежде похоронный обряд мусульман не знал гроба. Сейчас его используют, но, кажется, при этом все равно продолжают хоронить по-

койников в специальных нишах. Поминальный цикл мусульманских семей, помимо годовщины, включает 3 (9) и 52 дня, христианских – 9 и 40 дней. Есть случаи, когда совмещают все даты, объясняя это диктатом общесельских социальных сетей. Мусульмане, особенно пожилые, не едят свинины. Н. С. Джанашия (1917, с. 170, прим. 2) зафиксировал в селе Адзюбжа поразительный случай, когда один род, очевидно, мусульманский, приносил в жертву на Хечхвamu, подобно соседям-христианам, поросенка, мясо которого *«все члены должны [были] положить в рот себе и трижды как бы откусить, а потом выплюнуть»*, при этом оно было обернуто в бумагу. Но с другой стороны, мусульмане пьют вино, раньше, правда, заметно меньше, чем христиане (2–3 стакана за застолье).

Если Введенский (А-ъ, 1871, с. 7, прим. 10) писал в эпоху, когда в Лидзаве оставалось еще много мусульман, что *«[в] селениях, лежащих вблизи Пицунды и Лыхны, сохранили семинедельный и спасовский посты»*, то в наше время, считается, что посты держат лишь пожилые мусульмане (рамадан), а отнюдь не христиане. Ныне все лидзавцы отмечают Нанхуа (успение), как общесельский поминальный день, и большинство – еще пасху (абх. *А-миань*), во всяком случае, мусульманские семьи участвуют в праздничном обмене визитами и играх с крашеными яйцами. В целом христианство заняло в Лидзаве публичное пространство, тогда как ислам остается исключительно семейным делом. Иногда даже в отношении соседей путаются, не зная наверняка – мусульмане ли они?

### XLIII. Быть абхазом или убыхом

Было уже показано, как на протяжении всей истории Лидзава ее население пополняли садзы, проникавшие с северо-запада, и мегрелы (а шире и грузины вообще) – с юго-востока. Переселялись в одиночку и массовыми волнами, организованно и спонтанно (см. XXVI). Кому-то из вновь прибывших удалось успешно интегрироваться в принимающее сообщество, а кто-то так и оставался в глазах большинства чужаком. С новшествами этнонационализма, да и с геополитическими изменениями (после махаджирства Джигетия просто перестала существовать), первый источник (садзы) отпал сам собой, либо перестал замечаться. А за грузинами, иногда даже за их отдаленными потомками, напротив, прочно закрепился ярлык пришельцев, несмотря на то, что вся Лидзава, в сущности, возникла как переселенческое село.

Показательны в этом смысле рассуждения одной информантки, предки которой осели здесь лишь в первые десятилетия XX в., а сама она провела изрядную часть своей жизни вообще на Чукотке, работая медсестрой в Анадыре (Э. Джикирба, интервью, 2 авг. 2013 г.):

*«Мы – все пришельцы, между прочим, Джикирба, Ампар Зосим, Хишба, вообще Дорофей, в казарме жил при моем присутствии. <...> Коренные жители, из коренных жителей – Гочуавцы, Джакониевцы, Агумавовцы, да, Ацыджкуа [Агумава в с. Асечко – авт.]... да, Мукбовцы, Кирихалия, Хеция <...>».*

Ее представления о том, кто является местным, а кто – приезжим, иерархичны. Вначале она различает в составе абхазского населения Лидзава первопоселенцев и поздних мигрантов, включая Джикирба, но затем переключается на фамилии явно мегрельского происхождения, противопоставляя их всех, даже старожилов, этническим абхазам. И на этом фоне Джикирба уже выглядят «местными»:

*«Кирихалия, они – тоже пришельцы, но уже ранние пришельцы – Мингрелия, Мингрелия заинтересована была сюда... Нодиевцы тогда переселялись, вот эти, в тот период, понимаешь? Нодиевцы – это пришельцы <...>. Хварцкия, Кварацхелия, он – пришелец. Джикирбовцы – это местные, потому что Золотой Берег – это недалеко, не из Грузии, Золотой Берег, Мгудзырхва – это, ну, это... 15 километров отсюда...*

*это – Гудаутский район <...>. Джикирбовцы – это коренные, если так, Кокоскериевцы наверное, тоже... Одни говорят, что они – пришельцы, ну а по ихним дальню... дальним вариантам – <Кокыскира>... они – тоже, э-ээ, не пришельцы, вот постоянные... аборигены».*

Разумеется, указанный дискурс сложился не в Лидзаве и циркулирует по всей Абхазии, но здесь, на границе, быть местным, т. е. «своим» – исключительно важный ресурс, позволяющий обладать легитимным в глазах соседей правом на землю.

В предвоенное время не менее 10 % от общего числа всех абхазских и грузинских семей Лидзавы составляли те, кто не способен был однозначно определиться со своей «национальностью». Судя по всему, такая прослойка в другие периоды, например, на заре абхазского национализма, могла составлять до половины населения села. В 1986–92 годах, во время накала страстей перед открытым вооруженным конфликтом многие из тех, кто занимался проблемами Абхазии, говорили о недопустимости насильственной ассимиляции абхазов. Из Лидзавы этот процесс виделся по-другому: он всегда шел в обратном направлении, и за всю ее историю ни одна абхазская семья не стала грузинской. Сейчас бытует мнение, что мегрельские и мегрелизированные фамильные имена абхазов происходят в основном из Самурзакано, где они появились в результате повальной грузинизации коренного абхазского населения, преимущественно во времена И. В. Сталина/Л. П. Бери. На самом деле, как уже было показано (см. XXVI), их носители происходят в основном из соседних бзыбских сел, из которых в Лидзаву переселялись и все прочие абхазские семьи.

Кто же эти люди, являвшие собой мостик в эпоху, когда не было еще диктата единственной этничности. Чаще всего это – дети неорганизованных грузин (не рачинцев), женившихся на местных абхазах. После смерти глав семейств, их отпрыски менее интенсивно поддерживали родственные отношения по патрилинии, вливаясь в общество матери, и лишь сохраняя при этом грузинские фамилии (Мамасахлиси, Нозадзе). При этом они так и оставались потомством от смешанных браков и, как правило, не становились родоначальниками больших разветвленных линиджей, которые характерны в Лидзаве в основном для абхазов. Видимо, в сходном положении оказались и дети от смешанных турецко(лазско)-абхазских браков, давших начало современным лидзавским семьям Абанос, Байрам-оглы и Вели-оглы. И имеется всего



один случай, когда некий Капанадзе из Чиатуры, заключив брак с женщиной Ампар, занял большой родовой дом, на участке, выделенном ее братьями, его сыновья быстро обабахзились и путем последующих брачных стратегий образовали настоящую расширенную абхазскую семью *аинду*, а один из них (Андрей Капанадзе) принял даже внешне абхазское фамильное имя *Капанба*, поселившись в Пицунде.

Наконец, есть такие (из бывших мегрелов), кто попытался «вспомнить» свои местные корни. Пример Маан-Маргания (см. XIX) показывает, что стремление сконструировать должным образом свою фамильную историю не ново для Абхазии. Более того, в условиях долгого отсутствия письменности эта практика превратилась даже в один из самых типичных способов «сшивания» истории на национальном уровне (см. XX). Недостаточная же глубина времени семейной памяти делает почти неизбежными манипуляции с фактами, как в случае с «евангелием Ма(а)н». Может быть самой блестящей иллюстрацией того, какую роль во всем этом может играть внешняя конъюнктура – чуть ли не единственный ограничитель подобных фантазий, служит род Османа Камкии из Адзюбжи, бывшего информантом еще у Н. Джанашии. В июле 1963 года Лилии Акаба удалось записать в селе Члоу у одного из представителей этой фамилии (председателя колхоза) следующую историю (Маан, 2006, с. 378–379):

*«[К]огда Камкиевы приехали в Абхазию, у них не было никакой аныхи, и однажды один из них заболел. Пошли к прорицательнице. Она сказала, что надо поехать на прежнее местожительство и пожертвовать Ключкар-ныхе золотую модель люльки. Они так и сделали. Кроме того, они отдали три рубля серебром и одного поросенка. Камкия (Очамчирский район) и Канкия (Гудаутский район) – это одна и та же фамилия. Они приехали из Одиши (прадед современных представителей этой фамилии из с. Кулишари). Они пришли сначала к Маан в Адзюбжу. Затем младший брат отправился в с. Гун к Маршану. Средний брат отправился в с. Кочара».*

Но когда через тридцать пять лет (весной 1998 года) с потомками все того же кузнеца О. Камкии беседовал О. Маан, выяснилось, что те настаивают на садзском, а не мегрельском происхождении своего предка. Очевидно, на выбор Камкиевых повлияли события Грузино-абхазской войны 1992/93 годов. Сходным образом уже известные Джакония, в ко-

торых мы подозреваем монастырских крестьян Пицунды (см. XXXIV), начали в новых условиях привязывать историю своего появления в селе к сюжету о Зафасе Гочуа (см. XXXV), почерпнутому ими, видимо, из литературы. Подобно кровникам <Чады> и Маршания, но только из Цебельды, их предки якобы тоже скрывались от мести, и точно также были приняты и спасены жрецом, припав к груди его жены. А лидзавские мегрелы Пачулия стали акцентировать внимание соседей на том, что в Абжуйской Абхазии такую же фамилию носят тамошние абхазы.

Видимо дальше всех продвинулся Олег Харитонович Убилава, наполовину абхаз (мать – из семьи Джикирба). Он вычитал у Инал-ипы, что фамилия отца, который переселился из села Чале (ныне – Цаленджихский муниципалитет Грузии), может происходить *«от Аублаа, садзско-убыхского княжеского рода»*. Сам Шалва Денисович (Инал-ипа, 2002, с. 264) основывал свои выводы, прежде всего, на созвучии имен, но также на некоем *«фамильном предании»*, записанном у Кондрата Хутовича Убилава, жившего в Гальском районе. О. Убилава выправил в документах фамилию, доставшуюся ему от отца, на *Аублаа* и выбрал себе новую национальность – «убых». Вообще же фамилия Аублаа – очень звучная для сегодняшней Абхазии. У того же Инал-ипы (1995, с. 151, прим. 12) узнаем:

*«У абхазов этот род пользовался настолько широкой популярностью, что с ним связывали различные поговорки. Считалось в высшей степени престижным жениться на представительнице этой фамилии. Об этом свидетельствует абхазская поговорка, которую относили к капризному жениху: «Быть может ты приведешь Мырку – дочь самого Аублаа!?» (Аублаа-ц̣ха Мырка дысзааугап, сара мыжда)».*

Общаясь, лидзавцы передают друг другу всякие небылицы про Аублаа, живущих в настоящее время лишь в селе Сивритепе турецкого ила Сакарья (*«4 двора»*). Говорят, что в этом роде *«ребенка до пяти лет на землю даже не ставят»* и, что если *«Аублаа ребенок заходит, там же дворяне, все дворяне встают»* (В. К. Гочуа, интервью, 3 авг. 2013 г.). В другом месте Инал-ипа (1995, с. 152, прим. 17) ссылается еще на одно предание (от У. С. Куруа из Нового Афона), в соответствии с которым абхазы вообще произошли от женщины из рода Аублаа (<Апсуаа эхылцыз Аублаа ипха лоуп>). При этом сам по себе факт того, что какая-то из абхазских фамилий может иметь убыхское происхождение,

не является чем-то из ряда вон выдающимся: кроме Аублаа – это еще Атумаа (с. Гуп), Гвинджия (Очамчира), Гожба (с. Хуап) и др. (там же, с. 148–149, 152, прим. 28).

Другое дело, как всех этих людей с экзотическими фамильными историями рассматривали извне. В общем, не было секрета в том, что они не обладают и не могут обладать неперменным признаком абхазской семьи, которым в Лидзаве, как и по всей Бзыбской Абхазии, является семейная ритуальная «кузня» (см. XLI). Культ ажбира служит символической опорой для патрилинейных родственных отношений. При выделении нуклеарной семьи – основы для будущего линиджа, принято посредством специального ритуала делить и «кузню». Право обладать семейной «кузней», либо отпочковавшейся от нее «сыновней», должно передаваться, как уже отмечалось, исключительно патрилинейно.

Ни язык, ни религия также не могли в условиях Лидзавы скольконбудь существенно содействовать тому, чтобы «неопределившихся» перестали отвергать и приняли. Грузинско-абхазское двуязычие здесь довольно обычное явление, кроме, разве что рачинцев и армян, и знание одного или другого языка само по себе еще не служит показателем этнической принадлежности. Но главное, что оба из них стремительно вытесняются из публичной сферы русским, и это тоже снимает проблему языковых различий. Что касается религиозных различий, то подавляющее большинство лидзавцев каждой из «национальностей» с одинаковым рвением декларирует себя в качестве христиан (см. XLII). Правда, среди христианских абхазских семей села действительно значительную долю составляют мегрельские по происхождению.

На выбор и признание мало влияло и участие в формальных институтах власти (администрации и совете), поскольку последние рассматривались, как навязанные сверху (из Тбилиси и Сухуми) и чуждые сельскому сообществу. Поэтому важнейшим в Лидзаве определителем идентичности была включенность в социальные сети – свадебные и поминальные обменные круги, и в особенности ежегодное моление Лдзаа-ных, выводящее сетевые связи на уровень всего села и вдобавок снабжающее односельчан красивой общей идеологией.

Во время памятного акадака в июне 1988 года в числе тех, кто сдавал на моление деньги, и его участников находились уже такие семьи, как Антелавы, Багатурия, Гурджия, Джалагония, Капанадзе, Купарадзе, Лабарткава, Мамасахлиси, Нодия, Нозадзе, Пачулия, Убилава, Хецуриани, Хунцария, Шенгелия и Шулая – все грузинского происхождения,

многие из которых говорили по-грузински и в качестве грузин фигурировали еще в паспортах и документах сельсовета. К этому времени окончательно «своими» стали и турки Байрам-оглы и Вели-оглы. Во время пиршества основное ядро молящихся держалось вместе. Рядом с ними, на соседнем холме разместили гостей: грузина («Карло»), русского (антрополога) и нескольких приезжих абхазов. Ни рачинцев, которых полностью депортируют из села всего лишь пятилетием позже, ни армян на праздник не позвали, что означает, что они были исключены из постоянно функционирующей системы дарообменов, и их не считали членами местного лидзавского сообщества.

В 1990-е, т. е. в военные и первые послевоенные годы семьи, оставшиеся в Лидзаве, выбирали свои идентичности в условиях всеобщего страха; надо было «окончательно» решить с кем ты из противоборствующих сторон. Хецуриани, Мамасахлиси, Лабарткава и др. отказались от употребления грузинского языка в быту, многие получили в сельской администрации справки, что они «абхазы».

#### XLIV. «Семь святылиц» (абх. *абжьныха*)

Истоки этой концепции, которой уделяют такое большое внимание сторонники неоязычества в Абхазии в своих попытках составить из остающихся еще локальных культов единую нормативную абхазскую религию, восходят к трудам просветителей и этнографов С. Званбы и Н. Джанашии. Так первый (Званба, 1982 [1855], с. 34) упоминает форму <Шасшу абжьныха> в качестве эпитета божества кузницы («*Точнее: Шашвы абжьныха* (Шъашъы абжьныха)» – поправляет его Г. А. Дзидзария: там же, с. 87, прим. 28). Джанашия (1917, с. 170) же приводит слова, произносимые в его время в ажыра на Хечхвamu: «*Великий Шъашъ, которому подчинены семь икон, и которому зажигаются семь свечей, слышишь?*» И тут же он разъясняет, что буквально в тексте молитвы говорится – «*«который достает, извлекает (из глубины) – 19əzgoḥ (19əzgoḥ) – семь икон»: à-ḡ-gara – «извлекать || доставать что-либо из глубины»»* (там же, прим. 1). Но оба умалчивают, о каких именно *ныха* ‘иконах (святылицах)’ идет речь.

Указанный эпитет сохранялся в ритуальной практике еще какое-то время. Во всяком случае, Чурсин (1956, с. 67) отмечает, что «*название «Абж-ныха» – «семь божественных сил» и теперь присоединяется иногда к имени Шасшу; мною замечено это явление как в Бзыбской, так и в Абжуйской Абхазии (Джгерды). Некоторые фамильные кузники тоже иногда называются «кузники семи сил» (Гудаутский уезд)*». Причем и этот автор ничего не говорит о том, какие *ныха* все-таки подразумеваются, справедливо заключая, что «*[в]ообще число «семь» цифра символическая*», можно еще добавить – символ, широко распространенный у различных народов, если не универсальный. Поэтому бессмысленно искать в этом случае протохеттские (хаттские) корни, как это делал, например, Крылов (2001, с. 322–323).

Однако к началу 1990-х активисты пробуют наполнить выражение «семь святылиц» реальным содержанием, как мы считаем, не свойственным ему изначально. Стимулом в их поисках в широком смысле служила борьба за национальный суверенитет, конкретнее – разработка абхазского флага, в левом верхнем углу которого автор Валерий Гамгия (1944–92) поместил белые ладонь и семь звездочек на красном прямоугольнике. Ныне изображение это интерпретируется, как указание на число исторических областей Абхазии (либо современных районов и городов), но в те годы ассоциировалось в основном как раз с *абжьныха*.

То, что эта идея пришла сверху, великолепно иллюстрирует путаница, которая до сих пор еще возникает в умах информантов при попытках «припомнить», из чего должна состоять «семерка»: ни у кого не вызывают сомнений лишь Дыдрипш, Лдзаа-ных, Илори (абх. *Елыр-ныха*) и Лых-ных. Оставшиеся три надо выбирать из тех культов, которые к указанному времени уже давно канули в лету, и о них знают в основном лишь этнографы и национальные просветители. Да и в списках, приводимых экспертами, не все однозначно, в разное время к четырем действующим *ныха* добавляли руины храма Лашкендар ок. Ткварчели, а также горы: (И)нал-куба (Псху), реже Адагуа возле Цебельды, либо Бытха в Сочи. Крылову (2001, с. 153), по-видимому, попадались и иные варианты, включающие еще: Аергъ-Лапыр-ныха, Напра-ныха, Геч-ныха и Капба-ныха. Даже такой искушенный человек, как жрец Федя Гочуа приводит вовсе не «канонический» перечень, в котором наличествуют Лашкендар («Ткварчели»), Нал-куба, но вместо Бытхи – Гьачрипш (интервью, 2003 г.):

[В Абхазии во всех селах есть такое или только в некоторых?] *«Есть в особых поселках, это, семь их. <...> Лидзавское аныха – род, женское начало. [2-я] Ачандарское – это дочернее, от него произошло. [3-я] Лыхненское – оно не очень сильное, нет жреца; там находится, выше церкви, там находится дерево, на поляне, наверху. [4-я] – Очамчира [т. е. Елыр-ныха]. [5-я] – Гьачрипш. [6-я] – Налкуба. [7-я] – Ткварчели»* [т. е. Лашкендар – авт.].

Спорадические контакты между жрецами разных святилищ имели место и ранее, но 3 августа 2012 года в Сухуми был образован т. н. Совет жрецов Абхазии (В Абхазии создана религиозная организация, 2012). Среди инициаторов и разработчиков его устава оказались: политик (депутат Ахра Бжания); целый отряд антропологов и историков, занимающихся религией абхазов (М. Барциц, С. Амичба, В. Авидзба, Р. Гожба), в том числе из Москвы (Я. Чеснов, А. Крылов); а также теоретики т. н. абхазского добиблейского монотеизма (Л. Регельсон, И. Хварцкия). Откликнулись на их призыв объединиться практикующие аныхапаау Заур Чичба (Дыдрипш, председатель Совета и «верховный жрец»), Сергей Шакрыл (Лых-ных) и Галтер Шинкуба (Елыр-ныха). От Лдзаа-ных учредительный документ подписал Валера Гочуа. Управделами назначили Хаджарата Хварцкию.

Среди первых шагов новой религиозной организации – заполнение вакантных мест в «семерке». Оно началось с возрождения недостающих *ныха* Лашкендар и Псху. Жрецом первого был признан Андрей Харчилава (до него был Аршба), второго – Вазбер Авидзба. При этом в Лашкендаре решено было проводить моления на новом месте, намного ниже самого храма, что объясняется его труднодоступностью в настоящее время. В Псху, располагавшемся, как мы помним, за пределами собственно Абхазии (ныне – русское старообрядческое село), возвели деревянное помещение, способное выдержать обильные снегопады, обычные для высокогорья. В 2014 году там должно было состояться очередное ежегодное собрание Совета. Лишь с возобновлением последнего седьмого культа так ничего и не получилось. В современной редакции это – Бытха в исторической Убыхии (теперь – территория Краснодарского края), овеянная псевдоисторическими домыслами и окровленными легендами (В. К. Гочуа, интервью, 3 авг. 2013 г.):



*Вова Гочуа у алтаря во время проведения акадака 8 июня 2014 г. В правой руке жрец держит потир (кубок) с вином, в левой – печень и иные внутренности жертвенного бычка, нанизанные на деревяшку (© В. И. Колесов).*



*«Бытха – там золотая сова. Ну, у них тотем, ну, будем говорить так, что-то там. Она находится сейчас в Лувре – большая. Малая спрятана, никто не может ее найти. На Бытха люди вешались. Там русские, вот русофилы, будем так и... ну, там начинали какие-то свои ритуалы. – Град, темнота, дождь, никому ничего не дает делать! <...> [П]о-абхазски <гуаныха> – ‘обиженная, место, святилище’. И давно не может, не видело жертвенной крови, понимаешь, давно не видела того, чего надо видеть. <...> Нам нужно один раз в год, человек тридцать чтобы, сорок, я не знаю, было разрешение, чтоб пришли, забили жертвенного там животное, сели, а там 4–5 тостов, там больше ничего не надо, там просто тянется время...».*

Ожидается, что место жрецов в этом святилище займут потомки пресловутого рода Аублаа (см. XLIII). Намерения возродить Бытху в качестве культового центра наименее реалистичны, поскольку оказались связаны с еще более зыбким проектом – возрождением убыхов, практически исчезнувших в качестве этноязыковой и этнокультурной общности.

Наконец, Совет превратился в площадку для нивелировки различий, неизбежно возникающих между местными культами (раньше подобная селекция также происходила, но спонтанно). В этом ключе процессу модернизации более всего подверглась Елыр-ныха, в почитании которой долгое время сохранялись черты, воспринимаемые теперь как чуждые, мегрельские (В. К. Гочуа, интервью, 3 авг. 2013 г.):

*«Это делалось в Илори. <...> [О]ни свиней били ночью, поэтому как-то один... они порезали, побили свиней ночью. – Там и град, гроза, ливень-мивень! Никто ни куска не попробовал, убежали, все разнесли, и утром пришли, а все разнесли собаки».*

Речь идет об обычае резать свиней по разным ритуальным поводам, что, как мы помним, не было чем-то необычным для очамчирских абхазов, по крайней мере, в пору, когда их описывал Н. Джанашия. В качестве аргумента в пользу необходимости отказаться от искаженной, ошибочной практики, выступает «гнев» самого божества. За проявления последнего принимаются пагубные атмосферные явления, соответствующим образом истолкованные религиозным сознанием. А то, что их формы перекликаются с поведением «обиженного» святилища Бытхи, лишний раз демонстрирует, как работают механизмы сказительства (см. XVIII).

Далее, возник спор по поводу необходимости во время моления упоминать об Ачба и Чачба. В сущности, ритуальная фраза, о которой идет речь, представляет собой доминантный символ, который используется не только в акадаке, но и на Хечхому в ажыира, в строительных обрядах и проч. Выражение записано в нескольких вариантах (в русском переводе):

А-ъ (1871, с. 13): *«До тех пор, пока я не буду в состоянии этими кусочками накормить всех Шервашидзе и Анчабадзе, пусть никто не болеет в моем семействе».*

Чукбар (1912, № 3, с. 45): *«Пока все это, разрезав и переломив, приготавлившие его не подадут Ачбе и Чачбе (князя Анчабадзе и Шервашидзе), да не прилетишь к ним ни болезни, ни пота».*

Чурсин (1956, с. 105): *«Пока не накормлю этой пищей всех Ачба (Анчабадзе) и Чачба (Шервашидзе), до тех пор пусть не будет в этом доме никакой болезни, никакого несчастья».*

Текст вовсе не прозрачен и порождает различные толкования. Как следует из замечания Чукбара (1912, № 3, с. 45, прим.), прежде эта формула воспринималась, как оксюморон, в том смысле, что Ачба и Чачба вкупе никогда не окажутся в гостях в одном и том же месте, тем более у простолюдинов: *«Отсюда смысл прошения – вовсе не насылай на приносителей жертвы болезней».* В наше время указанную часть молитвы, вербально сопровождающую жертвоприношение, толкуют совершенно по-другому – как готовность принести дань былым феодальным сюзеренам. И вопрос неожиданно снова приобрел актуальность после восстановления святилища Псху, ведь исторические садзы-псхувцы не подчинялись ни владетельным князьям Абхазии Чачба/Шервашидзе (см. XXIV), ни тем более Ачба, как считается, их предшественникам. Поначалу думали изъять соответствующее место из текста молитвы, которая, таким образом, стала бы стандартной для всех *абжьныха*. Но затем был принят компромисс: об этих двух фамилиях не будут упоминать лишь в Псху. Разумеется, у столь радикальных мер появились и свои противники, а вокруг Совета постепенно сложилась оппозиция.

## XLV. Реформа В. К. Гочуа

Последние по времени изменения, касающиеся акадака, обязаны подвижнической деятельности одного лидзавца – Вахтанга Константиновича («Сашки») Гочуа (1951 г. р.). Этот человек с выраженными творческими наклонностями пишет прозу в довлатовской манере, интересуется живописью и держит худ. салон в Пицунде. Он также принадлежит к группе несогласных с деятельностью Совета, условно «младожреческой», у которой имеются и иные сторонники по Абхазии. На первый взгляд непонятно, в чем суть разногласий между ними и упомянутой религиозной организацией. Идеологически они очень близки и, по-видимому, различия сводятся лишь к ориентации на разных лидеров. В. К. Гочуа не похож на типичного краеведа, прежде не занимался сбором местного фольклора, но из-за своей близости к бывшему жрецу Феде Гочуа довольно рано приобщился к культу Лдзаа-ных и проникся идеей его сохранения.

Вообще же представители «младожречески» ориентированного поколения, молодость которых, в отличие от жрецов старшего поколения, приходилась на зрелый советский период, воспитывались исключительно в атеистическом духе и почти не обладают религиозными знаниями. В этом смысле им гораздо проще расставаться с христианством (и с исламом), и они даже еще с большим рвением готовы утверждать новую абхазскую религию. В сер. 1980-х, когда в Лидзаве накалялись страсти, именно В. К. Гочуа со своей группой воспрепятствовали строительству православной часовни, иницируемому основателем Народного музея Г. Хецуриани.

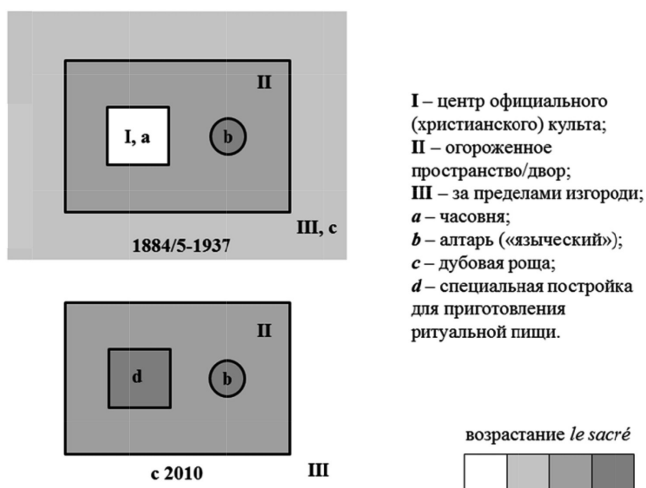
«Сашка» Гочуа приступил к своим преобразованиям в 2009 году. В тот год группа лидзавцев, недовольных тем, как выполнял свои жреческие функции Жора Гочуа, сын покойного Феде, поставила вопрос о передачи полномочий еще какой-либо семье, которая бы справилась лучше. В. К. удалось удержать жречество внутри рода. Однако предпочли не его выдвигенца, а Валеру Гочуа, прожившего жрецом всего три года. В 2013 году, после смерти последнего, аныхапааю Лдзаа-ных, наконец, выбрали креатуру В. К. – Вову Гочуа, к тому времени проживавшего в селе Колхида. Там в небольшой общине абхазов он проводил ацунухуа. Впервые лидзавским жрецом стал человек, даже не живущий в самом селе.

В революционные для Лидзавы 2009-й и 2010-й годы произошло еще одно крупное в истории акадака событие: святилище вернулось на свое давнее место – *Уандраа рынхартә*, рассматриваемое сегодня

как исконное (см. XXVIII). На огороженном с помощью обновленного деревянного забора дворе был восстановлен деревянный алтарь, а прямо на месте разрушенной уваровской часовни построен кирпичный дом, одновременно для приготовления ритуального амгала и как хранилище лидзавской святыни (кубка), наряду со всяким скарбом для массовых пиршеств. Строительство велось за счет сельских сборов и спонсорских взносов и затянулось надолго, начавшись еще в бытность Ф. Гочуа. За это время лидзавцы высказывали свои опасения по поводу материалов (кирпич), в их представлении неподобающих святилищу, как и металл (см. XXXVI). Сам Федя в этой дискуссии выглядел индифферентным (интервью, авг. 2003 г.):

[Вопрос: «Домик должен быть деревянным?»] «Да, деревянным. [Вопрос: «А почему Сашка кирпич туда привез?»] Сейчас – культура!»

Как бы то ни было, эти новшества ознаменовали собой существенные изменения в структуре *ныха*. С одной стороны, она ужалась из-за того, что за забором осталась часть ее территории, раньше занятая под священную рощу. Но, с другой – пространство впервые стало однородным, потому что новая постройка полностью интегрировалась в «языческий» культ, заменив собой часовню, в прежние времена – анклав официального христианства в окружении территории, на которой происходили «языческие» священнодействия (см. рис.).





*Вход на территорию святилища Лдзаа-ных, 2014 г. (© В. И. Колесов).*

Обретение Лдзаа-ных своего местоположения сопровождалось, как и в других случаях, душещипательными историями, подчеркивающими легитимность самого этого акта. Рассказывают о поистине трагической судьбе переселенческой грузинской семьи, которой достался дом, построенный властями на святом месте: *«Из этой семья пропал человека четыре»* (Ф. Гочуа, интервью, авг. 2003 г.). Во время войны 1992/93 годов, когда рачинцев уже депортировали, последней оставалась женщина именно из этого дома. Ее сын 22 года пролежал парализованным, а сама она, по-видимому, сошла с ума и умерла в 1994 году, отказавшись уехать.

Хоть времена «вопрошательниц» и прошли (см. XXXIII), остается еще практика задним числом списывать несчастья на счет гнева «икон»! Но теперь, не довольствуясь одними только традиционными способами, пошатнувшийся авторитет которых невозможно полностью восстановить в век информационных технологий, сторонники «младожреческой» группы с той же целью обоснования правильности выбранного места прибегли к помощи естественнонаучных методов: братья Джон Дбар (тогда глава администрации Пицунды) и Роман Дбар (министр экологии) провели на *Уандраа рынхарт* измерения, которые вроде бы показали, что это – действительно геоаномальная зона. Впрочем, стремление защититься с помощью всякого рода околонуточных теорий – характерная черта многих неоязыческих течений постсекулярной эпохи (родноверы, анастасиевцы и проч.).

Другим нововведением В. К. Гочуа стала попытка, вроде бы успешная, восстановить и институализировать социальные сети, поддерживавшие акадак во времена Чукбара (см. XXX), но затем сильно разрушенные в годы советских репрессий (см. XXXVIII). Теперь был введен учет всех принимающих участие в ежегодном молении. Таких по спискам В. К. оказывается 220 человек (табл. 18). Среди них остаются семьи бывших грузин, интегрировавшихся в лидзавское сообщество, естественно, еще до войны 1992/93 годов; сравнительно много «русских», включая украинцев, татар и проч. — всего 10 домохозяйств; но нет ни одной армянской семьи! В. К. подчеркивает, что в молении участвуют *«все, кто себя считает причастным к этому народу, к этой культуре»* (интервью, 2 авг. 2008 г.). Что касается собственно абхазов, то их число заметно расширилось как за счет семей, проживающих в Пицунде и, тем не менее, признающих Лдзаа-ных своим святилищем (Гицба, Сагария, Джинджолия, Хагуш и др.), так и тех, кто после войны осел непосредственно в Лидзаве, взамен уехавших рачинцев (Гезердава, Харазия, Бения, Папава, Сакания, Парулуа). Сюда мы относим и потомков махаджиров из Турции и Аджарии (см. XXVI).

Таблица 18. Участвующие в ежегодном молении Лдзаа-ных (акадак), 2011–14 годы

(Источник: «Список жителей села предположительно участвующих в Ацаныхуа», тетрадь В. К. Гочуа. Все отметки принадлежат ему же; «+» означает, возможно, тех, с кого получен денежный взнос; вычеркнуты фамилии выбывших (умерших) и т. д. и т. п.)

+ 1. Шулумба Лаврентий (Тапсал.)	+ 77. —– Эрик	+ 153. Мукба Нурик
+ 2. Сичинава Юра	+ 78. —– Адгур	154. Мукба Рудик
3. Сичинава Дука	+ 79. —– Игорь	+ 155. Барцыц Ава (семья) ?
+ 4. Чанба Вадик	+ 80. Дбар Хасик	+ 156. Барцыц Рудик
+ 5. Гезердава Славик	+ 81. —– Саид	+ 157. Ашхарава Гули (Инап.)
+ 6. Харазия Циса	+ 82. —– Шура	+ 158. Гочуа Вадим
+ 7. Бения Валера	+ 83. Губаз Адик	+ 159. Шенгелия Жора
+ 8. Мукба Рудик	+ 84. Губаз Бесик	+ 160. —– Ляля
9. Аджба Бабуца	+ 85. Делба Дато	✓ <sup>161</sup> Губаз Ляля?
+ 10. Барцыц Виталик (Мына)	+ 86. Чепия Родик	+ 162. Мамасахлиси Резо
+ 11. Цугба Аладин	+ 87. Гублия Алхас	+ 163. Гамисония Валера

- |   |                                  |                              |
|---|----------------------------------|------------------------------|
| 12. Бутба Низам                               | 88. Нодия Амир                   | + 164. Нодия Гена            |
| + 13. Куджба Ахмат                            | + 89. Куджба Али                 | + 165. Нодия Лерик           |
| + 14. Куджба брат (Махмуд)                    | 90. Хишба Мзия                   | + 166. Нодия Арсен           |
| + 15. Арюта Шаири                             | 91. — Хаджарат?                  | + 167. Агумава Рауф.         |
| 16. Агумава Даур                              | + 92. Капанадзе Муртаз           | + 168. Блаб Славик           |
| + 17. Барцыц Реваз                            | 93. <del>Нызун Борис?</del> —    | + 169. Хунцария Зурик        |
| + 18. Ванаба Нодар                            | 94. <del>Бондарь Сергей?</del> — | + 170. — Кут-Кут             |
| + 19. Гицба Шалва                             | 95. <del>Бабий Миша?</del> —     | + 171. — Гарик               |
| + 20. Хунцария Отар                           | + 96. Айба Алик                  | 172. — Тарас                 |
| + 21. Хунцария Джон                           | + 97. — Вилик                    | + 173. Чичибая Дима          |
| 22. Болдуев Миша                              | 98. Лолуа Люда                   | + 174. Гочуа Саша            |
| + 23. Сагария Славик                          | + 99. Долбая Масик               | + 175. Арлан Виталик         |
| + 24. Вели-Оглы Енвер                         | + 100. — Рыжик                   | + 176. Добая Миха            |
| + 25. Вели-Оглы Фарид                         | + 101. Нозадзе Марина            | + 177. Пагава Игорь          |
| + 26. Сабуа Виссарион                         | + 102. Гунба Руслан              | + 178. Шавлохов Коля         |
| + 27. Джинджолия Амиран                       | + 103. Антелава Масик + Зака?    | + 179. — Жора Саша.          |
| + 28. Пкин Славик                             | + 104. Чукбар Лёва               | + 180. Хишба Хумса           |
| + 29. Барцыц Шота                             | + 105. Джонуа Лариса             | + 181. Хишба Мутрук          |
| + 30. Вели-Оглы Вова                          | + 106. Ампар Чичика              | + 182. Зухба Света           |
| + 31. Черкезия Юра                            | + 107. Губаз Даур                | + 183. Долбая Дона           |
| + 32. Гобечия Аляс                            | + 108. Джакония Джака            | + 184. Гумба Амиран          |
| + 33. Ампар Кузя                              | + 109. — Вадик                   | 185. Акиртава Отар           |
| + 34. Петренко Сергей (Петрич.)               | + 110. — Хаджарат                | 186. Жиба Рома               |
| + 35. Бунаков Максим                          | + 111. Багателия Валера          | + 187. — Раули               |
| + 36. Аргун Манча                             | + 112. Делба Эрик                | 188. — Сергей                |
| + 37. Кове Заур                               | + 113. Байрам-Оглы Гиви          | + 189. Аргун Лариса          |
| + 38. Дбар Алик                               | 114. Агрба Валя                  | 190. Гамисония Юра           |
| + 39. Ампар Зосим                             | + 115. Жиба Нестор               | + 191. — Нурик               |
| + 40. Ампар Даур                              | + 116. Кварацхелия Котик         | 192. Еник Невик              |
| + 41. <del>Ампар Искандер</del> + Ампар Кадыр | + 117. Барцыц Эрик               | + 193. Еник Еризбар          |
| + 42. Агрба Заур                              | + 118. Капанадзе Мазик           | + 194. Агрба Акакий          |
| + 43. Агрба Рабстан                           | + 119. — Гурам                   | + 195. Отырба Лёсик          |
| + 44. Ампар Искандер                          | 120. <del>Макаров?</del>         | 196. Сергегия Рита           |
| + 45. Кове Беслан                             | + 121. Гочуа Манана              | + 197. Агрба Лёсик           |
| + 46. Цишба Юра                               | + 122. Нодия Зурик               | + 198. Агрба Лёка            |
| + 47. Дзкуя Хасик? (Фазлыбеевич.)             | + 123. Губаз Миша                | + 199. Джакония Славик       |
| + 48. Хишба Хасик                             | + 124. Хунцария Батал            | 200. Гублия Руслан           |
| + 49. Хишба Юра                               | + 125. Крия Руслан               | + 201. — Беслан              |
| + 50. Хишба Аляс                              | + 126. Кварацхелия Артем (Чичка) | + 202. Барцыц Зурик          |
| + 51. Хишба Асида                             | + 127. Дзкуя Света               | + 203. Мукба Лаврик (Асечко) |
| + 52. Антелава Нурик                          | + 128. — Зёма                    | + 204. Джакония Аркадий      |



- |                               |                                 |   |
|-------------------------------|---------------------------------|---|
| + 53. Антелава Чуки           | + 129. Джикирба Лёня            | + 205. —,– Гудиса                           |
| + 54. Антелава Кучкан (Хасик) | + 130. Абанос Сергей            | 206. —,– Ардашин                            |
| 55. Эмин-Заде                 | + 131. Дбар Лёва                | 207. —,– Батал                              |
| 56. Эмин-Заде Эльдар          | + 132. Агумава Фаза             | 208. Кайтан Изольда                         |
| + 57. Мукба Алла              | + 133. Парулау Даур             | 209. Гамисония Сергей                       |
| 58. Папава Зурик              | + 134. Агрба Толик              | + 210. Барцыц Валера                        |
| 59. Гумба Алхас               | + 135. Агумава Астамур          | 211. Лебедев Александр<br>(зять В. Гурджуа) |
| + 60. Мукба Пончик            | + 136. Агрба Лёня               | 212. Купалба Света                          |
| + 61. Мукба Виталик (Хасик)   | + 137. Булатов Виталик          | 213. Адикуа Рауль<br>(Мукаб Таня?)          |
| + 62. Гочуа Астик             | + 138. Барцыц Масик             | + 214. Анкваб Борис                         |
| + 63. Гочуа Юля               | + 139. —,– Дима                 | + 215. Хагуш Рудик?                         |
| + 64. Гочуа Закан             | + 140. Мархолия Шота            | + 216. Джонуа Дима (учитель)                |
| + 65. Джикирба Минчка         | + 141. Абгаджава Закан          | 220. Жуков Юра                              |
| + 66. Гочуа Эрик Валериевич   | 142. —,– <u>Гурам?</u>          | + 221. Цвичба Лаврик                        |
| 67. Гочуа Аслан               | + 143. Жуков Саша               | 222. Харазия Сиса?                          |
| 68. Гочуа Адгур               | + 144. Хеция Зураб              | <u>223</u> . Сабуа Толик                    |
| + 69. Гочуа Яна               | + 145. Агрба Отанди             | 224. Гицба Руслан                           |
| + 70. Убилава Олег            | + 146. Мукба Роланд             | + 225. Александрович Коля.                  |
| + 71. Агрба Славик            | ✓ <u>147</u> . Сергегия Батал – | + 226. Эйсоглы Рудик                        |
| + 72. Чагава Коля             | + 148. Барцыц Дамир (Кузя)      | + 227. <u>Дэкуя Тарас</u>                   |
| + 73. Сакания Славик          | + 149. Айба Коля – записать     | + 228. Хецуриани Нана                       |
| + 74. Джакония Феликс (Чимка) | + 150. —,– сын (Хасик) ?        | + 229. Александров. Коля.                   |
| + 75. —,– Адамыр              | + 151. Гурджуа Вова + Оля       |   |
| + 76. —,– Рауф (Быча)         | + 152. Папцава Феликс           |   |

На сегодняшний момент еще не нормирован порядок включения новых членов в число участников общесельского моления (а фактически и в лидзавское сообщество в целом). Можно предположить, что когда речь идет о недавних переселенцах из других районов Абхазии, все происходит «автоматически»: приходят посланцы, домохозяйство сдает положенную сумму денег на проведение коллективного пиршества и после этого участвует в нем. Но если дистанция, фактическая или культурная, больше, то требуется и больше усилий, как со стороны вновь прибывших, так и со стороны принимающего сообщества. Случай приема в новые члены одного приезжего кабардинца имел место около 1998 года (В. К. Гочуа, интервью, 2 авг. 2008 г.):

*«Он купил здесь землю, построил дом. Ну, ребята, знаете, говорит, я хочу пригласить село и сказать им, что в горе, в радости я с вами. Как мне это сделать, по-вашему? Мы ему объяснили. Он собрал все село, человек сто пятьдесят, двести, <...> он всех пригласил людей <...>, накрыл стол, да, зарезал быка, там сколько надо, накрыл великолеп-*



*Лдзаа-ных: постройка для приготовления ритуальной пищи, 2014 г.  
(© А. Г. Агабабян)*

*ный стол, угостил их и говорит, ну и ему дали слово: «Я хочу вот с этого момента, хочу, чтоб вы, значит, хочу вас всегда видеть в моем доме, как гостей, как своих соседей, в горе с вами...»».*

Этот эпизод – скорее всего, результат импровизации, но воспринимается, как образцовый, заслуживающий подражания, и противопоставляется неправильному, недостойному поведению потомков махаджиров из Турции, создающих вообще много проблем в представлении лидзавцев. Примечательно, что инстанцией, через которую происходили переговоры по поводу процедуры такого включения, выступили не официальные власти и даже не совет старейшин, что еще раз подтверждает искусственность этого института (см. XXVII). Посредником являлся именно В. К.:

*«<...> [У] него свои друзья, с которыми он попал [Уточняющий вопрос: «Через друзей?»]. Да, и пришли ко мне, туда сюда, что делать? [Вопрос: «К тебе, посоветоваться, к тебе?»] Я говорю: «Вперед ребята, а чё вы хотите?» [Вопрос: «То есть не в сельсовет, не в совет старейшин?»] Какой б... сельсовет?!»»*

Еще одной его заслугой является разделение Лидзавы на районы («бригады»), население которых должно поочередно дежурить у Лдзаа-ных. Начиная с 2011 года, установился следующий порядок: мужчины одного из районов (первой была улица Адамия с са-

мим «Сашкой» Гочуа во главе) сходятся у святилища, просят у него прощения за то, что потревожили, устраивают короткое ритуальное застолье с мясом и выпивкой, а затем приступают к уборке священной территории и в течение всего года следят там за порядком. Они же и организуют моление, приходящееся на время их дежурства. На следующий год аналогичное производят жители второго района и т. д. (см. табл. 18). Деление на «бригады» (в тетради В. К. их 4), в дополнение к уже действовавшим 12 округам по выбору старейшин и 5 «поселкам», регламентирующим свадебно-поминальные обмены, безусловно, укрепляет внутриобщинные социальные сети, одновременно увязывая политическую структуру с религиозной.

Таблица 19. ДЕЛЕНИЕ ЛИДЗАВЫ НА РАЙОНЫ («БРИГАДЫ») ПО ДЕЖУРСТВУ у ЛДЗАА-НЫХ (Источник: тетрадь В. К. Гочуа).

№№	семьи	год	«бригада»
1.	Мамасахлиси Кузя [Реваз – <i>авт.</i> ], Гамисония Валера, Хецуриани Зурик, Нодия Гена, Агумава Рауф, Нодия Лерик, Нодия Рома, Чичибая Дима, Хунцария Гарик, Хунцария Зурик, Блаб Славик, Хунцария Тарас, Арлан Виталик, Гочуа Саша [Вахтанг – <i>авт.</i> ];	2011	ул. Адамия
2.	Убилава Олег, Агрба Славик, Чагава Коля, Сакания Славик, Джакония Феликс, Джакония Адамыр, Джакония Руфик, Джакония Игорь, Джакония Адгур, Дбар Хасик, Дбар Джон, Дбар Шура (Олег), Куджба Али, Гублия Алхас, Капанадзе Муртаз, Чепия Родик, Айба Алик;	2012	ул. Агрба
3.	Крия Руслан, Хунцария Батал, Мархолия Шота, Парулуа Даур, Агрба Толик, Агумава Астик, Булатов Виталик, Барцыц Дима, Барцыц Масик, Агрба Отанди, Мукба Роланд, Хеция Зураб, Абгаджава Закан, Жуков Саша, Эсоглы Рудик, Агрба Лёня;	2013	ул. Молодёжная/ ул. Лесная
4.	Барцыц Рудик, Гочуа Вадим, Губаз Ляля, Капанадзе Гурам, Макаров Андрей (?), Капанадзе Мазик, Барцыц Ерик, Гочуа Таня (?), Шенгелия Жора, Шенгелия Реваз, Губаз Гена, Нодия Зурик, Крия Руслан (?), Кварацхелия Артём Виктор., Дзкуя Дима, Абанос Сергей, Джикирба Рауф, Дбар Лёва, Агумава Фаза.	2014	ул. Апсны/ ул. Молодёжная

Наконец, будучи активным участником «младожреческого» движения, В. К., как и все включился в процесс стандартизации единой абхазской религии. В частности он способствовал включению в практику ежегодного моления Лдзаа-ных некоторых доминантных символов, известных по другим районам Абхазии, но доселе не имевших хода в самой Лидзаве. Уже говорилось о стремлении В. К. заменить во время жертвоприношения нож на разветвленную палочку (см. XL), продиктованное тем, что так делают в других *ныха*. Теперь же по его настоянию начали приносить в жертву обязательно белого бычка, что прежде тоже никогда здесь не фиксировалось. В довершении всего он всячески избегает называть ежегодное моление лидзавцев акадаком, убежденный в том, что в действительности перед нами не что иное, как общеабхазская ацунухуа, правда совершаемая у уникального местного святилища.

## XLVI. Послесловие

В 2013 году, из-за смерти жреца Валеры Гочуа, проведение ежегодного моления в селе было перенесено на второе воскресенье месяца, т. е. на 9 июня. На следующий год смещение сроков снова произошло. Лидзавцы опасались непогоды, а В. К. Гочуа предположил даже, что дождь может быть знаком Всевышнего, который гневается на абхазов за их участие в беспорядках с целью сбросить президента.

В этот год организация ритуала и последующего застолья легла на тех, кто живет между улицами Апсны и Молодежной, начиная от двора Мазика Капанадзе и до Фазиля Агумавы. 6 июня 2014 года они в последний раз покосили траву на священном месте. Кроме того, члены этой же «бригады» закупили трех жертвенных животных (белого и коричневого бычков, а также телку), много кукурузы, отвезли ее на мельницу и перемололи в муку.

8 июня к 6 час. 45 мин. утра к святому месту подтянулось 10 или 12 человек из числа дежурных: стали мыть котлы – три больших для варки мяса и три поменьше для мамалыги; привезли быков, привязали их к



*Историческое развитие культа Лдзаа-ных: 1. Пицундский храм (обозначен точкой); а. До 1830 г.; б. После 1880-х гг. (в селе Лидзава).*

дереву. К этому времени из Колхиды подъехал и жрец Вова Гочуа. В 7 час. 25 мин. он произнес молитву над белым бычком. Спеленав ноги веревкой, животное положили на землю головой на восток и перерезали горло. Отчленив полностью голову от туши, резники дали крови стечь. Кто-то поджег длинный кусок бумаги и положил его на разрезанную шею бычка, помогая душе животного вознестись на небо вместе с дымом горящей бумаги. Разожгли костер и под деревьями установили столы. Около 10 час. утра женщины из семей дежурных начали мыть посуду, накрывать бумагой столы и скамьи. После первого бычка таким же образом были забиты второй и телка. Приступили к варке жертвенного мяса.

Вова Гочуа уехал переодеться в специальный праздничный костюм, но к 12 час. уже вернулся. Примерно в 13 час. 30 мин. начали готовить мамалыгу; вырезали и выточили ножом из дерева рогатину, чтобы насадить на нее внутренности животного. Но начало моления откладывалось из-за того, что мясо все еще не было готово. Только в 13 час. 55 мин. дымящиеся печень и сердце белого бычка вытащили из котла. А пятеро «чистых» женщин приступили к приготовлению айладжа, смешивая кукурузную крупу с маслом и сыром прямо в кипящем котле. К этому времени у святилища собралось примерно 350–400 жителей села.

К 14 час. 10 мин. готовое мясо стали доставать из котлов и складывать в плетеные корзины. И в 14 час. 20 мин. жрец и помогавший ему Леварса Гочуа отправились к месту моления в северо-восточной части святилища. У жреца в руках была деревяшка с печенью и сердцем на ней, а в руках у помощника – глиняный кувшин с вином. На месте моления находился специальный столик с кувшином и стаканами на нем. В 13 час. 23 мин. Вова Гочуа, сняв папаху, начал молиться. В левой руке он продолжал держать рогатину, а в правой – деревянный потир. К 13 час. 27 мин. молитва была уже окончена. Стали подходить люди и выпивать из стаканов, наливая себе вино из кувшина. Пытались зажечь свечу, но этого так и не удалось сделать, и жрец приказать Леварсе бросить ее в костер, чтобы прогорела хоть так.

Между 14 час. 40 мин. и 14 час. 45 мин. все рассаживались за столы – три длинных, по 60–70 м каждый, располагавшихся параллельно забору, и один короткий (20–25 м) – перпендикулярно первым. Жрец сел вместе с почетными старцами за начало длинного стола, ближайшего к забору. Два других длинных стола заняли женщины, а короткий – мужчины. Мамалыгу и айладж в тазах приносили женщины и тарелками накладывали прямо на стол, застланный бумагой: перед каждым – пор-

цию. Мясо же из плетеных корзин доставляли прямо в руках мужчины, из расчета одну большую жменью примерно на 3–4 человека. Горками была насыпана соль. Красное и белое вино наливали из графинов в стаканы. На столе стояли также бутылки с лимонадом.

Около 16 час. 30 мин. все начали расходиться. Был зачитан список фамилий, ответственных за организацию сельского моления на будущий год. Честь выпала жителям Рыбзавода. В. К. Гочуа прокомментировал свое решение так, будто те уже давно ворчали, что праздник устраивают всегда только жители центра Лидзавы, поэтому теперь пусть попробуют сделать это сами. Около 17 час. уехал жрец, оставалась лишь дежурящая «бригада», чтобы прибрать за всеми и в последний раз подмести двор.

Очень похоже, что на этом закончилась и история акадака. Тенденция сближения уникального лидзавского моления с общеабхазской ацуныхуа привела к тому, что он был полностью поглощен и растворился в последней. В сегодняшней Лидзаве уже не принято даже употреблять термин «акадак», и скоро со смертью последних, кто еще его слышал, он полностью забудется. Как и многие другие стороны «традиционной» культуры абхазов, структура самого обряда упростилась и схематизировалась донельзя, в нем ничего не осталось, кроме десятка ходов и элементов, стандартных для любого места в Абхазии, что также свидетельствует о смерти традиции, как бы метафорически мы ее не понимали.

У лидзавского святилища – многовековая история. Первые достоверные следы гибридного культа, сложившегося вокруг Пицундского храма, отчетливо видны уже в сер. XVII в. – зафиксированное Каstellи и Дзампи почитание мраморного столба с горячим источником, отголоски которого в виде представлений о «здоровой» местной воде и туманных историй, рассказывающих о строительстве пицундского водопровода, возможно было разглядеть еще сравнительно недавно. Примерно в то же самое время, но, скорее всего, не непосредственно у церкви, а на территории хоры, укрепился, по-видимому, институт кадаги (прорицательниц или прорицателей), выглядящий как попытка окружающего сельского населения использовать в своих целях сакральные ресурсы храма. Обе традиции находили ближайшие параллели в Вост. Грузии и, очевидно, были занесены оттуда, подобно тому, как русские куличи и пасочки, попавшие на Русь в составе гибридной формы византийского православия, восходят не столько к славянскому язычеству, сколько к античному культу Диониса.



Расположенные в приграничье Абхазии земли Пицундского полуострова столетиями притягивали со всех сторон потоки новых переселенцев, покровительство которым оказывал храм, а затем и отпочковавшееся от него сельское святилище. Ирония истории заключается в том, что плавильным котлом, вскоре превратившим в абхазов сотни заезжих «черкесов» (садзов и убыхов) и монастырских крестьян, включая мегрелов, оказался гибридный культ, как мы считаем, именно неместного происхождения. Но, начиная с рубежа XVIII и XIX вв., он несколько раз полностью отрывался от породившего его храма и сразу же обрастал элементами, доставшимися от культовых практик местных горцев и соседних садзов. В последний раз этот разрыв произошел после окончательного закрытия большевиками культовых сооружений в 30-е годы XX в.

Вектор развития лидзавского святилища, больше несдерживаемого христианскими догмами, определил, по-видимому, случай – удар молнии в купол Пицундского храма, который, имел место, вероятно, в кон. XVIII – нач. XIX в. И от этого события, понятого горцами в контексте культа громовержца, в те времена у них еще сохранявшегося, долго распространялись круги в виде сакрального отношения к изделиям из металла. В этом смысле будущие исследования могли бы показать возможную историческую связь Лдзаа-ных с Дыдрипш – другим святилищем, в почитании которого отчетливо выступают те же два слоя: гибридное христианство и священный трепет перед громом.

Что ждет культ Лдзаа-ных в будущем? Безусловно, поискам национальной идентичности, которыми занято теперь абхазское общество, больше соответствует единая в общенациональном масштабе религия, а не локальные культы, напротив усиливающие центробежные тенденции, внутренне консолидируя отдельные сельские сообщества. Однако по мере углубления интеграции с Россией можно ожидать и усиления в Абхазии позиций православной церкви, а значит, попыток лишить абхазское неоязычество доминирования. И все это будет очередным вызовом, ведущим к проявлению новых гибридных реакций. Уже сейчас небольшая группа пицундских адептов проводит ежегодные праздники ацуныхуа на территории Пицундского городища, тем самым в некотором смысле возвращая исходную проблематику.

## Литература

- ААРП, 2005*: Абхазия и абхазы в российской периодике (XIX – нач. XX вв.) / сост. Р. Х. Агуажба, Т. А. Ачугба. Кн. 1. Сухум, 2005.
- ААРП, 2008*: Абхазия и абхазы в российской периодике (XIX – нач. XX вв.) / сост. Р. Х. Агуажба, Т. А. Ачугба. Кн. 2. Сухум, 2008.
- Абаев, 1949а*: Абаев В. И. Историческое в нартском эпосе // Нартский эпос. Сб. статей. Дзауджикау: Гос. изд. СО АССР, 1949. С. 42–47.
- Абаев, 1949б*: Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. Т. 1. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1949.
- Абаев, 1957*: Абаев В. И. Проблемы нартского эпоса // Нартский эпос. Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное изд., 1957. С. 22–36.
- Абаев, 1958*: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. А-К. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1958.
- Абаев, 1979*: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 3. S-T'. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1979.
- Абакелия, 1988*: Абакелия Н. К. Образ св. Георгия в западногрузинских религиозных верованиях // Советская этнография. 1988. № 5. С. 86–93.
- АБКИЕА, 1974*: Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. сост., ред. переводов, введение и вступительные статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик: Книжное издательство «Эльбрус», 1974.
- Агабабян, 2014*: Агабабян А. Г. Моление фамилии Ампар // Археология и этнография понтийско-кавказского региона. Вып. 2. Краснодар: Кубанский гос. университет, 2014. С. 43–88.
- АДС, 1991*: Абхазия: документы свидетельствуют. 1937–1953 гг. Сб. материалов. Сухум: Алашара, 1991.
- Айвазова, 2001*: Айвазова С. Гендерное равенство в контексте прав человека. М., 2001.
- Акаба, 1979*: Акаба Л. Х. У истоков религии абхазов. Сухуми: Алашара, 1979.
- Акаба, 1984*: Акаба Л. Х. Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухуми: Алашара, 1984.
- Акаба, 1997*: Акаба Л. Х. О некоторых религиозных верованиях абхазов // Абаза. 1997. № 3.

- Амбери, 1913*: Амбери. Желательно ли обращение илорской церкви в русский женский монастырь? // Сотрудник Закавказской миссии. 1913. №№ 10, 13. С. 147–152, 197–204.
- Антология абхазской поэзии, 1958*: Антология абхазской поэзии / под ред. Х. С. Бгабжи и др. М.: Гос. изд. художественной литературы, 1958.
- Анчабадзе Ю., 1984*: Анчабадзе Ю. Д. Абаза (К этнокультурной истории народов Северного Кавказа) // КЭС. Т. 8 (М., 1984).
- Анчабадзе, 1959*: Анчабадзе З. В. Из истории средневековой Абхазии (VI–XVII вв.). Сухуми: Абгиз, 1959. С. 141–166.
- Аутлев, 1975*: Аутлев П. У. Из адыгейской этнонимии // Сборник статей по этнографии Адыгеи. Майкоп, 1975. С. 237–263.
- Ахобадзе, Кортуга, 1957*: Ахобадзе В. В., Кортуга И. Е. Абхазские песни. М., 1957.
- Ачугба, 2006*: Ачугба Т. А. О проблемах национального самосознания населения Юго-Восточной Абхазии: (историко-этнографический очерк). Сухум: Дом печати, 2006.
- Аш, 1831*: Аш И. К. Военно-топографическое и статистическое описание областей Кавказа. 1831 г. // РГВИА, ф. 414, оп. 1, д. 301, л. 19.
- А-ъ, 1871*: А-ъ. Религиозные верования абхазцев // ССКГ. Вып. 5 (Тифлис, 1871). Отд. 3. С. 1–32.
- Бакрадзе, 1875*: Бакрадзе Д. Кавказ в древних памятниках христианства. Тифлис, 1875.
- Бакрадзе, б. г.*: Бакрадзе Д. З. Дворянство Абхазии. Гос. музей Грузии. Личный архив М. Туманова, д. 376, лл. 1–4.
- Барт, 2006*: Барт, Фредрик. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. Сб. ст. / Под ред. Ф. Барта; пер. с англ. И. Пилицыкова. М.: Новое издательство, 2006. С. 9–48.
- Барцыц, 2008*: Барцыц Р. М. Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и современной обрядовой практике. Автореф. дисс... канд. ист. наук. Нальчик. 2008.
- Барцыц, 2009*: Барцыц Р. М. Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и современной обрядовой практике. М.: Изд-во РГТЭУ, 2009.
- Барцыц, Бройдо, б. г.*: Барцыц Р. М., Бройдо А. И. Пицунда: история и современность (путеводитель ищущего истину) ([www.hrono.ru/land/pitiunt/putevod.php](http://www.hrono.ru/land/pitiunt/putevod.php)).

- Басария, 1967*: Басария С. П. Избранные сочинения. Сухуми, 1967.
- Бахтадзе, 1886*: Бахтадзе И. Л. Экономический быт государственных крестьян Рачинского уезда, Кутаисской губернии // МИЭБГКЗК. Т. 2 (Тифлис, 1886). Ч. 1. С. 1–158.
- Башкиров, 1926*: Башкиров А. С. Археологические изыскания в Абхазии летом 1925 года // ИАБНО. Вып. 4. Сухум, 1926. С. 3–62.
- Башкиров, 2000 [1925]*: Башкиров А. С. К археологии Абхазии. Доклад, сделанный 9 октября 1925 г. // Абхазоведение. История. Археология. Этнология. Вып. 1. Сухум, 2000. С. 180–190.
- Бгажба, 1964*: Бгажба Х. С. Бзыбский диалект абхазского языка. Исследования и тексты. Тбилиси, 1964.
- Бгажба, ред., 1964*: Бгажба Х. С., ред. Русско-абхазский словарь. Сухуми, 1964.
- Бгажба, 1974*: Бгажба Х. С. Этюды и исследования. Сухуми, 1974.
- Берzenov, 1853*: Берzenov Н. Г. Грузинские гадалыщицы // газ. «Кавказ». 1853. № 56.
- Бларамберг, 2010 [1835]*: Иоганн Бларамберг. Историческое, топографическое, статистическое и этнографическое описание Кавказа. М.: Изд. Надыршин, 2010.
- Блом, 1828*: Блом О. Г. Из «Описания Абхазии» штабс-капитана О. Г. Блома // ЦГВИА, ф. ВУА, д. 19242, лл. 2–15 об. (1828).
- Брун, 1875*: Брун Ф. К. Путешествие турецкого туриста вдоль по восточному берегу Черного моря // ЗИООИД. Т. 9 (1875). С. 161–190.
- Брун, 1880*: Брун Ф. Черноморье (Сборник исследований по исторической географии Южной России). Ч. 2. Одесса, 1880.
- В Абхазии создана религиозная организация, 2012*: В Абхазии создана религиозная организация «Совет жрецов Абхазии» // Государственное информационное агентство Республики Абхазия «Апсныпресс». 3 августа 2012 г. (<http://apsnypress.info/news/6898.html>).
- Введенский, 1865*: Введенский А. Н. Выписка из следственного дела о принадлежности земель, расположенных между р. Бзыбь и г. Гагры (10–15 декабря 1865 г. Составлена чл. Сухумской сословно-поземельной комиссии А. Н. Введенским) // ЦГАА, ф. 57, д. 5, лл. 89–96.
- Вейденбаум, 1901 [1877–78]*: Вейденбаум Е. Г. Священные рощи и де-

- ревья у кавказских народов // *его же*. Кавказские этюды. Исследования и заметки. Тифлис, 1901. С. 69–100.
- Вейденбаум, 1893*: Вейденбаум Е. Г. Ксаверию Главани. Описание Черкесии 1724 г. Предисловие. Примечания // СМОМПК. Вып. 17 (Тифлис, 1893). Отд. 1. С. 149–190.
- Векуа, 1912*: Векуа А. Влияние сельских знахарок на абхазцев // Сотрудник Закавказской миссии. 1912. № 7. С. 102–105.
- Верещагин, 1874*: Верещагин А. В. Путевые заметки по Черноморскому округу. М.: Изд. Н. Н. Мамонтова, 1874.
- Витсен, 1974 [1692]*: Николай Витсен (Николас Витзен). Северная и Восточная Татария... / пер. с голл. Е. С. Зевакина // АБКИЕА. Нальчик: Книжное издательство «Эльбрус», 1974. С. 87–99.
- Воробьева-Десятовская, 1988*: Воробьева-Десятовская М. И. Рукописная книга в культуре Индии // Рукописная книга в культуре народов Востока (очерки). Кн. 2. М.: Гл. ред. вост. литературы изд. «Наука», 1988. С. 7–81.
- Гамахария, ред., 2009*: Гамахария Дж., ред. Очерки из истории Грузии. Абхазия с древнейших времен до наших дней / под. ред. Дж. Гамахария. Тбилиси: Изд. Интеллекта, 2009.
- Гамкрелидзе, 1991*: Гамкрелидзе Т. В. К проблеме историко-этимологического осмысления этнонимии древней Колхиды (К истории термина *архаз*-//*абазг*- ) // ВЯ. 1991. № 4. С. 89–95.
- Гамкрелидзе, Иванов, 1984*: Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индо-европейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. II. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984.
- Генко, 1928*: Генко А. Н. О языке убухов // Известия АН СССР. VII серия: отд. гуманитарных наук. 1928. № 3. С. 227–242.
- Генко, 1998*: Генко А. Н. Абхазско-русский словарь. Сухум: Алашара, 1998.
- Главани, 1893 [1724]*: Ксаверию Главани. Описание Черкесии 1724 г. // СМОМПК. Вып. 17 (Тифлис, 1893). Отд. 1. С. 149–190.
- Гуажба, 1999*: Гуажба, Аслан (Руслан Хаджаратович Гожба). Обычное право абхазов как возможный источник методов народной дипломатии // Роль неофициальной дипломатии в миротворческом процессе. Материалы грузино-абхазской конференции. Март, 1999, г. Сочи / ред. Пола Гарб. Ирвайн (University of California, Irvine), 1999. С. 59–109.
- Гулиа, 1974 [1958]*: Гулиа Д. И. Автобиография // *его же*. Стихотворе-

- ния и поэмы. Л.: Сов. писатель, 1974. С. 46–54.
- Гулия, 1986 [1927]: Гулия Д. И. Культ козла (ашьтэа) у абхазов // *его же*. Собр. соч. Т. 6. История Абхазии. Этнография. Сухуми: Алашара, 1986. С. 295–305.
- Гумба, 2013: Гумба М. Кац Маан. Сухум, 2013.
- Гуриев, ред., 2004: Гуриев Т. А., ред. Осетинско-русский словарь / 5-е изд. под ред. Т. А. Гуриева. Владикавказ: «Алания», 2004.
- Дахкильгов, 2012: Дахкильгов И. А. Ингушский нартский эпос. Нальчик: ООО «Тетраграф», 2012.
- Дбар, 1997: Дбар, Димитрий. Из истории Абхазского Католикосата. М.: Издание Православного братства св. апостола Симона Канани-та, 1997.
- Де-Люк, 1879 [1625]: Жан Де-Люк. Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин Жана де Люка, монаха Доминиканского ордена / пер. с франц. П. Юрченко // ЗИООИД. Т. 11 (Одесса, 1879). С. 473–493.
- Джанашия, 1917: Джанашия Н. С. Абхазский культ и быт. Пг.: Типография Академии наук, 1917 (Отдельный оттиск из Христианского Востока. Т. 5. Вып. 3). С. 158–208.
- Джанашия, 1960 [1915]: Джанашия Н. С. Религиозные верования абхазов // *его же*. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960. С. 19–58.
- Джапуа, 1995 (см. Джапыуа, 1995)
- Джапуа, 2003: Джапуа З. Дж. Абхазские эпические сказания о Сасрыкуа и Абрыскиле (Систематика и интерпретация текстов. Тексты и переводы). Сухум: Алашара, 2003.
- Джапыуа, 1995: Джапыуа З. Дж. Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. Сухум: Алашара, 1995.
- Дзидзария, 1955: Дзидзария Г. А. Восстание 1866 года в Абхазии в XIX веке. Сухуми, 1955.
- Дзидзария, 1958: Дзидзария Г. А. Народное хозяйство и социальные отношения в Абхазии в XIX веке. Сухуми, 1958.
- Дзидзария, 1976: Дзидзария Г. А. Ф. Ф. Торнау и его кавказские материалы. М.: Гл. ред. вост. лит. изд. «Наука», 1976.
- Дзидзария, 1979: Дзидзария Г. А. Формирование дореволюционной абхазской интеллигенции. Сухуми: Алашара, 1979.
- Дзидзария, 1982: Дзидзария Г. А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. Изд. 2-е доп. Сухуми: Алашара, 1982.
- Дзидзигури, 1971: Дзидзигури Ш. В. Грузинские варианты нартского

- эпоса (исследования и тексты). Тбилиси: Мерани, 1971.
- Дирр, 1915*: Дирр А. М. Материалы к изучению языка и быта абхазцев // СМОМПК. Вып. 44 (Тифлис, 1915). Отд. 4. С. 5–9.
- Дубровин, 1871*: Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Очерк Кавказа и народов его населяющих. Кн. 2. Закавказье. СПб., 1871.
- Дьячков-Тарасов, 1903*: Дьячков-Тарасов А. Н. Гагры и их окрестности в историко-географическом отношении // ЗКОИРГО. Кн. 24. Вып. 1 (Тифлис, 1903). С. 1–94.
- Дьячков-Тарасов, 1905*: Дьячков-Тарасов А. Н. Бзыбская Абхазия // ИКОИРГО. Т. 18. (Тифлис, 1905). № 1. С. 49–67.
- Дьячков-Тарасов, 1909–10*: Дьячков-Тарасов А. Н. Абхазия и Сухум в XIX столетии // ИКОИРГО. Т. 20 (Тифлис, 1909–10). № 2. С. 149–210.
- Дюбуа де Монперэ, 1937 [1839]*: Фредерик Дюбуа де Монперэ. Путешествие вокруг Кавказа. У черкесов и абхазов, в Колхиде, в Грузии, в Армении и в Крыму. Т. 1 / пер. с франц. Н. А. Данкевич-Пушиной // Труды Института абхазской культуры. Вып. 6. Свидетельства иностранцев об Абхазии. Сухуми: Абгиз, 1937. С. 93–165.
- Дюмезиль, 1976*: Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976 (Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока»).
- Дюмезиль, 1990*: Дюмезиль Ж. Скифы и нарты / Сокр. пер. с фр. А. З. Алмазовой. М.: Наука. 1990.
- Жертвы политического террора*: Жертвы политического террора в СССР (<http://lists.memo.ru/index.htm>).
- Завадский, 1867*: Завадский Ф. Абхазия и Цебельда // газ. «Кавказ». 1867. №№ 59–61, 63.
- Завадский, М., 1890*: [Завадский М.] Сването-русский сборник слов // СМОМПК. Вып. 10 (Тифлис, 1890). С. llii–lxxiv.
- Записка Муравьева, 1842*: Записка начальника 3-го отделения Черноморской береговой линии полковника Н. Н. Муравьева управляющему Военным министерством П. А. Клейнмихелю по поводу смерти абхазских дворян, ехавших в Петербург, 11 мая 1842 г. // ЦГВИА, ф. ВУА, д. 6435, 1841 г., лл. 82–83.
- Записка Раевского, 1840*: Записка начальника Черноморской береговой линии Н. Н. Раевского о женитьбах владельца Абхазии М. Г. Чачба-Шервашидзе, январь 1840 г. // АКАК. Т. 9. Ч. 1. С. 180.



- Званба, 1852:* Званба С. Т. Зимние походы убыхов на Абхазию // газ. «Кавказ». 1852. № 33. С. 136–138.
- Званба, 1982 [1855]:* Званба С. Т. Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии (Из заметок природного абхаза) // *его же*. Абхазские этнографические этюды. Сухуми: «Алашара», 1982. С. 31–42.
- И. Н., 1898:* И. Н. Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь. М., 1898.
- Иванов, Топоров, 1974:* Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Из письма Колубакина, 1855:* Из письма кутаисского военного губернатора Н. П. Колубакина Временному управляющему кавказским краем ген. В. О. Бебутову О прибытии Омер-паши в Сухум, Кутаис, 26 октября 1855 г. // АКАК. Т. 11. С. 134–135.
- Из рапорта Гогеля, 1849:* Из рапорта помощника начальника генерального штаба Кавказского корпуса ген.-м. И. И. Гогеля начальнику Черноморской береговой линии А. Я. Будбергу о Соломоне Маан, 3 февраля 1849 г. (ТАКК, ф. 260, оп. 1, д. 665, лл. 41–45).
- Инал-ипа, 1957:* Инал-ипа Ш. Д. Нартский эпос абхазцев // Нартский эпос. Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное изд., 1957. С. 91–109.
- Инал-ипа, 1965:* Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. Историко-этнографические очерки / 2-е изд., перераб., доп. Сухуми, 1965.
- Инал-ипа, 1976:* Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухуми: Алашара, 1976.
- Инал-ипа, 1995:* Инал-ипа Ш. Д. Садзы. Историко-этнографические очерки. М., 1995 (Народы Кавказа. Кн. 2).
- Инал-ипа, 2002:* Инал-ипа Ш. Д. Антропонимия абхазов. Майкоп: ГУРИПП «Адыгея», 2002.
- Инал-ипа, 2006:* Инал-ипа Ш. Д. Что рассказывают абхазы о древнейшем населении Абхазии и своем происхождении (материалы с комментариями) // Абхазоведение. Язык. Фольклор. Литература. Вып. 2. Сухум, 2006. С. 193–255.
- Инал-ипа, 2011:* Инал-ипа Ш. Д. Убыхи и их этно-культурные связи с абхазами // Джигетский сборник. Международная Академия «Абазас». Вып. 1. М.: Изд-во «АКВА-Абаза», 2011. С. 1–55.
- Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба, 1988:* Инал-ипа Ш. Д., Шакрыл К. С., Шинкуба Б. В. Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти

- братьев / Вступительная статья Ш. Д. Инал-ипы; пер. с абхазского Г. Гулии (проза), В. Солоухина (стихи). Сухуми: Алашара, 1988.
- Ионова, 2006*: Ионова С. Х. Абазинские фамилии и имена. Черкесск: Карачаево-Черкесский ордена «Знак почета» институт гуманитарных исследований, 2006.
- Исарлов, 1899*: Исарлов Л. С. Письма о Грузии. Тифлис: Тип. М. Шарадзе и Ко, 1899.
- Итоги переписи, 1959*: Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года ([www.ethno-kavkaz.narod.ru/rnabkhazia.html](http://www.ethno-kavkaz.narod.ru/rnabkhazia.html)).
- Итоги переписи, 1970*: Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года ([www.ethno-kavkaz.narod.ru/rnabkhazia.html](http://www.ethno-kavkaz.narod.ru/rnabkhazia.html)).
- Итоги переписи, 1979*: Итоги Всесоюзной переписи населения 1979 года ([www.ethno-kavkaz.narod.ru/rnabkhazia.html](http://www.ethno-kavkaz.narod.ru/rnabkhazia.html)).
- Итоги переписи, 1989*: Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 года ([www.ethno-kavkaz.narod.ru/rnabkhazia.html](http://www.ethno-kavkaz.narod.ru/rnabkhazia.html)).
- Итоги переписи, 2011*: Итоги переписи населения Республики Абхазия 2011 года. Гагрский район ([www.ethno-kavkaz.narod.ru/gagra11.html](http://www.ethno-kavkaz.narod.ru/gagra11.html)).
- Кэарčia, 2002*: Кэарčia В. Е. Аџсны атопонимика. Аџэа, 2002.
- Кабардинский фольклор, 1936*: Кабардинский фольклор. М.-Л.: Academia, 1936.
- Кавказская летопись, 1864*: Корреспонденция «Кавказская летопись. Черноморский берег» // газ. «Кавказ». 1864. № 64 (2 августа).
- Кавказский календарь, 1902*: Кавказский календарь на 1902 год. Тифлис, 1901. Сведения о населении... Сухумский округ. II. Гудаутский участок.
- Капба, 2010*: Капба Руслан. Хухут Бгажба. Жизнь и творчество / пер. с абх. С. Корсая. Сухум: Абгиз, 2010.
- Касланzia, 2005*: Касланzia В. А. Аџсуа-аурыс жэар. Аџэа, 2005. Т. 1–2.
- Кастелли, 1977*: Христофор Кастелли. Альбом зарисовок и реляций / пер. и коммент. Б. Гиоргадзе. Тбилиси, 1977.
- Каухчишвили, 1951*: Каухчишвили Т. С. Греческие надписи Грузии. Тбилиси, 1951.
- Кварчия, 2002* (см. *Кэарčia, 2002*)
- Кварчия, 2006*: Кварчия В. Е. Историческая и современная топонимия Абхазии (Историко-этимологическое исследование). Сухум, 2006.
- Кесслер-Хэррис, 2000*: Кесслер-Хэррис, Элис. Женский труд и социальный порядок // Антология гендерной теории / пер. с англ. Минск, 2000. С. 171–189.

- Кикодзе, 1869*: Кикодзе Г. М. Обзорение абхазских и самурзаканских приходов. М., 1869.
- Клапрот, 1974* [1812]: Генрих-Юлиус Клапрот. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 гг. // АБКИЕА. Нальчик: Книжное издательство «Эльбрус», 1974. С. 236–281.
- Клапрот, 2008* [1812]: Клапрот, Юлиус. Описание поездок по Кавказу и Грузии в 1807 и 1808 годах / пер. с англ. К. А. Мальбахова. Нальчик: Изд. центр «Эль-Фа», 2008.
- Климов, 1986*: Климов Г. А. Введение в кавказское языкознание. М.: Наука, 1986.
- Клятвенное обещание, 1827*: Клятвенное обещание абхазских князей и дворян греческого вероисповедания при вступлении в подданство России; То же магометанского вероисповедания; АВПР, ф. СПб. Главный архив, 1–7, оп. 6 (1827), д. 2, лл. 8–10, 11–14 об.
- Кобаля, 1903*: Кобаля И. Т. Из мифической Колхиды // СМОМПК. Вып. 32 (Тифлис, 1903). Отд. 3. С. 89–124.
- Ковалевский, 1867*: Ковалевский Е. П. Очерки этнографии Кавказа // Вестник Европы. Т. 4 (СПб., 1867). С. 76–140.
- Когониа, 2004* [1997]: Когониа В. А. Исторический рассказ о садзах (Фольклорный текст с предисловием) // *его же*. Этюды по абхазскому фольклору и литературе. Сухум: РУП «Дом печати», 2014. С. 125–135.
- Коллинз, 2000*: Коллинз, Рэндалл. Введение в неочевидную социологию // Антология гендерной теории / пер. с англ. Минск, 2000. С. 114–140.
- Кондаков, Бакрадзе, 1890*: Кондаков Н. П., Бакрадзе Д. Опись памятников древности в некоторых храмах и монастырях Грузии, составленная по Высочайшему повелению профессором С.-Петербургского университета Н. Кондаковым. Грузинские надписи прочтены и истолкованы Димитрием Бакрадзе. СПб., 1890.
- Копешавидзе, 1985*: Копешавидзе Г. Г. Культура и быт абхазов, проживающих в Аджарии. Тбилиси: «Мецниереба», 1985.
- Красницкий, 1869*: Красницкий К. Освещение возобновленного из развалин древнего Пицундского храма // газ. «Кавказ». 1869. №№ 122, 123.
- Краткие заметки Черепова, 1866*: Краткие заметки тит. сов. А. П. Черепова о сословиях и взаимных отношениях жителей Бзыбского округа Абхазии [15–22 июля 1866 г.] // МИА, 2012. С. 154–172.
- Кровная месть, 1899*: Кровная месть (из судебной хроники) // газ. Черноморский вестник. 1899. № 2.

- Крылов, 2001*: Крылов А. Б. Религия и традиции абхазов (по материалам полевых исследований 1994–2000 гг.). М.: Институт востоковедения РАН, 2001.
- Крылов, 2007*: Крылов А. Б. Современная религиозная ситуация // Абхазы / отв. ред. Ю. Д. Анчабадзе, Ю. Г. Аргун. М.: Наука, 2007. С. 367–381.
- Кузнецов И., 1995*: Кузнецов И. В. Столкновение культур и перспективы кавказоведения // История и культура народов афроазиатского мира. Краснодар: Изд. КубГУ, 1995. С. 118–129.
- Кузнецов И., 2001*: Кузнецов И. В. Коррупция в повседневной жизни, несколько абхазских примеров (взгляд антрополога) // Грани. 2000: Ежегодник факультета истории, социологии и международных отношений. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2001. С. 127–136.
- Кузнецов И., 2008*: Кузнецов И. В. Понтийско-кавказские исследования: лекции, статьи. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2008.
- Кузнецов, 1977*: Кузнецов В. А. Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе: Ир, 1977.
- Кузнецова, 2013*: Кузнецова Р. Ш. Быть абхазом (выбор этничности) // Археология и этнография понтийско-кавказского региона. Вып. 1. Краснодар: Кубанский гос. университет, 2013. С. 89–106.
- Кулаковский, 1897*: Кулаковский Ю. Где был построен императором Юстинианом храм для абазгов? // Археологические известия и заметки, издаваемые Императорским Московским археологическим обществом. Т. 5. Ч. 2 (М., 1897). С. 33–37.
- Куначева, 2006*: Куначева Ф. Г. Религиозные воззрения абазин (с древнейших времен до наших дней). М.: АИРО-XXI, 2006.
- Куправа, 2003*: Куправа А. Э. Из истории абхазской антропониимии: К вопросу преобразований фамильных имен. Сочи, 2003.
- Куправа, 2008а*: Куправа А. Э. Знали ли древние предки абхазов имя Бога израильян? // *его же*. Вопросы традиционной культуры абхазов. Сухум, 2008. С. 610–619.
- Куправа, 2008б*: Куправа А. Э. Вопросы традиционной культуры абхазов. Сухум, 2008.
- Лавров, 1980*: Лавров Л. И. Топонимические заметки // КЭС. Т. 7 (М., 1980). С. 209–216.
- Лавров, 2009а [1937]*: Лавров Л. И. Убыхи: Историко-этнографическая монография. СПб.: Изд-во «Наука», 2009.

- Лавров, 2009б* [1955]: Лавров Л. И. Абазины (историко-этнографический очерк) // *его же*. Избр. труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев. Нальчик: КБГИ, 2009. С. 123–162.
- Лавров, 2009в* [1959]: Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // *его же*. Избр. труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев. Нальчик: КБГИ, 2009. С. 197–236.
- Ладария, 1891*: Ладария Н. На заре моей жизни. (Воспоминания абхазского крестьянина из времени последней русско-турецкой войны) // Исторический вестник. 1891. № 10. С. 110–118.
- Ладария, 1913*: Ладария Н. Гора Дудрипш // Сотрудник Закавказской миссии. 1913. № 1. С. 12–15.
- Ламберти, 1877* [1654]: Арканджело Ламберти. Описание Колхиды или Мингрелии, о. Ламберти, миссионера Конгрегации для распространения христианской веры // ЗИООИД. Т. 10 (1877). С. 178–224.
- Леви-Строс, 1985а*: Леви-Строс, Клод. Деяния Асдиваля // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985 (Исследования по фольклору и мифологии Востока). С. 35–76.
- Леви-Строс, 1985б*: Леви-Строс, К. Как умирают мифы // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985 (Исследования по фольклору и мифологии Востока). С. 77–88.
- Ломоури, 2009*: Ломоури, Нодар. К истории грузинского Петрицонского монастыря (Бачковский монастырь в Болгарии) // Некоторые вопросы истории Грузии в армянской историографии. Тбилиси, 2009. С. 284–366.
- Лонгворт, 1974* [1840]: Дж. А. Лонгворт. Год среди черкесов / пер. с англ. А. И. Петрова // АБКИЕА. Нальчик: Книжное издательство «Эльбрус», 1974. С. 532–585.
- Лорд, 1994*: Лорд А. Б. Сказитель / пер. с англ. и коммент. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1994 (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
- Люлье, 1857а*: Люлье Л. Я. Общий взгляд на страны, занимаемые горскими народами, называемыми Черкесами (Адиге), Абхазцами (Азеге) и другими смежными с ними // ЗКОИРГО. Кн. 4 (Тифлис, 1857). С. 173–193.

- Люлье, 1857б*: Люлье Л. Я. О натухажцах, шапсугах и абадзехах // ЗКОИРГО. Кн. 4 (Тифлис, 1857). С. 227–237.
- Люлье, 1857в*: Люлье Л. Я. Карта закубанских горских народов в масштабе 20-ть верст на дюйм к статье Л. Люлье // ЗКОИРГО. Кн. 4 (Тифлис, 1857). Отд. 3. Приложения.
- Люлье, 1862*: Люлье Л. Я. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкес // ЗКОИРГО. Кн. 5 (Тифлис, 1862). С. 121–137.
- Маан, 2006*: Маан О. В. Абжуа: историко-этнологические очерки Очамчирского района Абхазии. Сухум, 2006.
- Маан, б. г.* (см. *Маргания, б. г.*)
- Маргания, 1999*: Маргания (Маан), Дмитрий – Протиерей-просветитель. Статьи. Рапорты. Сухум, 1999.
- Маргания, б. г.*: Маргания О. Адзюбжа. Историко-этнографическое исследование. Рукопись.
- Марр, 1915*: Марр Н. Я. О религиозных верованиях абхазов // Христианский Восток. Т. 4. Вып. 1 (Пг., 1915). С. 113–140.
- Марр, 1938*: Марр Н. Я. О языке и истории абхазов. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1938 (Труды Института абхазской культуры им. Н. Я. Марра. Вып. 10).
- Мачабели, 1887*: Мачабели М. В. Экономический быт государственных крестьян Тионетского уезда, Тифлисской губернии // МИЭБГКЗК. Т. 5 (Тифлис, 1887). Ч. 1. С. 315–570.
- Мачавариани, 1878*: Мачавариани [Д.] Народные смуты в Абхазии // газ. «Голос». 1878. № 198–199.
- Меликсет-Беков, 1914*: Меликсет-Беков Л. М. Древнейшая Пицунда у Понта Евксинского // ЗИООИД. Т. 32 (1914). С. 59–73.
- Меликсет-Беков, 1950*: Меликсет-Беков Л. М. Pontica Transcaucasica Ethnica (По данным Миния Медичи от 1815–1819) // СЭ. 1950. № 2. С. 163–175.
- Меретуков, 1990*: Меретуков К. Х. Адыгейский топонимический словарь. М.: Прометей, 1990.
- МИА советского периода, 2012*: Материалы по истории Абхазии советского периода. ССР Абхазия в первом десятилетии (1921–1931). Деревня. Сельское хозяйство. Сб. документальных материалов. Т. 1. Сухум, 2012.
- МИА, 2008*: Материалы по истории Абхазии XIX века (1803–1839). Сб. документальных материалов / сост. Г. А. Дзидзария. Т. 1. Сухум, 2008.
- МИА, 2011*: Материалы по истории Абхазии XVIII–XIX века (1762–1859). Сб. документальных материалов / сост. А. Э. Куправа и др. Т. 2. Сухум, 2011.

- МИА, 2012*: Материалы по истории Абхазии XIX века (1863–1874). Сб. документальных материалов. Т. 3. Сухум, 2012.
- Миллер, 1909*: Миллер А. А. Разведки на Черноморском побережье Кавказа в 1907 // ИАК. Вып. 33 (1909). С. 71–102.
- Миллер, В., 1882*: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. Исследования // Ученые записки Императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. Вып. 2 (М., 1882). С. 1–301.
- Миллер, В., 1903* (см. *Miller, 1903*)
- Милованова, 2014*: Милованова Н. А. Абхазия христианская. Сухум, 2014.
- Мингрельские сказки, 1890*: Мингрельские сказки, легенда и поверия // СМОМПК. Вып. 10 (Тифлис, 1890). Отд. 3. С. 12–36.
- Минченоч, 2001*: Минченоч, Дмитрий. Плачущий лик // газ. «Московский Комсомолец» (Электронное периодическое издание «МК.ru»). 24 июня 2001 г. ([www.mk.ru](http://www.mk.ru)).
- Мнение Иосселиани, 1810*: Мнение протопопа Иоанна Иосселиани о лучшем способе ввести в Абхазии христианство и просвещение, от 26-го ноября 1810 года // АКАК. Т. 6. Ч. 2. С. 850–851.
- Мурзакевич, 1877*: Мурзакевич Н. Древнейший Пицундский православный храм на восточном берегу Черного моря. Одесса: Славянская тип. М. Городецкого и К., 1877.
- Нам пишут, 1895*: Нам пишут // газ. «Нов. Образование». 1895. № 4078.
- Неклюдов, 2007*: Неклюдов С. Ю. Заметки об «исторической памяти» в фольклоре // АБ–60. Сборник к 60-летию А. К. Байбурина / под ред. Н. Б. Вахтина, Г. А. Левинтона и др. (Studia Ethnologica. Труды факультета Этнологии. Вып. 4). СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2007. С. 77–88.
- Немирович-Данченко, 1880*: Немирович-Данченко В. И. Пицунда // *его же*. В гостях: [Очерки и рассказы]. СПб.: Изд. Эмиля Гартье, 1880. С. 157–195.
- Ногмов, 1861*: Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. 1-е изд. Тифлис: Тип. Главного управления наместника Кавказского, 1861.
- Нордман, 1838*: Нордман А. Д. Путешествие профессора Нордмана по Закавказскому краю // Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 20 (СПб., 1838). С. 399–439.
- Об одной монографии Бгажба, б. г.*: [Дасания Д. М.] Об одной монографии Х. С. Бгажба (<http://abaza.tforums.org/viewtopic.php?f=4&t=24&st=0&sk=t&sd=a&sid=5f650020b842cf45491f736b42dbb48f>).



- ОБД*: Обобщенный банк данных о защитниках Отечества, погибших и пропавших без вести в период Великой Отечественной войны и послевоенный период ([www.obd-memorial.ru/html/default.html](http://www.obd-memorial.ru/html/default.html)).
- Ортабаева, Хаджиева, Холаев, сост.*, 1994: Ортабаева Р. А.-К., Хаджиева Т. М., Холаев А. З., сост. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М.: Наука. Изд. фирма «Вост. лит.», 1994 (Эпос народов мира).
- Очерк устройства, 1870*: Очерк устройства общественно-политического быта Абхазии и Самурзакани // ССКГ. Т. 3 (Тифлис, 1870). Отд. 1. С. 1–25.
- Патейпа, 1916*: Патейпа Н. Знахарки и гадалыщицы // Сотрудник Закавказской миссии. 1916. № 9. С. 139–143.
- Пахомов, 1953*: Пахомов А. Исторические записки по истории Абхазии и князей Шервашидзе // Исторический вестник. Т. 7. Тбилиси, 1953. С. 231–307.
- Пачулиа, 2009*: Пачулиа В. П. Падение Анакопии (Легенды Кавказского Причерноморья). Сухум, 2009.
- Пейсонель, 1891 [1787]* (см. Фелицын, 1891)
- Письмо Иосселиани, 1809*: Письмо протоиерея Иоанна Иосселиани к ген. Торماسову, от 23-го декабря 1809 года // АКАК. Т. 4. С. 415–416.
- Предварительные итоги переписи, 1926*: Предварительные итоги переписи населения ССР Абхазия по Всесоюзной переписи 17–30 декабря 1926 г. // МИА советского периода, 2012. С. 21–23.
- Предписание Розена, 1834*: Из предписания командира отдельного кавказского корпуса Г. В. Розена владельцу Абхазии Михаилу Чачба-Шервашидзе, 2 мая 1834 г. // АКАК. Т. 8. Ч. 1. С. 448–449.
- Прокопий из Кесарии, 1950*: Прокопий из Кесарии. Война с готами / пер. с греч. С. П. Кондратьева. М.: Изд. АН СССР, 1950. Кн. VIII (кн. IV Войны с готами).
- Прошение СНК, 1925*: Прошение Совету Народных Комиссаров Социалистической Советской Республики Абхазии из Греции, губернии Козани, мест. Кайлария, 30 сентября 1925 г. // ЦГАА, ф. 1с., оп. Т, д. 748, лл. 32–32 об. ([www.abkhaziya.org/news\\_detail.html?nid=33373](http://www.abkhaziya.org/news_detail.html?nid=33373)).
- ПСЗРИ, 1830*: ПСЗРИ. Т. 40 (СПб., 1830). № 24128а. 17 февр. 1809 г.
- Рапорт Гогеля, 1848*: Рапорт помощника начальника генерального штаба кавказского корпуса ген.-м. И. И. Гогеля начальнику Черноморской береговой линии А. Я. Будбергу о планах проложения дороги через главный кавказский хребет. Тифлис, 19 декабря 1848 г. // ГАКК, ф. 260, оп. 1, д. 749, лл. 25–27.

- Рапорт Чачба-Шервашидзе, 1844*: Рапорт владельца Абхазии М. Г. Чачба-Шервашидзе и. д. начальника Черноморской береговой линии А. И. Будберга о результатах экспедиции в Псху, 8 января 1844 г. // ЦГВИА, ф. ВУА, д. 65 (1844), лл. 2–8 об.
- Рапорт Эспехо, б. г.*: Рапорт управляющего Имеретией ген.-м. Я. М. Эспехо командиру отдельного Кавказского корпуса Г. В. Розену о попытках убыхов напасть на Бзыбь // МИА. 2011. С. 114.
- Регельсон, Хварцкия, 1997*: Регельсон Л. Л., Хварцкия И. И. Земля Адама. Сухум, 1997.
- С. П. О., 1914*: С. П. О. Тьма народная // Сотрудник Закавказской миссии. 1914. № 11. С. 166–171.
- Салакая, 2008а*: Салакая Ш. Х. Абхазский народный героический эпос // *его же*. Избр. труды в 3 т. Т. 1. Эпическое творчество абхазов. Сухум, 2008. С. 13–187.
- Салакая, 2008б*: Салакая Ш. Х. Абхазский нартский эпос // *его же*. Избр. труды в 3 т. Т. 1. Эпическое творчество абхазов. Сухум, 2008. С. 188–374.
- Сафонов, 1837*: Сафонов С. В. Поездка к восточным берегам Черного моря на корвете «Ифигения». Одесса, 1837.
- Сведения о туземном населении, 1868*: Сведения о туземном населении Сухумского отдела. 1868 г. // СССР. Т. 1 (Тифлис, 1869). Приложение.
- Сивер, 2002*: Сивер А. В. Шапсуги: этническая история и идентификация. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2002.
- Скотт, 2005*: Скотт, Джеймс. Благими намерениями государства. Почему и как провалились проекты улучшения условий человеческой жизни / пер. с англ. Э. Н. Гусинского, Ю. И. Турчаниновой. М.: Университетская книга, 2005.
- Смирнова, 1955*: Смирнова Я. С. Семейный быт и общественное положение абхазской женщины // КЭС. Т. 1 (1955). С. 113–181.
- Смоленский, 1872*: Смоленский С. Из воспоминаний кавказца (Из записок юнкера) // Военный сборник. 1872. № 9. С. 339–340.
- Смыр, 1972*: Смыр Г. В. Ислам в Абхазии и пути преодоления его пережитков в современных условиях. Тбилиси: Мецниереба, 1972.
- Советы Абхазии, 1976*: Советы Абхазии (1922–1937 гг.). Сб. документов и материалов. Сухуми: Алашара, 1976.
- ССГПИА, 1986*: Сообщения средневековых грузинских письменных источников об Абхазии / сост. и пер. Г. А. Амичба. Сухуми: Алашара, 1986.
- Табагуа, сост., 1984*: Табагуа И. М., сост. Грузия в архивах и

- книгохранилищах Европы (XIII–I четверть XX вв.) / сост. И. М. Табагуа. Т. 1. XIII–XVI вв. Тбилиси: Мецниереба, 1984.
- Тавернье, 1974* [1718]: Жан Батист Тавернье. Шесть путешествий в Турцию, Персию и Индию в течение сорока лет... / пер. с франц. Е. С. Зевакина // АБКИЕА. Нальчик: Книжное издательство «Эльбрус», 1974. С. 74–82.
- Торнау, 1835*: Торнау Ф. Ф. Из докладной записки Ф. Ф. Торнау командирующему Абхазским отрядом полковнику А. Г. Пацовскому о князьях бзыбских Инал-ипа и садзских (джигетских) Аредба и Цанба // ЦГИАГ, ф. 548, оп. 3, д. 21, лл. 4–5 (1835).
- Торнау, 1864*: Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. 1835 год. Ч. 1. М.: Университетская типография, 1864.
- Торнау, 1895*: Торнау Ф. Ф. Описание части восточного берега Черного моря от р. Бзыби до р. Саше. 25 ноября 1895 г., Тифлис // *Дзидзария Г. Ф. Ф. Торнау и его кавказские материалы*. М.: Гл. ред. вост. лит. изд. «Наука», 1976. Приложения.
- Торнау, 1976* [1835]: Торнау Ф. Ф. Обычай абхазского народа и разделение его на состояния // *Дзидзария Г. А. Ф. Ф. Торнау и его кавказские материалы*. М.: Гл. ред. вост. лит. изд. «Наука», 1976. Приложения.
- Торогадзе, 1969*: Торогадзе А. Г. Краткий русско-грузинский словарь. Тбилиси: Сабчота Сакартвело, 1969.
- Тугов, ред., 1967*: Тугов В. Б., ред. Абазинско-русский словарь / под ред. В. Б. Тугова. М.: Советская энциклопедия, 1967.
- Тхагапсова, 2006*: Тхагапсова Г. Г. Рец. на: Сивер А. В. Шапсуги: этническая история и идентификация. Нальчик: Полиграфсервис ИТ, 2002. 216 с.; ил. // Кубанский сборник. Т. 1(22) (Краснодар, 2006). С. 462–470.
- Тэрнер, 1983*: Тэрнер, Виктор. Символ и ритуал / сост., пер. с англ. В. А. Бейлис. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983 (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
- Уварова, 1891*: Уварова П. С. Кавказ (Абхазия, Аджария, Шавшетия, Посховский участок): Путевые заметки. Ч. 2. М., 1891.
- Урусбиев, 1881*: Урусбиев О. Сказания о народных богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области // СМОМПК. Вып. 1 (Тифлис, 1881). Отд. 2. С. 1–42.
- Услар, 1887*: Услар П. К. О языке убыхов // *его же*. Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык. Отд. 2. Тифлис: Типография кан-

- целярии Главноначальствующего гражданскою частью на Кавказе, 1887. С. 75–102.
- Утверждение наше в Абхазии, 1889*: Утверждение наше в Абхазии // Кавказский сборник. Т. 13 (Тифлис, 1889). С. 142–144.
- Фасмер, 1987*: Фасмер, Макс. Этимологический словарь русского языка. Т. 4 (Т – ящур) / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева / 2-е изд., стер. М.: Прогресс, 1987.
- Фелицын, 1891*: Фелицын Е. Д. Западно-Кавказские горцы и ногайцы в XVII столетии по Пейсонелю. Материалы для истории Западно-Кавказских горцев // Кубанский сборник. Т. 2 (Екатеринодар, 1891). С. 1–35.
- Фоменко, 2013*: Фоменко В. А. К вопросу о месте погребения легендарного князя Инала // Археология и этнология Северного Кавказа. Сб. научных трудов к 75-летию И. М. Чеченова. Нальчик: Издательский отдел КБИГИ, 2013. Вып. 2. С. 108–112.
- Хан-Гирей, 2009* [1836]: Султан Хан-Гирей. Записки о Черкесии // *его же*. Изб. труды и документы. Майкоп: «Полиграф-ЮГ», 2009. С. 33–318.
- Хаханов, 1889*: Хаханов А. С. Тушины // ЭО. Кн. 2 (1889). С. 40–62.
- Хварцкия, сост., 1994*: Хварцкия И., сост. Абхазские сказки и легенды. М.: ДИ-ДИК, 1994.
- Хобсбаум, 1999*: Хобсбаум, Эрик. Век Империи. 1875–1914 / пер. с англ. Ростов-на-Дону: Феникс, 1999.
- Холанд, 2006*: Холанд, Гуннар. Экономические факторы в этнических процессах // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. Сб. ст. / Под ред. Ф. Барта; пер. с англ. И. Пильщикова. М.: Новое издательство, 2006. С. 72–90.
- Хрушкова, 2003*: Хрушкова Л. Г. Приключения итальянцев в Колхиде // газ. «Независимая газета». 4 июня 2003 г.
- Хрушкова, 2008*: Хрушкова Л. Г. Древнейший христианский центр Кавказа // Византийский временник. Вып. 67 (2008). С. 234–248.
- Цвижба, 2000*: Цвижба Л. И. Этно-демографические процессы в Абхазии в XIX веке. Сухум: Алашара, 2000.
- Чанба, 2013*: Чанба Н. В. Три ипостаси героического в музыкальном фольклоре абхазов (песенная трилогия: «Озбакъ», «Песня Скалы», «Песня Ранения») // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. № 9 (35). Ч. 2 (Тамбов, 2013). С. 205–213.

- Чачхалиа, 2004:* Чачхалиа Д. К. О дворянском роде Маан (Маргания, Аныраа, Аан, Яган, Агановы, Апсуваевы) ([www.abaza-duneu.ru](http://www.abaza-duneu.ru)) [2004].
- Чернявский, 1879:* Чернявский В. Записка о памятниках Западного Закавказья, исследование которых наиболее настоятельно // V археологический съезд в Тифлисе. Протоколы подготовительного комитета. М.: Синодальная типография, 1879. С. 14–25.
- Чирикба, 1995:* Чирикба В. А. Расселение абхазов в Турции // *Инал-ипа III*. Садзы. Историко-этнографические очерки. М., 1995 (Народы Кавказа. Кн. 2). С. 260–278.
- Чирикба, 2012:* Чирикба В. А. Расселение абхазов и абазин в Турции ([www.academia.edu/ViacheslavChirikba](http://www.academia.edu/ViacheslavChirikba)). С. 1–72 [// Джигетский сборник. Вып. 1. Вопросы этнокультурной истории Западной Абхазии или Джигетии. М., 2012. С. 21–95].
- Ч-ров, 1885:* Ч-ров И. Пицундский храм (в Абхазии) // газ. «Кавказ». 1885. № 216.
- Чукбар, 1912:* Чукбар А. И. В глубине народной жизни // Сотрудник Закавказской миссии. 1912. №№ 2, 3, 5. С. 28–31, 43–46, 72–75.
- Чукбар, 1914:* Чукбар А. И. Муллы лекари // Сотрудник Закавказской миссии. 1914. № 8. С. 123–127.
- Чукбар, 1915:* Чукбар А. И. Анан Лдзаа-ных // Сотрудник Закавказской миссии. 1915. №№ 8, 9, 10, 11. С. 119–120, 140–143, 146–150, 166–168.
- Чурсин, 1956:* Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956.
- Шавров, 1880:* Шавров Н. А. Обзор производительных сил Кавказского наместничества за 1879 г. Тифлис: Тифлис тип. Гл. упр. наместника кавк., 1880.
- Шагиров, 1977:* Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. А–Н. М.: Наука, 1977.
- Шакирбай, 1974:* Шакирбай Г. З. Географические названия в Абхазии с элементом «пшь» // ИАИЯЛИ. Т. 3 (1974). С. 80–83.
- Шакрыл, 1965:* Шакрыл К. С. К вопросу об этногенезе абхазо-адыгских народов // УЗАНИИЯЛИ. Т. 4 (1965). С. 205–221.
- Шаов, ред., 1975:* Шаов Ж. А., ред. Адыгейско-русский словарь / под ред. Ж. А. Шаова. Майкоп: АНИИЭЯЛИ, 1975.
- Шарден, 1900 [1711]:* Жан Шарден. Путешествие кавалера Шардена по Закавказью в 1672–1678 гг. // Кавказский вестник. № 6 (1900). С. 34–80.
- Шервашидзе, 1971:* Шервашидзе Л. А. Некоторые средневековые стенные росписи на территории Абхазии. Тбилиси: Хеловнеба, 1971.

- Шифнер, 1868*: Шифнер А. А. Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым // ЗИАН. Т. 14. Приложение. Вып. 4 (СПб., 1868). С. 1–104.
- Шнирельман, 1998*: Шнирельман В. А. Неоязычество и национализм: восточноевропейский ареал // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 114. М., 1998. С. 3–25.
- Эвлия Челеби, 1983*: Эвлия Челеби. Книга путешествия. (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 3. Земли Закавказья и сопредельных областей Малой Азии и Ирана. М.: Наука, 1983.
- Эристов, 1855*: Эристов Р. Д. О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе // ЗКОИРГО. Кн. 3 (Тифлис, 1855). С. 73–146.
- Якобсон, 1972*: Якобсон А. Л. О дате большого храма в Пицунде (Абхазия) // КСИИМК. Вып. 132 (М., 1972). С. 38–45.
- Anderson, 1991*: Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso, 1991 Revised Edition [1983].
- Bell, 1840*: Bell, James Stanislaus. *Journal of a Residence in Circassia during the years 1837, 1838 and 1839*. London: Edward Moxon, 1840. Map.
- Bodenstedt, 1848*: Bodenstedt, Friedrich von. *Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen*. Ein Beitrag zur neuesten Geschichte des Orients. Frankfurt am Main, 1848.
- Brosset, 1849*: Brosset, M. *Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie, exécuté en 1847–1848*. St Pétersbourg: Imprimerie de L'Académie Impériale des Sciences, 1849. Vol. 1.
- Brosset, 1851*: Brosset, M. *Rapports sur un voyage archéologique en Transcaucasie*. St. Pétersbourg, 1851. Huitième rapport.
- Canclini, 1995*: Canclini, Néstor García. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. University of Minnesota Press, 1995.
- Chirikba, 1991*: Chirikba, V. On the Etymology of the Ethnonym /aps-wa/ 'Abkhaz'. In: *The Annual of the Society for the Study of Caucasica*. No. 3. Chicago, 1991. Pp. 13–18.
- Dirr, 1928*: Dirr, Adolf. Die Sprache der Ubychen. Grammatische Skizze texte, Ubychisches Glossar nebst Deutschem Index von Adolf Dirr. Leipzig, Im Verlag der Asia Maior, 1928 (Sonderdruck aus Caucasica. Fasc. 4 und 5).
- Dragadze, 1995*: Dragadze, Tamara. The Women's Peace Train in Georgia. In: *Post-Soviet Women: from the Baltic to Central Asia* / Ed. by Mary



- Buckley. Cambridge University Press, 1995. Pp. 250–260.
- Dubois de Montpéroux, 1839*: Frédéric Dubois de Montpéroux. *Voyage autour du Caucase, chez les Tscherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée*: avec un atlas géographique, pittoresque, archéologique, géologique, etc. par Frédéric Dubois de Montpéroux. T. 1. Paris: Librairie de Gide, 1839.
- Evliya Çelebi, 1935*: Evliya Çelebi. *Seyahatnamesi*. İstanbul Devlet Matbaası, 1935. Cilt 10.
- Evliya Efendi, 1834*: Evliya Efendi. *Narrative of Travels in Europe, Asia, and Africa in the Seventeenth Century* by Evliya Efendi / Translated from the Turkish by The Ritter Joseph von Hammer. London: The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1834. Vol. 2.
- Fenton, 1966*: Fenton, William. Field Work, Museum Studies, and Ethno-historical Research. In: *Ethnohistory*. Vol. 13. No.1/2 (1966). Pp. 71–85.
- Glavani, 1893 [1724]*: Xaverion Glavani. Relation de la Circassie dressée par M. Xaverio Glavani, Consul de France en Crimee et p.(remier) medecin du Khan a Bakche-Seray. Le 20 janvier 1724 // СМОМПК. Вып. 17 (Тифлис, 1893). Отд. 1. С. 178–190.
- Habermas, 1979*: Habermas, Jürgen. What is Universal Pragmatics? In: Idem. *Communication and the Evolution of Society*. Beacon Press, 1979.
- Hitchcock & Maeir, 2013*: Hitchcock, Louise A. and Aren M. Maeir. Beyond Creolization and Hybridity: Entangled and Transcultural Identities in Philistia. In: *Archaeology and Cultural Mixture. Archaeological Review from Cambridge*. Vol. 28 (1 April 2013). Pp. 51–74.
- Johnson, Earle, 2000*: Johnson, Allen W.; Earle, Timothy. *The Evolution of Human Societies. From Foraging Group to Agrarian State* / 2<sup>nd</sup> Edition. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Karavanta, Morgan, 2008*: Karavanta, Mina; Morgan, Nina. Humanism, Hybridity and Democratic Praxis. In: *Edward Said and Jacques Derrida: Reconstellating Humanism and the Global Hybrid*. Ed. by Mina Karavanta and Nina Morgan. Cambridge Scholars Publishing, 2008. Pp. 1–24.
- Klaproth, 1812*: Klaproth, Julius von. *Reise in den Kaukasus und Georgien in den Jahren 1807 und 1808*. Unternommen in den Jahren 1807 und 1808, auf Veranstaltung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg. Enthaltend eine vollständige Beschreibung der kaukasischen Länder und ihrer Bewohner. Halle, 1812. Band 1.
- Koryakov, 2002*: Koryakov, Yuri B. *Atlas of Caucasian Languages with Language Guide*. Moscow: Institute of Linguistics, Russian Academy



- of Sciences, 2002 (Series: Linguarium: Atlas of The Languages of The World). Genealogic Chart.
- Kuznetsova, Kuznetsov, 2006: Kuznetsova, Rita; Kuznetsov, Igor. War, Peace and Community in the Abkhaz Village of Lidzava. In: *Bulletin: Anthropology, Minorities, Multiculturalism, New Series*. Vol. 1. No. 1 (March 2006). Pp. 67–88.
- Miller, 1903: Miller, Wsewolod. *Die Sprache der Osseten*. In: Grundriss der iranischen Philologie. Anhang zum B. 1. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1903. Ss. 1–111.
- Peyssonnel, 1787: Peyssonnel, Charles de. *Traité sur le commerce de la Mer Noire*. T. 2. Paris: Cuchet, 1787.
- Reineggs, 1797: Reineggs, Jakob. *Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus*. T. 2. Aus dessen nachgelassenen Papieren gesammelt u. hrsg. v. F. E. Schröder. Hildesheim, St. Petersburg: Gerstenberg & Dittmar 1797.
- Stocking, 1982: Stocking, George W., Jr. On the Limits of “Presentism” and “Historicism” in the Historiography of the Behavioral Sciences. In: Idem. *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press Reprint Edition, 1982. Pp. 1–12 [In: *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. Vol. 1. No. 3 (1965)].
- Thévenot, Moette, 1696: Thévenot, Melchisédec; Moette, Thomas. *Relations de divers voyages curieux: qui n'ont point esté publiées, et qu'on a traduit ou tiré des Originaux des voyageurs François, Espagnols, Allemands, Portugais, Anglois, Hollandois, Persans, Arabes & autres Orientaux*. Paris: Chez Thomas Moette Libraire, ruë de la vieille Bouclerie, à saint Alexis, 1696.
- Toumanoff, 1990: Toumanoff, Cyrille. *Les dynasties de la Caucasic Chrétienne: de l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle: tables généalogiques et chronologiques*. Roma, 1990.
- Vogt, 1963: Vogt, Hans. *Dictionnaire de la Langue Oubykh avec introduction phonologique index français-oubykh textes oubykhs*. Oslo, 1963.
- Բժշկեան, 1819: Բժշկեան, Մինաս. Պատմութիւն Պոնտոսի որ է Մեալ Շով. Վենետիկ, 1819:
- დოლიძე, 1965: დოლიძე, ისიდორე. ქართული სამართლის ძეგლები / ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები, და საძიებლები დაურთო ი. დოლიძემ. მ. 2. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1965.

თამარაშვილი, 1902: თამარაშვილი, მიხეილ. ისტორია  
კათოლიკობისა ქართველთა შორის. თბილისი, 1902.

ჩუბინაშვილი, 1984 [1886]: ჩუბინაშვილი, დავით. ქართულ-  
რუსული ლექსიკონი. თბილისი, 1984.

اوليا چلبی, 1896: [Evliya Çelebi]. سیاحت نامه  
[*Seyahatnâme*]. İstanbul, 1896. Cilt 2.

## Сокращения

ААРП – Абхазия и абхазы в российской периодике (XIX – нач. XX вв.).

Кн. 1. Сухум, 2005; Кн. 2. Сухум, 2008.

АБИГИ – Абхазский институт гуманитарных исследований. Сухум.

АБКИЕА – Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974.

АБНИИ – Абхазский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. Д. Гулиа. Сухуми (ныне – АБИГИ).

АВПР – Архив внешней политики Российской империи (ныне – Российской Федерации). Москва.

АДС – Абхазия: документы свидетельствуют. 1937–1953 гг. Сб. материалов. Сухум, 1991.

АКАК – Акты, собранные Кавказской археографической комиссии. Тифлис.

АНИИЭЯЛИ – Адыгейский научно-исследовательский институт экономики, языка, литературы и истории. Майкоп.

ВУА – Военно-ученый архив. Москва.

ВЯ – Вопросы языкознания. Москва.

ГАКК – Государственный архив Краснодарского края. Краснодар.

ЗИАН – Записки Императорской Академии наук. Санкт-Петербург-Москва.

ЗИООИД – Записки Императорского Одесского общества истории и древностей. Одесса.

ЗКОИРГО – Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества. Тифлис.

ИАБНО – Известия Абхазского научного общества. Сухуми.

ИАИЯЛИ – Известия Абхазского института языка, литературы и истории. Сухуми-Тбилиси.

ИАК – Известия Императорской Археологической комиссии. Санкт-Петербург.

ИКОИРГО – Известия Кавказского отдела Императорского русского географического общества. Тифлис.

КСИИМК – Краткие сообщения Института истории материальной культуры. Москва-Ленинград.

КЭС – Кавказский этнографический сборник. Москва.

МИА – Материалы по истории Абхазии: Сб. документальных материалов. Т. 1. XIX века (1803–1839). Сухум, 2008; Т. 2. XVIII–

- XIX века (1762–1859). Сухум, 2011; Т. 3. XIX века (1863–1874). Сухум, 2012; ССР Абхазия в первом десятилетии (1921–1931). Т. 1. Сухум, 2012.
- МИЭБГКЗК – Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края. Тифлис.
- ПСЗРИ – Полное собрание законов Российской империи. Санкт-Петербург.
- РГВИА – Российский государственный Военно-исторический архив. Москва.
- СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис.
- ССГПИА – Сообщения средневековых грузинских письменных источников об Абхазии. Сухуми, 1986.
- ССКГ – Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис.
- СССК – Сборник статистических сведений о Кавказе. Тифлис.
- СЭ – Советская этнография. Москва.
- УЗАНИИЯЛИ – Ученые записки Адыгейского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Краснодар-Майкоп.
- ЦГВИА – Центральный государственный Военно-исторический архив. Москва (ныне – РГВИА).
- ЦГИАГ – Центральный государственный исторический архив Грузии. Тбилиси.
- ЭО – Этнографическое обозрение. Москва.

## СОДЕРЖАНИЕ

---

### Археология

*А. Н. Ткачев*

Палеоэтнологическая школа в отечественной археологии:  
основные методологические подходы и особенности  
кубанских исследований ..... 5

### Этнография

*И. В. Кузнецов, Р. Ш. Кузнецова*

Акадак: ежегодное моление лидзавцев (I.–XLVI.) ..... 19

Научное издание

АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОГРАФИЯ  
ПОНТИЙСКО-КАВКАЗСКОГО РЕГИОНА

*Издается в авторской редакции*

*Дизайн: М.А. Бабян*

*Верстка: С.Ф. Передерий*

Подписано в печать 08.12.2015. Формат 60 x 84 1/16

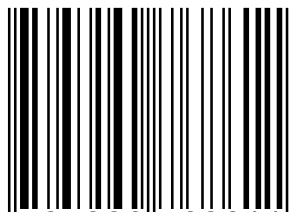
Печать трафаретная. Уч.-изд. л. 13

Тираж 300 экз. Заказ № 4

Кубанский государственный университет  
350040, г. Краснодар, ул. Ставропольская, 149.

Отпечатано в отделе информационной  
и издательской деятельности ГУЗ МИАЦ  
350007, г. Краснодар, ул. Захарова, 63.

ISBN 978-5-9907686-1-1



9 785990 768611 >