

Российская академия наук
Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая

Академия наук Абхазии
Институт гуманитарных исследований имени Д. И. Гулиа
Абхазский государственный университет

РИТУАЛЬНЫЙ МИР ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИИ АБХАЗОВ

Монография



Москва – 2018

УДК 39
ББК 63.5(5 Абх)
Б90

Рецензенты:

Т. А. Ачугба – доктор исторических наук, профессор, академик АНА;
Ш. Х. Салакая – доктор филологических наук, профессор, академик АНА

Научный редактор:

Ю. Д. Анчабадзе – доктор исторических наук, член-корреспондент АНА

Бигуаа, Валерий Левардович.

Б90 Ритуальный мир традиционной религии абхазов : монография /
В. Л. Бигуаа. – Москва : МАКС Пресс, 2018. – 336 с. : ил.
ISBN 978-5-317-05995-8

монографии поднят широкий круг проблем традиционной религии абхазского народа – анцəахацара (анцвахацара), которая функционирует до сих пор в его духовной жизни, несмотря на господствующее положение в стране христианства, принятого им с государственным статусом еще в конце античного периода истории.

Монография состоит из двух разделов: «Пантеон абхазских богов: опыт структурирования системы» и «Обрядовая практика». На основе полевого этнологического материала, собранного автором за последние годы его исследовательской деятельности в различных регионах Республики Абхазия, а также данных мифологии, языка

существующей специальной литературы, в ней дается объемный анализ проблемы. Автор приходит к выводу, что в типологическом отношении абхазская религия входит в орбиту духовной культуры горских народов Кавказа, главным образом адыгских, с которым абхазы имеют общие генеалогические корни, а также выявляет историко-этнологические параллели с древнейшими цивилизациями Передней Азии и Ближнего Востока.

Монография рассчитана на этнологов, фольклористов и тех читателей, кто интересуется этнокультурной историей абхазов.

Ключевые слова: Абхазия, религия, традиция, обычай, ритуал, быт, культура, мировоззрение.

УДК 39
ББК 63.5(5 Абх)

ISBN 978-5-317-05995-8

© Бигуаа В. Л., 2018
© Оформление. ООО «МАКС Пресс», 2018

О Г Л А В Л Е Н И Е

Введение: существо вопроса	5
Раздел I. Пантеон абхазских богов: опыт структурирования системы	20
Глава I. Большой пантеон	20
§ 1. Традиционная картина мира	20
§ 2. <i>Анцџа</i> (Анцва / анс ^о а) – демиург	23
§ 3. Ядро большого пантеона богов	29
Глава II. Малые пантеоны богов	31
§ 1. Пантеон небесных богов	31
§ 2. Пантеон земных богов	38
§ 3. Пантеон подземных богов	46
§ 4. <i>Анцџахы</i> (Анцваху / анс ^о ах ^о э) – личное / родовое божество, «часть бога»	52
Глава III. Исторические корни и параллели пантеона абхазских богов	54
§ 1. Теонимический аспект	54
§ 2. Типологический аспект	56
Раздел II. Обрядовая практика	67
Глава I. <i>Хџажџыра</i> (Хважкыра / х ^о аз ^о кџа) – земледельческий культ плодородия	67
Глава II. <i>Амшапџы</i> (Амшапы / ам ^ш апџэ) – абхазская Пасха	88
Глава III. <i>Анцџахџа</i> / <i>Хыхь икоу</i> (Анцвахуа / Хыхь икоу / анс ^о ах ^о а) – культ Верховного бога	113
Глава IV. <i>Ацуныхџара</i> (Ацуныхвара / азу ^н џа ^о а) – культ божества «времени» или бога грома и молнии Афы	139
Глава V. <i>Нанхџа</i> (Нанхва / нан ^н џа ^о а) – культ Великой матери земли, или Успение Богородицы по-абхазски	163

Глава VI. <i>Қьырса / Лымднхәа</i> (Кирса / Лымдныхва / k'ərsa / ləmdnh'a) – абхазское рождество.....	180
Глава VII. <i>Ажсьырныхәа</i> Ажирныхва / ajəpnəh'a) – культ кузницы и кузнечного ремесла, или Новый год по-абхазски	198
Глава VIII. <i>Жәабран</i> (Жвабран / z'abran) как один из скотоводческих культов семидольного бога Айтәр (Айтар / aitar)	228
Заключение: современные реалии и перспективы развития традиционной религии абхазов	246
Апак-гәылыршәа	249
Resume	276
Указатели	284
Список сокращений	294
Литература	295

Введение: существо вопроса

«Абхазы сохранили много пережитков пройденных ступеней культурного развития, представляющих драгоценный материал для истории культуры не только народов Кавказа, но и всего человеческого общества».

Г.Ф. Чурсин

Как ни парадоксально, в век фантастического научно-технического прогресса в духовной жизни многих современных народов наряду с государственными религиями заметное место занимает традиционная религия, которая чаще называется «народной», «этнической», «автохтонной».

Традиционная религия как древнейшая форма общественного сознания является одной из важных сфер этнической культуры и поэтому находится в поле зрения научных интересов не только этнологии – науки об этносах, но и ряда других гуманитарных дисциплин: религиоведения, социологии религии, философии, фольклористики. В любой из них традиционная религия рассматривается отдельно от доктрин институциональных религий.

ряде случаев традиционная религия даже противопоставляется им, несмотря на то, что в той или иной степени в ней прослеживается определенная доля синкретизма, образовавшегося в результате многовекового наложения государственной идеологии на ее реалии.

Не стали исключением и абхазы. Несмотря на то, что в их духовную жизнь христианство проникло еще во времена своего возникновения, а в качестве официальной религии – в самом начале раннего Средневековья, абхазы не расстаются со своими древними культами.

Мирное сосуществование официальной и традиционной религий не вызывает здесь удивления. Характер церковной организации христиан не оказался чуждым для идейной основы абхазской религии. Поэтому для большего упрочения новой конфессиональной почвы христиане стали строить свои культовые соору-

жения на территории наиболее крупных *аныха* – народных святилищ абхазов, учитывая их (святилищ) сакральную значимость. Но время вносит в жизнь свои коррективы. В позднем Средневековье, когда турецкая власть осуществляла насильственное насаждение ислама, обе эти религиозные системы подверглись гонениям, правда, христианству доставалось больше. С приходом правления русского царизма, сопровождавшегося православным миссионерством, на исторической арене Абхазии вместе с христианской религией вновь возродилась и традиционная религия абхазов. Сегодня обе они функционируют параллельно так же, как и в прошлом:

мире и согласии. С другой стороны, стойкость позиции традиционной религии абхазов объясняется ее предельной простотой приобщения людей к ней, не требующего от них усвоения сложной религиозной этики и обрядности, сильно отличающихся от собственной, традиционной этико-нормативной системы.

Реликтовая природа и своеобразие ритуальных действий культовых праздников абхазской религии еще в XIX – начале XX столетия становятся предметом исследования ученых и даже просто почитателей старины, энтузиастов. В результате их деятельности на свет появляется ряд замечательных работ, не теряющих научной ценности и сегодня: С.Т. Званба – «Обряд жертвоприношения святому Георгию, совершаемый ежегодно в Абхазии» (Званба, 1852), «Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии» (Званба, 1855)¹; А. Введенский – «Религиозные верования абхазцев» (Введенский, 1871); А. Векуа – «Общественное жертвоприношение в Абхазии» (Векуа, 1913); Н.С. Джанашиа – «Религиозные верования абхазов» (Джанашиа, 1915), «Абхазский культ и быт» (Джанашиа, 1917)²; Н.Я. Марр – «О религиозных верованиях абхазов» (Марр,

Первая работа была опубликована в газ. «Кавказ», вышедшей в Тифлисе в 1852 (90), вторая – в том же издании, но уже в 1855 (81–82), затем, после гибели автора, она была перепечатана полковником Ф.А. Завадским под названием «Очерк абхазской мифологии» в 1867 (74–76).

Первая работа была опубликована в жур. «Христианский Восток», вышедшем в Тифлисе в 1915, т. I (вып. I), а вторая – в том же издании, но уже в 1917, т. V (вып. III).

1938); Г.Ф. Чурсин – «Религиозные верования», «Культ природы», «Религиозные верования, связанные с хозяйственной деятельностью», «Магические воззрения и обряды», «Космогонические воззрения» (Чурсин, 1957)³; Д.И. Гулиа – «Культ козла у абхазов», «Божество охоты и охотничий язык у абхазов» (Гулиа, 1926/1986)⁴. В начале второй половины прошлого столетия, в кульминации советского времени, появились работы профессиональных этнографов: Ш.Д. Инал-ипа – «Религиозные верования и культы» (Инал-ипа, 1960, 1965); И.А. Аджинджал – «Кузнечное ремесло и культ кузни и железа у абхазов» (Аджинджал, 1969); Л.Х. Акаба – «Архаические корни архаических ритуалов абхазов» (Акаба, 1984); В.Г. Ардзинба – «К истории культа железа и кузнечного ремесла» (Ардзинба, 1988). После окончания эпохи советов были опубликованы: С.Л. Зухба – «Типология абхазской несказочной прозы» (Зухба, 1995); Л.Х. Акаба – «Традиционные религиозные представления» (Акаба, 2007, 2012); Ю.Г. Аргун – «Традиционная календарная обрядность и современные народные праздники» (Аргун, 2007, 2012); А.Б. Крылов – «Религия и традиции абхазов» (Москва, 2001), «Современная религиозная ситуация» (Крылов, 2007, 2012); Барцыц Р.М. – «Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и современной обрядовой практике» (Сухум, 2010), «Семь святилищ Абхазии» (Барцыц, 2013).

Проблемы традиционной религии абхазов были также объектом исследовательского внимания и автора этих строк: В.Л. Бигуаа – «Супрематеизм – основа традиционной религии абхазов: опыт реконструирования системы» (Бигуаа, 2012 а), «*Ажьырнхәа*, или Новый год по-абхазски» (2012 б), «*Амшаҭы* – абхазская пасха» (Бигуаа, 2013), «*Анцәахәа / Хыхь иҭоу* – культ Верховного бога у абхазов» (Бигуаа, 2015), «*Ацунхәара* – общественный культ бо—

Материалы по этнографии абхазов Г.Ф. Чурсин собирал в апреле-мае 1928 года, но издать написанные им на их основе работы он не успел. Они помещены в сборнике работ, посвященных абхамам, который вышел лишь через лет после его смерти (Чурсин, 1957).

⁴ Обе работы помещаются в книге «История Абхазии», вышедшей в 1925 г., а затем перепечатаны в VI томе его сочинений (Гулиа, 1925; Гулиа, 1986).

жества «времени» у абхазов» (Бигуаа, 2016), «*Хэажэжыра* – культ плодородия у абхазов» (Бигуаа, 2016), «*Жэ абран* – культ крупного рогатого скота у абхазов» (Бигуаа, 2017 а), «Абхазское рождество: обрядовая практика и архаические корни празднества» (Бигуаа, 2017 б); «Амшапы / *амшапы*: обрядовая практика культа и его архаические корни» (Бигуаа, 2017 в) и др., помещенные в различных научных изданиях.

Следует отметить, что среди ранних исследований проблем традиционной религии абхазов наибольшую значимость для темы данной монографии представляет собой научное наследие Н.С. Джанашиа, работы которого написаны, вне всякого сомнения, с большой любовью автора к старине абхазского народа, в среде которого он родился и вырос. Об отношении к ней ученого говорит даже краткое обращение, сделанное им в 1916 году на имя руководителя Общества распространения просвещения в крае: «Наш священный долг взяться за собирание материалов по истории, этнографии и лексикографии Абхазии и спасти все, чего еще не успела коснуться всемогущая разрушительная сила времени» (Бгажба, 1960). Продолжением сказанного ученым или дополнением к нему служит также его призыв «Давайте работать!». «Нам пора, – писал он, – всерьез посвятить все наши силы изучению нашего дивного уголка – Абхазии, являющейся во всех отношениях прекрасной книгой “за семью печатями”: она мало изучена и исследована. Ни история абхазов, ни археология, ни лингвистический материал, ни религиозные верования, ни социальный строй до сих пор почти не освещены. А между тем для науки настоящее и прошлое Абхазии представляет весьма и весьма ценный материал. Только нужно его собирать и обнародовать» (Цит. по: Бгажба, 1960; там же).

Конечно, очень небольшие по объему статьи ученого не могут раскрыть полную картину абхазской религии, но они дают либо общую характеристику функциональной сути культов, либо фиксацию их бытования в духовной жизни абхазов того времени. Ценно, что в них речь идет даже о тех культах, которые и тогда находились на грани исчезновения, а сегодня не видно и следов: *Амраныхэа* – культ богини солнца; *Амзаныхэа* – культ бога луны;

Ацдакэаныхэа – культ бога радуги; *Анаџа-нага* – культ богини зерновых культур; *Кэыкэынныхэа* – культ богини льна; *Ерыш* – культ богини ткацкого ремесла; *Цьабран* – культ мелкого рогатого скота; *Ашыхымзаныхэара*, или *Анана-Гунда* – культ богини пашки и бортничества; *Еышьашьана* – культ божества лошадей; *Лышькьынтыр* – культ божества собак; *Нымирах* – культ божества любви и семейного счастья; *Ашэарагъ* – культ духа сыпи и занозы. Забыты также и другие, менее значимые культы как общеабхазского, так и локального значения. В разряд забытых культов можно включить также *Ахц да* и *Арышыра*, обряд которых совершается уже редко. Первый культ совершается при заболевании одноименной черной оспой, а второй – обычно во время заболевания у незамужней девушки центральной нервной системы, заключающегося в судорожных движениях, подергивании мышц лица, порою и всего тела. Обряд, связанный с ним, сопровождался хороводом молодых людей, в центре которого танцевала сама больная. В этнографии он больше известен как Виттова пляска⁵.

Факт, что для всех последующих исследователей в области традиционной религии абхазов стартовой площадкой служил труд Н.С. Джанашиа. И автор данной монографии не представляет исключения.

деле изучения теогонии большую ценность представляют материалы вышеуказанной монографии С.Л. Зухба «Типология...», в которой методом сравнительного анализа дается характеристика абхазских космогонических мифов. Безусловно, ряд суждений ученого используется и в соответствующем разделе настоящей монографии.

Новым подходом к решению проблемы отличается работа Л.Х. Акаба – «Традиционные религиозные представления», в которой абхазская традиционная религия рассматривается как «система политеистических верований, имеющих многослойный характер, с весьма многочисленными пантеонами божеств и

Термин, происходящий от имени христианского святого мученика Витта и принятый в медицине.

объектов сакрального почитания» (Акаба, 2007; 2012: 356). Трудно оспорить мнение ученого. В работе дана правильная структурная характеристика абхазской религии. Однако в ней, как и в работах других авторов старшего поколения, занимавшихся изучением проблем традиционной религии абхазов, нет достаточного материала, подтверждающего данное мнение. В ней не сделана также попытка показать типологию и особенность внутренней организации пантеона богов, которая бы могла хоть как-то «раскрыть» специфику религиозной жизни абхазов.

Хотя бы несколькими фразами следует остановиться еще на двух исследованиях: А.Б. Крылов «Религия и традиции абхазов» (Крылов, 2001) и Р.М. Барцыц «Абхазский религиозный синкретизм» (Барцыц, 2010). В исследовании, выпущенном в виде отдельной книги, А.Б. Крылов поднимает определенный круг вопросов абхазской традиционной религии, точнее, ее святых мест и, в основном, связанного с ними института *Аныха*, которые занимают немногим более половины его текста. Вслед за Г.Ф. Чурсиным автор, опираясь на свои наблюдения и собственный материал, делает соответствующий вывод: «сам факт сохранения абхазами древней религии своих предков является историческим феноменом, значение которого выходит далеко за рамки собственно кавказоведения и представляет огромный интерес с точки зрения мирового религиоведения» (Крылов, 2001: 50)⁶.

Вся остальная часть (почти половина) книги ученого посвящена эволюции традиционных институтов абхазского общества на рубеже последних двух столетий: его социальной иерархии, особенности феодальных отношений. В ней речь идет также о мотиве присоединения Абхазского княжества к Российской империи, последовавших за ним изменений в стране: ликвидации ее прежнего статуса, политических выступлений народа, депортации подавляющего большинства абхазского населения и ряде других. Вообще-то по всем этим вопросам истории народа в абхазоведении имеется большое количество специальной литературы. Правда, на то или иное положение этой литературы у ученого есть свой оригинальный взгляд. Он дает каждому из них правдивую характеристику в значительной мере методом критического подхода к ним. Тем не менее, справедливости ради следует отметить, что книга как таковая оставляет у читателя впечатление сочинения, написанного в аспекте политизированности цели исследования как религиозности, так и традиционно-бытовой культуры абхазов. В этом отношении наибольшее усердие проявлено во введении, объем которого превышает два печатных листа.

Значительное место в монографии Р.М. Барцыц «Абхазский религиозный синкретизм...» занимает ряд вопросов традиционной религии абхазов. При этом термин «синкретизм» ученый применяет в понятиях философии религии – «сочетании различных, противоречивых, несовместимых воззрений» (Словарь иностранных слов, 1981: 467). Как мне представляется, он удачен относительно взаимоотношений двух различных религий – автохтонной и официальной, но несколько натянут, когда речь идет о системе самой традиционной религии абхазов. Несмотря на многочисленность божеств, покровителей или духов, абхазский пантеон состоит не из разнородных, разноречивых сторон. Все божественные персонажи, несмотря на разность их функционального назначения, принадлежат единой религиозной системе, единой «большой семье» богов во главе с *Анцџа* (анцџа / анс^џа). Между некоторыми из божеств имеет место и антагонизм, который надо понимать лишь как единство борьбы противоположностей. Если речь идет о традиционной религии – автор использует «синкретизм» в его первом значении – «слитности, нерасчлененности, характеризующей первоначальное состояние чего-либо», то есть религиозных верований (Словарь иностранных слов, 1981: 467), – то автор прав, но для читателя его намерения остаются догадкой, ибо он не делает на него соответствующего комментария.

В исследовании Р.М. Барцыц встречаются и другие весьма спорные положения, требующие дополнения и уточнения. Но в целом исследование написано довольно добротнo. Оно основано на новом полевом материале, полно новых характеристических суждений о той или иной проблеме абхазской традиционной религии, которые, разумеется, я постараюсь рационально использовать в соответствующей главе работы.

Несмотря на научную значимость существующей в абхазоведении литературы, посвященной вопросам традиционной религии абхазов, следует отметить, что она исследована не до конца. Ни в одной из предшествующих работ данная проблема не подвержена методу комплексного подхода, не говоря уже о том, что нет ни одной специальной монографии. Скорее всего, эти работы носят несколько фрагментарный характер, в которых указывается

наличие в мифологии народа несметного количества божеств и духов, выполняющих те или иные функции. Однако винить в данном случае некого. Наоборот, мы все, современные исследователи абхазской религии, должны делать низкий поклон всем авторам, в особенности авторам старшего поколения, за то, что они сделали вклад, который служит для всех нас незаменимым ориентиром. Дело в том, что работа над изучением теогонии абхазов началась относительно поздно, а носителей информации ней даже в тот период времени было мало, а уже сегодня их почти нет.

Поэтому, если констатировать данное обстоятельство без преувеличения, в настоящее время сведения об исследуемом объекте приходится собирать по крупицам, из которых можно хоть как-то восстановить его былую мозаику.

Без ложной скромности следует сообщить читателю, что предлагаемая монография представляет собой первый опыт восполнения имеющегося пробела. Это восстановление целостности абхазской традиционной религии как системы путем реконструкции ее первоначального остова, на котором она зиждется; интерпретация элементов обрядовых действий и выявление их исторических корней; установление времени возникновения того или иного культа как такового и, конечно же, ее типологическая характеристика. Исследование данной темы имеет важную значимость еще и потому, что традиционная религия абхазов представляет собой структурную единицу духовной сферы *Аңсуара* (досл. абхазскость) – системы нравственной культуры народа (в смысле «уклад жизни»). Это отдельная книга, которая рано или поздно должна стоять на полках библиотек любого читателя, как минимум – абхазского.

Работа основывается на базе более или менее полного описания культовых практик исследуемой религии, бытующих в современных духовных реалиях абхазов. В ней широко используется как этнографический материал, так и материал других гуманитарных наук, главным образом филологических. В частности, язык – колоссальный историко-этнологический источник. Относительно полевого этнографического материала определен-

ное место в настоящей монографии занимают мои собственные воспоминания увиденного и услышанного в детстве и в ранней молодости жизни в селе, где я родился и вырос⁷.

Традиционная религия абхазов, именуемая термином «*анцәахәџара*» (анцвахаџара / апс^охаџара), состоящим из двух слов: *анцә а* – нарицательного существительного «бог» и глагола *ахәџара* – «верить», «признавать» (вера в бога), понимается как комплекс древнейших верований, на фоне которых вырисовывается стройный пантеон богов со свойственной ему иерархией. Она, как и религии политеистического происхождения многих других древних народов, построена на вере в чудодейственные сверхъестественные силы и определенные существа, от действия которых, по мнению верующих абхазов, зависит жизнь отдельного человека, отдельной семьи, патронимии, рода и всего народа.

Как уже отмечалось, зеркальным отражением сути абхазской религии являются обрядовые практики культов, сопровождающиеся, как правило, жертвоприношением в виде рогатого скота, домашних птиц, различных блюд растительного происхождения

отправлением соответствующей молитвы – верховному богу либо низестоящему, так называемому функциональному боже-ству, выполняющему его волю. На индивидуальном уровне религиозный обряд может совершаться еще и в честь личного боже-ства, представляющего собой часть верховного бога – *Анцәахәы* (апс^оах^оә / анцваху).

Много забавных мифологических рассказов я слышал от моей бабушки по матери, Гуарзалиапха Мамы, в доме которой я проживал в годы моего детства. Бабушка была известна еще как большой лекарь и незаменимый акушер (она ушла из жизни в 1971 в глубокой старости).

Собственно полевой этнографический материал собирался мною в различные годы работы в Абхазском институте языка, литературы и истории им. Д.И. Гу-лиа – с 1976 по 1985. Информанты: Шамы Тарашь (Тхина, 1976, 78 л), Бигуаа Янкуа (Тхина, 1975, 70 л), Чхетиа Сандра (Арасадзыхь, 1976, 77 л), Кутелиа Акун (Арасадзыхь, 1976, 78 л.), Хаджимпха Маница (Мыку, 1976, 65 л), Бигуаа Руфбеи (Лыхны, 1976, 65 л), Таркил Иван (Дурипш, 1976, 55 л), Бебиа Махты (Хуап, 1983, 90 л), Джапуа Тараш (Отап, 1983, 106 л). Материал хранился в Ар-хиве Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа, со-жженного грузинскими госсоветовцами в 1992 г. В данном случае материал используется по памяти.

По убеждению участников религиозного обряда, их действия открывают путь к общению с богом, к установлению с ним добрых отношений, благодаря которым они обращают на себя его внимание, которое обеспечит им самодостаточность в своей бытовой жизни. Благодаря налаживанию непосредственного контакта с богом люди получают возможность принять участие в деле соединения небесных и земных сил. Тем самым они как бы заново соприкасаются с сакральным миром. А соприкосновение с сакральным миром предоставляет им условие для возрождения привычного ритма жизни в новом качестве.

Очевидно еще, что традиционная религия абхазского народа, пусть даже лишь в форме культовой практики, в коей мы имеем сегодня, способствует сохранению лица традиционной культуры в целом, и наоборот.

По логике вещей религиозная обрядность абхазского народа, как и любая другая его культурная доминанта, функционирует со времен формирования этноса. До наших дней формально она дошла с некоторыми изменениями, особенно ее регламентная сторона. И, естественно, изменения, произошедшие в ней, были подвластны тем социально-экономическим процессам, которые имели место в истории развития абхазского общества. Однако в функциональном отношении обрядово-нормативный комплекс сохранил целостность своего ядра.

Обряд призван пробудить в душе людей положительные эмоции, укрепить веру в обновление и усиление жизненной силы, способствующей благополучию и счастливому долголетию, всегда воспринимается как праздник. А праздник, в свою очередь, – важный источник укрепления чувства социальной солидарности и социального единения, жизненного духа в целом как на уровне семьи, так и рода или общества, поскольку праздник считается всенародным достоянием, одним из этнических признаков. Более того, обряд как важный атрибут религии способствует подготовке молодого поколения, принимающего участия в нем, к самоорганизации, саморазвитию и социальной интеграции, так как выполняет еще и функцию транслятора нормативной культуры и морально-этических ценностей народа. И неслучайно, что за по-

следнее время среди абхазской молодежи стало заметно усиление интереса к традициям отцов как первооснове своей этнической культуры, в частности обрядовой.

Религиозные культы и соответствующие им обряды у абхазов можно разбить на две группы: узуальную и окказиональную. Первая группа привязана к определенной дате, потому эти обряды называют календарными, вторая не имеет предписанного традицией времени, по крайней мере, сегодня.

При этом следует иметь в виду, что абхазская календарная система, как и любая другая, основана на законах астрономии – движении небесных светил, главным образом солнца (о календарных системах см.: Цибульский, 1982). Наиболее значимые культы сопряжены с четырьмя его состояниями: с одной стороны, весеннее равноденствие и осеннее равноденствие, с другой – летнее солнцестояние и зимнее солнцестояние.

Поэтому все обряды с установленными датами можно делить по принципу положения небесных светил или времени года. Одни являются солярными или лунарными, другие – сезонными: весенними, летними, осенними, зимними, тесно связанными с хозяйственной деятельностью народа. Поэтому в ряде специальных исследований встречается деление обрядов в соответствии с направлениями хозяйства: «земледельческие» и «скотоводческие».

Этнографической науке известно, что уже в XIX – начале вв. в Абхазии существовали два неразрывно связанных типа хозяйства: земледельческо-скотоводческий и скотоводческо-земледельческий, в зависимости от вертикальной зональности места проживания людей. В прибрежно-холмистой зоне страны преобладало земледелие, а в предгорной и горной – скотоводство. Однако четкое расчленение религиозных обрядов между ними невозможно, хотя допустимо, что земледельческие культы имели большее значение в быту прибрежных обществ, скотоводческие – в обществах предгорья и гор.

Думаю, что наиболее оптимально изложение материалов религиозной обрядности абхазов вести в контексте традиционного понятия народа о начале и конце года: весна – лето – осень – зима. А значит, и последовательность культов такова:

Хәажәкыра (хвajakыpa / x°az°kəra) – культ плодородия, *Амшапы* (амшапы / amšapə) – абхазская пасха, *Анцәахәа* (анцвахва / an-s°ah°a) – культ верховного бога), *Ацуныхәа* (ацуныхва / асун эh°a – культ «времени» или бога Афы), *Нанхәа* (нанхва / nanh°a) – культ Великой матери земли, *Қырыса* (кирса / kərsa) – абхазское рождение, *Ажьырныхәа* (ажирныхва / аžərn эh°a) – культ кузницы и кузнечного ремесла, *Жәабран* (жавбран / z°abran) – культ крупного рогатого скота.

Нелегко выстроить очередность возникновения этих культов. Скорее всего, наиболее архаичными являются охотничьи культы. Если не одновременно, то за ними следуют культы солярного значения. Корни земледельческих и скотоводческих культов кроются в глубине эпохи «неолитической революции», хотя не исключена возможность, что и их следы теряются во времена охоты и собирательства. По всей видимости, к временам возникновения производящего хозяйства относится и формирование лунного культа как такового.

Естественно, что любой из них, независимо от его типа или характера, призван объединить два противоположных, но строго взаимообусловленных и взаимозависимых мира: сакрального и профанного. В данное время наблюдается, хотя в несколько завуалированной форме, превращение последнего в первое.

настоящей монографии речь идет лишь об основных религиозных обрядах, бытующих в настоящее время в традиционной бытовой культуре абхазов, о празднествах общенародного характера.

Как уже отмечалось, в религиозной жизни абхазов бытуют еще культы, которые имеют родовое значение, но они еще мало изучены. Если судьба улыбнется в сторону вашего покорного слуги, дорогие читатели, то это дело ближайшего будущего.

Материалы книги основаны, главным образом, на новом этнографическом материале, сбор которого осуществлялся автором в течение ряда лет в различных районах Абхазии методом опроса респондентов или личного наблюдения.

Моими информантами были люди различных социальных и возрастных групп независимо от типа поселения и места прожи-

вания. Данные о паспортизации полевого этнографического материала даются на соответствующих страницах книги.

Отдельные положения монографии опубликованы в различных периодических научных изданиях республики и за ее пределами⁸. В соответствующих разделах они даются в дополненном и переработанном виде. А содержание главы «Пантеон абхазских богов» увидело свет в моей предыдущей книге «Вопросы традиционной религии и бытовой культуры абхазов» (Бигуаа, 2012), но здесь и она подверглась «ревизии», на мой взгляд, в той или иной степени расставившей все точки над «i».

Думаю, что следует уточнить некоторые встречающиеся в тексте данной работы специфические термины понятийного аппарата, ибо не всякий читатель – этнолог и, более того, порою и в этнологической литературе они толкуются не очень однозначно.

примеру:

– «ритуал» и «обряд». В словарях и энциклопедиях, или даже в исследованиях, невозможно найти коренного отличия между этими двумя понятиями. Поэтому в данной монографии предпочтение дается мнению, согласно которому «ритуал» понимается как частный порядок обряда, а «обряд» – как совокупность ритуальных действий;

– «культ». В религиоведении под культом понимаются особая форма почитания кого-либо или чего-либо и связанное с ним ритуальное действие. Другими словами, культ, с одной стороны, это есть само божество, с другой – отправление ему молитвы, завершающейся жертвоприношением, то есть обряд в целом. И то, и другое понимается в зависимости от смысловой нагрузки предложения, в котором оно значится;

– «моление» – то же, что термин «молитва», но, в отличие от последнего, выражающего устоявшуюся временем речевую формулу, оно представляет весь комплекс ритуальных действий. В абхазском случае «моление» часто синонимично понятию «обряд»;

Например: Абхазоведение. Сухум: АБИГИ, 2012. № 7; Там же. Сухум: АБИГИ, 2013. № 8; Там же. Сухум: АБИГИ, 2016. № 10; Вестник Академии наук Абхазии. Сухум, 2015. № 5; Там же. Сухум, 2016. № 6; Вестник антропологии. М.: ИЭА РАН, 2017. № 1; Там же. М.: ИЭА РАН, 2018. № 4.

– «молельщик» – религиозный служитель семейного, патронимического или родового значения, отправляющий молитву божеству, которая завершается обрядом жертвоприношения;

– «жрец» – «профессиональный служитель культа», в абхазском случае – признанный молельщик как семейного, патронимического или родового значения, так и общественного, совершающий молитву божеству, которая завершается ритуалом жертвоприношения;

– «жертва» – это то, что приносится в жертву божеству: начиная с жертвенного животного кончая пищей мучного происхождения, свечой и специфическим напитком;

– «жертвоприношение» – ритуал принесения жертвы божеству;

– «жертвователь» – тот, кто приносит жертву божеству в форме ритуальных действий;

– «данник» – в религиозном понятии это тот, кто обязан культу, тот, кто должен делать жертву божеству⁹.

Известно, что абхазский язык, как и другие языки коренных горских народов Кавказа, агглютинативный, к тому же сложный, особенно его фонетическая структура. Поэтому для передачи формы звучания абхазских ключевых терминов и выражений в тексте используется применяющаяся в кавказском языкознании международная латинская транскрипция.

Далее отмечу еще, что местами в работе проскальзывают умышленно пропущенные мною «погрешности» в виде повторения разговора о том или ином элементе или символе обрядности, или же конструкции отправляющейся божеству молитвы. «Погрешности» эти объясняются тем обстоятельством, что без данного элемента или символа описание конкретно интересующего обряда не может считаться полным, порою может остаться не до конца понятным. Это касается и той части обрядности, где делается опыт ее интерпретации.

И последнее замечание. Монография не претендует на окончательное и бесповоротное решение научных проблем абхазской

Определения всех указанных понятий даются автором монографии с учетом этнических особенностей культовой практики абхазов.

религии. Повторюсь, она охватывает лишь круг ее основных вопросов. Впереди неизведанное еще поле деятельности этнологии, поистине заслуживающее комплексного специального исследования.

Любой объективный и доброжелательный отзыв об этой работе автором принимается с искренней благодарностью, возможные замечания буду учтены в его дальнейшей работе в данной области знания.

Р а з д е л I

Пантеон абхазских богов: опыт структурирования системы

Глава I. Большой пантеон

1. Традиционная картина мира. «По абхазским мифопоэтическим мировоззрениям, у космоса было начало. Однако ... вселенная не представляет собой постоянную и неизменную величину» (Зухба, 1995: 32). Это намек на то, что раз вселенная / мир (*адунеи* – адуней / *adunej*) имеет начало, значит, имеет и конец.

Вселенная / мир – неизмеримое живое пространство как по вертикали, так и по горизонтали¹⁰. По вертикали мир представляется в виде трехчастного строения (*адунеи хъаны еихагылоуп*): *ахы* (ахы / ахэ), *ацыхаа* (ацыхва / ацэх^оа) – хвост, *агэы* (агвы / аг^оэ). В дословном переводе с абхазского они означают «голова», «хвост» и «сердце» соответственно. Под понятием «голова» подразумевается верх, небо (*ажэџан* – ажвюан / аж^оџан), «хвост» – низ, подземье (*адгъыл аца* – адгил аца / адг^оџ аца), «сердце» – середина, центр, земля (*адгъыл* – адгил / адг^оџ). Являясь неотъемлемой частью целого и одновременно обладая собственной сущностью, каждая из трех частей мироздания представляет своеобразное семислойное существо.

Между тем в абхазском языке бытует фразеологизм *дгъыли жэџани* (дгили жвюани / дг^оџ џ^оанџ) – «земля и небо». Согласно этому фразеологизму, отношение абхазов к частям мира неод-

Об этом говорят абхазские выражения, которые в переводе звучат как: «небо радуется», «небо обижается», «сердце земли парается», «земля проклинает», «мир никто не мерил», «вокруг мира никто еще не проходил».

нозначное¹¹. В нем нет термина атца – «подземье». Только небо и земля находятся на равных, во взаимосвязи и взаимообусловленности, образуя видимый чистый мир (*адунеицкья*). Земля – мать, взраститель, небо – словно отец: покровитель земли и ее населения. Небо всецело состоит из алмаза, отчего оно и прозрачно. Оно представляет собой образование из семи слоев / этажей (*ажэван быжьбаны еихагылоун*). Самый верхний называется *аршь* (арш / arš). *Аршь* воспринимается народом как абсолютное воплощение верха.

Вместе с тем по конструкции своей небо отличается от земли. Небо имеет форму круга / купола. Народное выражение гласит: «над землей небо словно кровля круглого шалаша» (*ажэван, ақзацэ еицши, адгыл иахагылоун*). Небо сравнивают еще с верхним жерновом: *ажэван лагоит* – «небо мелит». Так говорят обычно в предгрозовое время, во время ожидания обильных хлопьевидных снегов, когда кажется, что с небес доносится глухой гул. Напротив, земля представляет собой четырехугольную пространственную величину (*адгыл кьякья дузза; адгыл пьышьганк амоун*). А подземье, на которое опирается земля, – «бесформенное, может быть куполообразное, но черное» (*айа зеицширу аңца идыраит; айа хыкьымпылааза иказар калап, амала еиқзароун*)¹².

Расстояние между небом и землей неизвестно, но, тем не менее, для отважных героев звезды, которыми красуется небосвод, достигаемы¹³. Это потому, что непринято про небо говорить. Небо – свято, но сурово: «табу» – тасым. Но известно расстояние между слоями неба – это пятьсот лет ходьбы.

Этнологический интерес вызывает последовательность слов – «земля» и «небо», ассоциирующихся с понятием «мать-отец». Она наталкивает на мысль о том, что корни данного понятия восходят в эпоху матриархата. И не случайно, что в лексике абхазского языка термин «родители» имеется в форме слитности двух существительных: «мать и отец» – ани-аби.

Точно так же, как у абхазов, в древней Месопотамии, Персии, Китае и у многих других народов земля изображалась квадратной.

Герой нартского эпоса, Сасыкуа, сорвал с неба звезду, чтобы спасти своих братьев от холода.

Расстояние от земли до подземья измеряется понятием *быжьра-быжьѣа* (бижрабижца / bəʒra-bəʒʃ^oa) – «семь шестов и семь локтей». Попасть в подземье возможно только через бездонную пропасть. Время, которое необходимо для его достижения, равнозначно весу мяса нескольких сот волов, идущего на прокорм орла, на котором надо лететь.

Мир как живое существо находится в постоянном движении, которое имеет круговой характер. Сам круговорот ощущается сменяемостью дня и ночи (*аиши ай̆хи еикэшоит*), времен года (*аиықәсеикэшара, аамтҕеикэшара*) как непрерывный и бесконечный процесс (*адунеи кэыруеит, абырбал ианун*).

По горизонтали адунеи представляет непостижимое пространство. Здесь, в горизонтальном пространстве, головной или начальной частью является *мрагылара* (мрагиlara / mragəlara), восход солнца, хвостовой или конечной – *мраташэара* (мраташвара / mratash^oara), его закат, средней – *агэы* (агу / ag^oə), место расположения человека, который наблюдает за светилом. Концы поперечного пространства представляют собой оппозиционные бока: *аада* (аада / aə^oada), левый – север, правый – *алада* (алада / alada), юг¹⁴.

Хотя виртуально, но глобальное измерение по горизонтали возможно только на земле, а именно только тогда, когда речь идет о «своей» и «чужой» земле. Между ними «семь гор и семь морей» (*абжьышьхак-абжьымышынк*). Свидетельство тому – фольклор. Заговор «прогнал (болезнь) за семь гор и семь морей» (*абжьышьхак ирхысцеит, абжьымышынк ирхыстəхəалт*) означает «выгнал отсюда, прогнал туда, далеко, совсем далеко, на чужую землю».

На краю земли, независимо от направления (*адунеи аназарафы* / adunej anaz araʃ), небо держится на мощных, вечно живых дубовых столбах. Край этот известен под названием *дгылы жəфани ахьеилало-иахьеилыѣа* (дгили жюани ахеилыца-иахеилало / dg^oəlj ʒ^oə^oanj ax^oejlalo jax^oejləʃua) – «место, где небо и земля соединяются-разъединяются».

При определении частей света абхазы становятся лицом на восток.

Возможно, понятие *дгылы-жэџани ахьеилало-иахьеилыџуа* есть то, что в мировой мифологии называется «священным браком» неба и земли, поскольку они как бы и вместе, и порознь.

Земля сама держится на рогах гигантского быка (*адгыл ацэ атдыџақэа ырықэгылоуп*).

Абхазская картина мира находит себе немало аналогов во многих традиционных культурах. Корни ее кроются в глубине времен бытования человека разумного. Судя по ритуальным действиям культов, не стерших до наших дней свои первоначальные следы, можно сказать, что сформировавшийся в тот период комплекс религиозных верований в полной мере отвечал требованиям социального строя древнеабхазских этнических образований.

2. Анцэа (Анцва / аңс^а) – **демиург**. Как писал А.Ф. Лосев, во времена общинно-родового строя «решительно вся природа и решительно весь космос трактуются как универсальная общинно-родовая формация, в которой присутствуют ... родители и дети, деды и внуки, предки и потомки» (Лосев, 1991: 408). В свое время классик мировой этнологии Э.Б. Тайлор дал «социальной» организации богов характеристику такого порядка: «Высшие боги народов земли являются отражением самого человечества – вот где ключ к их исследованию... Человек является типом, моделью божества, и поэтому человеческое общество и управление было образцом, по которому созданы общество богов и управление в нем» (Тейлор, 1989: 390).

И абхазы, пытаясь осмыслить происходящее вокруг них с целью защититься от грозных стихийных сил, создавали своих богов по своему образу и подобию. Следовательно, «социальная» организация богов не отличается от малой абхазской ячейки – семейной общины (*атџацэаду*), которая состоит из трех-четырех поколений кровных родственников как по восходящей и нисходящей линии, так и по боковой. Правда, не без иронии, но это заметил еще в начале XX столетия этнограф Н.С. Джанашиа: «Своих богов абхазы как бы скопировали с человека» (Джанашиа, 1960: 23).

По праву во главе семейной общины богов стоит Анцва – учредитель, хранитель мирового порядка и судья его (*адунеи зшаз, адунеи иахылаҭшуа, адунеи збаҭыс иамоу Анцҭа иоуп*).

Весь мир со всем его разнообразием создан богом Анцва (*адунеи анцҭа ишеит*). Он – начало всех начал, создатель всего и вся: неба со своими светилами, темного подземелья с загадочными опасностями, земли с флорой и фауной, морями и речной артерией, которыми она богата, людей, населяющих ее. А вот вопрос происхождения людей абхазами объясняется несколько иначе: «Все мы рождены от сестры и брата, Анамы и Адама», – говорят они (*ауаа зегҭы иашҭеи иахҭшьеи, Анами Адами, ирхылҭыз ҳауп*). Бытует и универсальный вариант, согласно которому люди – продукт рукотворения Всевышнего из глины.

Однако о том, как Анцва появился и стал демиургом, мифология умалчивает. Известно только, что мать его происходит из рода Хҭациаа (*Анцҭа иан дхҭациаҭҳауп*). Точнее, сказание о происхождении матери Анцва – политеистический неопит. Дело в том, что родовое имя «Хҭац(иа)» – тотемного происхождения: *ахҭаца* – граб. Граб – дерево второго яруса. Это с одной стороны, с другой – у граба корни пускаются почти горизонтально, поэтому в его древесине мало влаги. Он настолько «сухой», что даже в сыром виде идет в качестве отопительного материала. Эти качества предохраняет его от удара молнии. Отсюда и миф о принадлежности матери Анцва роду Хҭациа: «поднять руку на мать – более чем святотатство».

«Анцва субстанционален. Для него нет ни начала, ни конца. Он не увядаем, течение времени никак не сказывается на его возрасте (*Анцҭа дажҭзом анцва дажвдзом* / *anc^a daž^ozom* – В.Б.).

самых общих чертах представляется, что он всегда был, есть и будет» (Зухба, 2002: 31). Анцва – владыка мира, и судьба его в его руках, дело его воли. «Он распределитель и регулятор всего, что происходит во вселенной» (Зухба, 1995: там же).

Абхазы хорошо осведомлены о сильной стороне характера Анцва и его слабости: он может быть как великодушным, так и злым, словно человек. «К невинному и доброму (человеку бог – В.Б.) относится с состраданием и никогда не отказывает в помощи, вместе с тем беспощаден ко всему... несправедному, безжа-

лостно карает» его (Зухба, 1995: 30). «Единственное средство расположить к себе ... разгневанного бога – это чистосердечное раскаяние и жертвоприношение» (Джанашиа, 1960: 23).

Анцва, как и человек, может удивиться кому-либо (*Анцџа думырґачамкын*); радовать кого-либо, радоваться кому-либо (*Анцџа уирґгырґџааит*, *Анцџа дуеигґырґџааит*) соответственно (форма благопожелания), смеяться над чем-либо (*Анцџа дурччеит*); пла-кать о чем-нибудь (*Анцџа думырґџыуан*); обижаться на кого-нибудь (*Анцџа думырґџан*); мстить кому-нибудь (*Анцџа уахьирхџеуит*); пожелать кому-нибудь добра (*Анцџа уиныхџааит*); проклинать кого -нибудь (*Анцџа уишџаааит*)! Но в то же время абхазы не могут в точности описать его внешность. Он представля-ется либо в человеческом облике, либо бесформенным, бесте-лесным существом (*Анцџа азгґы димбац*; *анцџа дызбахьада*; *Анцџа азџыр дибахьоума*). А порою он представляется абхазам наподобие их, говорит по-абхазски, даже одет по-абхазски.

Пребывая на Арше – высшей точке мира, Анцва как Творец, как Старший в своем обществе относится ко всем по-отечески, по-хозяйски, представляя себя примером для подражания.

Бытовые условия жизни Анцва в Арше устроены как у людей. Лингвистический материал, в частности фразеологизмы, – свидетельство тому: 1) *жџџангџаишџхьара* (жвюангуашпхиара / *ʒʷoʷan-guaʃʰpχʷara*) – «ночлег у небесных врат»; 2) *жџџангџаишџеимкьара* (жвџангуашеикиара / *ʒʷoʷanguaʃʰejmqʷara*) – «отверзание небесных врат».

Ворота неба обладают чудотворной силой. «Тот, у того по-счастливится увидеть момент отверзания небесных врат (*жџџангџаишџеимкьара*), тому исполнится его желание », – говорит народ: *жџџангџаишџеимкьара збаз, иџахџатџы калоит* (жвюангуашеимкиара збаз ичახватвы калоит / *ʒʷoʷanguaʃʰejmqʷara zbaz jʃahʷaʃ.ʷə qalojʃ*).

Если сравнить их с абхазскими воротами, то они могут быть, прежде всего, у двора жилого дома усадьбы. Значит, в глубине божьего двора располагается его дворец, в котором живет, здравствует, творит и распоряжается Анцва. Но в отличие от элемен-

тов абхазской материальной культуры, что дом, что ворота Анцва сделаны из чистого золота.

Здесь же уместно отметить, что Анцва – не собственное имя абхазского демиурга, а нарицательное имя, соответствующее понятию «бог». По Ш.Д. Инал-ипа теоним «*анцџа*» состоит из двух слов: «небо» и «бык». По-видимому, к такому мнению ученого привело сравнение абхазского демиурга с Зевсом, для которого священными животными являются орел и бык, в образе которых порою представлялся он сам. В то же время между Анцва и Зевсом ученый справедливо не ставит знак равенства, поскольку «Анцва не совсем Зевс» как по месту их пребывания, так и по статусу. В качестве сравнительного материала Ш.Д. Инал-ипа мог использовать еще и то, что хаттский, равно и каскский бог грозы Тару «восседал на спине быка, потрясая молниями» (Инал-ипа, 1976: 142). Предложив данную интерпретацию, Ш. Инал-ипа, считая «быка» олицетворением мужского начала, отверг мнение некоторых ученых, согласно которому «*Анцџа*» следует понимать как «матери» – *анацџа* (Инал-ипа, 1974: 159–171). Между тем включение в «анцџа» понятия «ацџа» – бык – представляется не совсем верным как по семантическим, так и по лингвистическим основаниям. Во-первых, бык не является атрибутом абхазского верховного бога, а во-вторых, при интерпретации термина необходимо учесть еще и характер его звучания.

«*анцџа*» ударение падает в конце, а в «*ацџа*», наоборот, – в начале. К тому же мы имеем здесь не «*анацџа*», как следовало бы из законов абхазского языка, а «*анцџа*».

Не убедительна и этимология теонима *Анцџа*, предложенная С.Л. Зухба. По С.Л. Зухба, «*анцџа*» сводится к сочетанию двух слов: *ажџа* – корова и *ан* (an) – мать. Если «*ажџан*» (ажвюан / aʒʷoʷan) – современное звучание слова «небо» – происходит от «*ажџа*» (корова), то тогда что означает звук *ʷ* oʷ?

По своему происхождению теоним «*Анцџа*» восходит к древнему абхазскому названию неба – *ан* (см. ниже). *Анцџа* – персонификация неба. Одновременно *Анцџа* персонифицирует молнию (*амацџыс*) и гром (*адыд*) – (адыди амацвиси / adədj amacʷəsʲ). Обстоятельство это объясняется отношением абхазов к «небесному

огню» (молнии), способному сжечь человека, животного, дерево. Гром – стрельба, раздающаяся с неба, который на своем пути может уничтожить всех и все. Для абхаза гром и молния были той небесной силой, которая внушала ему наибольший страх.

По убеждению абхазов, огонь (*амца*) тоже – явление небесного происхождения, частица молнии. Поэтому у обоих терминов один и тот же корень – «ц» (с) – горячий, т.е. огонь. К тому же в «*амца*» присутствует элемент отрицания «м», служащий для табуирования названия огня от злых духов, нечистых сил. Для древних абхазов потеря земного огня была смерти подобна, ибо он служил не только источником тепла, способом приготовления пищи, но и грозным оружием, при помощи которого они избавлялись от зверей. Следы сакраментальности огня у абхазов сохранились в их языке: сущ. *Мцацга* (мцацва / тсас^оа) – «тот, у которого огонь угас». Его смысловая нагрузка заключается в том, что человек, в очаге которого угас огонь, пропал, стерся с лица земли. А *умцахэ ыцэааит* (умцаху ыцвааит / умсах^о эс^оаајт – «чтоб угасла твоя доля огня» – смертельное проклятие.

Молния – небесный огонь, но, в отличие от земного, он обладает сверхъестественной силой, потому и называется «ударяющим огнем» – *амацыс* (амацвыс / амасэс). Настоящая форма звучания термина – *амацэыс* (амас^оэс) является продуктом лабиализации звука «ц» (лат. с), осуществившейся благодаря переходу «а» на «ы» (э). Аналогичной лабиализации подверглось и нарицательное имя бога, Анца (апса), состоящее из двух слов – «небо» и «огонь» (небесный огонь – молния), в результате чего «анца» (апса) превратилось в «*анцэа*» (апс^оа).

Если смотреть на Анцва как олицетворение неба, грома и молнии, то как таковой он сформировался на заре патриархального общества основного этнического компонента далеких предков абхазо-адыгов – хаттов / протохеттов, древнейших обитателей малоазийской земли (до конца II тысячелетия до н.э.). Хаттохеттский теоним «небесного бога Анцили» (Инал-па, 1995: 142) – одно из свидетельств тому. На черноморском побережье Кавказа, где на рубеже II–I тысячелетий до н. э., часть их слилась с его автохтонным населением, и они образовали ядро современного абхазского этноса. Пришельцы распространили свой теоним

Анцџа как носитель «языка победителя» (Анчабадзе, 1963: 120).

вскоре *Анцџа* как главное божество более сильного и многочисленного этнического образования занял место бога общезначимости. Об этом свидетельствует, прежде всего, его прозрачное имя¹⁵.

Анцџа есть личные помощники: «распорядители» – *ашаџы* (ашаю / ašaw^oə) и «оформители» – *ачаџаџы* (ачапаю / ašaraw^oə). Распорядителей и оформителей столько, сколько в году дней. Каждый из них обязан нести «дежурство» по миру в течение суток (*ачаџишьара* досл. «ломать ночь») раз в год. Причем половина из них – добрые, другие – злые. Тот, кто родится в день, когда на «вахте» добрый распорядитель, становится счастливым. А тот, который родится во время дежурства злого, лишен счастья. Но Ашаю или Ачапаю исполняют волю *Анцџа*, о чем говорит выражение, произносимое обычно как ответ на какой-либо упрек во внешности или характере человека: «Я выгляжу так, как создал меня бог» (*Анцџа сшишаз сыкоуп*)¹⁶.

Другими словами, Ашаю определяет судьбу того, кто родится во время его дежурства (*ашаџы даныџаџишьо*): сколько лет жить, какой образ жизни ему вести и т.д. Стало быть, каждый из ашаю докладывает *Анцџа* о том, что сделано им и что произошло в мире людей за время его дежурства, а оформитель – об искусстве своей работы. Если со стороны демиурга будет одобрение, то все это наносится им человеку на чело¹⁷.

По убеждению абхазов, каждый человек имеет еще и личного «ангела-хранителя», которого они называют «частью бога» – *Анцџахэы* (анцџаху / anč^oax^oə). С одной стороны, *Анцџаху* призван

По З.В. Анчабадзе «представление о едином и главном божестве – *Анцџа* «окончательно сложилось» в ранней Античности» (Анчабадзе, 1964. с. 168). Но, к сожалению, почему именно в ранней Античности, автором ничем не аргументируется.

В мифологии встречаются также *Амаалыкъ* (амаалыкъ/amaalək^cə) и *Апимбар* (апаимбар/rajbərc^cə) (первый термин – арабизм, второй – иранизм), которые отождествляются обычно с Ашаю. Первый термин – арабизм, второй – иранизм.

«Судьба каждого человека предопределена со дня его рождения и занесена у него на челе» (Дбар, 2012: 295).

облегчить своему подопечному доступ к Всевышнему для общения с ним, с другой – противостоять злым силам, злым духам, защищать его.

3. Ядро большого пантеона богов. Анцва как демиург сформировал и пантеон. Во главе созданного им пантеона, по своей структуре напоминающего семейную общину богов, стоит сам Анцва. Как справедливо отметила еще Л.Х. Акаба, по своему составу абхазский пантеон богов отличается своей многопоколенностью и многочисленностью; в нем ряд более мелких по составу функциональных / отраслевых пантеонов и группировок божеств-покровителей, выполняющих отдельные поручения Анцва (см. Акаба, 2007; 2012: 356). А если точнее, то очевидно, что общий, или большой, пантеон богов состоит из малых пантеонов, по форме походящих на нуклеарные семьи людей (семьи из двух поколений: родителей и детей). Наиболее четко вырисовываются следующие пантеоны: небесный, земной, подземный.

пределах каждого из них есть еще более мелкие по масштабу пантеоны: горный, морской, речной, лесной, охотничий, скотоводческий, земледельческий, ремесленный.

Степень структурной сложности абхазского пантеона наталкивает на мысль о необходимости его исследования сквозь призму этнологических параллелей с наиболее известными данными мифологии древних культур.

По имеющемуся полевому этнографическому материалу и, самое главное, истекающей из него логике вещей можно предположить, что первая очередь состава пантеона абхазских богов выглядит следующим образом, имея в виду поколенную принадлежность каждого из них.

Анцва окружает ряд мифологических персонажей. Это боги: *Афы* (Афы / afə), *Аџах* (Ацах / aɟah), *Аџстџа* (Апстха / apstha), *Аџшаха*, (Апшаха / apʃha), *Агах* (Агах / agah) / *Хаит* (Хаит / hajt), *Аиргъ* (Аирг / ajrgʷ) и *Анан* (Анан / anan), или *Нан*. То есть вместе с Анцва число высших богов мужской ипостаси – семь, плюс богиня Анан, у которой особое положение. Все они и представляют первое поколение «семейной общины» божеств.

Если рассматривать этот божественный коллектив с точки зрения родственных отношений, то он представляет семь братьев и их единственную сестру. К такому выводу приводят, прежде всего, наиболее значимые числа сакральности: «семь» и «восемь». *Абыжьџеишьца* (абжюеишца / abʒw°eiʃc°a) – «семь братьев», *абжьџеишьца рахъшьазаџ* (абжюеишца рахушазацв / abʒw°eiʃc°a rah°ʃazaç°) – «семь братьев и их единственная сестра» – говорится в абхазском фольклоре. И сегодня на традиционной свадьбе тамада, говоря тост за здоровье молодоженов, произносит окаменелую формулу благопожелания: *ахыџъаца-ахыџъаца* (ахупаца-ахюпахца) – «пять сыновей и три дочери».

Фразеологизмы эти возникли на почве предполагаемой теологической системы, число богов которой имеют в свою очередь непосредственную связь со скоплениями звезд на небе, как первооснова того и другого. Наиболее известным и почетным созвездием у абхазов считается *Еџацъаа* (ецваджаа) – «Малая медведица» (Касландзия, 2005, т. I: 382).

Поскольку Анца создал мир с тремя частями, правление подземьем он поручил меньшему брату *Аџах* (Ацах – от *аџа* (дно) *ах* (владелец, точнее – владетельный князь, царь)) в ранге владыки (бога) мирового дна.

Заметим: от имени *Аџах* происходит название темного времени суток, ночь – *аџах* / *аџх* (аџэх)¹⁸. Это неслучайно. Повторюсь, по представлению народа подземье – это темное царство, постоянная ночь.

Анца доверил землю любимой сестре Анан. Народ называет ее не иначе как *Нан ду* – «большая мать». И имя Анан / Нан служит основой названия земли – *анышэ* (*анышв* – «мать земли» = ан + шэ)¹⁹.

В *аџх* / *аџых* / *аџах* «х» – мягкий, и произносится почти как х (h). *Аџа* – «дно» + *ах* – «глава», «владелец». Свидетельство тому, что *ацх* (х) живой персонаж – *ацх алыцха* / *илацха* уоуаант, что значит «да ниспошлет тебе Ацх тепло своих очей» (благопожелание лицу, от которого уходят ночью).

Для передачи понятия «земля» в современном абхазском языке употребляется картвелизм *адгьыл*, а исконным абхазским словом является *анышэ* (см. Джонуа, 2002, с. 112).

Таким образом, Анцва, Ацах и Анан как теологический триумvirат составляют троицу богов в абхазском пантеоне. Следовательно, повторяюсь, в рамках общего, большого пантеона, во главе которого стоит Анцва, функционируют три пантеона: небесный, земной и подземный. В свою очередь в каждом из этих пантеонов имеются более мелкие пантеоны, в зависимости от рода занятий.

Несколько забегаая вперед отмечу, что в соответствии с иерархической структурой пантеона все божества независимо от их статуса (по мере необходимости о них речь пойдет ниже) – исполнители воли Анцва, ибо все, что происходит в природе, абхазы приписывают ему, и только ему. Об этом свидетельствуют и атрибутивные имяреки, в основе которых лежат эпитеты: *Изырдыдуа* (изырдыдуа / jzərdədua) – громовержец, *Изырмацəсуа* (изырмацвысуа / jzərmacʰəsua) – молниеносец, *Изырлашо* (изырлашо / jzərlašo) – освещающий, светодатель, *Изырпхо* (изырпхо / jzərpħo) – теплодатель и др., воспринимаемые как «всемогущий» – *Зегь зымчу* (зеги зымчу / zegʹ zətm̃ʃu), «вседержитель» – *Зегь зку* (зеги зку / zegʹ zku).

Глава II. Малые пантеоны богов

1. Пантеон небесных богов. Как было сказано выше, небо – личное владение Анцва. Но поскольку небо семислойное, управлять им нелегко, в его пределах он оставил несколько богов. Повторюсь, место постоянного пребывания Анцва – самый верхний «этаж» неба, Аршь, откуда ему видно все, что происходит в мире. Остальные небесные боги, в зависимости от рода их функциональной деятельности, располагаются ниже.

а) Афь (afə). После Анцва среди божеств-небожителей, управляющих небесными делами, самый могущественный бог – Афь, находящийся в непосредственном соседстве с Творцом / Создателем (*хазшаз* / hazhsaz) – «этажом ниже». Анцва доверил ему важнейшую часть своей функции – грозу (о причине передачи данной функции богу грозы см. ниже, в параграфе «Теоними-

ческий аспект»). «Основная функция Афы – “очистительная”» (Зухба, 1995: 53), то есть уничтожение злых мифологических существ, выступающих обычно антиподами человека. Удар по нему осуществляется лишь при их появлении на поверхности земли во время светового дня; для них богом определены леса, пещеры, щели и другие всякого рода темные места. Афы стреляет в *аџстаа* (аюстаа/ черт), но не убивает, а пугает, так как он племянник Анцва, под началом которого выполняет свои обязанности. Афы является устрашительной и разрушительной силой и для людей, может уничтожить человека из-за непочтительного отношения к богу или допущение грехов».

«Убитого молнией человека хоронили с особой церемонией, нельзя было плакать и проливать слезы по нему» (Зухба, 1995: 53–54). Напротив, положив тело на наспех построенный помост, двигались вокруг него правым плечом вперед с ритуальной песней «*Афрашга*». С той же песней покойного несли на кладбище, ни в коем случае не выказывая свою печаль по его гибели. «Через неделю близкие родственники собирались у могилы для того, чтобы совершить жертвоприношения в честь бога Афы» (Акаба, 2012: 357). Если даже пораженный молнией человек остался жив, все равно на том месте устраивали моление и приносили жертву Афы. Могущество бога выражалось также в табуировании его имени: «тот, тепло очей которого нам бы получить» (*злыџхахаура*). Так, о человеке, который был убит ударом молнии, говорили «угас», а не «умер» (*злыџха хаура даркъаџеит*). Так же говорили и о животном, пораженном им, и отношение к нему было аналогичное. В случае же поражения дома или любой другой постройки, а также дерева, расположенного во дворе или на территории приусадебного участка, хозяин говорил: «Нас по-сетил тот, тепло очей которого нам бы получить» (*злыџха хаура даџтааит*).

Больше всего следы культа Афы сохранились до сегодняшнего дня в религиозной жизни абхазов, проживающих, главным образом, в горных и предгорных селениях страны, более отдаленных от городского образа жизни.

абхазской речи встречаются такие выражения, по которым Афы – многоликий персонаж (*афырхайџа* / афырхаца / аfəɣхаса), *афрашиџа* / афрашва / аfəɣaʃ°а) – букв. «герой Афы» (сонма), «песня (сонма) Афы» соответственно («р» – показатель множественного числа существительного). Поэтому и мнение этнологов нем неоднозначное. «Афы – это не одно божество, а целая плеяда грозных небожителей» (Инал-ипа, 1965: 531).

По всему видно, что в древние времена Афы представлялся двуликим: олицетворением молнии *Амацџыс* (Амацвыс) и олицетворением грома *Адыд* / *адад*. Возможно, многоликость Афы происходит и от его тесной дружбой с *Аиргъ* – богом войны и военно-го дела²⁰. На такую мысль наталкивает «Песня Афы» (*афрашиџа* – афрашва / аfɣaʃ°а), называемая еще и «Песней Аирг» (аергъ-ашџа – аиргиашва / аeɣg°aʃ°а) соответственно, поскольку звучит во множественном числе). Самое главное – она исполняется во время поднятия тела с земли человека, убитого молнией. Ее поют также в момент возвращения бывалых мужчин с удачной охоты или из боевого похода (*ахьызрацара* – ахидзрацара / ах'згасага), ибо охотник и воин имеют одинаковый статус – статус меткого стрелка, бесстрашного защитника народа и его земли, и потому эпитет его происходит от имени бога грома и молнии.

Одним из ярких свидетельств единения Афы и Аирг является еще то, что при добывании «священного огня» – главного атрибута Афы – путем трения фундуковых палочек поется не что иное, как Песня Аирг. Логическое осмысление функции его позволяет думать о том, что Аирг, как и Афы, занимает один из верхних этажей неба.

По Е.К. Аджинджалу, древнее абхазское имя Аиргъ – Ареиаи. При этом автор сопоставляет его с именем греческого бога Арес. Однако у автора нет ни одного материала, подтверждающего данное мнение, кроме слова ар – войско, армия (Аджинджал, 1982: 92).

«Ареиаи» не знакомо ни этнографии, ни фольклору, ни, тем более, словарному фонду абхазского языка. Если автор имеет в виду основу слова Р, то в абхазском языке звук «Р – 1. Лично-местоименный глагольный аффикс 3-го лица мн. числа: а) субъект переходных глаголов, ... б) объект переходных глаголов ...

2. Местоименный притяжательный аффикс 3-го лица множ. числа... Глагольный аффикс побудительности»... (Касландзия, 2005, Т. II: 96–97).

Аирг – небожитель, но порою спускается на землю, ибо на вершине одной из абхазских гор проживает его семья, но никто не встречался ни с кем из ее членов. И не случайно, что в сказаниях об Аирге говорится, что его дворец трудно заметить, поскольку он меняет свой цвет: в ненастные дни, когда тучи покрывают вершины гор, становится сизым, а в ясные, безоблачные дни принимает голубой цвет неба.

Ярким членом семьи Афы является также божество кузни и кузнечного ремесла *Шъаишъы* (Шашвы / џаџ°а).

Корни формирования данного персонажа уходит к тому периоду времени, когда далекие предки абхазов в родственной семье хаттского / протохеттского этнического образования жили в северо-восточной части Малой Азии, где и познакомились с железом метеоритного происхождения (см. Ардзинба, 1985: 173).

появлением земного железа позиция культа Шашвы в абхазской религиозной жизни еще больше усилилась. И сегодня он занимает одно из ведущих мест в системе абхазской традиционной религии, о чем говорит ритуальная практика культа (об этом в соответствующей главе второго раздела монографии).

Остальные небесные божества, стоящие рангом ниже, занимают менее престижные, нижние этажи неба. Это *Аџстџа* – «владелец (божество) облака», *Аџшаџа* – «владелец» ветров (божество), *Аџаџаџа* (аџаџа / ас°аџ°а) – божество радуги. Как небесные божества, они находятся в подчинении не только самого верховного бога, но и Афы.

б) *Аџстџа* (Апстџа). Апстџа – божество облака также воспринимается в нескольких лицах.

лексике абхазского языка встречается ряд терминов, служащих для обозначения сути разнообразия облачности: *аџџа* (апџа / апџа) – собственно облако, *аџџаџыџы* (апџаџыџы / апџаџрџџ) – перистое, *аџџаџы* (апџаџ) – светлое облако, *аџџеџџаџа* (апџеџџа / апџеџџа) – мрачное, *аџџаџџаџ* (апџаџџаџ / апџаџџџџ) – водянистое облако. Воспринимаются они также неоднозначно: первые три – легко, как сигнал перемены погоды, последний – с опаской. Независимо от вида и «поведения» каждое облако вхо-

дит в понятие *ап̣стх̣а* (apsth^oa), идущее от «*ап̣стх̣а*» (apstha) – имени владыки облака. Не исключена возможность, что все они имели олицетворения, как божества третьего поколения.

семействе Апстха значится также *Ацвак̣а* (Ацвакуа / ас^oақ^oа) – божество радуги. В абхазской мифологии Ацвакуа представляется как мстительный мифологический персонаж: он носится в облаках и «всякого, кто только погрешит перед ним, наказывает строго – кого смертью, кого болезнью»²⁸. Во избежание кары со стороны Ацвакуа абхаз, «когда радугою окрашено небо, не умывается, вообще остерегается воды» (Джанашиа, 1960: 56–59). Никто не посмеет даже ткнуть пальцем на него, показывать ему зубы и т.д. и т.п. Между тем он выполняет благородную миссию – в реках или в водоемах выпивает столько воды, сколько необходимо для утоления жажды туч. А те в свою очередь орошают землю, когда та нуждается в этом. Ацвакуа добросовестно выполняет свою работу. По всей видимости, он сын Апстха – божества облака, и, таким образом, Ацвакуа служит связью между двумя мирами – небом и землей.

старину абхазы совершали моление Ацвакуа, как любому другому божеству соответствующего ранга, но теперь оно забыто временем.

в) *Ап̣шах̣а* (Апшаха / ар̣ша̣ha). Божество ветра Апшаха также многолико. Каждый член его семьи олицетворяет определенный вид ветра. Это *ап̣шалас* (апшалас / ар̣шалас) – ветерок, *ап̣шаг̣ы* (апшаги / ар̣шаг̣'э) – резкий ветер, *ап̣шатлак̣а* (апшатлаку / ар̣ша̣tlak^o) – вихрь, *ап̣шао̣а* (апшаюа / ар̣ша̣o^oа) – суховей, *ап̣шай̣э̣ый̣э̣* (апшацвыв / ар̣ша̣ç^oэ̣ç^o) – кислый, *ап̣шац̣эг̣ьа* (апшацвгиа / ар̣ша̣с^og^o'а) – резвый, «*Ап̣шах̣э̣ы*» (апшахвы / ар̣ша̣h^oэ̣) – это как раз то нарицательное имя, которое восходит к теониму *Ап̣шах̣а* (апшаха / ар̣ша̣ha: букв. «царь», «владетельный князь», «владыка ветров») – «божество ветров».

случае превышения полномочий тем или иным божеством (*иахир̣к̣ьар*) абхазы обращались к верховному богу принесением ему жертвы: *Анц̣аду*, *хры̣ц̣х̣аш̣ьа*, *ух̣ац̣храа* – «Великий бог, пожалей нас, помоги»!

г) *Амра и Амза* – небесные молодожены. *Амра* (амра / amra) – богиня солнца, *Амза* (амза / amza) – бог луны. И сами небесные тела, воспринимающиеся абхазами как божий дар, называются так же: *амра*, *амза*. Ясность о родословии Амра и Амза заключается лишь только в том, что «они сотворены самим Анцва» (*амра амзеи анцэа ишеит*). В подтверждение сказания о том, что они созданы богом *Анцва*, в лексике абхазского языка наличествуют и его вышеуказанные эпитеты: *изырлашо* – «светодатель», *изырѣхо* – «греющийся», *изыркаччо* – «сверкающий». То есть их функциональная значимость в полной мере зависит от Анцва, значит, они исполнители его воли.

Мифология говорит еще о том, что Амза и Амра есть брат и сестра, равно – муж и жена (см. Джанашиа, 1960: 29–31). Но в целом превалирует вариант супружества, о чем свидетельствуют формула свадебного тоста, который можно услышать и сегодня. Молельщик, поднимая бокал вина за жениха и невесту, адресует им свое благопожелание: *амреи амзеи реиѣи, шѣеигымхааит, шѣеидажэлааит* – «да не разлучиться вам и состариться вместе, подобно солнцу и луне»!

Имена божеств солнца и луны не отличаются прозрачностью. «Амза» (луна) в различной форме присутствует и в ряде кавказских языков для обозначения либо самой луны, либо солнца: адыгское *мэзэ*, осетинское *мезес*, грузинское *мзе* и т.д.²¹

По-видимому, к содружеству Амра и Амза относится *Нымирах* (нымирах / nēmmirah) – божество любви и брачных отношений. Место постоянного пребывания Нымирах значится где-то там, наверху, в небесах. На землю спускается в ночь на *Хѣажѣкыра* (хвѣажкыра) – ночь почитания культа плодородия, совершаемого, как указывалось выше, во время появления на небе новой мартовской луны²².

Языковед Б.Г. Джонуа склонен видеть в «амза» индоевропейский корень: др.-инд. маса, арм. амис, греч. меис, ст.-слав. месеци (см. Джонуа, 2002: 29).

Н.С. Джанашиа считает его заключительным обрядом последнего айтаровского (скотоводческого) праздника (см. Джанашиа, 1960: 32). Обряд Нымирах совершается незамужними женщинами, как правило, поздно ночью, после завершения культа плодородия Хѣажѣкыра – первого земледельческого праздника.

Нымирах представляется как доброе божество – он не требует никакого специального моления или жертвоприношения, довольствуется лишь тем мероприятием, которое организовывается молодыми незамужними женщинами под названием «вечер смеха и веселья». Участницы варят на каждую по три просоленные лепешки (*акэак эар/акуакуар*); съедают их, ложатся спать, и тот мужчина, кто во сне подаст ей стакан воды, возьмет ее в жены. Обряд называется еще «вечером смеха и веселья» по той причине, что в момент приготовления этих лепешек в один из них кладется фундуковая «палочка счастья» – *анасыџџы*, и та, на которую выпадет, следующий раз в своем доме собирает всех подружек, не успевших еще выйти замуж, и за свой счет накрывает на стол.

д) *Аейџакџа рџаац эара* (*аецваква рџаацвара / аеџ°ак°а рџаац°ара*) – семейство звезд. В абхазской мифологии скромны сказания о звездах (*аейџа* – аецва / аеџ°а). Те, что есть, говорят о том, что они были созданы верховным богом Анцва, и каждая из них представляется живым существом, божеством, покровительствующим кому-либо из людей. Среди них наибольшей популярностью у народа пользуется плеяда *Ейџаџџаа* (еџваџжаа / еџ°аџжаа – Малая Медведица), которая, по-видимому, является символом первого поколения богов, так в ней «семь звезд» различной силы (см. Аџсуа жэлар: 41). *Анџџа* создал еще две яркие звезды. Одна из них освещает землю после наступления темноты – *Хџылџыейџа* (хвалпецва / х°џлрџџџа), другая – перед рассветом – *Шарџыейџа* (шарпыецва / џџрџџџа). Причем Хулпыецва – юноша, Шарпыецва – девушка. Они воспринимаются как жених и невеста, но не могут сойтись. А позже, в эпоху возникновения производящего хозяйства, появляется и антропоморфизм в лице созвездий: *Жџџараа* (жвџараа / џ°џаџаа) – досл. «угонщики коровы» (Большая Медведица), *Асар рымџа* (асар рымџа / асар џџџа) – досл. «дорожка ягнят» (Млечный Путь) и др.

Остальные отдельно расположенные звезды появились одновременно с людьми. Абхазы уверены, что с рождением человека рождается и его личная звезда – *аиаџџахџ* (аецваху / аџџ°ах°), под которой он находится всю свою жизнь, и срывается она с неба вместе с испусканием им духа (его смертью). Поэтому, заметив

сорвавшуюся с неба звезду, абхаз три раза подряд произносит окаменелую формулу молитвы-подтверждения: «*сиаџаахэ кыдун, сызтаху-истаху риаџаахэ кыдун*» – «моя доля звезды еще на небе, доля звезд тех, кого я люблю, и тех, кто любит меня, еще на небе»!

2. Пантеон земных богов. Богиня земли *Анан / Нан-ду*, культ которой совершается раз году в определенный календарем день, наделена большими служебными полномочиями и обладает большой сетью отраслевых пантеонов (об этом во втором разделе, параграфе «*Нанҳаа...*»).

а) Ажэеиџшь (ажвейпш / аџ'ерџ). Среди земных пантеонов наибольшей древностью отличается охотничий пантеон, структура которого напоминает многочисленную нуклеарную семью. Во главе пантеона стоит его старейший член Ажвейпш – седобородое божество, повелитель зверей и птиц, покровитель охотников охотничьего дела.

Все звери и птицы, которые водятся в горах или проселочных лесах, – стадо Ажвейпша. Он пасет его, как опытный пастух, доит самок. Одновременно занимается распределением дичи между охотниками. Однако охотникам достаются только те животные, которых он и его домочадцы уже съели, но затем были им оживлены. А реальные звери из стада для охотников невидимы и недоступны. Подтверждением тому служат не только предания, но

благопожелания, адресованные охотнику, возвратившемуся с дичью, и его ответ встречному:

– *Заџсра аахьоу узыџшун* – «Да ждет тебя дичь, которую смерть уже настигла»!

– *Еицаҳзыџшун* – «Да ждет она нас обоих».

Для ведения хозяйства Ажэеиџшь держит помощников, пастухов. Это белые звери и верный слуга, быстроногий *Шэакэаз* (швакуаз).

Семья Ажвейпша состоит из женатого сына, Иуаны, и многочисленных вечно молодых красавиц-дочерей (см. Бгажба, 1983: 15; Инал-ипа, 1965: 516–519; Акаба, 2007, 2012: 357–358). «Их тела белы, как парное молоко, а золотистые кудри свисают до щико-лоток» (Бгажба, 1983: 24).

Бывает, что соблазнительные дочери Ажвейпша «вступают любовные отношения с охотниками, лишая тем самым их права женитьбы» (Инал-ипа, 1965: 517). «Своих избранников дочери Ажвейпша щедро награждают дичью» (Бгажба, 1983: 24). И без их благословения ни один человек не возвращается домой с удачей.

по праву в мифологических рассказах божество охоты диких животных характеризуется то в единственном лице (*Ажэеиџиш*), то во множественном (*Ажэеиџишаа*). «Форма этого теонима, – пишет Л.Х. Акаба, – позволяет предположить, что первоначально он обозначал не одно, а целый сонм божеств» (Акаба, 2007, 2012: 357). Скорее всего, многоликость божества объясняется многочисленностью его семьи, особенно дочерей, обитающих на недоступной вершине одной из самых высоких вершин абхазских гор, покрытых вечными снегами. Обычно под этой вершиной абхазы подразумевают гору *Ерцахэ* (ерцаху / ерсах°).

Ажвейпш и его семья находятся в тесных брачных взаимоотношениях с семьей, также пребывающей в горах вышеназванного божества войны и военного дела *Аиргъ* (аирг / airg). Поэтому Ажвейпша «часто смешивают с Аирг» (Салакая, 1974: 20). Дочери Ажвейпш называются невестами Аирг и, наоборот, дочери Аирг – невестами Ажвейпш (*аергъаа рџиџџа* – *ажэеиџишаа рџаца*, *ажэеиџишаа рџиџџа* – *аергъаа рџаца* – Инал-ипа, 1965: 517).

Охотник всегда старается задобрить их жертвоприношениями²³. О том, что ажвейпшовцы представляют собой пантеон божеств, говорит и *Ажэеиџишаа раиџа* (ажвепшаа рашва / аџ°ерџаа гаџ°а) – «песня ажвейпшовцев». Она называется еще и «песней аиргъ-ажвейпшовцев». Сочетание имен семей двух божеств и семейств объясняется их функциональной близостью и верностью в дружбе.

Перед отправлением на охоту охотники совершали моление божеству охоты и диких зверей, принося ему в жертву козленка. Жертвоприношение они совершали и после каждой удачной охоты (ПМА). «Охотники, убив зверя, тут же на месте жарили сердце и печень, а старший по возрасту, надев их на заостренную палочку, воздавал хвалу покровителям охоты» (Инал-ипа, 1965: 518); «О Ажвепшаа!.. Сему охотнику, жертвою которого сделалась эта дичь, дай больше в следующий раз!» (Званба, 1955: 72–73).

Представляется, что первоначально образ *Ажәеиҭшь* / Ажвейпш возник в зооморфном значении, и его имя как нарицательное существительное звучало как *иәыҭсы* (швыпсы / š°əpsə) – «лесное животное». Разумеется, в силу господствовавшего в те времена способа существования древнейшие абхазские охотники не могли не поклоняться лесному животному. Со временем «лесное животное» превратилось в антропоморфное существо.

Вероятно, что несколько раньше божество охоты и диких зверей Ажвейпш в народе воспринималось как старший сын Анцва и Анан²⁴. Его красавицы-дочери – ореады, то есть горные нимфы, т.к. настоящая охота в представлении абхазов происходит исключительно в верхней зоне Абхазии, а в низменной – как бы между прочим, не более того. Надо предполагать еще, что миф о дочерях Ажвейпш возник в эпоху полидемонических представлений абхазов, когда двойники реальных вещей и явлений приобрели антропоморфный образ.

Ажвейпшовцы не могут быть несвязанными также с божеством гор – *Ашьханцәах әы* (ашханцваху / а̌ханс°ах°ә) и божеством лесных массивов – *Абнанц әах әы* (абнанцваху / абнанс°ах°ә) не только по боковому родству, но и по территориальному при-знаку, так как звери, которым они покровительствуют, водятся во владениях последних. И тот и другой как потомки Анцва призваны помогать матери земли Анан, поддерживая порядок во вверенных им владениях.

б) Божество гор *Ашьханцәах әы* (ашханцваху / а̌ханс°ах°ә). Как и сами горы, их покровитель строгих правил; он никому не прощает вольности поведения на его территории. Здесь, в горах, нельзя находиться в плохом настроении, гневаться на кого бы то ни было, ругаться, выражаться нецензурными словами, одеваться небрежно, вплоть до того, что за пределами стоянки даже верхние пуговицы рубахи должны быть всегда застегнуты, нельзя употреблять постную пищу, алкогольные напитки. Запрещается

На такую мысль наталкивает, прежде всего, древнейший вид занятия человека – охота, от которой зависела его жизнь.

также купаться в речке – купаться можно только под навесом так, чтобы голым не показаться небу.

Поэтому люди, пребывающие в горах, задабривают божество гор: пастухи – приношением в жертву козленка или барашка, в зависимости от стада, охотники – пуль или газырей²⁵. Более того, после благополучного возвращения горец устраивал *Шьханыхэа* (шханыхва / šxanəh^əa) – моление в честь божества гор²⁶.

в) Абнанцэ ахэы (абнанцваху / abnanc^əax^əэ). Среди наземных божеств одним из значительных и сильных считается и божество леса – Абнанцваху. Абнанцваху считается божеством-владыкой всех лесов, начиная с прибрежной полосы страны, кончая горной.

Оказавшись в лесу, умышленно или неумышленно – не имеет значения – должен помолиться владыке леса, попросить его покровительства в целях безопасного возвращения домой, принять обет по возвращении домой провести обряд *Абнаныхэа* (абнаныхва / abnanə h^əa) Дело в том, что в лесу небезопасно для жизни человека. В нем обитает злое лесное чудовище – *Абнауы* (абнауу / abnauw^ə э), отличающееся необычайной физической силой и свирепостью.

Абнауу высокого роста, весь покрыт длинной, похожей на щетину шерстью, у него огромные и цепкие когти; глаза и нос, как у людей. Одевается Абнауу в звериные шкуры.

Абнауу живет охотой на диких зверей. На добычу выходит только в вечернее время, а днем скрывается в недоступных дремучих лесах (*абнаришэ ыра*). Он постоянно враждует с охотниками, порою нападает на них.

В основе всех этих норм поведения в горах исходят не только из соображения того, что их исполнители находятся высоко, близко к богу, но, прежде всего, из практических. В горах погода может меняться неожиданно и мгновенно. Через человеческое тело, тем более ничем не прикрытое, электрический заряд легко проходит. Это с одной стороны, с другой – в горах воздух разряжен, вероятность нарушения артериального давления даже у физически крепких людей высокая.

Не говоря уже об этнографическом материале, подтверждением широкого бытования данного моления служит и пословица с ироническим оттенком: «Шханыхва совершали без Шханыкуа» (Шханыкуа – это охотник, кто большую часть своей жизни проводил в горах).

Встреча с Абнауо опасна – грудная кость у него сильно выступает вперед: прижимая к груди жертву, он рассекает ее пополам (см. Бгажба, 1983: 26–27; Зухба, 1980: 22). Но бывает, что бывалые охотники преодолевают его не силой, а хитростью своей.

лесу есть еще и другая опасность – это дочери самого божества леса, Абнанцваху, своего рода дриады. Они обитают во всех темных лесах. И как только девушки заметят человека, выходят к нему. Если отец отсутствует, то человека они съедают. Вот почему Афы, чтобы напугать божественных девиц, часто направляет свои огненные стрелы в леса, случайно задевая и ни в чем не повинные деревья. Как бы дочери Абнанцаху себя ни вели, убивать их он не решается – как-никак они являются потомками (внучками) самого Анцва. Корни этого мифа также уходят в полидемонизм.

Но Абнанцаху может вывести заблудившегося человека из леса в целости и сохранности. В этом случае исполнение данного обета провести обряд Абнаныхва было обязательным.

Судя по месту обитания и ненавистническому отношению к людям, Абнауо и дочери божества леса – существа, переходящие мир подземного царства или, как минимум, ведущие образ жизни по его правилам.

г) Скотоводческий пантеон – божество *Айтар* (айтар / ajtar) его семья. Божество Айтар называли обычно великим, особенно в горных районах, где отдельные козоводы и овцеводы «выращивали тысячу голов, сто отпускали в лес» (*зқьы аазаны, шэьы абна иларйон*). По субботам пастухи совершали ему жертвоприношение в виде молочной каши. Но не круглый год, а летом, когда они пасли свой скот в горах, где обрабатывали много молочных продуктов.

Правомерно думать, что генезис образа Айтара восходит к эпохе охоты и собирательства; вначале Айтар был единосущным божеством, но со временем, в период большого разделения труда, стал представляться семидольным. Под его «долями» следует видеть семерых его потомков: *Жэабран* (жвабран / ž^oabran) – покровителя крупного рогатого скота, *Цэабран* (джабран / ž^oabran) – покровителя мелкого рогатого скота, *Хэарах* (хварах / h^oarah) –

покровителя свиней, *Алышкьынтыр* (алышкинтыр / aləşk'əntər) – покровителя собак, *Цабах* (цабах / sabah) – покровителя кошек, *Ўышьашана* (чишашана / čəšəšana) – покровителя лошадей, мулов и ослов, *Анана-Гэында* (анана-гунда / anana-gʷənda) – покровительницу бортничества и пчеловодства.

Пантеон скотоводческого хозяйства как целостная малая организация богов формировался постепенно. Наиболее древним занятием в его ведомстве следует считать бортничество, восходящее ко временам присваивающего хозяйства. Точнее, оно тяготеет к охоте, о чем говорит и название занятия: *ашьхышгара* (ашхишвара / ašxəšʷaga) – «охота на пчел». Остальные покровители возникли в разгар «неолитической революции», в соответствии с хронологической последовательностью приручения того или иного животного (примерно: собака, свинья, кошка, коза, корова, лошадь).

Спорным является вопрос половой принадлежности Жвабран

Джабран, хотя в этнографическом абхазоведении принято называть их женщинами. Аргументом для этого служит окончание теонимов – *ан*, означающее «мать». Но в них есть еще и звук «б», стоящий перед окончанием в значении «самец», «отец». Вообще скотоводство у абхазов считается исключительно мужским делом. Об этом говорит и то, что по традиции абхазы даже на уровне домашнего быта женщин не допускают к доению коров, а если допускают, то лишь в крайнем случае. Вот как писал еще в конце XIX столетия Г.Ф. Рыбинский: «Идя силы женщины, абхазец не стыдится доить коров, что как-то не идет к его боевой, воинственной фигуре» (Рыбинский, 1894: 15).

Что касается «странного» обычая отпускать сто голов коз и овец в лес, то он имел не только мистический, но, главным образом, и практический характер. Эмпирический опыт народа подсказывал необходимость бережного отношения к фауне – одному из главных богатств дикой природы. Мотив бережного отношения к природе отражается как раз в вышеприведенном мифе, гласящем о том, что божество Ажэицъшаа «допускает убийство только тех зверей из своего стада, которых сами уже съели и вновь оживили».

д) **Земледельческий пантеон** – *Цаца* (джаджа / jaja) и ее семья. Джаджа – богиня земледельца, глава пантеона, но лично она покровительствует засеянными полям. На вид богиня представляется как коренастая женщина низкого роста, плотного телосложения. Потому ее зовут *Цаца* (джаджа), что значит «коренастая». Обычно Джаджа как глава пантеона посещает поля в самую пору появления кукурузных початков. Тем, кто угодит ей своим вниманием, она желает добра, изобилия: *Раки гдыки, хамацэк* – «с локоть, пядень и пять пальцев»! Это значит, что кукурузные початки будут толстыми длиной в локоть, пядень и пять пальцев. Если же покровительница обижена на кого-то, что не пожертвовал ей ничем, предрекает ему неурожай: *Нацэкьыс! Нацэкьыс! Нацэкьыс!* – «с мизинец, с мизинец, с мизиненц». Этими словами она закликает кукурузные початки, чтобы они выросли не толще и не длиннее мизинца (см. Джанашиа, 1960: 35; Инал-ипа, 1965: 522; Бгажба, 1983: 27–28).

Формулы эти возникли поздно, с распространением кукурузы (XVII–XVIII вв.). А «пятерка» соответствует количеству членов семейства (детей) – покровителей пяти главных направлений земледельческого хозяйства (о них ниже). Видимо, ее неординарное отношение к земледельцам послужило для их представления о ней как о непривлекательной женщине: низкой, мускулистой, неповоротливой, с мужской походкой.

Интерес вызывают отношения Джаджа с божеством облаков *Апстха* (апстха / apstha), которые характеризуются, скорее всего, как супружеские. Об этом говорит относительная зависимость от нее изменения погоды в ту или иную сторону. Акэа хзару, аеафра бзиа хатэашья – «полей нам дождя, вырасти большой урожай!» – просят люди Джаджу в дни засухи.

Бывает такое, что Джаджа не сообщает Апстха о необходимости полить землю, и урожай погибает. Тогда замученные знойными днями люди устраивают «поселковое моление» самому Анцва – *Ацуныхэа* (ацныхва / асинəh^а), чтобы тот приказал Апстхе помочь земледельцам.

Джаджа есть помощники, которых нужно понимать как детей. Это *Анапа-нага* (анапа-нага / анара-нага) – богиня,

покровительствующая хлебным злакам (пшеница, просо, ячмень, овес, кукуруза), *Сау-нау* (сау- нау / sau- pau) – мукомольни, *Кэыкэын* (кукун / k°ak°эн) – льна и конопли, *Ерыш* (ерыш / eгэš) – ткань, прядения и шитья, *Нар* (нар / nar) – виноградарства и плодводства.

По всей видимости, божество Нар в земледельческий пантеон вошло в период возникновения виноградарства как отрасли хозяйства, а по существу его формирование восходит ко времени собирательства. Аргументом для такого вывода может послужить формула благопожелания лицу , собирающему на дереве виноград или любой другой фрукт: *Нар улбааит!* – «да благополучно спу-ститься тебе с Нара». Она говорит еще о том , что под «нар» по-нималась и высота. В современном абхазском языке слово сохра-нилось в существительном *анаара* – «наклон».

Все эти покровители – божества «слабого пола». Это еще одно подтверждение тому, что земледельческое производство – дело женщин.

е) Божество домашнего очага и родства *Ажъаҳара* (ажаха-ра / ažahara). Сам термин четко говорит об этом : «*ажъаҳара* (ažahara)» = *ажъы* (аžэ) – плоть + *аҳара* (ahara) – размножение. Об этом говорит и значимость тоста «*ажърац дара*» (ажрацвара / ažrac°ara), который в обязательном порядке говорят за любым торжественным столом. Под ажрацвара понимается весь круг родственников. А круг родственников ассоциируется с культом очага « большого дома» (*аџнду ахэыштџара* – аюнду ахуштаара / aџ°ndu ах°эšџаара), у которого совершается связанный с ним обряд с одноименным названием. Поскольку местом пребывания Ажахара считается очаг, он служит непосредственным и незаменимым местом проведения многих семейных ритуальных действий. Это церемониальное приобщение невесты к очагу, при котором трижды обводили ее вокруг него, моление Ажахара о здоровье младенца и его матери и др.

По всей видимости, формирование Ажахара как божества домашнего очага и родства связано с образованием семьи (большой) внутри рода как малой социальной ячейки.

3. Пантеон подземных богов. В абхазской картине мира особенная роль принадлежит богу подземья *Ай̈ах* (ацах / аҭах). Он обладает неимоверной силой и духом.

Ацах вызывает ночь. Каждый день он тянет к себе солнце, пряча его на дне моря. Ацах держит в плену и луну, если не считать тех моментов времени, когда она вырывается из него, чтобы осветить небо и землю, пока темно.

Ацах как оппонент верховного бога, Анцва, недоброжелателен и к Анан. Время от времени он напоминает ей о себе; часто наводит страх жителям земли, владычицей которой она является; заставляет быка, держащего землю на своих рогах, шевелить головой. От этого происходит землетрясение.

а) *Ӓн̈сц̈ӓӓх̈а* (апсцваха / аҭсҭаҭа) – владыка, покровитель царства мертвых, находится в ведении Ацах. Об этом говорит представление абхазов, согласно которому потусторонний мир, делящийся на ад и рай, находится под землей²⁷.

На вид Апсцваха похож на человека, но, в отличие от него, он бескровен, совершенно бледен, потому и незаметен никому, даже тому, кого посещает. Он незримо выходит из места своего пребывания и поднимается на поверхность земли, ищет добычу, преимущественно слабых здоровьем или престарелых людей. Апсцваха подходит к избранному человеку, говорит с ним, если тот лежит в постели, то садится у изголовья кровати, уговаривает его следовать за ним и уводит с собой (душу его)

соответствии с предписанием, сделанным в свое время *аӥац̈ӓа*. Бывает, что человек, не намеренный пока отправиться на тот свет, прибегнув к хитрости, одерживает победу над ним (см. Зухба, 1980: 97).

«Потусторонний мир, по представлению абхазов, находится под землей и делится на рай и ад. Рай представляется в виде зеленой лужайки... Чистилище заменяет мост, по которому души умерших должны попасть в загробный мир. Грешные люди не в состоянии пройти по нему и падают в ад. Здесь в аду, который представляется в виде глубокого и темного провала, их мучают до тех пор, пока не будут выкуплены живыми. По другим представлениям, зловредная кошка мажет мост жиром, чтобы души умерших, поскользнувшись, падали в ад, а добрая собака слизывает этот жир» (Дбар, 2007, 2012: 294–295).

народном устном творчестве говорится: *Аџстаа Анџаа диахэшьаџоуп* – Аюстаа – племянник верховного бога (сын сестры). Тем не менее, Анџаа преследует Аюстаа руками Афы, который при любом удобном случае наносит удар, но убивать – не убивает, пугает.

в) Покровительница сна *Цвыблакы* (цвыблакы / cʰblaqə). Буквальный перевод имени покровительницы сна – «та женщина, которая не дает возможности открывать глаза». Судя по времени действия, владычица принадлежит семейству Ацах. Но в отличие от «сослуживцев», она несколько лояльна к людям.

Цвыблакы контролирует сон человека, от нее зависит его продолжительность и качество. Усыпив человека, она тут же подбирается к нему. Если она в хорошем настроении, не трогает, дает ему возможность видеть сладкие сны, а в плохом – нагоняет на него непробудный сон. Поэтому Цвыблакы воспринимается как богиня, выполняющая функцию то Морфея, то Гипноса. Но по своей нормативной установке тяготеет к демоническим персонажам сферы «дома».

г) *Атыю* (атыю / atəwʰ). К семейству Ацах относится также и Атыю – мифологическое существо, порою затмевающее либо Солнце, либо Луну, в зависимости от того, кого из них поймает.

Атыю – это «чудовище» (*Аџсуа* жэлар, 2002: 39–40; Зухба, 1995: 46) в образе дракона (*агэыльшан*), охотящегося за Амрой и Амзой, которых хочет съесть, чтобы лишить мир света и тепла. В момент затмения одного из них происходит борьба между сторонами. Люди незамедлительно начинают кричать, угрожать ему, стучать по шумным предметам с целью напугать его, стрелять в сторону места сражения, т.к. Атыю обращено спиной к ним. Одна из ста пуль обязательно попадет в него. Только тогда оно отпускает свою жертву²⁸.

д) *Агэыльшан* (агулшяп / agəlšap). В подземном царстве, в бездне обитает Агулшяп – дракон. В Нартском эпосе он выступа-

У адыгов и вайнахов и в наши дни сохраняется обычай громохатать на весь мир при помощи металлических предметов.

ет в роли злого чудовища, завладевшего водными источниками, за разрешение пользования которыми требует в виде дани красивую девушку. Герою эпоса Сасрыкве удается отсечь ему голову, но на ее месте тотчас же отрастает новая. Но все равно в конечном итоге дракон оказывается побежденным. В другой мифе Агулшяп вызывает затмение солнца или луны, как только нападет на них с целью съесть, и только вмешательство людей в их борьбу путем многочисленных выстрелов из ружей заставляет его отпустить.

е) *Амат* (амат / amat). Представителем подземного царства представляется также Амат – змей.

Принадлежность змея подземному миру имеет мифологическую почву.

Бог распределял между животными, кому чем питаться. Сначала он вызвал змею и спросил ее о том, чего она желает. Змея не смогла сразу ответить на его вопрос, а попросила дать несколько дней на размышление. Тем временем змея попробовала разную пищу и предпочла мясо человека. Она послала к богу жука сообщить о своем выборе. Жук полетел, а навстречу ему – ласточка. Когда жук объяснил ласточке о том, куда и зачем летит, ласточка попросила его показать ей язык. Ласточка мигом откусила язык у жука. Затем ласточка сама полетела к богу и сказала ему, что якобы змея выбрала себе в пищу лягушку. Узнала об этом змея и вознегодовала на нее. Змея поймала ласточку, но ласточка смогла вырваться, но злая тварь успела выдрать из хвоста средние перья.

тех пор жук не может говорить, а только жужжит, змея питается лягушками, а у ласточки в хвосте не хватает средних перьев. Зато человек ненавидит змею, а ласточку почитает (см. Бгажба, 1979: 94; Салакая, 2002: 48–49). И с тех пор в представлении абхазов змея ассоциируется с ночью, тьмой, злом, опасностью.

Ненависть, которую испытывают абхазы по отношению к змее, настолько сильна, что обычно о ней говорят аллегорично, иносказаниями, на т.н. «лесном языке»: *ахъзымхэа* – «та, которую не называют по имени», *ахъаза* – «ползучая». Если увидят ее где-нибудь по дороге, убьют как коварного и опасного врага, но если

окажется в доме, тем более в кузнице, то не трогают, дают ей возможность удалиться: «гость».

подземному царству тяготеет морское царство. В мифологии морское божество известно как *Хаит* (хайт / hait). Но в народе можно услышать и под именем *Агах* (агах / agah), что значит «морской царь» (в современном абхазском языке «море» – *амшын*). Агах представляется сильным и хитроумным божеством, порою в образе белого быка или коня, от случая к случаю вырывающегося с морского дна, чтобы навести страх на неприятелей Абхазии (Апсуа жэлар, 2002: 127–128).

Бог моря живет в стеклянной башне – *ацџабааш* (ацџабааш / аџ°сabaаш), расположенной на дне моря. Обычно один раз в году его честь данники совершают жертвоприношение. В противном случае он может навредить им: разрушить большими волнами морской берег, возле которого они проживают, утопить их лодки. Поэтому до сих пор члены рода Ампар, некогда занимавшиеся мореплаванием, задабривает его отправлением моления, которое называется *Агных-Етных* (агных-етных / агнэх-етнэх)²⁹.

3) Владычица водной артерии *Захкуаж* (дзахкуажв / zahk°az°). В абхазских сказаниях Дзахкуажв именуется еще и *Хьзахкуаж* – «золотой владычицей вод» (Бгажба, 1983: 23). Дзахкуажв представляется как жена Хайта, но их супружеская жизнь в абхазской мифологии не отражается, забыта, возможно, из-за того, что они живут раздельно, в несколько разных мирах и измерениях.

мифах о Дзахкуажв говорится мало, ибо владычица вод не опасная, ее не боятся, по характеру она спокойная и скромная. Это видно и по предельной простоте приносимой ей жертвы, и то лишь

По-видимому, и древнее название моря «ага» связано с непредсказуемым поведением Хайта: «уносящее», «то, что уносит». Не исключена связь между именем абхазского бога моря Хайта с именем легендарного Колхидского царя Аэт / Ээт. Они перекликаются как по антропонимическому принципу, но и по сущности своей. Хайт не может уговориться. При удобном случае он устраивает неожиданное коварство людям. Оно характерно и для Аэта. Вспомним легенду об аргонавтах. Несмотря на то, что предводитель аргонавтов Ясон выполнил все требования Аэта: запряг в плуг огнедышащих быков и засеял землю зубами дракона, – он решил сжечь его корабль и перебить весь отряд.

во время совершения обряда приобщения молодой невестки к роднику – сам обряд называется *азыхьяагара / заагара* (адзыхьяагара / дзаагара) – «доставка родниковой воды» (см. Джанашиа, 1965: 103; Инал-ипа, 1965: 524).

Старшая женщина в доме – обычно это свекровь – накрывала на стол в честь забытого уже культа *Зныха* (дзыхва / зпəh^oа). Она, хозяйка положения, резала курицу, варила абысту (мамалыгу), пекла пирог, начиненный свежим сыром, и все свои приготовления ставила на культовый стол. Приглашались замужние женщины как из своего дома, так и соседки. За столом женщины поднимали за невестку по стаканчику вина. Затем все участницы торжества отправлялись к роднику. Причем невестка должна была быть одета в новый светлый наряд.

Свекровь молилась владычице вод Дзахкуажв, прося содействовать невестке в беспрепятственном посещении родника: *Захкэаж э, сбыхэоит, абри, ыыц сыоны ионанагала стаца-хэычы, былаңи лхыз, амашдыр дацэыхьча, абна дацэыхьча* – «владычица, прошу тебя, береги нового члена моей семьи – мою невестку от несчастного случая, от злых духов! Она еще молода, если будут с ее стороны какие-нибудь упущения, прости, не отказывай ей в вверенной тебе воде».

После окончания молитвы молеельщица три раза обводила вокруг головы куриное яйцо и бросала его в воду со словами: *Хьаңи-кэаңи ыказар, ибкэыблааун* – «Да не будет нечистой силы, которая бы смотрела за тобой вслед!» С этого дня невестке нечего было бояться: она ходила к роднику свободно и спокойно, доставляла оттуда в дом свежей питьевой воды.

Можно было услышать из уст многих молеельщиц или сказителей, а сейчас тем более, имя Дзахкуажв в сочетании с *Зызлан* (дзыдзлан / зэзlan): *Зызлан-Захкэажэ* (дзыдзлан-дзахкуажв / зэзlan-zahk^oaz^o). В специальной литературе – то же самое (напр., Джанашиа, 1960: 103; Инал-ипа, 1965: 524). Но это путаница, внесенная в данное понятие временем. Она объясняется 1) созвучностью обоих имен и 2) сферой действия персонажей. Это вода. Но Дзахкуажв не Дзыдзлан. Дзвхкуажв – это владычица всей водной артерии, как предполагает Х.С. Бгажба, Дзыдзлан,

скорее, ее дочь (Бгажба, 1983: 23). Место жительства Дзахкуажв – глубокий речной водоем, Дзыдзлан обитала в речушке, роднике, колодце. Более того, владычица – одна, число Дзыдзлан не счесть; они водятся везде, где только можно. Как видно, люди молятся только Дзахкуажв как владычице вод.

Зыдзлан (дзыдзлан / зэзлан). Дзыдзлан не только не почитают, но боятся и убегают от нее, поскольку ее коварное поведение непредсказуемо. Дзыдзлан обладает неповторимой красотой: глаза сияют будто алмаз, распущенные золотистые волосы длиной до земли, а упругое тело бело как египетский папирус (*амсырқыаад*). Однако ступни ее ног смотрят не вперед, как у людей, а назад, и потому в борьбе с ней никому не удастся повалить ее на спину. Она хорошо плавает, в воде чувствует себя как дома. Имея множество таких преимуществ, Дзыдзлан ведет вольный образ жизни: пристает к неопытным молодым мужчинам, заманивает к себе. К тому, кто с ней не соглашается, применяет силу.

Никакого оружия Дзыдзлан не боится. Шашка ей не страшна, она перехватывает ее за рукоять. Огнестрельное оружие против нее бесполезно, оно дает осечку (Бгажба, 1983: 23; Инал-ипа, 1965: 524). Единственное верное средство – обоюдоострый кинжал. При встрече с ней нужно обнажить его и произнести труднопереводимую фразу: *уаихэа-мақыамтсыс*. Поэтому нередки были случаи, когда отдельные смельчаки выходили из схваток с Дзыдзлан победителями. Вырвав из головы этой чудовищной красавицы несколько волос и спрятав их в крыше дома, превращали ее в служанку³⁰.

Дзыдзлан – это абхазские нимфы вод, наяды.

4. Анцаахэы (Анцваху / анс°ах°э) – личное / родовое божество, «часть бога». В этнографическом абхазоведении имеется мнение, согласно которому «у каждого рода были свои празднества, то есть свой особый культ, свои доли божества» (Инал-ипа, 1965: 549; Токарев, 1976: 124). Действительно, и до сих пор подоб-

Проще говоря, Дзыдзлан – мифологическое существо, напоминающее еще Русалку в образе обнаженной женщины с длинными волосами.

ного рода религиозные предприятия встречаются, но не у всех. Многие родовые образования не имеют общих покровителей. Да-же разнообразие названий культов, бытующих в религиозной культуре народа, говорит о том, что они (эти культы) возникли на почве несчастного случая, который имел место в жизни далекого предка того или рода, для которого он почитаем. Таковыми являются, например: *Маршьан инцэахэы* (маршан инцваху / marsan inc°ax°э) – моление рода Маршан, *Леиаа рныхэа* (леиаа рныхва / leyaа rnəh°а) – моление рода Лейба, *Етньых-Агных* (етных-агных / etnəx-agnəx) – моление рода Ампар, *Лапыр-ныхэа* / ныха (лапыр-ныхва / larəp-nəh°а) – моление рода Цымцба, *Ашэаа ркьакьа* (ашваа ркаякя / aš°aa rɕ°aɕ°а) – моление рода Ашуба, *Амчаа рыцкьа* (амчаа рыцкя / amɕaa rəsk°а) – моление рода Амичба, *Цэмааза-цэмырхэала* (цмаадза-цмархуала / c°maaza-c°mərɕ°ala) – моление рода Адлейба, *Дьахашькар* (джихашкар / jaħaš°kar) – моление Джапуа, *Жэрақэ* (жвраку / z°rak°) – моление рода Дапуа и др.

События эти послужили основанием и для *амишьара* (амшьара / amššara) – «запретного дня», в течение которого нельзя заниматься земляными работами, выносить из дома вещи личного или общесемейного характера, шить, подметать, оплакивать, хоронить умершего и т.д. и т.п.

То же самое можно сказать и о священных рощах, которые являются местом моления некоторых абхазских родов.

Священными рощами принято считать, как правило, дубовые, которых нередко бывают несчастные случаи, связанные с ударами молнии. Известно, что поклонение дубовым рощам характерно для многих народов мира, проживающих в районах широколиственных лесов. Культ дуба ассоциировался даже с божеством неба, дождя и грома (Фрезер, 1983: 156–159).

Дуб – дерево верхнего яруса, к тому же в его коре содержится определенное количество железа, поэтому он чаще всего и становится жертвой мгновенного разряда атмосферного электричества.

Что касается поклонения деревьям вообще, то это уже из области дополитеистических верований, в частности анимизма и тотемизма, следы которых не стерлись до сих пор в традиционном быту абхазов.

Глава III. Исторические корни параллели пантеона абхазских богов

1. Теонимический аспект. Как говорилось выше, имя абхазского верховного бога, *Анцва*, понимается как нарицательное. Наричательные имена характерны и для многих других персонажей традиционного пантеона. Среди ближайших родственников Анцва, т.е. богов старшего и среднего поколения, собственные имена имеют лишь бог грома и молнии Афы, бог войны Аиргъ

бог моря Хайт. Остальные именуются по названиям их владений, к которым добавляется термин *ах* – глава, владетельный князь, царь.

Исключение – *Анан* (анан / *anap*), имя которой говорит о ее функции, – мать земли, а также всех и вся на ней. Из богов среднего поколения собственными именами пользуются также двое – бог охоты Ажвейпш и бог скотоводства Айтгар, имена других образованы названиями родов деятельности и занятий, которым они оказывали покровительство. Помимо *ах* в качестве оформления имен здесь встречается еще *Анциахэды* – «часть/доля бога (чего-то, кого-то). Исключением является богиня земледелия Джаджа, в имени которой отражается, как уже отмечалось, ее грубоватая и неуклюжая внешность. Скорее, это не имя, а кличка, данная ей тружениками земли. Такова картина и в пантеоне младшего состава богов, в котором наибольший интерес представляет Анана-Гунда. Анана – «мать матерей», но что значит вторая часть ее имени «Гунда» (кстати, единственную сестру великих нартов звали также Гунда)? Лингвистика не дает еще однозначного этимологического объяснения.

Интерес представляет еще и то обстоятельство, что нарицательные имена абхазских богов независимо от поколенной принадлежности, как правило, прозрачны, а собственные – не поддаются полной этимологизации. Формальная логика наталкивает на мысль: собственные имена, встречающиеся в абхазском политеистическом пантеоне, являются именами собственно кавказского компонента абхазского этнического ядра.

еще. До образования единого абхазского этнического ядра для религиозной жизни его обоих компонентов – пришлого малоазийского и собственно кавказского – был характерен энотеизм. Это значит, что в пантеоне «кавказских абхазов» выделяется Афы как божество грома и молнии, а в пантеоне «малоазийских абхазов», по всем данным некогда вышедших из Месопотамии, – бог неба, Анц(э)а. После их слияния, в результате чего последний взял верх, Афы со своей командой отошел на второй план, но сохранил за собой высокий статус. Случилось то, о чем в таких случаях говорят: «Как побежденный народ признает главенство бога покорителя, так покоритель воспринимает культ богов побежденных» (Кривошеев, 2005: 41). В образовавшемся таким образом общем пантеоне наступила последняя стадия политеизма – супремотеизм: Анцва подчинил себе всех остальных богов –

своих, и чужих – и превратил их в исполнителей своей воли. Абхазская традиционная религия уже в конце Античности вплотную подошла к монотеизму, но не совсем стала им. Но учитывая то обстоятельство, что все, что происходит в мире, народ приписывает Анцве, абхазскую традиционную религию в известной мере можно называть и монотеистической.

В процессе самореализации абхазской традиционной религии серьезным тормозом стал внешний фактор. К концу Античности с государственным статусом рядом с ней оказалось христианство, пришедшее из могущественной Византии. Что интересно, абхазская религия не встретила «пришельца» со штыком, наоборот, по мере продвижения к совместной жизни она находила с ним общий язык, поскольку принципы его идеологической миссии с невероятной точностью подошли ей. Даже христианские культовые сооружения строились не где-нибудь, а в непосредственной близости от объектов мощнейшего религиозного института абхазов – *Аныха*. Тем самым на абхазской земле христианская церковь снискала себе доверие массы людей. В свою очередь и Аныха не только не сдавал свои позиции, но и укреплял их благодаря соседству с культом официальной религии. В период османского владычества в стране (XVI–XVIII вв.) определенная часть абхаз-

ского населения была вынуждена принять ислам суннитского толка, но и она отнюдь не отвернулась от родной религии, напротив, с еще большей интенсивностью начала служить ей. Подтверждение тому – ее нынешнее состояние.

2. Типологический аспект. Типологически абхазский пантеон богов входит в орбиту традиционных религий горских народов Кавказа, особенно близкородственных адыгов. И структурально здесь масса встреч и параллелей. Одним из наиболее ярких примером тому является представление абхазов и адыгов о вселенной как в целом, так и в деталях (см. Зухба, 1995: 28–64; Мижаев, 1994: 57–63).

Адыгский верховный бог Тхэ / Тхэшхуэ, как и абхазский Анцва – творец, создатель всего и вся. Для адыгских мифологических представлений, как и для абхазских, персонификация небесных светил и природных явлений имеет одинаковое начало.

молнией и громом связан адыгский бог кузни и кузнечного дела Тлепш точно так же, как и абхазский Шашвы. Адыгский бог охоты Мезетха сопоставим с абхазский Ажвейпш. Функциональный параллелизм и между другими отраслевыми богами обоих народов почти один в один. В неменьшей степени параллельная картина характерна также для мира хтонических божеств обоих пантеонов. Имеются и другие столь же выразительные параллели.

Что касается «социальной» организации абхазских богов, то она имеет еще более значительные сходства даже за пределами адыгской традиционной культуры, охватывая религиозный мир территориально и этнически нескольких отдаленных горских народов Кавказа. Если абхазские божества Ажвейпш и Аирг живут в кругу своих нуклеарных семей, то, допустим, у вайнахов бог грома и молнии Селы имеет жену Фурку и трех дочерей – Елту, Селу и Сопу.

отношении внутренней организации пантеона как таковой абхазская религия обнаруживает значительное сходство также с олимпийской религией. И та, и другая построены по принципу большой семейной общины, состоящей из нескольких поколений

родственников. Во главе семьи абхазских богов стоит Анцва, а олимпийцев – Зевс. И что еще интересно, в своем окружении и у того, и у другого есть неприятели, которые прямо или косвенно враждуют с ними.

Главное расхождение – во времени. Зевс имеет предшественников и к власти пришел силой, к тому же несколько позже – в эпоху расцвета греческих полисов (Лосев, 1980: 321–335; Кун, Нейхардт, 2000: 16–24; Ботвинник и др., 1983: 61–63; Токарев, 1976: 403–404). Анцва – творец, источник всего сущего, древнее древнего. Более того, в отличие от Зевса, абхазский бог никогда не спускается на землю. Если Зевс предпочитает полигинию, то Анцва придерживается моногинии. Но их объединяет другое обстоятельство. И греческий, и абхазский пантеоны сформировались еще до усиления экзогамных порядков.

Что касается функциональных ролей других богов, то старшее поколение сторон обнаруживает в основном близкое сходство, но среди средних, тем более младших богов – ощутимый разноречивый, главным образом относительно их половой принадлежности.

Явно выраженная разница между абхазскими и олимпийскими богами возникает в эпоху большого разделения труда. Олимпийский бог скотоводства Гермес одинок, а абхазский Айтар живет в окружении многочисленного семейства, каждый член которого является божеством (покровителем) отдельно взятого вида животного. Таково положение и в земледелии. Рядом с Деметрой никого не видно, а у Джаджи столько дочерей-богинь, сколько пальцев у нее на одной руке. В еще большей степени различие видно в области кузнечного ремесла. Гефест занимает весьма скромное место в Олимпийской семье (Ботвинник и др., 1983: 46–47; Кун, Нейхардт, 2000: 59–62). Даже Зевс относится с некоторым пренебрежением к нему, несмотря на то, что он его родной сын. Шашвы, наоборот, пользуется огромнейшим уважением в народе, который называет его не просто по имени, но и владыкой с «золотой стопой» (*ахьышьыргэыџа* – ахиширгуца / *ах'эсгq'эса*), точно так же, как и Анцва. Даже место его временного пребывания, кузня, служит святыней и обладает неимоверной силой.

философском отношении абхазская традиционная религия также отличается от олимпийской религии, особенно античной. Для олимпийской религии характерно поклонение космосу, организованной материи. В основе античной космогонии лежит вещь, основе абхазской – личность, высокая абсолютная личность, которая стоит выше всякой природы, всякого космоса. Такой абсолютной личностью является Анцва, создатель и человека, и природы, и всего космоса. Мировоззрение, в основе которого абсолютная личность, подобная личности Анцва, принято называть философией абсолютного духа (Лосев, 1991: 375).

основе сходств, наблюдающихся между двумя пантеонами богов, абхазским и греческим, лежит универсализм развития политеистических верований. Разрыв объясняется самостоятельностью процесса формирования каждого из них, несмотря на то, что абхазские земли являлись периферией античного мира. Но античная религиозная традиция не смогла оказать существенного влияния на абхазский пантеон, ибо он был уже полностью сформировавшейся системой.

Совершенно иное отношение абхазской традиционной религии к религиям древнего населения Малой Азии, где присутствие древнеабхазского этнического пласта (протоабхазоадыгского) не вызывает сомнения. Структура пантеонов, как внешняя, так и внутренняя, и имена богов тех и других – одно из подтверждений тому.

Вообще следует заметить, что вопросы этнокультурных связей собственно кавказских народов, абхазо-адыгов и нахого-дагестанцев (условно называемых северокавказскими) с древним населением Малой Азии и даже Передней Азии у ведущих востоковедов не вызывают уже сомнения. Они располагают достаточным количеством исследований, прямо или косвенно дающих на них однозначный ответ. В частности, лингвистика может предоставить массу материалов, ярко демонстрирующих данное мнение.

Настоящим научным прорывом в разрешении проблемы присутствия предков северозападнокавказцев (собственно кав-

казцев) в древней малоазийской цивилизации стал капитальный труд Ш.Д. Инал-ипа «Вопросы этнокультурной истории абхазов» – результат многопланового, взвешенного, выверенного, комплексного исследования вопроса. И не случайно, что высокая исследовательская подготовка книги абхазского ученого вызвала чувство поистине большого удовлетворения у широкого круга специалистов, а у оппонентов, не желавших даже слышать об истории абхазского народа как таковой, – панический переполох. В труде Ш.Д. Инал-ипа, помимо всего прочего, приводится масса хаттских / протохеттских теологических материалов, идущих параллельно, в частности, с абхазскими (см. Инал-ипа, 1976: 122–145).

Другой труд – книга языковеда-историка В.Е. Кварчия «Из этнической истории абхазского (апсуа-абазы) народа или о языке истории абхазов и абазин», вышедшая относительно недавно (2015), представляет собой смелое продолжение проекта великого этнолога, но в большей части в лингвистическом аспекте. Работа убедительно свидетельствует о том, что во II тысячелетии до н.э. ареал распространения древнеабхазского (абазского – абхазо-абазинского) этнического массива был намного шире, чем мы, представители ученого сообщества, знали о нем по специальным работам. Согласно выводу автора, ареал этот охватывал отдельные регионы не только Малой Азии, но и Ближнего Востока в целом. Для его обоснования он использует главным образом лингвистический материал – терминологический, топонимический, эйконимический, гидронимический, антропонимический (см. Кварчия, 2015: 97–135).

данным работам можно добавить еще ряд материалов различного научного ресурса, подтверждающих пребывание основного этнического массива далеких предков автохтонного населения Кавказа на территории древней Анатолии. С одной стороны, это носители абхазо-адыгских языков, с другой – нахско-дагестанских в лице хаттов / протохеттов (прежде всего – абешлайцев и касков) и хуррито-урартов соответственно. Несколько позже все они были вытеснены пришлыми хеттами – более мно-

гочисленным этносом индоевропейской языковой семьи. В результате и те, и другие двинулись в сторону Кавказа двумя различными путями: через Южный Кавказ и черноморское побережье Кавказа. В итоге предки абхазо-адыгов обосновались в западной части Кавказа, а нахо-дагестанцев – в его северо-восточной. Здесь они ассимилировали аборигенное население (см. Старостин, 1985: 9).

Между тем по воле судьбы оставшаяся на своей родной земле часть протохеттского населения (в том числе определенная группа абешлайцев и касков – праабхазо-адыгов) слилась в хеттское этническое образование. Но и тот отрезок времени совместного проживания пришлых с аборигенами даром не прошел.

хеттов, как у хаттов, небесный бог назывался «Анцили», имя которого в своей основе полностью совпадает с именем абхазского бога небес «Анцва» (Инал-ипа, 1976: 142).

Дальше – больше. Абхазские заимствования были обнаружены в хеттском языке, но факт этот не стал в лингвистике сенсацией, скорее всего, он был принят как само собой разумеющееся явление. Материалы, которые приводятся ниже, говорят о естественности такого положения вещей. При этом следует заметить, что время внесло свои коррективы. Хеттские слова звучали, естественно, несколько иначе, чем сегодня в абхазском, но их корневая общность осталась в неизменности: *арха* (арха) – долина, пахотное поле, степь; *абгыз* (abg эз) – гиена; *агэы* (ag°э) – грудь, сердце; *ахи* (ахš) – молоко и др. (см. Николаев, 1985: 60–73).

Абхазские (абазские – абхазо-абазинские) заимствования встречаются даже в языках народов, проживавших в соседстве с Малой Азией, в частности европейских, на которые оказывала влияние ее древняя цивилизация. В качестве примера можно привести следующие термины: *апсы* (apsэ) – душа, дыхание; *ара* (ара) – орех; *акакан* (akakan) – плод ореха; *аха* (аһа) – груша; *ахэы* (ах°э) – волосы; *абахэ* (абах°) – скала, горная вершина; *адырды* (adərdə) – ось веретена и др. термины, корни которых присутствуют в соответствующей лексике греческого языка (Николаев, 1985: там же).

Абхазский (абазский – абхазо-абазинский) след обнаруживается также в доиндоевропейском баскском языке. Но в данном случае речь может идти, скорее всего, не о заимствовании, а

генеалогическом родстве. Соответствий довольно много: *ар* – с одной стороны, префикс каузатива, с другой – множественного числа; *ла* – префикс инструментария и образа действия; *н* – локотивный суффикс и т.д. Сходства обнаруживаются также в частях речи: «баск. *Laister*, абх. *ласы* *Lasse* – быстро; баск. *mara-mara*, абх. *амапа* *amapa* – обилие; баск. *atso*, абх. *иацы* *jasə* – вчера; баск. *Jasj* – шить, абх. *асра* *asra* – ткать; баск. *bjzj* – жизнь, абх. *абза* *abza* – живой; баск. *eze*, абх. *аза* – сырой, *азы* *azə* – вода; баск. *sarazu*, абх. *аџар* *aʒar* – острый; баск. *kalko*, абх. *акыка* – женская грудь; баск. *magal*, абх. *амгуа* *amg^oa* – живот; баск. *ba*, абх. *аба/ана* *aba/apa* – сын; баск. *baz/maz*, абх. *амза* *amza* – сосна и т.п.» (см. Чирикба, 1985: 95–105).

На юге малоазийские земли соседствуют с землями, на которых некогда кипела еще более древняя цивилизация. Это Месопотамия.

шумерском пантеоне боги делятся на две категории: старые новые. Если подойти к нему с точки зрения фамилистики, то он состоит из ряда поколений. Точно так же, как и абхазский пантеон. Многопоколенность шумерского пантеона богов четче прослеживается в его греческом переложении: 1) Апсу, Тиамат и Мумму; 2) Лахма и Лахама, Аншар и Кишар; 3) Ану, Энлиль Эйя; 4) Мардук; 5) Набу и др. потомки Мардука.

Наибольшая параллель обнаруживается в отношении «социальной организации» пантеона периода третьей династии Ура – периода Ану: боги небесные, земные и подземные.

Первая часть имени абхазского верховного бога неба *Анцџа* (Анцва), равно и название самого неба *ажџан* (ажъвян), восходит имени шумерского бога неба, Ан, представляющего третье поколение богов, ставшего затем главным в пантеоне (см. Афанасьева, 1982: 677–653; Афанасьева, 1983: 83–100)³¹. Несколько позже

Современное абхазское название неба – *ажџан* состоит из *ажџа* – плечо, верх, и известного нам уже *ан*.

шумерский Ан / Ану с тем же именем и с той же функцией бытовал и в Малой Азии, в частности в пантеоне хуритских богов (см. Иванов, 1983: 419–422). *Амра* (персонификация солнца) находит определенное созвучие с именем египетского божества солнца Мон-Ра и аккадским Мардук (с аналогичным значением), которые в своих пантеонах занимают центральные места.

Поразительная близость значений обнаруживается также между египетским теонимом Шу – божества воздуха, буквально означающего «пустота», «свет», и абхазским термином «*ша (ра)*» – рассвет. Корень имени бога луны *Амза* – «з» обнаруживается в имени шумерского (Ура) повелителя луны Зуэн, который называется еще Нанну (Афанасьева, 1982; 1983: там же).

Таким образом, какую бы почву «амра» и «амза» не имели, наличие в них вышеупомянутого элемента отрицания «м» присутствует: «амра – не Ра», «амза – не За».

Вернемся к самим шумерам. У шумеров богиня зерна именуется не иначе как Аш-нан, что по-абхазски означает «мать пшена» (*ашы* + *нан*). Для сравнения следует указать еще на то, что имя абхазской земледельческой богини, покровительницы злаковых культур *Анапа-нага* тоже переводится как «мать овса» (*ан* – мать *а́на* – овес + эпитет *нага* – «известная»). Более того, абхазские божества полеводства, как и шумерские, с женским лицом.

Вообще, за исключением самого Анцва и двух-трех его боковых родственников первого и второго поколений, абхазский принцип наречения божеств полностью укладывается в шумерскую схему теонимов доануского периода: «владыка того-то».

И, что еще интересно, в абхазской мифологии сведения об устройстве вселенной и неба скудны, зато организация жизни земных божеств изложена достаточно подробно, вплоть до личных богов, точно так же, как в шумерской.

Все это говорит о том, что древнейшие предки абхазов (вернее: протоабхазо-адыго-хаттов) оторвались от шумерской цивилизации еще до появления в Месопотамии семитских этнических образований, т.е. примерно до конца III тысячелетия до н.э., или в начальном периоде того исторического процесса.

Известно, что семиты не только не вытеснили шумерскую традицию, но и развили ее. Согласно поэме о сотворении мира «Энума Элиш», написанной на основе шумерских мифов, Апсу-абаза

создали целостное космогоническое сказание. В нем говорится, что создателями всего сущего были Апсу/Абзу и Тиамат – олицетворения всемирной воды и хаоса соответственно. Однако мир упорядочили не они, даже не их прямые потомки, Лахма и Лахама, Аншар и Кишар, или внук Ану – сын Аншара, а их праправнук, Мардук – сын Нудиммуда (Нудиммуд был сыном Ану).

Мардук достиг своей цели лишь благодаря уничтожению Тиамат путем рассечения им ее тела на две части. Из одной он создает небо, из другой – землю. Став, таким образом, самым могучим божеством, Мардук создал человека из глины и крови Кинга – второго мужа Тиамат (Афанасьева, 1982; 1983: там же).

в собственно ассирийском пантеоне место Мардука занимает уже Ашшур.

Далее. Ассирийского бога грома и молнии звали Адад. Он почитался также и в Сирии, и в Финикии, и в Хеттском государстве. Абхазское происхождение данного термина вряд ли подлежит сомнению: адыд – «гром», адыдра – «греметь» (из ряда слов звукоподражательного происхождения). На абхазском (абазском) языке объясняются почти все другие теонимы, из которых наибольшей прозрачностью отличаются вышеназванные уже Апсу, Аншар, Кишар и Ашшур. Апсу олицетворяет мировой океан, и по-абхазо-адыгски *аӡсы* – вода. По своему звучанию «кишар» походит на абхазское существительное *кашыра* – «всемирная светлость, изобилие, достаток». Аншар, выходит, состоит из двух абхазских (абазских) слов: *ан* – «небо» + *ашара* – «рассвет». Если Ашшур – бог солнца (ассир.), то абх. *ашара* – рассвет, *ашра* – кипение, *ашы* – кипяток, горячий. Сюда может относиться и другое имя аккадского бога солнца Шамаш, звучащее так же по-абхазски: *ша* – «свет», «горячий» + *маш* / *(а)ми* – день. Вряд ли является случайностью также наличие одного корня «т» в абхазском имени *Атыю* (атэw^о) – чудовища, осуществляющего затмение солнца, и в имени «шумерского бога солнца Уту» (Афанасьева, 1983: 88).

Известно еще, что и после ухода шумеров с исторической арены «древнешумерские божества были сохранены в значительной мере под своими именами» или в несколько видоизмененной форме в религиозной номенклатуре их «наследников». «Аккадцы, занимавшие северную часть нижней Месопотамии, были соседями шумеров и находились под их сильным влиянием. Во 2-й половине III тыс. до н.э. аккадцы утверждают и на юге Двуречья. История Двуречья во II тыс. до н.э. – это уже история семитских народов. Однако слияние шумерского и аккадского народов происходило постепенно, вытеснение шумерского языка не означало полного уничтожения шумерской культуры и замены ее новой, семитской» (Афанасьева, 1982: 650–651; Афанасьева, 1983: 83). То есть «шумерский язык был вытеснен семитскими аккадцами, но физического вытеснения одного народа другим не произошло» (Афанасьева, 1983: 87). Поэтому «ни одного раннего чисто семитского культа на территории Двуречья до сих пор не обнаружено. Все известные нам боги – шумерского происхождения, или давних пор отождествлены с шумерскими богами. То есть система шумерского пантеона богов была перенята ими вместе с функциональной значимостью каждого из них. Если учесть то обстоятельство, что при исполнении и при переписке памятника язык мог подвергаться модернизации, то имена богов звучали уже в соответствии с закономерностью развития языка-сменщика» (Дьяконов, 1967: 37). Типичный пример – греческая традиция перенесения древнего литературного памятника на свой лад (VI век до н. э.), перечисляющая имена богов из аккадского списка: Тауте, Апсон и сын их Мумис (Тиамат, Апсу, Мумму), а также Лахе и Лахос, Киссар и Ассорос (Лахму и Лахаму, Аншар и Кишар), их дети Анос, Иллинос, Анос – Ану, Энлилль, Эйя (Афанасьева, 1982: 651).

отношении сходств интересующих нас культур важным показателем могут служить и представления об отношениях между их богами и людьми. По шумерской традиции цель создания человека из глины Абзу – «трудиться на богов, кормить богов своими жертвами» (Афанасьева, 1982: 649). Следы аналогичного

предназначения человека обнаруживаются в молитвенных формулах абхазов. Обращаясь с мольбой к богам, главным образом к Анцва и Шашвы, жрец подчеркнуто напоминает каждому : *уара ҳаумаѵуцаоуп* – «мы твои слуги», *иҳалио ала умаѵ аауеит* – «по силе своей возможности служим тебе». Причем любое моление богу сопряжено с жертвоприношением, как это принято было делать у шумеров и сменивших их аккадцев.

Это с одной стороны, с другой – и в отношении «социальной» организации семьи богов абхазский и шумерский пантеоны очень близки. Во главе мира у абхазов стоит триада *Анцва, Анан и Ацах*, каждый из которых имеет свое собственное окружение, у шумеров – Ану, Энлиль и Эйя (Энки).

сказанному можно добавить еще немало фразеологического материала, подтверждающего непосредственное участие древнейших предков абхазского народа в создании цивилизации Ближнего Востока. Вот некоторые из них: «его грудь разодрали» (*игэы цэыркѣеит, игэы ъыржэеит*); «кровь излили» (*аишьа илырхит, иишьа кадыршит*); «в сердце вошло желание» (*агдаҳара иоуит, агдаҳара игэы италеит*); «в нутро земное уходит» (*аныишэ дхэыѵалоит, аныишэ еишыжааны дагдылалеит*); «когда в подземный мир я войду» (*сара нырцэы саннешлакь*); «на холмах погребальных заплачь обо мне» (в смысле, присев у моего могильного холмика – *сныишэынтра агэы бнықэтэаны сѵэыуа*); «лицо расцарапай» (*бзамѵақэа цэѵы* – обычай царапать лицо у абхазов существует и сегодня); «как один человек все на его сторону стали» – *азэк еиѵиш иара иганахь игылеит, идгылеит*) и т.д. т.п. (см. Афанасьева, 1983: 83–100).

Встречаются еще соответствия также ономастического порядка: Эреду (г.) – *араду* (большое ореховое дерево); куш (город) – *акэыш* (акуш / ақ әш) – «мудрый»; Ишхара – имя архаического божества ряда народов региона, эмблема которого скорпион – *аишхы* (ашхы / ашхэ) и др. (см. Афанасьева, 1982: 647–653).

Все это говорит об одном: в прошлом, в определенном периоде времени, население абхазо-адыго-хаттской лингвистической группы занимало территорию от северных и южных склонов за-

падной части Кавказского хребта, через Колхиду и Малую Азию, до Месопотамии, возможно даже южнее (см. Дьяконов, 1968: 13; Инал-ипа, 1976:132; Иванов, 1985: 26; Папаскир, 2009: № 1)³². Оно повлияло на быт и культуру этносов не только Ближнего Востока, но и сопредельных с ним районов, у которых доминировали совершенно другие языки. И это значит еще, что, повторяюсь, шумерский язык, считающийся до сих пор языком «неизвестного происхождения», по всей видимости, представляет собой праязык абхазо-адыго-хаттов.

Статья А.Л. Папаскир написана на базе соответствующих трудов Ушакова П., Глейе А., Дьяконова И., Бетрозова Р., Инал-ипа Ш., Ардзинба В. и др. языковедов, историков и этнографов.

а з д е л II

Обрядовая практика

Абхазская традиционная религия, основанная на супрематеизме – высшей стадии политеизма, всецело пронизана многочисленными молениями, количество которых в разы больше количества даваемых в настоящей монографии культовых действий. Теперь они забыты временем, но кое-где старшее поколение абхазов помнит их бытование в прошлом. Культ больших и малых богов, календарные праздники, разнообразные жизненные коллизии как общественного, так и личного характера, требовавшие вхождения в сакральный мир общения с высшими силами, своей неотъемлемой частью имели разветвленную систему ритуализированной обрядности. Являясь продуктом длительной исторической эволюции, культово-ритуальная обрядность, с одной стороны, во-брала, а с другой – воплотила коренные основы традиционного мировоззрения и традиционной соционормативной культуры аб-хазского народа.

Классификация культовой практики абхазов представляет известную сложность. Между тем от классификационного критерия зависят структура и последовательность изложения исследовательского материала. Как было указано во введении, в настоящей работе этот материал будет излагаться в соответствии с традиционным представлением абхазов о хронологическом пространстве годового цикла времени.

Глава I. *Хџажџкыра* (Хважкыра / х^оаз^окџџа) – земледельческий культ плодородия

Этнографические корни исследования. *Хџажџ кыра* (хважкыра х^оаз^окџџа) – один из хорошо сохранившихся до наших дней абхазских политеистических культов. В его обрядовой практике отражаются следы глубокой сакраментальности, поэтому он от-

личается таинственностью своего функционального предназначения. В сообщениях современных информантов о том, как его справляли в старину, масса несовпадений. Нет ясности и в этнографической литературе, в которой, правда, имеются лишь сведения фрагментарного характера. Это, прежде всего, работа Н.С. Джанашиа, называющего Хважкыра «самым обрядом моления богу Айтар» (Джанашиа, 1960: 26). Однако в его описаниях переплетаются как минимум элементы двух культов – скотоводческого и земледельческого.

Вслед за Н.С. Джанашиа праздник Хважкыра относит к скотоводческому культу и Ш.Д. Инал-ипа: «Во время моления Айтару готовили специальные лепешки в виде месяца, солнца, собаки, лошади, ступни...» (Инал-ипа, 1965: 521). И в «Абхазо-русском словаре» В.А. Касландзия «хэажэкыра» интерпретируется как моление божеству Айтар. Более того, в нем Айтар именуется «божеством диких зверей» (Касландзия, 2005: 362). Между тем в этнографии он представляется семидольным богом домашнего скота (Званба, 1955: 66; Инал-ипа, 1965: 519–521; Акаба, 2012: 360–361).

Согласно джанашиевскому описанию празднества, во время совершения Хважкыра молельщик, обращаясь к верховному божеству, просит его, чтобы «милости и щедроты посылались им его семье». Затем он молится божествам обоих небесных светил и домашнего скота (Джанашиа, 1960: 26). Несмотря на имеющиеся в нем противоречия, заключающиеся, повторюсь, в свертывании клубком различных культов, работа эта может быть своеобразным ориентиром для исследователя.

основе предлагаемой работы лежит полевой этнографический материал, собранный мною за последние годы методом личного наблюдения и опроса людей, ревностно справляющих религиозные празднества. Не последнее место в исследовании проблемы занимает также и то обстоятельство, что я как родившийся и выросший в абхазской деревне не понаслышке знаю быт родного народа. Тем не менее, не исключена возможность, что в том или ином регионе страны могут иметь место несколько иные вариации отправления культа, благодаря которым вполне уместны и вопросы к настоящему исследованию со стороны абхазского читателя.

Празднество и его обрядовая практика. Хважкыра отмечается во время появления новой мартовской луны, в понедельник вечером, в домашней обстановке, когда семья соберется у очага. Естественно, культ этот, как и любое другое религиозное действо, не обходится без жертвоприношения. Но, в отличие от подавляющего большинства других традиционных празднеств, требующих «показ земле крови» (*адгыыл ашьарбара*), с материальной точки зрения оно совершенно не накладно не только для среднестатистической семьи, но и для более скромной, независимой от ее состава и социальной организации.

Все жертвенные атрибуты должны быть готовы к полудню, «пока солнце не перекинулось » (*амра хышэтанза* – абж.), (*амра ххэанза* – бзып.), «пока злые духи пребывают в своих темницах» (*афстаацаа рытра итгыанза*). Но к непосредственному приготовлению ритуальной пищи приступают перед самым молением, так как в жилом доме нечистые силы уже не опасны: боятся огня. Обязательными атрибутами праздничного стола должны быть, прежде всего, *ахэажэа* (ахважа / ах°аz°а) – ритуальные вареные изделия из пшеничной муки мелкого помола, смешанной с небольшим количеством соевой муки. Другим обязательным атрибутом обряда служит фундуковый прутик (*арасагъы*).

Просеивание муки и приготовление теста считаются обязанностью старшей женщины в доме, то есть «чистой»³³. Если в семье нет такой женщины, то хозяйка вправе позвать на помощь кого-нибудь извне. В крайнем случае, за дело возьмется сама она, если даже совсем молодая, попросив «прощения» у Всевышнего Анцвы: «*Анцэа, сатюумцан*»³⁴.

Ахважа готовится двух видов. Основная группа имеет коническую, грушеобразную форму, потому и называют их еще *ахампал* (ахампал / аһамрал), что в переводе с абхазского значит «груша-мячик» (круглая). «Традиционное количество грушевидных лепешек зависит от числа членов семьи: по три на каждого».

«Чистая женщина» – женщина, перешедшая менструальный возраст.
Инф. Куталиа Жора, 71 год, с. Арасадзыхь, 10.11.2013; Чагуаапха Эва, 69 л., г. Сухум, 22.07. 2013.

Правда, редко, но встречаются и семьи, в которых принято варить только по одному ахампал на каждого ее члена. Но в любом случае в один из ахампалов вкладывается вышеуказанная «с одной стороны отточенная, с другой – красиво обрубленная фундуковая палочка – *ахэажйэ*» (ахуажцвы / ах°аz°с°э).

Другой вид ахважа – это лепешки *акэакэар* (акуакуар / ак°ак°ар). Они несколько большего размера, «одна из которых лепится наподобие новой луны (*амзаға*), вторая – солнца (*амра*), третья – деревянной ступы (*алаҳэара*) вместе со своеобразными деревянными молотами (*акалакэ ыт*)»³⁵. Важно отметить, если ахампал варятся для всех членов семьи, то акуакуар – для женской половины, причем для невесток. Количество аквакар соответствует числу невесток в семье, при этом каждой невестке предназначается по три лепешки.

Все без исключения ахважа – ахампал и акэакэар – должны быть без каких-либо начинок. Они варятся в одном большом котле. По традиции готовка происходит на открытом очаге в *аҗацха* (апахха; четырехугольная жилия постройка с конусообразной крышей, крытой камышом или дранью, сплетенными из рододендрона стенами и земляным полом). Таково требование обряда. Но те, у которых нет подобной постройки, используют камин или печь, не обращая уже внимания даже на способ его отопления: «нет выбора».

Как только ахважи будут готовы, старшая хозяйка аккуратно вынимает их из котла, кладет в большую деревянную миску (*асаара*) и ставит на стол, специально установленный на самом видном месте двора жилого дома, который покрыт новой белой скатертью, в крайнем случае чистой, не загрязненной. На столе присутствует также фасоль (акуд), вареная, размельченная, заправленная различными специями и аджикой – фасоль необходима как *ауыфа* – «то, с чем их едят». В качестве напитка на

Инф.: этнолог Барцыцпха Марина, родившаяся и выросшая в с. Мгудзырхуа, 01.2015; фольклорист Габниапха Цира, родившаяся и выросшая в с. Джирхуа, 8. 01.2015; Цихичпха Саида, 58 л., г. Гагра, родившаяся и выросшая в с. Калдахуара, 9.01.2015. В работе широко использована также газетная статья Бориса Кутелиа, любезно предоставленная им мне (Кэталиа, № 9).

праздничный стол ставится неограниченное количество медовухи (*ацхазѳа*), но лишь для утоления жажды, не более того.

Что касается «похлебки из свежей крапивы» (см. Джанашиа, 1960: 26), которую раньше готовили повсеместно, то она уже не готовится. Надо полагать, что данная похлебка готовилась так же, как блюдо, несущее на себе дополнительную магическую нагрузку, способную обеспечить семью дарами земли, дарами природы.

на практике молодые побеги крапивы используются не только как пища растительного происхождения, но и как народное средство лечения больного аллергии.

настоящее время многие проводят моление и в жилом помещении, упрощая тем самым его процедуру, особенно в ненастный день.

Возглавляет моление глава семьи – дед, отец, если обоих уже нет в живых, то бабушка или мать. Предварительно помыв руки и лицо (*иѳи инани зѳззаны*), надев на себя свежую, накрахмаленную, светлую рубашку, молельник встает с обнаженной головой, обратив взор на луну. За ним выстраиваются члены семьи мужского пола. Выбрав три ахампала вместе с посвященной новой луне лепешкой (*акуакуар*), молельник кладет их отдельно в тарелку, которую ставит перед собой, и торжественным и громким голосом произносит молитву:

– *Амза – уара, хайх зырлашо, уахынла, ѳѳара мѳакы хакѳзар, хакхѳо-хакхѳаауа хзырбо, хзырманиѳало, ухьѳишьѳргѳѳѳа сакѳѳишоуп! Улыѳха-угѳѳѳха хагумырхан, уаххылаѳи, нхаранѳырала, нхамѳала хайѳых, аѳѳира хат, амла хаумыркын, ахѳа хаумыркын, аамѳа бзиа хзыкаѳа, аѳѳѳѳѳа ду хат, иаахрыхуа ѳѳизала иахѳартѳ хкаѳа; ахаѳажѳала иреуѳѳу зѳгьѳ уаххылаѳи, умч чьѳда халаѳа, улаѳи ххыз, ухы ххумбаан!* – «Ты, Амза (бог луны) – освещающий ночи, показывающий нам дорогу, не дающий нам заблудиться, покровительствуй нам (мужчинам); дай нам частицу своей силы и мощи, не обделяй нас своим добром; способствуй расширению и размножению нашего хозяйства, нашей семьи за счет нового пополнения; дай нам, труженикам, благоприятные климатические условия, даруй нам тепло твоих

очей и сердца; не умори нас голодом; дай нам богатый урожай и сделай так, чтобы мы смогли употребить его воздратье».

– *Амин, Анцэа иуцихэааит!* – «Да велит бог вместе с тобой, аминь», – произносят все, кто рядом. *Анцэа иуцихэааит!* – вторят остальные члены семьи и стар и млад. Повернувшись к домо-чадцам, располагающимся позади, молельник угощает каждого из мужчин кусочками «тройки» ахампал и, конечно же, «лунной» лепешки *акуакуар*.

Затем молельник берет солнцеобразную акуакуар, а также три ахампала, кладет в ту же тарелку, но уже свободную от предыдущих лепешек. Таким же способом и с такими же почестями он обращается к солнцу (амра), но уже лицом к его восходу. На сей раз ближе к нему продвигается женская половина семьи:

– *Амра, сызкэышоу, сүхэоит, улыңха ҳахумбаан, аоны иноу аҳэсахэыққа уылаңи рыгумырхан, ируа-ирхэо рыңгала, урхылаңи!* – «Амра, да обойти мне вокруг тебя! Прошу тебя, не обделяй нас своим теплом, покровительствуй женщинам дома моего»!

– *Амин, анцэа иуцихэааит!* – «Да велит бог вместе с тобой, аминь».

Жрец разрезает жертву на кусочки и раздает их женщинам.

Моление завершается «ступой» с «деревянными молотами», которые молельник кладет в ту же тарелку вместе с новой «тройкой» грушевидных лепешек. Он приглашает к себе невесток, которые становятся справа от него, на один шаг отставая от него, а за ними – и остальная часть слабой половины семьи, смиренно и молча слушающая его речь:

– *Кыр зымчу Анапа-нага! Сбыхэоит, абра, сышьтахь игылоу стацацэа-хэыққа, былыңха рыт, бгэыңха рыт, аҕиара бзиа рыт, иркуа-ирышьтуа марымажахо, ируа-ирхэо рңылартэ еиңи, ргэыхэтэы иахыгза, бырхылаңи, рхэыққеи дареи еихыгза, инеибагзартэ амч-алиара рыт! Урт рышьтахь игылоу азгабца агэыбзера наза ратэашьа, иратэашьа аманидалара, анасың, аңыраду!* – «могучая Анапа-нага (покровительница злаков), прошу тебя, ниспошли смиренно стоящим позади меня моим невесткам тепло твоих очей и сердца! Покровительствуй им, способствуй размножению каждой их них, дай им большой

урожай, пожелай им исполнения их добрых желаний, дай здоровья им и их детям так, чтобы они вырастили их сильными, энергичными, счастливыми. А девочкам, стоящим за ними, даруй здоровье, счастливую долгую жизнь».

– *Амин, Анцэа иуцихэааит!* – «Да велит бог вместе с тобой, аминь».

Затем – угощение жрецов соответствующими жертвенными лепешками.

Такая дифференцированная система моления соблюдается в основном в трехпоколенных семьях, в которых живут ревностные носители традиции отцов. За редким исключением в двухпоколенных молодых семьях ограничиваются молением верховному богу Анцва в один прием. А в неполной семье, в которой нет отца или деда, молиться может и хозяйка дома независимо от ее возрастного ценза.

Приведенные здесь формулы моления построены, в основном, на основе реконструирования молитв, подслушанных в ходе полевых этнографических исследований проблемы от ряда молельщиков.

В настоящее время мало кто соблюдает логическую последовательность изложения этих молитв. Скорее всего, они носят импровизационный характер, поскольку застывшие формы моления забыты. Нередко во время отправления культа молещик вносит новые слова, порою не очень соответствующие культовому действию. Все зависит от степени осведомленности молещика.

После окончания всей серии обрядовых действий семья садится за стол, где каждый ее член вправе съесть столько, сколько пожелает его душа.

По традиции члены семьи за стол должны садиться, естественно, придерживаясь института нормативной культуры народа, так называемого «старшинство-младшинство» (*аиҳабрейцубра*): по правую сторону глава семьи, его старший сын и т.д. Женская половина семьи: хозяйка дома, невестки, дочери, а также дети занимают левую сторону стола также по принципу возрастной градации и как бы подальше от молещика. К еде при-

ступают в том же порядке: сначала старший, затем – младший. Но, скорее, это уже из области ностальгии по традиционной семейной организации (подробнее: Инал-ипа, 1984: 93–103; Бигуаа, 2010: 38–62).

Во время трапезы у кого-либо обнаружится ахуажцвы. Тот, на долю которого выпадет он (*ахэажэцвы зықэиэз*), считается счастливым человеком года (*ауафыми*). Его поздравляют с «выигрышем»: взрослого рукопожатием, ребенка – поцелуем в голову.

«Если счастливец – мужчина, пусть даже ребенок – все равно, через определенное время в его честь в семье устраивается специальный стол: режут петуха, козленка в зависимости от ее материального благосостояния. А вот здесь наличие черного вина не мешает, с ним можно говорить традиционные тосты, в первую очередь, конечно, за «виновника» торжества. Но такой чести женщина-счастливица не удостоивается, потому что она «чужая», «рано или поздно выскочит замуж»³⁶.

Молодежь проводит время весело, нередко с песнями и танцами. Но срок этого торжества имеет региональный характер: «абжуйцы устраивают его через недельку-две, до конца марта месяца»³⁷, «бзыпцы – на следующий год, в день Хважкыра, но не за обрядовым столом, а после, как бы в дополнение»³⁸. Есть и такие семьи, которые отмечают его не в день праздника, а в календаре, в воскресенье³⁹.

ряде случаев ахуажцвы имели и другое применение: их бросают в *ақэыцал* (акуджал), в котором содержится фасоль, и винный кувшин⁴⁰ для того, чтобы определить другого счастливчика. Но «фасолевый счастливец» не может сравниться с настоящим.

Инф.: Думаа Аполлон, 71 год, с. Тхина, 6.07.2014.

Инф.: Цвижпха Феня, 75 л., с. Члоу. 20.12.2013.

Инф.: Бигуаа Виктор, 75 л., с. Лыхны, 22.12.2013; этнолог Барцыцпха Марина, 8.01.2015.

³⁹ Инф.: фольклорист Габниапха Цира, 8.01.2015; Цихичпха Саида, 58 л., г. Гагра, род. и выросла в с. Калдахуара, 9.01.2015.

Об этом сообщил мне абхазский философ Тарба Иван Дорофеевич, родившийся и выросший в с. Блабырхуа, жители которого, по его словам, на стол ставят и вино. 30.01.2015.

заключение описания ритуальной практики Хважкыра следует подчеркнуть еще и то, что в том объеме, в каком оно дается

настоящей работе, проводится не везде. Скорее, оно имеет социальную окраску. Определенную роль играет также и структура семьи. Наиболее полный вариант может иметь место в отдаленных от городского общежития селениях, к тому же в семьях, в которых проживают представители старшего поколения, а в нуклеарных, тем более в семьях интеллигенции, праздник справляют как дань традиции – в упрощенной форме, без подчеркнутого моления. В частности, в подавляющем большинстве случаев количество ритуальных лепешек ныне не ограничивается – варят столько, сколько хотят, а фигурные, некогда считавшиеся обязательными, «упускают» из виду.

Символы. По традиционному представлению абхазов лепешки, походящие на те или иные природные явления или предметы хозяйственного быта, являются не только символами, они находятся под той или иной магической нагрузкой и обладают чудодейственными свойствами.

1. **«Амза».** Почему Хважкыра отмечают именно в новолуние?

Смена лунных фаз легла в основу представления древнего человека о смерти и воскресении луны (Подробнее: Штернберг, 1936: 504). В свою очередь это представление послужило почвой для формирования посевного календаря во всех земледельческих традициях, в том числе и абхазской.

По мнению абхазов, появление нового месяца есть не что иное, как возрождение луны. То есть луна как антропоморфное существо раз в месяц «погибает», а через некоторое время вновь оживает, «родится». Об этом свидетельствуют названия лунных фаз, которые с максимальной точностью соответствуют реальной картине вещей: *амзамтҭа* – «пора рождения луны»; *амзаҭамтҭа* / *мзаҭа* – «пора молодости луны»; *амзаазҭамтҭа* – «пора созревания луны»; *амзатҭымтҭа* – «время полной луны»; *амзетҭасымтҭа* – «пора перехода луны»; *амзажҭымтҭа* / *амзакҭагҭа* – «пора старения луны» / «куцая луна», «ущербная луна»; *амзатҭахамтҭа* (абж.); *жҭамбара-ҭамбара* (бзып.) – «пора гибели луны» (когда не видно ни старой, ни новой луны).

Для абхазского земледельца каждая фаза имеет конкретное производственное значение. Новолуние – время посева семян, полнолуние – время посадки растений и т.д. Отсюда и почитание новой луны : «новолуние – плодородие»; «если луна растёт, то все жизненные силы природы устремляются вверх».

По видению абхазов, луна имеет восемь фаз. Основными из них являются *амзаџа*, *амзаџџымџа*, *амзаџџџымџа*, *амзаџахамџа*, на которые падают четыре семидневки (неделя).

Как известно, в мифологиях ряда народов мира луна выступает в женской ипостаси: в греческой – Селена, в римской – Диана (Ботвинник, Коган, Рабинович, Селецкий, 1985: 55–56, 129). Как было сказано уже в первом разделе данной монографии, в абхазской традиционной культуре, наоборот, Луна имеет мужское лицо, мужской образ, и является либо братом, либо супругом Солнца. В большей части мифология предписывает ему последнюю функцию. Неслучайно за свадебным столом тамада, поднимая бокал за здоровье молодоженов, произносит следующие слова благопожелания: *Иахьа зыџстазаара еилазџаз ахьыџџа, амреи амзеи реџиш, шџ еигымхааит / ш џеидаџжалааит!* – «Дети, соединившие сегодня свои судьбы, да не разлучиться вам никогда, состариться вам вместе, подобно солнцу и луне».⁴¹

принципе, независимо от того, в какой ипостаси пребывает божество луны, во всех традициях одной из главных его функций является покровительство плодородию в природе и человеческом обществе, дарование всему живому организму на земле благоприятных условий существования.

данном случае в абхазском празднестве Хважкыра лунообразная лепешка предназначена мужской половине семьи для придачи ей силы, так необходимой не только для ведения «внешних», «мужских» дел (*адџахьтџи аус, ахаџаус*), но главным образом для продолжения рода, жизни семьи (см. Бигуаа, 2010: 44).

Абхазы не представляют исключение. Такова картина лунного мира и у древних народов Востока: у шумеров – Нанна; аккадцев – Зуэн / Суэн; хаттов и хеттов – Каску; индусов – Чандра (Э/в enc-dic.com>word/cH / Chfyngra...); монголов – Шониин-нудэн (Соднопилова, 2009: 23 – 24); японцев – Цукиеми (Пинус, 1982: 623).

«*Амра*». «В первобытной философии всего мира солнце и луна одарены жизнью, и по природе своей они принадлежат как бы к существам человеческим. Обыкновенно противопоставляемые друг к другу как мужчина и женщина, они, однако, различаются относительно пола», – писал Эдуард Тайлор (Тайлор, 1939: 208).

Развивая мысль классика мировой этнологии, известный кавказовед Л.А. Чибиров сообщает следующее: «Из небесных светил наиболее развитый культ сложился вокруг солнца. Солнце – источник света и тепла, олицетворение всего чистого, красивого, прекрасного – занимало совершенно особое место в жизни людей. Для многих народов солнце было одним из главных богов» (Чибиров, 2008: 66). К таким народам относятся и абхазы, для которых солнце представляет собой высшую божественную персонификацию – *амра анцәахәы*. Солнце – светило верховного Бога *Анцәа*. Именно поэтому одним из многочисленных эпитетов Анцәа является «тот, кто освещает» – *изырлашо*. Термин этот близок к общечеловеческому представлению о солнце: «всевидящее око божества». Связь между солнцем и божеством является архетипом. Абхазы поклонялись солнцу так же, как египтяне – Ра, персы – Митре, вавилоняне – Шамашу и т.д. Известно еще, что верховный иудейский священнослужитель носил на груди золотой диск – символ божественного солнца.

На Кавказе поклонение солнцу был типичным политеистическим культом у всех горцев: адыгов, нахов, дагестанцев и др.

И в настоящее время культ солнца присутствует в любой сфере традиционно-бытовой культуры абхазов: хозяйственной, материальной, в устном народном творчестве, искусстве. Виноградник разбивается на южном склоне участка земли (*аера*); дом строится фасадом на юг (*аҭны алакҭа амра ашәахәақәа ыҭаҭсо*); мать великих Нартов, Сатаней-гуаша, светит словно солнце (*амра еиҭш длашон*); в круговом танце «аибаркыра» его участники двигаются справа налево – навстречу солнцу; в резьбе на балясинах перил балкона гостиного дома изображаются кружки. Наиболее типичный и частый пример, в котором так ярко отражается культ солнца – круговое движение правой рукой справа налево, совершаемое пожилой женщиной при встрече с молодым родственни-

ком или родственницей, как бы вокруг его / ее головы: *Акыр ухьшазар, сара исыхъааит!* – «Да беру все твои беды на себя».

Поэтому наличие фигурки солнца в обрядовой практике Хважкыра вполне естественно, поскольку абхазы молились главному светилу как антропоморфному божеству (Джанашиа, 1960: 31). И здесь, в Хважкыра, солнцеобразная ритуальная лепешка – *акэакэар*, название которой происходит от термина «*акэыр*» – колесо (бзып.), призвана обеспечить обильный урожай – одно из основных элементов жизнеобеспечивающей системы семьи как социальной ячейки. Это с одной стороны, а с другой – при помощи данной ритуальной фигурки милость солнца направляется на женщин, монополией которых являются «внутренние» / «женские» дела в хозяйственной жизни семьи (*аонтэи аус, аңхэысус*). Женщина в доме – это непрерывный огонь в очаге, это мирный и теплый семейный уют, рост численного состава семьи (об этом: Бигуаа, 2010: 44).

«*Алахэара, акалакэыт*». В этнографии хорошо известно, что до появления кукурузы на абхазской земле (XVIII в.) злаковыми культурами были пшеница, рожь, овес и две разновидности проса (*panigo*): *ашы и ахэыз*. Особое место занимало просо, из муки которого варили *абыста* (абыста) – крутую кашу – главное хлебное изделие в питании абхазов. Его посев занимал небольшую площадь земли, и возделывание не составляло большого труда, поэтому и считалось женским занятием, особенно очищение зерна в ступе от шелухи при помощи деревянного молота. Но корни этой «женской монополии» на добывание растительных продуктов уходят, скорее, в эпоху собирательства, являющегося, как известно, прообразом земледельческой традиции. Ритуальные фигурки из теста *алахэара* и *акалакэыт* являются символами урожайности с минимальными потерями. Магический смысл этих фигурок заключается еще и в другой значимости: *алахэара* как открытое углубление является знаком женского лона, а *акалакэыт* –

связи с мужской созидательной силой, источником ее плодovitости.

«*Ахампал*». В этнографии принято считать, что дерево – воплощение жизненной силы. Такая универсальная оценка дерева

легла в основу его персонификации (см. Фрезер, 1992: 149–177).

в абхазской традиционной религии присутствует божество дерева – *а́йла а́нцәахәы*. Но следует отметить, что у грушевого дерева, плоды которого во время празднования Хважкыра изображаются ритуальными ахампалами, в традиционных культурах неоднозначный статус. У одних народов отношение к нему положительное, у других – отрицательное. Но в подавляющем своем большинстве оно наделено признаками чистоты и святости⁴².

абхазской бытовой жизни к груше – *а́хәйла*, особенно дикой (*абна́ха / а́хаиш*), сохранилось отношение как к священному дереву. «Одной из форм проявления культа этого дерева следует считать практиковавшиеся знахарские обряды, в которых упоминается оно (Акаба, 2012: 48–51). Из древесины груш делали предметы кухонной утвари, главным образом ложку – *амхәйә*, название которой напрямую указывает на данное обстоятельство. Точнее, ложки делали из *а́хаа́йә* – омелы грушевого дерева, отличающейся наибольшей плотностью и красочностью. А в пищевой культуре народа груша по праву считается одним из наиболее почетных и сытных плодов. В неурожайные времена вареная груша заменяла главное хлебное изделие. Видимо, не случайно, что термин *а́ха* присутствует в глаголе *а́хахара* – «идти на пользу», «впрок»; *а́хабыр-чы́ыр* – закуска в собирательном значении. Далее: «груша издавна не только служила желанной пищей абхазов, но и помогала им бороться с рядом болезней. Главное ее свойство – антибиотики. Она ценилась еще и как лекарство при сосудисто-сердечном заболевании»⁴³.

Груша – хранительница засеянного поля (э/в. «В поисках волшебного дерева»). У некоторых народов западной Европы груша как вертикальное и высокое дерево претендует на статус эквивалента «мирового дерева» – дуба, изображающего ось всех трех сегментов мироздания: подземелья, земли, неба (Раденкович, 1996. Цит. по Попович, 2013: 128). Это значит, что грушевое дерево находится в ассоциированных отношениях со «священным браком» – браком, заключенным между не-бом (мужчиной) и землей (женщиной). В восточных странах, особенно в Китае, груша как дерево, дающее плоды в порядке ста пятидесяти лет, считается символом долголетия (Бидерман, 2004. Цит. по Попович, 2013: 128–133). В культурах южных славян слово «груша» выступает как синоним «хлебец».

Из лечебной практики моей бабушки, Гуарзалиапха Мамы.

На празднике Хважкыра ритуальные *ахэажэа* призваны обеспечить рост семьи. Их символизм произошел от конусообразной формы плода. В этой простой форме мы имеем две противоположности, соединение которых порождает созидательную силу. Ее верхняя, острая часть напоминает мужское начало, нижняя часть, то есть цилиндр, – женское лоно⁴⁴. Искусство изготовления подобных изделий из теста во время отправления культа плодо-родия древними народами мира в виде порождающей силы описывается также и в специальной литературе (Пропп, 1999: 243).

«общность» этих изделий для всех членов семьи, может быть, уходит в еще более глубокую древность – эпоху собирательства, не знавшего половозрастной градации.

5. *«Ахэажэады / Ахуажэцвы»*. Как известно, в традиционных культурах многих древних народов мира принято считать, что дерево имеет свой энергетический потенциал. Абхазы не составляют исключения. У них статус священного дерева имеют в первую очередь дуб, граб и орешник. В частности, орешнику / фундуку абхазы приписывают многочисленные магические свойства как источнику удачи, здоровья и счастья, как защитнику человека от злой воли, злого умысла. Талисман из орешки-двойчатки (*а-гэык змоу*) защищает от всех видов порчи, сглаза, колдовства. Часто болеющего ребенка, особенно при коклюше, семь раз протаскивают под корнем орехового дерева.

Орешник считается действенным оберегом от змей. «Человек, отправляющийся за лекарством от змеиного укуса к народному лекарю, с собой берет орешниковую ветку или палочку и, молча заходя в дом к нему, не уронив ни словца, показывает ему свою “визитку”. В ответ и лекарь, также молча, выдает визитеру нужную микстуру, без слов понимая причину его появления» (Акаба, 1984: 31). Трудно найти такого оракула, который так не поддается влиянию внешних факторов, как орешник. Он, как и граб, благословенное дерево, в него не бьет гром. При грозе люди, оказывающиеся в поле, прячутся под его ветвями, если он стоит

По мнению Р.А. Хашба, конусообразная форма ахампал символизирует фаллос. Вероятно, ученый имеет в виду не всю форму лепешки, а ее верхнюю, острую часть. См. Хашба, 2012: 311–320.

поблизости. «От удара молнии человека оберегает даже небольшой прут орешника, если он очертит им круг вокруг себя»⁴⁵. Орешник не допускает несправедливого вердикта суда. Поэтому трудно переоценить его роль и в правовой сфере жизни. Так, непременным атрибутом друида, разрешающего какой-нибудь спор в своем кругу, является ореховый жезл как символ беспристрастия. И абхазский старейшина во время заседания рода (*ажэлантэ реизара*) держит простую, легкую палку из орешника не столько в качестве опоры, сколько в качестве знака властных полномочий посланника семьи или патронимии. То есть орешник олицетворяет как власть, так и авторитет старшего по возрасту, его высокий статус в семье и обществе. В Западной Абхазии сохранилась традиция, согласно которой в день отправления моления верховному божеству жрец держит орешниковый посох – символ мудрости и власти⁴⁶. И как результат всего этого «во всех обрядах жертвоприношения, при которых убивается животное, сердце и печень нанизываются обязательно на фундуковую палочку, после чего произносятся молитвенные слова, адресованные божеству» (Акаба, 1984: 28). И по сей день ритуальное тесто месят фундуковой палочкой, а ритуальный пирог режут при помощи специально изготовленного для этого фундукового ножа⁴⁷.

абхазов принято считать, что фундуковая веточка способствует вообще обновлению и возрождению природы. Поэтому у них сохранилась традиция «собирать ранней весной веточки фундукового дерева и плюща и разбрасывать их в доме, во дворе, коровнике, курятнике и т.д.» (Малия, 1970: 98).

Об этом я услышал от 90-летнего жителя с. Джгярда Шармат Теб во время его беседы со своим племянником, Шармат Дзыкь, и каким-то еще одним не известным мне соседом в 1962 или 1963, когда я был у него в гостях как дальний родственник, будучи студентом Сухумского пединститута.

ПМА. Инф-т. Григолия Люсик (жрец), 78 л., с. Калдахуара. Информация записана во время моления верховному божеству, которое справлялось семьей его односельчанина Цихичба Ромы и на котором довелось присутствовать и мне. Заметим еще, что обычно посох делают из древесины карагача.

ПМА настоящей работы, собранного методом личного наблюдения вместе с языковедом Хециа Анатолием в селениях Бармышь и Калдахуара в 2013. В свое время описание аналогичного ритуала сделал еще Е.М. Шиллинг (Шиллинг, 1931: 67).

Поэтому и на празднике Хважкыра ахуажыцвы является центральным предметом обрядового действия отнюдь не ради забавы.

Ахэажэцэ (ахуажыцвы) – имитация мужского творческого начала, фаллоса, символизирующего производительную силу природы. В религиях многих древних народов фаллический культ имел место в самых разных местах земного шара. И везде и всюду он ассоциировался с божеством плодородия, со сверхъестественной силой мужского начала⁴⁸.

Что касается попытки объяснения термина «хэажэкыра» как «рододендрона держание» от того, что болванчик – «ахэажэцэ» изготавливали из прутика рододендрона, то его следует считать ошибочным⁴⁹. Рододендрон не мог быть сакральным деревом, несмотря на его долговечность, благодаря которой из него плели стены жилых построек.

Заметим, что на территории Абхазии растет две разновидности рододендрона: кавказский и понтийский. Кавказский рододендрон, известный абхазам как *абжынц*, на зиму сбрасывает свои листья, цветы у него желтые, у понтийского – сиреневые, а растение само называется *ахэажэ*. В отличие от *абжынц*,

К примеру, в египетской мифологии в честь бога плодородия Мин, представлявшего одновременно и как покровитель мужской потенции, произносились продолжительные молитвы и приносились ему большие дары с надеждой на то, что он проявит к народу милость, пошлет ему богатый урожай, вместе с тем и способствует воспроизводству населения страны. Правда, праздник плодородия египтяне отмечали не в начале весны, а перед началом сбора урожая. Фараон собственноручно срезал сноп и клал его перед статуей божества, так как он считался не только частицей бога Ра, но и наследником Мина. Таков был характер культа плодородия также в Древней Греции и Древнем Риме (Паскаль, 2000: 36–50).

в современном религиозном мире наиболее известным примером почитания культа плодородия, непосредственным атрибутом которого является мужское творческое начало, может послужить японская традиция. Несмотря на официальный запрет на изображение гениталии, 15 марта или в первое воскресенье апреля в храме Тагата, расположенном в селении Комаки, народ страны восходящего солнца проводит синтоистский праздник плодородия Хонэн-мацури. Кульминацией праздника является парад, участники которого идут с его деревянным «атрибутом» гигантского размера, открыто и всенародно (Destinations.ru/nfws/?id=3774; anydaylife.com/calengar/1835).

К сожалению, термин «хважкыра» трактуется Л.Х. Акаба как «рододендрона держание» и в известной коллективной монографии «Абхазы» (2007 и 2012: 52–54.)

ахэажэ – вечнозеленое деревце⁵⁰. «Рододендроны содержат много дубильных веществ и вместе с тем являются ядовитыми растениями» (Э/ в. Энциклопедия ядовитых растений). Отнюдь не случайно, что абхазы, прежде чем стелить горячий очаг листьями *ахэажэ*, на котором пекут ритуальные пироги, долго кипятят их в воде. И вовсе не случайно также, что буквальный перевод «*ахэажэ*» звучит как «растение темное» (чередование звуков *жэ*

шэ): кора его темно-бурая, и его широкие, овально-продолговатые, кожистые листья, благодаря чему они имеют применение в быту, не просто зеленые, а темно-зеленые. Да, безусловно, в старину встречались и такие семьи, в быту которых принято было делать *ахэажэџы* из *ахэажэ*, но это в тех предгорных и горных селениях, где в те времена фундук встречался редко.

Количество ритуальных лепешек. В традиционном сознании сверхъестественной силой обладают также ритуальные числа, имеющие четкую дифференциацию.

Известно, что в каждой культуре порядковые числа, особенно первая десятка, носят на себе сакральную нагрузку и объясняются в соответствии с национальным духом носителей традиции.

Вспомним еще, что в эзотерике «один» понимается как символ целого, как единая точка начал мира. Единица представляет собой символ человеческой воли, она лежит в основе вселенной и насыщена силой для творения, естественно, поэтому и почитаема как благо. «Два» – с одной стороны, символ противопоставления, с другой – символ соответствия. «Три» – небесное число, символизирующее душу. Это число удачи. Словом, каждое число обладает определенной магией. Более того, числа эти делятся по половому признаку: нечетные – мужские, четные – женские (<http://www.ru/pades/pades/page/show/1344htm>).

В абхазской культуре «один», «три» и особенно «семь» часто встречаются во фразеологии, пословицах и поговорках: *аџхэысеиба лычкэызайы*– «единственный сын у матери-вдовы»,

Из беседы с директором Института экологии АН Абхазии Романом Дбар (19.07.2012).

ауфызайџ – *алабазайџ* – «одинокый человек – одинокая палка»; *ахвеишцџа* – «три брата»; *абжьвеишцџа* – «семь братьев» (об этом в первом разделе монографии).

Следовательно, количественная сторона ритуальных лепешек на празднике Хважкыра, а именно «один» и «три», предназначенные каждому домочадцу, выступает как очередное деликатное представление значимости физиологического строения мужского достоинства в комплексе – универсального символа плодородия.

Выводы. Резюмируя основное содержание настоящего исследования, можно отметить следующие моменты как бы в дополнение к приведенному выше полемому этнографическому материалу и описанному на его основе обряду.

Днем Хважкыра считается понедельник. И это не случайно. По гороскопической традиции понедельник – день луны⁵¹. Интересно также его абхазское название – «*ашзахьа*», которое переводится как «дверь-день» (Бигуаа, 2012: 199). В данном случае это «первый день весны».

Если при совершении данного культа в формуле моления имеет место некий симбиоз имен различных божеств, то это следует объяснить, прежде всего, самим характером хозяйственной системы абхазов в прошлом. Известно, что главными занятиями абхазов были земледелие и скотоводство. Степень развитости этих хозяйственных направлений зависела от вертикальной зональности физико-географического пространства страны. В прибрежной полосе, где земледелие занимало первенствующее положение, скотоводство играло вспомогательную роль, и наоборот, в горных селениях, в которых доминировало скотоводство, земледельческая традиция была в подчинении ему. Независимо от господства производственного направления умиловление богов обоих пантеонов было обязательным для всех – и земледельцев, и скотоводов, хотя подчеркнутое отношение к «своим» божествам чувствовалось и у тех, и у других. А наблюдающееся в нем ослабление позиции земледельческих богов – корректив, вне-

Вторник – день Марса, среда – день Меркурия, четверг – день Юпитера, пятница – день Венеры, суббота – день Сатурна, воскресенье – день Солнца.

сенный в обряд историческим временем под воздействием тех или иных социально-экономических и иных факторов.

Пресловутая «крестьянская реформа» (1870 г.), так или иначе нарушившая производственный ритм абхазов, стала началом процесса «уступчивости» земледельческих культов, отодвинувшего их на второй план. В еще большей мере на процесс повлияло «коллективное хозяйствование», введенное советской системой общежития.

Тем не менее, до сих пор неотъемлемой частью ритуальной практики Хважкыра остается моление богине злаковых культур Анапа-Нага, о котором буквально тремя фразами сообщает Н.С. Джанашиа (Джанашиа, 1960: 26), хотя он видит ее в пантеоне скотоводческих богов и путает также ее половую принадлежность. Согласно сообщению ученого, еще в те времена молещик, беря в руки «*алах эара*», просил Анапа-нагу: «Ниспошли нам теплоту твоих глаз и твоего сердца. Дай нам такую кукурузу, чтобы при сборе пришлось нам гнуть ее крючками и подрубить цалдою (топором с клювообразным носом (В.Б.))!» (Джанашиа, 1960: 26).

Анапа-нага – дочь богини земледелия Джаджа, покровительница и дарительница злаковых продуктов. Анапа-нага как женщина красивого облика с длинными волосами цвета либо спелого проса, либо спелой пшеницы, благодетельна к людям. Она сильно почиталась земледельцами, потому что они не забывают ее и поклоняются ей до сих пор. А жертвенные лепешки, напоминающие ступу и сопровождающие ее предметы, – атрибуты богини злаковых культур – свидетельствуют о функциональном направлении данного культа, отражающего рудименты плодородия.

Не последним аргументом мнения о том, что обряд был сугубо земледельческим обрядом, служит также и материал, из которого готовят жертвенную пищу. Жертвенная пища здесь всецело растительного происхождения. Здесь нет даже молочных изделий, не говоря уже о мясных.

Согласно вышеуказанному сообщению, в Хважкыра входило еще и моление другим богам земледельческого пантеона, которым молились индивидуально: *Сау-нау* – богине мукомолья,

Кэыкэ ына – богине льна и конопли, *Ерыш* – богине тканья, прядения и шитья, *Нар* – богине виноградарства и плодовых деревьев. Вместе с тем логичнее думать о том, что в еще более отдаленную старину празднества в честь этих божеств могли справляться другие дни, после Хважкыра.

пользу такого мнения говорят и данные полевого исследования: «В старину праздник Хважкыра посвящался только божеству луны в паре с богиней злаковых культур, а обряды в честь других богинь совершались несколько позже»⁵². Отметим: все животноводческие культы, которые группируются под общим названием «*Аитарныхэжэа*», справляются зимой, до конца февраля.

Нет ничего удивительного, что февраль месяц называется именем одного из главных скотоводческих праздников: *Жэабран* (Жвабран). Специальное исследование акад. Кетеван Ломтатидзе – подтверждение тому. Лингвист приводит еще несколько вариантов названия февраля – абж. *чылда-хэычы*, *җазымзаң-хэычы*, бз.

мзыфры, *аиш*. *мзаҳэан*. Но в народе более распространено данное наименование февраля (Гулиа, 1986: 269; Ломтатидзе, 1975: 41). Как явствует этнографическое поле, после празднования нового года Жвабран является последним культом зимнего обрядового цикла, включающего в себя исключительно скотоводческие культы. А Хважкыра устраивают на третий день после него как праздник освобождения от холодной зимы и начала теплой весны. Начало весны всегда ассоциируется с пробуждением природы, с полем, а поле – с земледельческой традицией.

Об адресате Хважкыра говорит, прежде всего, одна из основ традиционной религии – магия, которая притаивается в фигурках ритуальных лепешек. Этой, стало быть, имитированной магией строители обряда способствовали урожайности полей.

не меньшей мере о предназначении обряда говорит также этимология самого термина «*хэажэкыра*», которая состоит из трех слов: *ахэыз* (разновидность проса), *ажэра* – «варить»,

Инф. Кутелиа Жора, 71 г., с. Арасадзыхь, 10.11.2013; Тарпха Етери, 74 год, г. Сухум, 15.07.14; Цихичпха Саида, 58 л., г. Гагра, род. и выросла в с. Калдахуара, 9.01.2015.

акра – «держать». Его смысловая нагрузка – «приносить богине в жертву лепешку из просяной муки».

Таким образом, приведенный выше полевой этнографический материал свидетельствует о том, что *Хважкыра* – это культ, сформировавшийся в период большого разделения труда на почве более древних религиозных представлений далеких предков абхазских этнических групп, проживавших в долинах речных артерий и прибрежной полосе. И со временем он распространился по всему этническому быту, при каждом удобном случае приобретая региональную окраску. А то, что сегодня в формулах моления отдельных жрецов отражаются элементы обрядности несколько иного порядка, то их нужно понимать как позднее наслоение, или же как реминисценция бинарной системы уклада жизни абхазов в далеком прошлом, не более того. Это значит, что традиционная особенность абхазского земледелия заключалась в умелом сочетании основной деятельности крестьян с необходимым стержнем скотоводства. Иначе и быть не могло. Не говоря уже о продуктах животноводческого происхождения, земледельцам нужны были животные как тяговая сила.

Логическое осмысление ритуальной практики культа приводит еще к одному очень важному выводу: *Амза* как бог луны выполняет не одну функцию, а две: он покровительствует и созиданию природы. Исстари абхазы рассматривают луну как источник плодородия всего сущего. Свет луны считается обязательным для обильного урожая, увеличения и роста животного мира, а также человеческой плодовитости. Неспроста, конечно, что и сегодня абхазские старожилы, вооруженные эмпирическими знаниями и умудренные жизненным опытом, наблюдая за новой луной, с поразительной точностью определяют погодные условия ровно на месяц вперед. Точнее: *Амза* – двухфункциональное божество, одновременно покровительствующее и луне, и плодородию, точно так же, как это было в религиях других древних народов Ближнего Востока, о которых шла речь несколькими строками выше.

Таким образом, в празднестве *Хаажжкыра* прослеживается дуалистическое представление о производительной силе мира: *Амза* как муж и *Амра* как жена сообща и дружно создают благо-

приятные условия обитателям земли⁵³. Если выразиться несколько образно, то Хважкыра – это входные ворота в сельскохозяйственное хозяйство абхазов, сопряженное с большим циклом «профессиональных» праздников, функциональное назначение которых – плодородие в самом широком смысле этого понятия.

Глава II. *Амшапъы* (Амшапы / amšharə) – абхазская Пасха

современной религиозной жизни абхазов пасха – *Амшапъы* (Амшапы) празднуется в день светлого дня воскресения Спасителя и воспринимается как христианский праздник. Это закономерно: христианство как официальная религия находится в привилегированном положении со времен господства здесь византийской политической системы. Об этом речь шла во введении настоящей монографии. Между тем абхазы празднуют его повсеместно, независимо от личной конфессиональной принадлежности индивида: христианин или мусульманин. Для любого абхаза Амшапы – традиционный праздник. Специфика праздника в том, что на до-машнем уровне Амшапы не совсем христианская пасха, так как, по сути, ее обрядовая практика уходит в мир традиционной религии народа.

Подготовка к празднеству. В условиях сельской действительности абхазы независимо от их социальной принадлежности Амшапъы отмечают обычно как наиболее важный, радостный и веселый календарный праздник. Даже во времена советов, когда празднование религиозных праздников не только не поощрялось, но и считалось опасным занятием, крестьяне встречали его по силе своей возможности: гласно, невзирая ни на что. Представи-

Вот почему молещик, во время отправления культа скотоводческого хозяйства, обращаясь к богу луны и богине солнца, говорит: «Амза – Айттарду инцэахэду!», или «Амра – Айттарду инцэахэду!», что в переводе значит «Амза – Айтара (его) великая доля (часть) верховного бога», «Амра – Айтара (его) великая доля (часть) верховного бога». К сожалению, Н.С. Джанашиа суть данных формул моления толкует наоборот, как «Амза, великая доля великого бога Айтара», «Амра, великая доля великого бога Айтара» (Джанашиа, 1960: 29, 31).

тели сельской интеллигенции тоже отмечали праздник, но в несколько завуалированной форме, как бы «подальше от цивилизованного глаза, чтобы не оказаться объектом осуждения». Тем не менее отношение народа к Амшапы как к самому народному празднику осталось неизменным. Наибольшим выражением былого отношения к Амшапы служит бытующий и сегодня обычай делать детям к дню его празднования различного рода подарки. Естественно, ценность их зависит от материального благосостояния и социального положения родителей.

Еще относительно недавно к Амшапы готовились тщательнейшим образом. По мере приближения празднества бабушки начинали изготавливать своим домочадцам одежду: ткали, вязали, шили такие ее элементы, которые поддавались окрашиванию в красный или оранжевый цвет. Достигшие совершеннолетия молодые люди могли получить и более ценные подарки: сын – личного коня и оружие, дочь – ткацкий станок или швейную машину. Одновременно трудоспособные члены семьи очищали территорию усадьбы от старых растений, женщины стирали постельное белье, разбирались в доме и во дворе, как бы очищая их от старого негатива и впуская в них новый дух, дух здоровья и счастья.

Подготовительный период праздника представлял собой большой цикл сменяющих друг друга обрядовых действий, способствовавших подъему жизненного настроения людей. Начинался он за две недели до праздника и заканчивался в следующее за ним воскресенье⁵⁴. В течение всего этого времени запрещалось занимать-

В работе Н.С. Джанашиа (1965: 23–47) содержится весьма ценный этнографический материал, собранный им в конце XIX – первой половине XX столетия. По мере необходимости материал этот используется мною широко, хотя в нем есть ряд неточных, неверных толкований. Дело в том, что ученый собирал материал главным образом в пределах одного села – Адзюбжа, где он сам проживал. К началу указанного периода времени в данном селе проживало уже немало иммигрантов из Мегрелии, которые естественным образом подверглись языковой ассимиляции аборигенным населением – абхазами. Вместе с тем в быту последних они сумели распространить немало элементов своей народной культуры, в частности религиозных обрядов, как результат всего этого, и связанных с ними терминов. Так, теоним Анан заменен Адгьыл-дедопал, день собирания пасхальных цветов, амшмара, – абаиа и т.д. В ряд абхазских религиозных обрядов включены таргьалаз (от груз. мтавар ангелози), чачхур и др., которые слабо

ся полевыми работами. Люди вели праздный образ жизни (*аныҳәамиқәа / ахамаррамиқәа*), под которым понималась организация молодежью различного рода спортивных состязаний, среди которых наибольшей популярностью пользовалась джигитовка (*аеырхамарра*), сопровождавшаяся музыкально-хореографическими представлениями.

Между тем предпраздничному циклу предшествовал «разрешительный» обряд *Азыргахеаша* (азыргахэаша), совершавшийся в ночь на его (цикла) первое воскресенье. Когда вся семья уже спала, хозяйка тихо и осторожно, стараясь не разбудить, обвязывала правую ногу каждого домочадца шерстяной ниткой, шепотом адресуя ему слова благопожелания и долгих лет жизни. Сразу же после этого женщина выбегала из дома с медным котлом на руке, по которому начинала бить и объявлять свою победу громко так, чтобы соседи ее услышали, произнося трудно переводимое слово «*шәыскатәеит!*»⁵⁵. Вслед за ней двор заполняли домочадцы, также громко повторяя данное «колючее» слово, адресованное соседям. В свою очередь, и соседи врывались в этот двор и набрасывались на хозяйку, как бы воюя с ней. Представление это, известное в этнографии под названием *қабғьарғьар* (от «*ақаб*» – котел и звукоподражание «*ғьар-ғьар*» – погремушка, колотушка), заканчивалось угощениями и увеселительными мероприятиями, порою продолжавшимися до утра.

Мнение, существующее в специальной литературе о том, что обряд обвязывания ног в старину совершался в пятницу, т.к. он называется «*азыргахэаша*» (Джанашиа, 1960: 33–34), думаю, не совсем верно. По всей видимости, обряд назывался не «*азыргахэаша*», а *азыгахэаша* – термин, этимологизирующий как

известны или вовсе не известны абхазам более отдаленных горных селений, не говоря уже о бзыбских абхазах. Далее: по толкованию ученого, могучий религиозный институт абхазов, Аныха (святыня) – это «икона». С таким же успехом Елырныха он связывает с иконой святого Георгия, отождествляя тем самым ее с Илорской церковью, где ранее стояла традиционная святыня. Эти и другие положения работы Н.С. Джанашиа несколько далеки от научного объяснения.

«По суверенному представлению абхазов глагол *акаҭәара* означает повреждение кому-нибудь, опередив его в чем-либо» (Касландзиа, 2005: 58), то есть «я вас одолел, осилил».

«нить-нога» (*азыга-рахэыц* + *ашьа* / *ашьахэар*). Естественно, поэтому он совершается не в пятницу, а в преддверии первой недели пасхального цикла, в ночь с субботы на воскресенье. Дело в том, что обряд обвязывания ноги, на первый взгляд кажущийся шуточным занятием, носит на себе определенную магическую нагрузку, обеспечивающую свободу двигательной системы человека. По представлению старшего поколения абхазов, в зимнее время она ограничивается из-за преследования ее со стороны «нечистого духа» – *аџьсымцџьа*. Во избежание несчастного случая никому не разрешалось играть во дворе, во всяком случае с элементами соревнования, требующего много сил и энергии. На вопрос «почему?» взрослые отвечали запретительным словом: *џасым* – «табу». Вот причина оставления обвязки на ноге до самого Амшапы, во время которого снимали ее и бросали в огонь под котлом, в котором варилось мясо жертвенного животного. Говорят, что после этого никто не чувствовал стеснения в своих физических действиях.

По логике вещей данный запрет основывается на эмпирическом знании народа: «весной человеческий организм склонен к расслаблению».

воскресенье (первое воскресенье праздничного цикла) утром, после высыхания росы, молодые люди собирались на удобной для проведения игр поляне и состязались по вышеуказанным видам спорта. Одновременно в первой половине дня молодые женщины и подростки, не принимавшие участия в общественных играх, совершали поход за пасхальными цветами *амарашџ* / *амарч*, от названия которых данное воскресенье (*амџьшиа*) именовалось и термином *амарамш*⁵⁶ – «день едкого лютика». Они собирали их для украшения входных дверей и балконов жилого дома. Второе воскресенье тоже посвящалось вторичному походу за очередными цветами, больше известными как *амшаџьшиџџ* (амшапышвт / *amšarəšʷt*), но это уже в луга, которые к тому времени покрываются сплошной «желтизной». Пер-

ПМА. Со слов народного писателя Абхазии Алексея Гогуа (1932 г.р.), родившегося и выросшего в с. Аджампазра, ныне проживающего в Сухуме (2012 г.).

вые весенние цветы служили символом не только эстетического восприятия прекрасного, но и размножения и улучшения благосостояния семьи. О непосредственном обеспечении семьи счастьем и самодостаточностью говорит как раз обряд рассыпания листьев лютика по полу жилого помещения во второе воскресенье праздничного цикла. С этой же целью «в основном помещении жилого дома, главным образом вокруг очага прокатывали сырое яйцо, на которое заранее углем наносили две продольные линии так, чтобы местом их перекрещивания был его кончик. При этом с ним обращались очень осторожно, ибо даже случайное битье считалось дурным предвестием. Поэтому оно тщательно оберегалось и хранилось до покраски его вместе с пасхальными яйцами. Тот член семьи, кому попалося данное яйцо, считался счастливым. Исполнителем обрядового рассыпания цветов и прокатывания яйца служил один из младших детей мужского пола под контролем матери или, чаще, бабушки»⁵⁷.

Во предпасхальную неделю (вторую) выпадали важные обрядово-ритуальные действия. И сегодня наибольшей устойчивостью отличается справляющийся в четверг пасхальной недели обряд, именуемый абхазами «Чычхадыл» (чычхадыл / čəčxadəl), христианами – «великим», или «чистым четвергом». В день Чычхадыл запрет на полевые работы снимался. Именно в этот день хозяйка дома заходит в «женский огород» (*аңхәыс лутра*), необходимость засева которого диктует и сама абхазская природа. Первый засев (*ажэлакаршәра, ажэлакапсара*) производится исключительно в Чычхадыл, так как и поныне он считается божественным днем: «с этого момента семена, которые бросаешь в землю, встанут» (*убри нахыс инкауришәыз калоит, ус аңцәа ишеит*). Одновременно с обрядом засева огорода, в день Чычхадыл, утром молодые девушки, свободные от домашних дел, под руководством старой, умудрен-

ПМА. Со слов ученого-биолога Читанаа Савелия (52 года), родившегося и выросшего в с. Баслаху, ныне проживающего в г. Сухум; Чагуаапха Эвы (68 лет), родившейся и выросшей в с. Кутол, ныне проживающей в г. Сухум; Тарпха Гуль-нары (63 года), родившейся и выросшей в с. Мыку, ныне проживающей в г. Сухум; Гурамии Адамыра (76 лет), родившегося и выросшего в с. Аджампазра (2012).

ной жизненным опытом женщины отправлялись в проселочные поля в поисках лекарственных растений (*ацъымышыагы* – *arum albispatum*, аетйбыл или *абгарлымха* – *aristolochia pontika*), применявшихся против дифтерии, скарлатины и других болезней. В процессе выкапывания лечебных трав запрещалось оглядываться назад и разговаривать. Им разрешалось беседовать с «владычицей места» – *атыџ иахылаџиуа* без слов. Выкопав нужное травяное растение, взамен оставляли немного поваренной соли – в те време-на самой дефицитной приправы к пище: *«ахэшэ ахьыџырхуагы иыкарыцқэак тарыџсоит»*. Подобным образом поступают и се-годня традиционные абхазки горных селений, где чаще встречаются данные лечебные травы.

это же время в доме под началом главы женской половины семьи «готовится чыхадыловский стол» (*чыхадылеишыа дырхиоит*), на который кладется весьма ограниченная пища: *амгьал* – пирог из смеси пшеничной и кукурузной муки, начиненный ломтиками ореховой пасты; *акъэдыршышыы* – сваренная на воде, тщательно размешанная фасоль, заправленная аджикой, луком, чесноком и различными пряными растениями; *акъэдрџаџа* / *акъэдеиларшэшэ* – варенная на воде цельная фасоль крупного сорта, отделенная от жидкости, перемешанная с однородной массой из аджики, ореховой пасты, мелко разрезанного лука, зелени и гранатового сока; *ахэлырџэ* – остро-соленый кольраби; *ахэылчаџа* – разрезанные на мелкие куски кольраби, заправленные тем же растертым орехом и пропитанные маслом того же ореха (*арашы*); *аханара* или *акаб* – две разновидности тыквы; *ацхазџа* – сотовая вода (подробнее об этом: Инал-ипа, 1965: 340–348; Копешавидзе, 1989; Тарджман-ипа, 2007; Тарджман-ипа, 2012; Бигвава (Бигуаа), 1983: 27–31; Бигуаа, 2012: 227–232). В ряде мест посреди стола зажигается восковая свеча, которая как бы освещает, освежает и наполняет дом весьма приятным ароматом⁵⁸.

В прошлом во время отправления чачадыловского культа восковая свеча не имела места. Если сегодня кое-где она служит неотъемлемой частью данного религиозного стола, то нужно принимать ее как нововведение.

Мало кто помнит сегодня о том, что в прошлом, до окончательного распространения в Абхазии советского образа жизни, все это приносилось вне дома, на поле или на территории женского огорода богине земледелия Джаджа. Мать семейства, встав лицом к восходу солнца, с обнаженной головой молилась ей умилосердиться над всеми членами ее семьи и дать им хороший урожай. При этом она обещала богине и в будущем году исполнить все, что от нее требуется, еще лучше. И только после жертвоприношения хозяйкой дома производится вышеназванный посев огорода, главным образом, семенами тыквы и пряных растений, которые, как уже было сказано, не подлежат откладыванию⁵⁹.

субботу вечером, в канун Амшапы, именуемый *амшап-хэычы* – «малый амшапы», члены семьи наполняли сосуды водой, молочными продуктами, вином, медом, различными злаками; а перед сном все они должны были помыться, поменять белье, приготовить на завтра чистую одежду. Как в старину, так и в наше время, пожелав семье «пасхального рассвета» – *амшап-шара*, мать семейства в спокойной обстановке варит и красит луковой шелухой энное количество яиц, обычно сто штук (возможно оттого, что «сто» сакральное число). В день праздника ими одаиваются не только собственно домочадцы, но и все, кто зайдет в дом: соседи, друзья, родственники. Сегодня хозяйка может приготовить также тесто для выпечки всякого рода печеного и подливу к мясным блюдам из молодых плодов алычи, чтобы заранее разгрузить свои праздничные дела. Все это она делает, естественно, не без помощи со стороны младших женщин дома, обычно невестки или дочери.

⁵⁹ Нельзя считать удачным сообщение Н.С. Джанашиа о том, что в день Чыхадыл «ставится стол» – *аишга дыргылоит* и на него кладется «постная пища» – *ачгяха* (Джанашиа, 1960: 35), поскольку данный термин понимается как пища, употребляющаяся во время воздержания от скоромной еды. Это во-первых. Во-вторых, там, где «ставится стол» (*аишга дыргылоит*), подается исключительно мясо, мучные приготовления, начиненные сыром, и всевозможные сладости с медовым привкусом. А стол, накрываемый в этот день, в Чыхадыл, предназначен богине земледелия Джаджа, требующей только того, что готовится из выращиваемых на земле продуктов питания.

Во многих абхазских семьях, особенно в городах, под влиянием православной церкви крашение яиц происходит в Красную пятницу.

условиях же города в канун Пасхи наиболее ревностные последователи христианства после окончания домашних дел отправляются в церковь для совершения обедни: зажигают свечи, просят божественное милосердие для себя и своих близких. Поздней ночью все они возвращаются домой, отдыхают, чтобы утром со свежей силой встретить Амшапы «по-своему» – *аҭсыуа-џасла*.

Празднество. Непосредственное празднование *Амшапы* или *Амшапду* («большой Амшапы») приходится на третье по счету воскресенье, как только забрезжит свет.

Как правило, первым встает старший мужчина – глава семьи. Глава семьи – это связующее звено между богом и соплеменниками, к тому же у мужчины легкая нога. Прежде всего он, глава семьи, производит омовение рук и лица, разжигает в очаге огонь. Затем выходит во двор и, встав с обнаженной головой к восходу солнца, благодарит великого бога за то, что он дал ему и его семье возможность встретить этот светлый день, Амшапы, в целости и сохранности, и просит его предоставить такую же возможность и в будущем году: *«Анџа ду, сызкѣхшоу, ухьышьыргѣйџа сакѣхшоун! Иџабун, хѣа, уасхѣоит, џааџаала – хѣыџла-дула, хѣибга-хѣизѣыда, џизала абри ами, Амшапѣымиш ду, хѣпѣлартѣ еиџи, алишара ахьхѣутѣз азы. Сухѣоит, ѣаангѣы абас хѣпѣлартѣ аџагылазаашѣа бзиа хѣџарџ!*

После этого с чувством гордости и приподнятым настроением от общения с богом берет свое охотничье ружье и в ознаменование великого праздника производит три выстрела в воздух. Тем самым мужчина дает еще знать всему миру, что он готов встретить Амшапы достойно. Пробудившаяся от выстрелов, встает и жена главы дома – мать семейства, хранительница семейного очага.

свою очередь произведя ритуальное омовение, она произносит такие же слова благодарности богу и приносит с родника или колодца свежей воды. А в тех населенных пунктах, где функционирует водопровод, разумеется, подобной заботы нет. Встретив-

шись у очага, муж и жена поздравляют друг друга объятиями с наступлением праздничного дня, делая это тихо и тайно от детей (внешнее появление своих чувств друг к другу в присутствии младших считается неприличным): *Ҷааныбзиала* (чаанбзиала / *ĉaانبzyala*) – «по хорошему и в будущем году».

Закончив обязательную утреннюю процедуру, они приступают своим первоочередным делам. Хозяин дома обходит двор (все ли в порядке), выгоняет со скотника жертвенное животное, которым служит козленок – *амшапъызыс* (амшапыдзыс / *amšarəzəs*), привязывает его во дворе дома, на видном месте (метод убеждения божества). Хозяйка приступает к приготовлению крутой подсоленной каши из кукурузной муки с кисломолочным сыром – *аилацъ* (аиладж). Она готовит именно аиладж в качестве утренней еды для всей семьи по двум соображениям: 1) блюдо это считается деликатесом, праздничным; 2) традиционное убеждение, согласно которому встречать праздник с пустым желудком нельзя, иначе целый год придется испытывать чувство голода. Бывает, что хозяйка дома из-за пасхального поста использует аиладж и в качестве обрядовой пищи, так как она еще не дала благословение отелившемуся молочному скоту, не отправила соответствующего моления божеству домашнего скота Айтар.

Правда, в современном абхазском обществе мало кто соблюдает пост в строгом смысле этого слова. Но почти каждый абхаз независимо от его религиозной принадлежности хорошо осведомлен не только о пасхальном, но и обо всех четырех больших постах, во время которых никто не отправляет никакого традиционного моления (*аныҳъара*)⁶⁰.

Что касается исторических корней самого поста, то, по-видимому, они уходят к тем временам, когда недостаток продуктов питания, что ощущался уже к весне, требовал самоограничения в еде, и со временем эти ограничения получили форму запретов, узаконенных обычаем. Свидетельство тому – отраслевая лексика абхазского языка, связанная с постом: а=баара, ачгара, ачгахъа, что означают «пост», «поститься», «постная пища» соответственно. Буквальный перевод первого термина звучит как «гниение уста», последующих два – «отодвигать хлеб от себя» и «постная доля». Оба последних термина являются производными от названия хлеба – «ача», древнейшего продукта питания абхазов.

Иллюстрации к разделу II ОБРЯДОВАЯ ПРАКТИКА

Хэажэкрыа (хважкыра х°az°kəra) – земледельческий культ плодородия



Обрядовые лепешки
Культа плодородия,
символизирующие солнце,
луну, ступу, молотилку и
грушеобразную
«созидательную силу»,
одновременно и мужскую,
и женскую

(фото Валерия Бигуаа,
Сухум, 2017)



**Амшапы (амшапы / amšharə)
– «абхазская пасха»**



Обрядовый стол в семье Нутзара Пачлиа
(фото Мдины Бигуапха-Пачлиа. Сухум, 2018)



Атрибутивные элементы празднества, предназначенные
для гостей, которые в любое время дня неожиданно
могут зайти в дом
(фото Мдины Бигуапха. Сухум, 2018)

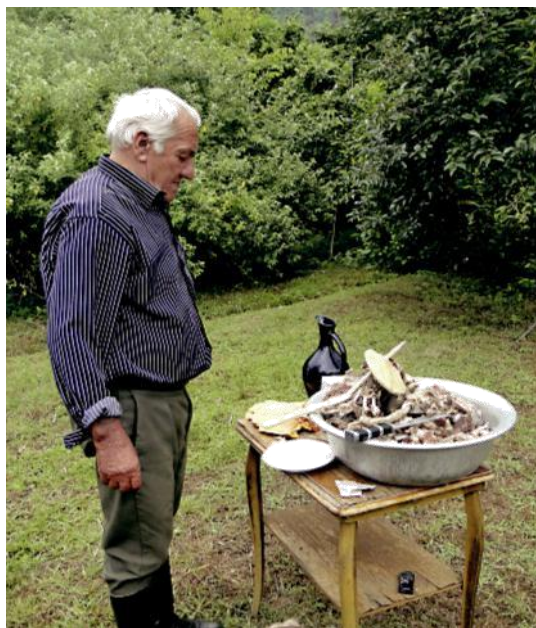
**Анцэахэа / хыхь икоу (анцвахуа / анс°аh°а)
– культ верховного Бога**





Обряд освящения Резо Кация в жрецы,
который совершает жрец Адамыр Гуарамия
(фото Валерия Бигуаа. Сухум, 2017)





Совершение
моления
Верховному
Богу
жрецом
Люсика
Григолия
доме этнолога
Марины Барцыцпха,
проживающем
с. Мгудзырхуа
Гудаутского района
(фото Марины
Барцыцпха, 2013)









Жрец Вова Лагуа,
проживающий в с. Члоу Очамирского района
(фото Валерия Бигуаа, 2012)



Анцъщѣ в доме
Левы Григолия,
проживающего
с. Калдахуара,
жрец Люсик
Григолия









Совершение моления автором настоящей монографии
Верховному Богу за внуков в условиях городского быта
(фото Даура Инапиба. Сухум, 2015)



**Ацуныхэара (ацуныхва / azunəh°a) –
культ «времени», или бога грома и молнии Афы**



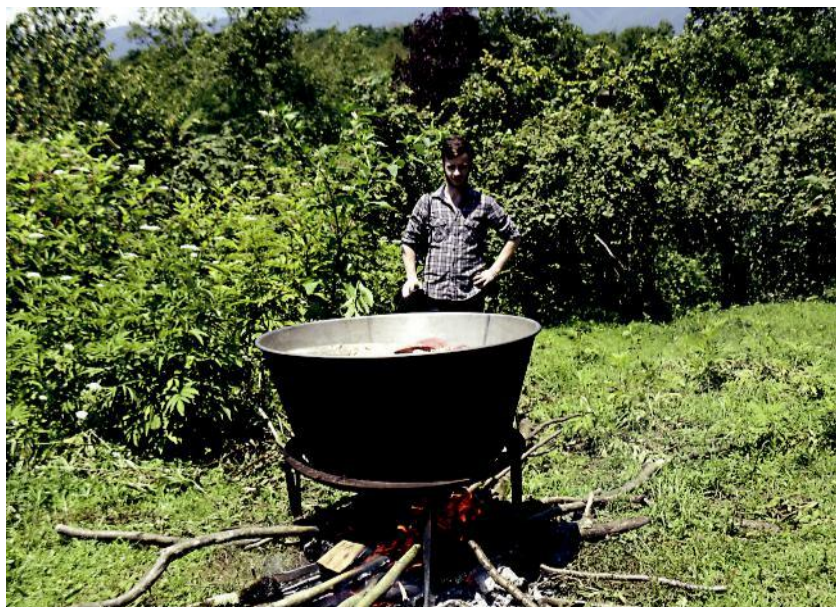
Совершение
моления
божеству грома
молнии Афы
пос. Аджам-
шигра с. Лыхны
Гудаутского
района

*(фото Валерия
Бигуаа и Даура
Инапиба, 2015)*





Совершение моления божеству грома и молнии
пос. Чигурхуа с. Джирхуа Гудаутского района
(фото Валерия Бигуаа, 2015)









Совершение моления божеству грома и молнии в
пригороде г. Ткуарчл
(Фото Саиды Хаджимпха, 2012. Архив Центра
нартведения и полевой фольклористики при АГУ)









**V. Нанхџа (нанхва / nanh°a) –
культ Великой матери земли,
или Успение Богородицы по-абхазски**



Моление Великой матери земли Анан
семье Венеры (Кукул) Джапуапха-Ламиа,
проживающей в селе Тхитна Очемчирского района
(фото Валерия Бигуаа, 2014)





Моление Анан в условиях городского
быта в семье Гульнары Тарцха-Бигуаа
(Фото Мдины Бигуаапха Сухум, 2017)





Моление Анан в семье Гены и Макбули Кобахиа,
проживающих в с. Лыхны Гудаутского района
(фото Валерия Бигуаа, 2015)



**VI. Қыырса / Лымдныхәа (кирса / k'ərса /
ləmdnh°a) – «Абхазское рождество»**



Обрядовые лепешки «агәныхәа», предназначенные
молению Верховному Богу за сердце

**VII. Ажырныхәа (ажирныхва / ajərnəh°a) –
культ кузницы и кузнечного ремесла, или
Новый год по-абхазски**



Новогоднее украшение дома плющевым растением и
елкой в условиях городского семейного быта
(фото Валерия Бигуаа. Сухум, 2018)



Моление божеству Шъашъы рода Дзари, проживающего в
с. Лыхны Гудаутского района в помещении кузницы
(фото Инги Дзидзариа, 2018)





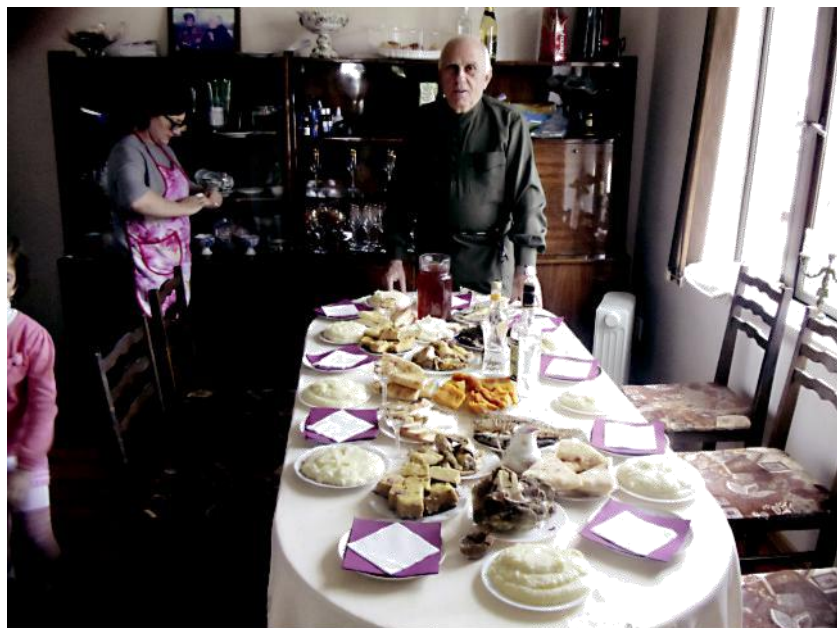
**VIII. Жэабран (жвабран / z°abran) как один
из скотоводческих культов семидольного
бога Аитар (айтар / aitar)**



Моление божеству домашнего скота в доме Аполлона
Думаа (он же и моельщик), проживающего в с.
Тхина Очамчирского района
(фото Валерия Бигуаа, 2017)







случае необходимости отправления моления божеству Айтар хозяйка дома кладет сваренное ею блюдо в большую миску и ставит его на стол, а к правой стене кухонного помещения прикрепляет и зажигает свечи по количеству поголовья отелившегося на данный момент скота, и зажигает их. Становясь лицом на восток, хозяйка «освобождает свой молочный скот» (*ахьарахэ рхы иақэитылтәуеит*), помолившись за их благополучие: *Сыжэқәа, сыхазынақәа, иахьарнахыс шахы шаақэитуп, шахэыжэи ша́кыжэи рыда җхаста шамоуааит! Аитар дышахылаҗшааит!* – «Коровы, мои хорошие, с этого момента вы свободны, чтобы вы не терпели никакого вреда, кроме старой шерсти и старого помета! Да покровительствует вам Айтар! «Освобождение молочного скота» дает ей право класть на поминальный стол, выносить из дома или дарить продукты, получаемые от них»⁶¹.

А за это время глава семьи или его жена по очереди будят всех домочадцев, торжественно напоминая, что наступил праздничный день. В свою очередь и пробудившиеся к этому времени молодые члены семьи после принятия обычной водной процедуры поздравляют друг друга теплыми родственными объятиями.

После завтрака начинается «битва» пасхальными яйцами по принципу «старший подставляет своего “боевика” – младший ударяет, а проигравший отдает свое разбитое пасхальное яйцо победителю, который, по сути дела, может съесть его сам, но обычно он своими же руками очищает от скорлупы и делится им со своим «соперником» с известным уже пасхальным благожеланием.

По обычаю в обрядовом состязании пасхальными яйцами очередность соблюдается между родителями и детьми: сначала с

первичность и первостепенность пшеницы как злака в системе жизнеобеспечения древних абхазов подтверждается множеством лексических понятий: *ачараз* или *ачарыц* – зерно, *ачагъа* – хлебная пища, *ачхэар* – поджаристая корка, образующаяся на стенке котла, в котором сварена уже абыста (мамалыга), *ачаз* – солома, *ачалт* – борона, *ачаргэ* – доска хлебная, *ачыс* – любая пища растительного происхождения, *ачара* – насыщение, *ачахра* – откармливание, *ачара* – свадьба, *ачеицъыка* – хлеб-соль и т.д. и т.п. О термине «ача» см. Инал-ипа:1965: 236.

ПМА. Со слов Лшвриапха Виолетты (54 г.), учительницы Мыкуской средней школы, родившейся и выросшей в с. Кутол (2012).

матерью, затем с отцом, а в трехпоколенной семье – с бабушкой и дедушкой соответственно.

За праздничным столом считается обязательным условием наличие мяса, как говяжьего, так и куриного⁶². Но значительное сокращение поголовья мелкого рогатого скота, наблюдающееся за последнее время, вынуждает многих считаться с положением вещей. Они ограничиваются покупным мясом. Однако в подавляющем большинстве случаев в каждом дворе стараются заколоть какое-нибудь животное, чтобы отпраздновать Амшапы со свежим мясом на столе. Это требование не столько из соображений престижности или обычая гостеприимства, сколько из-за чувства долга перед богом. Не исключается и боязнь его гнева: «Бог не прощает скупости». Поэтому каждый абхаз старается «показать земле кровь» – *адгьыл ашьа арбара*⁶³.

то время, «когда солнце поднимается в небеса с рост дерева» (*амра йлакы ашэара ианшеилакь*), глава семьи пригонит *амшапызыс* (амшапыдзыс / ам̄шарэзэс) – «пасхального» (жертвенного) козленка ближе к тенистому дереву, расположенному на территории двора жилого дома (обычно граб или лавровишня). Помыв мордочку и копытца козленка, хозяин становится вместе с ним лицом на восток, при этом козленок должен быть справа от моельщика, который придерживает его за едва вылупившиеся рожки. Затем хозяин поиносит слова молитвы:

– *Анцэаду, ухьышьыргэыџа сакэыхшоуп! Уылъха хат, угэыъха хат! Улаъи-хаа ҳагумырхан! Уара иубзораны, иахьа таацэала ҳаибга-ҳаизшыда аныхэаду ҳаъылоит. Иџабуп, ҳэа уаҳҳэоит хэычгьы-дугьы. Ёаангьы абас ҳаъужьлар, сынтэа айкъысгьы егьны ҳауъылоит. Сукэыхшоуп!* – «Великий бог, да обойти мне твою золотую пятау! Дай нам тепло своих очей и свое-

Однако в сегодняшней Абхазии приобрести пасхального козленка теперь не легко, т.к. процесс сокращения объема личного хозяйства крестьян, начавшийся еще в годы небезызвестной коллективизации, отрицательно сказался и на разведении мелкого рогатого скота.

Христианская формула приветствия «Христос воскрес!» и ответ на него «Воистину воскрес!» в Амшапы не имеют широкого распространения даже в переводе на абхазский язык.

го сердца! Не обделяй нас своим чутким взором! Благодаря тебе мы все в добром здравии встречаем великий праздник. За это мы все, и млад и стар, благодарны тебе. Если ты дашь нам возможность, то встретим тебя и в будущем году еще лучше»⁶⁴.

– *Амин, аицџа иуциџааит!* – «Да велит так Бог вместе с тобой, аминь».

Сразу после завершения молитвы молельщик кладет жертву головой к восходу солнца, а мордочкой на юг (очередное убеждение божества в исполнении его воли) и отрезает ее до затылочной шкурки. Один из младших членов семьи передает ему горящую головешку из домашнего очага, которой он как бы обжигает кровоточащее горлышко козленка. При этом нельзя называть огонь своим именем вслух (табу) и, что еще более интересно, о необходимости его доставки никто никому не подсказывает: каждый знает, что прикладывание головешки к месту закалывания животного – необходимая процедура. По убеждению исполнителей, ритуал этот обезвреживает мясо, улучшает его вкусовые качества. Налицо следы культа огня. Один из молодых домочадцев при помощи еще более молодых юношей или подростков, подвесив туш-ку вниз головой за одну из нижних ветвей дерева, свежует козленка, разделявает по частям и варит его также во дворе.

По готовности молельщик, вытащив мясо, кладет его в глубокую деревянную миску, которую ставят на небольшой помост. Молельщик вновь обращается к богу и произносит ту же молитвенную формулу с той лишь разницей, что на этот раз он начинает свою речь с известной преамбулы: *Ҳазишаз Аицџа ду, уаанза абзара усырбеит, уажџы – агџи агџаџџеи!* – «Великий бог, до этого я показал тебе жертву в живом виде, а сейчас покажу тебе сердце и печень».

Как правило, у каждого хозяина в погребџе зарыт специальный остроконечный кувшин с вином – *амишаџыџаџыша*, который открывается исключительно во время вторичного моления. Если у

По ПМА, хранившимся в архиве АБИЯЛИ, сожженного грузинскими боевиками во время Отечественной войны абхазского народа 1992–1993 гг. Текст восстановлен по памяти. Подобным образом восстановлены и остальные тексты молитвы, приводящиеся в работе.

хозяина нет своего вина, то он его покупает его, поскольку наличие вина как напитка, созданного самим богом, в день данного праздника обязательно.

По отдельным источникам, менее чем одно столетие тому назад некоторые семьи приносили в жертву и по два, и по три пасхальных козленка, «смотря по тому, сколько они были должны» (Джанашиа, 1965: 36). Но и здесь требуется некоторое уточнение. Согласно сообщению старожиллов, козлят можно было заколоть сколько угодно, если их не жалко было, но в качестве жертвы – только одного: «они такие маленькие, молочные, грешно ведь»⁶⁵.

Сегодня в подавляющем большинстве случаев процедура моления богу жертвенным козленком и связанные с ним нормативы значительно упрощаются: помост заменяется стулом, деревянная миска – металлической, варка мяса осуществляется в доме, порою и на электрической или газовой плите и т.д. и т.п.

юго-восточном регионе страны многие семьи к Амшапы, просто как к самому знаменательному дню, приурочивают и моление Елырных, одной из главных традиционных религиозных святынь абхазов, некогда располагавшейся на месте одноименного христианского храма. «Редко, но такие семьи встречаются и в Бзыбской Абхазии, предки которых в незапамятные времена покинули абжуйское общество. Для них она служит до сих пор в качестве святыни-покровителя»⁶⁶. Таковыми являются обычно те семьи, на территории усадебного участка которых располагается старая кузня или ее имитация – «осколок грозной святыни» (*Аелырныха ацыџџаха*).

усадебе каждой такой семьи, на самом живописном месте, огороженном от чужого глаза, зарыт кувшин с черным вином – *аелырныхахаџшьа*, предназначенный молению данной святыне. Обычно раз в три года они жертвуют годовалым или даже трехгодовалым козлом в зависимости от принятого семейной традицией религиозного порядка, а в остальное время – пирогом и све-

ПМА. Со слов Гогуапха-Бигуаа Мери (78 лет), родившейся и выросшей в с. Пакуаш, ныне проживающей в с. Тхина (2012).

ПМА. Со слов этнолога Барцыцпха Марины, родившейся и выросшей в с. Блабырхуа, ныне прож. в г. Сухум (2012).

чай. Животное приносится в жертву в первой половине дня непосредственно у священного кувшина, после отправления соответствующего моления божеству *Шьашды* (Шашвы – божество кузни и кузнечного ремесла):

– *Акыр зымчу Шьашахьах, ухьышьыргэыџа сакэыхшоуп! Иахьа, хьыцгьы таацэаныла хгэырзьо аныхэаду, Амшаџы, ханаџыло аамџазы, аханатэ аахыс шиҳақәу еиџи, ухьз ала хныхэоит улыџха ҳауџаразы, уҳхылаџыаразы, ҳухьчаразы, хьаабаа ҳамамкэа еааны џиизала ҳнаушьџаразы, иаҳзымдыруа ҳаџоумџаразы. Уажэы абзара усырбоит, нас – агэи-агэайџеи!* – «Могучий Шашвы – покровитель семи святынь (аныха), да обойти мне вокруг твоей золотой стопы! Сегодня, когда мы всей семьей и млад и стар радостно встречаем великий праздник, Амшапы, в соответствии со своими древними традициями, обращаемся к тебе с просьбой: Дай нам тепло своих очей, покровительствуй нам, защити нас от возможных недоразумений, сделай так, чтобы мы, как и сегодня, без невзгод и болезней могли встретить тебя и в будущем году! Прости нас за невежество, если есть у нас какое-либо упущение! Сейчас я покажу тебе жертву в живом виде, чуть позже – его сердце и печень»⁶⁷.

– *Амин Анцэа иуицхэааит!* – «Да велит бог вместе с тобой, аминь».

После окончания молитвенной речи молеельщик три раза поворачивает жертвенное животное справа налево и закалывает его соблюдением описанных выше процедур. При этом вся семья стоит на коленях за молеельщиком и его жертвенным животным, смиренно слушая его речь, после чего встает, как бы хором произнося «аминь» (*анцэа иуицхэааит*), и делает круговые повороты⁶⁸. Молеельщик зажигает ритуальную свечу, приготовленную

ПМА, хранившийся в архиве АБИЯЛИ, сожженного грузинскими боевиками в вышеуказанном времени. Восстановлен по памяти.

Помню, каждый год в день Амшапы мои родители как набожные люди молились Аилырныхе. Был неоднократным очевидцем аналогичного культа и в доме родителей моей матери. Данная же формула молитвы, впрочем, как и формулы других молитв, приводимые в тексте, представляют собой усредненный вариант: кто-то говорит больше и краше, а кто-то – короче и скромнее.

специально для этого, и прикрепляет ее к деревцу, под которым совершается обряд.

Как обещал при закалывании жертвенника, молещик молится еще раз, т. е. и после варки мяса, ко времени которой и хозяйка испечет на сковороде у очажного огня или в духовке обрядовый ачаша – пирог из пшеничной муки, смешанной с яичным желтком на кислом молоке, начиненный сычужным сыром.

Порядок и последовательность второго моления не отличаются от первого, если не брать в расчет озвучивание обещанного им исполнения с демонстрацией жертвенной пищи. Молещик не спеша, аккуратно и благоговейно открывает жертвенный кувшин, в котором вино из отборного черного винограда, главным образом «изабеллы»; черпает его тыквенным ковшиком, если его нет в наличии, то стаканом. Затем берет стакан с вином в правую руку, в левую – заостренную палочку из орешника с тремя сучками, на которые нанизаны сердце и печень жертвенного животного, и жертвенный пирог, и произносит известную уже мольбу.

Завершая молитвенную процедуру, молещик отпивает вино из стакана, а оставшейся в нем половиной поливает сердце, печень и пирог. Соблюдая возрастную иерархию, молещик раздает всем домочадцам по кусочку жертвенной пищи, адресуя каждому из них окаменелую формулу благопожелания: «Да получи ты тепло его (святыни) очей» – *алыҭҭа уоуааит!* По велению молещика все взрослые участники пробуют также и вино, даже и те, которые алкоголь вообще не употребляют. «Таков закон божий» (*ус Аңцә иақәиҭахьеит*).

Обрядовая пища и обрядовое вино не выносятся из дома. Но угощать ими всех, кто пришел поздравить семью с праздником, не только разрешается, но и обязательно: «Гость – божья благодать». В свою очередь и гости перед началом трапезы обязаны сказать хозяевам: *шәзымҭаныҳәаз алыҭҭа шәоуааит!* – Да получить вам тепло очей того, чему поклонились.

До второй половины XIX в., до депортации подавляющего большинства абхазов в заморские страны, в Центральной Абхазии, в Гуме, в день *Амшапы* молились расположенной в высокогорном селении Псху святыне Инал-кубе – такой же мощной, как

недалеком прошлом в день великого праздника молились также и индивидуальному культу – «своей доле (части) бога» (*анцэахэы*). По традиционному представлению абхазов каждая семья, каждый род, даже каждый человек наделен частью бога, все они обладают своей долей бога. «Доля бога» является заступником, защитой данной семьи от злых духов, связующим звеном между верховным божеством и ею. В погребке семьи имелся соответствующий кувшин, в котором хранилось обрядовое вино. Его открытие сопровождалось также приношением в жертву козленка точно так же, как в вышеописанной обрядности.

– *Иахья мишаӡун. Абри аныӡаду аены тӡаӡгала ӡааианы уара, Ӣанӡаахӡы, ушапаӡы ӡылоун. Улаӡи-хаа ӡагумырхан, ӡуӡаоит! Уаӡхылаш, ӡахӡча, иахья уажӡраанза ушаӡхылашуаз ииӡи, ӡишуӡхӡоз ииӡи. Ӣара уара ӡаумаӡуӡоун, иӡалио ала умаӡ аауеит. Иаӡымдрыз, иӡагӡаз акры ыӡазар, ӡаӡоуӡан! – «Сегодняшний день – день пасхи. В этот большой праздник мы, собравшись всей семьей, стоим у твоих ног, наша могущественная доля верховного бога, и просим тебя не обделять нас своим сладким взглядом, охраняй так же, как и до сего дня, покровительствуй нам! Мы все твои слуги, по силе своей возможности служим тебе. За наше невежество и упущения, если они имеют место в нашей жизни, прости». За редким исключением, сегодня данное моление почти забыто⁶⁹.*

103

– *Амин, Анцџа иуццџааит!* – «Да велит бог вместе с тобой, аминь».

Вернемся к самому празднику Амшапы.

Поминальный стол. После завершения всех культовых процедур, к началу второй половины дня «ставится поминальный стол» усопшим родственникам семьи по патрилинейной линии. У юго-восточных абхазов на поминальном столе, ставящемся в праздничный день, помимо всего прочего, должна гореть восковая свеча, а под столом, на полу, кладется сковорода с тлеющими угольками, куда в свою очередь забрасываются кусочки ладана. У северо-западных абхазов «свечу зажигают только в том случае, если недавно в семье случилось несчастье, не было еще годовщины, но ладан обязателен»⁷⁰.

Здесь надо отметить еще и то, что «на стол, накрытый в честь умерших родственников, кладется вся праздничная пища, но не козье мясо: “коза хитрое животное”»⁷¹.

тельной точностью: «...жертвенное приношение разрешается есть и пить только домашним. Даже замужние дочери семьи считаются чужими».

действительности же моление верховному богу, Анцва, – *«Анцџаџа»* (абж.) или *«Хыхь икоу»* (бзып.), проводится обычно позже, в конце весны или в начале лета, совершенно отдельно, без привязки к какому-либо празднику. Данный культ смешивает он также и с культом божества грома и молнии, Афы, во время которого и сегодня делают жертвоприношение, обычно в дубовых рощах. Своему происхождению последний культ обязан тому или иному обстоятельству, некогда имевшему место в жизни далеких предков рода, отправляющего его сегодня. Выражаясь словами самого Н.С. Джанашиа, «на это моление собираются (в лесу – В.Б.) мужчины всего околота». То есть культ *Анцџаџа* / *Хыхь икоу* имеет общенародное значение, а *Анцџаџы* – частное, индивидуальное.

К сожалению, ошибочное мнение Н.С. Джанашиа относительно различия между двумя названными божествами – *Анцџа* и *Анцџаџы* прослеживается и в обобщающей работе Ю.Г. Аргун «Традиционная календарная обрядность и современные праздники», помещенной в коллективной монографии «Абхазы» (2007; 2012: 348).

ПМА. Со слов Дбарпха Шамони (76 лет), родившейся и проживающей в с. Блабырхуа; Тарпха-Пкин Лиды (80 л.), родившейся и выросшей в с. Хуап, ныне проживающей в с. Блабырхуа (2012).

ПМА. «О поднесении к такому святому столу мяса “нечистоплотного животного”, коим, по мнению абхазов, считается свинья, и подумать грешно. Поминальным мясом может быть только баранина и говядина». Со слов той же Тарпха-Пкин Лиды (2012).

Глава семьи, становясь лицом к входной двери, приглашает покойников за стол: *Шэынал, шэ ара рыцхақаа, шэынал, акы шэацэмыиэака, шэнапқаа зэзэаны, шэтэа, шэгэы иахьынзатаху, шэмыццакыкэа, крыш эфа, крышэжэы!* – «Заходите в дом смелее, помойте руки, ешьте и пейте неспеша столько, сколько хотите, бедные вы мои». Хозяйка дома имитирует поливание им на руки воды, подает полотенце, отодвигает стулья от стола на необходимое расстояние и сажает их. Затем берет пасхальные яйца, количество которых соответствует числу «сидящих покойников», уделяет по несколько кусков от каждого блюда и кладет каждому на тарелки, наливает в стаканы вино, которое вскоре немного отливает. В ряде случаев «гостей с того света» обслуживает сам глава семьи. Через некоторое время он или она слегка покачивает стол, гасит свечу в знак «окончания трапезы и ухода усопших». Куски пищи, которые были отломаны от каждого блюда, выбра-сываются во двор для тех, кому некуда обратиться за едой – *аңсхьыңшы, адыңшыла* (имеются в виду чужаки, не имеющие уже живых родственников). Выливается также вино и вода, кото-рые были налиты покойным в стаканы.

Торжественное застолье. После совершения обряда поминовения умерших родственников накрывается торжественный стол (*аишэа-шкэакэа*)⁷². Стол ломится от всевозможных традиционных кушаний и напитков. Праздник идет весело, долго, нередко и до поздней ночи. «Долго» еще потому, что традиция взаимного посещения родственников до сих пор довольно сильна. В первую очередь – это далеко живущие дети или латеральная родня, приезд которых становится еще одним праздником. Как правило, в этот день дети делают подарки родителям, сестрам, братьям и, конечно же, детям, проживающим в «большом доме» (отчем).

что еще следует заметить: в пасхальный день как никогда соблюдаются теплые традиционные взаимоотношения родственников и традиционный застольный этикет. Пусть даже они носят деланный или нарочитый характер, все равно они оставляют при-

Аишэа-шкэакэа (аишва-шкукуа) – стол, посвященный радостному случаю жизни.

ятный отпечаток в памяти представителей старшего поколения, у которых привычный уклад жизни вызывает ностальгию.

Невозможно представить себе *Амшапы* также и без обычая взаимного посещения и взаимного поздравления соседей, для которых характерна тесная взаимосвязь во всех случаях социальной, экономической и духовной жизни. Главным локомотивом движения в этот день являются обычно дети, между которыми кипит страсть «битья пасхальными яйцами» – *акѣтаџеинкѣара*.

Заключительная часть праздничного цикла. Абхазы с традиционно настроенным устоем жизни на следующий день после праздника, в понедельник, посещают родовое кладбище, чтобы помянуть умерших родственников, где они и накрывают стол. Однако современные абхазы не слышали о существовании в обрядовой культуре абхазов в прошлом так называемого «моления душе усопших», о котором речь идет на страницах вышеуказанной работы Н.С. Джанашиа (Джанашиа, 1965: 43–44). Скорее всего, оно представляло собой «обряд-кочевник», проникший со стороны заингурских соседей. Традиционные же абхазы, считая послепасхальную неделю «временем зависимости усопших родственников от дома» (*аџсы аџны данадыџылы*), ежедневно перед трапезой «определяют их доли» (*аџсѣа рхѣы анырѣоит*).

современной абхазской действительности во многих селах праздничный цикл завершается вечером т.н. *Аџса рымшаџы* – «женской пасхи», которая выпадает на первое воскресенье после *Амшаџду* – «Большой пасхи». И в этот день также красятся пасхальные яйца, также накрывается праздничный стол, который проводится весело, правда, сравнительно скромнее, чем в день самого Амшапы. На следующий же день часть этих яиц несут на кладбище. В Бзыбской Абхазии день «женской пасхи» называется несколько иначе: *аџса рыџсынџаа* – «женский праздник усопших»⁷³. Согласно письменным сообщениям, в прошлом вторая половина дня «женской пасхи» всецело посвящалась общественным играм, «в которых центральное место занимали скачки» (Джанашиа, 1965: 45).

По сообщению лингвиста Хеция Анатолия (69 лет), родившегося и выросшего в с. Калдахуара (2012).

Женская пасха открывала цикл хозяйственных работ. В низменности и холмистой низменности страны это была подготовка полей к обработке, а в предгорной местности, тем более горной, – выгон скота к весенним стоянкам (*ааптра*).

Процесс редуцирования обрядности абхазской Пасхи, наблюдающийся в современном быту абхазов, сказался и на сроке действия праздника. До минимума сократился праздничный цикл, в лучшем случае охватывающий четыре дня: четверг, пятницу, субботу и, естественно, само воскресенье, то есть Амшапы. Следовательно, отпали или в очень слабой форме справляются все остальные обряды, о которых речь шла выше.

Символы праздника. Непременные атрибуты Амшапы: *амишапъкэтагъ* – «пасхальное (красное) яйцо», *амишапъзыс* «пасхальный (жертвенный) козленок» и *амишапъыхапшьа* – «пасхальный кувшин» с черным вином.

Амишапъкэтагъ. По представлениям абхазов, несет на себе «большую магическую нагрузку, оно как символ мужского начала призвано обеспечить молодых членов семьи и весь живой организм, который ее окружает, плодovitостью, ростом, процветанием. Красный цвет, которым окрашивают ритуальное яйцо, понимается как сила, приносящая семье радость, как огонь в очаге – источник уюта в доме, а также как животворящее солнечное тепло» (*амишапъкэ тагъ амч чыда амоуп, уи аҭаацараҭы аҭар рыҭиара, реизҳара иатәуп, аҭсабараҭы зыҭсы ҭаны икоу зегъы рыҭиара, реизҳара иатәуп. Амишапъзы акэтагъ ҭишиаҭыкапшьыла ириәуеит – аҭапшь ах аҭиҭаараҭы еиқә у, аҭны агәы зрыпхо амца иатәуп, амца адунеи аҭсы ҭаҭйо амра иажәлоуп*)⁷⁴.

известной степени представление о ритуальном яйце у абхазов перекликается с традициями древних культур. В мировой мифологии яйцо выступает в качестве источника вселенной, персонализацией некой творческой силы (Топоров, 1982: 681).

египетской мифологии яйцо дает человеку потенциальную возможность на жизнь и бессмертие. Потому весной, во время разлива Нила, у них была традиция обмениваться раскрашенными яйцами

ПМА. Со слов Чагуаапха Эвы (72 г.), проживающей в г. Сухум (10.01.2017); Тарпха Рены (72 г.), проживающей в с. Араду (10.01.2017).

(Sunny 7...). Яйцо представляло собой атрибут зороастрийского праздника Новруз (Дорошенко, 1982: 72). Как известно, Новруз посвящался огню – условию жизненной силы – и праздновали его во время весеннего равноденствия (Бойс, 1987: 45).

Амшапызыс. Пасхальный козленок – подарок богу, делаемый празднующей Амшапы семьей путем свободного забоя. Согласно высказанному в этнологии мнению, он направлен на «обеспечение благосклонности и уменьшения враждебности» (Тейлор, 1939: 391). Жертва уже как «космологическая символика выступает в качестве моста, связывающего празднующую семью с сакральным миром». Этнология знает также, что древние люди верили в то, что «жертвоприношение, адресованное богам, запускает в действие те механизмы, которые обеспечивают бесперебойную смену времен года, обретение потомства, созревание богатого урожая, получение приплода скота и другие чаемые блага» (Альбедиль, 2012: 73). «Принесение жертвы-дара является частью церемоний, обусловленных началом нового временного цикла. Оно связано с конкретным космологическим повествованием» (Элиаде, 1987: 43). Жертвоприношение, делаемое как дар богу, выражает ощущение единения человека с окружающим миром, включенность в единое целое природного жизненного потока, бессознательное стремление поддержать, не нарушить динамическое равновесие, которое должно существовать между разнообразными и разнонаправленными процессами природы и культуры (см. Дмитриева, 2012: 36; Штернберг, 1936: 19).

праздновании Амшапы важной стороной обряда жертвоприношения является «орошение земли кровью козленка из числа первого приплода», сакральный смысл которого четко передается вышеуказанным словосочетанием *адгьылашаьрбара*. Обычаем «показывать земле кровь» жрец устанавливает связь не только с верховным божеством, Анцва, но и со всей триадой богов, покровительствующих частям мира: небу – *Анцэа*, земле – *Анан* и подземелью – *Ацах*, без согласованного действия которых невозможно добиться ожидаемого. Это обязательное действие в день Амшапы воспринимается как залог в обеспечении семьи и всех отраслей ее хозяйства плодородием в самом широком смысле этого понятия.

Амшапыҭаҭышья. Пасхальный кувшин воспринимается как символ благополучия семьи в земледельческих делах. Его наполняют виноградным суслом, получаемым от первого сбора черного винограда. Ритуальное закрытие и открытие пасхального кувшина считается священным делом главы семьи – домашнего жреца.

Вообще в абхазской традиционной -бытовой культуре культ вина сохраняет до сих пор свое былое значение. Вино считается абхазами божественным даром, божественным нектаром. Абхазы убеждены в том, что употребление вина в умеренном количестве укрепляет организм (*аҭы ауҭы имаха-ишьаха арыггэдоит*), расширяет сосуды (*аҭы ауҭы идақза иртҭахамаруеит, ишьа арҭыцуеит*), укрепляет иммунитет (*аҭы ауаҭы ихачҭара арыггэдоит*), увеличивает работоспособность как физическую, так и умственную (*аҭы ауҭы амч инаҭоит, ихышь аус анаруеит*), борется со всяким недугом (*аҭы ауаҭы ицҭа иалу ацггҭа-мыцггҭа алнацоит*). При этом имеется в виду черное (красное) вино, которое ассоциируется с божественной кровью.

Выводы, или исторический экскурс. Обрядовая практика абхазской Пасхи отличается от практики проведения христианской пасхи, хотя в ряде случаев она не лишена влияния традиции последней. В частности, дата ее проведения устанавливается в соответствии с юлианским календарем. Абхазы хорошо знают секреты ее «скольжения». Сегодня Пасха приходится на первое воскресенье после мартовского полнолуния. Если же мартовское полнолуние наступает до конца первой половины месяца, то она переносится на первое воскресенье после апрельского полнолуния. Все зависит от лунных фаз, повторяющихся, как известно, раз в девятнадцать лет.

Но, судя по характеру празднования абхазской Пасхи, то есть Амшапы, до проникновения христианской пасхалии в быт народа встречали исключительно в период полнолуния, которому придавалось большое значение в хозяйственном быту⁷⁵.

Например, посадка фруктовых деревьев производится в полнолуние, чтобы плоды уродились как полная луна: крупные, круглые и светлые. В полнолуние сеют также семена бахчевых продуктов питания.

Между тем установить точную хронологическую дату возникновения Амшапы не представляется возможным. Тем не менее, обряд нанесения креста на сырое яйцо, которое прокатывают по полу жилого помещения, наталкивает на любопытную мысль. Судя по времени и форме исполнения, он восходит к временам, когда крест воспринимался как фетиш. Более того, отголоском далекой традиции, а именно матриархальной, является и порядок соревнования детей с родителями по битью пасхальными яйцами: «сначала с матерью, затем – с отцом».

Можно предполагать, что первоначально Амшапы возник как космогонический обряд, соответствующий строгому ритму природы. Яркое проявление природного ритма – период весеннего равноденствия (21–23 марта), период цветения природы (*тамашэтын*). Считалось, что в этот период – период, называемый абхазами «время равномерности дня и ночи» (*амши айхи анекара-хо*), вся окружающая среда поддерживает человека во всех его начинаниях.

эпоху большого разделения труда, в неолите, Амшапы получил и сельскохозяйственную окраску, связанную в среде скотоводов с весенним отелом скота, а в быту земледельцев – с началом полевых работ.

Возможно, первоначально новорожденный козленок приносился в жертву божеству домашнего скота, Айтар. Иллюстрацией роли земледелия служит Чычхадыл – обряд, посвященный Джадже – богине полеводства и первому посеву зерновых семян.

формированием в религиозной системе абхазов образа верховного божества праздник стал носить всеобщий характер и для тех, и для других.

С течением времени период весеннего равноденствия абхазы стали называть не просто периодом, когда день и ночь сравниваются. Они стали одаривать его различными эпитетами: «время пробуждения природы» (*аџсабараџыхамџа*), «радостная пора года» (*аџсабарагэылџымџа / ашықэсгэылџымџа*). В этих эпитетах отражается картина мира: дни становятся все длиннее и теплее, у каждого человека приподнятое настроение, стремление к новой жизни и новым трудовым свершениям, все радуются весне –

началу всех начал. Не случайно, что существует и концентрированное выражение этого природного явления в форме сложного слова: «время созидания» (*анхараамҭа*).

Имеющийся полевой материал, как этнографический, так и филологический, дает право предполагать, что своим происхождением Амшапы обязан именно периоду весеннего равноденствия точно так же, как и в древних цивилизациях Ближнего Востока, с которыми тесно соприкасался в прошлом абхазский мир⁷⁶.

Таким образом, период весеннего равноденствия был началом нового года, а Амшапы – абхазским Новым годом. Об этом говорит и сам термин «*амшапы*», состоящий из двух слов: «*ами*» – день и «*п*» (*аҭхьат аи*) – передний, первый. Не говоря уже о былых временах, даже в наше время абхазы – и стар и млад – с нетерпением ждут «пасхального рассвета» (*мшапшара*), после которого жизнь на земле будет лучше и краше. Для них Амшапы считался и считается праздником праздников. Свидетельство тому – не только вышеописанные увеселительные мероприятия и пышные застолья, но и связанные с ним пословицы, словосочетания и фразеологизмы: *амшапгәыргәра* – пасхальная радость; *амшпы зышаз* – тот, кому настал пасхальный рассвет (в смысле: стал необычно счастливым); *амшапы даҭылоушәа* – будто встречает пасху (так радуется); *мшапәены еиҭи* – как в день пасхи (настолько хорошо); *ула хьувар*, *амшапгьы цоит* – если закроешь глаза, то незаметно пройдет и пасха; *мшапшара еиҭи избоит* – люблю как пасхальный рассвет; *амшапәены*, *акрыфаны сыкоуп*, *зхәаз*, *иеиҭи* – подобно тому, кто в пасхальный день

В древней Месопотамии период весеннего равноденствия ко времени прибавления воды в реках Тигр и Евфрат означал победу бога Мардука над силами разрушения и смерти, поэтому все эти дни праздновали победу света над тьмой и наступление Нового года. В период весеннего равноденствия, в начале разлива Нила праздновали Новый год и в Древнем Египте. В Вавилоне первым днем весны и началом года считался день, который наступал с первым новолунием после весеннего равноденствия, поскольку прибавление долготы дня было логичным началом нового года. У древних арийцев день весеннего равноденствия, известный как Новруз / Ноуруз, считался самым большим религиозным праздником, и посвящался он солнцу (позже заимствован зороастризмом). А сам термин с языка фарси переводится как «новый день / первый день», точно так же, как и с абхазского языка.

уверял хозяев (к которым пришел в день Амшапы) в том, что он сыт (разве можно отказаться от угощения в пасхальный день?); *мишапъазгъы зхарѣ ззымѣсахыз* – тот, кто и к пасхе не смог поменять себе рубашку (насмешка), *уаҳәиѣ дыѣсаит, амишапәены уаазтгъы, акры уәсымѣоз* – брат мой, да умереть бы мне, почему ты не пришел ко мне в пасху, я накормила бы тебя (о скупой сестре). Разумеется, к ним относятся и вышеуказанные названия пасхального утра, пасхального дня, жертвенного козленка, жертвенного пирога, жертвенного кувшина, праздничного яйца: *амишапшара, амишапшми, мишапшзыс, амишапшхапшѣа, амишапшашә, амишапшкәтагъ*. Словом, ни один традиционный праздник абхазов не имеет столько терминов и понятий, образованных от своего личного имени, сколько *Амишапы*. К тому же термин «*амишапы*» синонимичен с праздничным днем вообще.

Логично и то, что наиболее подходящим днем для отправления важнейших семейных культов считался день празднования абхазской пасхи – начала нового года.

Этнологический интерес представляют и поздравительная формула, и формула благопожелания, делаемые абхазами другу другу при встрече в пасхальный день:

– *Еааныбзиала!* (буквально: «Красиво встретить тебе и в будущем году»).

– *Еаангъы-цахәгъы аңгәа унаишьтааит!* (буквально: «Да дожить тебе с божьей помощью и до будущего, и до последующего года»).

«*Еааны*» понимается как сложное слово, состоящее из «*ача*» (е и ч взаимозаменяемые звуки) – пшеница / хлеб и «*н*» – локатива, показывающего место / время.

Действительно, в прошлом, до начала времени импортирования пшеницы, абхазы занимались выращиванием озимых, которые давали первые всходы ко дню весеннего равновесия. И вообще данная форма приветствия и благопожелания была уместна только в день Амшапы, и только позже она распространилась и на другие праздники.

Несмотря на известные перемены, произошедшие особенно за последние два столетия, особенно в период советской полити-

ческой системы, и сегодня Амшапы воспринимается как самый светлый праздник, ассоциирующийся с именем верховного божества Анцва.

Глава III. *Анцѣахѣа / Хыхь икоу* (Анцвахуа / Хыхь икоу / *анс^оаһ^оа*) – культ Верховного бога

Существо вопроса. Как было сказано, центральное место в пантеоне традиционной религии абхазов занимает культ верховного бога Анцва. Соответственно культовое моление ему занимает важнейшее место в сложившейся системе ритуализованной обрядности. Моление верховному богу именуется *Анцѣахѣа / анцѣарныхѣара* или *Хыхь икоу*. Первые два термина больше характерны для восточной Абхазии, третий – западной. Отправление культа осуществляется либо индивидуальной семьей (*таацѣала*), либо семейными группами, входящими в патронию (*абиѣара*), в зависимости от «установки больших отцов» (*рабацѣа дуқѣа иирықѣырѣахъаз еиѣи*). О группе кровнородственных семей, вместе молящихся верховному богу, говорят: *зѣаишьхѣы еилоу* (абж.); *аных ѣара ззеилоу* (бзып.). «те, у которых свеча едина» – «те, у которых культ един».

общем, *Анцѣахѣа / Хыхь икоу* – универсальное культовое действо: его отправляют все, кто так или иначе придерживается традиционного образа жизни, независимо от официального христианского или мусульманского вероисповедания.

Впервые культовая обрядность в честь верховного бога как неотъемлемая часть религиозной жизни абхазов была зафиксирована Н.С. Джанашиа в работе «Религиозные верования абхазов», написанной в начале прошлого столетия, за что мы, современные абхазоведы, признательны ему (Джанашиа 1960: 23–75). Но вместе с тем работа эта вызывает ряд «но». Во-первых, посвящая обряду всего несколько строк, невозможно дать сколько-нибудь вразумительное его описание. Во-вторых, он рассматривается автором цикле животноводческих праздников, что явно не состыковыва-

ется с данными полевого этнографического исследования. Ошибки автора вызваны ограниченностью поля действия: работа выполнена, в основном, на основе материала одного абжуйского села Адзюбжа, в котором проживал Н.С. Джанашиа. Тем не менее, не-смотря на скромность как в количественном, так и в качественном отношении, данная работа, впрочем, как и другие работы автора, для современного исследователя имеет непреходящую ценность, поскольку в ряде случаев ее данные могут быть использованы как сравнительный материал, тем более что культ не был объектом специального этнографического исследования и в последующие времена.

Культовые дни. Анцэахэа / Хыхь и́коу относится к разряду окказиональных – не зафиксированных календарем праздников. Его устраивают по усмотрению семьи / патронимии, как правило, раз в три года или в пять лет. Проводят в теплое время года, преимущественно весной, «в период посева семян» (*лайан*), «когда бог внимательно следит за тем, как земляне решают вопросы своего жизнеобеспечения»⁷⁷.

восточном регионе страны днем отправления культа считается воскресенье, а в западном – «запретный день» (*амишывара*) семьи / патронимии, или даже рода, до или после поста.

Подготовка. Как только решится вопрос о сроке отправления, семья / патронимия приступает к подготовке, чтобы в праздничный день заниматься только самим празднеством. Прежде всего, к заветному дню надо подготовить молельню. У многих специально под молельню определена небольшая территория в пределах земельного участка, которая отличается изысканностью своего зеленого наряда, сухостью почвы и открытостью пространства так, чтобы на него падало больше солнечных лучей.

молельне должно быть хоть одно дерево, под которым совершается жертвоприношение, – орех или граб, хотя, как правило, в большинстве случаев предпочтение отдается фундуковому саду (*арасатра*). И такая молельня воспринимается всеми как место,

ПМА. Со слов Джапуа Уанки / Тажь (71 год) из с. Отап. Зап. 4.11.2017; Джапуа Дмитрия (74 года), из г. Ткуарчал (родился и вырос в с. Отап). Зап. 4.11.2017.

выполняющее сакральные функции, и без надобности в него не заходит никто. А если нет такового, то можно устроить моление прямо во дворе или любом подходящем месте усадьбы⁷⁸.

Заметим, что любое красивое местечко, будь то возвышенная полянка или холм с зеленым нарядом, в воображении народа ассоциируется с *аҭышәаҭыҭ* (святилищем молельней) и величается *аңцәартәартә* («стоянкой богов»).

Итак, мужчины готовят молельню к торжественному дню, в частности, освобождают от сорных трав, если к тому времени они появились, за несколько дней доставляют во двор дрова для разведения огня (*аныхә амҭе, аныхә амца*). Женские дела также должны быть завершены: наведение порядка в доме и во дворе, стирка и глажка, вплоть до личных вещей каждого домочадца.

За неделю-две до празднества приобретают жертвенное животное. В жертву приносится, как правило, трехгодичный или пятилетний холощеный козел, в соответствии с цикличностью отправления культа – раз в три года или пять лет: *аныхәагәтә* (абж.), *ашьтәа* (бзып.). Если по каким-то обстоятельствам цикличность нарушается, то устроители обязаны принести в жертву животное, возраст которого равен числу пропущенных годов. Но

в этом случае строго придерживаются нечетных чисел, считая их сакральными: на пятый или седьмой год.

Независимо от того, когда отправляется моление верховному богу, жертвенное животное должно быть светлого окраса, красивым, добротным.

Заметим еще, что торговаться на предмет цены жертвенного животного запрещается, да и продавец, заведомо зная предназначение своего товара, не вправе запрашивать больше стоимости: это – *цасым* (табу). Более того, в обязательном порядке он отдает животное покупателям со словами сердечного благопожелания: *Зшьапы шәкуа ылыҭҭха шәоуааит!* – «Да ниспошлет вам бог тепло своих очей». В течение всего последующего времени они дер-

Сведения автора о месте моления и его сакральном значении были дополнены информацией научных сотрудников Абхазского государственного музея Шампха Инги, родившейся и выросшей в с. Мгудзырхуа, и Ахпха Дианы, родившейся и выросшей в с. Ачандара (16.12.2014).

жат животное у себя дома, регулярно подавая ему отборные корма, воду и с почтением за ним ухаживая.

промежуточные времена отправление культа осуществляется коллективом родственников путем пожертвования приготовлениями из муки: лепешками или чуреком, в зависимости от того, «как было определено их большими отцами» (*рабацџа дуџџа иирыџырыџахъаз еиџи*).

день моления все члены семьи или семейной группы собираются с утра, чтобы каждый смог вовремя доставить свою долю пищевых продуктов, начиная с муки, кончая солью.

Присутствие всей группы данников культа обязательно. А если кто-то не может принять в этом участие, то у него должна быть серьезная причина, за что может простить его Всевышний. Даже в этом случае он через кого-то присылает все, что положено опускать в «общую копилку» культа (*амартхџ*). Жрец во время моления сообщит об этом самому богу, гласно и торжественно.

Члены семьи / патронимии собираются заранее еще и для того, чтобы помочь хозяевам дома в приготовлении жертвенной пищи. Не последнее место в этом занимает и теплое общение кровных родственников, видящихся в условиях современной занятости и беготни редко.

культовый день хозяева предприятия в молельне возводят обрядовый помост из фундука (*аиџымкъат*), сюда же доставляют те дрова для разведения костра, которые были специально привезены из леса в хозяйственный двор дома еще за несколько дней до праздника (*аныџџамџ*).

Здесь следует заметить одну особенность. Если у абжуйцев в качестве культовых дров можно использовать любое плотное дерево – дуб, граб, бук, акацию и др., то у бзыпцев исключительно орешник (фундук) или, среди прочих, в обязательном порядке должен быть и он⁷⁹.

По словам Инги Шампха – научного сотрудника Абхазского государственного музея, родившейся и выросшей в с. Мгудзырхуа, встречаются и такие, которые в качестве дров не употребляют фундук, считая его священным деревом. Зап. 7.03.2015.

прошлом помост покрывали живыми широкими листьями средиземноморского рододендрона, но только после обработки в кипятке, т.к. они слегка ядовиты. В большинстве случаев сегодня листья, сближающие людей с природой, заменяют новым, еще не отстиранным белым полотенцем или белой скатертью.

Там же, в молельне, забивается фундуковый кол с крюком, а под ним, на шаг дальше, делается ямка и крученный прут из фундука. На территории молельни ставится стол удлиненной формы, по бокам которого располагаются такие же длинные скамейки. Стол покрывается белой бумагой из рулона так, чтобы он был готов к ритуальной трапезе.

Обязанности женщин в этот праздничный день ограничиваются приготовлением приносящихся в жертву мучных блюд. Женщины заранее приступают к своим обязанностям, причем строго соблюдая возрастной ценз. Просеивание муки, из которой готовят обрядовые лепешки, или чурек, является монопольным занятием «чистой женщины» (женщина, перевалившая за менструальный возраст: мать семейства, бабушка). Если в данном доме такой нет, то зовут кого-нибудь из членов рода. Остальные женщины в этот день всего лишь подсобницы (*ацхыраацәа*).

За редким исключением, в абжуйском обществе в отправлении моления принимают участие все члены коллектива, как мужчины, так и женщины, кроме невесток, тем более беременных.

бзыпском – во время отправления моления женщины не то что не принимают участия, но даже подойти к молельне не могут. Исключений нет.

Еще одно расхождение. Для абжуйцев Анцвахва имеет сугубо семейное / патронимическое значение, хотя любой, кто придет в дом хозяина в день моления, будет желанным гостем со всеми вытекающими из данного понятия почестями. Для бзыпцев границы культа несколько шире и имеют общественный резонанс в отношении момента не моления верховному богу, а ритуальной трапезы. Пока идет процесс приготовления жертвенной пищи, хозяин оповещает через одного из молодых ближайших соседей всю свою округу (*ацутәа*, *ахаблә*), включающую теперь представителей различных фамилий (родов). И, как правило, к началу моления все ее

члены направляются в молельню. Притом каждый из них приветствует устроителей культа знакомой уже формулой благопожелания: *Илыъха шдоуааит!* – «Да получить вам тепло его очей!».

Жрец. Знаковая фигура отправления культа – жрец, который именуется *ацэашихэы зку*, или *аныхэаа* (аныхваю; букв. обладатель доли священной свечи, молельщик).

подавляющем большинстве случаев обязанность служителя верховному богу наследственная: «от отца к сыну». Обычно им бывает тот, кто проживает в отцовском доме, женатый и зрелый мужчина, независимо от того, он старше или моложе своих сородичей. «Большой дом» дает ему право быть связующим звеном между богом и сородичами – ближайшими или латеральными родственниками. Встречаются и такие семьи, или патронимии, которые не имеют своего жреца аныхваю, и поэтому во время отправления культа приглашают такового со стороны.

любом случае, требования к аныхваю у всех одинаковые. «Прежде всего, аныхваю должен соответствовать назначению своим физическим состоянием и моральным устоем: без каких-либо изъянов, чтобы и бог не мог упрекнуть его ни в чем. Аныхваю не может быть злым, хмурым, ворчливым человеком. Независимо от обстоятельства и места его нахождения, жрец не может произносить непристойные слова, пускать проклятие не только на людей, но и на любое другое существо. Не последнее место занимают его ораторские способности, то есть умение говорить красноречиво, ясно, четко и доходчиво так, чтобы его слово было слышно и понятно богу. Очень важна и психологическая установка: жрец должен верить тому, что он сам говорит и делает, уметь видеть бога, когда он молится ему. А когда речь идет о приглашении аныхваю извне, приглашающая сторона большое значение придает роду жреца, его социальному происхождению. Человеку с плохим прошлым, жизненным пятном нельзя доверить священную свечу, предназначенную Всевышнему»⁸⁰.

Инф.: Лагуа Вова, 74 г., с. Члоу, 8. 08. 2013; Микаиа Кочоча, 80 лет, с. Кутол, 08.2013; Цвижпха Феня, 72 года, с. Члоу, 8.08.2013; Цымцба Зосим, 84 г., с. Бармыш, 24.08.2013; Цымцба Сафарбей, 70 л., с. Бармыш, 24.08.2013; Хагпха-Аджпха Цита, 103 г., с. Ачандара, 22.08.2013.

«Обряд посвящения в жрецы» (*аныҳаа икэыргылар*). Жрецом человек сам по себе не становится. Каждый, кто желает быть им, должен соблюсти традиционный порядок, «спущенный сверху, с неба». То есть право на служение верховному богу в ранге жреца человеку дается исключительно после приношения им специальной жертвы под началом и непосредственным руководством старого жреца. Он и вручает ему *ацдашьхэ* («долю священной свечи»).

Процедура посвящения производится обычно за месяц, пятнадцать дней, неделю до дня отправления самого культа Анцвахуа / Хыхь икоу. Как исключение, разрешается и в тот же день, но до начала моления, отдельно.

При посвящении человека в жрецы «кандидат» приносит в жертву однолетнего козла, «не гулявшего еще с козами» (*зынхбаа, имныкэац*). В таких случаях говорят: «нет маленькой или большой печени, печень есть печень» (*гэайдахэычы ыкам, гэайдаду ыкам, агэайда гэайдоун*).

качестве же приложения к кровавому жертвоприношению здесь готовят две лепешки (*акэакэар*) или чурек (*ача*) в зависимости от традиционной особенности семьи / патронимии.

Если это событие сугубо семейного порядка, то расходы берет на себя сам кандидат в жрецы. Но если вовлечено несколько близкородственных семей, в дело приобретения жертвы каждая из них вносит «свою долю», как об этом речь шла выше. Животное покупается вскладчину. Складывается также мука, сыр и соль. Особым статусом обладает ритуальная свеча как символ некогда горевшего в отцовском доме огня, ассоциирующегося с единством и непрерывностью кровнородственных уз коллектива устроителей моления. Несколько раньше каждая семья, обязанная культу, приносила в «центр» свою долю муки, соли, свечи и пр., теперь делают подношения в денежной форме. Хозяин, в доме которого отпращивался культ, сам организовывал сбор всего и вся.

С момента получения просительного сообщения о намерении того или иного человека стать молельщиком семьи / патронимии жрец начинает готовиться к встрече, строго соблюдая все нормы, которые были «расписаны» еще далекими предками. Он прекра-

щает интимные связи с женой, не вступает в спор, с кем бы то ни было, а в день моления, утром, приводит себя в порядок. Он должен быть бритым, умытым. Одежда у него должна быть чистой, а рубашка белоснежной.

свою очередь и приглашающая семья / патронимия начина-ет готовиться к встрече. Мужчины выбирают подходящее место для отправления культа, которое и в дальнейшем может быть мо-лельней. Его очищают и огораживают. Женщины наводят поряд-ок в доме и во дворе.

Жрец прибывает в дом приглашающей семьи утром, к восхо-ду солнца. Хозяева встречают его у ворот радушно, как предста-вителя бога. Поприветствовав всех членов семьи как бы в один прием, жрец здоровается с кандидатом в молельщики отдельно и подчеркнуто, со словами благопожелания: *Илыңха уоуааит!* – «тепла Его глаз тебе». *Умай аушья сақәшгәаит!* – «Да быть мне достойным служить тебе», – в знак благодарности отвечает он. Данная форма благодарения означает, что «кандидат» адресует свою признательность не только жрецу, но и самому Господу, хотя его имени он не произносит вслух: «рано еще».

Затем хозяин дома приглашает жреца в гостиную, где хозяйка угощает его завтраком. Однако по традиции кандидат в молель-щики не садится с высоким гостем за один стол, «неудобно» (*игәнаалам*), но старательно ухаживает за ним. Вместе со жрецом может и должен садиться за стол кто-нибудь из числа рода или соседей более почтенного возраста.

бзыпском обществе приглашенного жреца встречают еще более подчеркнуто. Здесь, прежде всего, жрец после приветствия, помыв лицо и руки, повернувшись лицом к восходу солнца по-среди двора, торжественно сообщает Верховному о цели его при-езда и просит благосклонности к кандидату в жрецы:

– *Хыхь и́коу Ахьа́ду, ухьышьыргәы́ца сақәыхшоуп! Иахьа абри ашта ңи́за стагылоуп агдырғара айыхәала; аһна́та бзиа, аһна́та хаа аңи́ама (ижәлеи ихьзи ҳәаны) гәтығьғаала ита́хуп уара, аума зымчу, умай аура. Иа́таху аны́каи́йҕалакь ашьта́хь, сара, уара умай зуа азғы иаҳасаб ала, ацәашьхәы исыркуеит. Сухәоит, снапы иану́йахьоу аус ңи́шья анагзара азин сутары́!* –

«Наверху находящийся Великий, Золотой Владыка, да обойти мне твою золотую ступню! Сегодня я нахожусь в этом красивом дворе по радостному случаю; хозяин дома (называя его по фамилии и имени) решил принести тебе, Всевышнему, жертву, искренне желая быть твоим верным слугой, служить тебе. После выполнения необходимой процедуры я как твой подданный и представитель вручу от твоего имени священную свечу. Прошу тебя, разреши мне выполнить возложенную тобою на меня священную миссию. А ему ниспосли тепло своих глаз и сердца».

– *Анцэа, рхэонайы, ухагымхааит!* – «Пока люди произносят имя бога, чтобы ты жил и здравствовал вместе с нами (народом)», – отвечает ему хозяин дома в знак благодарности от себя от имени всей его семьи.

Затем хозяин приглашает своего наставника в дом, где хозяйка успела приготовить горячую пищу, в том числе свежую говядину, курятину или как минимум индюшатину. Вся семья, в том числе и кандидат в жрецы, ухаживает за ним с божьей благодатью.

абжуйцы, и бзыпцы приступают к первой ступени моления только после завтрака: «не отведав хоть крошки еды, нельзя обращаться к богу» (*Цъара хэашак уёамыршэкэа, Анцэа уиҳэар калом*).

Жрец молится за своего подопечного два раза: перед кровавым жертвоприношением и после приготовления ритуальной пищи. В первой очереди моления жрец, как обычно, сняв свой головной убор, берет правой рукой козленка за рога, становится лицом к восходу солнца и, приподняв голову, произносит моление за здоровье того, кого собирается посвятить в жрецы. Кандидат в жрецы смиренно стоит правее и на полшага позади также с обнаженной головой и взором на восток.

– *Уа, шьарда зымчу, уаагы-ңсгы җазшаз Анцэаду (абж.) / Хыхь икоу Ахьах ду (бзып.), ухышьыргэыйа сакэхьшоуп! Иахьа сара, уара уцэашьхэы зку азэы иаҳасаб ала, суҳэоит, абри (иныхэо ахайа ижэлеи ихэзи аайдкыланы) умай аура дақэитутэырц азы. Уи ламысла иусңыша дахайгылоит. Убри иачыданы, агэра ганы иуасхэоит, абри ахайа дызхагылоу иҗаацэа, иабиңара уҳэа, зегьы, ианаамтёу, ишахэтоу рёахэы нагзаны иҳэартэ дыкоуп, акры еилызкаауа, акры злоу уафуп. Улыңха ит,*

*угәыҥха ит, агәыбзиара ит, алиареи аамтәи ит, краамтә ихы-игәы дақәгәырғьо умай иуртә! Уажәы аныхәагатә абзара усырбо-ит, ҥытрак ашьтахь – агәи агәайдәи – «О, всемогущий создатель людей, создатель всего живого и неживого, великий бог (абж.), или “Наверху находящийся великий владыка” (бзып.), да обойти мне твою золотую пята! Сегодня я как обладатель доли твоей свечи обращаюсь к тебе с просьбой принять его (называя фамилию и имя того, за кого молится) в ряды твоих служителей. Поверь ему, он будет честно служить тебе, своевременно и достойно представлять всех, кто за ним находится – он достаточно умен и силен. Даруй ему тепло твоих очей и твоего сердца! Дай ему здоровье и возможность служить тебе, своей семье всем тем, кто ему доводит-ся кровью и плотью, долго и счастливо! Сейчас я покажу тебе жертвенное животное в живом виде, а чуть позже покажу его сердце и печень», – так заканчивает он первую молитву.*⁸¹

– *Амин Анцәа иуцыхәаит!* – «Да велит так бог вместе с тобой, аминь», – произносят в ответ все, кто находится рядом и слышал молитву жреца.

Жрец поворачивает ритуальное животное справа налево три раза, полные повороты делает три раза также и тот, за кого он помолился.

Во время второго моления жрец повторяет ту же самую процедуру, но в левой руке держит заостренную фундуковую палочку с тремя небольшими крючками, на каждый из которых нанизаны сердце, печень жертвенного животного и лепешка / пирог, а

правой – зажженную ритуальную свечу. С такой же свечой, но размером чуть меньшей, справа, на полшага отставая, стоит и кандидат в жрецы.

Мясо жертвенного животного в углубленной деревянной миске ставят на помост. Не отличается и вторая молитвенная

Инф.: Лагуа Вова, 74 г., с. Члоу, зап. 8.08.2013; Григолиа Шали (Люсик), 78 л., с. Калдахуара, зап. 24.08.2013; Гурамя Адамыр, 78 л., с. Ткуарчал, зап. 05.2012; Цымцба Зосим, 84 г., с. Бармыш, зап. 24.08.2013; Микая Кочоча, л., с. Кугол, зап. 11.08.2013. По словам Ахпха Дианы, научного сотрудника Абхазского государственного музея, родившейся и выросшей в с. Ачандара, встречаются такие жрецы, которые во время моления бога называют «великим богом грозы и молнии» – *Афахду*. Зап. 3.03.2015.

речь жреца от первой, за исключением слов, которыми он сообщает богу о том, что выполнил свое обещание: «До этого я показал тебе животное в живом виде, сейчас – его сердце и печень». По окончании молитвы жрец три раза обводит свечу вокруг головы кандидата. Напоследок старый жрец пламенем своей свечи слегка поджигает новому прядку волос под затылком, ближе к правому уху и, слегка похлопав его по спине, говорит: «С этого времени ты – слуга великого бога, можешь представлять перед ним своих соплеменников и молиться за них». *Анц аду, ухьышьыргэ ыца сакэыхшоуп! Сыңсы танаңы гэык-ңысык ала, лакшакрада, уара умай аура сеазыскуеит, уара умсит!* – «Великий бог, да обойти мне вокруг твоей золотой стопы! Клянусь тебе, от всего сердца, не покладая рук, я буду служить тебе всю свою жизнь», – говорит в свою очередь и новоиспеченный жрец, делая низкий поклон перед богом.

Жрецы – и старый, и новый – по очереди прикрепляют свои свечи к помосту, придерживаясь известного принципа субординации (*аиҳабрейыбра*). С этого момента до конца жизни за новым служителем Всевышнего, как связующим звеном между Богом и людьми, закрепляется почетнейшее звание жреца. Это значит, что он непререкаемый авторитет не только в кругу соплеменников, но и общества в целом.

Во всем остальном, «блоке второстепенных элементов обряда» (*аныҳэа акэамайама*), посвящение в жрецы не отличается от самого Анцвахуа / Хыхь икоу.

Обрядовая практика культа. Если жрец извне, то практическая сторона культа верховного бога – Анцвахуа / Хыхь икоу и обряд посвящения в жрецы (*аныҳэаф икэыргылар*) полностью походят друг на друга, начиная с момента встречи, заканчивая формулой моления. Разница в форме общения с богом : приглашенный жрец говорит от имени третьего лица – «он», «они», а свой жрец – от себя, своей семьи – «я», «мы».

Семья / патронимия, имеющая своего жреца, сама управляет действием, но все равно время его проведения остается незабываемым. Обычно в культовый день семейный / патронимический жрец встает рано утром, вместе с рассветом. Помыв лицо и руки и сим-

волически отведав какую-нибудь еду, выходит во двор, встает лицом к восходу солнца и торжественно сообщает богу о том, что в очередной раз приступает к отправлению культа. Непосредственное моление богу он начинает неизменной вступительной формулой и заканчивает его словами благодарности: *Иахъа, ашара адъа ианаакъала, абжъаапынк еишымыкка, схы сгъа алакань, схы сгъа сақэгдырзъо сгылет уара суашъапыкырц азы. Итѣбуп хъа уасхъоит абри ами сахъахъузгаз, сѣацъагъы саргъы еишигара хамамкка, агъалакара ду хаманы хъушылартѣ еишы аамѣа ахъхъуѣаз!* – «Се-годня я встал с постели с необычайно праздничным настроением для того, чтобы поблагодарить тебя, великий бог, за то, что ты дал мне и моей семье / патронимии возможность выполнить свою обя-занность в полном здравии»⁸².

первой процедуре жертвоприношения великому богу приступают вскоре после восхода солнца, «ко времени доения коров» (*амра жѣхъан еишы ианѣеилакъ*), «когда травка высвободится от утренней росы и земля потеплеет» (*шыыжъѣи азаза анбалакъ, адгъыл аныѣхалакъ*).

Жрец и участники обряда вступают на территорию молельни. Кто-нибудь из молодых домочадцев подгоняет козла к жрецу. Последний с обнаженной головой, придерживая располагающееся справа возле него животное за рог, обращается в сторону горных вершин, откуда каждое утро встает солнце. За жрецом смиренно выстраиваются остальные, также без головного убора. При этом допускается нарушение незыблемого принципа обычной возрастной иерархии: дети стоят впереди, взрослые – позади их. Однако в этом нет ничего удивительного: на сей раз люди стоят не перед врагом, от которого старшие всегда готовы защищать младших своей грудью, а перед самим Создателем, «благодаря теплу глаз и сердца которого все живут на белом свете».

Молитвенная речь жреца, тем более приглашенного, отличается большим объемом, что объясняется масштабами коллектива людей, которых он представляет перед богом. В равной мере

Информация, полученная от жрецов Гурамии Адамыра, Лагуа Вовы, Мкая Куачачи, Куталиа Жоры, Григолия Люсика, а также ученого-языковеда Хъацци Анатолия в августе 2013 г.

здесь учитывается и степень отношений с ним жреца – чем меньше знаком, тем больше и лучше нужно говорить. Не последнее место в этом занимает также чувство собственного достоинства: «Что подумают люди?».

– Уа, шыарда зымчу уаагыы-түсгыы зшаз Анцэаду (абж.), мам-заргыы «Хыхь икоу ахьахду» (бзып.), ухыышыргэыҥа сакэыхио-ун! Уцэазар, уааҥшы, уааҥшуазар, усзызырфы! Ихьа абра сахьааиз, зыҕны сааиз ахайа (ихьзи ижэлей ааидкыланы) итаҕцэагыы иаргыы ааикэагыланы, ргэы тыгьгьа, рхы тыгьгьа иухэоит, урхылаҥи! Уара хыхь укоун, дара йака икоун – ас акы рыгхар калоит, анс акы рыгхар калоит, иаҭоумҥан. Адунеи аҕы маишэыр зхылымҥуа егыказам, зегыы улаҥи рхыз, улаҥи ийҥумыжыын, урхылаҥи! Ааны икоу дыхьча, абнаҕ икоу дыхьча, азаҕы икоу дыхьча, амца ааигэара дыказар, дыхьча, амѡа дықэзар, дыхьча, амишын дхызар, дыхьча, аҕауа далазар, дыхьча! Хаазагак азыхэа азэы ихы даахашиаауа дкоумҥан! Инашьтарҕо-иаашьтырхуа, инашьтыршыуа-иаашьтыршыуа – еихоума, еигэышэума, маганоума, ѡбыгоума, зегыы – рым-пыйаманиэалахо икайа! Ирдыруа иахумбаан, ирзымдыруа иаҭо-умҥан! Абзера айыхэала, азхара айыхэала ианакэызаалакь еикэшиэо, хьаа-баа рымамкэа, гэыла иныхэаны, хыла иныхэаны исзыкауйарц азы сухэоит уара, зхыышыргэыҥа сакэыхиу Ахьахду! Уажэы абзара усырбоит, нас – агэи агэайэеи! – «Все-могущий создатель людей, создатель мира, создатель всего живо-го организма на земле, великий бог (абж.), или “Наверху находя-щийся Великий золотой владыка” (бзып.), да обойти вокруг твоей золотой пяты! Если спишь, проснись, если бодрствуешь, послу-шай! Хозяин, к которому я сегодня прибыл (называя его фами-лию и имя), вместе со всей своей семьей, от всей души, от всего сердца просит тебя ниспослать им тепло своих очей и сердца. Ты находишься наверху, а они находятся внизу, поэтому в жизни у них могут быть неосознанные упущения и ошибки, не взыщи с них за это! Мир полон случайностей, неожиданностей, от которых бы-вают несчастные случаи. Если они дома – береги, в лесу – береги,

воде – береги, от огня – береги, от морской стихии – береги, на воздухе – береги! Не дай им жаловаться на первостепенные

продукты питания! Какими бы орудиями труда они ни пользовались – топором, цалдой⁸³, серпом, косой и другими, пускай они будут для них удачными, полезными! Обогащай их большими знаниями и жизненным опытом, за невежество прости! Прошу тебя, сделай так, чтобы всегда они собирались только по хорошим, радостным случаям, по случаям размножения семьи, роста семьи! Молюсь тебе для того, чтобы у каждого из них никогда сердце не болело, голова не болела! На сей раз я показываю тебе жертвенное животное живым, чуть позже – его сердце и печень»⁸⁴.

За молитвой жреца следует одобрительное слово тех, кто смиренно слушает его: аминь! А те, за кого он молился, заканчивают свою короткую речь одним из благодарственных добропожеланий ему: *Анцэа уҳагымырхааит! ақараду Анцэа цуатәеишьааит! Умай ушьа Анцэа дақәиридааит!* – «Да жить и здравствовать тебе вместе с нами», «долголетия тебе», «да бог велит нам, как обслуживать тебя». В этих формулах благодарения и благопожелания чувствуется оттенок нормативной ценности «старшинства-младшинства» (жрец – старший, к тому же представитель бога на земле, а они, за кого он молится богу, младшие).

По сравнению с молитвенной речью приглашенного жреца молитва семейного / патронимического жреца более сдержанная, «скромная», но в целом мало чем отличается от молитвы, произносимой приглашенным. Тем не менее, стоит привести и ее, но без первой формулы обращения к богу, которая в любом случае остается неизменной.

– *Иахьа таацэала, сабиңара иайанакуа, зегъы, хааины абра ушьапаңы хгылоуп, хашьтәы хаманы. Худкыл, ухы ххумбаан.*

Легкий топор удлиненной формы с клювообразным носом и с продолговатой ручкой.

Из молитвенных речей двух жрецов: Вовы Лагуа во время отправления им культа Анцарныщара / хыхь ийоу, в семье Шинкуба Джохи в апреле 2012 и Шалия Григолия (Люсика) в доме Цихичба Алхаса, проживающего в с. Калдахуара, 9.11.13; в доме Григолия Левы, проживающего в с. Калдахуара,

04.2014. Используется также информация, данная мне лингвистом Хециа Анатолием (Калдахуара) и Тарба Иваном (Мгудзырхуа).

Ҳабацзеи Ҳабдуцзеи ишаҳдырбахъоу еиш, хышықәса рахътә знык хынхъаа уаҭәахышъоит, абжъааҭны кәакәрла ҳауҭылоит. Уа-жәы абзара усырбоит, нас – аҭеи аҭәайҭеи. Зымдыррала җара акы ҳагхазар, ҳаҭоумҗан – уара ҳаутәуп, уара унапәы ҳакоуп, уара ҳаумайҭәоуп. Хә ыҗла-дула, зегъы, ҳхы ҳаумырхын, ҳгәы ҳаумырхын, абна икоу дыхъча, аҭны икоу дыхъча, азы дацәыхъча, амҗа дацәыхъча, ага дыкоума, ашьха дыкоума, дахьыказаа-лакгъы, машәыр дақәумыридан. Хәыҗгъы-дугъы зегъы аҭсынҗыры рыҭ, аҭстазаара бзиа раҭәашъа, суҳәоит! – «Сегодня мы – моя семья, или все, кто относится к моей патронимии, собрались и стоим у твоих ног вместе со своим жертвенным животным. При-ми нас, не отворачивайся от нас. Как показали наши отцы, деды и прадеды, раз в три года преподносим тебе трехгодовалого козла, в промежутке времени молимся лепешками (пирогом). Сейчас я покажу тебе жертву в живом виде, потом покажу ее сердце и печень. Если по недоразумению мы что-то упустили, ошиблись, то прости нас, мы твои, мы твои слуги, мы в твоих руках. Не дай нам и детям, и взрослым ни сердечной боли, ни головной боли. Береги любого из нас от несчастного случая, где бы он ни был: в доме, в лесу! Береги от водяной стихии, от стихии огня. Береги его, где бы ни находился – в море или в горах! Дай нам всем счастливой долгой жизни, прошу тебя»⁸⁵.

– «Аминь!» – *анцәа иуцихәааит!* – «Да велит бог вместе с тобой, аминь», – произносится всеми участниками отправления культа.

При помощи молодых людей жрец трижды поворачивает ритуальное животное справа налево. По три раза делают полные повороты также все, за кого отправляется моление. Затем те же молодые люди валят животное на землю для убоя головой к восходу солнца, а лицом – на юг. Голову от туловища отделяет сам

В основе данной формулы моления лежат молитвенные речи двух выдающихся жрецов: Лагуа Вовы (Члоу, 2012) Григолия Люсика (Калдахуара, 9.11.2013;

04.2014), а также информация, полученная от лингвиста Хециа Анатолия, родившегося и выросшего в с. Калдахуара, и философа Тарба Ивана, родившегося и выросшего в с. Мгудзырхуа.

жрец своим длинным ножом , вынув его из красиво сшитого кожаного футляра, постоянно висящего, как правило, на поясе. Один из младших домочадцев стремительно доставляет горящее поленце из очага и приставляет к «ране» умерщвленного животного, которым как бы очищает и стерилизует его.

Свежеванием и разделыванием туши занимаются молодые люди под руководством более опытного «мясника» (*акэац атэы здыруа*).

в деталях выполнения всех этих действий наблюдается некоторое различие между абхазскими регионами.

Абжуйцы вешают тушу животного за заднюю правую ногу при помощи обычной веревки на удобную ветку стоящего в модельне дерева независимо от его рода. Кожу, рога и ножки кладут на помост, как бы небу на показ. После окончания культового действия кожу заколотого ритуального животного кладут между ветвями дерева, расположенного чуть подальше от дома, высоко, чтобы не упала и никто не смог ее достать. Высоко на дереве вешают также и рога. Забегая вперед, заметим, что после окончания ритуальной трапезы оставшееся мясо разделяется между семьями патронимии, кости выбрасываются, а через определенное время разбираются и кладутся где-нибудь для гниения у ограды модельни также жерди, из которых был сооружен помост⁸⁶.

Бзыпцы вешают тушу также за заднюю правую ногу, но исключительно на забитый специально для этого фундуковый кол тем же крученым фундуковым прутом, о котором речь шла выше. Стекающая кровь попадает в оборудованную для этого ямку, куда бросают копыта, а также, в свою очередь, и кости. Кожу снимают так, чтобы рога остались с ней в целости. В том же порядке, но уже головой вверх, тушу вешают высоко на ветку фундукового или грабового дерева. Сразу после отделения от туши кожу вместе с неотделенными с ней рогами растягивают при помощи прутьев и вешают на дерево. А с окончанием второй молитвы

Инф. Лагуа Леонид, 70 л., жит. с. Члоу; археолог Габелиа Алик, родившийся и выросший в с. Лашкиндар; Думаа Аполлон, 72 года, жит. с. Тхина. Зап. 02.2015; 9.09.2013 и 30.01.2015.

разбирают помост и его жерди, собрав в кучу, ставят у ограды молельни с внутренней стороны. Остатки культовой пищи не подлежат раздаче, они собираются и кладутся или вывешиваются высоко на дереве на территории молельни. На следующий день продолжится трапеза тем же составом людей. Но при этом греть пищу или варить абысту (пресную крутую кашу из кукурузной муки) нельзя – ограничиваются тем, что есть⁸⁷.

Независимо уже от региона страны в день отправления культа Анцвахуа / Хыхь икоу мясо и абысту варят там же, под открытым небом, на специально разведенном для этого огне, а если погода не позволяет, то под построенным также специально навесом. Ранее мясо культового животного варили в специальном котле из меди (*абџат а қаб*), которым пользовались исключительно в день отправления культа. Об этом свидетельствует его имитация, хранящаяся у многих на чердаке, которую в культовый день выносят и ставят на помост.

Пока мужчины занимаются мясом, женщины готовят *ахџажэ а* – конусообразные лепешки из пшеничной муки, начи-ненные сычужным сыром, или пирог – *ача*, также начиненный таким же сыром, но по своей форме напоминающий диск. Коли-чество конусообразных лепешек – двадцать одна плюс еще две лепешки в виде полукруга, края которых соединяются как бы плетением. Одна из них предназначена культу, другая – молению за коллектив коленопреклоненных.

те, и другие лепешки больше распространены среди восточных абхазов, а пирог – среди западных. Но пирог этот (бзыпский) заметно отличается от обычных пирогов методом его украшения и подготовки к употреблению. Как только крутому месиву придадут форму пирога, хозяйка кладет его в миске на

Мне посчастливилось быть свидетелем культового действия Хыхь икоу в двух семьях, Цихичба Алхаса (9.11.2013) и Григолия Левы (20.04.2014), проживающих в с. Калдахуара, где в качестве жреца им руководил и отправлял моление Григолия Люсик. Увиденное мною зрелище идентично с данной мне информацией этнографа Авидзба Виктора, родившегося и выросшего в с. Аацы; научного сотрудника Абхазского государственного музея Шампха Инги, родившейся и выросшей в с. Мгудзырхуа. Зап., соответственно, 11.09.2013 и 28.02.2015.

стол, рядом с ним и перстень. Жрец, слегка прижимает перстень к лицевой стороне пирога, чтобы остались отпечатки в виде кружков. Причем все это он делает стоя, обратившись лицом к востоку, помолившись еще раз за семью / патронимию, отправляющую культ. Затем осторожно опускает этот пирог в миске в котел, где варится жертвенное мясо, чтобы он оказался невредимым, вместо того, чтобы печь его, как это принято в обыденной жизни.

целом же, независимо уже от региона, где справляется обряд, его устроители распределяют время так, чтобы вся жертвенная пища была готова к полудню.

Затем по знаку жреца хозяева и участники обряда собираются молельне. В том же порядке, как и во время первого моления, жрец становится у обрядового помоста, берет в левую руку фундуковую палочку с тремя крючками, на которые нанизаны сердце, печень жертвенного животного и две ритуальные лепешки или чурек, а в правую – довольно массивную восковую свечу (поскольку она общая). Мясо ритуального животного и конусообразные лепешки (у абжуйцев) ставятся в деревянных мисках на помост. За жрецом стоят все участники обряда. Жрец и на сей раз произносит молитву, аналогичную первой, но подчеркивая при этом, что выполняет обещание, данное им верховному богу в начале празднества: *Уаанза абзара усырбеит, уажэы агэи агэа́йдеи усырбоит!* – «Несколько раньше я показал тебе живую жертву, сейчас показываю ее сердце и печень».

Заканчивая молитву, жрец трижды символически обводит общую ритуальную свечу вокруг «головы» собравшихся и прикрепляет ее к помосту. Затем заимствует от каждого блюда жертвенной пищи по одному кусочку: сначала вкушает сам, затем такими же дольками угощает всех, кто участвует в торжестве, соблюдая известный нормативный принцип этического института Аихабреитцыбра. Прежде чем съесть кусок, каждый из них адресует самому себе стандартные слова благопожелания: *Ульы́ха сыт, угэы́тха сыт!* – «Дай мне тепло твоих очей и сердца».

Завершающим актом моления является первый шаг к подготовке следующего, очередного культа Анцвахуа / Хыхь икоу.

Хозяин преподносит жрецу воск, из которого была сделана ритуальная свеча. Жрец собственноручно отрезает от него кусок, которого хватит на изготовление такой же большой свечи, заворачивает кусок в белое хлопчатобумажное полотно и, плотно завязав свертком, возвращает хозяину. Хозяин вывешивает сверток высоко на стене жилого помещения, где он будет висеть до следующего срока культового действия, как бы напоминая о себе. Если же воск был куплен у кого-то, то тот не мог не вернуть устроителям культа хоть какие-то сдачи в виде металлических денег (чаще чисто символически). И в обязательном порядке эти деньги должны быть потрачены на покупку жертвы предстоящего культа.

Нужно остановиться еще на одном немаловажном моменте, имеющем место в заключительной части культа Анцвахуа / Хыхь икоу – это обрядовое застолье.

Обрядовый стол. В абжуйской среде половозрастная дифференциация движется к заметному ослаблению. За праздничный стол садятся все участники торжества. Исключение – обслуживающий персонал, состоящий из младших членов семьи, прежде всего невесток. Еду подают здесь в соответствии с «современной цивилизацией» (*иахьатэи алахтыра ду икоу*), в посуде, но не только традиционную. На столе много блюд из европейской кухни, главным образом сладости, пополнившие абхазскую кухню за последнее столетие.

бзыпцев традиционная форма проведения обрядового застолья сохраняется в полном объеме. То есть за обрядовый стол могут садиться только мужчины. Женщины не только не садятся за стол, но и не притрагиваются к ритуальной пище. Для них отдельно готовится «светская» пища, и ютятся они вне молельни, скорее – в помещении дома. Более того, вся пища, начиная с мяса, заканчивая абыстой, кладется прямо на стол, умело покрытый белоснежной бумагой. Даже аджика или острая подлива из алычи не находят себе места на ритуальном столе. В качестве приправы здесь принимается только поваренная соль, так высоко ценившаяся в прошлом в быту абхазов.

Во всем остальном между данными регионами в отношении застолья нет существенного расхождения.

Самое почетное место за столом занимает глава семейства, то есть молельщик, жрец; далее от него – остальные члены его родственного коллектива. В свою очередь и они располагаются строго по возрастной иерархии⁸⁸.

Несмотря на то, что застольный этикет абхазов имеет склонность к деэтнолизации, «полученной в дар» от минувшей общественно-политической системы, религиозные предписания здесь устойчивы. Молельщик не принимает участия в «выступлениях» участников торжества с тостами, поскольку он уже общался с богом. Единственное благопожелание, адресуемое ему всеми: *Уҳагымхааит!* – «Да живи ты вместе с нами навеки». Никому не разрешается поднимать бокалы за его здоровье. Он сидит в окружении соплеменников как посол главного небожителя, только что сошедший на землю. Вино, имеющее большое значение почти во всех религиозных актах абхазов как священный напиток, во время данного моления неприемлемо, но ставить его на стол разрешается. Между тем молодежь, с позволения жреца, может устроить себе веселье, проводить время в более свободном режиме, включающем героические песни и зажигательные танцы. Исходя из «концертного репертуара» предприятия, можно предположить, что еще недавно в обязательном порядке за таким столом звучала Анцэа рашэа («песня богов») как логическое завершение религиозного акта, посвященного творцу и хранителю мира.

Выводы, или генезис и интерпретация культа. Поскольку в культе Анцвахауа / Хыхь икоу тот или иной элемент ритуала имеет определенный магический смысл или же символическое значение, следует остановиться на некоторых деталях его совершения.

Особое значение придается облику места совершения культа. Наибольшее предпочтение дается возвышенной полянке, украшенной фундуковыми деревьями. Возвышенность приближает к

Обычно внутри дома головная часть стола находится в глубине помещения, хвостовая – ближе к входной двери. В данном случае в молельне ориентиром служит, с одной стороны, помост, а с другой – входная калитка, располагающаяся как бы в оппозиции к нему.

небу – месту постоянного пребывания бога Анцва, фундук как счастливое и сильное дерево обеспечивает человека здоровьем и охраной от злых сил (см. I гл. II раздела). Поэтому устроители культа, главным образом жрец, пользуются исключительно предментами, изготовленными из фундука.

Граб, под которым многие справляют культ верховного бога, считается у абхазов деревом, сродним с Всевышним: «мать бога из рода Хьациа» («анцэа иан дхьациагъхауп») ⁸⁹. И, как представляется в народе, граб не подвергается удару молнии, а во многих случаях играет и роль громоотвода. Поэтому, как отмечал еще первый абхазский этнограф С.Т. Званба около двух столетий тому назад, «во всех абхазских строениях непременно должна была быть какая-нибудь часть из граба» (Званба 1955: 69). Поэтому многие семьи или люди одной патронимии совершали моления своим родовым богам в грабовых рощах. Как видно, пережиточная форма почитания граба сохраняется и до наших дней в культе Анцвахуа / Хыхь икоу.

Дуб почитался абхазами, как и многими древними народами мира, в том числе и родственными им народами горного Кавказа, незапамятных времен. «Большинство молений и праздников абхазов – фамильных, семейных, общинных, а также народных собраний и сходов, происходило у дуба» (Акаба 1984: 16). Точно так же и многие святилища представляли собой (отчасти и сегодня – В.Б.) «дубовые рощи или отдельные экземпляры этого дерева, отличавшиеся большими размерами или какими-либо другими признаками» (там же: 16). В то же время дубу не давали «житья» не только поблизости жилых домов, но и на территории усадьбы. При малейшем признаке появления с корнем вырывали его, так как абхазам было хорошо известно, что он легко притягивает удар молнии (Бигуаа 2012: 171). «Но есть и такие семьи, которые справляют культ верховного бога под дубовым деревом, но у них он располагается за пределами усадьбы» ⁹⁰.

Хьациа – фамилия тотемного происхождения, от ахьаца – граб.

Инф. Зантариа Борис, 61 г., с Тамшь. Зап. 15.01.2015; археолог Габелиа Алик, родившийся и выросший в с. Цхьынцкар. Зап. 30.09.2014.

У абжуйцев днем Анцвахуа считается воскресенье, у бзыпцев – «запретный день».

Известно, что в астрологии и эзотерике воскресенье – день солнца, день, когда бог отдыхает.

Во всех культурах мира солнце всегда воспринималось и воспринимается как зримая форма присутствия бога, как образ самой Истины, как божественное начало, воплощенное в природе. Следы значимости воскресенья как божьего дня, дня солнца, хорошо сохранились как в религиях, так и в языках многих народов мира. В ведийской традиции воскресенье – день солнца, и, более того, оба эти понятия обозначаются одним словом. На языке хинди «воскресенье» – солнце. На латинском и ряде других индоевропейских языков воскресенье звучит так же, как солнце.

«Запретный день» для традиционных абхазов священен. В этот день запрещается работать не только в поле, но и по дому: шить, кроить, стричься и так далее, вплоть до купания. В течение дня нельзя выносить что-либо из дома, устраивать обряды жизненного цикла, в частности, хоронить покойного. Корень «запретного дня» – несчастный случай, имевший место в жизни далеких предков. Чаще всего несчастные случаи происходили в горах или в дубовых рощах. И, как следствие всего этого, рождалась традиция запретного дня, к которому приурочивалось и обязательное семейное или родовое моление божеству грома и молнии, отправляемое раз в три года или пять лет, в зависимости от того, как было определено изначально. По всей видимости, в древности и у бзыпцев днем отправления культа верховного бога было воскресенье. Но в силу наступательного характера здесь родовых культов, связанных с подобными историями жизни, «запретные дни» повлияли на день отправления Хыхь икоу⁹¹.

В данном случае, впрочем, как и во многих других случаях жизни абхазов, существующая разность между данными регионами страны объясняется трагическими событиями, произошедшими вследствие так называемой Кавказской войны, разделившей народ на ряд частей, между которыми, как порождение всего этого, были спущены чужеродные этнические занавесы.

Поджигание пряди волос под затылком новоиспеченного жреца является символической меткой, печатью, знаком собственности бога, его своеобразной тамгой.

В культовом действе Анцвахау / Хыхь икоу присутствует число 21 в виде лепешек, по большей части в восточной Абхазии. На вопрос, почему 21, не может ответить никто даже среди «профессиональных» жрецов. Между тем число это не могло попасть данный культ случайно.

нумерологии число 21 связывается с прорицаниями, заклинаниями и теургическими действиями, поскольку оно делится на числа 7 и 3, обладающие оккультными свойствами.

Значит, ключ к нашей догадке – 7.

Число 7 присутствует в самых разных областях космоса и духовной культуры человека. В астрологии 7 олицетворяет Плеяды. 7 – количество главных планет: Солнце, Венера, Меркурий, Луна, Сатурн, Юпитер, Марс. 7 звезд Медведицы. 7 цветов радуги и т.д. 7 – символическая цифра во многих мифологических системах. 7 понимается как совершенство, уверенность, безопасность, покой, обилие, восстановление целостности мира; как цифра таинств, относящихся к духовной стороне вещей, божественной силе в природе (Афанасьева 1982: 425; Ольшевская 2010 («десять изначальных чисел»); symbol.grimuar.info).

абхазской традиционной культуре, как и в культурах многих древних народов, 7 имеет значение максимума, предела, полноты, ограничения: *абжьы-шьхак*, *абжьы-мышнк*, *абжьы-нцџахык*, *абыжь-ныхак*, *абжь-еиџар*, *абыжь-цутак* и т.д. Примеров много.

данном случае главное – абхазская космогония, в которой три мира: земной, небесный, подземный. Каждый из них состоит из семи равнозначных частей. На земле семь миров / стран (*абыжь-тџылак*), небо семислойное, – *абыжь-жџџанк*, и подземелье в семь этажей – *быжьра-быжьџџа*. Итак, $3 \times 7 = 21$. Всею голова Анцва – верховный бог, место пребывания которого – небо. Вот где кроются и древнейшие корни ритуальных лепешек в исследуемом культе.

5. Дiskoобразность ритуального пирога «ача» символизирует небо, а изображающиеся на нем кружочки – звезды. Это лишнее доказательство тому, что первоначально в пантеоне абхазских

богов Анцва сформировался как бог неба (Об образе Анцва см.: Инал-ипа 1894: 159–171; Бигуаа 2012: разд. 1). Поэтому логично думать, что данный ритуальный пирог является таким же древнейшим типом приношения верховному богу жертвенной пищи растительного происхождения, как и конусообразные лепешки, если не старше их.

Вероятно, что разновидностью бзыпского пирога являются и лепешки-полукруги абжуйских абхазов. Если соединить обе лепешки, то получается полный круг – равнозначный символ солнца, полнолуния, неба. Да и небо как таковое невозможно представить себе без небесных светил. И на самом деле «плетение», которым украшают края этих лепешек, намекает на солнечные лучи. Представляется, что «лепешки-полукруги» служат еще в качестве бессловесного наказа или предупреждения устроителей моления богу: «Боже, береги нас, людей – твоих верных слуг, мы звено между небом и землей, без нас существование космоса половинчато, вообще бессмысленно!».

Параллельность символов неба и солнца имеет одинаковую закономерность. Первоначально главным богом абхазов был бог солнца. Подтверждение тому – ритуальная практика народа. Во время моления верховному богу как жрец, так и все, за кого он молится, обращаются лицом к востоку, впрочем, не только абхазы. «Первым культом людей был, несомненно, культ Солнца, ибо его регулярное появление и исчезновение приносили последовательно то свет, то мрак. Солнце было возведено в ранг божества,

ему поклонялись практически все древние народы». Таково мнение известного религиоведа в современном научном мире Инны Смирновой, выраженное в ее весьма познавательной книге «Тайная история креста» (Смирнова 2006: 7).

В культе прослеживается еще одна особенность. В формуле моления верховному богу отражаются все основные стадии образа жизни абхазов, начиная с первобытного времени, кончая его современными реалиями. К примеру: *аџны икоу дыхьча, абнаџ икоу дыхьча, азы иџоу дыхьча, амца аагџара икоу дыхьча!* – «береги того, кто дома, и того, кто в лесу, в воде, у огня» (эпоха присваивающего хозяйства: собирательство, охота, рыболовство);

хааазагак азыҳәа азәы ихы дахаишаауа дҟоумҟан! – «не дай никому жаловаться на отсутствие в доме первостепенных продуктов питания» (эпоха производящего хозяйства, скотоводства: мясо-молочные продукты); *дасу инышьтҟейҟо-иаальтихуа, иикуа-иишьтҟа, инышьтишь-аашьтишьуа – еихоума, еигәыишәума, ма-ганоума, ебыгоума – зегьы импҟьаманишәалахо икайҟа, иаадры-хуа, итҟаргало зегьы марымажахо икайҟа!* – «сделай так, чтобы все орудия труда – топор, цалда, серп, коса, за который бы они ни взялись, были полезными, продуктивными» (эпоха производящего хозяйства, земледелия); *амҟа иқәу дыхьча, амиын иху дыхьча, аҳауа иалоу дыхьча!* – «береги того, кто в пути (на земле), береги на море, в воздухе» (современные средства передвижения: автомобиль, поезд, теплоход, самолет).

На первый взгляд слушатель может подумать, что своей молитвенной речью жрец чуть ли не приказывает богу, ибо в каждом конкретно взятом «наказе» жрец говорит: «делай!». В какой-то мере это так, но не совсем. В ней четко проходит идея взаимодействия бога и людей, близкого к понятию взаимопомощи: «ты мне – я тебе». Люди приносят богу дары – бог ниспошлет им добро.

Как было отмечено выше (I разд.), *«Анцәа»* не собственное имя бога, а нарицательное (Инал-ипа 1994: 159–171). *«Анцәа»* звучит как «небесный огонь» (от «ан» – небо и «цәа / ца» – горячий, огонь), так как на первой стадии политеистических воззрений абхазов, эотеизма, *Анцәа* персонифицировал одновременно небо, и грозу – небесный огонь (Бигуаа, 2012: 154–155). Со вступлением же абхазского политеизма в супрематеизм – высшую стадию своего развития, *Анцәа* стал главным богом, и его теоним приобрел статус собственного имени.

Несомненно, большой этнологический интерес представляет также название культа. В восточных районах Абхазии для обозначения культа верховного бога встречается название в трех вариантах, производных от нарицательного имени Всевышнего *«Анцәа»*: *анцәахәа, анцәаныхәара, анцәарныхәара*. Первые два варианта переводятся почти одинаково: «Моление богу». Это связано с супрематеизмом. Третье название звучит как «моление богам», что, по-видимому, следует понимать как термин, по-

явившийся в пору энотеизма. А западноабхазский «*Хыхь и́коу*» является продуктом табуирования имени верховного бога.

Табуирование имен как отражение мифологических верований возникло на ранних ступенях развития культуры и является наиболее древней формой обращения к богу. Можно сказать, что и в последующие времена оно представляло собой одно из универсальных явлений. Табуирование имен богов и замена их различными эпитетами встречалось и в Греции, и в Риме. Аполлона часто именовали Фебом, что значит «светоносный». Скандинавские боги имели также эпитеты, называемые кеннингами. А этрусские жрецы вообще скрывали имена многих своих божеств от простого люда, называя их «неизвестными богами» (Наговицын 2000: ч. 2). «Религиозные евреи вместо “Бог” говорят “Имя”, “Всевышний”» (Lugovsa.nef>semitology/comporativistics). Дело в том, что, по мнению древних людей, произнесение имени бога могло вызвать его гнев и причинить произносящему человеку вред. Другими словами, прямого названия могущественного бога по имени люди избегали, потому что вера в него была сильна, следовательно, была сильна и боязнь его сверхъестественной силы. Абхазская традиция табуирования верховного бога сохранилась и до наших дней. Помимо известного уже нам *Хыхь и́коу* существует еще ряд его эпитетов как в западной, так и в восточной части страны: *Хазшаз* – «Создатель наш», *Иаҳхылаңшуа* – «Покровитель», *Хазтәу* – «Тот, кому мы принадлежим», *Хаб*, *Хаб аду* – «Отец наш великий», *Ахьышьыргәыҭа* – «Золотая пята», *Ахьаҳду* – «Золотой владыка», *Злыңха ҳаура* – «Тот, тепло очей которого получать нам», *Хаиҳа зымчу* – «Тот, кто могущественнее нас» (или «те»), *Изырҭхо* – «Тот, который греет», *Изырлашо* – «Тот, который светит», *Изырмацгысуа* – «Молниеносец», *Изырдыдуа* – «Громовержец», *Иазыруа* – «Тот, который льет (дождь)» и другие, насчитывающие как минимум в порядке трех десятков лексических единиц в словарном фонде абхазского языка.

Наличие в абхазском языке многочисленных эпитетов говорит не только о сильной традиционности в нем системы табу, но и о неизбежности роли и неограниченной власти Анцва в религиозной жизни абхазов.

Глава IV. *Ацуныхџара* (Ацуныхвара / *azunəh^oa*) – культ божества «времени» или бога грома и молнии Афы

Введение. Актуальность темы и степень ее изученности.

древнейших времен хозяйственная деятельность человека, осуществляющаяся под открытым небом, всецело зависит от природных условий. Человек, живущий и работающий в сельской местности, не может не считаться с погодными условиями даже сегодня, несмотря на современный уровень своей технической оснащенности. Не случайно, что во многих традиционных культурах имеет место религиозное представление о том, что можно повлиять на небо, задоблив персональное божество специальным жертвоприношением и отправлением ему соответствующей молитвы.

условиях абхазской традиционно-бытовой действительности, отличающейся сравнительной устойчивостью своей традиционной основы, моление богу за погодное благополучие, известное под названием *Ацуныхџара* (Ацуныхвара / *azunəh^oara*), или *Ацуныхџа* (Ацуныхва / *azunəh^oa*), относится к окказиональному типу обрядовой культуры. Этот культ как религиозная практика пользуется довольно широкой известностью и имеет всегда значительный общественный резонанс. Тем не менее, он остается до сих пор наименее изученной стороной этнографического абхазоведения.

По сути, в абхазоведческой специальной литературе имеется лишь одно научное сообщение, посвященное Ацуныхвара. Оно опубликовано в начале XX столетия и принадлежит перу известного абхазского краеведа Н.С. Джанашиа. Ученый создал его на основе полевого этнографического материала, собранного им, главным образом, в родном селе Адзюбжа. Объем сочинения составляет немногим более одной страницы (Джанашиа, 1960: 65–66). Ни в коей мере не умоляя его научную значимость, отмечу, что по своей очевидной скромности оно не может претендовать на представление нам полной картины ритуальной практики культа и интерпретацию его элементов. И те авторы, научные работы которых, так или иначе, касаются обрядового действия

культы, исходят из основного положения джанашиевского сочинения (прежде всего, Инал-ипа, 1960: 559–560). Этим обстоятельством объясняется необходимость комплексного исследования культа Ацуныхвара с привлечением нового полевого этнологического материала, особенно с учетом его трансформации, вызванной реалиями времени.

Определение срока культового праздника. По традиции Ацуныхвара устраивают жители *ацута* (ацута / *acuta*) – локальных поселков в территориальной структуре абхазского села – ақыта. «Обычно это тот круг семейств, внутри которого во время печальных или радостных случаев в доме каждого из них распространяется обычай “взаимообслуживания” (*зыцэгъеи зыбзицеи еилоу, амайџура ззелюу, зымай еибауа*). Термин этот близок к понятию «взаимопомощь»⁹². Согласно сообщению ученого, в старину крестьяне отправляли культовое моление в засушливые времена, которыми Всевышний наказывал земледельцев «за то, что провинились перед ним чем-нибудь» (Джанашиа, 1960: там же). Чтобы «искупить свою вину и отвлечь кару», они совершали умиловительные жертвоприношения (там же).

перевод с абхазского языка название культа звучит как «моление, совершаемое ацу» (*ацу* – «поселок» + *аныхџара* – «моление»).

Как свидетельствует полевой этнологический материал, которым я располагаю, сегодня Ацуныхвара проводится не от случая к случаю, как это было указано в данном сообщении, а ежегодно, независимо от погодных условий, и считается обязательным общественным молением, спущенным сверху, с неба.

Ацуныхвара может не справляться только в том случае, если в данном периоде времени в какой-нибудь семье, проживающей на территории ацуты, случилось несчастье, и с того времени не

Инф.: Куабахиа Котик (81 год) – молеельщик в ацуте Джамшигра с. Лыхны, Кортау Зураб, жит. ацуты Аджамшигра с. Лыхны, зап. 28.06.2015; Капба Дарата (90 л.) – молеельщик в ацуте Чигурхуа с. Нижняя Джирхуа, Барганджиа Радион (80 л.), зап. 12.07.2015; братья Барганджиа Рудольф (68 л.) и Валерий (60 л.), урож. ацуты Чигурхуа с. Нижняя Джирхуа. Зап. 12.07.2015; Гуарамиа Адамыр (70 л.). Плиа Давид (66 л.), урож. ацуты Заган иху с. Гуп. Зап. 5.06.2015.

прошло еще и сорока дней (у христиан) или пятьдесят два дня (у мусульман).

конце весны – скорее в начале лета, «после окончания пер-вой прополки кукурузы» (*азнаида бзиа ианнайыслак*)⁹³, в воскресенье, утром, когда солнце выходит из-за гор, люди преклонного возраста, проживающие в ацуте, договариваются дать Всевышнему богу обет (*аҕаҕахьа*) в целях назначения срока проведения культа. Для этого один из них, как правило, наиболее старший по возрасту, потому и имеющий полномочие жреца, сняв головной убор, становится лицом к восходу солнца, месту пребывания бога, и торжественно ему сообщает: *Хахь икоу Анцэа ду, ухьышьыргэыйа сакэхишоуп! Иахьа хагьежсыраҕы икоу абыргэа абра хааины хы ааилахкын, зыапы инанаго зегьы, хэычгы-дугьы хаизаны, иахьа аиэны, хуашаһкыриц хэзбеит, улыһха-угэыһха хаутаразы. Уи азы иатэху амратхэ аагоит, ишаадыруала, иҕахэтоу зегьы каһйоит, акгыи хаигзом!»* – «наверху находящийся (в небесах) великий бог, да обойти мне твою золотую стопу! Сегодня мы, представители старшего поколения нашего общества посоветались, решили собрать всех жителей нашей округи, «могу-щих ходить самостоятельно», и стар и млад, встать у твоих ног с просьбой ниспослать нам тепло твоих очей и твоего сердца. Даем тебе слово, что на следующее воскресенье, по мере своих знаний, принесем тебе в жертву все то, что от нас требуется»⁹⁴.

Сделав полные повороты три раза, надевает головной убор – символ мужского начала, который снимает только лишь перед богом, если есть желание, и то в помещении, но не под небом, которое не должно видеть его обнаженным.

Инф.: Куабахиа Котик (81 год) – молельщик в ацуте Джамшигра с. Лыхны, Кортуа Зураб – ацута Аджамшигра с. Лыхны, зап. 28.06.2015; Капба Даратей (90 л.) молельщик в ацуте Чигурхуа с. Нижняя Джирхуа, Барганджиа Радион (80 л.), братья Барганджиа Рудольф (68 л.) и Валерий (60 л.), урож. Ацуты Чигурхуа с. Нижняя Джирхуа. Зап. 12.07.2015; Джапуапха (Ламия) Кукул (82 года), зап. 28.08.2015; Шамба Хухут (68 л.), урож. с. Тхина, Думаа Аполлон (72 г), урож. с. Тхина. Зап. 2.08.2015; Давид Плиа (66 л.), урож. с. Гуп. Зап. 19.01.2016.

Инф. Шамба Хухут (68 л.) и Думаа Аполлон (72 г.), прож. в ацуте Агуаа с. Тхина, зап. 2.08.2015; Плиа Давид (68 л.), урож. Ацуты Заган иху с Гуп. (ныне – г. Сухум), зап. 19.01.2016.

этот же день о принятом обете сообщают «обязанным об-служить» молодым членам ацуты (*амайура зыхэтоу*). Каждый раз после отправления очередного моления, коллективом сообщества называется группа молодых людей, представляющих различные рода или патронимии, в зависимости от состава населения ацуты, на которых возлагается организация следующего предприятия, как говорится, «и слава, и позор его лежит на них» (*ахьзгы, ахьмыызггы дара ирықауп*). Обычно это четыре человека. При этом соблюдается очередность.

«Обязанные обслужить» должны подыскать соответствующее животное. Это, как правило, бычок, не успевший еще погулять с телками, к тому же без изъянов; даже рога у него должны быть красивыми. Особое внимание при выборе животного обращают на его цвет. Любая масть приемлема, за исключением черной, ассоциирующейся с трауром, подземельем, тьмой. Если число участников культа большое, то они могут купить двух бычков, но жертву приносят только одним. Торговаться с хозяином бычка нельзя, поскольку животное предназначено богу. Да и хозяин, заведомо зная о его назначении, лишнюю сумму денег не попросит: «грех» (*Анцэа иҭаҭхьа игэнаалам, ҕасым*)!

Деньги на покупку необходимого количества муки, соли и пр. продуктов питания собирается той же «четверкой» также в складчину, чтобы «доля» (*амартхэ*) каждой семьи в культе была обеспечена.

Культовое празднество. Как было обещано богу старейшиной, в назначенный воскресный день, в день отправления культового моления, собираются все жители ацуты, как уже отмечалось, по принципу «кто только может» (*изылиш*). Съезжаются даже и те, которые проживают в городах, но их родовые корни находятся в данной местности, что дает им право, порою и обязывает их, принимать участие в нем на равных.

Уже рано утром жертвенное животное должно быть на Ацу рныхэарта (*ацу раныхварта*) – «общественной молельне», представляющей живописную полянку, удобную для всех жителей округа, где-нибудь в центральной части поселка, желательно поблизости речки или родника. Если речки или родника поблизости

нет, то выбирают любой подходящий холм или просто несколько возвышенное место. Но при этом необходимое количество воды в процессе всего предприятия доставляют в больших сосудах.

Раньше всех в молельню прибывают почти все молодые люди, чтобы помочь обслуживающему персоналу в их делах: в наведении чистоты и порядка в ней, в распыливании и раскалывании дров, постройке помоста – *ашэымкьат* (небольшое строение на четырех столбиках, сделанное исключительно из фундуковых жердей и постилаемое грабовыми листьями, так как фундук и граб считаются счастливыми деревьями), навеса (если погода не надежная), установлении столов и стульев на всю ее длину. Женщины накрывают столы белой бумажной скатертью, сервируют их. Все это – новшество, обусловленное современными реалиями жизни крестьян, особенно в бзыбском регионе страны.

Кое-где, преимущественно у абжуйцев, встречаются «консерваторы», которые не «приемлют» современной формы проведения данного праздника и устраивают его по старинке, «точно так же, как это делали их большие отцы» (*рабацаа дуқаа ишыкряйоз еиуш*)⁹⁵. На молельне они кладут поленья или просто папоротник, так, чтобы образовался большой круг. Этот своеобразный природный ковер служит скамейкой, а перед ним образуют живое многослойное покрывало из широких листьев дикого фундука, грецкого ореха или же граба, куда в свою очередь кладут пищу, за которой, как в прошлом, «народ садится на зелень» (Джанашиа, 1960: там же). Конечно, данное устройство носит уже деланный характер, и у многих молодых людей вызывает улыбку, а у других, наоборот, экзотический интерес.

«Как только солнце поднимется в небеса с высоты дерева» (*амра йлакы ашэара ишыеилакь*), прибывает старейшина во главе с молельщиком – аныхэа (аныхваю). Поприветствовав всех присутствующих словами благопожелания – *еангы абас ыизала аныхэа шаапыларта Анцаа шэкейааит(!)* – «да встретить вам

«Большие отцы» – предки устроителей культа, считающиеся носителями традиционных устоев жизни народа; понятие, порожденное почтительным отношением к своим предшественникам.

празднество в полном здравии и в будущем году так же, как сегодня», – он приступает к своим священным обязанностям.

Заметим еще одну особенность форм приветствия моельщика с сородичами. «Если моельщик здоровается с взрослыми просто кивком головы и поднятием правой руки, то, как правило, детей он обнимает и целует в голову»⁹⁶.

Несколько строк о личности моельщика (жреца) – аныхваю.

«Моельщиком может быть человек преклонного возраста, физически совершенный, без заметного изъяна, умеющий излагать свои мысли и говорить четко, чтобы бог мог услышать и понять его, уважаемый и хорошо известный в обществе как честный, порядочный и добрый. В промежутке времени между днем определения срока культа и самим культовым днем он старается питаться и употреблять алкогольные напитки сдержанно, избегает конфликтных ситуаций, не проклинает никого, не произносит непристойных слов, если даже его никто не слышит, не позволит себе иметь интимные отношения с женой. В день культа встает рано утром, как только наступит рассвет, побреется, помоеется, одевается во все чистое, причем рубашка его должна быть светлой. Отправляясь в моельню, порог своего дома переступает исключительно правой ногой, считающейся легкой, счастливой»⁹⁷.

Молодые мужчины из числа обслуживающей группы пригоняют жертвенное животное к месту, на которое укажет моельщик. Участники праздника располагаются за ним, соблюдая половозрастную иерархию: старшие мужчины впереди, младшие – позади,

за ними следуют женщины, также по принципу *аиҳабрейџыбра* («старшинства-младшинства»). Все члены ацута становятся лицом к востоку. При этом, в ряде местностей, главным образом в отдаленных от районных центров, во время самого моления женщины стоят как бы в стороне, отдельно, несколько отставая от группы мужчин, или занимают левую сторону моельни. Картина эта – живое свидетельство былой традиции, по которой женщинам за-

Информатор: Плиа Давид (66 л.), урож. ацуты Заган иху с. Гуп (ныне прож. в г. Сухум), зап. 19.01.2015.

Инф. Плиа Давид, зап. 19.01.2016.

прещалось принимать участие в совершении данного моления, считая его сугубо мужским занятием. Представители слабого пола не имели права даже употреблять здесь ритуальную пищу.

лучшем случае в этот день женщины могли оказать посильную помощь мужчинам в наведении порядка в молельне, но к началу самого моления расходились по домам (см. Джанашиа, 1960: 65).

Один из молодых мужчин «обязанной группы семей» подносит молельщику кувшинчик с водой и новое полотенце белого цвета, и тот производит ритуальное омовение рук и лица своего. Символически промывает также мордочку и передние ноги бычка. Становясь впереди своих подопечных также лицом на восток, сняв головной убор и поясной ремень, придерживая бычка за рога (в этом ему помогают молодые мужчины, чтобы он не выскользнул из его рук), молельщик произносит молитву:

– *Хыхь икоу Анцаду, сукэыхиоуп! Уаанза, мчыбжьык ашьтахь сара, сызланхо сыуаажэлар ирыцхаражэафу азэы иахасаб ала, исхэаз сҕаҭахьа инакэыришэаны, иахьа ҳацұҭа иатәу , дхэычы-ддыу, ааира зылионы икоу зегьы, ҳашьтэы ҳаманы, ҳааины, абра, ушьапаҕы ҳгылоуп. Улыңха ҳат, угэыңха ҳат! Аамҭа бзиа ҳзыкайа, аҭафра беиа ҳатәашьа, дасу иааирыхуа ңшзала иҭегалартә, иҭаацәа никәигартэы, абзиа аганахь ала ифартә-ижэыртә дкайа! Ақәа анауша, ақәа ару, амра аныңхаша, амра рыңха, аңша бааҭс аумырсын, акырицх аумыруын, ҳахьча! Улыңши-хаа ҳхумбаан, уҳылаҭи, ҳрыцҳашьа, сұхәоит! – «Наверху (в небесах) находящийся великий бог, да обойти мне вокруг тебя! Я как посол своих сородичей неделю тому назад, когда принимал обет, обещал тебе устроить праздник. И мы, жители нашей ацуты, собрались здесь и стоим у твоих ног со своей жертвой, просим тебя ниспослать тепло твоих очей и твоего сердца! Даруй нам хорошее время так, чтобы у каждого из нас уродилось столько урожая, сколько ему и его семье необходимо. Ниспошли нам дождь вовремя и вовремя посвети солнцу, защити нас и наш урожай от града и сильных ветров. Не обделяй нас своим вниманием и своим сладким взором, прошу тебя».*

– *Амин, Анцэа иуцихэаит!* – «Да велит бог вместе с тобой, аминь», – хором произносят все, кто стоит за молельщиком и слушает его молча и смиренно⁹⁸.

После окончания моления молельщик при помощи молодых участников торжества приступает к непосредственному выполнению своего обещания всевышнему богу – приношению бычка в жертву. Повалив животное на бок, головой к восходу солнца, лицом к самому солнцу, чтобы оно было свидетелем случая, молельщик закалывает его в горло, но полностью обезглавливает уже более сильный и умелый молодой человек. Свежевание, разделывание туши и другие процедуры, связанные с приготовлением мяса, берут на себя те же молодые люди. Молельщик, помыв руки, надев головной убор и поясной ремень, занимает место среди своих ровесников, сидящих на наиболее удобном и почетном месте, каковым считается какой-нибудь уголок, несколько отдаленный от деловой суеты обслуживающего персонала. При этом подчеркнуто соблюдается обычай *аихайгылара* («взаимовставания»). Как только приблизится молельщик к группе, все, кто там сидит, встают, привстанут и приглашают его садиться, а если нет стула, то кто-нибудь из младших уступит ему место: «молельщик – посредник между богом и соплеменниками, посол» (*аныхэаф анцэи ауааи дрыбжэагылоуп, дыцхаражэафун*).

Как только сварится мясо, жрец приступает ко второй и последней очереди моления. К этому времени должны быть готовы все мучные блюда, а стол под навесом – к приему участников культового предприятия.

Что интересно, ответственное лицо за тот или иной вид жертвенной и иной пищи до поразительной точности знает, сколько

Здесь приводится усредненный вариант формулы молитвенной речи, логически составленный по материалам Ацуныхвара, в которых в различные годы жизни я принимал участие. Не последнее место в составлении данной молитвы занимает также и новый полевой материал, собранный во время этнологической экспедиции в с.с. Лыхны, Нижняя Джирхуа, Тхина, Гуп, которую я проводил в июне-июле 2015 г. в индивидуальном порядке. Мои информанты, прежде всего – это молельщики: Куабахиа Котик, Капба Даратей, Шамба Хухут, Гурамаи Гена. Правда, молитвенная речь сегодняшних жрецов не всегда отвечает своему функциональному назначению, что нужно воспринимать как продукт современных реалий.

времени нужно для его приготовления. Поэтому и выполнение своих обязанностей он начинает тогда, когда считает нужным, самостоятельно. Одни отвечают за варку мяса, другие – мамалыги, а лепешки или пироги являются монопольным занятием женской половины коллектива ацуты. В результате все подготовительные работы культового моления заканчиваются одновременно. Как говорят информанты, кое-где не жертвенную пищу – мамалыгу, пироги и пр. – женщины приготавливают у себя дома

ко времени отправления культа доставляют в молельню точно так же, как это делали несколько раньше. А если точнее, то «раньше каждая старшая женщина дома приносила или присылала через кого-нибудь столько порции мамалыги, сколько мужчин из числа ее семьи участвовало в культе»⁹⁹.

Относительно лепешек и пирогов следует внести более четкую ясность. Их, как и мамалыгу, готовят с учетом числа участников культа. Но жертвенными являются приготовления особой формы. Там, где принято жертвовать пирогом, делают его наподобие обычной большой круглой буханки хлеба, и называется он «ача» (бзып). В некоторых других селениях в жертву приносят три лепешки довольно внушительного размера под названием *акэакэар* (акуакуар). Все зависит от традиции, от того, «как показали большие отцы» устроителей культа.

Мясо до единого куса кладут на помост или в больших корзинах подносят к тому же помосту (упрощенный вариант), у которого было совершено моление живым жертвенным бычком. В этом случае на помост кладут только самые лучшие куски мяса, каковыми считаются грудинка и бедро, остальное оставляют в корзинах. Шкуру тоже снимают с дерева, куда на время ее положили в завернутом виде, кладут на траву так, чтобы она была видна богу сверху, с неба. Ритуальный пирог или лепешки кладут также на помост рядом с мясом.

Инф.: Кортуа Зураб (66 л.), жит. ацуты Аджамшигра с. Лыхны, зап. 28.06.2015; Барганджиа Рудольф (68 л.), жит. ацуты Чыгурхуа с. Нижняя Джирхуа, зап.

07.2015: Шамба Хухут (69 л.), жит. ацуты Агуаа с. Тхина, зап. 2.08.2015; Плиа Давид (66 л.), уроч. ацуты Заган иху с. Гуп, зап. 19.01.2016.

Молельщик, как и прежде, с обнаженной головой и без внешнего поясного ремня встает на том же месте, так же лицом на восток. Ему вручают заостренный с одной стороны фундуковый колышек, на который нанизываются сердце и печень жертвенного бычка – ацэы, и стакан черного вина. Беря в левую руку колышек, в правую – стакан, молельщик произносит примерно ту же молитвенную речь, какую произносил ранее, добавив лишь слова, напоминающие богу о том, что в первый раз он показал ему жертвенное животное в живом виде, а сейчас – его сердце и печень.

После окончания молитвы молельщик отпивает вино, около половины стакана, оставшейся же половиной совершает ритуальное возлияние: аккуратно поливает на сердце и печень жертвенного животного. Затем разрезает печень на мелкие кусочки, один из которых съедает сам, остальные раздает присутствующим соплеменникам по принципу известной возрастной иерархии (вообще это обычный ритуал, совершаемый и во время совершения других культов: семейных, патронимических родовых). По стакану вина поднимают и другие мужчины, соблюдая между собой тот же возрастной ценз (*еихабейбыла иааибаръины*). При этом каждый должен сказать тост за ацуту, но, в отличие от молельщика, даже старики говорят несколько тише, а молодые – почти шепотом: *Улыъха хат, угыъха хат, хьабаа хъылартэ, аеафра бзиа хат, ъизала итаагалартэ, ъизала иахфартэ аамта бзиа хзыкайа!* – «Да ниспошли нам всем тепло своих очей и своего сердца, дай нам возможность вырастить хороший урожай, собрать его и на добром здравье употребить его».

Там, где не принято употребление спиртных напитков, молельщик жертвует пучком свеч, состоящим из семейных «долей». После окончания молитвенной речи он его зажигает, а кто-нибудь из молодых прикрепляет к помосту.

После отправления моления молодые члены культа накрывают на стол, за который садятся, максимально придерживаясь половозрастной градации: мужчины в головной части стола, женщины и дети – отдельно от них, в его хвостовой. Стол проводится в обычном режиме: там, где принято употреблять вино, выбирается один

из уважаемых мужчин в виде тамады (тамадой называть его неправомерно), произносятся тосты. В отличие от других участников торжества, молещик, общавшийся только что с богом, не произносит никаких тостов. А так все, кто пирует на застолье, поднимая бокал за его здоровье, могут и должны говорить слова благопожелания в его адрес: «Чтобы ты еще долгое время, в полном здравье покровительствовал нам точно так же, как сегодня!»).

Женщины в присутствии старших мужчин не позволяют себе не только выпивать спиртное, но и говорить громко; они могут лишь пригубить его и делать вид, что поддерживают сказанное ими. А об употреблении здесь алкоголя, впрочем, как и на любом другом тожестве, людьми, не достигшими совершеннолетия, не может быть и речи. Участники торжества придерживаются обычного застольного этикета и при произношении всех следующих тостов. Это соблюдение очередности каждого из них, вставание во время поднятия стаканов за здоровье старших и т.д. В тех селениях, главным образом в Абжуйском регионе страны, независимо от религиозной принадлежности, употребление спиртных напитков даже за столом запрещается, поэтому и трапеза не задерживается долго.

досоветский период мужчины, участники ритуальной трапезы, пировали весь день и часто пели *афрашга* – песню в честь бога молнии и грома Афы (см. Званба, 1955: 65). Вместе с тем ни в коей мере они не позволяли себе каких-либо признаков вольности поведения, даже между собой говорили подчеркнуто тихо, вполголоса¹⁰⁰. В настоящее время песня эта забыта, но застолье проходит весело, как это бывает в обычном традиционном празднестве.

Если кто-то из жителей ацуты по состоянию здоровья или по какой-нибудь еще важной причине не смог принять участия в культовом предприятии, то «ответственные лица» ему присыла-

Подчеркнутая скромность людей за подобным жертвенным столом была, видимо, универсальной. Этнология знает немало примеров. Так, в известном труде Эдуарда Тайлора читаем: «Зулусы умиляют небесного бога, чтобы он послал дождь, приношением в жертву черного быка... Мясо быка съедается в глубоком молчании, которое служит выражением почтительной покорности... и праздник заканчивается пением без слов (Тайлор, 1989: 476).

ют «его долю» кушанья и вина (*ихэы рѣиуеит*), кроме мамалыги, не являющейся ритуальной пищей.

Ответственные за подготовку и устройство культового предпрятия, как мужчины, так их жены, вместе со своими взрослыми детьми не садятся за стол, они обслуживают коллектив ацуты до конца основной трапезы. Им принадлежит так называемая «неосновная трапеза», которая начинается, как только они садятся за стол со спокойной душой от чувства выполненного долга перед богом и соплеменниками. Здесь, как бы в знак благодарности, их обслуживают те молодые люди, которые считают себя наиболее близкими им либо по территориально-соседскому признаку, либо по духу.

Далее. Если культ совпал с продолжительной жарой, то бывает, что после окончания застолья, когда старшие члены ацуты, перед которыми исключаются всякого рода вольности поведения, уже разошлись, среди молодежи устраивается забавная, шумная и затяжная игра, так называемое «обливание водой» (*азеиқәтэара*), как правило, между юношами и девушками.

Следует остановиться еще на одном важном обстоятельстве, ныне забытом временем. В знойные периоды, а именно перед отправлением моления Ацуныхвара, совершалось ритуальное шествие молодых женщин и подростков к речке. Оно известно под названием *Зиуауа* (Дзиуауа / зѣааа). В старину Дзиуауа проводили через неделю-две после Ацуныхвара, но только в том случае, если засушливые времена становились настолько суровыми, что почва начинала трескаться от обезвоживания, а нива – погибать. Сегодня мало кто помнит о нем, а если даже помнит, то «как сон». По сути, люди пересказывают то, что когда-то слышали от своих родителей. Но есть более достоверные сведения о данном шествии – это исследования фольклористов и этнографов, хронологически относящихся как к советскому, так и более раннему периоду времени.

Согласно данным сочинений этих авторов, женщины в своих лучших и светлых нарядах собирались во дворе одного из домов. Затем они делились на три группы. Одна отправлялась к речке, где из ветвей дерева строила своеобразный легкий плот – *атыа*,

(атыю / atəw^o), другая собирала сухую солому в кучу и несла к плоту, а третья изготавливала куклу в виде девушки. Куклу обряжали, сажали на покрытого белой простыней осла и, аккуратно придерживая, двигались к плоту. В случае отсутствия же у них сего животного они насаживали ее на шест и несли на руках, как бы имитируя верховую езду. При этом шествие сопровождалось одноименной с обрядом песней, слова которой точно передают суть обряда: *«Зиуауа, Зиуауа! Зарикуакуа-мыркылдышь! Ах иңха зыша дакит, Зыхэачыказ дахзытиуам – здук азыхэа дахтиуеит! – Дзиуауа, Дзиуауа! Дочь князя жаждет воды. Немного воды, немного воды, но за малую воду не можем продать ее, за большую воду продаем»*¹⁰¹.

Подойдя к месту назначения, девушки пересаживали куклу на плот, заранее застланный соломой. Солому разжигали и пускали плот по течению речки. Тут же завязывалась шуточная игра: участники сталкивали друг друга в воду, несмотря на то, что были одеты. После окончания обрядовых игр все они возвращались себе домой, где устраивали «хлеб-соль» (*ачеицъыка кәрџон*) и весело проводили время, поскольку были уверены, что «дело сделано – дождь будет»¹⁰².

Обряд вызывания дождя, можно сказать, универсален, практически он знаком всем традиционным культурам, в которых земледелие имеет глубокие корни.

Эхо древнего культа вызывания дождя слышно в традициях религиозных систем почти всех горских народов Кавказа: адыгов, вайнахов, дагестанцев, осетин и др. У них главным персонажем

Здесь приводится один из вариантов песни Дзиуауа, записанный фольклористом А.А. Аншба (см. Аншба, 1982: 45).

Инф. Джапуапха-Ламиа Кукул (82 л.), жит. с. Тхина, зап. 28.08.2015. Этот обряд был зафиксирован еще в досоветские времена как в восточной части Абхазии, так и в ее западной, почти одинаково (см. Званба, 1955: 77; Джанашиа, 1960: 64).

определенной мере Дзиуауа близок к Фыдыуани – осетинскому празднику, отмечавшемуся в прошлом женщинами, которые, собравшись на поле близ селения, молились о погоде, чтобы не было града, ливневых дождей, засухи и других стихийных бедствий, после чего устраивали песни и пляски (см. Чибиров, 2008: 454–455).

ритуала обряда служит ряженный или кукла в виде мальчика или девочки (см. Сефербеков, 2009. Гл. 4, § 2).

Заключение, или интерпретация этнологического материала

Судя по времени отправления моления верховному богу, первоначально Ацуныхвара возник как космогонический культ, приуроченный ко дню летнего солнцестояния. Его возникновение относится к периоду появления земледелия в быту древних предков абхазского народа как отдельной отрасли производящего хозяйства, когда основной социальной организацией был род, располагавший единым территориальным пространством. По мере разрастания и усиления процесса дифференциации родовой организации на патронимические образования (*абицъара*), или круг патронимий, «братства» (*аиацъара*), традиция отправления культа начала дробиться на более мелкие родственные ниши, в свою очередь превратившиеся в ацута. Несколько таких ацут составляли и составляют упомянутое уже абхазское село (*акыта*), нередко принадлежавшее одному отдельно взятому роду (*ажала*; букв. «семья»). А сегодня в подавляющем большинстве случаев ацута – это территориальное понятие, которое объединяет семьи, носящие различные родовые имена (фамилии)¹⁰³.

По определению К.Д. Кудрявцева, уже ко времени советизации страны любая акыта представляла собой «объединение нескольких родовых, фамильных союзов, в которой преобладающим влиянием и значением пользовалась одна из фамилий, входящих в союз». С другой стороны акыта представляла «полунезависимую единицу, жила на основании отчасти обычного права, а отчасти на основании установившихся в ней в течение веков взаимоотношений. На акыта лежала обязанность ограждения имущества и жизни своих членов, организация кровомщения, походов и набегов и защиты от них». То есть «главнейшая обязанность, лежавшая на членах акыты, – это исполнение воинской повинности» (Кудрявцев, 2009: 18–19.).

Вместе с тем следы более крупных территориально-родовых образований, имевших место в несколько ранние периоды времени, сохранились в топонимической системе Абхазии. Надо полагать, что до трагедии, произошедшей в XIX столетии в результате Кавказской войны, каждое село или каждая округа (ацута) села принадлежали определенной группе семей, считавших себя потомками одного далекого родоначальника и потому носивших одно родовое имя – фамилию. Это Мгэзырхэа (Мгэызба), Блабырхэа (Блабба), Ешкыт (Ешба), Бармышь (Бармышьяа), Мкьалрыцшь (Мкьалба), Гьачрыцшь (Гьачба), Багрыцшь (Багба),

Отнюдь не случайно, что настоящая глава озаглавлена «Ацуныхэара – культ божества времени».

Согласно информации, полученной в ходе полевых этнологических исследований, общественный культ *Ацуныхэара* посвящен времени (*аамта*)¹⁰⁴. Всякое природное явление имеет свое персональное божество, тем более такое могущественное, как гром и молния. Как уже говорилось, в пантеоне абхазских богов им является Афы. В ведомстве же Афы и находится народное понятие «время», которое состоит из двух противоположностей: *аамта бзиа* и *аамта бааӡс*. В данном конкретном случае под *аамта бзиа* подразумевается благоприятная погода, под *аамта бааӡс* – неблагоприятная. «Даруй нам хорошее время!» – просит молельник бога. «Хорошее время» понимается как соразмеренное чередование солнечных и дождливых дней при отсутствии всяких ка-таклизмов (ураганного ветра, землетрясения, обвала, оползней, наводнения и т.д.), перед которыми человек бессилён. В широкий смысл понятия «хорошее время» абхазы вкладывают еще и мир, поскольку жизнь абхазов всегда была заполнена борьбой за свою землю. Естественно, потому не редки случаи, когда в культе Ацуныхэара, отправляя богу молитву, жрец просит его не ниспослать им войны: «*Аибашьра аӡӡа иӡоумӡан!*».

Возможно, в незапамятные времена *аамта* / время имело своего отдельного покровителя, который выполнял волю Афы.

Гулырцшь (Голыуаа / Гална), Аибга (Айба), Агара (Аггар / Тарба), Мыкь (Мыкьба), Дапокыт (Дапуа), Ешыра (Ешба), Арעדкыт (Аредба), Капаа рхэы (Капба), Адленаа рхэы (Адленба), Воуаа рхэы (Воуба) и др. Среди них не редок

такой населенный пункт, в котором нет уже ни одной семьи, носящей ту или иную фамилию, от которой происходит его название.

Инф.: Куабахиа Котик (81 год) – молельник в ацуте Аджамшигра с. Лыхны; Кортга Зураб (66 л.), с. Лыхны, зап. 28.06.2015; Капба Дарата (90 л.) – молельник в ацуте Чигурху с. Нижняя Джирхуа; Барганджиа Радион (80 л.), Чигурхуа с. Джирхуа; Братья Барганджиа Валерий (60 л.) и Рудольф (68 л.), прож. в ацуте Чигурхуа с. Нижняя Джирхуа, зап. 12.07.2015; Цулукиа Марина (64 л.), уроч. с. Арасадзыхь (в настоящее время прож. в г. Сухум). Зап. 10.01.2015; Джапуапах-Ламиа Кукул (82 года), зап. 28.08.2015; Шамба Хухут, (68 л), с. Тхина, зап.

08.2015; Плиа Давид (66 л.), с. Гуп (ныне – в г. Сухум), зап. 19.01.2016. Как отмечают еще эти информанты, во времена советов и колхозные бригады формировались по территориальному принципу ацуты.

Жертва. Центральное место в Ацуныхвара, как и любом крупном культовом действии абхазов, занимает жертвенное животное (*аныҳаагата, ашьтэы*), отношение к которому особое, почтительное¹⁰⁵. И акт приношения его в жертву осуществляется такой же почтительностью. По определению этнологии, его основная парадигма заключается в воздаянии, с древнейших времен закрепившегося в сознании человека: «Боги даруют блага в обмен на жертвоприношения» (Элиаде Мирча, 1999: 18). В принципе и в философии существует такое же отношение к нему: «Человеку и богу, если между ними должно быть достигнуто подлинное единство, следует быть в конечном итоге одной плоти и крови, так что непосредственным следствием одухотворения чувственного в силу культового действия является превращение духовного в чувственное. Чувственное уничтожается в своем существовании, в своем физическом наличном бытии – лишь в умерщвлении жертвенного животного. Это животное обретает силу служить “посредником” между индивидом и его родом, между родом и его богом. Однако эта сила связана с исполнением сакраментального акта в его полной чувственной определенности, со всеми деталями и частностями, предписанными ритуалом, – малейшее отклонение и ошибка в ритуале лишают жертвоприношение смысла и силы» (см. Кассирер, 2002: 238).

Следует еще отметить, что в абхазском языке для обозначения жертвенного животного, как и любой другой жертвы, делаемой в культовых молениях, нет слова «жертва». Жертвенное животное абхазы называют как «то, чем молиться», «то, что

Второй термин, *ашьтэы*, применяющийся для обозначения жертвенного животного, в большей части холощенного козла, является лишним подтверждением мнения, существующего в этнологии о том, что первоначально существовало человеческое жертвоприношение. Человек злой натуры, позволяющий себе всякого рода недостойные акты поведения, называется также ашьтэы (букв., «тот, кто принадлежит убиению»). В древней Мексике «на годовых праздниках в честь богов вод и гор в храмах совершались настоящие человеческие жертвоприношения» (Тайлор, 1989: 481). «Роль жертвоприношения в истории религии действительно очень велика. Сами жертвоприношения чрезвычайно разнообразны по видам и по степени развитости и сложности, начиная от простейших форм... вплоть до ...умерщвления людей в жертву богам» (Токарев, 1983).

предназначено убиению» (*аныҳаагата, ашьтаы*) соответственно. Главное здесь не убийство животного как такового, не жертва, которую приносит молельщик, а факт дарения его богу. При этом абхазы уверены в том, что и со стороны бога будет соответствующий подарок, под которым подразумеваются благоприятные условия жизни на земле.

Аналогичные примеры встречаются в культурах древних народов. Хетты называли жертву просто едой (Ардзинба, 1982: 45), индийцы – пиром (Казанский, 1926: 122). Согласно сообщению Т.Н. Дмитриевой, у нивхов медведь, убиваемый на медвежьем празднике, жертвой не является в обычном смысле этого понятия. Для них приносить жертву – значит давать богу нечто реальное (Дмитриева, 2000: 13).

Безусловно, обряд вызывания дождя Дзиуауа представлял собой вспомогательное предприятие культа Ацуныхвара, по мере необходимости устраиваемого женской половиной ацуты. Об этом говорит и игра «обливание водой», кое-где встречающаяся и сегодня в день проведения Ацуныхвара. Да, это игра, но игра, отражающая эхо древнего представления, о котором шла речь в основном тексте работы.

Как справедливо отмечает фольклорист А.А. Аншба, название обряда, равно и песни, восходит к имени таинственного властелина водного мира, хотя, надо заметить, в абхазском пантеоне богов такой персонаж отсутствует. Он забыт (об этом см. Аншба, 1982: 44). Но, как писал еще Л.Я. Штернберг, – «всякий миф является образным представлением о какой-либо реальности» (Штернберг, 1978: 351). Значит, кукла символизирует дочь владетельного князя или просто красивую девушку, которая некогда приносилась в жертву во имя жизни соплеменников (см. Чурсин, 1957: 77). В связи с этим еще Эдуард Тайлор писал: «В Каире существует обычай при разливах Нила выставять в затопленном месте конический земляной столбик, который уносится поднимающейся водой. Обычай этот, известный под именем «арусех» (невеста), представляет, по-видимому, замену древнего обряда бросания в реку молодой девушки в пышном наряде с целью получения полноводного разлива» (Тайлор, 1989: 482). В данном

случае, в случае вызывания дождя, методом обречения девушки на смерть устроители обряда посылали ее душу к ее жениху-божеству. В свою очередь и тот посылал землянам дождь как знак благодарности (см. Штернберг, 1936: 66). А шествие – это свадебная процессия, свадебный поезд. Простыня, которой участницы шествия покрывали осла, – символ непорочности невесты; огонь выступает, с одной стороны, как магическая сила охраны невесты, и ее оплодотворения – с другой (см. Аншба, 1982: 48).

Надо полагать, что абхазский обряд вызывания дождя Дзиуауа вместе со своей одноименной песней восходят к древнему мифу о «священном браке между земной женщиной и покровителем водной стихии» (Аншба, 1982: 49). Что касается этимологии термина «*зиуауа*», то она прозрачна и понимается как «делать-делать воды» (в смысле: много дождя).

В историческом разрезе абхазский культ Ацуныхвара, равно и Дзиуауа, имеет непосредственную связь с хеттским «весенним праздником дождя – Цунни», зафиксированном в древних таблицах востоковедом В.Г. Ардзинба (Ардзинба, 2015, т. 1: 79).

Как известно, культура Хеттского царства представляла собой перенятую у их предшественников еще более древнюю культуру – хаттскую / протохеттскую. «Хеттская религиозная система складывалась в результате взаимодействия религиозных традиций народов, говоривших на хаттском и других дохетто-лувийских языках...». «Подавляющее большинство хеттского пантеона является по своему происхождению хаттским» (Ардзинба, 2015.

т. 2: 13).

Обращает на себя внимание также одновременность отправления культа и точность терминологического совпадения обоих праздников. Абхазы, как и хетты (читай: хатты), проводили празднество в последние дни весны или в начале лета. Это одно. Второе – языковая сторона. *(А)цун(ныхъара)* и «цунни» имеют общую основу, состоящую из двух исходных звуков: «ц» и «н». Первый восходит к корню абхазского названия огня (а-м)ц(а), второй – суффикс, показывающий территорию. По-видимому, так звучал огонь и на родственном ему хаттском языке. С течением времени к хатто-абхазскому (абазскому – абхазо-абазинскому)

термину, впрочем, как ко всякому нарицательному существительному абхазского языка, прибавился аффикс «а», а «м» служит в качестве элемента отрицания, табуации (в смысле: «не огонь»).

Хеттский жрец, отправляя моление, обращался к богу грозы, а абхазы в настоящее время – непосредственно к самому всевышнему богу. Между ними как будто есть различие, но это на первый взгляд. На самом деле нет здесь существенного расхождения. Являясь богом неба, Анцва представляется верховным богом, воля которого распространяется на всех других правителей, в том числе и на самого могучего – Афы (об этом в гл. I и II I раздела).

Поэтому, как было уже сказано, среди многочисленных эпигонов Анцва наиболее часто употребляемыми являются «громоиздатель» и «молнеметатель». Тем самым Анцва наделяется и функцией бога грозы, хотя в абхазском пантеоне последний как самостоятельный персонаж занимает одно из почетнейших мест, более того, обладает многоликостью. По представлению народа, Анцва и Афы – неразделимы.

Есть и другие факты, которые подтверждают закономерность идентичности абхазского культа Ацуныхвара с именем хеттского культа вызывания дождя Цунни.

Это суффикс – «н», являющийся общим для обоих названий. Культ справляется именно кругом соседей, между которыми в случае необходимости осуществляется обмен горящими головешками (*амцеимдара*). Это значит, что главную роль в формировании культовой организации играет территориальный фактор.

Поразителен еще и точный параллелизм, прослеживающийся между обычаями абхазов и хеттов посылать «долю» жертвенной пищи тем соплеменникам, которые по тому или иному обстоятельству не смогли принять участие во время культа, особенно глубоким старикам, в силу своего возраста считающимся моральными наставниками жителей ацуты.

Хетты, как и их предшественники хатты (протохетты), во время культа бога грозы в жертву приносили либо быка, либо козла или овцу (Ардзинба, 2015, т. 1: 68). И у абхазов главной жертвой в Ацуныхвара служит бычок, козел или баран в зависимости от числа его участников.

Возможно даже, что некогда сами эти животные служили объектами культа.

По-видимому, первоначально сердце и печень жертвенного животного предназначались молельщику (жрецу) как послу ацуты в мире божества¹⁰⁶. Абхазский ритуал распоряжения сердцем и печенью жертвенного животного не составляет исключения, в той или иной форме он встречается и в некоторых других традиционных культурах, изученных в свое время известными представителями мировой этнологии. Так, «гвинейские негры, принося фетишу в жертву овцу и козу, сами угощаются со своими друзьями мясом, а божеству отдают только часть внутренностей. Так же поступают и тунгусы, давая богам из жертвы кусок печени...» (Тайлор, 1989: 478–479). В абхазском же случае слышен еще и отголосок того, что известно нам по специальной литературе. Молельщик строго придерживается традиционного принципа древнейшего общественного бытия: делиться своей долей еды со своими соплеменниками. Об этом говорит и тот факт, что ею распоряжается не кто-нибудь другой, а он сам, и только сам. Глубоко символичен также порядок, по которому первым сердце и печень жертвенного животного пробует сам молельщик: «Боже, смотри и поверь мне, здоровая пища».

Кожа жертвенного животного как неопровержимый факт свершения культа выполняет защитную функцию от злых сил. Правда, в настоящее время сырая кожа никому не нужна, но в старину «она принадлежала жрецу» (Джанашиа, 1960: 65), который растягивал ее при помощи четырех шестов и вывешивал на стену жилой постройки для просушки. Затем ее обрабатывал так, чтобы можно было использовать в качестве материала для сыромятной обуви, или даже сафьяновой. При этом хозяин и на сей раз придерживался принципа коллективизма – один или два куска оставлял себе, а остальные части раздавал нуждающимся соседям.

Функция защитного механизма выполняется также и рогами жертвенного животного. Не случайно, что их вывешивают на од-

Впрочем, молельщик поступает так и во время проведения других культов, в которых важнейшим актом моления божеству является приношение животного в жертву.

ном из деревьев, стоящих на территории молельни, или на передней стене жилой постройки жреца как главы коллектива ацуты.

Логично, если скажем так: в незапамятные времена в винодельне одного из ответственных лиц за очередную организацию моления, или даже жреца, в остроконечном кувшине, зарытом в землю, хранилось жертвенное вино, предназначавшееся персональному божеству. В специальной лексике абхазского языка до сих пор бытуют термины *ахаџшьаркра* и *ахаџшьахтра* – «закрытие кувшина» и «открытие кувшина». Осенью после окончания работ по сбору винограда коллектив ацуты сообщал данный кувшин заполнял исключительно свежим и чистым виноградным суслом, закрывал его, осыпав крышку слоем земли, которую тщательно затрамбовывал, как бы производя своеобразное запечатывание. Этот акт служил символом завершения заготовки продуктов питания впрок. Напротив, открытие, то есть распечатывание кувшина означало открытие сезона «хорошего времени» летнего труда земледельцев.

Как свидетельствуют научные работы В.Г. Ардзинба, в древних обществах Анатолии, в частности, протохетто-хеттских, без возлияния вина не обходился ни один религиозный культ (Ардзинба, 2015. Т. 1: 48–137). И по сей день у абхазов сохраняется особое отношение к вину как «божественному напитку» (*аџы анцџа ирыжџтџуп, анцџа итџуп*). Более того, у абхазов черное (красное) натуральное вино из отборного винограда ассоциируется с кровью. Для выражения качества вина с прекрасным цветом и великолепным вкусом в абхазском языке бытуют крылатые слова вроде фразеологизма: «вино, но какое вино – чистая кровь» (*џуп, аха изакџытџ џузеи – ашьа-цџџа*). Считалось, что, выпивая такое вино, человек приобретает силу божественного существа, «приобщается к атрибутам бога» (Штернберг, 1936: 467). Аналогичное отношение к вину было характерно и для хеттов (читай, хаттов): «вино в хеттских ритуалах часто использовалось в функции крови бога. Питье крови – древнейший акт спасения и исцеления. Вино вбирало в себя семантику крови, но при этом «спасение» и «исцеление» носили характер оплодотворения рождения» (см. Фрейденберг, 1936: 54).

Таким образом, употребление вина в Ацуныхвара имеет древнейшую традицию, а запрет следует понимать как результат влияния на культовое действо мусульманской культуры.

Одним из атрибутивных элементов культа является ритуал очищения, под которым понимается, прежде всего, омовение молещиком рук и лица перед произношением молитвенной речи. Вода как стихия защищает его от злых сил, болезней и грехов.

такому роду очищения относится и символическое промывание мордочки и ножек жертвенного животного, а также ножа, при помощи которого молещик его закалывает. Далее – «прижигание» горячей головешкой места закалывания животного. В данном случае очищение производится при помощи другой стихии – вечного огня. Все это делается для того, чтобы привести себя и жертвенное животное в состояние культовой чистоты.

Застолье, которое проводится после свершения молитвы, нужно понимать как кормление богов, как персональных во главе

Афы, так и самого Всевышнего, Анцва. Вместе с тем в древние времена оно имело и чисто практическое значение. Весной, когда запасы продуктов питания скудели, Ацуныхвара как общественный, как публичный культ служил важным моментом насыщения – источника дополнительной силы и энергии.

Обращает на себя внимание еще и тот факт, что во время культа Цунни хетты приготавливали «толстый хлеб» (Ардзинба, 2015. Т. 1: 69), который по сути напоминает абхазский культовый хлеб «ача» (бзып.) / «ачабаба» (абж.) как по своему функциональному назначению, так и форме и названию своему (букв. «большой / пышный хлеб»).

Песня *Афраиэа*, которую пели мужчины во время проведения ими ритуального застолья, свидетельствует о том, что главным божеством «времени» (в данном случае погодных условий) считался именно бог грома и молнии Афы, а Дзиуауа как покровитель водной стихии – его помощником. Вот почему и песня называется не песней бога Афы, а песней богов Афы, воспринимая его в многоликости. И здесь мы находим этнологическую параллель с древнейшей малоазийской традицией. Хеттский бог грозы персонифицировался во множественном числе, но во

время моления хетты обращались к нему на «ты», точно так же, как и абхазы. Более того, молитвенная формула абхазов Ацуны-хвара находит себе поразительное сходство с хеттской: «бог грозы, господин наш, да умножь ты дожди! Да насыть ты черную землю! Пусть произрастут хлеба бога грозы!» (Ардзинба, 2015. Т. 1: 97). Даже самое суровое абхазское проклятие не отличается от хеттского проклятия, пускавшего его именем бога грома и молнии: «Да поразит бог грозы!» (Ардзинба, 2015. Т. 1: 97): «Афы асааит!»

Что еще интересно, в ряде хеттских табличек читаем о том, что в сезонных и многих других ритуалах встречались религиозные служители, которые носили титулы «человек бога грозы» и «люди бога грозы», или же «женщина бога грозы» (Ардзинба, 2015. Т. 1: 268). Аналогичные выражения бытуют и у абхазов: *афырхайа*, *афырхацаа*, *афырхэа* (афы – бог грома и молнии + *ахайа* – мужчина; *ахацаа* – мужчины, *ахэа* – женщина) – термины, употребляющиеся для выражения похвалы за особый поступок, героизм¹⁰⁷.

Научный интерес представляет также ритуал полных поворотов слева направо, которые делает жрец трижды после завершения им молитвенной речи, вслед за ним – и коллектив поданных, впрочем, как и во время проведения любого другого обряда. Согласно существующему в этнологии мнению, данный ритуал служит символом встречи солнца. По всей вероятности, в данном случае он имитирует еще и древний ритуальный обход вверенной территории главой округа, который одновременно являлся ее общинным жрецом. Если жрец по старости не мог преодолеть такую физическую нагрузку, данную миссию могли выполнять более молодые и сильные мужчины, символически представлявшие его. Как, например, у осетин «семь девиц и семь холостых юношей обходили селение при засухе» (Чибиров, 2008: 266). А повторение действия жреца участниками праздника относительно тех же поворотов говорит о вере в сакральную природу первого.

Афырхайа – 1. Герой, смельчак, храбрец; 2. Употребляется для выражения, одобрения похвалы (Касландзия, 2005: 262).

Следы традиции охраны территории родной земли соблюдаются и ныне на бытовом уровне. Глава семьи, у которого сильно развито чувство собственного достоинства, встав утром с постели, обходит свой приусадебный участок. Скорее всего, сей ритуальный обход носит на себе еще две смысловые нагрузки. Первая связана с практической стороной дела, типа «не случилось ли с ним что-нибудь», вторая – с постоянной демонстрацией своего ранга, ранга хозяина положения, статусом которого он наделен самим богом.

Что касается количества полных поворотов, то известно, что, как об этом речь шла выше, с древнейших времен числа играют важную роль в жизни людей, ибо они приписывали им особые, сверхъестественные силы. По поверью, одни из них имеют свойства, сулящие счастье, другие, наоборот, – удар судьбы. Как правило, сакральными принято считать нечетные, неподдающиеся делению числа, главным образом «один», «три», «семь». «Три» в культурах многих народов мира имеет сакральное значение, а во многих случаях и магическое, символизируя жизнь, рождение и смерть (об этом см. Ольшевская, 2010). У других число «три» означает либо трицу богов (египтян – Исида, Гор, Осирис), либо природные явления (индуистов – троичная сила: творение, разрушение и сохранение). Абхазы не составляют исключение, они видят в цифре «три», видимо, составные части мира: землю, небо и подземелье, считающиеся владениями божеств – Анан, Анцва и Ацах, соответственно.

Если сравнить с тем, как культ Ацуныхвара справлялся, допустим, сто, сто с лишним лет тому назад, то можно сказать, что в современном обряде его основной осто́в находится в целостности и сохранности. Правда, сегодня имя бога грозы, которому по религиозной системе абхазов подчиняется и покровитель времени, в момент отправления культа жрецами в их молитвенной речи уже не упоминается, забыт, они молятся только Всевышнему, но суть его от этого не изменилась. Это говорит о том, что в религиозной жизни народа идет процесс медленного, но непрерывного ослабления позиций политеистических богов с одновременным

усилением веры в единого бога, Анцва, творца, создателя и хранителя мирового порядка.

Заметим еще, что в ходе организации культа Ацуныхвара не последнюю роль играет ностальгическое настроение людей к традициям отцов, служащим лишним поводом повеселиться вместе с соседями, повидаться с далеко живущими родственниками, пообщаться с ними. А если точнее, то сегодня Ацуныхвара служит одним из важнейших факторов формирования у жителей ацуты крепких уз коллективной солидарности как бы через достижение единства с богом. Как нельзя лучше он поддерживает у них чувство духовного рычага социального контроля во всем его проявлении как в пространстве, так и во времени.

Глава V. *Нанҳәа* (Нанхва / *nanh^oa*) – культ Великой матери земли, или Успение Богородицы по-абхазски

Нанҳәа (Нанхва / *nanh^oa*) – один из наиболее почитаемых культов в религиозной системе абхазов. Как и любой другой народ православного мира, абхазы празднуют его 28 августа. Но отношение к культу как таковому имеет региональный характер.

абжуйском обществе его отмечают все независимо от их вероисповедания, в бзыпском – только христиане. Более того, он воспринимается в двух смыслах: христианском / церковном и домашнем / традиционном.

Христиане принимают участие в несении службы в церкви, особенно горожане, поскольку храм рядом. За редким исключением сельские жители не имеют такой возможности, так как далеко не в каждом селе имеется действующая церковь. На том, как они несут службу в церкви, я не останавлиюсь, поскольку это общеизвестно¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Успение Пресвятой Богородицы – один из двенадцатых христианских праздников. Его отмечают с конца шестого столетия. Согласно церковным преданиям и апокрифам, после распятия Иисуса Христа, в конце своей жизни, Богородица проводила много времени в молитвах у гроба Господня. Во время од-

отличие от ряда других традиционных праздников, так широко отмечавшихся в прошлом, но хорошо забытых современной действительностью абхазов, традиционный праздник Нанхва сохранился на уровне его обрядовой практики, хотя в несколько урезанном объеме. Свидетельство тому – новый этнографический материал, собранный автором настоящей работы за последнее время в различных населенных пунктах Абхазии.

работе используется также, по объему небольшой, но весь-ма ценный письменный источник, которым располагает этнографическое абхазоведение. Это работа Н.С. Джанашиа, научная продукция которого относится к концу XIX – началу XX в.в. (Джанашиа, 1960: 48–50). Есть еще ряд других этнологических исследований (напр., Аргун, 2007, 2012: 349), авторы которых так или иначе касаются данного культа на уровне фиксации его существования в религиозной жизни абхазов, но при этом пользуются джанашиевской работой как главным литературным источником.

Праздничная система предохранительных мер. Вступительная часть традиционного праздника начинается в канун, вечером, когда «злые духи выходят из своих берлог» (*аџстаацџа рытра иантџџуа*), чтобы навредить людям.

Поэтому верующие абхазы, или просто воспитанные на традициях и обычаях отцов, за день до празднества предпринимают

ной из таких молитв архангел Гавриил сообщил ей о том, что через три дня она скончается, и преподнес ей райскую ветвь как символ победы над смертью. Ожидая своего исхода, Богородица усердно молилась в окружении апостолов. Вдруг все они увидели невероятный яркий свет и самого Иисуса с ангелами, который спустился с небес. В этот момент Богородица скончалась. Похоронили Деву Марию в Гефсимании, где были ранее похоронены ее родители. Апостол Фома, который не мог присутствовать на похоронах Девы Марии, пришел к ее гробнице лишь на третий день. Апостолы отодвинули ему большой камень, которым был закрыт вход в гробницу. Однако Девы Марии они не обнаружили – Иисус забрал ее на небеса.

Успение Пресвятой Богородицы имеет один день до празднества и восемь – после него. Успению предшествует двухнедельный Успенский пост, а накануне самого праздника в церквях совершается всенощное бдение. В день праздника в храмах совершается чин погребения Божией Матери. Проводится каждение плащаницы, а затем плащаницу обносят вокруг храма крестным ходом Э/в: drevo-info.ru/articles/1327.html.

ряд предохранительных мер, как бы на всякий случай («*акы ахьырхэао, акы ы́коуп*» – «там, где что-то говорят, что-то есть»).

Мужчины у входа в огород (*амхырҭа*) ставят кол из крушины (*алакэымха* / алакумха; *frangula alnus*) с поперечной палочкой в головной части, загнанной в нее путем рассечения. То есть из двух прямых линий, пересекающихся под прямым углом, образуется крест. К концам скрещивающихся палочек прикрепляется круг в виде кольца, сделанный из заплетенного в два-три слоя сассапарилы (*амаҭ* / *smilacx*) с острыми шипами. Созданная таким образом конструкция – равнолучевой крест внутри круга – называется алакэымха, так же, как и само дерево, из которого сделано

основание¹⁰⁹. Некоторые крестьяне на шею буйволят навешивают кружки из того же колючего кустарника, а вечером прячут все без исключения орудия производства, загоняют своих домашних животных в специализированные постройки. Точно так же и женщины запирают домашних птиц в курятниках, заносят в дом личные вещи домочадцев, если они оказались во дворе, – считается, что злой дух вселяется в то, что останется в ту ночь вне своего места. Далее. Молодые люди, особенно дети и незамужние особы, прикрепляют кусочки воска к волосам. И ночевать – и люди, и животные – должны под укрытием, у себя дома (об аналогичных мероприятиях см. Джанашиа, 1960: 48).

Это – как бы в основном. Может быть, еще ряд предохранительных мер, но не имеющих столь особого значения.

Ко времени захода солнца молодые люди собирают хворост, сено, папоротник и прочие сухие растения.

прошлом, когда абхазы занимались производством технических культур, пользовались льном.

«Когда солнце водрузится в море» (*амра амшын ианзаала-лакь* / *ианҭашиҭалакь*), во дворе дома молодежь разводит небольшой ритуальный костер из того же горючего материала, который они уже собрали. Каждый из участников ритуала должен трижды перепрыгнуть через пламя, радостно и громко про-

ПМА. Инф. Джапуапха-Ламия Кукул / Венера, 89 л., с. Тхина, 29.08.2014; Багателья Пыка, 54 г., с. Тхина, 29.08.2014; Шамба Хухут, 68 л., с. Тхина, 29.08.2014.

износя на лету: *саџтаа дсыблит!* – «я сжег своего черта». Эта формула соответствует народному поверью, что за каждым человеком прикреплен один черт. Как только заканчивается перепрыгивание через огонь, каждый участник обряда бросает в огонь немного поваренной соли и еще не просеянной кукурузной муки. Затем костер тушат, ударяя в него палками: «вдруг черт остался в живых»! В знак «победы над чертом», после завершения ритуального перепрыгивания костра отдельные хозяева стреляют в воздух из ружья. Но уже такая стрельба практикуется все меньше и меньше.

Вышеописанный ритуал, известный под названием *абырбанџиа* (абырбанджиа), воспринимается как способ очищения людей от нечистой силы. Отметим: данный обряд абхазы справляют сегодня не столько от приверженности к поверьям, сколько от забавы. Молодежь перепрыгивает через огонь с удовольствием, весело и шутя, как бы смеясь друг над другом.

Еще до внедрения в быт страны советского образа жизни абхазы знали еще более жесткие методы наказания злых духов. Так, ночь праздника Нанхва молодые смельчаки уходили в леса для вылавливания чертей (*аџтаалыхра*). В лесах они разводили огонь преимущественно из древесины той же крушины, так как знали, что черти аюстаа любят погреться у такого костра и не пройдут мимо него. Сами прятались в кустах, терпеливо выжидая удобного момента, чтобы поймать и безжалостно бросить их в огонь. Наиболее ловкие мужчины охотились на черта для того, чтобы забрать его домой в прислуги. Они верили, что если отрезать у аюстаа ногти и спрятать их, то никуда он не уйдет, а богатство семьи будет умножаться. «В эту ночь ни один злой дух не может оставаться у себя дома, все рыщут по селам и лесам за добычею» (Джанашиа, 1060: 48).

Более того, мужчин интересовали еще и оборотни (*агызмалџаа* / агызмлџва), которые днем были людьми, а ночью превращались в нечистую силу. Их можно было увидеть там же, кругу чертей, а также на проселочных дорогах, по которым ездили верхом на животных: «одни из них – на волках, другие – на кошках. Они пожирали домашний скот, который хозяева не успе-

ли загнать в скотник. Смелчаки охотились на них, чтобы убедиться в их злодеянии и вывести их на “чистую воду”»¹¹⁰.

Сегодня о бытовании в жизни абхазов таких «экспедиций» не может быть и речи. Даже рассказ о них вызывает улыбку.

Празднество и его обрядовая практика. В день Нанхва хозяева дома встают рано. Помыв руки и лицо, выходят во двор, обращаясь в сторону восхода солнца, благодарят и просят Всевышнего: *Анцә улыңха ҳат, ианакәызаалак ңызала иаҳырша-ла!* – «Бог, ниспошли нам тепло своих очей, даруй нам надолго момент рассвета». Хозяин занимается разведением огня на очаге, затем подоит коров, выгонит их и другой скот из скотника в проселочные пастбища, а жена приступает к печению *аїланыҳәа* – пирожков, начиненных сычужным сыром, и *ача / ачаиә* – главного праздничного пирога.

Как только пирожки будут готовы, хозяйка дома будит всех молодых домочадцев – сыновей, внуков, и велит им помыть руки лицо. Затем приглашает их в огород, где стоят большие деревья. С пирожками в правой руке каждый из них должен приставить правую ногу к дереву, а женщина просит божество деревьев о благополучии ее потомков:

– *Аїла анцәахәду, абартҭ сҳәыққәа машәыр рықәумїан, аїла иқәлар, рыхлахаї мҭеҭжәуа, аша ркыр, изахо, аза ркыр иҭымїәо, иалымкьо, лыңхала, еибга-еизҭыда илбаауа исзыкаїа, сүхәоит!* – «Великое божество дерева! Прошу тебя, предохраняй моих детей от несчастного случая – головокружения на дереве, падения с дерева, ушиба. Если вдруг они встанут на сухой сук, то оживи его, а если на живой, – то еще больше укрепи».

– Аминь!

«Существовало поверье, что почти в каждом селе один или двое из его жите-лей А. (аюстаа – В.Б.). Благодаря магическим средствам А. либо в облике жи-вотного, либо оседлав то или иное животное, передвигается по ночам, причиняя вред односельчанам, наводя порчу на скот» (Зухба, 1980: 146). ПМА: Анало-гичное сообщение сделали мне 78-летний житель с. Члоу Лагуа Вова и 74-лет-ний житель с. Арасадзыхь Куталиа Жора в 2013 году во время моих очередных полевых этнографических исследований. Это сообщение перекликается с сооб-щением, сделанным еще Н.С. Джанашиа в начале прошлого столетия (см. Джа-нашиа, 1960: 48–50).

После окончания молитвы все приступают к съеданию своих пирожков, причем до окончания не спуская ногу с дерева¹¹¹.

Этот обряд не претерпел существенного изменения, по крайней мере, за последние сто лет. Еще в конце XIX ст. М. Джанашивили отмечал, что по числу мужского пола в семье пекли специальные лепешки. Хозяин в сопровождении домочадцев подходил к дереву и, прислонившись к нему бедром, произносил молитву: «Дерево, подари мне твою благодать и счастье...

вершины дерева да благополучно снизойти мне. Свежая веточка, когда я наступлю на нее, да крепнет, а окрепшая да делается свежей» Джанашивили, 1894: кн. 16: 43. Цит. по Акаба, 1984: 19–20; а также см. об этом Джанашиа, 1960: 51).

«В день Нанхва, к полудню, хозяйка дома печет праздничный пирог, начиненный сычужным сыром, режет петуха и варит его. Затем, положив жертвенную пищу в деревянную миску, идет в огород. За ней следует вся ее семья для отправления моления богине Нан. Все члены семьи становятся за ней так, чтобы и они были хорошо видны небу – месту пребывания богини. Обратившись лицом к восходу солнца, она просит Великую мать о благополучии своих подопечных и долгих им лет жизни: Нан ду! Иахьа, бара бымш аены, ханацэи хабацэи ишахдырбаз еицш, хныхэагатэ хаманы, хаины, бшьапафы хгылоуп. Хбыхэоит, таацэала баххылапш, жэфан икыду аиатэ реицш, иахзырха, аказы хашшуа хкабымтцан, агэыбзера хат, ахыбзера хат, абри адунеи афы ацстазаара ду икоу хахыбымбаан! – «Великая Нан! Сегодня, в твой день, принося тебе предками установленную жертву, смиренно просим тебя быть милостивой к нашему дому: размножь его, как звезды небесные! Сделай так, чтобы мы никогда не жаловались за себя, дай всем нам здоровья, не обделяй нас существующей в этом мире большой жизнью». После окончания молитвенной речи жрицы все совершают по три полных поворота, хором произнося при этом одобрительное слово молитвы: *Аминь*,

ПМА. Инф. Думаа Апаллон Несторович, 72 г., с. Тхина, 30.08.2014; Горзолиа Дмитрий Махазович, 70 л., с. Тхина, 30.08.2014; Лашвриапха-Тарба Кама, 59 л., с. Мыку, 2.09.2014; Чагуаапха Эва, 70 л., г. Сухум, 3.09.2014.; Тарба Гульнара, л., г. Сухум 3.09.2014.; Шадания Шалодя, 82 г., с. Араду, 2.09.2014.

Анцәа ибыццхәааит! – Да бог велит также вместе с тобой, одобряют все, кто рядом с ней.

Затем все возвращаются в дом. Мать семейства при помощи молодых женщин и девочек-подростков режет жертвенного петуха, варят абысту (крутая каша из кукурузной муки, заменяющая хлеб). Мать семейства еще раз молится, но уже в том помещении, в котором происходит праздничное веселье. Так же дружно домочадцы садятся за стол, разумеется, в известной мере соблюдая застольный этикет, который проводят по-праздничному, весело, где пропускают и по бокалу вина в честь Великой Матери¹¹².

Но данная формула моления богине Анан, как и сам обряд, уже забываются. Теперь Нанхва больше ассоциируется с обрядом *аишваргылара*; нередко этот термин применяется в качестве синонима названия данного праздника.

Обряд *аишваргылара*. Обряд *аишваргылара* (аишваргылара) – «установления стола» умершим родственникам – совершается в начале второй половины дня. Набор блюд поминального стола в день Нанхва сильно отличается от обычного поминального стола, накрываемого во время других традиционных праздников. Здесь стол ломится не столько от мясных и растительных кушаний, сколько от даров природы: вареной кукурузы молочной спелости, инжира, винограда, яблок, груш, сливы, дыни, арбуза, свежего вина и пр., выращенных и приготовленных хозяевами в текущем году. Но непременным условием поминального стола является, как всегда, наличие на нем абхазской халвы (*ахалуа*) – крутой каши из поджаренной пшеничной муки с медом, а также сотовой воды. Поминальный стол не мыслится еще и без восковой свечи.

ПМА. Инф. Гогуапха-Бигуаа Мери, 77 л., с. Тхина (родилась и выросла в с. Пакуаш), 28.08.2012. Она призналась в том, что сама справляла данный обряд в более ранние времена семейной жизни, когда дети ее были маленькие, но после того, как они выросли, разошлись по месту работы и жительства, перестала. «Вообще неоднократно свидетелем Нанхва в том виде, в каком рассказала сейчас, моя набожная мать, Криапха Надя, из с. Ткуарчал, ежегодно справляла его», – говорит она. Данная формула молитвы близка формуле молитвы, о которой пишет Джанашиа в указанной выше работе (Джанашиа, 1960: 50).

Распорядитель стола, как это бывает всегда, – это хозяин дома, а хозяйка, являвшаяся ранее главной фигурой во время отправления культа, выполняет лишь подсобные обязанности.

Открыв двери помещения, хозяин «приглашает» родственников с того света помыть руки и садиться за стол, отодвигая при этом стулья так, чтобы они располагались, не утруждая себя.

Здесь стоит заметить одну особенность. В абжуйском обществе ставят столько столов, сколько умерших родственников, а в бышском – один¹¹³.

в первом случае и абысту на стол ставят в соответствии с числом «гостей». Вместе с абыстой подают *аццфа* – «то, что с ней едят»: это курятина, индюшати́на в ореховом соусе, мясо, различные сыры, разного рода салаты и другие блюда и продукты. Восковую свечу, которая должна быть зажжена еще до начала «трапезы», хозяин обводит вокруг всей пищи, что на столе в соответствующей посуде (*афатэ ацэашы ахигоит*). Вслед за этим он или хозяйка дома отламывают по кусочку от каждого блюда и кладут их на тарелки, наливают вино и воды в бокалы. Через минуты две-три отливают их чуть-чуть. Пока «за столом сидят умершие родственники и обедают», никто из домочадцев не заходит в данное помещение и не выходит из него, никто не разговаривает, за исключением хозяина дома, который время от времени просит гостей неспеша поесть и выпить столько, сколько их душа пожелает. И так, пока не догорит свеча. После этого отодвигают стулья от стола так, чтобы легко было им встать из-за него. С уходом «гостей» стол слегка покачают (*аишэа дырйысуеит*) – освобождают его от духа мертвых. А те куски кушания, которые были отломаны для угощения усопших, выбрасывают через заднюю дверь дома во двор, выливают из стаканов оставшиеся «недопитыми» в стаканах вино и воду как бы в дар тем мертвецам, у которых нет уже живых родственников, и они бродят в поисках пищи (*адытшылацэа*).

Мне довелось наблюдать такое, когда «ставили стол» в с. Лыхны, в доме Мачыч-ипа Гены (Кобахиа) 28.08.2014.

Повторюсь, в бзыпском обществе накрывают на стол так же, но весь «провиант» предназначенся как бы одной персоне.

Затем хозяйка приглашает всех членов семьи за стол, который этого момента превращается в торжественный. И застолье не отличается от обычного торжества, на котором участники его проводят время с приподнятым настроением, весело, шумно. Первый тост, как это заведено за абхазским белым столом, посвящен Верховному божеству, второй – самому празднику и его покровительнице, Нан, в контексте пожелания здоровья за благополучный исход сбора урожая, третий – за народ и мир на земле, далее за членов семьи и т.д.

Интерпретация этнографического материала

Алакәымҭа (алакумха / alakʰəmha) – крушиновый крест внутри кольца из сассапарилия (*амҭ*), витого в три слоя, – это земледельческий оберег абхазов, защищающий огород, ниву от злого духа и дурного глаза, обладающего нечистой силой. Корни его лежат в первобытной демонологии, усматривающей присутствие злой силы не только в черте, но и в человеке. С другой стороны, алакумха наделяет землю силой плодородия, дающей людям богатый урожай. Сила алакумха в его атрибутах – кресте и круге (кольце).

В научном мире крест известен как сложный, многогранный символ, считающийся одним из самых распространенных традиционных культурах народов мира. Ему поклоняются с древнейших времен и до наших дней люди самых разных вероисповеданий. Почему? Потому что крест – общечеловеческое изобретение. Нет однозначного ответа об его происхождении. Исследователи не могут даже сказать, возник ли этот символ в каком-то определенном месте и позже был заимствован другими религиями или появился самостоятельно и независимо у различных народов, не контактировавших между собой. Скорее всего, крест стал универсальным благодаря простоте его начертания.

Трудно переоценить практическую значимость креста в бытовой жизни людей. Благодаря центральной точке крест задает кардинальные направления и предстает как символ космоса с четырьмя сторонами света (о символе центра см. Смирнова, 2006: 61–64). И, как отмечает Б. Рыбаков, знак креста был одним из

древнейших выразителей идеи пространства, и таким он зафиксирован еще земледельцами неолитической эпохи (Рыбаков, 2001: 522–523).

Поэтому вскоре крест стал и наиболее распространенным символом. По данным археологии, еще в неолите крест утвердился в искусстве, особенно орнаментальном, в качестве магического знака (о кресте как магическом знаке см. Смирнова, 2006: 94–97).

Крест в абхазском земледельческом обереге, алакумха, неотделим от второго начертания – круга, внутри которого он помещается.

Первым культом людей был культ солнца, ибо его регулярное появление и исчезновение приносили то свет, то мрак. Солнце было возведено ими в ранг божества. И ему поклонялись практически все древние народы, и в своих начертаниях они обозначали его кругом. А причем тут крест? Притом, что древнейшим способом добывания огня было трение двух деревянных брусков крестнакрест: мягкого и твердого. В свою очередь огонь, как и солнце, нес с собой свет и тепло. Необходимость постоянно поддерживать огонь привела их к его почитанию. Отождествление огня с солнцем встречается почти во всех религиях древности:

Индии бог Агни, сын солнца, в Персии Атар, сын Ормузда и т.д. Другими словами, Солнце, Огонь и инструмент для получения огня в представлении древних людей были тесно связаны друг с другом. И, таким образом, знак креста, схематически обозначающий инструмент для добывания огня, стал символом огня, следовательно и символическим изображением Солнца в виде круга. Поскольку огонь ограждает и защищает от хищников, холода и ненастья, человек стал верить в то, что знак креста, отражающий огонь, обладает сверхъестественной силой. Поэтому и сегодня он помещается на многих предметах материального и хозяйственно-го быта. И огород – не исключение.

египетской традиции существовал крест с кольцом как символ жизни и богов: «Анх» принимался здесь как символ жизни, круг – как символ вечности. Все вместе означало бессмертие, единство противоположностей или мудрость и восходящее солнце (об этом см. Смирнова, 2006: 5–9).

Крест, заключенный в кольцо, был одним из атрибутов Ашшура – главного божества ассирийского пантеона.

вавилонян крест считался символом Ану – бога небес, являвшегося божеством и в шумерской цивилизации, предшествовавшей традиции и тех, и других.

Головная часть посоха Аполлона – греческого бога солнца – была сделана также в виде креста, по аналогии с восточной традицией.

Круг, как и кольцо – первичный символ единства и бесконечности, знак абсолюта и совершенства. Как бесконечная линия, не имеющая ни начала, ни конца, круг символизирует время в вечности (Холл, 1999; Шейнина, 2001, там же).

Следует заметить еще, что вообще круг (кольцо) объясняется как символ цикличности, плодородия и его защиты от природных катаклизмов, а лучи креста – как стихии мироздания (земля, огонь, воздух, вода) или как направления сторон света (ru.wikipedia.org/wiki).

Другими словами, крест внутри круга (кольца) – солнечная символика. Значит, и алакумха – это своеобразный тип известного солнечного креста, восходящего к эпохе неолита, с тех далеких времен стоящего на страже защиты добра от зла.

А причем тут крушина?

Крушина – небольшое хрупкое дерево с гладкой корой темного бурого цвета с некоторым специфическим запахом, но морозостойчивое. Как правило, крушина растет в хвойных и широколиственных темных лесах, отличающихся высокой влажностью, то есть там, где пребывает аюстаа. Плоды ее ядовитые. Поэтому аюстаа боится ее и не приближается к ней. В то же время в народе она символизирует добро и благополучие. В этом и секрет изготовления креста из веток крушины.

Сассапариль – материал для кольца (круга) – в силу своей биологической особенности пугает своими острыми концами шипов, способных выколоть глаза у злого духа: и черта, и человека с нечистой силой. Напротив, абхазы считают его счастливым, поскольку он относится, можно сказать, к семейству вечнозеленых растений, символизирующих вечность жизни на земле.

частности, алакумха напоминает также и широко известную восточную мандалу. Если всмотреться в нее и вслушаться, как в мандалу, то в ней улавливается та же сакральная сущность: круг интерпретируется как модель вселенной, крест внутри круга и образующийся им квадрат – с одной стороны, центр мира и стабильности, земля и четыре стороны света – с другой. Таким образом, в полевой практике она символизирует сферу обитания верховного божества, «теплом своих очей» охраняющего мировой порядок, в том числе и труд земледельца¹¹⁴.

2. Аюстаалыхра (*аюстаа абна илхра, илгара*) – действие, связанное с этической картиной мира, согласно которой черный цвет противопоставляется белому, свет – тьме. Дело в том, что древний человек жил в системе координат, для него границы между миром материальным и фантазийным, символическим, были тонки. Познающий все это человек находился в мистической близости к объекту познания (см. Блейз, 2012).

Абхазская традиция, как и традиции многих других народов, сохранила следы глубокой древности осмысления окружающей природы. Свидетельство тому – вышеописанная экспедиция «по вылавливанию черта», которая организовывалась в соответствии

представлениями о его отношениях с богом (полным его антиподом). Вредность аюстаа распространяется и на самих людей по той простой причине, что они созданы самим богом и служат ему. Аюстаа как наиболее озорная, игривая, похотливая и прожорливая черная сила на земле гоним всеми, но из-за своей беспредельной хитрости ускользает не только от них, но и от самого Всемогущего, Создателя мира – Анцва.

3. Традиция бросания в ритуальный костер горсти непросеянной муки и соли имеет двоякий магический смысл (Э/в: www.anubis-sub.ru/praktik/1119-sol-v-mogi).

Имеется в виду схематическое изображение Мандалы (либо конструкция), используемое в восточных религиозных практиках (в индийских и индустских). Мандала (санск. «круг») – символ, объединяющий два мира: земной и небесный (Жуковская, 1992: 174–175; Жуковская, 1973; Топоров, 1992: 100–102; Смирнова, 2006: 67–71; ru.wikipedia.org/wiki).

непросеянной муке может пребывать аюстаа. Хотя мука как хлебный продукт считается источником жизни и символом труда, потому и недопустимо бросать ее в мусор или даже в огонь, но в данном случае жертвуют ею во имя уничтожения зла, действующего не только против людей, но и ее самой.

Вместе с мукой в огонь бросают соль, несмотря на то, что с незапамятных времен в бытовой жизни абхазов принято считать священной.

Еще в позднем Средневековье, даже и в XIX столетии, абхазы доставали соль с большим трудом, привозили издалека (чаще из Керчи), порой рискуя жизнью. О высоком статусе соли говорит и архаический пласт абхазского языка. «Солью что ли купил»? – упрекали того, кто не любил снимать головной убор там, где нужно было находиться с обнаженной головой. «В место выкапывания лекарства (растения) надо бросать горсть соли», – гласит пословица. На вопрос ребенка, где мой дедушка, если его не было живых, бабушка отвечала: «уехал за солью». Примеров много.

одной стороны, отправители обряда жертвовали такой материальной ценностью, как соль, во имя победы над злом. С другой стороны, в этом благородном деле и сама соль несколько не отставала. Она как предмет, использующийся в магии как символ стихии, способна нейтрализовать негативную энергию как в поле ее нахождения, так на расстоянии.

Известно еще, что «соль – это химическое неорганическое соединение и минерал, добываемый из земли, а посему несущий в себе энергию нашей планеты в чистом виде» (Э/в: www.anubis-sub.ru/praktik/1119-sol-v-mogi).

4. Костер как земной огонь священен и имеет сакральное значение. По поверью народа, костер – единственная сила, которой опасаются злые духи, в том числе аюстаа. Вечером в канун Нанхва его разводили сухой соломой из льна. И только. Такой костер выполнял сразу две функции. Первая – сжигание злого духа, который сидит в каждом из участников перепрыгивания костра. Вторая – сжигание злого духа, сидящего в самом льне. Этим самым они уничтожали злых духов, связанных с этим растением. Этот акт имел существенное значение, так как лен – это

основное сырье, из которого изготавливали одежду. Другое дело костер, который разводили молодые мужчины в лесу ночью, во время «вылавливания чертей», преимущественно из древесины крушины. Крушину черт не любит, но греться у такого костра он не прочь, чтобы злобно посмеяться над крушиной, следовательно над теми, кто ее бросил в огонь.

Обряд моления дереву – «*Айланыхџаа*» (ацланыхуа), которым открывается праздничное предприятие, следует понимать как эхо времен существования в верованиях абхазских этнических образований, так называемых низших божеств, то есть как пережиток дриад.

По убеждению абхазов, у каждого дерева своя энергия, поскольку каждое из них имеет свою долю божества (*айла анџахџы*). А само оно похоже на человека, живое, только лишено речи: рождается, растет, стареет, умирает (*айла ауџы еиџишуп, аџсы џоуп, изџџажџом акџымзар: ииџеит, иазџаџеит, ажџеит, иџсеит*). В религиозной практике дерево символизирует плодородие, процветание, богатство, новую жизнь, особенно орешник

плющ. К примеру, в первый день года глава семьи веточками плюща и орешника украшает входные двери жилой и хозяйственной постройки. А граб и фундук защищают от удара молнии, поэтому во время грозы люди, находящиеся вне дома, прячутся под ними.

В традиционных культурах ряда народов древности «многие растения или их цветы и плоды соотносятся с образами мужского женского детородного начала. Идея вечной жизни и плодородия может реализоваться на материале совокупности растений, образующих сад, который в ряде случаев понимается как рай» (Топоров, 1982: 368–369).

Известно еще, что дерево как мифологический образ характеризуется и как вертикальная модель мира. Посредством так называемого мирового дерева осуществляется дифференциация трех мировых зон: небо – крона как обитель богов, подземелье – корни как царство мертвых и опосредующее их пространство людской жизни, символизируемое стволом. По горизонтали дерево со своей тенью – это отграничение освоенного и упорядо-

ченного Космоса от Хаоса. Далее, оно воплощает не только пространственное, но и временные координаты: корни ассоциируются с прошлым, ствол с настоящим, ветви – с будущим (<https://ru.wikipedia.org/wiki>).

Не случайно, что праздничный стол богат разнообразными фруктами и вареной, нередко и жареной, кукурузой молочной спелости. Все это – первый урожай, который с честью приносит Великой Нан. Правда, на первый взгляд, продукты нового урожая как будто предназначены поминальному столу, но на самом деле они не имеют отношения к нему, они праздничные продукты питания. Просто по мере ослабления позиции праздника праздничный стол превратился в поминальный, поскольку культ предков в традиции абхазов до сих пор очень силен.

Тем не менее, следы бывшего значения ритуальной практики самого праздника не совсем исчезли главным образом в бзыпской религиозной действительности. Здесь, в отличие от абжуйцев или гумцев, мырзаканцев, у поминального стола ставят только один стул. К тому же не производят имитацию омовения и вытирания рук покойников полотенцем. Просто воду ставят на стол, а полотенце вешают на спинку стула. И стол в конце трапезы не раскладывают. Это говорит о том, что стол этот был праздничным и принадлежал богине Нан. В свое время в бзыпском обществе традиция «один стул» стал «кочевницей», она распространилась вообще и на другие поминальные столы, ставящиеся во время того или иного семейного праздника.

Обычно молещик – это мужчина, глава семьи, но в день праздника Нанхва эта функция переходит к его жене. По абхазскому поверью все высшие боги, боги первого порядка, в небесах, а люди живут на земле, под ними. Естественно, стоять и смотреть в небо, где пребывает богиня, мужчине неприлично: женщина.

Символично также приношение петуха в жертву. Прежде всего, традиционно петух является символом рассвета, пробуждения, бдительности и призыва к бою. Петух – предвестник случая жизни, как хорошего, так плохого. Петух, входящий в жилой дом или кричащий у его входной двери, возвещает прибытие неожиданного гостя, а если на заборе или после захода солнца,

близко к наступлению темноты, – приближение плохой погоды. Голос петуха с его величавой осанкой невероятно громок. Он криком прогоняет со двора дома нечистую силу.

в традиционных культурах многих народов петух как мифологический образ выступает как птица, имеющая связь с солнцем (Соколов, 1982: 309–310).

данном конкретном случае учитываются смелость и воинственность петуха – мужские качества, так необходимые в быту семьи, особенно в хозяйственном. Вместе с тем мужское начало петуха символизирует воспроизводство жизни, рост семьи.

Выводы. Полевые этнографические исследования показывают, что сегодня обрядовое действо Нанхва сводится в основном к установлению ломящегося от изобилия блюд и напитков стола, накрытого в честь умерших родственников. Но еще совсем недавно моление, которое отправлялось исключительно на территории огорода, «перед цветущим огуречным растением» (Джанашиа, 1960: 50), богине Анан было обычным делом. Что еще более интересно, ритуальный пирог назывался не иначе как «ача» – хлеб (о значении «ача» см. Инал-ипа, 1965: 236) – по одноименному названию пшеницы – древнейшей злаковой культуры абхазов, из муки которой готовили его. И сегодня встречаются старожилы, которые помнят, что с начала до конца праздник *Нанхџа* посвящался богине Нан, или Анан, – Великой матери рода человеческого и его кормилицы земли – «*анышџа*»¹¹⁵. Лишнее свидетельство тому – название самого праздника, *Нанхџа*, переводящееся как «прошение матери». Что еще интересно, абхазское название матери и земли имеют один и тот же корень – «ан» (Бигуаа, 2012: 153).

Абхазская Великая мать не одинока. Мир седых времен, откуда родом и она, был полон аналогичных мифологических персонажей. То есть культ матери был универсальным. На землях

Правда, для передачи понятия «земля» в современном абхазском языке употребляется картвелизм «адгьыл», но на самом деле исконным абхазским словом является *анышџа*. Подтверждение тому – термины, обнаруживающиеся среди архаизмов: *анышџапишь* – глина, *анышџагџал* – затверделый комок земли, *анышџынтра* – кладбище и др. (Джонуа, 2002: 112; а также Бигуаа, 2013: 204).

древних цивилизаций археологи и сегодня находят женские фигурки, вырезанные из камня или кости. Такие статуэтки они называют палеолитическими «Венерами». Еще четыре- пять тысяч лет тому назад древние шумеры пели своей Великой Матери, Инанне, первоначально считавшейся символом обильных урожаев, плодородия, любви и семейной жизни: «Пресвятая Богородица, спаси нас»! Во втором тыс. до н.э. у сменивших их аккадцев появляется богиня Иштар как центральный женский образ пантеона. Затем этот культ распространился в религиях хеттов, хурритов, митанийцев, финикийцев, но уже под несколько иной транскрипции: Ашерат, Аштар, Ашера, Ашират, Астерт. У финикийцев она была Матерью-Природой, дающей жизнь. В свою очередь и греки заимствовали образ Великой Матери из шумеро-аккадского пантеона через финикийскую культуру, которая известна в мифологии как Астарта (см. Рабинович, 1980: 178–180).

Не меньший научный интерес представляет далее и однозвучность имени шумерской богини (Инанны) с именем абхазской Великой Матери (Анан) и матери вообще (нан). Правда, в первом случае оно переводится как «небесная мать». Но здесь уместно вспомнить то обстоятельство, что древнее абхазское название неба звучит не иначе как шумерское «ан» (см. Инал-ипа, 1976: 148; Бигуаа, 2012: 154)

заключение отметим еще и другую особенность. Отправление культа Нанхва в конце лета, начале осени, представляется весьма символичным. Обычно лето ассоциируется со страдающей, «вечно милой и самой кроткой» матерью (Женщина..., 1992).

Но по логике вещей и сегодняшняя дата празднования *Нанхэа* не совсем состыковывается с сутью культовой практики. Очевиден факт перетягивания ее в свое время христианским культом к себе.

Ведь известно, что в древности люди жили в гармонии с природными ритмами. И характер их трудовой деятельности базировался исключительно на понимании цикличности природных явлений, всецело сопряженных со сменой времен года. На все эти природные явления четко реагировала и политеистическая религия, наделяя их соответствующими культами узувального порядка.

Осенью таковым служит день осеннего равноденствия, который вместе с днем весеннего равноденствия делит год на две противоположные части. Как известно, осеннее равноденствие – один из четырех важнейших астрономических моментов, наступающих в строгой временной последовательности. Естественно, что во всех традиционных культурах все они были сакральными и отмечались празднично. Более того, во многих древних цивилизациях праздник осеннего равноденствия посвящался богине-Матери, «соотносящейся в большинстве мифологического мира с землей и – более широко – с женским творческим началом» (Рабинович, 1980: 178).

По сути, праздник этот как логическое завершение цикла абхазских земледельческих праздников отмечается ими уже не столько как обязательный, религиозный акт, сколько как лишний повод для сбора всех членов семьи, что в наше скоростное время представляет собой редкое явление, конечно, и как дань традиции предков.

Глава VI. *Қырса / Лымднәхә* (Кирса / Лымднихва / k'ərsa / ləmdnəh'a) – Абхазское Рождество

религиозной системе абхазов Рождество является одним из наиболее значительных и ярких праздников. Но испокон веков у абхазов оно, как и ряд других праздников, понимается в двух смыслах: христианском и политеистическом. Поскольку христианское Рождество общеизвестно и не нуждается в описании, в настоящей работе о нем будет идти речь лишь по мере необходимости. Политеистическое Рождество воспринимается всеми как сугубо народное, абхазское, независимо от официального вероисповедания: православия или ислама. И в том, и в другом случае праздника одно название – *Қырса* (кирса / k'ərsa), происходящее от греческого имени Искупителя и Спасителя мира.

Подготовка к Рождеству. Рождество имеет всенародный характер: его встречают все, за исключением тех горожан, которые живут в «неудобных» высотных домах или же в силу своего со-

циального положения отошли от «старины». Отрицание традиционного мироощущения абхазского народа возникло как продукт известных перегибов, имевшихся в политической системе советов, и инертно продолжает свое существование в условиях современных реалий его жизни.

Обычно к Рождеству начинают готовиться за неделю. Эти дни называются «преддверием Рождества» – (Қырса аламтала). При этом в любой традиционной семье, занимаясь тем или иным делом празднества, придерживаются традиционного половозрастного разделения труда. Женская половина семьи приступает к делам, связанным с наведением порядка в доме, во дворе, со стиркой, уборкой и другими, считающимися чисто «внутренними», делами. Главной обязанностью хозяйки дома считается еще

«заточение» годовалого петуха под корзину, где все это время она держит его, прикармливая кукурузой и подавая питьевой воды, чтобы он мог «очиститься».

Мужчины занимаются трудоемкими и тяжелыми «внешними делами». Это обеспечение семьи праздничной мукой, широко-масштабная чистка скотного двора, заготовка достаточного количества дров и т.д. Словом, трудоспособные члены семьи поступают так, чтобы в день праздника они могли заниматься только собственно праздничными делами. Из них наибольшее время занимают, как правило, рубка леса, идущего на дрова на зиму. Обычно к ней приступают гораздо раньше, в середине осени, когда начинается «период спячки растительного мира» (*ашгапъыцапъ аныцәоу*). После просушки, через месяц-полтора, идет его заготовка на месте, затем и доставка на арбе или волоком в деловой двор дома.

Еще до наступления советского времени в жизни абхазов, да несколько десятилетий и после этого праздничные дрова готовили отдельно. Абхазы считали, что для отопления дома идет любое дерево, но на праздничный огонь – только плотные древесины: дуб, бук, граб, акация и другие породы, отдающие необычным жаром. И место их, как предназначенных ритуальному огню, определялось отдельно от обычных дров.

народе весь этот период времени, включая и день праздника, назывался еще и «периодом декабрьского огня» – (*Къырса-мца анеиқэрыџо аамџа*), так как днем и ночью в открытом очаге дома непрерывно поддерживался необычайно сильный огонь. Сильный огонь в очаге, тем более, когда во дворе стоял сырой зимний холод и основное время суток весь мир казался окутанным темнотой, приносил семье не только тепло и свет, но и радость, и веселье, и новую жизненную силу, предвещая надежду и поддержку своей величавостью. Бывало, что отдельные жители села умудрялись сжигать и старые деревья, отставшие от лесного массива. Там же, на месте. Пламя, образующееся от горения высокого дерева, освещало всю округу (*агъежъыра*), рассеивая длинную ночную тьму, и создавало неопишемую красоту¹¹⁶.

самые долгие ночи года в жилом доме огонь присутствовал не только в том помещении, где располагался очаг, но и во всех других комнатах, если даже никто в них не находился, но это уже виде свечей, чтобы злым силам не было места прятаться.

течение этого времени, какие бы то ни были признаки раздора, разногласия внутри семьи или в общественном быту не допускались. То есть сдержанность, тактичность, вежливость и другие нормы поведения, характерные для традиционных взаимоотношений абхазов, в ожидании Рождества соблюдались с еще большей подчеркнутостью. Напротив, сидя у очага, в котором горел рождественский огонь, взрослые члены семьи проводили время допоздна, время от времени вспоминая отдельные моменты уходящего года, обсуждая планы в наступающем году. Глава семьи – отец семейства или дед – затягивал бытовые рассказы или забавные сказки. Молодые, стоя позади, слушали их. В больших многопоко-

Обрядовое разжигание старых деревьев на территории подсобного хозяйства я видел в детстве, когда воспитывался в доме родителей моей матери. Вообще мой дед, Воу Бирам, проживавший в урочище Мрамба с. Отап, был глубоко набожным. К тому же он как ревностный последователь традиционной религии всегда и при любых обстоятельствах почитал огонь, тем более праздничный. Помню, как он и его сын, Кыпса (мой дядя), при помощи волов, запряженных в ярмо, из ближайших лесов волокли толстые бревна, которые в период Рождества днем и ночью горели в открытом очаге.

ленных, многодетных семьях еще играли на музыкальных инструментах, пели, танцевали, весело и шумно коротали ночи допоздна.

такие веселые дни темный цвет в одеянии людей считался также нежелательным. Напротив, каждый старался обновить к празднику хоть какой-нибудь элемент одежды, особенно детям. Одеждой членов семьи занимались старшие домочадцы, чаще пожилые. До массового распространения фабричного производства трудоспособные бабушки пряли им теплые шерстяные носки, ткали полотна на рубахи или штанишки, деды шили сыромятную обувь, более состоятельные – и из сафьяна.

Особой изысканностью отличалась также семейная пища, особенно во время ужина. В предпраздничные дни ужин начинался после наступления темноты, как только собиралась вся семья, но за время предрождественских дней мать семейства кормила своих домочадцев изысканными продуктами питания. Таковыми считались хранившиеся обычно впрок так называемые «плотные», «теплые» блюда, необходимые в зимние холодные времена. Это ажъцаа (просоленное копченое мясо, которое подверглось копчению над открытым очагом); *атубар* (абхазская колбаса, представляющая фарш из просоленных внутренних частей и курдючного сала барана, пропитанный толченым чесноком, завернутый в тщательно очищенные и промытые кишки, туго завязанные ими же так, чтобы из него получилось несколько изделий в виде колбас; их нанизывают на деревянные шампуры, при помощи которых вешают высоко над очагом для копчения), *акэырма* (смесь просоленных и слегка поваренных почек, легких, сердца, печени других, тщательно почищенных, промытых внутренних частей крупного рогатого скота в собственном жире, хранящихся в глиняных сосудах), а также твердые и жидкие молочные продукты: *аша* – сыр, *ачафыр* (своеобразная просоленная сметана, изготовленная в бурдюке путем систематического и тщательного взбалтывания смеси коровьего и буйволиного молока, простокваши и размельченного сычужного сыра в определенных долях) и другие кушанья, отличающиеся высокой калорийностью. На столе мог быть также различные кабачки, каштан и

прочие лакомства, богатые витаминами, которые в такое время в организме человека становятся дефицитом. Непременным атрибутом застолья было ароматное черное вино.

Словом, в день празднования абхазского Рождества семья должна была быть сытой. Праздничная сытость давала ей гарантию на жизнь в достатке (*Аныхәа ушаҭыло еиҭи, убринахыс аамтаҭы ухыуоит*).

рождественский период времени отличался и корм домашних животных без исключения. К вечеру, например, в ясли крупному рогатому скоту и лошадям клали дополнительные порции не только чалы или сена, но и початков кукурузы; дойным коровам добавляли еще и сою. А мелкий рогатый скот кормили днем исключительно вечнозелеными листьями растений, выющихся высоко на старых деревьях, целиком повалив их вместе с ними.

Наиболее насыщенным днем подготовительного периода являлся канун Рождества. В этот день все, что необходимо для проведения праздника, должно было быть на своем месте, как бы «в стартовом положении»: начиная от материалов, из которых готовят всю мучную пищу, кончая жертвенным животным.

этой связи еще в начале XX столетия Н.С. Джанашиа писал: «Абхаз считает за позор, если он в этот день (в день Рождества – В.Б.) не зарежет козла или какое-либо другое животное» (Джанашиа, 1960: 52).

в настоящее время данная традиция не теряет своего былого значения. Во всяком случае, наличие мяса в абхазском доме, хотя бы покупного, считается обязательным.

Православные же абхазы, проживающие в городах, за редким исключением, принимают участие в рождественской службе, начинающейся в полночь на праздничный день в церкви¹¹⁷.

Богослужение Рождества Христова имеет значительные отличия от богослужения прочих двенадцатых праздников. Канун Рождества начинается с великого Повечерия – вместо обычной вечерни, которая уже отправлена вместе с литургией Повечерия. По прочтении великого славословия – лития благословения хлебов; затем праздничная Утреня. В сам праздник Рождества служится литургия Иоанна Златоуста; или, если он выпадает на воскресенье или понедельник, – так как литургия Василия Великого уже совершилась накануне. За этой литургией, вместо обычных изобразительных псалмов, поются торжественные анти-

церковь ходят и сельские жители, но, естественно, только там, где она действует. После основной части службы все они спешно возвращаются к себе домой, чтобы отдохнуть, а затем достойно встретить Рождество, но уже по-абхазски (*аҭсыуала*).

Обрядовая практика. Еще до советизации страны, даже и в первые времена ее существования Рождеству придавалось большое значение. Для встречи рождественского дня каждый хозяин дома должен был проснуться рано, как забрезжит свет, чтобы быть очевидцем «вставания солнца» (*амра агыламтә*). Затем вставала и его жена, которой предстояло провести специальный обряд *Агәныхәа* (Агуныхва / *ag^onəh^a*). Первоначально они благодарственно обращались к богу: *Ҳазшаз анцәаду ухьышьргәыҭа сакәыхшоуп тәацәала, ҟсҭбара ҭамамкәа иахьатәи аныхәа ҭаҭылартә ҭахьыкойҭаз азы!* – Создатель наш, великий бог, благодарю за возможность, данную мне тобою, встретить сегодняшний праздник вместе со своей семьей в целостности и сохранности».

Затем каждый из них приступал к своим делам: хозяин, совершив ритуальное омовение лица и рук, выходил во двор, обходил свое хозяйство, заносил в дом необходимое количество дров на поддержку огня. Жена тоже делала ритуальное омовение и приступала к приготовлению обрядовой пищи. Затем как глава семейства, к тому же более свободный от дел хозяин, будил всех домочадцев, чтобы поздравить с Рождеством и вместе встретить восход солнца: *Ҷаангыҭа ҭахәгыҭа абас, иахьа еиҭш, шәебгашәеизыҭа аныхәашара анцәа шәаҭыгалалааит!* – «Дай вам бог встретить рассвет праздничного дня и в будущем году, и в последующем году вот так, как сегодня, здоровыми и невредимыми». Мать семейства со словами праздничного благопожелания обнимала и целовала в щечку каждого домочадца.

Сегодня ритуальная встреча солнца соблюдается, но ограничивается в основном обрядовым действием Агуныхва, которое,

фоны. Апостольское чтение этого дня говорит о том, что дало воплощение Бога Слова христианам. На следующий день, после Рождества Христова, православная церковь совершает празднование Собору Пресвятой Богородицы. <https://ru.wikipedia.org/wiki>.

как утверждают информанты, не отличается от действия прошлых времен.

Таким образом, к утру, ко времени проведения обряда Агуныхва на каждого члена семьи хозяйка дома печет по одному одноименному с самим обрядом пирогу, начиненному сычужным сыром, а на вид напоминающему человеческое сердце. Если погодные условия позволяют, то обряд проводится во дворе, нет – под навесом или на балконе дома. Каждый из домочадцев, стоя и держа правой рукой пирог, повернувшись лицом к восходящему солнцу, произносит молитву:

– *Ҳазиаз Анҷаа ду улыӯҳа сит, умра аӯҳара сыгумырхан, сгәы сумырхын, агәыбзера сит, агәамч сит, аӯсынйры сит!* – «Всевышний – создатель наш, дай мне тепло твоих глаз, не обделяй меня теплом созданного тобой солнца, чтоб я никогда не жаловался на свое сердце, дай мне доброго здоровья, силу и долгих лет жизни!».

– Аминь!

Поскольку пирог этот носит персональный характер, каждый должен съесть его самостоятельно и с удовольствием, не делясь при этом ни с кем, причем не отворачиваясь от солнца даже на миг. Об оставлении на потом, тем более о выбрасывании его остатков не может быть и речи: «Грешно, обряд теряет свой магический смысл, магическую силу» (*йасым, амч аузом*).

Сразу после завершения обряда Агуныхва семья приступает к своим непосредственным обязанностям, связанным с устройством самого праздника. Хозяин дома выводит из скотника козленка, обычно годовалого, производит символическое омовение его лица и ножек, и правой рукой беря его за рога, встает вместе с ним с обнаженной головой на самом красивом и открытом уголке двора. Обращаясь лицом к востоку, он приносит жертву богу со словами его задабривания и благопожелания:

– *Ҳазиаз Анҷааду, ухыишьыргәыйҹа сакәыхшоуп! Ҷааңала улыӯҳа ҳат, угәыӯҳа ҳат, умра аӯҳара ҳахумбаан! Уаҳхылаңиш – ашны ҳакоума, абнағы ҳакоума, амға ҳақәума, айла ҳақәума, ҳахъча! Иахъа ҳауӯылоит зегъы ҳаибга-ҳаизшыда, иҳалишо ала. Ёааны еиҳагъы еғъны ҳауӯылоит ҳәа ҳгәы ишоуп!* – «Создатель

наш, великий бог, да обойти мне твою золотую пятау! Дай мне и моей семье тепло твоих очей, тепло твоего сердца, благодать созданного тобою солнца! Береги всех нас от несчастного случая, где бы мы не находились – в доме, в лесу, в пути, на дереве, в воде и в других местах! Сегодня мы встречаем тебя целыми, невредимыми, приносим тебе то, чем располагаем. А в следующем году постараемся встретить тебя еще лучше».

– Аминь! – Произносят остальные.

Затем он как семейный жрец вместе с жертвенным животным три раза поворачивается кругом против движения солнца. Произнося хоровой «аминь», смиренно стоящие за ним домочадцы, также без головного убора, совершают те же самые полные повороты. Закалывание жертвенного животного производится исключительно самим молельщиком собственноручно; он кладет его головой на восток так, чтобы лицевая сторона была обращена на солнце. С окончанием всей этой процедуры молодыми домочадцами стремительно производится свеживание убитого животного. Они же разделявают тушу строго по частям и кладут в котел для варки, если погода позволяет, то во дворе, нет – над очагом дома. Хозяйка режет петуха, которого в течение недели держала взаперти, произнося также просительные слова, адресованные богу. Затем жарит его на вертеле, готовит разного рода мучные блюда, среди которых центральное место занимает крутая каша из кукурузной муки *абыста* (о пище и питании см. Тарджман-ипа, 2007; 2012: 178–212; Бигуаа, 2012: 227–232).

Конечно же, во всех этих делах ей помогают молодые женщины – невестка, дочери и др.

полудню все приготовления должны быть готовы к употреблению, поскольку вторая, основная очередь моления произносится в тот момент, когда поднимается солнце на максимальную высоту, тем более в короткий декабрьский день.

Повторную молитву семейный жрец произносил именно там, где просил бога в первый раз. Не отличалась от первой и его молитвенная речь, если не брать в расчет то, что до этого он показал ему, богу, жертвенного животного в живом виде, а сейчас – его сердце и печень. То есть и здесь, в день рождественского празд-

ника, как в молитвенной формуле, так и ритуальном действе, наблюдается трафаретность, характерная для подобных традиционных праздников: становление молельщика и его домочадцев лицом к солнцу, повороты правым плечом, торжественное одобрение молитвенной речи жреца всеми присутствующими на нем и т.д. и т.п.¹¹⁸.

Атрибутивным элементом «моления сердцем и печенью» жертвенного животного является восковая свеча, которую жрец зажигает перед началом моления, а после моления прикрепляет к помосту, если его нет, то к дереву, под которым оно справляется. Заметим еще, что обычно свечу тушат большим и указательным пальцами, не давая ей полностью догореть, то есть оставляя примерно ее четвертую часть¹¹⁹.

Рождественское «установление стола» умершим родственникам (*аишэ аргыла*). Как только завершится моление, хозяйка дома «ставит стол» «находящимся на том берегу» (*нырцэы икоу* – «на том свете») родственникам. Так же, как и в былые времена, данный блок обрядности занимает столько времени, сколько и обычный обеденный перерыв.

На стол, предназначенный покойным родственникам, ставится все, что приготовлено в честь Рождества, за исключением козьего мяса.

ПМА: В настоящее время редко кто может дать ясную картину ритуальной практики традиционной формы проведения Рождества. На вопрос, был ли зарыт в земле кувшин с вином, который был предназначен празднеству, дают неоднозначный ответ. Но некоторые респонденты склоняются к тому, что все же отправ-ление культа осуществлялось у кувшина, который назывался *қырсақатия* (рождественский кувшин). Правда, относительно функционального назначения кувшина возникают некоторые сомнения, но и я помню, как мой дед открывал кувшин с вином в честь дня Рождества. Но точно не могу утверждать, что этот кувшин был посвящен именно празднеству или нет, хотя моление божеству совершал непосредственно у кувшина.

ПМА: Инф. Кутелиа Жора, 72 года, с. Арасадзыхь, 30 мая 2014 г.; Чагуаапха Эва, г. Сухум, 3 мая 2014 г.; Тарпха Рена, 67 л., с. Араду, 28 мая 2014 г.; Кобахиапха Светлана, 57 л., с. Лыхны, 28 августа 2014 г.; Кобахиа Геннадий, 58 л., с. Лыхны, 28 августа 2014 г.; Кобахиа Лева, 76 л., с. Лыхны, 28 августа 2014 г. Бигуаа Виктор, 73 г., с. Лыхны, 2 ноября 2014 г.

глава семьи. По прошествии определенного времени он или она слегка покачивает стол в знак окончания «обеда усопших». После «ухода посетителей» куски пищи, которые были отломаны от каждого блюда, выбрасываются во двор для тех, кому некуда обратиться за едой (имеют в виду тех чужих покойников, которые не имеют живых родственников).

Праздничное застолье. Застолье – обычное, праздничное, веселое. Оно начинается сразу после окончания аишваргылара. Начало всех начал – это омовение рук: глава семьи, старший брат, затем младшие, точно так же с соблюдением возрастной иерархии. Церемониал этот больше соблюдается в быту сельских семей, особенно в отдаленных от городской «цивилизации» со своим полиэтическим лицом. За стол садятся также по установленному традицией порядку: сначала старший, затем младший и так далее. Исключение – самая младшая женщина в семье – невестка, дочь, которая обязана обслуживать пирующих домочадцев. Во время трапезы придерживаются традиционных устоев:

еде приступают, тосты произносят также под началом главы семьи, и когда он говорит, молодые встают и слушают его. Словом, абхазский застольный этикет жив, как и в любом другом случае, если не в полном объеме, то приблизительно. Но здесь, за праздничным столом, традиционного этикета придерживаются заметно подчеркнуто, хотя в несколько заигранной окраске.

Комментарии к полевому материалу. Очевидно, что сегодня описанная выше обрядовая практика традиционного абхазского Рождества склоняется стать частью истории бытовой культуры абхазов. Даже в абжуйском обществе, где до сих пор традиционное Рождество считается обязательным празднеством, в подавляющем большинстве случаев ограничиваются уже обычаем «ставить стол» покойным родственникам¹²¹.

ПМА: Ностальгически вспоминаю, как мой дед, Воуба Бирам, проживавший в селе Уатап, ревностно и торжественно с жертвоприношением справлял традиционные праздники, в том числе и Рождество. Неоднократно я видел, с каким приподнятым настроением и жертвоприношением Рождество отмечали двоюродный брат моего отца, Бигуаа Леуа, и муж моей тети, Гуарзалиа Сардиан, проживавшие по соседству с нами в с. Тхина.

Интерпретация полевого материала. Наряду с известным нам уже термином *қырса-мза* лексика абхазского языка знает еще два наименования декабря: *пхынчкэымза* и *лымда-мза* (Гулия, 1986I: 269; Ломтатидзе, 1977, II: 39–5).

Первое название месяца не нуждается в комментариях, оно происходит от современного абхазского названия Рождества. *Пхынчкэымза* имеет наибольшее распространение в северо-западном обществе страны. Но скорее всего, это эпитет, характеризующий поведение месяца. Довольно часто в декабре, особенно в его второй половине, бывают не совсем зимние, а по-летнему теплые, солнечные дни. Прямой перевод термина – «месяц молодого лета».

Судя по степени стертости из памяти народа, корни третьего термина *лымды-мза* уходят в далекое прошлое культурного развития народа. Тем не менее, природа его звучания как нельзя лучше характеризует первый месяц зимы со своими природными явлениями.

качестве аргументации данного тезиса приведу наиболее известные примеры из традиций народов мира.

Как известно, 22 декабря – это тот день, когда солнце находится на самом отдаленном от нас расстоянии. Даже в полдень оно поднимается над горизонтом на минимальную высоту. Естественно, поэтому на него приходится самый короткий день и, наоборот, самая долгая ночь года. В этот день наступает астрономическая зима. Смена такого природного явления не могла не волновать древнего абхаза, как и любого другого древнего человека. Боязнь потери источника света и тепла заставляла его молиться за солнце, за возвращение его целым и невредимым. Он хорошо знал, что без здорового солнца, дающего достаточное количество тепла и света, он не может восстановить себе необходимую энергию и привычный ритм жизни. И, таким образом, начало времени увеличения светового дня воспринималось им как рождение Солнца, как праздник.

Не случайно, что этнология знает ряд этнических особенностей встречи рождественского праздника, справлявшегося

древними народами в честь так называемого зимнего солнцестояния, или солнцеворота.

Об оккультных корнях рождественского праздника вообще говорит и классическая литература по мировой этнологии (напр., Фрезер, 1983, гл. XXXVII–XL, XLII; Хислоп, 1853: 91).

Древние египтяне в этот период справляли праздник в честь Уасира – бога производительных сил природы, царя загробного мира, грецизированная форма имени которого Осирис. Уасир / Осирис был старшим сыном бога земли Геба и богини неба Нут, правнуком бога солнца Ра, внуком Шу – бога воздуха, разделяющего небо и землю. От них он унаследовал божественную власть. Осирис был убит злым братом Сетом, но оживлен сестрой, одновременно являвшейся любимой женой, Исидой – покровительницей плодородия, материнства и здоровья. В мифологии, подобно всему растительному миру, он ежегодно умирает и возрождается к новой жизни. Жизненная сила всегда в нем сохраняется. Таким образом, Осирис считается олицетворением умирающей и воскресающей природы (Редер, 1980. Т. II: 267–268; Брокгауз и Ефрон, 1907. Т. 82; Ботвинник и др., 1985: 67; э/в 0lischunsn.php?article id=174).

Сирийцы и вавилоняне праздновали самый короткий день года как день рождения Таммуза – бога растительности, берущего свое начало от шумерского Думузи с отчетливо выраженными чертами умирающего и воскресающего божества плодородия. Но сведений о шумерском празднике, посвященном Думузи, нет. Они не сохранились. Известно только то, что он был богом-пастухом и супругом богини Инанны, что был отдан ею же в подземное царство, где пребывал в зимнее время, а в летнее время – на белом свете (Рифтин, Шифман, 1980: 491).

Култ Таммуза отправляло семитское население Сирии и Месопотамии в течение всего I тыс. д. н. э. – I тыс. н. э. Лишнее свидетельство тому – Библия, согласно которой у северных ворот Иерусалимского храма Яхве женщины оплакивали его (э/в <http://ah-razum.narod.ru/liter/16.htm>).

Древние китайцы дню зимнего солнцестояния, Дунчжицзе, придавали ничуть не меньшее значение, чем ближневосточные

народы. Они считали, что с этого момента поднимается мужская сила природы. Поэтому делали жертвоприношения богу неба. И сегодня в Китае день зимнего солнцестояния – один из самых пышных традиционных праздников народа. На Тайване сохранилась традиция в праздник приносить предкам в жертву девяти-слойное пирожное. Из рисовой муки замешивают тесто, лепят из него фигурки черепах, поросят, коров, овец и других животных, символизирующих счастье. После ритуала жертвоприношения устраивают банкет (э/в <http://meteoinfo.runews/1-2009-10-01-09-03-06/8327-21122013>; <https://otvet.nail.ru/question/11732077>).

Индии день зимнего солнцестояния, Санкранти, отмечается индуистских и сикхских общинах, где в ночь рождества зажигаются костры, жар которых символизирует тепло солнца, начинающего согревать землю после зимних холодов (э/в Ria.ru/spravka/20151222/1346218488.html).

Древней Греции таким зимним праздником был праздник Дионисия, бога восточного происхождения (фракийского и лидийско-фригийского), олицетворявшего плодоносящие силы земли, растительности, виноградарство и виноделие (Лосев, 1957: 142–182; Ботвинник и др., 1985: 57–58).

период зимнего солнцестояния персы и некоторые другие восточные народы (индийцы, иранцы) издревле отмечали день рождения Митры – непобедимого божества Солнца, мифологического устроителя и гаранта природного космоса, а в социальной сфере – устойчивости согласия между людьми, народами и странами, охранителя их от раздора, несчастья и внешних врагов. Культ Митры получил чрезвычайное распространение в древнем мире. Его образ внедрился в самые разные культурно-исторические и религиозно-мифологические системы.

День Митры стал по душе и властям Римской империи. Вскоре он был возведен в ранг государственного праздника, отмечавшегося уже римлянами как бы в честь собственного бога как «Рождество» или «день рождения непобедимого Солнца» – *natalis invicti solis* (см. Топоров, 1966: 50–52; его же, 1982: 154–157; Ботвинник и др., 1995: 90–91).

политеистические времена в соседней северной стране, на Руси, зимние праздники начинались со дня солнцеворота. Самый короткий день в году назывался «Карачун». Считалось, что подаватель тепла и света Дажьбог родился в этот день. В этот же день начинался первый день зимы и нового года, в связи с чем отмечался и одноименный праздник Рождества Коляды. После него начинались обряды, посвященные духу умерших предков, в частности, традиция во время трапезы оставлять им еду. А 25 декабря они разводили костер, изображающий и призывающий свет солнца. С другой стороны, костер был призван греть и души предков. Эхо старины слышится здесь до сих пор в обычае печь во время Рождества блины и круглые лепешки – символы солнца. По своей форме солнце напоминает также и новогодний пирог, так называемый «каравай» (э/в <http://meteoinfo.runews/1-2009-10-01-09-03-06/8327-21122013>).

Древние кельты, германцы и ряд других европейских народов праздновали день зимнего солнцестояния: Йоль (Yule, Yuil). Главным атрибутом праздника был огонь. Поэтому был у них обычай запускать рождественское солнечное колесо – «Солнцеворот». Бочку обмазывали горячей смолой и пускали вниз по улице. Колесо воспринималось как символ солнца, а его спицы напоминали лучи светила. Вращение спиц колеса при движении делало его живым и похожим на свой солнечный прообраз (<https://otvet.nail.ru/question/11732077>).

Вообще дата празднования рождества именно 25 декабря не стала случайностью. «Этот праздник обычно считался чисто астрономическим, указывая на завершение солнцем его годового вращения и начала нового цикла» (Хислоп, 1853: 91). То есть праздник проходил именно в тот период, когда солнце вырывалось из-под объятия южного горизонта и начинало двигаться выше, одаривая землю своими чудесными лучами, правда, пока слабыми, но весьма надежными и приятными.

С четвертого века начинается перерождение древнего праздника в известное нам христианское Рождество, официальное оформление которого произошло на третьем Вселенском соборе, состоявшемся в 431 году в Эфесе. День был выбран продуманно.

одной стороны, это для ослабления позиции народного праздника, с другой – для усиления поддержки новоявленного Рождества. Показательно еще то, что первоначально в христианской теологии Спасителя мира именовали как «Солнце мира», «Солнце правды». А так четкого указания на дату его рождения нет даже в самых ранних христианских текстах (Хислоп, указ соч. ч. III: 90).

Повторюсь. Далекие предки абхазского народа не могли быть исключением. Именно в тот период времени, когда солнце пребывало далеко на юге и давало минимальное количество тепла и света, они делали все, что от них зависело, чтобы содействовать его возвращению в целости и сохранности, ибо возобновление жизнедеятельности главного небесного светила знаменовало начало новой жизни, обновление природы. Первым способом такого содействия было моление верховному божеству, задабривание его торжественными, хвалебными словами и, самое главное, молением и жертвоприношением (*аныхэара, аныхэагатэ*). Первая, основная жертва – *ашьтэа* – холощенный козел.

Место холощенного козла в религиозной жизни абхазов хорошо известно этнологии.

в наше время, за исключением земледельческих праздников, ни один религиозный праздник не обходится без случая «показа земле крови» (*адгьыл ашьа арбара*). Козел был одновременно и тотемом, и зооморфной эмблемой бога не только у абхазов, но и у многих народов Древнего Востока (Гулиа, 1986. Т. VI: 283–292).

Думается, и обычай резать петуха в рождественский день не случаен. В мифологии петух как символ света связывается с солнцем (Соколов, 1982: 309–310).

А другая жертва, приносящаяся божеству уже из числа мучных приготовлений, типа слоеного пирога, – *ача, ачашэ* имеет вообще четко очерченную форму солнца. Не лишена магического воздействия на солнце и та же Агуныхва. Надо полагать, что древний абхаз через моление божеству за свое собственное сердце способствовал беспрепятственному возвращению солнца.

Другим основным атрибутом традиционного Рождества был огонь – «одна из основных стихий, символ Духа и Бога, торжества света и жизни над мраком и смертью, символ всеобщего

очищения; символ домашнего богатства, обновления и рождения новом воплощении» (Холл, 1999; Шейнина, 2001). В случае же предрождественского ожидания огонь – та магическая сила, которая изображает и призывает свет солнца, которое после самой долгой ночи в году должно было подняться все выше и выше. Это с одной стороны. С другой стороны, при помощи «большого огня» абхазы разогревали «застрывшее солнце».

Ведь не только у абхазов, но и «в первобытной философии мира» солнце, как и другие тела, «одарено жизнью и по природе принадлежит к существам человеческим» (Тейлор, 1939: 208).

Народ верил в то, что сила огня передается и солнцу. Ту же самую функцию выполняла и восковая свеча, тем более что из нее исходит приятный аромат, способный пропитать космос, небесную силу.

сакральности огня говорится и в знаменитом труде Александра Хислопа «Два Вавилона»: в древности «от каждого египтянина требовалось в определенный вечер зажигать на открытом воздухе перед своим домом лампаду, что было выражением поклонения солнцу, которое уничтожило свою сияющую славу, приняв образ человека». «В Вавилоне такая практика была чрезвычайно распространена». «В языческом Риме практиковалось то же самое..., зажигая восковые свечи» (Хислоп, указ соч., ч. I: 173).

В домашнем быту абхазов следы некогда существовавшего культа огня сохраняются и по сей день. В абхазском доме очаг, в котором непрерывно горит огонь, имеет большое внутреннее значение: он играет как бы роль домашнего алтаря, вокруг которого вечером, после окончания полевых работ, собирается вся семья и который согревал сердце каждого ее члена, символизируя единение и сплоченность всего родственного коллектива. Огонь и исходивший из него свет очищает и охраняет семью, а также и само жилище, под кровом которого она проживает, от нечистых сил. Вера в силу огня настолько сильна, что по цвету и форме языка пламени старожилы «угадывают» погоду и то, что ждет в ближайшее время не только семью, но и ее родственное окружение. И до сих пор самым страшным проклятием считается *умцаха ыцзааит* – «да погаснет твоя доля огня».

Непременным условием абхазского традиционного Рождества был и вышеуказанный поминальный стол, предназначенный ушедшим в иной мир родственникам.

Поминание духа умерших родственников происходило не только в торжественные моменты жизни, но и во время прямой опасности для живых. Безусловно, таким опасным периодом времени был и день зимнего солнцестояния, когда главный источник света и тепла стоял на грани жизни и смерти. Естественно, в такой критический момент для жизни надо было позвать умерших родных на помощь. Наиболее верной формой призыва покойников было угощение. С другой стороны, принято думать о том, что души умерших родственников продолжают существовать, пока живые помнят о них. По представлению абхазов, да и не только абхазов, души умерших – сила, охраняющая семью от всяких невзгод, и они сами нуждались в поддержке со стороны живых, поэтому и во время праздничных дней их не обделяли вниманием, тем более тогда, когда стояли долгие холодные ночи. Поэтому их грели огнем, дополнительно освещали еще и восковыми свечами. Более того, судьба солнца зависела и от духа умерших родственников, поскольку в тот период большую часть времени оно проводило в подземелье, являвшемся постоянным местом пребывания мертвых. Третий и решающий фактор всего этого движения – «атавистический страх», о котором писал еще Юлиус Липс (Липс, 1954: 386)¹²².

последнее. Абхазское традиционное название декабря месяца, равно и самого праздника, – *лымд/ламда*. Месяц получил название от одноименного праздника. Аналоги есть, они в народном календаре абхазов: *Амиаҭы* (пасха) – *миаҭымза* (пасхальный месяц, апрель), *Нанҳаа* (культ матери земли) – *нанҳаамза* (месяц культа матери земли, август), *Ажьырныхаа* (культ божества кузни и кузнечного дела) – *ажьырныхаамза* (месяц культа кузни и кузнечного дела, январь), *Жаабран* (культ божества крупного рогатого скота) – *жаабранымза* (месяц культа божества

Родители всегда боятся появления у потомков признаков дефекта, свойственного некому далекому предку.

крупного рогатого скота, февраль), *Хэажэкрыра* (культ плодородия) – *хэажэкрырамза* (месяц культа плодородия, март).

Если отделить от термина «лымд / лымда» звук «м», играющий здесь роль элемента отрицания, то остается «лада» – юг. «Во время усталости солнца», «когда солнце застревает» (*амраангыламта, амраапсамта*), древний абхаз не мог не держать место его пребывания – «юг» в табу, так как незнакомая, дальняя земля, так близкая ко дну мира, представляла собой неподдающуюся разгадке тайну, а тайна – опасность. Еще бы! Солнце находится почти там, где горизонт сливается с небом. Говоря словами великого этнолога Эдуарда Тэйлора, это как раз тот момент, когда налицо «сцена великой драмы природы»: столкновение двух противоположностей – света и тьмы (Тейлор, 1939: 229).

Итак, исследуемый в настоящей работе праздник *Лымдныхэа* (Лымднихва), опаленный дыханием древних традиций и известный ныне под абхазским именем Спасителя мира *Қырыса* (Кирса), посвящен рождению непобедимого Солнца. Точно так же, как это было у народов Ближнего Востока и сопредельных

ним областей, с чьими цивилизациями соприкасалась культурная жизнь далеких предков абхазского народа. Он проводился и сегодня проводится в один день с христианским Рождеством, совмещаясь с ним в подлинном мире.

Глава VII. *Ажьырных да* (Ажирныхва / аҟә́рнә́а) – культ кузницы и кузнечного ремесла, или Новый год по-абхазски

Почитание кузницы и наковальни из всех яфетических народов сохранилось у абхазов.

Г.Ф. Чурсин

настоящее время Новый год (Ашыкэс ҭыц / ашыкус-чиц / ашәкәсәс) абхазы встречают два раза: первого и четырнадцато-го января. Первое празднество европеизированное, второе – тра-

диционное. Атрибут первого – привычная елка, наряженная различными украшениями, особенность второго – его слитность с *Ажьырныхџа* (ажирныхва / aʒɛrnəh^oa) – культом кузницы и кузнечного ремесла, завершающимся ритуалом жертвоприношения. Общим действием обоих праздников является торжественный стол встреча ближайших родственников в «большом доме» (*аџнду*), где они родились и выросли. Для того и другого праздника характерен также обычай взаимного посещения соседей, сопровождающегося, как правило, радушными угощениями и заздравными тостами друг за друга.

Точнее, Ажирныхва – это неотъемлемая честь новогоднего праздника, больше известная в специальной литературе как «моление богу кузни и кузнечного ремесла» *Шьашџы* (Шашвы / šaʒ^oə). Обрядность начинается тринадцатого числа, а именно вечером, перед наступлением темноты, «когда бог находится у себя дома» (Инал-ипа, 1965: 534).

абжуйцев (абхазы восточной части страны) Ажирныхва устраивают исключительно те семьи, или патронимическая группа кровнородственных семей, у которых имеется кузница – *ажипра* (ажыра / aʒɛra)¹²³, точнее, ее имитационный вариант. У бзыпцев (абхазы западной части страны) «его празднуют во всех семьях без исключения как служители данного культа, так и совершенно свободные от него, правда, номинально придерживаясь обрядовой практики: готовят жертвенную пищу и молятся богу у очага жилого дома»¹²⁴. Правда, редко, но в Абжуйской Абхазии встречаются семьи, которые обряд Ажирныхва совершают не зимой, а весной, именно перед пасхой¹²⁵.

Степень изученности темы. Культ кузницы и кузнечного ремесла как одного из мощнейших абхазских религиозных ин-

Следует отличать «ажьыра» от «ажьыра». *Ажьыра* – это кузница, *ажьыра* – занятие кузнечным делом. Свидетельство тому – и само название культа «ажьырныхџа» (а не ажырныхџа).

Инф. Ябигуаа Виктор, 75 л., с. Лыхны. Зап. в 2012; Дзидзария Отар (языковед), урож. с Лыхны, ныне прож. в Сухуме. Зап. 2012; Шамба Иван, 82 г., г. Гу-доута. Зап. 2012.

По словам фольклориста А.Е. Ашуба (Сухум, 14. 08. 2018).

ституты является наиболее изученным культом. Его исследованием занимались известные ученые как старшего поколения, так и младшего: Н.С. Джанашиа (Джанашиа, 1899, 1960), Г.Ф. Чурсин (Чурсин, 1957)¹²⁶; Ш.Д. Инал-ипа (Инал-ипа, 1960, 1965); И.А. Аджинджал (Аджинджал, 1969); Л.Х. Акаба (Акаба, 1973); В.Г. Ардзинба (Ардзинба, 1985; 2015)¹²⁷ и др., а за последнее время – А. Б. Крылов (Крылов, 2001); Р.М. Барцыц (Барцыц, 2010); В.Л. Бигуаа (Бигуаа, 2012, 2013).

Среди них специальными исследованиями проблемы являются два: «Кузнечное ремесло и культ кузни и железа у абхазов» И.А. Аджинджал и «К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов)» В.Г. Ардзинба. Первое создано в плане детального описания культовой практики, а второе – в контексте сопоставительного изучения северо-западно-кавказского и малоазийского культов, по сути восходящих к общей системе для обеих цивилизаций этнокультурной традиции, и носит больше теоретический и аналитический характер.

Тем не менее, и в предлагаемой читателю монографии вновь поднят вопрос о его месте в духовном быту абхазов по принципу понятия «традиция и современная действительность», тем более что она посвящается традиционной религии народа. Все перечисленные выше работы широко используются по мере необходимости.

Абхазская кузница: вчера и сегодня. По сообщению ряда ученых XIX – начала XX в, так или иначе занимавшихся изучением проблем традиционно-бытовой культуры кавказских народов, важнейшее место в жизни абхазов занимало кузнечное ремесло. Наряду с работой над различными земледельческими орудиями труда, абхазские кузнецы «занимались обработкой же-

Полевой этнографический материал собирался Г.Ф. Чурсиным в 1928 в сельских районах Абхазии. Написанная им еще тогда на основе этих материалов работа «Култ кузни и железа» вошла в сборник его трудов «Материалы по этнографии Абхазии» (Чурсин, 1957).

Впервые работа В.Г. Ардзинба была опубликована в 1985 г. (Ардзинба, 1985), затем она вошла в III том его трудов (Ардзинба, 2015).

леза, из которого делали отличную сталь и выковывали ружья, сабли и ножи» (Чурсин, 1957: 67). Сама кузница, в которой рождались предметы материального быта, представляла собой небольшое четырехугольное сооружение со стенами «из отесанных топором досок, скрепленных по углам врубкой в полдерева с одними входными дверьми впереди; с четырехскатной крышей, крытой соломой или камышом» (Аджинджал, 1969: 225). В середине помещения располагались составные элементы кузницы: «горн (*ахэышҭаара*), мехи (*аҭа*) и наковальня (*аҭсынгыры* – В.Б.)

молотом (*ажьаҳәа* – В.Б.) и щипцами (*арытәа* – В.Б.)», (Аджинджал, 1969: 126), именующиеся одним словом: *ахнапык* (трехрукий).

Но уже со второй половины прошлого столетия, когда появились общие колхозные кузницы, одновременно наметилось и усиление технического прогресса сельского хозяйства, ее былое значение на индивидуальном уровне начало приходить в упадок. Естественно, что за этим последовало ослабление связанного с ним культа, тем более что религия как духовная сфера жизни народа отрицалась политической системой государства советов, одной из южных периферий которого являлась Абхазия. Ритуалы совершались теперь как бы тайно от «цивилизационного» глаза. В настоящее время уцелевшей в рабочем состоянии кузницы как таковой нет, тем более сакральной. Встречается она в виде небольшого навеса, под которым располагаются ее главные атрибуты: наковальня, щипцы, молот. А о наличии таких обычных принадлежностей кузницы, как горн или мехи уже и говорить не приходится – они канули в историю ее убранства.

Современная абхазская «кузница» (сакральная «кузня») располагается на территории усадьбы семьи, как и в прошлом, на приличном расстоянии от жилого дома, на открытом и живописном месте. Это отголосок того, что кузница, в которой выковывали различные предметы быта, строилась вдали от дома не столько из практических соображений, сколько из религиозных. Она представляла собой «сакральное сооружение, связанное с куль-

том верхнего (небесного) божества, поэтому она должна быть расположена во внешнем пространстве» (Ардзинба, 2015: 110).

Как и в старину, отведенная ей территория огораживается. Площадка эта называется специальным термином – *ажьыратра* (от *ажьыра* – «кузница» и *атра* – «место» / ажиратра / *ažəratra*). Здесь, рядом с кузней, в земле зарыт остроконечный кувшин – *ажьырахаҭшьа* (ажирахапша / *ažəraħaʃə*) с черным вином (абхазы красное вино называют черным, так как натуральное сусло из местных сортов черного винограда имеет темный цвет), который открывается исключительно во время моления. Притрагиваться к нему даже пальцем не смеет никто, кроме молеельщика – *аныхдаа* (аныхваю / *anəh°aaw°*). И территория ажиратры священна, неприкосновенна. Тем более неподвижна сама кузня. Исключительным случаем может быть только чрезвычайное обстоятельство, связанное с переселением хозяина «кузницы» в другое место жительства, что бывает в быту абхазов очень редко. Если даже естественное разрастание семьи приводит ее к сегментации, «кузница» остается на своем месте, в пределах «большого» отцовского дома *аҭнду* (аюнду / *aʷ°ndu*).

Ажьыра амаа акра – способ обретения статуса культового молеельщика. В старину, когда кузница была в рабочем состоянии, служителем культа кузни мог быть только сам кузнец (*ажьыиҭы*), считавшийся человеком, наделенным божественной силой. Поскольку сегодня в абхазской бытовой жизни кузницы как таковой нет, обладание обязанностью молеельщика зависит, скорее, от социального ценза: глава семьи – дед, отец. То есть статус молеельщика наследственный; его передача осуществляется по патрилинейному принципу: от отца к старшему сыну. Однако наблюдается и исключение из правил. В случае сегментации семьи молеельщиком становится тот, кто остается с родителями, если даже он моложе своих отделившихся братьев.

Бывает и такое, что престарелый отец, соизмерив свои физические и психологические возможности, добровольно уступает свое положение.

Тот, кто берется за обязанность молеельщика, может стать им только после посвящения в кузне – *ажьыра амаа акра*, обряд ко-

торого совершается обычно весной, в один из культовых дней – во вторник или четверг, или же в день самого очередного культа Ажирныхва. В последнем случае помимо положенного жертвенного животного в жертву приносится дополнительно еще одно, над которым совершается моление также отдельно.

соответствии с культовой традицией, «старший молельщик» делает у кузни жертвоприношение божеству с непосредственным участием того, кому он решил передать свои полномочия. Приготовившийся так, как подобает для этого обряда, пред наковальной своей кузни он сообщает божеству о своем намерении и отправляет ему молитву:

– *Шъашэхъахъ – абыжъныха рынцэхъахъ, ухъышьыргэыџа сакэхъишоуп! Иахъауажэраанза, издыруаз ала, ишсылшоиз ала, сара умаџ зуан, аха, ишубо еиџи, сымч каџсеит, исылшом. Убри акынтэ сухэоит смаџура сџа (ихъзи ижэлеи нахэаны) инапы анџара сақэитутэырц. Агэра згоит уи сара саастагъы ура умаџ аура илишоит, уара цухэџоу, ишухэџоу дацџыхэаны икаиџалоит, акы угижэуам. Улыџа ит, уэыџа т, сухэоит!* – «Шашвхиах (досл. золотой владыка) – божество семи святынь, да обойти мне кругом твоей золотой пята! До сегодняшнего дня я служил тебе по силе своих возможностей и знаний, но, как видишь, постарел, ослаб, не справляюсь со своими обязанностями. Поэтому прошу твоего разрешения передать свои полномочия моему сыну (такому-то), который, уверен, лучше будет исполнять все твои желания и будет служить честно и аккуратно. Прошу тебя, исполни ему тепло своих очей и тепло твоего сердца».

– *Амин, Анцэа цуцихэааит! Злыџа хэура амаа зурку амаџушьа Анцэа дақэиришэааит уаргъы џытраамтқак уигымхааит!* – «Да велит бог вместе с тобой, аминь! Преемнику твоему, который берет на себя обязанность культового служителя, дай бог возможность быть достойным, а тебе долгих лет жизни рядом с ним», – отвечают словами благопожелания жрецу присутствующие.

Молельщик приносит в жертву годовалого козленка и все, что необходимо при этом, начиная от ритуальных лепешек, кон-

чая восковыми свечами, одна из которых предназначена ему, другая – сыну. «Передача “власти” считается завершенной после того, когда старый жрец, обведя одну свечу вокруг своей головы, другую – вокруг головы сына, прикладывает ладонь своей правой руки к его спине: “Вот он!” (амаа ииркит)¹²⁸.

случае смерти молельщика его культовая обязанность автоматически переходит к его старшему сыну. В таком случае обряд посвящения в молельщики «получатель» совершает самостоятельно, отправив соответствующее моление божеству:

– *Шьашахьах, абыжсныха рынцэахэы, ухьышьырггэыйца сакэыхшоуп! Ииудыруа еиңи, сцаацаара сара, сахьынзаназаазо, ацэгьара ҳақәшэеит – уаара, сызкэыхшоу угэра гауа, иаша-хатала умай зуаз саб иңсцазаара далҕит. Убри акынтэ, хара зегьы иқә-иңас ҳағенайы, аныхэа кәхамйазеит, ашықәс бжьаҳажьит. Аныхэа иатәу айасқәеи ақьабзқәеи ина-рықьыршааны, иахьа сара, сныхэагатә сыманы, сааины ушьапағы сгылоуп. Сухэоит умай аура азин сыт, судукыл! Ажэа устҕоит, сдырра-хэыч исымоу ала, сымч-сылиара ала акы шугы-смырхо азы, уҳэатэағы сишыкоу азы. Сымдырра иахьаны, ыара акы аасыгхар, исафсыжьыр, сҕоумйан, срыцхашьа. Улыңха сыт, сухэоит!* – «Шашвхиах – божество семи святынь, да обойти мне вокруг твоей золотой стопы! Как тебе известно, я и моя семья пережили горе – скончался отец мой, который верой и правдой служил тебе. Потому мы пропустили моление на один год, пока не исполнили все то, что должны были исполнить за упокой его души. В соответствии с культовой традицией сегодня я, захватив с собой свое жертвенное животное, явился к тебе и стою у твоих ног и прошу тебя принять меня в качестве твоего служителя. Обещаю тебе, что приложу все свои знания и силы для того, что-

ПМА. Инф. Хещи Анатолий, 67 л., урож. с. Калдахуара, ныне прож. в г. Сухум. Зап. в 2011; Чагуаа Эвы (67 л., урож. с. Кутол (ныне в г. Сухум, 2011 г.); Гурамия Адамыр – жрец, 78 л., урож. с. Ткуарчал (ныне в г. Сухум); Лагуа Вова – жрец, 74 г., прож. в с. Члоу; Касландзия Валерий, 67 л., урож. с. Кутол, ныне прож. в г. Сухум. Зап. в 2012; Тарба Мурман, 60 л. с. Мыку. Зап. в 2012; Бигуаа Виктор, 72 г., с. Лыхны. Зап. 2012; Бигуаа Хмыч, 52 г., с. Дурипш. Зап. 2012; Дзидзария Отар – языковед, урож. с. Лыхны (ныне в г. Сухум). Зап. 2012.

бы делать тебе то, что от меня требуется. Если по своему невежеству я как-то допущу ошибку, в моих действиях заметишь недочет, то не взыщи с меня, пожалей. Ниспошли мне тепло своих очей. Прошу тебя».

– *Амин Анцэа иуцихэааит! Зымаа укыз алыҥха уоуааит!* – «Да велит бог вместе с тобой, аминь. Да получить тебе тепло очей того, чьему ты будешь служить с сегодняшнего дня».

Может иметь место и другой способ обладания статуса модельщика. Если же по тому или иному обстоятельству какой-то семье, подданной большесемейной или патронимической культовой кузне, необходимо выделиться из нее, она должна изготовить

ней самые главные и самые священные инструменты кузнеца – «ахнапык», хотя бы в миниатюре. Если нет возможности делать их в данной кузнице, то достаточно ей взять шлак (*ажьыракьы*), некогда образовавшийся в процессе работы в ней, а инструменты эти может приготовить у себя любой кузнец (пусть даже не в культовой кузне), которые хозяин освящает путем прикосновения ими к последнему. Таким образом, отделившаяся семья вправе построить новую кузницу, то есть ее имитацию – кузню, у себя на территории усадьбы. Но прежде всего глава семьи приносит жертву божеству у обеих кузниц – «старшей» и «младшей».

Для осуществления своего намерения в один из дней божества Шашвы¹²⁹ глава отделяющейся семьи вместе со своими домочадцами доставляет общей кузне жертвенное животное, обычно годовалого козленка, муку, из которой приготавливаются ритуальные лепешки, соль и восковую свечу, то есть все, что он должен принести в жертву. Отправляя моление божеству, модельщик произносит просительные слова следующего порядка:

– *Шьашэхьах, абыжьньыха рынцэхэахы, ухьышьаргэыйца сакэхышоуп. Сара ура умай зуа азэы иахасаб ала сухэоит абри, абра ушьапахы ыгылоу ауаф (ихъзи ижэллеи андыкланы), иаужь-ра сақитутэырц азы. Уи хазы дцарц, хазы умай иуларц итаххейт. Илио ала, гэык-ҥсык ала ура умай иулоит. Итаацэагы иаргыы улыҥха рыт. Убри азы ихэтэз зегыы ааигейт, аа абар*

По И.А. Аджинджалу, во вторник и субботу (Аджинджал, 1969: 242).

иахьыкоу. Иудкыл! Уажэы абзара усырбоит, нас – уи агэи агэайдэи! – «Шашвы, божество семи святынь! Дай обойти мне твою золотую стопу! Я как служитель твой прошу разрешить мне освободить этого, стоящего у твоих ног человека (называя его имя), решившего выделить свою долю из нашей кузни и сделать себе самостоятельную. Он будет служить тебе по силе своей возможности честно и смиренно. Ниспошли ему и его семье тело своих очей. В знак благодарения он доставил все, что необходимо. Вот оно. Прими! Сейчас я покажу тебе жертву в живом виде, чуть позже покажу его сердце и печень».

– Аминь! – следует со стороны присутствующих вместе с известными словами благопожелания.

любом случае моление отправляется божеству два раза: жертвенным животным в живом виде и его сердцем и печенью.

прошлом, когда в кузнице могли работать и изготавливали все, что требовалось, «молельщик вручал выделившемуся (лицу – В.Б.) три священных инструмента: молоток, наковальню и щипцы, выкованные (им или под его началом – В.Б.) в родовой кузнице» (Аджинджал, 1960: 242). Но поскольку сегодня действующих кузниц в стране нет, будущий служитель данного культа может заказать их у какого-нибудь слесаря и освятить в родовой кузнице как бы путем прикосновения ими к соответствующим инструментам, имеющимся в родовой кузнице.

Передача статуса считается завершенной после своеобразного рукоположения. Рукоположение осуществляется следующим образом. Сначала старый жрец обводит одну свечу вокруг своей головы, а другую – вокруг головы сына. Передав свечи кому-нибудь из молодых членов семьи для прикрепления к переднему столбу кузницы, старый жрец благословляет молодого возложением ладони правой руки на его затылок или спину, или же плечо: «Вот он!» (*амаа ииркит*). С этого момента рукоположенный человек становится обладателем статуса молельщика – *аныхдаа*.

Через неделю после открепительного моления у «старшей» – родовой кузницы – новоиспеченный служитель культа строит имитационную кузницу на самом живописном месте своего приусадебного участка, снабдив ее освященными уже «тремя рука-

ми», а рядом с ней зарывает конусообразный кувшин, который каждый год будет заполнять виноградным суслом. Таким образом, приготовив все, как положено, приносит божееству свою жертву, совершает моление самостоятельно:

– *Шьашэхьах – абыжьныха рынцэхэы, ухьышьаргэыѝа сакэхьшоуп! Ула абзиахэ абалааит есымша. Ура убон, мчыбжьык ашьтахь, уара азин исутаз ала, сара, исыхэтоу зегьы гэык-нэык ала икайаны, сабиѝараѝ икоу ажьыра саѝыѝит. Сухэоит, иахьарнахыс сара уара умаѝ хазы аура сақэиттэ смархэ касыаларц, ура цухэтоу удызгалаларцазы: хышықаса рахтэ знык – ханхэаа икоу шьтэала, егьырѝ афьшықаса – хэажэала, чашэла. Улыха сыгумыжьырц азы сухэоит. Ажэа устѝит: умаѝ зулоит исылио акы агмыжькэа, ианаамтоу, ишахэтоу еиѝи. Џьара акы сыгхар, ѝара акы сзымур, саѝоуѝан – уи сымдырроуп, сгазароуп изыхкьо. Сыгара га, идырны акы уафсыжьуам. Ухьышьыргэыѝа сакэхьшоуп!* – «Золотой владыка Шашвы, да обойти мне твою золотую стопу! Да видать всегда тебе всего хорошего, ты был очевидцем того, как с твоего разрешения неделю тому назад открепился от нашей родовой кузницы, сделав все, что от меня зависело, от всего сердца и души. Сегодня приношу тебе свою благодарность за то, что ты мне разрешил обустроить свою собственную кузницу со всеми необходимыми атрибутами, где могу приносить тебе посильные дары и отправлять моление ежегодно за себя и за свою семью. Прошу тебя ниспослать мне тепло своих очей и своего сердца! И с сегодняшнего дня прошу тебя разрешить мне стать твоим слугой, приносить тебе трехгодовалого козла раз в три года, а остальные два года ограничиться дарами мучного происхождения. Обещаю, что буду служить тебе по силе своей возможности честно и аккуратно. Если с моей стороны будут какие-то недочеты и погрешности, то прошу простить меня за невежество. Умышленно, уверяю тебя, не допущу ошибку. Да обойти мне твою золотую пятую».

– Аминь..!

Закалывание жертвенного животного, совершение второго по очереди моления и прочие ритуалы соблюдаются и там и здесь в

соответствии с теми порядками, которые установлены традицией, соблюдаемые в культовой практике вообще, полное описание которой будет дано в свою очередь ниже.

Говоря словами одного из старейших абхазских этнографов И.А. Аджинджал, опубликованными больше полстолетия тому назад, «с этого момента он приобретает все права и обязанности молельщика божеству кузни и кузнечного ремесла Шашвы, следовательно и кузница его считается полноценной, обладающей божественной силой, как осколок родовой святыни» (см. Аджинджал, 1960: 242).

разряд разовых молений входит также и моление, совершаемое после рождения ребенка в семье одного из обязанных кузнице лиц (*ажьыра иайагылоу*), поскольку, как уже указывалось выше, сила культовой кузницы распространяется на весь отцовский круг кровных родственников без исключения. Поэтому отец ребенка, которому уже исполнился год, обязан принести в жертву годовалого козленка. Таким же образом поступает и молодая женщина – дочь или сестра хозяина, живущая отдельно: после родов она должна помолиться под семейной или патронимической кузней (*айъаныхъара*). О здоровье жертвовательницы и ее ребенка молится соответствующий молельщик: дед, отец, брат, дядя, двоюродный брат. После отправления молельщиком моления божеству сама она просит его ниспослать тепло его очей ей и ребенку: *Схэыцгы саргы уахзылбааъшырц азы, улыъха хәутаразы суҳәоит!*

Подготовка к (ежегодному / календарному) культу – Ажирныхва. Как правило, за неделю до начала нового года каждая семья начинает готовиться к его празднованию. В доме, во дворе, даже и за их пределами производят уборку, чистку: все должно быть на своем месте и в надлежащем порядке. Особое внимание уделяют самой огороженной *ажьыратра* (ажиратра), на которой расположена культовая кузня, если даже она представляет собой имитацию.

канун Ажирныхва молельщик тщательно моется, а за ним следуют все члены его семьи, чтобы встретить празднество

«очищенными». Таково требование культа. В день совершения моления молещик также одевается во все чистое и, как правило, светлое.

Ажирныхва считается сугубо семейным делом. В то же время культовое «подданство» строится по строгому патрилинейному принципу, поэтому не все домочадцы молещика могут принимать участие в соответствующей церемонии. Невестки являются полноценными членами семьи, но относятся к другим родам, поэтому не имеют никакого отношения к празднеству кровных родственников мужа. В этот день они расходятся по отцовским домам, чтобы принять участие в среде своих сородичей.

Но если на семью какой-то из них не распространяется этот культ, то невестка никуда не уезжает. Она остается в доме, помогает готовить жертвенную пищу, но не принимает непосредственного участия в молении. Исключение может быть только для престарелой или по состоянию здоровья не транспортабельной женщины, которая уже «открепилась» от отцовской кузни посредством специально устроенного ею моления с жертвоприношением.

Это делается так: в один из культовых дней или перед отправлением очередного моления Ажирныхва женщина, решившая открепиться от родовой кузницы, приносит в жертву петуха, годовалого козленка как бы для престижа: *Шъашэхъах, ухъышьыргэыџа сакэхышоуп! Ишубо еиџи, сықара ыкоуп, анаиааира сџэуадафуп. Убри акынтэ, сабраа ржэыра аынтэ схы сакэитутэыри азы сухэоит. Сухэоит, иахъарнахыс сахъынхо, стаацэарафэ ажэыра амџагылара сакэитутэыри. Улыџха угэыџха сџт, сухэоит!* – «Шашвы – золотой владыка, да обойти мне вокруг твоей золотой пяты! Как видишь, я уже пожилая женщина, трудно мне передвигаться, поэтому прошу тебя освободить меня моей родовой кузницы с сегодняшнего дня и молиться по месту своего постоянного проживания, в кругу собственной семьи. Прошу тебя, ниспошли мне тепло своих очей и сердца».

Говоря о силе и мощи культовой кузницы, следует заметить еще, что она почитаема не только для подданных, но даже и для любо-

го человека, совершенно не имеющего к ней отношения. Сквернословить рядом с кузней или даже тыкать на нее пальцем не может никто: накажет как своего, так и чужого. Даже соседи при встрече с теми, кто празднует Ажирныхва, приветствуют их специфической формулой благопожелания: *Алытха шаоуааит!* – «Дай вам тепло ее (кузницы) очей».

Члены индивидуальной семьи или подданная культу группа близкородственных семей – патронимия – собираются заранее, чтобы в спокойной обстановке подготовиться к молению. Все обязаны доставить «свои доли жертвы» (*амартхэ*): начиная от живности, кончая восковыми свечами. Не последнее место в этом стремлении участвовать в празднестве занимает и то, что сегодня условиях скоростного времени жизни лучшего повода для встречи и общения родственников трудно придумать.

Главной ежегодной и общей культовой жертвой служит холощенный козел, который предназначается мужской половине семьи или семейной группе. Поэтому он и приобретается за ее счет вскладчину. Животное может быть годовалым или трехгодовалым, в зависимости от количества членов культового сообщества. Культовая живность, которая приносится в жертву женским сообществом, – домашняя птица, главным образом петухи.

абжуйской реальности их доставляют замужние дочери и сестры, холостые освобождаются от них; их «доли» входят в набор пожертвований, делаемых старшей женщиной в доме, хозяйкой (*афнѣхэыс*; букв. «домашняя женщина»).

Встречаются и такие семьи и патронимии, которые жертвуют божеству холощеным козлом (*ахныхэара*) раз в три года, остальное время петухами, в соответствии с числом подданных кузнице. Все зависит от того, как было определено предками (*ишрықәу еиѣи*).

«Бзыпцы в жертву приносят также холощенного козла, но если им его не достать, то могут заколоть и бычка. Помимо главного жертвенного животного они режут петухов на каждого члена сообщества независимо от его половой принадлежности. А не подлежащие культу семьи могут обойтись и петухами на каждого

члена семьи по отцовской линии. Среди таковых семей может быть и такая вариация, где мужская половина “служителей” культа жертвует петухами, а женская – курами»¹³⁰.

«Среди бзыпцев встречается также и образец умышленного отхода от “трафаретной” организации Ажирныхва с выпрашиванием разрешения у божества во время отправления моления ему

один из праздничных дней. По решению, принятому культовым сообществом, обязанность молельщика ежегодно как бы эстафетой передается из рук в руки главам семей, входящих в него. Жертвенное животное в живом виде они показывают божеству во дворе дома очередного молельщика, но само моление отправляют непосредственно у кузницы, доставив туда его сердце и печень. У них необязательно также наличие обрядового кувшина на территории кузницы – вином обеспечивает хозяин стола. Поскольку по обычаю расходы, связанные с организацией моления, должны делать вкладчину, главы подданных семей оставляют символическую сумму денег хозяину стола»¹³¹.

Встречаются также семьи, которые Ажирныхва устраивают в первый понедельник года (по ст. стилю) или по тому или иному обстоятельству переносят на неделю-две, но не позднее конца месяца.

Ажирныхва может быть отменено даже на один год, но это уже в том случае, если в кругу данной семейной группы случилось несчастье.

Абзарахныхэара – Первичное культовое моление и ритуал жертвоприношения. Жертвенное животное, коим является, как уже было сказано выше, холощенный козел, должно быть не только без изъянов, но и видным: упитанным, красивым с большими параллельно выстроенными рогами и бородкой. Предпочитаемый цвет его – белый, в крайнем случае – серый (*аныхэагатэ, ашьтэа / ашьтэы шкэаказароуп, иамузар, ицэышзар ауеит, итсылазароуп, итшызароуп: атэыфақэа еиқараны, ажакъя ауны*).

ПМА. Инф. Мархолия Майя Сеговна, 40 л., урож. с Аацы, ныне прож. в г. Сухум, Зап. 2012 г.

ПМА. Инф. Дзидзария Отар, урож. с Лыхны, ныне прож. в г. Сухум.

«Во время погружения солнца в море» (*амра аташадамтаз*) или сразу перед наступлением вечерней темноты (*аашылыш-ишымтаз*) молельщик производит омовение мордашки и ножек жертвенного животного, берет его за рога, снимает свой головной убор и становится лицом к наковальне, чтобы его взор был обращен на восток – место пребывания бога. Остальные участники торжества выстраиваются позади него, также лицом к востоку. Обращаясь к покровителю кузницы и кузнечного ремесла, молельщик молится Шашвы отчеканенными словами, громким торжественным голосом, чтобы слова молитвы были услышаны:

– *Кыр замчу Шьашэхьах – абыжьныха рынцэхэы! Иахьа, есышықэса ишыкаһйалац еиңи, хабацэа ишахдырбахьоу ала, тааццэала хаизаны ушипағы хғылоуп, уахылбааңшырц азы. Улыңха хаут, угыңха хаут! Иҳалишо ала, есмиша умай аура хазыхиоуп. Цьара акы хгахозар, хамдырроуп изыхкьо. Хатюуңан. Аа абар иахьғылоу хныхагатэ, уаанза ажэа иуахтахьаз инақэрышэаны, уажэы абзара усырбоит, нас агэи агэайдеи усырбоит. Хэычы-ду зегьы хрыцхашьа, улыңха-угыңха хат!* – «Могучий Шьашэхьах – божество семи святынь! Да обойти мне вокруг твоей золотой пяты! Сегодня, как это мы делаем всегда по примеру отцов, собрались и стоим у твоих ног, чтобы ты ниспослал нам свою милость. Даруй нам тепло своих очей, своего сердца! По силе своей возможности мы всегда готовы тебе служить. Если с нашей стороны есть какие-то упущения, то это наше невежество, пожалей и не взыщи с нас за это. Вот она, обещанная прошлый раз жертва в живом виде, чуть позже покажу тебе его сердце и печень. Пожалей всех нас: и млад и стар, ниспошли нам тепло своих очей и сердца».

– *Амин Анцэа иуцихэааит!* – «Да велит бог вместе с тобой».

Затем семейный / патронимический жрец правым плечом три раза поворачивается вперед вместе с жертвенным животным. Его примеру следуют и остальные участники моления. После окончания общего моления жрец молится за каждого подданного в строгой очередности по принципу «мужчина-женщина», «старший-младший» (*хэсала-хацэала, еихабейбыла*), обводя три раза

вокруг его / ее головы жертвенным петухом: Илыпха уоуаит / боуаит! – «Тепло тебе его очей и сердца».

Жертвенное животное закалывает сам молельщик своим «абхазским ножом» (*аһсуа-хәызба*), который должен быть заранее хорошо заточен, но не на виду у животного, чтобы оно не почувствовало опасности для жизни.

максимальной осторожностью животное укладывают на бок повернутой головой на восток, не показывая ему ножа. Молельщик ставит ногу на наружную сторону шеи животного, а помогающие ему молодые люди несколько придавливают тушу к земле, чтобы животное не поднялось, но вместе с тем по возможности оставив как передние, так и задние ножки свободными. Считается, что при мышечных движениях в сравнительно свободном положении животное меньше мучается и ему легче испускать кровь. Молельщик приступает к закалыванию животного, попросив у бога тепло его очей: *Анцә улыпха хат*. При этом он должен перерезать горло, пищевод и яремные вены животного в области верхней части его шеи у головы умело и быстро, чтобы оно не успело сильно испугаться. Один из подростков стремглав приносит горящую головешку из очага и прижигает кровоточащую рану. Говорят, что прикосновение огня способствует улучшению вкусовых качеств мяса.

Свежевание разрешается после того, как животное перестанет шевелиться. И свежевание, и разделение подвешенной за заднюю правую ногу туши осуществляется под руководством опытного «мясника» (*акәац атәы здыруа*) и является делом рук молодых мужчин.

Рога и шкуру кладут на помост, если его нет, то высоко на ветку ближайшего дерева. Заранее заметим, что с течением времени эти сакральные символы после обработки солью и высушивания служат украшением фасада апацха (жилище с плетеными стенами и земляным полом, в середине которого расположен открытый очаг) молельщика¹³².

Небольшое жилище с плетеными стенами и четырехскатной крышей, крытой черепицей или драбью, в центре земляного пола которого имеется открытый очаг.

это же время всеми делами, связанными с приготовлением мучной жертвенной пищи и чисткой жертвенной птицы, занимается женская половина участников моления, начиная с муки для теста, кончая ритуальными лепешками. Причем муку месит только «чистая женщина» (женщина, перевалившая за менструальный возраст).

Ритуальные лепешки представляют собой две разновидности, одни из которых круглые или грушеобразные, другие – в форме полумесяца: *ачахэажэа*, *акэакэар*. Количество круглых / грушевидных лепешек должно соответствовать числу подданных. Если хозяева хотят больше лепешек, чем число участников моления, то их изготавливают, но «дополнительные» не должны быть смешаны с обрядовыми лепешками, поэтому их варят отдельно. Количество лунообразных лепешек – две: одна предназначена коллективу подданных культу людей, другая – лично моельщику. Причем лепешка моельщика размером несколько больше, чем групповая. И те, и другие должны быть начинены сычужным сыром (*ашэаза*)¹³³.

У некоторых, «независимо от региональной принадлежности, мучные приготовления обряда представляют собой печеные хлебцы на каждого служителя культа, начиненные сыром (*ашэмгьал*), изготовленные также из пшеничной муки, порою смешанной с пшеницей. В этом случае круглые или грушеобразные лепешки отсутствуют, но лунообразные – обязательны»¹³⁴.

Культовое преимущество моельщика демонстрируется еще и культовыми свечами. Его свеча толще и длиннее, чем свечи остальных данников культа.

***Агэайдахныхэара* – Вторичное культовое моление: данные нового полевого этнографического материала.** После того, как вся жертвенная пища будет приготовлена, семейство берет ее с собой в большой деревянной миске (*агэабалаа*) и под лунным

ПМА. Инф. Чагуаапха Эва (67 л., г. Сухум, 2011 г.), Тарпха Рена (67 л., с. Араду, 2011 г.), Тарба Мурман (60 л., с. Мыку, 2011 г. Шадания Шалоди (76 л., с. Араду, 2011 г.), Воуба Родик (67 л., с. Тхина, 2011 г.), Бигуаа Виктор, с. Лыхны. Зап. 2012.

ПМА. Инф. Тарпха Рена; Шадания Шалодя, с Араду. Зап. в 2011.

светом (желательно) опять направляется к кузне. Пищу может взять и любой другой участник культового действия – более молодой и сильный, если молещик позволит. Остальные данники культа занимают свои прежние места у кузницы в том же порядке половозрастной градации: на первом ряду мужчины, на втором – женщины и дети, причем старшие стоят слева, а младшие – справа. Вся ритуальная пища ставится на стол, а наиболее традиционные молещики для этого устраивают, как и прежде, специальный деревянный помост из фундуковых кольев и жердочек.

По сообщению информантов, абысту не берут на моление потому, что она как повседневный продукт питания не относится к ритуальной пище¹³⁵. Скорее всего, причина кроется в том, что кукуруза, из муки которой варят ее, не входит в разряд традиционных злаковых культур.

Молещик, так же, как и при первом молении, встав у накопальни, лицом на восток, берет левой рукой заостренную фундуковую палочку, на которую нанизаны сердце, печень жертвенного животного и две «луны», правой – стакан черного вина, почерпнутого из *ажьырахаңиша* (ажирахапша / aʒɐrnəh°pʂa), и отправляет божеству свою молитву. Данная молитвенная формула, с которой молещик обращается к божеству, не отличается от предыдущей молитвы, за исключением короткого уведомления божеству о том, что обещание ему увидеть при молении жертвенного животного в живом виде он выполнил – а сейчас преподнес ему печень и сердце жертвенного животного (*уажэраанза абзара усырбет, уажэы агэи агэайдэи усырбоит*).

Как молещик, так и остальные участники обряда совершают те же повороты и произносят одобрительное слово (*илыңха уоуааит / боуааит! Анцэа ихэааит / анцэа иуцихэааит*»). Здесь обязателен также и ритуал обведения молещиком зажженной свечи вокруг головы того, кому она предназначена. Если группа участников моления чрезмерно большая, молещик может собрать все свечи пучком в правой руке и совершить этой же рукой

Скорее всего, причина кроется в другом обстоятельстве: кукуруза, из муки которой варят абысту, не входит в разряд традиционных злаковых культур.

круговое движение против часовой стрелки три раза, как бы охватывая всю группу. Затем он выпивает половину бокала вина, оставшуюся половину возливает на кусочки печени и сердца жертвенного животного и закусывает ими. Закусить и попробовать вино он велит остальным участникам коленопоклонения.

После окончания основного действа молельщик молится лично за себя как посредника между богом и данным семейным коллективом, ибо он как ответственный перед ними обязан дорожить своей жизнью. Для этого он берет свою «лунную» лепешку и свою свечу и произносит молитву:

– Шьашэхьах ду, ухьышьыргэытца сакэхьшоуп! Сара, атаацэа ирехабу, ура умат зуа азэы иахасаб ала, узсылбаапшразы, гэыб-зерала пьытк апстазаара сутаразы сухэоит! – Великий *Шьашэхьах*, да обойти мне вокруг твоей золотой пяты! Я как глава семьи, как исполнитель твоей воли прошу твою милость дать мне возможность жить в здравии долго. В будущем году я сделаю все, что от меня зависит, для того, чтобы встретить тебя достойнее, не обделяй меня теплом своих очей и сердца.

– Аминь!

Молельщик зажигает свою свечу, которая длиннее общей, обводит ее вокруг своей головы и прикрепляет к передней опоре кузни. Точно так же, как молельщик, поступают со своими свечами и все остальные участники культового действия.

Как правило, бзыпцы, помимо всего прочего, отдельно зажигают еще семь свечей, количество которых, по поверию, соответствует числу главных святынь (*абыжьныхак*), которым покровительствует Шашвы. Данный порядок соблюдался у абхазов повсеместно, но, за редким исключением, абжуйцы успели позабыть его.

Поскольку работающей кузницы как ремесленного объекта уже нет, забыта и часть молитвенной речи, касающаяся ее основного функционального назначения: *Уара иумпыйайуа аихапсыхэ машэыр ақэымзааит! Абцъар хкыр, хьзы алааго; матэахэыс инышьтахибуа-иаашьтахибуа машэыр ақэымк да, имарымажа-хо, пьгала хнатэ икайа!* (перевод – В. Б.) – «Да будет нам одно благо от всех видов оружия и орудий труда, к помощи которых

мы часто прибегаем!» (Аджинджал, 1969: 244). Стала анахронизмом также формула благопожелания молеельщика своим соплеменникам, которым он завершал возлияние и раздачу им кусков сердца и печени жертвенного животного: *Ачбеи Чачбеи зегъы еизганы абарт ахъыцхақъа рыла исырчаанза аңза шэимшыааит, хъаа-баак ала ҕыхзы ш алакыца иҕымиэааит!* – «Да будете вы все живы, здоровы, и не спадет с ваших лиц больной пот, пока не соберу всех Ачбовых и Чачбовых и не накормлю их этими кусками» (Инал-ипа, 1965: 535)¹³⁶.

Молеельщик также не утруждает себя и другой анахронистической формулой, в частности вопросом божеству – *иуахаума* («слышишь?»).

Все участники культового торжества продолжают стоять вокруг наковальни почти до полного догорания свечей. «Почти» – потому что когда от свечи остается «совсем ничего», слегка придавливая большим пальцем правой руки, ее тушат.

Культовый стол. Затем все данники культа во главе с молеельщиком возвращаются обратно в дом, где уже накрывается обрядовый стол. Помимо обрядовой пищи – мяса жертвенного животного, жертвенных петухов и ритуальных лепешек или пирога, на столе можно уже увидеть всякого рода сладости и лакомства фабричного приготовления. Рядом с культовым вином на стол ставится также и домашняя водка (чача), и водка заводского производства, и прочие крепкие напитки.

Тут следует заметить, что обрядовый стол требует от каждого из пирующих соблюдения традиционных норм поведения. Основные элементы застольного этикета, начиная с ритуального омовения рук и порядка занятия мест за столом, кончая последовательностью тостов и вставанием из-за стола, должны соответствовать принятой обычаем регламентации, пусть даже в известной мере деланной форме.

Имеются в виду члены двух влиятельнейших княжеских родов, которых, естественно, ни один крестьянин не смог бы собрать, каким бы уважением он ни пользовался в обществе. Это речь о несбыточной мечте встретить столь многочисленных гостей высокого ранга у себя дома.

еще большим усердием соблюдается половозрастная градация: женщины и дети садятся отдельно от мужчин. Имеет место и нормативная особенность молельщика: его сдержанность в еде и принятии спиртных напитков, отрешение от тостов вообще (он уже общался с божеством) и т.д. и т. п. А так он, как и все члены семьи или патронимии, проводит время весело, как это бывает за обычным абхазским торжественным столом. Но за него могут и должны сказать тост все, кто сидит за столом.

Содержание его звучит примерно так:

– *Кыр иаҳзаҭсоу ҳаиҳаб ду (ихъз ҳаны, мамзаргъы айҭца зку уи дшизыкоу атәы зҳәо ажәа ихы иархәаны)! Уара ҳазиаз ихатә уҳанеишьеит, ажәәан аҕынтә уаҳзылбааишьтит, аиҭәеи ҳареи уҳабжьылоуп, ҳхыбаф уоуп, ҳҭахәы уҳәоит, уҳахзызаауеит, уаҳхылаҭшуеит. Уара уҳаманайы ҳара зегь рыла ҳагәгәоуп. Агәыбзереи ақарадуи аиҭәа иуатәеишьааит!* – «Дорогой наш глава (называя его по имени или же термину соответствующего родства)! Ты наш бесценный подарок, спущенный с неба самим Создателем нашим. Ты стоишь между нами и богом, заботишься нас и дорожишь нами. Пока ты у нас есть, по всему мы сильны. Дай тебе бог здоровья и двойного долголетия!»!

– *Шәтәа, дадраа, шәтәа. Аҭсынйры шәоуааит! Шәхәы шәмархьшәаған!* – «Садитесь, дадраа, дай вам долголетия, ешьте, пока еда не остыла», – благодарит он в свою очередь¹³⁷.

При этом каждый член стола говорит тост за молельщика в соответствии со своим возрастным цензом, половой принадлежностью и степенью родства: старшие мужчины, наиболее приближенные к возрасту молельщика – несколько раскованно, в полный голос, а младшие, отдаленные от него, – тихо и кратко. Старшие женщины тоже имеют право свободно говорить тост за него, но младшие – едва слышно или вовсе не произносят ни единого звука. А дети, сидящие отдельно за укромной частью стола, коей считается его хвостовая половина, естественно, не притрагиваются к стаканам со спиртным напитком, следователь-

Дад – форма ласкового обращения старца к молодому человеку (дадраа – мн. число).

но, и любого рода тосты на них не распространяются. Но если возраст молещика не очень велик, что бывает довольно редко, то застолье носит более «демократичный» характер.

Обрядовое застолье продолжается до поздней ночи, порою и дольше, до полуночи. Ровно в полночь начинается кратковременная пальба из всякого рода огнестрельного оружия в знак вступления Нового года в свои права. Все, кто встречает наступление Нового года, поздравляют друг друга стрельбой – символом радости и готовности каждого из них к боевому настрою на новые свершения в жизни. Одновременно стрельба служит и способом отпугивания злых сил, отправления их обратно в старый год. Поздравив друг друга бокалами шампанского с наступающим новым годом, участники обрядового стола расходятся по своим местам отдыха, чтобы встретить рассвет со свежей силой и бодрым настроением, так как момент этот считается временем начала традиционного праздника Нового года.

Собственно новогодний день сегодня. В день Нового года, утром, с наступлением светового дня, глава семьи встает с постели со счастливой (правой) ноги. Затем, произведя ритуальное омовение рук и лица, выходит во двор, встает лицом к восходу солнца и благодарит Творца – Анцва за данную ему и его семье возможность встретить Новый год здоровыми и невредимыми и просит даровать такое же счастье и в следующем году. После этого он идет в огород за ветками плюща и фундука, которые затем вывешивает у входных дверей жилого дома и хозяйственных построек (для некоторых семей, особенно городских, стало традицией украшать ими стол и стены жилого помещения).

После окончания этих утренних занятий глава семьи обходит своих домочадцев, будит, одаривая каждого из них также зелеными веточками и отцовскими поцелуями. А те, в свою очередь, встав с постели, идут с этими же веточками в амацурта – центральное помещение дома, символизирующее благополучие и достаток семьи. То есть теперь оно заменяет апацху – плетеную постройку, в середине земляного пола которой располагался открытый очаг (у многих крестьян она располагается и сегодня, но уже в модернизированном виде, рядом с современным домом, как

дань почитания традиции отцов, и от случая к случаю пользуются ею, особенно в праздничные дни).

Старшая женщина – мать семейства – вскоре после праздничного завтрака при помощи невестки и своих незамужних дочерей приступает к приготовлению мучной пищи, которая должна быть готова к полудню. По сути, в каждом абхазском доме праздничный стол ломится от всевозможных традиционных блюд. Следует при этом заметить, что за абхазским новогодним столом, где царствует радушие, материальное неравенство семей не ощущается. Поэтому в день новогоднего праздника как никогда живуч обычай взаимного посещения соседей и родственников. Причем каждый из них переступает порог дома своего соседа также с зеленой веточкой в руке в знак доброго отношения и пожелания благополучия его хозяевам. Угощение посетителя – само собой разумеющееся явление, а отказ от приема пищи равнозначен нанесению оскорбления устроителям праздничного стола.

Праздничным временем нового года считаются три дня, которые называется *Каланда*. В дни Каланды запрещается заниматься земляными работами, ругаться с кем бы это ни было, пускать проклятие и т. д. В течение всего этого периода времени не принято выносить из дома ничего¹³⁸.

Забыв теперь и *хлайџан* (хлацан / хлаџан) – «день сеяния пуль», когда молодые люди выходили на охоту за дичью и преподносили убитых ими дроздов, соек (Инал-ипа, 1965: 535).

Следует заметить еще, что абхазский Новый год, как и Новый год по новому стилю, – это единственный традиционный праздник народа, во время которого не принято делать религиозное жертвоприношение, если закалывают какое-нибудь животное, то это просто в честь торжества. Он проводится также просто в ра-

Каланда – продукт влияния позднеантичных порядков на образ жизни абхазов: в Римской империи *kalandea* – первые дни месяца, когда должники платили проценты, откуда и «календарь». Но в период Каланды абхазы поступают совсем иначе: в эти дни они никому ничего не должны и никому ничего не дают. Более того, до сих пор во второй и третий день нового года абжуйцы воздерживаются от посещения друг друга, дабы не оказаться в роли человека с несчаст-

достной обстановке: весело , шумно, придерживаясь национального застольного этикета. В этот день люди обмениваются традиционной формулой новогоднего благопожелания: Ёаанбзела (чааныбзиала / џаанбзела!).

Интерпретация этнографического материала. Патриличный принцип объединения объясняется исключительностью мужского начала ремесла – приемы кузнечного мастерства представляли собой секрет рода. Отсюда и строгий патримониум самой кузни. Отголоском последнего обстоятельства служит запрет на ее посещение женщинами, наблюдающийся и сегодня в религиозной практике народа, если даже они принадлежат данному роду. Исключение – молитвенное время Ажирныхва.

Формы обрядовых лепешек имеют магический смысл: «груша» обеспечивает семье сытую и сладкую жизнь, «луна» – мужскую здоровую силу, поскольку в абхазской мифологии этот плод выступает в мужской ипостаси. Мужское лицо – необходимое условие в «железном» делопроизводстве. Потому во избежание ослабления прочности и мощи изделий кузнеца женщин не только не привлекали к работе, но и близко не подпускали к кузнице. Делом рук женщин являлось своевременное приготовление пищи для тех, кто занимался кузнечным ремеслом.

Все, кто встречает наступление Нового года, производят по три выстрела не только в знак наступления нового года в свои права. Ими они поздравляют друг друга. Праздничная стрельба – символ радости и готовности каждого из них к боевому настрою на новые свершения в жизни. Одновременно выстрелы служат и способом отпугивания злых сил, отправления их обратно в старый год. И число новогодних выстрелов неслучайно: по поверью абхазов, три – символ трехчастности мира: небо, земля и подземное царство.

Плющ и фундуковая ветка, которыми в Новом году украшают входные двери жилых и хозяйственных построек, призваны благословить семью: плющ как вечнозеленое растение обеспечивает долголетие, фундук – дерево, дающее обильные плоды, – размножение.

Архаические корни культа Ажирныхва. Нынешняя дата празднования начала нового года является отражением тех изменений, которые произошли в этнокультурной истории абхазского народа, в которых не последнюю роль играли внешние факторы.

далеком прошлом у абхазов начало года обуславливалось законами природы, а именно периодом весеннего равноденствия. Освободившись от зимних холодов, в этот период времени абхазская земля пахнет теплом, свежестью растений, активностью всех живых организмов, возрождением полевых работ. Не только в древности, но и сегодня после весеннего равноденствия отдельные крестьяне перегоняют свой скот в предгорные луга, богатые уже в это время сочными травами, для того, чтобы с наступлением лета отправить его в районы альпийских гор, еще более богатых ими.

Перенесение начала нового года на январь связано с периодом нахождения абхазских этнополитических образований в составе Римской империи, где ранее начинался новый год также весной. Но со времен известной календарной реформы Юлия Цезаря (45 год до н.э.) начало года было перенесено на первое января, так как в этот день консулы вступали в должность, приступали к хозяйственным делам. Закон этот не мог не распространиться и на абхазов – одного из тех народов, кто проживал в периферийных странах восточной части империи. Естественно, новый день празднования нового года перетянул к своему преддверию и Ажирныхва, как это было в прошлом.

Время возникновения Ажирныхва в религиозной системе абхазов трудно установить, но его глубокие корни не вызывают сомнения. Свидетельство тому – языковой материал.

лексике абхазского языка есть архаичный уже термин «афырхы», что значит «камень Афы» – божества грозы. Абхазы называли его еще «черным камнем», упавшим на землю с неба, то есть метеоритом. Естественно, что в метеоритном железе они видели материальное воплощение бога, за которым последовала его сакрализация.

Аналогичная практика знакомства с железом имела место во всех древних цивилизациях. Возраст раннего железного изделия метеоритного происхождения, найденного в северной части Ме-

сопотамии, насчитывает семь тысяч лет. Известно еще, что и в соседних цивилизациях метеоритное железо распространилось очень рано и получило исключительное значение в религиозной жизни народов, проживавших в них. Из него они делали амулеты, культовые талисманы, несколько позже и оружия (см. Григорьев, 2000: 73).

Языковые данные этих народов представляются также весьма существенными в деле выявления генезиса культа кузницы и кузнечного мастерства. Шумеры называли метеоритное железо небесной медью, древние египтяне – родившимся на небе и рассматривали его как божий дар, хатты верили в то, что оно пришло с неба, поэтому и «обозначалось металлом неба, небесным железом, черным железом» (там же: 76; см. еще <https://ru.wikipedia.org/wiki>). Сакрализации метеоритного железа хаттами, признанными в науке далекими предками основной части абхазо-адыгского этнического массива, была воспринята религиозной системой сменивших их хеттов. Культ железа хеттов был высок настолько, что даже непрямым условием царского ритуала было наличие «железного топора» – наконечника копья, на котором изображался образ бога грозы (Ардзинба, 1985: 273). «Эта традиция была воспринята впоследствии северо-западными народами Кавказа» (Григорьев, 2000: 73).

Как свидетельствует археологический материал, эпоха возникновения земного железа в быту древних малоазийских народов началась с XII века до н. э. (Григорьев, там же). У древнеабхазских (абазских – абхазов и абазин) этнических образований она датируется началом I тысячелетия н.э. Но и после освоения древними земного железа все равно оно воспринималось как небесный дар, как дар божий. Не ослабло, если не усилилось, почитание и божества Шашвы – «осколка грозного Афы»: *афцыркъа* (афцыркия / *afzɛrɣ'a*).

Приложением к представлению народа о Шашвы, скорее, даже его продолжением может быть и сам теоним, на мой взгляд, поддающийся прозрачной этимологизации¹³⁹. Надо полагать, что

По И.А. Аджинджалу «*шъашъы*» – «остывшая кровь» (Аджинджал, 1969: 233).

первоначально он звучал как «*шашэ*», но с течением времени звук «ш», переводящийся как «горячий / огонь», смягчился. Если нему приплюсовать «*шэ*» – «темное», «черное» (ср. с сущ. *абнаришэ*ра «темный лес»; фразеол. *зибнака-зишэнака* – «туда в воду и в лес / в воду и темный лес»), то получается «горячий / каленый черный камень» (в смысле, «железо»). Другими словами, «*шашэ*» следует понимать как термин, состоящий из двух слов: прилагательного «горячее» / «огненное» и существительного «железо»¹⁴⁰.

еще. Имя божества не могло не ассоциироваться с горном, поэтому и не называться так же «*шашэ*». Не случайно, что одним из самых страшных проклятий является «да чтобы ты сгорел в шашвы» (в смысле, в горне): *Шашэ утарыблаит*¹⁴¹. А то, что для обозначения горна *шашэ* как термин не сохранился в обиходном разговоре, объясняется процессом усиления обычая табу, чем каждый хозяин оберегал его от нечистых сил. Вспомним еще, что огонь, как и железо, считается божьим даром, но спущенный людям с небес намного раньше тем же Афы, частью которого («осколком») является Шашвы. Что еще интересно – моление, отправляемое божеству – покровителю кузницы и кузнечного ремесла, называется не по его имени, как это мы видим в других культах, а «молением за кузницу»: «*ажьырныхэ*»¹⁴². Это

По своему звучанию теоним Шашэ представляется во взаимосвязи с осетинским теонимом Сафа – «духом надпочечной цепи» (Чибиров, 2008: 139–140), весьма почитаемым в пантеоне богов народа, но по функциональной значимости несколько уступающим первому. Он напоминает и Шиву, одного из верховных богов в индуистской мифологии, имя которого переводится как «благый». Вместе с Брахмой и Вишну он входит в божественную триаду, но по происхождению – доарийский бог: «хозяин животных». Если в первом случае прослеживается культ-турное взаимодействие, то во-втором, скорее всего, – простое созвучие.

Абхазский горн представлял собой небольшую яму, в которую для переплавки железа клали уголь, изготовленный из старого дуба, который на земле пролежал годами – *акэаи*, и разжигали огонь. Для поддержания необходимой температуры он снабжался также поддувалом и мехами. И, что самое важное, присутствие в глаголе *атабыла*, от которого «*утарыблаит*», локативного суффикса «т» является подтверждением углубленной формы горна.

Например, «*Анцэахэ*», «*Нанхэ*», «*Жэабран*», «*Цэабран*», называющиеся по именам функциональных божеств.

говорит о том, что мотивом совершения обряда была защита кузницы (в смысле поддержки огня в горне, придачи большей силы наковальне, щипцам и молоту) как одного из главных источников жизнеобеспечения семьи – ее владетеля. А обряд – это высшая форма прошения покровителя, задабривания его угощением.

структурном отношении Ажирныхва, как и собственно праздник нового года, не претерпел принципиальных изменений, по крайней мере, в течение последних ста лет (для сравнения см. Джанашиа, 1960: 71–73). Речь может быть лишь только об упрощении его обрядовой практики, на что в той или иной мере указывалось в описательной части работы. Это значит, что, несмотря на исчезновение нужды в кузнечном ремесле, и сегодня Ажирныхва занимает одно из ведущих мест в обрядовой культуре народа. Устойчивость культа объясняется, повторяю, исключительностью роли железа в бытовой жизни народа в прошлом. Кузница, в которой сырье железа превращалось в орудие производства, холодное и огнестрельное оружия, была кормилицей и источником защиты не только семьи хозяина, но и всей общины. «Кузнец обязан был своему околотку даром готовить все те орудия и инструменты, которые ему были доступны. Железо, сталь и уголь доставляло само население... Зато каждый двор должен был в пользу кузнеца в году несколько дней отработать», главным образом во время вспашки участка, прополки кукурузы, сбора винограда, заготовки дров и т.д. (Джанашиа, 1957: 75). Дефицит железа, который чувствовался в хозяйственном быту абхазов, способствовал устойчивому сохранению веры в его «небесное происхождение» (Ардзинба, 1988). Естественно, культ железа является основой почитания кузницы как места временного пребывания божества Шашвы. Кузница как семейная святыня, как объект религиозного поклонения не предается забвению. Абхазы, особенно старшего поколения, проживающие в сельских районах, не сомневаются в силе сакральной кузницы.

Сакральная кузница служила местом не только моления соответствующему божеству (*аныҳэартә* / *anəh^oarta*), но и противоположных действий. В кузнице принимали присягу (*ақэыртә* /

абґарта / ak^oarta, abgarta), пускали проклятие – *ашвиирта* (ашвиир-та / aš^ojrtа), совершали искупительный обряд (*ахґыхырта* / *ахчи-хирта* / ахс□эхэрта), молились друг за друга (*аибаныхґарта* / *аиба-ныхварта* / *ajban əh^oarta*) (подробнее об этом – Аджинджал, 1969: 253). И потому Шашвы называют и в наши дни не просто по имени, а «великим владетельным князем», царем (ахьахду, ахиахду / ах'ахду), «золотой ступней» (ахьышыргэытца, ахиширгуца / ах'э šərg^oəса) – точно так же, как самого верховного бога – Анцва. И, таким образом, благодаря своей божественной, чудотворной силе кузня «разрешала весьма сомнительные и спорные вопросы» (Аджинджал: 249).

Вне всякого сомнения, сакральная кузня является у абхазов основой могущественного религиозного института святилищ – *Аныха*. Не говоря уже о том, что на территории многих известных святилищ-Аныха люди находили и находят железные предметы, свидетельством тому служит атрибут Аныха – чудотворный огонь, способный переплавлять металл в горне. По поверью народа, огонь, как и железо, спущен с неба тем же могущественным Афы. По преданию, да и по данным специальной литературы, наиболее известные в стране святыни-Аныха связаны между собой и общаются друг с другом по воздушному пространству, обмениваясь огненными шарами.

Дело в том, что отдельные культовые кузни, как аныха, некогда прогремевшие по тому или иному случаю, стали общими для всего абхазского этнического мира¹⁴³. Так возникли знаменитые народ-

В детстве и ранней юности я был очевидцем тех обрядов Ажирныхва, которые ежегодно совершал мой дед по матери, Воу(ба) Бирам, проживавший в с. Отап, (скончался в 1978 в возрасте 92 года) и по наследству обладавший культовой кузницей. Члены моего отцовского дома тоже были данниками культовой кузни. Нашим общим молещиком был двоюродный брат моего отца, Бигуаа Леуа, проживавший рядом с нами, в с. Тхина (скончался в 1968 году в возрасте лет), в усадьбе которого располагалась патронимическая кузница.

Люди со стороны кузницу моего деда называли «аныхой Бирама» – Бирам иныха, так как у наковальни люди принимали присягу, пускали проклятие, совершали искупительный обряд. Словом, верили в ее силу, побаивались ее, что накажет виновного в чем-либо.

ные святыни: Дыдрыпшьныха (Дыдрипшныха / dədrapʃnəxə), Елырныха (Елырныха / elərnəxə), Къачныха (Кячныха / kʼaʃnəxə) др., имеющие общеабхазское значение. Установить количество Аныха на территории современной Абхазии – и малых, и больших – теперь уже невозможно, так как после известных процессов депортаций (XIX в.) она стала этнически пестрой.

А.Б. Крылов, ссылаясь на сообщения современных жрецов, пишет: «Абхазия оберегается и защищается семью святилищами-аныхами, совокупность которых называется “абыжьныха” (семь святилищ)» (Крылов, 2010: 164).

абхазов, как и у многих других древних народов, «семь» – число сакральное. Скажем, по вертикали «небо состоит из семи однородных слоев» (*ажэџан быжьбаны еихагылоун*), «радуга имеет семь параллельно расположенных цветов» (*ацџаџџа быжьпъишиџык рыла еилоун*), в горизонтальном мире расстояние между своей и чужой землями «семь гор и семь морей» (*абжьышьхак-абжьымыынк*), «подземелье делится на семь этажей» (*быжьра-быжьџџа*) и т.д. и т.п. Примеров много. «Абыжьныха (абжныха / abʒnəxə)» – то же самое, не более того.

Не повезло Аныхе и с толкованием ее названия. Одни, под влиянием народной этимологии, называют иконой (напр., Джанашиа, 1960: 22), другие путают ее с местом, внушающим чувство почитания (Крылов). Аныха (анəxə) – это по праву абхазская святыня. Аныха связана с древним абхазским названием неба «ан» точно так же, как и у шумеров, и железа (*аи*)хə, точнее, «камень» – *ахахə* (ахаху / ахah°). У этих двух терминов – *ахахə* (ахah° – «камень») и *аиха* (ajxə – «железо») – один корень «х». Случайное совпадение звуков здесь исключается, поскольку, как уже говорилось выше, метеоритное железо древними абхазами воспринималось как черный камень, упавший с неба.

Заключение: сегодняшняя реальность Ажирныхва. Для современных абхазов, особенно молодых, культ Ажирныхва, как сам традиционный Новый год в целом, – это больше дань памяти предкам, дань обычаям вообще, чем вера в его чудодейственные силы. Это больше повод для встречи и душевного общения

родственников, чем религиозный культ. Изменение отношения культу – порождение известных политических, социально-экономических и культурных перемен, происшедших в жизни абхазского общества на рубеже двух последних столетий.

Традиционный Новый год по-абхазски, как и любой другой праздник, отмечаемый обычаем, проводится торжественно, весело, шумно. В этот день люди обмениваются самой сладкой формулой благопожелания: *҂аанбзиала* – «по хорошему и в будущем году».

Глава VIII. *Жабран* (Жвабран / z^oabran) как один из скотоводческих культов семидольного бога Айтар (Айтар / aitar)

Существо вопроса и степень его изученности. Как говорилось выше, в традиционном пантеоне абхазов значительное место принадлежало богу скотоводства Айтару, от которого зависело благосостояние данной отрасли хозяйства семьи, особенно у крупных скотоводов.

Действительно, еще в середине XIX столетия абхазский этнограф С.Т. Званба характеризовал божество Айтар как образ, занимавший в религиозной жизни народа особое место. Согласно его сообщению, функциональное назначение Айтара заключается покровительстве домашнего скота и его защите от хищников. Поэтому пастухи даже клялись его именем (Званба, 1955: 73). Другой исследователь абхазской традиционной религии Н.С. Джанашиа, полевой этнографический материал которого относится к концу XIX – началу XX столетия, пишет, что Айтар считается «богом обновления природы и размножения скота» (Джанашиа, 1960: 23–24). Аналогичного мнения о функциональной значимости божества Айтар придерживалась и Л.Х. Акаба, круг научных интересов которой охватывал вопросы традиционного быта и культуры абхазов, в том числе и религиозных верований (Акаба, 2007; 2012: 360–361).

Думается, что называть Айтар божеством обновления природы вряд ли можно, поскольку растительный мир от него не зависит, но могущество его как главы скотоводческого пантеона не оспаривается никаким этнографическим материалом.

Судя по дошедшим до нас осколкам религиозной системы абхазов в их многочисленном пантеоне политеистических богов, Айтар, как и другие важнейшие божества, находится в непосредственном подчинении верховного бога Анцва. *Кыр зымчу Айт̃ар-абжьейт̃ар – анц̃ах̃эд̃у!* – «Могучий, Семиликий Айтар – великая доля (часть) верховного бога» – такова была одна из форм молитвенного обращения к Айтару.

При этом сам Айтар – об этом также говорилось выше – представлялся семидольным в своей сущности. Его сущностями, суть долями, были Жэабран (Жвабран / ž^oabran) – покровительница крупного рогатого скота, Цэабран (Джабран / žabran) – покровительница мелкого рогатого скота, *Хэарах* (Хёрах / h^oarah) – покровитель свиней, *Альшькьынтыр* (Альшькинтр / aləšk^oənt̃ər) – покровитель собак, *Цабах* (Цабах / sabah) – покровитель кошек, *Ўышьашьана* (Чишашана / čšāšana) – покровитель лошадей, мулов и ослов, *Анана-Гэында* (Анана-Гунда / anana-g^oənda) – покровительница бортничества и пчеловодства.

По осколочным этнографическим данным очевидно, что раньше отправлялись культы всем семерым долям Айтара. Свидетельством тому является общее название всех этих скотоводческих празднеств: «айтаровские праздники» – *айт̃арных̃ақ̃а*. Но настоящее время в живом бытовании остался только один из них – культ крупного рогатого скота Жвабран.

Несмотря на многократное ослабление удельного веса данной отрасли хозяйственного быта семьи, празднество как таковое отмечают в весьма торжественной обстановке, особенно в юго-восточной половине Абхазии. Здесь культ справляют почти повсеместно не только крестьянские семьи, но и городские, как бы по инерции, независимо от их официального вероисповедания – христианства или ислама. В западных районах республики Жвабран не пользуется популярностью, только отдельные представители старшего поколения помнят, что в прошлом роди-

тели праздновали его. Но редко кто имеет ясное представление о функциональном назначении культа. Здесь сказывается значительность влияния ислама, насильственно внедренного в духовную жизнь определенной части населения Абхазии турецкими «миссионерами» в позднем Средневековье.

Подготовка к культу. Как и в старину, в любой абхазской семье к айтаровским праздникам начинают готовиться за неделю до дня отправления культа. Исключение могут составить только те семьи, члены которых носят траур по ушедшему в иной мир домочадцу. Обычно, пока не пройдет годовщина, они не отмечают увеселительные мероприятия, в том числе и Жвабран.

За несколько дней до культа мужчины, попросив у верховного бога милости и благосклонности, доставляют праздничные дрова: *Анц эаду, хуҳэоит, абри амҭы зыхьзала илхны афныка иаа-го аныхэа, џызала ҳаҭыжьсла!* – «Великий бог, просим тебя, дай нам возможность добром встретить праздник, во имя которого заготавливаем эти дрова и берем их домой». На праздничные дрова идет дуб, а если его поблизости нет, используется акация.

тыльной, хозяйственной части двора их распиливают, раскалывают так, чтобы они были уже готовы к использованию в соответствии с размерами домашнего очага, а чтобы не промокли и не отсырели, прячут под крышей одной из хозяйственных построек. Ближе ко дню праздника, в четверг, приносят также одну вязанку веток рододендрона, богатых зеленым нарядом (*ахэажэ*), несколько фундуковых жердей длиной примерно в человеческий рост, толщиной в обхват одной руки. Они нужны как материал для изготовления набора предметов, необходимых во время обрядового действия.

Из фундука делают две ритуальные палки-мешалки, четыре жердочки в качестве ограничительного устройства для теста в очаге, а также и ритуальный нож. Рододендроновые листья необходимы как своеобразная стелька в том же очаге, в котором пекут ритуальный пирог, и настил последнего, для чего предварительно листья стерилизуют в кипятке и сушат на какой-нибудь доске или свободном столе с целью обезвреживания их от всевозможных

паразитов и придачи им эластичности. К тому же в народе хорошо знают, что рододендрон отличается легкой ядовитостью.

Приготовление жертвенной пищи считается священной обязанностью «чистой женщины»¹⁴⁴ – матери семейства или бабушки. За шесть дней до праздничного дня, в воскресенье, помолившись также верховному богу, женщина делает *айдырса* (ацвырса / ас° э-са) – закваску, представляющую собой не очень крутое, но и не совсем жидкое тесто из кипяченой воды и просяной муки (*ашы*). Весь материал, из которого готовят эти своеобразные дрожжи, равен муке, необходимой для варки абыста (мамалыга) на средне-статистическую семью (*зынчара*). Затем тесто перекладывается

какой-нибудь углубленный сосуд, чаще котел, который укутывается новым хлопковым полотенцем белого цвета и ставится в укромное и теплое место. Чтобы заготовка стала добротной, ее нужно трижды помесить: утром, в полдень и вечером специально приготовленной для этого фундуковой палочкой-мешалкой – *айды* (ацвы / ас°э)¹⁴⁵.

Ритуальная практика культа. В последнюю субботу февральской луны, в день культа, утром, хозяин и хозяйка дома, как только проснутся, встанут с постели со словами благодарности верховному богу: *Хазшаз, Аңзаду, сукъыхшоуп! Итәбуп, абас, таацәлала зегъы. хаибга-хаизфыда, иахъатәи аныхәа ҳаһылартә еиһи аамтә ахъхаутәз азы!* – «Да обойти мне вокруг тебя (в смысле, “беру на себя все твои беды”. – В.Б.), Создатель наш, великий бог! Спасибо тебе за то, что ты дал мне и моей семье возможность встретить сегодняшний праздник в целости и сохранности».

Осуществив ритуальное омовение лица и руки, каждый из них приступает к своим обязанностям, отправившись в свои «монопольи». Женщина просеивает необходимую муку для основно-

«Чистая женщина» – женщина, перешедшая менструальный возраст.

Н.С. Джанашиа термин *айдырса* связывает с названием палочки-мешалки – *айды*. На самом деле *айдырса* состоит из двух слов: *айды* / *айәра* – «бродить» и *арса* – «сваренная крупа», поэтому следует понимать его в значении «дрожжи». См. Джанашиа, 1960: 24.

го теста, берет свою закваску и добавляет ее в новоприготовленную, но уже из просяной муки, смешанной с овсяной и соевой.

тесто добавляет также необходимое количество соли и меда. Приготовленное таким образом тесто месит долго, почти до обеда. Поскольку из него получается довольно объемистое месиво, требующее много усилий, на помощь ей приходят молодые члены семьи, особенно из числа мужчин.

Заметим, что в настоящее время редко кто выращивает пшеницу, поэтому на изготовление того или другого теста идет и кукурузная мука.

Основной объект заботы хозяина – очаг, в котором по традиции он как глава семьи должен развести ритуальный костер. А поддерживать его может любой домочадец независимо от возраста или пола. Бесперывный и необычайно сильный огонь необходим для того, чтобы очаг накалился максимально.

Как только тесто будет готово к использованию – обычно это в начале второй половины дня, его доставляют к очагу. Молельщик, он же глава семьи, становясь лицом к солнцу без головного убора, молится богу крупного рогатого скота: *Жэабран, акырзымычу Аитар-абжэеиҗар ду ииңахэы (икэырҗаха)! Сүхэоит, ҳарахэ – ҳхаазага улаҗи-хаа иахумбаан, урхылаҗи, амышҗаңгэҗеи алаҗишыңгэҗеи ирҗэыххҗа, абна-бааҗс иаңэыххҗа, маиҗыр ду-мырхын, еигумырхан, рхэыҗсэи ркыҗсэи рыда, ңхаста рмоуртэ, иҗэы-иҗха икаҗа! Ирзырҗа! Ғафны хыи-харҗэы азумырхан! Ғара иҗалишо угҗархом, иахҗа еиҗи, ианакэызаалакҗы умай ааулоит. Вся семья торжественно произносит «аминь» – Анҗа*

иуңиҗааит! – «Жвабран – великая доля Великого семидольного Айтара! Прошу тебя, не обделяй наш скот – источник жизни нашей – теплом своих очей, охраняй его от сглаза, от нечистого духа, от плохого леса (в смысле, от зверей, названия которых табу-ированы. – В.Б.). Жвабран, сделай так, чтоб он не терял ничего, кроме своей старой шерсти и старого помета, размножь его так, чтобы в нашем доме всегда был достаток молочных продуктов. Мы со своей стороны будем делать все, что от нас зависит. И в дальнейшем мы будем встречать и обслуживать тебя так же, как и сегодня!»

Затем молещик правой рукой или никем не использованной еще миниатюрной метелочкой разбрызгивает тесто по стенам помещения, громким, уверенным голосом сзывая крупный рогатый скот: «*Уаацэ, уаацэ, уаацэ!*» – «Эй ты, бык, сюда! Эй ты, бык, сюда! Эй ты, бык, сюда!» (имеется в виду священный бык, предводитель крупного рогатого скота).

Сам молещик или кто-нибудь из числа взрослых домочадцев мгновенно разбирает огонь, отдельно отложив при этом горячие угольки, а хозяйка тщательнейшим образом очищает очаг новой, еще не использованной метелкой. Мужчина вдоль краев горячего очага кладет сырые фундуковые жердочки и скрепляет их в местах угловых скрещиваний в охапку, чтобы они не разошлись от тяжести. Женщина покрывает очаг заранее еще раз смоченными в воде листьями рододендрона в два слоя. Хозяин дома при помощи молодых мужчин выливает из котла тесто на образовавшийся таким образом «зеленый коврик» внутри своеобразного деревянного квадрата, как бы двигая тесто то в сторону гор, то в сторону моря, время от времени «окликаая» домашний скот теми же словами. Наполнив сооружение до отказа, хозяин выравнивает тесто фундуковым ножом, а хозяйка накрывает его оставшимися рододендроновыми листьями также в два слоя, которые в свою очередь покрывают массой раскаленных угольков для того, чтобы и снизу, и сверху заготовка получила одинаковый жар.

Правда, редко, но встречаются и такие хозяева, которые посередине теста вставляют сырое яйцо кончиком вверх, произнося при этом слова благопожелания скоту: *Абас шэ́тэ-шэ́тэха анцэа шэ́каййааит!* – «дай вам (всему домашнему скоту) бог таковой полноты жизни и такого полного благополучия»¹⁴⁶.

По обычаю, не где-нибудь, а только в домашнем очаге должен быть испечен ритуальный пирог: *жэабранмгял* (жвабранмгял / z^oabranmg'al).

истечением срока печения хозяйка раскутывает ритуальный пирог и той же ритуальной метелочкой очищает его от прилип-

ПМА. Инф. Чагуаапха Эва, 69 л, г. Сухум, 30.04.2013. По ее словам, таков был семейный обычай в доме ее деда по матери, Зантария Смела, прожив. в с. Тамыш.

ших угольков. Затем она снимает рододендроновые листья, которыми пирог этот покрыт, и при помощи молодых домочадцев аккуратно, во избежание случайного разлома, поднимает его и кладет на покрытый белоснежной скатертью стол, располагающийся очага с правой стороны¹⁴⁷. Если бока пирога подгорели, то хозяин своим «абхазским ножом» (*аџсуа-хъызба*) отрезает их, но ни в коем случае не выбрасывает, а кладет в сторону, пока не закончится ритуал. В центре пирога кладет кружок копченого сыра, который называется *ацкъашэ* (ацкяшв / ask'as^o) – «священный сыр»¹⁴⁸.

этому времени скот возвращается с проселочных пастбищ домой. Встав с обнаженной головой лицом в сторону восхода луны и с зажженной восковой свечой в правой руке, молельщик практически повторяет свою предыдущую молитву. Повторяется и слово всеобщего одобрения. Для догорания свечу эту он прикрепляет к правому стояку передней двери помещения. Молельщик – на сей раз не своим абхазским ножом, а исключительно ритуальным, фундуковым, – в два приема разрезает пирог и священный сыр на четыре части. Одну из этих частей расчленяет на мелкие кусочки; пробует сам, затем раздает всем остальным членам семьи также для пробы; большие куски остаются на столе, они должны быть съедены во время ритуального ужина. Жертвенным пирогом и сыром можно и нужно угощать гостей, если таковые присутствуют в доме или прибудут к этому времени, но они не выносятся за ворота. Исключение – доля того члена семьи, который проживает вдали от отцовского дома и по уважительной причине не смог принять участие в празднестве, как правило, ему посылается его доля.

Стороны очага определяются надочажным камнем, расположенным в оппозиции к входной двери.

По Н.С. Джанашиа «*ацкъашэ*» – «чистый сыр». Он называет его так, видимо, под влиянием прямого перевода. См. его указ. работу, с. 24. У абхазов, как и у любого другого народа, нет понятия «чистый» или «нечистый» сыр. Вообще о молочном продукте не говорят плохо. Сыр – *ашэ*, тем более жертвенный, относится к разряду сакральных продуктов питания. Исследователь абхазской традиционной пищи Г.Г. Тарджман-ипа совершенно правильно понимает *ацкъашэ* как «ритуальный сыр», как «священный сыр». См. Тарджман-ипа, 2007: 195–196.

Есть и такие, которые, во избежание случайного разлома пирога, что считается дурным предзнаменованием, оставляют его в очаге до окончания молитвенной речи. Поднимают только после разрезания его на куски, там же, в очаге.

Как правило, члены семьи за праздничный стол садятся согласно традиционному этикету, который в других случаях уже заметно ослаб: сначала старшие, затем младшие. Приступают к еде в таком же порядке: *еухабей* была.

После окончания ритуальной трапезы мешалки для теста и метелочку очищают, промывают и прячут до следующего случая, использованные жерди и обгорелые рододендроновые листья кладут для гниения где-нибудь у ограды на территории усадьбы, но не за пределами¹⁴⁹.

Разумеется, и последнее действие не лишено магического смысла. Скорее всего, это из серии боязни того пространства, где бродят злые силы.

Отметим еще, что по традиции в качестве напитка на праздничный стол ставится только содовая вода в кувшинчике. Застолье носит торжественный характер, домочадцы живо общаются, шутят так же, как обычно в дни подобных праздников, но без употребления спиртных напитков. Однако молодые люди, желающие предаться веселью, начинают намекать друг другу о необходимости «погреться», и молещик, будто ничего не поняв, под предлогом усталости и подкрадывающейся старости выходит из-за стола. А те втихомолку пропускают по несколько бокалов черного вина, конечно, не без традиционных тостов, в том числе и за хозяина, так искусно сумевшего пойти им навстречу, естественно, под руководством тамады. А в ряде случаев, особенно если молещик относительно молодой человек, вино принимается как само собой разумеющееся явление. Как всегда, такой праздничный вечер может протянуться до поздней ночи.

Заметим еще, что во всей культовой процедуре в качестве помощников могут быть полезными все без исключения молодые

В настоящей работе широко используется статья Б. Куталиа, посвященная культу Жвабран. См. Кэталиа, № 10.

домочадцы. А любознательные дети следят за всеми ими, и не исключено, что увиденное ими зрелище может и должно послужить для них уроком в будущем. Налицо преемственность поколений, держащаяся еще в рабочем состоянии.

Культовые символы. Ритуальная практика Жвабран богата различного рода символами, которые в совокупности воспринимаются как своеобразный атрибут культа.

Очаг. Ритуальный пирог *жэабранмгьал* печется только в очаге – *ахэишҭаара* (ахуштаара / ах°эстаара), выложенный в форме квадрата из кирпича посреди земляного пола легкого плетеного жилища – апацха, укрепленный со стороны головной части каменным валиком: ахчныза (ахчныза / ахснэза. Подробнее об этом: Аджинджал, 1969: 44)¹⁵⁰.

В народе говорят: очаг абхазского дома – это его центр, сердце семьи (*ахэишҭаара аҭны иагэуп*, *ахэишҭаара аҭаацэа иргэесырҭоуп*). По традиции очаг воспринимается как важнейший элемент дома, обладающий магической силой равновесия и пропорциональности жизни (*ахэишҭаара ггырҭхагоуп*, *ҭсырҭынчгоуп*), ее стабильности и постоянства (*ахэишҭаара аҭаацэа рыбзазараҭы хедкылагоуп*), защиты и ограничения (*ахэишҭаара аҭаацэа ахьчоит*, *аҭаацэа ҭанахэоит*).

Сегодня апацха не жилое помещение, а стоит недалеко, но совершенно отдельно от дома, и используется от случая к случаю. Основную, пусть даже не полную, функцию открытого очага выполняет камин. Как правило, вечером, после завершения домашних и полевых работ, вся семья собирается у камина для приема пищи. Здесь происходит обсуждение предстоящих дел. Расположившись у очага (камина), семья всегда чувствует единение, незыблемую целостность родственных уз, дружбу и сплоченность: *аҳәатәеиқәшәара*. Очаг создает уют в доме, тепло и духовный комфорт (*ахэишҭаара аҭаацэа еизнагоит*, *еиднакылоит*).

В старину очаг оборудовали в основном из глины и, реже, из обычного красного кирпича, а в последнее время делают его исключительно из огнеупорного, но не нарушая его традиционной формы.

Но семья собирается у очага не только потому, что здесь ей тепло и удобно. Люди нутром своим чувствуют, что очаг – понятие сакральное. Сообразно с этим, за редким исключением, в нем непрерывно горит огонь, считающийся в народе явлением небесного происхождения (Бигуаа, 2012: разд. I). А над огнем висит *архышьна* – надочажная цепь, которая обладает так же, как очаг и огонь, большой магической силой: она сделана из железа, покровителем которого является божество кузни и кузнечного ремесла, Шашвы, считающееся осколком Афы – грозного бога грома и молнии (Аджинджал, 1969: 66; Бигуаа, 2012: там же). Поэтому очаг как центр домашнего культа, как домашний алтарь являлся местом ряда обрядовых действий. У очага отправлялся и отправляется до сих пор моление Ажъахара (Ажахара / *ažahara*), божеству очага дома, являющемуся также покровителем семьи и круга родственников, обрядовые действия в честь новорожденного ребенка (см. Акаба, 2007; 2012: 363–364).

Этнологии известен еще ряд обрядов и ритуалов, связанных с абхазским очагом в его сакральном значении. Так, например, еще недавно на пятнадцатый день после свадьбы в доме жениха невесту выводили из брачного домика (*амҳара*) и вводили ее в «большой дом», в котором жили его родители. И в первую очередь невесту обводили вокруг очага, чтобы он принял и благословил ее, нового члена семьи.

Произносить непристойные слова, лгать у очага приравнивалось к богохульству. Любому из находившихся у очага людей достаточно было поклясться его именем, чтобы на слово поверили ему: *Уа, абри ахъышџаара иамаџун!* Такое же сакральное значение имел и очажный камень (*ачныза*). Абхазский очаг ассоциировался с истиной, справедливостью, мудростью еще и потому, что чаще всего он являлся излюбленным местом пребывания пожилых людей, умудренных жизненным опытом. Они вели здесь беседы о былых временах, с гордостью рассказывали о подвигах народных героев и, конечно же, забавные сказки (об очаге и связанных с ним семейных обрядах см.: Аджинджал, 1969: 97–98; Малиа, 1972: 140–141).

Ритуальный пирог *Жабранмгьал* (жвабранмгял / z^oabranmg'al) пекут в соответствии со схематическим устройством традиционного очага, придавая ему исключительно форму квадрата.

В первом разделе монографии говорится, что по абхазскому понятию бог создал землю в виде четырехугольной тверди как знак материального мира. Представление о земле как квадрате обеспечивает ориентирование человека, так как в его основе лежит крест, олицетворяющий, с одной стороны, солнце, следовательно – огонь, а также способ его добывания (жизнь во всех ее проявлениях), с другой – четыре стороны света, находящиеся друг к другу в оппозиции: север – юг и восток – запад (подробно об этом см.: Смирнова, 204: 64–66; W. Gnozis.info/htv). Повторюсь, в абхазском мифопоэтическом восприятии земля мыслится как женское начало – неперенное условие успешного плодородия.

«Священный сыр» *ацкъаша* (*ацкиашв* / ack'as^o). В отличие от четырехугольного ритуального пирога, ассоциирующегося землей, «священный сыр» – это символика круга, являющегося аллегорией высшего мира, мира богов – неба. Ритуальное укладывание сыра на пирог есть не что иное, как магическое содействие абхазов соединению неба (муж) и земли (жена) – укреплению «священного брака», необходимого для поддержания жизненной силы плодородия. А узкий смысл данного ритуального действия – это богатое пастбище на земле и благоприятное небо над головой, обеспечивающие большой удой молока.

Ритуал разбрасывания теста и его брызгания. В первом случае (разбрасывание теста то в одну сторону, то в другую) имеется в виду территория Абхазии, ассоциирующаяся с ограниченным пространством между горами и морем (*геи-шьхеи рыбжь-ара*) со всеми ее природными и климатическими особенностями (Бигуаа, 2012: 17–18). Цель действия – размножение скота, чтобы границы охвата его доходили, с одной стороны, до гор, с другой – до берега моря. На размножение скота направлена также и вторая часть ритуала – брызгание теста по стенам и потолку жилого помещения, что ассоциируется с горными пастбищами.

Способы заготовки ритуального теста и печения ритуального пирога. Прежде всего, это *айды*, заостренная палочка, при помощи которой месят тесто, далее – жердочки, кладущиеся по краям очага – *алабақаа*, а также ритуальный нож (*арасатэы хэызба*). Их изготавливали исключительно из орешника (*араса*).

а) О магических свойствах орешника (в данном случае – фундука), сильного, но спокойного и миролюбивого дерева см. в I главе II раздела.

б) Дрова. Как уже отмечалось выше, для выпечки ритуального пирога *жаабранмгьал* наиболее желаемым деревом, из которого готовят дрова, является дуб. Дубу дается предпочтение не только за его превосходное качество как топливного материала. Дуб как плотное и крепкое дерево занимает одно из почетных мест среди строительных материалов. Поскольку он является деревом высокого яруса, часто называют его «владельческим князем растительного мира» (*ацъ аџиаа ирахун*). Отношение абхазов к дубу отражается, прежде всего, в языке. Для обозначения понятия «растительный мир» существует словосочетание «*аиџаџыџаџъ*», буквальный перевод которого звучит как «бук-дуб» (звук *џ* – «растение». Ср. *аџымайџа*, *аџырхы*, *аф(џ)аса* – «ветка», «красные угольки» соответственно и т.д.).

В прошлом дубовые рощи служили местом отправления моления родовым богам, о чем писали еще путешественники, миссионеры и ученые, живо интересовавшиеся особенностями традиционной культуры абхазов (Акаба, 1984: 16). И в современной абхазской религиозной жизни дубовые рощи выступают в качестве предмета для поклонения. В ряде селений многие проводят в них моления сверхъестественным силам.

Вместе с тем отношение народа к дубу было двойственным. Как отмечает Л.Х. Акаба, «дуб не упоминается у абхазов ни среди счастливых, ни среди несчастливых деревьев» (Акаба, 1984: 24). Это объясняется тем обстоятельством, что дуб, в силу способности пускать свои корни глубоко в землю и наличия в коре древесины значительного количества железа, чаще всех других растений подвергается удару молнии. Понимая природные качества дуба, абха-

зы не только не сажали его на территории усадьбы, но и в случае появления там «вырубали его с корнем» (Званба, 1955: 69).

данном же случае в культе Жвабран дубовые дрова носят на себе двойную смысловую нагрузку: практическую и сакральную. Повторюсь, в очаге дубовое полено не знает себе равных. С другой стороны, у абхазов, как и многих древних народов, дуб ассоциируется с силой, мощью, великолепием, стойкостью, мужской сущностью, долголетием, плодородием и многими другими качествами физического и духовного величия.

А у друидов дуб отождествляется вообще с божеством дождя или грома и молнии (Фрезер, 1983: 156–159).

У абхазов в почете и акация, применяющаяся в качестве дров, когда нет дубовых. Самое главное, акация как крепкое и красивое дерево находит себе применение при строительстве жилых и хозяйственных построек, оград двора, усадьбы. К тому же цветы акации отличаются медоносностью. Но у абхазов как символ она не известна, во всяком случае, сегодня. Между тем в странах Древнего Востока, особенно у народов Малой Азии, она считается священным деревом и символизирует дружбу и платоническую любовь¹⁵¹. А в древности, как известно, далекие предки абхазского народа находились в непосредственных этнокультурных контактах с автохтонным населением этой земли (см. Инал-ипа, 1976, а также Бигуаа, 2012: 177–184).

Заключение. Резюмируя полевые исследования и данные имеющихся в наличии письменных источников, на основе которых излагается настоящая работа, можно утверждать следующее.

Судя по вышеуказанной формуле моления богу Айтар, следует предположить, что в незапамятные времена в быту абхазов, особенно горных и отчасти предгорных регионов страны, основное занятие которых представляло скотоводство, в честь него как главы плеяды скотоводческих покровителей совершался персональный обряд. А именно первым по счету. Следовательно, культ приходился в первую субботу февраля. За ним следовали и остальные празднества, количество которых соответствовало

Э/в: sigils.ru/sumbols/akazia.html.

числу богов: *Цьабран, Жэабран, Аёшьашьана, Хэарах, Лышькьынтыр, Цабах, Анана-Гэнда*. Скорее всего, последние три культа устраивали в один день, раз заключительными культами были *Цьабран и Жэабран*. По видимому, все семь покровителей относятся к третьему поколению большого пантеона богов (Об этом см.: Бигуаа, 2012: раздел I).

Заметим еще, что скотоводы не ограничивались зимним молением божеству Айтар. Они молились ему и весной, перед выгоном скота в горные пастбища с временной стоянкой в предгорной местности – *ааџтра*. Как сообщает Н.С. Джанашиа, в один из чет-ных дней, считающихся счастливыми, после восхода солнца, под началом главы семьи варили *ачамықға – абысту* (мамалыгу) с сы-чужным сыром, приготовленную на молоке, и молочную кашу, клали *ахача* (творог), специально собранный для этого случая в большую своеобразную миску, смастеренную из каштановой коры. Во дворе дома, под тенью орехового или грабового дерева ставили *аиэымкьат* (ашвымкят) – помост на четырех ножках из фундука или орешника, покрытый зелеными листьями того же орешника или граба.

После восхода солнца глава семьи, встав с обнаженной головой лицом на восток у помоста-ашвымкят, на котором красовались ачамыкуа и ахача, а у его подножья ставился полный котел каши, отправлял моление Айтару:

– *Шьарда зымчу Аитар-абжсьеитар, анцэахэ ду! Сухэоит, харахэ еигумырхан, еиџааза, ирзыхэа, есымиаира быжсьык ахацэа ирзышьтымхуа ахи харталартэ еиџи!* – «Могучий, семиликий Айтар, великая доля (часть) бога! Прошу тебя, размножь наши стада так, чтобы ежедневно мы получали столько молока, сколько в силах поднять семь мужчин».

– *Амин Анцэа иуцихэааит!* – «Да велит бог вместе с тобой, аминь».

Далее вся ритуальность действий молельщика и членов его семьи не отличалась от ритуальности культа Жвабран, если не брать в расчет отсутствие его обрядового пирога. Объем и качество молитвенной речи зависели от ораторской способности и красноречия молельщика.

Завершая ритуальное действо, молещик наносил на творог две линии в виде креста при помощи ритуального ножа из фунда, а кашу выливал на землю то в сторону гор, то в сторону моря. Все члены семьи во главе с молещиком принимали пищу там же у помоста. По окончании ритуальной трапезы помост валяли, три столбика, на которых он держался, вырубали по принципу «один взмах – один столбик». А четвертый столбик помоста оставляли до следующего года.

Полевой этнографический материал позволяет сделать и исторический экскурс.

джанашиевские времена в системе айтаровских празднеств культу крупного рогатого скота Жвабран, являвшемуся закругляющим празднеством системы айтаровских празднеств, предшествовал Джабран – культ божества мелкого рогатого скота, имевшего ранее в хозяйственном быту абхазов также важнейшее значение.

Недаром в народе славились крупные скотохозяева, память о которых сохраняется до сих пор в их характеристике: «выращивали тысячу голов (коз и овец), сто отпускали в лес» (зкы аазаны, шэкы абна иларцон). Моление божеству Джабран как таковое уже забыто. В свое время коллективизация абхазского села разрушила традиционную форму хозяйствования, отучив крестьян заниматься разведением большого количества коз и овец, «отнимавших у них много времени, так необходимого в строительстве новой общественной жизни». С исчезновением привычного образа жизни исчезло и связанное с ним духовное начало. Сегодня функционирует то празднество, которое посвящается тому, что есть. Судя по тому, как во время отправления Жвабран в формуле моления божеству молещиком не дифференцируется соответствующий понятийный аппарат, наоборот, им употребляется абстрактное словосочетание *харахэ* («наш скот») вместо конкретного понятия *хшыамака* («наш крупный рогатый скот»). Значит, в празднество Жвабран влилось предшествовавшее ему по времени Джабран. Представление о последнем не имеют уже даже и те крестьянские семьи, которые в своем хозяйстве держат по несколько десятков голов мелкого рогатого

скота, особенно коз, как бы в качестве животного, мясо которого считается деликатесом, и закалывают его в честь того или иного божества или почетного гостя. Здесь уместно отметить еще и то, что в данном конкретном случае не исключается и момент престижности: «крепкий, сильный крестьянин» (*анхафы-зэзэа*).

Из сообщения Н.С. Джанашиа видно, что обрядовая практика Джабран мало чем отличалась от обрядовой практики исследуемого здесь празднества, Жвабран. Для сравнения приведу его с некоторыми сокращениями: «Первое по очереди жертвоприношение (из цикла айтаровских праздников – В.Б.) совершается в честь Джабран, т.е. бога коз и овец... В четверг масленицы старшая в семье женщина ... берет часть этой закваски (*айдырса* – В.Б.), месит ее палкою, добавляет воды и муки, кипятит, а потом уже печет чурек (амгьал). Этот чурек печется непременно в очаге. Когда женщина положит тесто на очаг, она над ним держит специально для этой цели приготовленный чистый сулугуни, из середины которого вырезает маленький кружок и кладет в середину чурека; кроме этой срединной части, чурек постный. Когда она кладет чурек на очаг, то разбрасывает частички теста сначала в сторону моря, а потом в сторону гор и, как бы сзывая коз, говорит: “*реит!*”, “*реит!*” (зов коз), причем молится: “Ты, Джабран, великая доля великого бога (Аитар инцаэхэду, Ыабран), ниспосли нам теплоту твоих глаз и твоего сердца. Будь покровителем наших стад! Пошли свою милость на нас так щедро, чтобы стада наши не терпели никакого вреда, кроме своей старой (облинялой) шерсти и старого навоза!”

Когда чурек испечен, козы вернулись с полей, старший в семье мужчина молится богу Джабран и произносит приблизительно те же слова, которые приведены выше. Вся семья вторит ему “аминь” (*аница иуицхааит* – В.Б.). При этом зажигаются свечи» (Джанашиа, 1960: 24–25).

Отметим: автор почему-то не стал описывать праздник Жвабран, если не брать в расчет три фразы, которыми он дает нам понять, что справляли и его, но, по существу, между этими двумя праздниками не было большой разницы. Точнее, их справляли отдельно: Джабран – в четверг, Жвабран – через два дня по-

сле этого, в субботу. Главное расхождение заключалась в том, что их справляли в разное время, и формулы зова скота тоже были разными.

За исключением исследуемого здесь праздника все они забыты, но, как видно, язык сохранил их следы в виде далекого эха.

Если смотреть на Айтар с хронологической точки зрения, то он как по времени, так и по значимости один из первых абхазских богов, возникших еще в эпоху собирательства и охоты. И, вероятно, первоначально он был связан с широко известным в абхазской мифологии персонажем Ажвейпш – божеством охоты и диких животных. Но в период «неолитической революции» он преобразился в скотоводческий культ. Не исключено, что Айтар восходит к древнемалоазийскому богу грозы Тару, поскольку, судя по материалам лингвистики, этнологии и археологии, одним из этнических компонентов, из которых сформировалось ядро абхазского народа, принято считать протохеттов, то есть хаттов (Анчабадзе, 1976: 12; Инал-ипа, 1976: 122–145; Редер, Черкасова, 1970, ч. I: 167; Иванов, 1985: 26; Дьяконов, 1968: 26; Кварчия, 1915, гл. 4–5; Бигуаа, 2012: раз. I, § I). Не случайно, что абхазы величают Айтар «божеством, в ведении которого – семь святынь, во имя которого прикрепляют (к стояку передней двери жилого дома) семь свечей» (*быжь-ныхак знапы иану, быжь-цэымзак зыкыдырџо*).

Сегодня в религиозной жизни абхазов функционирование культа Жвабран имеет больше региональный характер, чем общенародный. По-видимому, причина кроется в самом физико-географическом положении регионов. В юго-восточной Абхазии селения, в основном, глубинные, к тому же главная дорожная артерия проходит прямо по берегу моря, минуя их, а в северо-западной части, за редким исключением, все они расположены ближе к морю. До недавнего времени и дорога, соединяющая прибрежные города, шла через эти селения, благодаря чему раньше они и вовлеклись в «великую современную цивилизацию» (*иахьатџи алахтыра ду*). Возможно, в последнем случае сказывается также относительно жесткая позиция ислама по отношению к

традиционной культуре, получившего здесь наибольшее распространение в позднем Средневековье.

Все перечисленные выше скотоводческие праздники приходились на февраль. Но из них только культ крупного рогатого скота *Жабран* смог четко отразиться в названии месяца – *жаабран-мза* – как полноценно функционирующий и сегодня

абхазском традиционном календаре. Остальные названия февраля – *чыдла-хэчы*, *ҟазымзаҟ-хэчы*, *мзафры*, *мзаҳан* – уже забыты, они известны только узкому кругу специалистов, как достояние истории (об абхазских названиях февраля см. Гулиа, 1986, т. 6; Ломтатидзе, 1975: 41). Не случайно, что им заканчивается весь цикл зимних праздников, в том числе и группа скотоводческих.

Заключение: современные реалии и перспективы развития традиционной религии абхазов

Духовный мир человека как совокупность его сознательного и бессознательного находится в постоянном движении. В религии он понимается как творение божественного начала. Естественно, что человеку присуще стремление к сохранению своих базовых потребностей. И в этом отношении для него, верующего, традиционная религия по праву представляется несущей конструкцией социума, членом которого он является.

Обрядовая практика тех культов, которые сохранились и бытуют сегодня в системе абхазской религии, показывает, что, несмотря на политизацию современных реалий жизни, обострение экономических, культурных и этнических проблем, вызванных усиливающимся процессом мировой глобализации, народ придерживается духовного достояния своих отцов, помнит и чтит пройденный им путь исторического развития. А путь этот был всегда полон постоянной борьбы его лучших сынов за отчую землю. Обстоятельство это объясняется, прежде всего, симбиозом двух взаимообусловленных чувств: этнического и религиозного, которые поддерживают преемственность поколений, оказывая в свою очередь то или иное влияние на общественное сознание.

Сила религиозной традиции абхазов заключается еще в том, что она находится в неразрывной связи с основой нравственной культуры народа – *аҭсуара* (апсуара / apsuara), особенно с ее нормативной сферой, которая ревностно соблюдается во время совершения культа. Это в то время, когда под влиянием инновации в повседневной жизни люди умудряются «забыть» моральную значимость ее бытия. Правда, порою данная нормативность как демонстрация видовой стороны сути носит деланный характер, но, тем не менее, сам факт соблюдения ее может быть примером для подражания у подрастающего поколения.

Способ и характер отправления моления божеству, наблюдающийся во время совершения той или иной обрядности, позволяют мне повториться. Сохранение стойкости позиции традици-

онной религии абхазов объясняется ее предельной простотой приобщения людей к ней, не требующего от них усвоения сложной религиозной этики, сильно отличающейся от родной народной этики. И, что самое главное, жизнеспособность традиционной религии обусловлена ее ненавязчивостью как идеологии. Она была зачата в утробе бытовой культуры народа, родилась, формировалась в его сердце, и на протяжении тысячелетий срослась с ним.

Естественно, в бытовании сегодня традиционной религии абхазов важнейшее значение имеет и инстинктивно отечканная психологическая установка народа на сохранение механизма воспроизводства этнической культуры и этнического самосознания. Установка эта способствует возрождению отдельных, ослабленных от пресса времени религиозных культов, которые стали уже открыто совершаться после развала политической системы, в которой пребывали абхазы, как все другие народы постсоветского пространства. С восстановлением Абхазией государственной независимости обрядовая культура получила новый импульс, особенно в кризисный период, связанный с Отечественной войной абхазского народа 1992–1993 гг. А сегодня интерес к ней не только не утихает, но расширяет поле своего действия.

абхазской традиционной действительности имеет место также религиозная регламентация поведения людей как индивидуального, так и общественного порядка. В этом особую роль играет своеобразный религиозный институт *Аныха*, в сверхъестественную силу которого верит до сих пор значительное число абхазов. Пример тому – незыблемость почтительного отношения к культовой кузнице, являющейся основой формирования понятия о данном объекте поклонения независимо от официального вероисповедания индивида.

К тому же обрядовая культура абхазов имеет и другую, немаловажную особенность. В наше скоростное время не найти лучшего повода для встречи и душевного общения родственников, нередко проживающих на значительном расстоянии друг от друга в зависимости от их социальной принадлежности, для поднятия настроения и расположения духа каждого из них. Это дает им

положительный заряд, способный поддерживать у них жизненный настрой вплоть до следующей календарной встречи.

Сегодня абхазская традиционная религия наравне с официальной конфессией – православным христианством – выступает неотъемлемой частью уклада жизни народа, являясь одной из важнейших площадок, способствующих сохранению национального менталитета на базе родного языка, основанного на единстве народа и необходимом уровне его генофонда. Поэтому мне представляется, что традиционная религия абхазов, выражающаяся в вере в единого бога Анцва, не только не уступает свои позиции, но, являясь духовным феноменом, на фундаменте которого развивалась абхазская традиционная культура, гармонирует с современным ритмом бытия, реанимирует забытые временем культовые практики, набирает свежий воздух и открывает в себе второе дыхание.

Ацак-гэылыршэа

I

Атрадициатэ дин – уаажэларратэ дыррахкуп, аетностэ куль-тура аганхадакэа иреиуоуп. Убри акынтэ уи агуманитартэ цара-дыррахккэ а жэпакы азёлымхауп , аинтерес рымоуп. Неишымсрада урт зегы уи анституционалтэ дин иакёйтханы иахэапшуеит. Уимоу зны-зынла атрадициатэ дини ахёынткарратэ дини иана-аёадыргылогы калалоит, зынзаск еиматэам хырхартакэак реипш ишьяны, шёышыкёсала уи иакёиааз аофициалтэ дин иахкьяны, асинкретизм казшыакэа кыр шаанахэахёугы.

Апсуа ртрадициатэ дингы усоуп ишыкоу. Апсуаа акьырси-анра ашыапы ишаёгылаз еипш, иаразнакы, хёынкарратэ динк ахасаб ала ишрыдыркылазгы, дара ртрадициатэ дин кармыжзе-ит, ишатагылаз иатагылан, иахьагы иатагылоуп, амац рует, ржэйтэ нахёакэа шамёапыргац, имёапыргоит.

Уи цышыатэзам. Акы, Акьырсиан бааныхакэа ирымоу аказшыакэа апсуа рынцёахатара иацоу аидеиа азы итёымзам, уи ахашёара-тышёара итазоит, ианаалоит, ёба – аконфессинал ёыц ацакы арыгёгарц азы дара акьырсиантэ аныхабаакэа ахьдыргы-лазгы апсуа ныхакэа рааигёароуп, урт рымчи рхыпшеи хасаб рзуны. Аёак ала иаххёозар , адин аганахь ала апсуаа хынтаёынцара иаламлазеит. Аха абжьарашёышыкёсхьшёакэа рзы, атыркэа мчылатёкья апсылманра апсуаа ианрылеигала, акьыр-синра еипш, апсуаа ртрадициатэ дингы «мыцхёеит». Акьыр-сиантэ иашахатара ныкёызгоз аурыс Апсны инапаёы ианааига, арт аё- динкгы еитах рыпсы талеит. Ихпахаз – апсуа дин, аофициалтэ дин еиш, анцёахатаратэ етика мыцхёы атахзам, уи дара ажёлар ретика иеиуоуп , урт ршыа иалоуп, рдакэа иртаныкёоит, дара иртёуп. Хёарада, уи иахьанза излааиуагы амариароуп, апстазаара иахьахылцыз ауп, уи ажёлар рдоухамч иахьшашёалоу ауп.

Ареликтэ э казшыеи аныхёакэа ирыцу алахёыхреи агёыргьареи ирыбзураны, XIX ашёышыкёсеи XX ашёышыкёса алагамтеи рзы апсуаа ртрадициатэ дин ацарауааи иара ус ажёйтэра иазёлымхаз ауааи аинтерес ркит, атцаара иалагеит. Алашара рбеит акымкёа-

аныхэакэа рҕы . Иашоуп, урт зегы иахьатэи аҕсуа традициатэ бзасара аҕынза изымааит, аха еиқэханы икоутгы апантеон аҕахэы рхэаратэы икоуп.

Иазгэататэуп аҕаакгы. Аҕсуа динтэ ныхэарақэа, ансоума-арсоума, зегы лырас ирымоу, зегы зхагьежьюа, изыкэцэишо ҕышь- ҕсабаратэ цэыртрак руп: аҕын амши атци анеикарахо, аҕхын амра анаатгыло, тагалан амши атци анеикарахо, азын ам-ра анаатгыло.

Акульткэа ирыцагылоу ауаа агэра ганы излакоу ала, аныхэара ауааи анцэеи цхас ирыбжью, еигэныоуа иказцо, еизырцэажэо, еизааигэазтэуа, дгылы жэсаны еимаздо мчуп. Аныхэара ауаа асакралтэ дуней иазааигэанатэуеит, ҕыцбарах иднарбоит. Уи ауаа раҕстазааратэ ритм арҕышуеит, анхара ргэы ахэо иканатцоит, амч чыда раланацоит, рыҕсынцры иацнацоит. Убри иачыданы, ихэычума-идума, аҕсуа динтэ нахэа аҕсуа жэлар ртрадициат э культура ахаҕера еицазымкуа, еихазхауа, анарха азто феноменуп.

Аҕсуа нцэахэқэа рпантеон. Аҕсуаа рдунейаҕышыша. Аҕсуаа рмифоепикатэ хэыщыала, адуней / акосмос алагамта амоуп. Ус анакэха антэамтагыы амоуп. Адуней иамоуп иара шэагақэа: қыпшыларылагыы, аушэақэлагыы.

Аушэпқэ адуней хҕаны еихагылоуп: ахы, атцыхэа, агэ ы. Ахы – иаххагылоу ажэаноуп, атцыхэа – адгыыл атцоуп, агэы – хзықэгылоу адгылылоуп. Урт ахҕагыы хазы-хазы икоушэа аабоит, аха еимадоУи, адуней / акосмос иатэуп.

Аха афразелогизм «дгылы-жэсани» ишахэо ала, аҕсуаа адуней ахэтақэ а ахҕагыы иеҕшны ирбазом, еиҕшны иахэаҕшзом. Уи зырцабыргуа акы акэны икоуп абри ахшыөзцара адгыыл атца азбахэ ахыалам атэы. Адгылы ажэсани роуп еикароу, еицназго; урт еиха еимадоуп, еиха еилибакаауеит, доухала еиха иазааигэоуп. Дгылы жэсани цкьоуп, иҕшьоуп. Ажэан ауаатэыөса рзы иабуп, адгыыл ануп. Ажэсан быжьбаны еихагылоуп, насгыы абыжьеихагылагыы алмаз иалхуп уимоу , амш аныб-зиоу, итцыкка изаабо. Хыхь, ажэсан ақэцэ, Аршь ахьзуп. Уи адуней ахыцэқэоуп. Уиоахыс акгы ыказам. Амала, аформа ага-нахь уахэаҕшуазар, ажэсан ақэацэ гьежьюп. Зны-зынла ажэсан

алу ианадыркылоугы ыкоуп, еихарак асы аураны ианыкоу аамтазы: «ажэан лагоит».

Адгыл пшыркцоуп, пшыганк рыла еибытоуп, икьякьоуп, еиужьуп. «Адгыл кьякья дузза» – рхэоит, иазыгедуны. Егы, адгыл атца атэы цкья иалац эжэом, аформагы рхафэы ирзаагом: «адгыл атца зеипшыроу анцаа иоуп издыруа».

Адгылы ажэаны шака рыбжьоу уафы издырам. Аха жэлэр рфеапыцтэ хэамтакэа ишахдырбо ала, икан хфала аиатца ажэан икыдызпжауаз аибагакэа, афырхацаа. Амала афсуаа ирдыруеит ажэан злеибытоу аихагылакэа шака-шака рыбжьоу – хэышэшыкэсаныкэа.

Адгыл атцанза быжра-быжыца бжьоуп.

Адуinei, псы зхоу акы ахасаб ала, шэымтак иадамзаргы иаа-нгылом: «адунеи абырбал (акэыр) иануп». «Амши атци еикэшоит», «аамта еикэшоит», «ашыкэсеикэшара».

Иашоуп, купшыларыла адунеи аназара уафы изгэатом, аха иахынцтэ рдыруеи афсуаа: «абжышыхак-абжымшынк» рнафс. Уи атэоуп иахэо атэхэаратэ афрмулагы: «абжышыхак урхысцетит, абжымшынк урхыстэхэалт».

Адуinei акэыпшыларыафы хра зуа мрагылароуп, уи цыхэас иамоу мраташэароуп, агэы ахыкоу хара хахыгылоу атыпжафоуп. Адуinei ганкэас иамоуп ладеи-фадеи. Иазгэахтап, адунеи аганкэа злагэартэ мрагылара шакэу атэгы (игэазтэ ауафы мрагыларахы ифэы рханы дгылоит).

Адуinei аназаракэа рфэы адгыл ашыакакэа гылоуп, урт ажэан ныркылоит. Ашыакакэа рцынхэрас ацытцлакэа рыхыз зхэогы ыкоуп. Абарт аназаракэа «дгылы жэаны ахьеиларсу», «дгылы-жэани ахьeilало-иахьeilытца», хэа, ирышытоуп. Ари амифтэ «хатцара-пцхэысра пшыа» иакэшэоит. Уи адгылы ажэани реизы-казаашыоуп.

Анцэа. Адуinei анцэа ишеит: ажэангы, адгылгы, афсаба-рагы, ауаагы, псы зхоугы, псы зхамгы, зегы...

Адинтэ ныхэакэа зызкуи дара рказшыа чыдакэеи рыла хахэапшыуазар, афсуаа рынцэахатцара дара зкэ ынхо адгыл ианалоит, ржэытэ социалтэ еифкаашыа иакэшэон, рыбзазаратэ тагылазаашыа иашыашэалан. Рпантеонгы афхьацэкья адгыл афэы

ашъапы ркит, аха ишнеи-шнеиуаз, аамта анахыла, руаажэларратэ
ѳиашъа итцегъы аѳанартбаа, аѳанеитцах, агъырак ажѳан ахь иха-
ргалеит, егъи атахь илбааргеит, иара адгъыл аѳы инрыжбызгъы
калеит. Аха иаайдкыланы хэхэаѳшуазар, аѳсуаа рынцѳахатпаратэ
система дара рхатакѳ а рыбзазаратэ еиѳекаашъа еиѳшыртѳеит, зегъ
раѳхъаза иргылыны, – ртаац эаратѳ. Аѳсуа нцѳахѳкѳа рпантеон
аѳсуа патриархалтѳ таац эаду еиѳшуп: аби ани рыхшареи дарей,
ахшара рыхшареи дарей, атаацѳа реихабы иашыцѳа рыхшареи да-
рей, урт рыхшара рахшареи дарей. Урт зегъы таацѳа-таацѳала,
хазы-хазы инхоит, амала – раб икѳша-мыкѳша.

Апантеон дахагылоуп Анцѳа, егъырт анцѳахѳкѳа зегъы адунеи
аныкѳгараѳы напынцѳак-напынцѳак рымоуп, акака ирхылаѳшуеит.

Адунеи зшаз азѳы иахасаб ала, анцѳа, неилых камцѳакѳа,
адунеи зегъы дахылаѳшуеит, ихѳаакѳеитѳоит, илаѳш итижыуам.

Анцѳа субстационалтѳ персонажуп – уи лагамта имзам,
имазам нцѳашъагъы, иара изы аамта аѳаѳсахзом, жѳара икѳзам,
ианакѳызаалакѳ дыкан, дыкоуп, дагъыкалоит.

Анцѳа адунеи аѳшѳымас дамоуп, ахъзгъы ахъмызггъы иара
инапы иануп, избатѳхаргъы, иара иоуп изызбо. Адунеи аѳы иаа-
кало зегъы иара иоуп иказѳо, дарбан нцѳахѳызаалакѳ, иара име-
ида имамкѳа акгъы изыкаѳазом. Иара дызкѳиту Анцѳа ихѳахъа
анагзароуп.

Аѳсуаа шъахѳлатѳкѳа ирдыруеит Анцѳа «иуаѳышъа»,
иказшъа – ихѳмаршъеи иччашъеи игѳыргъашъеи инадыркны,
игѳаашъеи итѳѳуашъеи ркынза: «Анцѳа дургѳыргѳеит», «Анцѳа
дуррчѳеит», «Анцѳа думыргѳаан», «Анцѳа думыртѳѳуан», –
рхѳеит.

Анцѳа ибзашъбатѳ тагылазашъагъы ах ибзашъа еиѳшуп:
иѳны, иашѳа, игѳара, ихкаара, ухѳа, зегъы, ахы иалхны икаѳоуп
акѳымзар. Уи азы шахѳтра руеит аѳразологизмкѳа:
«жѳангѳашѳѳхъара», «жѳангѳашѳеимкѳара».

Изгѳахѳап аѳакгъы. «Анцѳа» Анцѳа ихѳатѳыхъз акѳзам, уи иара
иказшъарбагооуп.

Дац-ѳашѳ ла иазгѳахѳтар, «анцѳа» ажѳан ажѳытѳыхъз «ан»
иахылѳиааит . Анцѳа ажѳан персонификация азызуа азѳы иоуп,
уи азоуп уи ахъз зышътихъзгъы. Убри адагъы Анцѳа адыдгъы

амацэысггы аперсонификация рзиуеит. Адыди амацэыси амч ду
рымоуп, аума рылшоит, егышэартоуп, псы зхоу ршыыр, ирыблыр
ауеит иара ауаы ихатаггы дналацаны.

Апсуаа ргы ишаанаго ала, амца ажэван акынтэ ауаа ироуз
акоуп, ифцыркьоуп. Уиоуп арт ае-терминкгы шыатак зрымоу:
«ц» (аца). Амала, «м» мапкратэ элементуп, табууп. Ажэван мца
кшар алшоит: «амацыс» («амацэ ыс» – ы» «а» ахьапсахыз
иахкьаны, ц» иацлаз алабилизация иабзоураны икалаз ажэоуп).
«Анцэа» акэзар, е-терминк рыла ишыкэгылоуп: ан + ца (ажэван +
амацэыс).

Анцэа ажэвани амацэыси хыс ирымоу персонажк еипш
хихэапшыр ауазар, апсуаа жэларык рахасаб ала излашыакэгылаз
ретностэ копонт хада, хаттаа, рыбзарафы апатриархалтэ
еизыказаашьакэа рцэртымтаз икалаз теонимуп – х. к. II
азкышык эса антэамтазшэа). Уи зырцабыргуа акы акэны икоуп
иара убас хэттаа (хаттаа зыпсахыз ажэлар) рыжэван-нцэа Анци-
ли ихызгы.

Х. к. II – I азкышыкэска реилытымтазы хаттаа
рыхтшэтракэа амшынеикэа мрагылахьтэи апшахэафы ианаан,
ари адгыл зкыз кавказтэи ауаапсыра-шыагыткэеи дарей
иелатэеит, иштарце-ит аппсуа етностэ уасхыр.
Хыпхьазаралаггы культуралаггы еиха зымчыз азиамачаа
рыбзшэа аиаира агент, зееилазызэаз ауаапсыра рынцэахатпаратэ
системафгы хыс дкалеит дара ла-дантэ иааз иааргаз, дара
ирхылапшуаз Анцэа. Анцэа зеггы ир-зеипшыз нцэахадахеит.

Ауаатэыса рзы Анцэа имоуп ацхыраацэа-чыдакэа: ашацэеи
ачапэцэеи. Хыпхьазарала ашацэа ашыкэс шака мши-тхи амоу
акара ыкоуп; рыбжафык мышкэоуп, рыбжафык мыждакэ оуп.
Уахыки-энаки адуни азэы ичапшыоит. Амш данычапшыо ииз
ауаы, дымшуп, амыжда данычапшыо ииз, – дмыждоуп. Ача-
пэацэаггы убыскафык ыкоуп, урт ауы данилакь, дырчапшоит,
дырэеиуеит.

Убри адаггы, апсуаа аг эра шырго ала, ауаы, дарбанызаа-
лакгы, чыдала иара иду, иара ихылапшуа инцэахэхэаа /
инцэахэы димоуп. Уи Анцэеи иарей дрыбжагылоуп,
деитеихэоит.

Апантеон агэыцэ. Адунеи зшаз азэы иахасаб ала, Анцэа апантеон шыаэиргылт. Аструктура шыкоу ала, уи атаацэара еипшуп: махэҗиаала итбаауп, биҗарала еибытоуп, урт зегы дреихабуп, зегы хыс дрымоуп иара ихата, Анцэа. Анцэа иа-биҗара еиуоуп, иагывагылоуп быжыык: афы, Атах, Аҗстха, Аҗшаха, Агах, Аиргь, Анан. Ишаабо еипш, апантеон абиҗа-реихабы шыаэылоуп быжыык аишыцэи рахэшыазатэи рыла. Ари аҗсуаа рыбзазараҗы асакралтэ хыҗхыазарақэа зегы рааста мчы змоу «быжыба» иашыаш эалоуп, нас – «ааба» (еиҗшырҗш афольклор аҗы иахҗыло ахэамтэа: «абыжыеишыцэа»; «абыжыеишыцэа рахэшыазатэ »). «Ааба» шсакралтэ хыҗхыазароу хзырбо акы акэны икоуп иара убас җыц еиднагалаз хатцеипх эыси ирызку аныхэаҗхыз: «ахэышҗацэа, ахшыҗхэцэа». Икалап, асакралэ хыҗхыазарақэа зегы хатхырҗас ирымоу ажэаан икыду аетэ-хэыҗкэа ракэзар, иаххэап, Етэацыа).

Адунеи / акосмос хҗаны еихаргыланы ишетазы, Анцэа урт рнапы ианитеит итаацэа рҗы еиха дзыкэҗыгуаз анцэахэқэа. Ажэаан иара Анцэа ихата иааникылеит, адгыл Анан илиҗеит, атэ – Атах (иазгэахҗап, «атх / атах» «атах» акынтэ ишаауа. Иазгэахҗап иара убас Анан лыхыз ишадхэалоу «анышэ» – адгыл ажэытэхыыз; «адгыл» қартвелизмуп).

Абас ала, аҗсуа нцэахэқэа рпантеон аҗы Анцэеи Анани Атахы иааныркыло атыҗ теологиатэ триумвиратуп. Анан лоума, Атах иоума, дарбынынцэахэызаалакь, зегы Анцэа ихэатэаҗы икоуп, иихэо ауп икарцо . Уи атэоуп ирхэо Анцэа ихызшыар-ақэаҗы: Хазшаз, Зегы зымчу , Хыхь икоу, Изырдыдуа, Изырмацэысуа, иазыруа, Иазырсуа, Изырлашо, Изырҗхо.

Иаaidкыланы ххэаҗшуазар, Аҗсуа нцэахэқэа рпантеон ашныҗка х-пантенк: ажэантэ нцэахэқэа рпантен, адгылтэ нцэахэқэа рпантеон, адгылатэаҗтэи анцэахэқэа рпантеон.

Хазы-хазы хрыхэаҗшып нас адунеи ахэтақэа рпантеонқэа.

Ажэаан-нцэахэқэа рпантеон. Хыхь ишазгэатоу еипш,ажэаан Анцэа итэуп, ажэанаҗоуп дахынхоҗы.Аха, ажэаан быжыбаны еихагылоуп, аныкэгараҗы мариам азы, Анцэа уи хаз-хазы ишаны, ааигэа игылаз анцэах эқэа рнапы ианитеит. Ажэаан ахыцэқэа, Аршь, Анцэа иара ихазы иааникылеит, иара зегы рзы деихабуп,

насгъы уантə адуней зегъы ибартоуп азы. Ицака икоу аихагы-лакəа рѣы инхоит егъырт ажəџан-нцəахəкəа, аихабрейцыбра хасаб азуны.Ажəан ускəа рымəаџгараѣы Анцəа иаамышьтахь дгылоуп Афы – амч ду змоу, алшара ду змоу , адыди амаѣыси рынцəахəы. Убри акынтə уи Анцəа иаагəаратцəкəа дыкоуп, аргəажəџас димоуп.

Цьара-цьяра абызшəатə материалкəа ишырхəо ала, Афы ихала дыкамьз, атацəа иман, ухəаратəы икоуп. Урт иреиуоуп арацəа хыџхьазара иатəу Афрəашəа ахьз.

Афы диџызагəакьоуп Аиргь – аибашьрей ар руси рынцəахəы. Уи зырцабыргуа акы акəны икоуп иара Аф-рəашəеи Аиргь-ашəеи реиџшра, ракзаара. Арт ашшəакгьы рзеиџшуп аибашьцəеи ашəарыщацəеи. Аџсуа изы ашəарацаџ зхы камшəо еибашьџуп, аибашьџы – дшəарыщаџдууп. Арт ашшəак рзеиџшуп иара убас амацəыс иаркьатаз ауаџы инарцəымџа дыкəызцəо ахацəагьы. Ама-ла Аиргь Афы дызлаеиџшым ыкоуп. Аиргь адгьыл ахь да-нылбаауагьы ыкоуп, шьхатəылан тəартас-гылартас имоуп, шьхатəыланоуп иахьынхо итаацəагьы. Аиргь итаацəа ажəеиџшьяа ирылахəуп, ажəеиџшьяаи дарей ажьрацəара рыбжьоуп.

Афи Аиргьы ракзаара хьырбо акоуп амцаџшья анадьркуа ахацəа ирхəо ашəа, уи Аиргьашəоуп. Амца Афы иатрибутхадоуп.

Афы итаацəара датəуп Шьашəы – ажьырей ажьйрей рынцəахəы. Теонимтə персонажк иахасаб ала Шьаш əы аџсуаа рабацəа дуцəа америттə еиха анырбаз иц əырцыз нцəахəуп. Адгьыл ицəу аиха аус адулара ианалага, уи еихагьы ихыџша гəгəахəит.

Иаанхаз ажəџан-нцəакəа ириуоуп: Аџстхə, Аџшаха, Ацəакəа, Амра, Амза.

Аџстхə аџтажəлакəа дыхылаџшуеит, ихəаакəитцəит: аџта, аџтирыш, аџташ, аџтейкəа, аџтазлач, аџтакəамкьа, аџтеилач, аџстхəа. Абарт аџтажəлакəа Аџстхə ихылц-џылц иреиуоуп, итаацəара иатəуп. «Аџстхəа» иадхəалоуп атеоним, анцəахə ихьзгьы.

Ацəакəагьы Аџсхə итаацəара датəуп, дзаагаџуп.

Дзацəым Аџшахагьы. Уи ицакьра иреиуоуп: аџшалас, аџшагьы, ашатлакə, аџшаџа, аџшатцəыцə, аџшахьшəашəа,

ашақанда, аңшахэы. Урт зеггы функциак-функциак нарыгзоит.
«Аңшахэы» «аңшах / аңшаха» ақынтэ иаауа ақоуп.

Амала, Амрей Амзеи урт ажэџан-нцэахэқэа зеггы ирчыдоуп,
ауаа рзы мацара ақым, Анцэа изггы. Уи азы шахатра русит дара
ирыххэау ажэабжықэа, рнықэра («абри иңхо иамаџуп »; «икаччо
иамаџуп»). Аңсуа мифтэ жэабхықэа рџы Амрей Амзеи ма иашьей
иахэшьей роуп, ма – хатей цхэыси.

Амрей Амзеи дрытқаруп абзиабарей атаацэалаларей
рынцэахэы, Нымирах.

Урт роума, ант роума – зеггы Анцэа ишеит, Анцэа инапатқа
иқоуп.

Амрей Амзеи реиңш, Анцэа ишеит ажэ џан икыду
аецэақэаггы. Аңсуаа рдоухатэ базараџы аиатэақэа зеггы иры-
лыччоит Етэацэаа. Икалап, урт аңсуа цэахэқэа рпантеон аџы
аңыжэара змоу абиңара рхыңхызара иасимволзар: «быжыба».

Ажэлар рџаңыцтэ хэамтэқэа еихаггы рымэхак тбаауп иара
убас Хэылңыетэа, Шырңыетэа, Асар рымџа, Жэгараа.

Хэылңыетэеи Шырңыетэеи арңызбеи аңхэызбеи
иреңшныршыалоит, иеишытоуп, аха изеиниом.

Еггыр аецэақэа зеггы ауаа рынасың иасимволқэоуп: «Адуней
шақа џқэу ақара, ажэџанггы аецэақэа кыдуп. Ауаџы даниуа
ииятэахэ кыдлоит, даныңсуа – икыдшэоит».

Адгылнцэахэқэа рпантеон. Адгыл анцэахэңхэыс Анан /
Нан шыарда лымчуп, уи лнапатқа иқоуп анхамџатэ пантеонқэа
зеггы. Урт рахытэ зеггы ирейхабуп, зеггы раңхыа ицэырцит
Ажэеиңшы дызхагылоу ашэарыцаратэ пантеон.

Ажэеиңшыаа ртаацэара – нуклеартэ таацэарадууп. Урт беио-
уп, еихаракггы, кыр зылшо, адоухамч змоу , цџа змам атыңхацэа
рыла. Ажэеиңшыаа ртыңхацэа иртаххар, ашэарыца џацахэы
имоуп, иртахымхар – иџырхуеит, уимоу дхыхны дыргарггы
рылшоит.

Ишаабо ала, аңхыатэқэа Ажэеиңшы азооморфтэ цыкы иманы
дцэырцит, аамта анца, дантропоморфхейт, ашэарахқэеи ашэары-
царей дрынцэахэхейт. Ажэеиңшыаа нхоит, даара шэары-
цаџаапкык иакэымзар, уаџы ишыапы зқэимыргылац ашыха
кышыэышшэраџы.

Функциатэ цакыла Ажэеипышыаа ирыцнаргоит Аергъаа ртаацэара. Насгыурт астаацэарак жьрацэаралагы еилахэуп: «ажэеипышыаа ртыпъха – аергъа ртаца, аергъаа ртыпъха ажэеипышыаа ртаца».

Хэарада, ашэарыцара псыс иахоу шьхатэыла акэны ишыкоу ала, ажэеипышыааи аиргъааи рпантеонкэа функционала ашьха пантеон иазааигэоуп, Ашьханцэахэы имадоуп. Ашьханцэахэы дыцьбароуп. Ишьхылаз ауафы, дарбанызаалакь, ихы разаны, мацкъашацкъа дныкэон: деикэпъах деилахэан, иц эеижь ажэаан иаирбомызт, арыжэтэ цьбара агъама ибомызт, дгэамцуамызт, ифэы итамзо ихэомызт. Шьхылан, шьхытцын ахышыцэа дукэа ианакэызаалакьы, ашьтэа шьны, аныхэара картон. Ашэарыцацэагы ус акэын – Ашьха анцэ ахэы «зыпъсра ааз» агэи агэатцэеи ирбаны, ма, хамтак ахасаб ала, еиха илапъш иташэашаз хахэкьакьак хызатцэык-хызатцэык иныкэцаны, рыфныка илбаауан.

Адгьылнцэахэкэа рпантеон афэы амчду змоу пантеонуп Абнанцэахэгы дызхагылоу апантеон. Абнанцэахэы геи-шьхеи рыбжьара иамаз абна зегьы дахылапъшуеит. Абнафэы ишэарыщоз иоума, абна илахаз иоума, дызустазаалакь Абнанцэахэы диапъапкуан лыпъхала ифныка дхынхэразы, афэатахъа икэитцаргыы ауан. Избанзар, абна ианакэызаалакьы ишэартан.

Апъсуа мифология ишахэо ала, Абнанцэахэы апъхацэа иман, урт рабду, Анцэа, идхэыломызт, ауаа ирпъырхаган азы. Урт ауафэы абна дылан дырбар, ижэлон, дырфон, раб дырнымиар. Уиазоуп лассы-лассы Афэы амац эыс зрылаитцо, аха дара реырзоит, егьызхарам ашэапъацъапъ амца ркуеит. Дац-пъашэла ари амиф аполидемонизм иеиуоуп.

Абнаршэыра дылоуп иара убас Абнауфэы. Абнауфэы амч чыда илоуп, дыгэгэоуп, илеишэа баапъсуп, ауфэы дишьыр илшоит. Аха Абнанцэахэы, игэапъхар, уи деибга-деизфэыда абна дылигоит. Ауфэы ибзазарафэы даара кры зтазкуа пантеонуп Арахэаазаратэ нхамфэа апантеон. Арахэаазаратэ пантеон дахылапъшуеит Аитар, еихаракгыы афэафэа дгьылкэа ирыкэынхоз ауаапъсыра рдинт э бзаарафэы. Ари апантеон аумак ахыцуам, ашьапы акит ауафэы арахэаазара напы анаиркынахыс, «анеолиттэ револиуция» аан. Апъхьацэкьа Аитар ихала дцэырцит, аха аамта кыр ианааскъа,

быжьхафык иоуит: Цабран, Жабран, ышыашыана, х эарах, лышкыынтыр, Цабах, Анана-гэинда. Амала, Анана-гэинда итцегъ заа, амазеиеизгара аамтазы дцэыртцхъан, зегъы дрейхабуп, аха дшааиуаз, ауафы инхамѳа антцшэантэала, арахэаазара рпантеон ахь дианагеит.

Ауафытэыѳса инхамѳатэ тышэантэаларазы ишыакэгылаз акоюп иара убас адгбылкэаарыхратэ пантеонгы.

Адгбыкэ аарыхратэ пантеон иахылапцшуа дыпцхэысуп, уи Цаца лоуп. Цаца хэфык апцхацэа лымоуп: Анапца- нага, Сау- нау, Кэыкэын, Ерыш, Нар. Урт лара илыцхыраацэоуп, напынтцак- напынтцак рымоуп.

Адгбылнцэахэка рпантеон афы атыпц чыда аанылыкылоит, насгбы дзатэуп, Ажыахара – афнытх хэыштарей атаацэаратэ бза- зарей рынцэхэпцхэыс.

Адгбылататэ нцэах экэа рпантеон. Адгбыл атца икоу анцэахэка хыс дрымоуп Атац. Адгбыл атца лашыцароуп. Иара иоуп атцх ахас иамоу, ихызгбы уиоуп изыдхэалоу: атцх / атцх. Атцх ипантеон датэуп Апцсцааха – запцстазаара иалтцхыоу ауаа рынцэахэы , Атац итэуп Афстаа, агызмал, ацэа анцэахэпцхэыс Цэыблакы, иара убас Атыѳ, Агэылшыап, амат, ухэа, ауафы анти- подкэас имоу зегъы.

Амшынтэ пантеон. Адгбылататэ пантеон иадхэалоуп амшынтэ пантеон, адгбылтэ пантеонгы иадхэалашэа икоуп, аха. Амшынх эынткар Хаит ихэынткарра ауразоуроу иахыыкоу амшын атафэоуп, уакоуп иахыгылоу дзыѳноу атцэбаашгбы. Амиф афы ишыкоу ала, Хаит гэымбылцббарак иоуп , игэампцхар, амшын ырцэкэырпцаны, амшын иху – гбаз, пцраз, нышыыз, атахызар – изааиркэылоит. Амашэыркэа кыр кайтацхэеит. Уи атэоуп ирхэо аганыхэакэагбы.

Хазы икоуп **Захкэажэ лпатеон**, аха амшынхэынткарра иа- лахэуп. Захкэажэ амшынхэынкар ипцшэмапцхэыс лоуп. Захкэажэ лахтырра зиасдук атафы икоуп, азымжы афы цыара. Агахи Затцкэажэи апцхацэа рымоуп. Насгбы ирацэафуп, цѳа рымазам да- ра, насгбы хызыкоуп ирымоу ишынеибаку зегъы: Зызлан. Зызлан дызмоу азиаскэеи акэаракэеи, азыхыкэеи атцэццэеи роуп – ина- лакаалакны. Амиф ишахэо еипцш, Захкэажэ тынч икоу, ауаа

ирпырхагам азэы лоуп, Зызлан лпан баапсуп, дшэартоуп, уахынла азыпшахэа данаво ыкоуп, дзеишэарыцо, еихарак, ахацэа қыпшкэа роуп. Убри ақынтэ Зызлан ауаа лыхыз ахэарагы ртахзам. Ауаа зымцаныхэо Захкэажэ лоуп.

Апсуа нцэахэкэа рпантеон атоурыхтэ дацкэа. Типологила апсуа нацэахэкэа рпантеон кавказтэи ашхарыуа жэлэркэа рдинтэ дуней иеиуоуп, еихаракгы – адыгакэа рпантеон. Уи кыр иазааигэоуп, кыр еипшуп иара убас ажэйтэза зны Азия-мач апшэымас иамаз хаттаи Месопотамиятэи (афзыбжбара) ажэйтэ цивилизация ашыапы зкыз ашумеркэеи урт ирымыздаз аккадкэеи рдинтэ еифеаашыа, рпантеон аструктура инаркны, анцэахэкэа ыхызкэа ркынза.

Анцэах эхатара асистемафы икоуп, егьмачзам, формала еипш, цакылагы еиуаеипшым аныхэакэа. Урт иахыатэи апсуа бзазара алхшыа рымам, гэгэала иаласоуп.

II

Хэажэкыра. Хэажэкыра иапылоит хэажэкыра-мза ангыло, ашэахыа ауаа, атаацэа рыпхыарыламтаз.

Аныхэа аены, шыбжыаарампаншэа, апшэмапхэыс амажэа лкэахауеит, шылеи ачашыла налапсаны, амра анзаалалакь ахэажэакэа калцоит: атаацэа рыцыпжаза хпа-хпа хампал, амала руакы арасатэ цэы агэылатаны, урт ирыцылцоит амрей, амзей, алахэареи акалак эыти рсахыакэа змоу ахэажэакэа акака. Нас ахыруачуан афы азыршы инзаапсаланы илжэуеит. Ианжэлакь, саарак инаныпсаланы, аргырахь ала, ахэыштаара апхыа, еишэак наргыланы, икэлыргылоит. Апшэмахатца, ифы-инапы аазэзэаны, ахэажэакэа дрыхныхэоит. Аныхэара данналаго аамтазы ахампалкэа хпа аалхны, амзасахыа змоу ахэажэа нарылатаны саанк инанитоит. Иштыахь ала иаины иаагылоит хатца зхыжэлоу хэа икоу ипацэеи иматацэеи:

Амза – уара, хатх зырлашо, уахынла, цэара мөакы хакэзар, хыхцо-хыхаауа хзырбо, хзырманшэало , ухышыргэытца сакэхшоуп! Улыпха-угэыпха хагумырхан, уахылапш, нхарантырала, нхамсала хайтых, афеара хат, амла хаумыркын, ахьта хаумыркын, аамта бзиа хыкатца, афеора ду хат, иаахрыхуа

пъшзала иахфартэ х̄ката; ахатажэла иреиуоу зеггы уаххылап̄ш, умч чыда халатца, улап̄ш ххыз, ухы ххумбаан.

– Анцэа иуцихэааит! – ааилдыргоит атацэа.

Анаџ асаан ианиџоит даџа х-хампалк амрасах̄а змоу ахэажэа нарыџцаны. Ишьтах̄х̄ иаагылоит хатца имџац ахэсах̄ычкэа. Мрагыларах̄ ихы нарханы џааитусеит:

Амра, сызкэышоу, сухэоит, улып̄ха х̄ахумбаан, аоны иџоу ахэсах̄ычкэа уылап̄ш рыгумырхан, ируа-ирхэо рып̄гала, урхылап̄ш!

– Анцэа иуцихэааит!

Аныхэаџ аныхэара хиркэшоит «алахэареи» «акалакэыти» рыла, ишыкетџац еип̄ш, х̄п̄а-х̄п̄а х̄ампал нарыватцаны. Ускан атаџаџа роуп дзыкэных̄эо:

Кыр зымчу Анап̄а-нага! Сбыхэоит, абра, сышьтах̄х̄ игылоу стаџаџа-хэычкэа, былып̄ха рыт, бгэып̄ха рыт, аџиара бзиа рыт, иркуа-ирышьтуа марымажахо, ируа-ирхэо рп̄ылартэ еип̄ш, ргэых̄этэы иахыгза, бырхылап̄ш, рхэычкэеи дарей еихыгза, инеибазартэ амч-алшара рыт! Урт рышьтах̄х̄ игылоу азгабџаа агэыбзера наза ратэаш̄а, иратэаш̄а аманшэалара, анасып̄, антчыраду!

– Анцэа иуцихэааит!

Аныхэара анеигалак̄ ашьтах̄х̄ еихабеитџыла зеггы аишэа инахатэоит. Ап̄шэмап̄х̄эыс азэазэала зеггы рыхэы рымџалыргылоит: х̄п̄а-х̄п̄а х̄ампал. Амала амзасах̄а змоу ахэажэа, иаашаны, ахаџаа ирфоит, амрасах̄а змоу – ахэсах̄ычкэа, алахэареи акалакэытеи рсах̄а змоу – атаџаџа. Досы имџоу ахампалкэа п̄иџеусеит. Атэы закэшэаз дымшуп, хэа, дып̄х̄аџоуп. Ауаџымш ашыкэс нџаанза чара хэычык̄ акатцара ихэтоуп. Дхэачызар, ианиаби роуп уи зуалу.

Аинтерес рыџоуп ахэажэакэа рып̄шрагы. Азеи амрей рсах̄аџаа амрей амзеи рынџаэх̄эаа ирсимволуп. Ап̄суаа рдунеихэап̄шра ишах̄эо ала, Амзеи Амрей хатей-п̄х̄эыси роуп – ахатцареи ап̄шзареи ирсимволуп, алахэареи акалакэыти аџаџа иасимволуп, ахампал аха еип̄шны икатџоуп, ап̄стазаара-хаа иатэуп; уи атцарыра – ахатца имч, ахатца ихатцара иадхэалоуп,

ахэыгэра – аҗхэыс лыпхэысра алагамта, ахэажэцэы – ахатца иха-
цара алагамта, аҗиара, аитыцра, инымтэо аҗстазаара.

Хэажкыра анхаы ааҗынтэи иускэа ргэашэ азыртуа ныхэоуп,
адгыл ақэаарыхра иагэыргэаҗхэашоуп.

Амшапҗы. Амшапҗы аныхэақэа ирныхэоуп. Аҗсыуа тасла,
аныхэа аaira жэохэымш шыбжэоу, амэыша ашыжэ инаркны,
хэычи-дуи зегы аеырхиара, аеазыкатара иалагоит. Атаацэараҗы
хатца хыжеланы икоу адэахтэи аускэа реилыргара напы адырует,
ахэса – аоныцкатэи аускэа: азэзэара-ахэхэра, аоны, ашта, агэара –
акы нрыжэуам, ицкыа-шэкыза икартоит. Аҗсыуа-тасла, ауаы,
дарбанызаалакы, Амшапҗы даҗылароуп, акы иадамзаргы, матэа-
җыцк ишэтцаны. Ажэйтэ ахэыцкэа иршэыртоз аматэа каҗшыызар
акэын. Акаҗшэ амра иасимволуп, аҗстазаара иасимволуп азы.
Аажэиак мшы – Амшапҗы иацааиуа амэышанза – адгыл асра
тасым, хэа, ипхэазоуп. Адгыл аҗы аусура калом. Аеыбгақазацэа
рыгеқэа азыкартоит, аеырхэмаррақэа еиҗыркауеит. Аха змоу
ахэсахэыцкэа амшапҗышэткэа рыкэшэоит, иааганы аоны
ионарыпсоит, аҗстазаара-җыц, аҗстазаара пшза иасимволу акы
ахэсаб ала. Иацааиуа амэыша аэны, амра аныаҗылалакы, ахэса
быргцэа ртацацэа рыманы адэхэыпшкэа рахэ ицоит, атиаахэшэкэа
ытырхуеит. Ира убри аэны аҗшэмапхэыс, дныхэа-ныпхэо,
лхэыцкэа иреитбу чкэына-хэычкы ма лмата, акэтаҗ ыркэымпылуа
аоныргэы дакэлыршоит, акэтаҗ аҗиареи аҗстазаара агэылтэаи
ирсимволуп азы. Атыпхэацэа, амарч еитақэшэаны, иааганы, икыаны
(амшапҗышэткэа) аоны еитаонарыпсоит, атаацэа хэаа-баа ры-
мамкэа, ишгэыргэо мацара аамта рхыргалар азы. Аҗшышаэны
аонатакны кэрала зегы ирэхэбу аҗхэыс-бырг чычхэдыл калцоит,
чгэахэала – адгыл аалыцкэа рыла. Уи адгыл ақэаарыхра
анцэхэпхэыс, Цаца, илызкуп Убри аэны, амра тлакы ашэара
ианшеилакы, аҗшэмапхэыс ажэла калыпсоит, еихаракгы акаб-жэла.
Чычхэдыл-нахыс инкауришэуа аауит, хэа ипхэазоуп. Асабша ауха
уи, дныхэа-ныпхэаны, цымшыцэала акэтаҗкэа лшэуеит, пкарак
ахэсаб ала, – шэкы. Иаашар, амэыша, ныхэоуп, мшапҗуп.

Ашара адэы ианаақэло аламталазы аҗшэмахатца дгылароуп:
«ахатца ишыапы мшуп». Иҗи-инапи зык нарыкэтэаны, адэхэы
ддэылцуеит, амрагыларахэ ихы нарханы Хэзшаз диашыаҗкуеит:

«Анцэаду, ухышыьргэйтца сакэыхшоуп! Идуззаны итабуп, абас, таацэала хайбга-хаизыда абри амш-гэыргъахэ хыхапужылаз азы. Ёаангы пшзала абас, еилшэарак хамамкэа, хнашьты, сухэоит».

Нас, зыпшра камтакэа араха еилиргоит, ахъарахэ ртыпъ икэитцоит, ишьтэы атра итыганы, еиха ажэоан иахъабаша гэарак аёы иёеихэоит. Апшэмахатца инаишьтарххны дгылоит апшэмапъхэыс. Убрыгъ, лхатца ишыкаитцо еипш, лёи-лнапи аазэзэаны, ашт дныкгыланы, анцэа диэхэоит. Нас даак эгъежъааны, лыоноускэа дрылагоит. Атаацэа рзы аилаць луеит: «Ашапъы аёны зегъы фатэыхаала акрыфара напы адыркыроуп – убыыс ргэы тэы, рхы тэы иказаауеит эаны уажэаанынза». Рхэы ананылцалакъ, хэычгъы-дугъы ацэа иалылхусеит, рхы дагэзуа, ргэы дагэзуа: «еааныбзиала шёнеиааит, нан»! Аишэа ианаахатэалакъ, амшапъыкэтагъкэа длыркуеит: «инааиуа-еитцааиуа».

Апш эмахатца азыс ахэда хитцоит – адгъыл ашьа аирбоит, Анцэаду диэхэаны:

«Анц эа ду, сызкэыхшоу, ухышыьргэйтца сакэыхшоуп! Уылпъха хат, угэпъха хат! Улапш-хаа хагумырхан! Уара иубзораны, иахъа таацэала хайбга-хаизыда аныхэаду хапъылоит. Итабуп, хэа уаххэоит хэычгъы-дугъы. Ёаангы абас хапужылар, сынтэа аткъысгъы егъны хаупылоит. Сукэыхшоуп!» Уажэы абзара усырбоит, пьытрак ашьтахъ – агэи агэатцэеи».

Афатэ-аажэтэ аныкарцалакъ аныхэа агэи агэатцэеи дрыхныхэон амшапъыхапъшъа аёы, атэца азна аёы иаргъаналала иаанкыланы. Аныхэа иныхэапъхъаз уаанзатэи иныхэапъхъаз еипшын, амшапъызыс агэи агэатцэеи шиирбо (анцэаду) нациттон акэымзар.

Уинахыс крыфаран-крыжэран, шэахэаран-кэашаран, еита-наиааиран (аигэылацэа, ауа-атынха).

Амшапъы атрибут-хадакэа: амшапъыкэтагъ, амшапъызыс, амшапъыхапъшъа.

Апсуа традициатэ дин асистемаёы икам Амшапъы акара ажэахёиаакэа змоу даёа ныхэак (ажэапъкак эа, афоризмкэа, афразелогизмкэа: «амшапъшара»; «амшапъаёны зхарпъ ззымпъсахыз»; «амшапъы зызшаз»; «амшапъы аёны акрыфан сыкоуп, зхэаз

.еип̄ш»; «унан, уахəш̄а дып̄саит, амшап̄аены уаазт̄гы, акры уғасымт̄оз» убас ит̄еггы. Хəарас иа̄тахузеи, хыхь еикəысып̄хьазаз «амшап̄ыкəтаг̄», «амшап̄ызыс», «амшап̄ыхап̄ш̄а» урт зеггы рап̄хьа игылоуп.

Ғəарала амшап̄ныхə тамашəтын, амши ат̄хи анеикарахо аамта иакəшəоит.

Ус акəын ишык̄аз Мрагыларааигəатəи ажəытə цивилизациякəа рəггы ишык̄аз –азын-хьта аəанып̄хьанаклак̄, ап̄хара адəы иа-ныкəлалак̄, ап̄сабара аг əылтра ианаф̄ыз, ашəтра ианаф̄ыз аамтазы, ашык̄əs еикəшеит, аамта аəап̄сахит, хəа, ирып̄хьазон.

Амшап̄ы аены акəын ап̄суаа ашык̄əs ґыц ианап̄ылоз. Уиазоуп «ааныбзиала» зырхəзгы. Амшап̄ы зацəык ауп «ааныбзиала» зызку.

Анцəахəа / Хыхь икоу. Анцəахəа, мамзарггы анцəарныхəара к̄артцит аап̄ын агəтаны, мəышак аены. Икоуп таацəала иахык̄артцо, икоуп бип̄арала иахык̄артцоггы. Ишрык̄əу еип̄ш.

Ацəашьхəы икызар, атаацəа зныхəо – атаацəа реихабы иоуп. Абип̄араф̄ иахныхь эоггы амчра змоу, кəрала зеггы ирхабу иакəхоит. Насггы уи шьтрала иаауеит: аб икынтə – ап̄а. Аха икоуп аныхəа аəац̄барантə данааргоггы, даəажəлак датəыз атахызар. Занаатс имоушəа, аныхəа зеггы дырзеип̄шуп, зеггы рзы дныхəаоуп. Амала, аныхəа иажəа цк̄азароуп, еилгазароуп, дуаөгьраззароуп, маха-шьахалаггы грак имамзароуп. Уи, дныхəа-нып̄хьаны, аəазы ацəашьхəы иркырггы калоит. Ускан ацəашьхəы зкраны икоу ахатца ашьтəа (ац̄махша) ат̄еикуеит.

Аныхəарта хазы ик̄азцо ыкоуп, икоуп аоны аштаф̄ы иныхəоггы. Аноума, ароума, аныхəарта тып̄п̄шзазароуп, ицк̄азароуп. Ишап̄у ала, зеггы рааста иманшəалоуп арасатра.

Абжыуаа рəы ари акуль анцəахəа / анцəарныхəара ахьзуп, абзып̄кəа рəы – Хыхь икоу. Арака анцəа ихьз ах əара цасым, хəа, ирып̄хьазоит. Уи еиха ижəытə-цасуп, архоизмра алоуп.

Бжьаратəла иаагозар, аныхəап̄хьыз абас икоуп: «Уа, шьарда зымчу уааггы-п̄сггы зшаз Анцəаду (абж.), мамзарггы «Хыхь икоу ахьахду» (бзып̄.), ухышьыргьытца сакəыхшоуп! Уцəазар, уаап̄шы, уаап̄шуазар, усзызырф̄ы! Ихьа абра сахьааиз, зыкны сааиз ахатца (ихьзи ижəлеи аайдкыланы) итахцəаггы иарггы аaikəагыланы,

ргэы тыгыгъа, рхы тыгыгъа иухэоит, урхылапъш! Уара хыхь укоуп, дара цака икоуп – ас акы рыгхар калоит, анс акы рыгхар калоит, иатоумцан. Адунеи афы машэыр зхылымтца егыказам, зегы улапъш рхыз, улапъш итумыжын, урхылапъш! Аоны икоу дыхъча, абнаф икоу дыхъча, азафы икоу дыхъча, амца ааигэара дыказар, дыхъча, амца дықэзар, дыхъча, амшын дхызар, дыхъча, ахауа далазар, дыхъча! Хаазагак азыхэа азэы ихы даахашшаауа дкоумцан! Инаштарто-иааштырхуа, инаштыршыуа-иааштыршыуа – еихоума, еигэышэума, маганоума, ыбыгоума, зегы – рымпыцаманшэалахо иката! Ирдыруа иахумбаан, ирзымдыруа иатоумцан! Абзера атыхэала, азхара атыхэала ианакэызаалак еикэшэо, хъаа-баа рымамкэа, гыла иныхэаны, хыла иныхэаны исзыкаутарц азы сухэоит уара, зхышыргэытца сакэхышу Ахьахду! Уажэы абзара усырбоит, нас – агэй агэатцэи».

Аныхэаф афынтэ раан данныхэогы иныхэапъхыгъ шыкац икоуп, анцэаду аныхэагатэ агэй агэатцэи ишиирбо атэы ацитдоит акэымзар.

Агэхэа аганахь ала абжыуаа рфы ыажэиак кэакэар ржэуеит, икоуп ачашэ зуагы, абзыпъкэа рфы ихыргэежыааны «ача» карто-ит, азганк азахыга мацэаз ала адыргакэа аарханы. «Ача» ажэоан иасимволуп, адыргакэа – ажэоан икыду аиатцэакэа. Абжыуаа зланыхэо ыажэиак кэакэар адунеи ахэтакэа ирсимволуп: ажэоан, адгыл, адгылатца. Урт быжыба-быжыба рыла ишыкэгылоуп, хэа, ирыпъхэзоит. Урт еицуцар, ыажэиак калоит. Ашыцарагы ирхэо акоуп: Анцэаду адунеи ишеит, збафыс дамоуп, инапы иакуп, хатала иала ажэоан афы дыкоуп, уантэоуп зегы шхэаакэитцо.

Аишэачара аганахь алагы абжыуааи абзыпъкэеи ахь-еипъшкэам ыкоуп. Абжыуаа рфы аишэа дырхиоит иахьа икоу кэафраматэала: саанла, чкыпъла, еиуеипъшым фатэы-жэтэла. Абзыпъкэа рфы ажэытэ-цаскэа шыкац икоуп. Аракатэй аишэафы «иахьатэй аивилизация» тыпъ амазам – фатэыс икоу аныхэаф дзыхныхэаз ауп, уаха акгы, абыстеи ацыкеи (ацыкахыш) ртэы хамхэозар.

Еипъшзам амшкэагы. Абжыуаа рфы анцэарныхэара мшапъргоит амэышафэеы, абзыпъкэа рфы – иныхэо рымшшыара аены.

Иаидкыланы иагозар, ацѣам- ажым роуп акѣымзар, аныхѣара абаѣ акуп, аныхѣашыа акуп, изызку азѣы иоуп – Хыхь икоу / Анцѣаду.

Ацуныхѣа / ацуныхѣара. Есышыкѣса, ааѣынра ацамтазшѣа абыргѣа ааилацѣажѣ аны аныхѣа аѣхѣара ѣырцѣоит. Уи амѣаѣгара знапы иану ѣыѣа-хѣы ацута инарылаланы амртхѣ ры- лырхуеит: ашѣтѣи арыжѣтѣи дырхиоит, идырхиоит иара убас досу рмартхѣкѣа, ашыла инаркны аѣыкеи ацѣашыи ркынза.

Зегъ рааста изыцклаѣѣшуа ашѣтѣоуп. Шѣтѣыс, ныхѣагатѣыис икоу аѣмахшоуп, хѣыц еикѣатѣа злам, гра змам, ибзаины икоу, иѣѣылоу.

Аныхѣарта аханатѣ аахыс иазыѣѣцѣаны икоуп – зиаск ахыкѣан мамзаргѣы зыхьк ааигѣара, ацута ирзеиѣѣшу, еиха ирыманшѣалоу тыѣ ѣѣшзак аѣы.

Ацуныхѣа кѣртѣоит цутак, гѣажырак иатѣу ауаа, аѣхынра алагамтазы, рашѣара-мзазы, рашѣара бзиа ианнатѣыслакѣ.

Амра цѣлакѣашѣара ианѣеиуа аамтазы ажѣлар аныхѣартаѣы еизоит: хѣса-хацѣала, хѣычѣла-дула.

Ахыцхыртакѣ а ишырхѣо ала, ажѣытѣ ацуных ѣара мѣаѣыгѣоз ахацѣа зхыж ѣлоу ракѣын, ахѣса ааизомызт. Иахѣа уи аѣыза агра- дация ыкам, хазы-хазы аишѣа иахѣахатѣо алахамтѣозар. Иара уб- ригѣы ахѣеиларгало ыкоуп, еихаракгѣы абжыуаа рыѣныцка.

Аныхѣаѣгѣы дара ацута иалырххѣо азѣы иоуп. Уи икѣрахѣ даннеилакѣ, илымшо даналагалакѣ, иуаажѣлар дрыхѣаны, «иматцра» шѣтеитѣоит. Иара убыскан ацута ааилацѣажѣаны, аѣазѣы далырхуеит – зыхшыѣ цкѣоу, ажѣа зѣоу, уаа рахѣ ина- гоу,ахѣз змоу ахатѣабырг.

Аматѣура зкѣу ахацѣа, аѣарацѣа рыѣырхырааны, ашѣымкѣат дыргылоит, ачхынцѣкѣа адырсуеит: акѣац атѣы, абыста атѣы. Амца еикѣырѣоит, иатаху азы рѣатѣаны ачуанкѣа кнархѣауеит.

Аныхѣаѣ, уажѣшѣта иаамтѣоуп, анихѣалакѣ, ашѣтѣы ашѣымкѣат ааигѣара иааргоит. Ацута зегѣы, рхатѣакѣа нархыхны, еикѣагѣа иаагылоит аныхѣаѣ ишѣтахѣ, мрагыларахѣ рхы рханы. Аныхѣаѣ иѣи инапи зык нарыкѣтѣаны, ашѣтѣгѣы, символк ахасаб ала аѣы изѣзѣоит, ашѣапкѣа изѣзѣоит, нас ихатѣа ааихыхны, имакеи икаба хыхѣтѣи ахѣынѣѣракѣеи ааѣыртланы, мрагыларахѣ ихы нарханы,

ажоан днатцѣшуа, ашьтѣы атѣыѣа кны даагыланы, Анцѣа диа-
шьаѣѣкуеит:

– «Хыхь икоу Анцѣаду, сукѣыхшоуп! Уаанза, мчыбжьык
ашьтахь сара, сызланхо сыуаажѣлар ирыцѣхаражѣѣѣу азѣы
иахасаб ала, исхѣаз сѣтатахьа инакѣыршѣаны, иахьа хѣцута иатѣу ,
дхѣычы-ддыу, ааира зылшоны икоу зегьы, хашьтѣы хаманы,
хааины, абра, ушьапаѣы хгылоуп. Улыпѣха хѣт, угѣыпѣха хѣт!
Аамта бзиа хзыкатѣа, аѣаѣфра беиа хѣтѣашьа, дасу иааирыхуа
пѣшзала итегалартѣ, итаацѣа ныкѣигартѣы, абзиа аганахь ала
ифартѣ-ижѣыртѣ дѣкатѣа! Акѣа анауша, акѣа ару, амра аныпѣхаша,
амра рыпѣха, апѣша баапѣс аумырсын, акырцх аумыруын, хыхьча!
Улыпѣш-хаа ххумбаан, уххылапѣш, хрыцѣхашьа, сукѣоит»!

– «Анцѣа иуцихѣааит»! – ааилдыргоит аныхѣара иатѣагылоу
ауаа.

Аныхѣаѣ инапала ашьтѣы ахѣда ахѣызба натѣишьѣеит аѣароуп,
уинахыс икоу аускѣа амѣтура зкѣу ирусуп.

Акѣац анжѣлакѣ, абыста нырулакѣ, ачашѣкѣа, ачааѣѣакѣа аны-
хиахалакѣ (ишрыкѣу еипѣш), ацута ашѣымкѣѣт ааигѣара еитѣаагы-
лоит, уаанза ишгылаз еипѣш. Аныхѣагатѣ ажьыхѣѣакѣа ирегѣу –
апѣылгады, ажѣшѣакѣа – ашѣымкѣѣт икѣырцѣоит, акѣац зегьы ка-
латѣ, саарадук интѣцаны уи апѣхьа идьргылоит. Ашѣымкѣѣт
икѣырцѣоит иара убас ачашѣ, ма ачааѣѣа, аныхѣа иатѣанакуа
зеипѣшроу еипѣш. Аныхѣаѣ дныхѣоит иарманапала аныхѣагатѣ
агѣи агѣатѣѣеизхоу арасатѣѣы кны (ачашѣ, ма ачакѣѣакѣар
ахьыѣрцѣогьы ыѣоуп), иаргѣанапала – атѣѣа азна аѣы. Аныхѣаѣ
иихѣо аныхѣашьѣтѣ формула уаанза иихѣаз излеипѣшым акгьы
ыѣам, шамахамзар, анцѣа апѣхьа абзара шиирбаз, уажѣы агѣи
агѣатѣѣеи шиирбо атѣы зхѣо иажѣѣакѣа алахамѣѣозар. Аныхѣара
даналгалакѣ, ауѣа иалахѣу атѣацѣа рѣѣашьхѣкѣа ааидкыланы, амѣа
надыркны, ашѣымѣѣт ма ааигѣа игьылоу ѣѣлак ашьапы инкы-
дѣѣѣоит.

Аишѣа иахатѣоу ауаа еишѣашѣѣакѣѣк шымѣапѣырго
имѣапѣыргоит: гѣыргѣароуп, крыфароуп, крыжѣроуп, шѣахѣароуп,
кѣашароуп.

Изакѣныхѣоузеи Ацуныхѣа / ацуныхѣара, ипѣѣѣѣырѣѣи, иан-
баѣѣѣырѣѣи, иаанагозеи, изьзкузеи?

Ап̆хьацѣк̆а ацуныхэара цѣырцит космогониа тѣ культк, ап̆хынтѣи аамраангыламта иадхэалоу акы ахасаб ала (рашэарамза 22). Ашьтахь, «анеолиттѣ революиуциа» аныкала, адгьыл акэаарыхра ацакы аиут. Ажэытѣ уи жэлантѣыла икарцоз ныхэан, аха ишааиуаз, ари асоциалѣ организациа ианазха, ианеитыт, ешьара-ешьарала иалагеит, ажэлаесиладьса ап̆ыжѣ ара анага, аигѣыладѣа рыгъежьырахь ииасит. Аѣак ала иаххэозар, ац-ныхэара «а(м)ца емыздо ауаа» – ацута иртѣуп. Тѣурыхла, Ацуныхѣ ара адацкѣа Азиа-мач ажэытѣ цивилизациа иагѣылоуп, хатала – хетта рныхѣа Цунни. Ицегьы хнаскъар урт хатта рахь икылсуеит.

Нанхѣа. Нанхѣа адгьыл анцѣахѣп̆хѣыс илызку ныхѣуп, адгьыл анхафѣи ина тѣ аѣафра ианыхѣоуп.

Аѣафра п̆ырхага амоукѣа аца акынза инеирц азы анхафѣи уи алап̆шыцѣгѣа-ѣыап̆шыцѣгѣеи аѣстааи изларцѣихьчаша аманаакѣа кыр идыруеит.

Уатѣы ныхѣаны иахѣа еип̆ш анхафѣи амхы уафѣи дазлатало агѣашѣ, ма ахтѣыста, иахаиргылоит алакѣымхѣа, дызлахандеиуа имыргугакѣа п̆хьеикуеит хыбрак ацака, ара хѣа рытра итѣцалоит, ап̆шѣмап̆хѣыс лакѣзар, лынтѣы п̆саатѣкѣа талкуеит, ашѣцатѣы матѣакѣа, ац ѣарта матѣакѣа, ухѣа, адѣахьы ицѣу зегьы ашныка иналгалоит. Иааилахѣлар п̆сымыцкѣас икоу зегьы ртѣѣракѣа иртытны адѣы икѣлит, хѣа ирып̆хьазоит анцѣахатара злоу ап̆суаа.

Иаашоны нанхѣаны, уаха ахѣылбьгѣа, амра анынташѣалакь ашьтахь, атаацѣа ашта акѣакь аѣы цѣара мамзаргьы антѣтцѣк̆а абарбанцѣа еикѣырцоит, таацѣала зегьы уи иахып̆оит хынтѣ-хынтѣ, «сѣѣстаа дзыблит, сѣѣстаа дзыблит»! – хѣауа. Амца иахып̆о ап̆арч аѣыкахыш алап̆саны амца иакѣитцоит, аѣ-ѣа, хѣа, абжы гарц азы. Уи абжы аѣстаа иблышьа иасимволуп.

Аныхѣа аѣны аишѣа дырхиоит иацп̆ыхѣаны. Уи икѣуп анхафѣи иааирыхыз аѣамаѣа, ашѣыр-хккѣа зегьы.

Нанхѣазы аишѣа дыргылоит. Аишѣаргылара ап̆суаа рдуне-ихѣашышьаѣы атып̆ ду аанызкыло анимизм иатѣу цасуп. Убри иахк̆аны «аишѣаргылара» «нанхѣа» иасинонимхеит.

Генезисла Нанхэа космологиатэ ныхэоуп, ҕаһраҕалантэи амраатгыламта иадхэалоуп(нанхэамза 21–23).

Нанхэа иацу ақбазқэағы аетнологиатэ интерес ытцоуп.

Алакэымхатла тламшуп, хэа, ырыпхэазоит аҕсуаа. Ара агэашэ иахадырғыло алакэымхэ айбыташыағы ацакы амоуп. Ацбар агьежэ акэыршаны амра иасимволуп, аҕхара, аҕстазаара иасиволуп. Амаҕ ыркыақаны, амацэаз еиш, икацоу агыжэ алапшыцэҕа даанаштыуам, аура ахычит. Бырбанца – амца Афы ицыркыоуп, ҕрыцкыагоуп.

Амацэаз кэырышоу ацбар мрагыларахытэ ажеларкэа ртоурых алоуп. Иаххэап, уи ашумеркэа рыжэһан-нцэа, рынцэаду Ану исимволын, урт зыпсахыз асемиткэа рынцэахэду Ашшур иатри-бутын, абырзенкэа рпантеон ағы амра нцэахэыс иамоу Аполлон илабашы ахы ацбар еиҕшуп.

Қырыса / лымдныа. Аныхэа ахыз ақырысиантэ дин акынтэ иаауеит, аха даара здацкэа цаулоу акосмологиатэ ныхэакэа иреиуоуп.

АжэытэҚырыса ағазыкатцара иалагон ааира мчыбжык акара шыбжыоу.Ахацэа напы здыркуаз, еихарак, ахэыштаараус акэын. Аныхэа иазхаша амғы арымгацзар, иааргон, зегы рапхэаза иргылыны аҕхара-гэгэа зхылтуа: ац, алакация, ахыаца. Ахэса рыһонускэа ырылагон, аныхэа ағны зегы цкыа-шэкыаза, ихияны ирҕылартэ, хыаа рымамкэа ртаацэа ырылатэаны ихэмарыртэ-ичартэ.

Уахгы-ҕынгы аһны амца агэгэа, хэа, еикэ ызар акэын, аныхэа аламталаз еиҕш, аныхэа ашытахыгы мчыбжык еицамкэа. Убри азы краамта аһацхара зтахымхаша ақыдкэа ахэыштаара иҕхэартгон. Ц карак ахасаб ала, аҕшэмахаца абарт аныхэамшкэа рзы есыуаха ахэыштаарағы дыпхэон, амца дахылапшыуан, ҕынла уи аһны иаанхэз айтбацэа ирбон.уимоу, икан ахэыста итагылаз атла-хэаре амца анацрартцозгы. Ускан уи иахылтуан амцабз еишыыл ак эша-мыкша иказ адгыыл акэым, ажэһангы арлашон, избоз ргэы азнархауан, иарыпхон.

Уатғы Қырысаны уаха еиҕш, атаацэа ацыца, хэа, еилатэон, икан зегы ашара ианецапылозгы: крырфон-кырыжэуан, ашэа рхэон, икэашон. Аишэа абжыааҕны аткыс ибеиан, кэацлыхк,

чашэк агымзар акэын. Аныхэа ашыжэ атаацэа гылон иапфыхэаны, амра абз ахы ытнахаанза, рееилахэаны адэахы идэылпуан. Атаацэа реихабы мрагыларахэ ихы рханы уи дакэныхэон: « Анцэаду, ухышыргэ ыта саэкыхшоуп! Ц шзала абзиара катца, мра афхара хакхумбаан!» Амш бзиазибзимыз, зегы акоуп, уи анцэа дышиашыафкыц, диашыафкуан.

Аены амца еихагы идрыгэгэон, ашыра атаацэа дэылнацома, ухэаратэы.

Соуп! – иказ афшэмахатца шытэк ахэда хитэон, Анцэаду диэхэаны, ажэлар мла иамкуа, хэта иамкуа, рхы-ргэы иакэгэыргэо икаицаразы. Хэарас иатахузеи, ныхэафхыыз ригирхомыз итаацэагы, ира ихгы убрахэ инарылатаны. Шыбжыарампан аишэа дырхион аоныфхэыс, афшэма афэа этаз ахафшыа хитуан аныхэа ахызала. Амра анхышэтуаз аламталазы аоны аишэа дыргылон, «рыфсэа аарыфхэон, крыфэартон, крыддыржэуан». Аишэа андырцыслакэ ашытахэ уи еишэа-шкэакэан, гэыргэа-чаран.

Иахэа Кырса атакы згэалашэо мачуп, уимоу еишэаргыларак еипыш иахэафшуа еихауп.

Аетнографиятэ материал анитерпритация азаауазар, иханахэо крыкоуп.

Убри аамтвзы амра алад инаскэаны икоуп убри аенынза, иаатгылеит, хэа, ауашы игэы иаанагаратэы . Аныхэазы амра арахэ, жэангэыка, ахынхэра аеазнауит. Аха уи ахала, иара амч ала лассы издэкэымлар ауеит – иаафсаны икоуп, илахэны икоуп. Убри акынтэ иацхраатэуп, ирыфхатэуп, агэы катат эуп. Уиоуп амца-г эгэа зейкэыртэо, ажэан здырлашо : амра амэа адырбоит. Ажэак ала, афсуаа алада агэшэымэ ркуан, агэы ркуан, иашыафку-ан, зда фсыхэа рымам, рыфстазаара гэамас иамоу амра ауна-шытырц азы. Алада адунеи аназарафэы икоуп, адгылатца итап-шуеит, ишэартэуп.

Кырсамза ажэытэхыз «ламд / ламда» ахатэгы уиоуп иахэо. «М» – мапкратэ элемент ажэа иалаххыр, «лада» нхоит («а» «ы» аеитныфсахлара рзымариоуп афсуа бызшэа афэы). Лымдмза ахэзуп амза, аныхэа ахатыр азы.

Ажырныхэа. Афсуа традициятэ дин асистемафэы Ажырныхэа атыф чыда амоуп: акы – акульт афункциатэ цакы иамоу,

«ба – аиасра иаёу ашыкэс харкэшаны, иаиуа ашыкэс агэшэ ахьяанартуазы. Ажыырей ажырауси дрынцэахэуп Шьашэы.

Ажыырныхэа карцоит уатэы шыкэ- ёыцны уаха еипш: аб- жьюаа рёы – традициала ажыра змоу ауаа, абзыпкэа рёы – неёымсрада зеггы.

Ажыра ахыкоу «аенду» агэаратаёоуп, ацэашьхэы зку, ныхэаёыс икоу уа инхо иоуп, дехабыз-детцы, зегьякоуп. Ажыра иамтагылозар ауеит таацэала ма абипарала, ишапу еипш. «Таацэала ма абипарала», избанзар ануклартэ таацэа ажыра иаёыцыр рылшоит, иаххэап, хара инхозар. У скан ажыра амаа зку ажыра амаа экраны икоу диныхэоит аныхэагатэ катцаны:

– Сара, уара умат зуа азэы иахасаб ала, сухэоит, абри, абра ушьапаёы игылоу ауаё (ихьзи ижелеи аидкыланы), иаужьра сакэитутэырц азы. Уи хазы дцарц, хазы умат иуларц итаххейт. Илшо ала, гэык-псык ала уара умат иулоит. Итаацэагыы иаргыы улыпха рыт. Убри азы ихэтэз зеггы ааигейт, аа абар иахыкоу. Иудкыл! Уажэы абзара усырбоит, нас – уи агэи агэатэеи.

– Анцэа иуцихэааит! – рхэоит изахауа зеггы.

Ажыырныхэа иатцаркуа цымахшоуп, шытэоуп: зынхбаа, хынхбаа. Хэынхбаа – алахэылац эа рхыпхьазара зейпшпроу еипш. Насгыы есышақэса ашьа кэзтэо ыкоуп, икоуп шақэсык шытэала, адырёашықэсан рбагыла, хэажэала иатцагылоггы. Ишрыкэу еипш.

Аёныка данцо ажыра ацыпцэахак, мамзаргыы аимитация игоит – апсыгыыры, ажьахэа арытэа. Уи иара игэаратаёгыы ажыра иргылоит, хазы аныхэара кайцоит, ашьтэы атцакны.

Ансоума, арсоума, ажыра ззелюу зеггы ажыра ахыгылоу агэаратаё еизоит цёыкба, рмартхэқэа рыманы: ашылеи ацыкеи инадыркны, ацэашьы акынза. Уажэы иаазқэылаз иатаху зеггы апшэма ирхоит, алахэылацэа, эквивалентк ахасаба ала, урт рыхэ изааргоит. Усоуп ашьтэггы шаархэо.

Ахацэа ажыратыпш дрыцкёоит, ааигэара арасатэы шэымкыат дыргылоит, ахэса ачашыла ркэахауейт, амажэа алырхуейт, акэакэарқэа карцоит. Амра анааташэалакь аныхэаё ишьтэы иманы ажьарахь иёынейхоит, алахэылацэагыы наишьталоит . Амала, атацацэа зланагалаз атацэа ржыра иамтагылазом, урт рабацэа рахь ицоит, уакоуп урт аныхэа иахьапыло. Ажыра абышьтрала

иаауеит азы, аҕх эысбырг длахамтцозар. Аҕхэысбырг, хара аныкэара лылымшо даналагалакь, ашътэы атцакны лабацэа ржы-
ракны дцаны «лхы ҕылхуеит» уинахыс лаҕшэмахатци лыхшареи
затцагылоу ажыара амтцагылара азин лымоуп.

Аныхэаө, аныхэарахь иааиз еитбацэа наицырхырааны,
ашътэы аҕи ашыапкэеи зык нарыкэйт эоит, нас, иштэа атэыаа
аанкылны, ихатца наихыхны, икьаҕ хыхътэи ахэынтцэрақэа
аапыртланы, амза ахькыду ажэан ахь ихы ҕарханы днагылоит.
Рҕеырхианы иштэахь инагылоит ажыара мтцагылара зуалу зегы:

– Акыр замчу Шьашэхьах – абыжьныха рынцэахэы! Иахьа,
есышыкэса ишыкахтцалац еипш, хабацэа ишахдырбахьоу ала,
тааццэала хаизаны ушыапаҕы хгылоуп, уахзылбаапыршырц азы.
Улыпха хат, угэпыха хат! Ихалшо ала, есмша умат аура
хазыхиоуп. Цэара акы хагхозар, хамдырроуп изыхкьо. Хатоуцан.
Абар иахыгылоу хныхэагатэ, уаанза ажэа иуахтахьаз
инакэыршэаны, уажэы абзара усырбоит, нас агэи агэатцэеи усыр-
боит. Хэычы-ду зегы хрыцхашьа, улыпха-угэпыха хат!

– Анцэа иуцихэааит!

Абас дныхэоит аныхэаө акэац анжэлакь, акэакэарқэа ан-
жэлакь, ацэашькэа андырхиалакь. Аныхэаө, уаанза еипш,
иҕазыкатцаны ажыара аҕхьа днагылоит иуаажэлар иманы,
иаргэанапала ат эца азна аҕы кны, иарманапала ацэашьы кны.
Ацэашькэа ркуп ажыара иамтцагылоу атаацэақэа реихабацэаҕы.
Амала, аныхэаө аҕбатэи иныхэараан иажэа иалеитцоит уаанза
шьарда зымчу абзара шиирбаз, уажэы агэи агэатцэеи ширбо атэы.
Икоуп аныхэаө быжь-цэашьык ахькуа, еихаракгы абзыпқэа
рҕы. Шьашэы абыжьныхак дахьрынцэахэу акынтэ. Уи еиха
акэуль иатэу, ижэытэу ныхэашьатэ формоуп, хэарада.

Аетнографиатэ материал азин хнатоит ажбырныхэа аинтре-
притация азура.

Ажбырныхэ а аиха акуль иадхэалоуп, хэарада, аметериттэ еи-
ха. Аметеоритэ еиха фцыкьак еипш иахэапышуан аҕсуаа, уиазо-
уп уи афырхы захьзугы. Афырхы «афырхахэ» иахылҕеиааз жэ а-
кьаҕуп. Машэырым ахахэҕы аихаҕы шытыбжык ахьрымоу –
«х». Аҕсуаа аиха адгыл атцхра ианалагаҕы, акульт шыказ инхе-
ит, амч иацымлазар, иагымхеит. Уимоу ажыара кэыртахеит,

шәииртахейт, хҗыхыртахейт, хрыщкыагахейт. Ажәйтә жыырақәа, амч ду змаз ажыырақәа, ныхахейт. Егьи «абжыныха» акәзар, аҗсуаа рхыпхьазара-хьызкәа зегьы рааста асакралтә цакы змоу «быжыба» иадхәалоуп.

Жәабран. Аәнытә җстәқа рпантеон иацанакуа абыжыкультк (Аитар , цьабран, жәабран, хәарах, җышыашыана , цабах, анан-гунда) рахьтә иахьауажәраанз еикәханы иааиз Жәабран ауп. Жәабран ашыамака иртәуп. Аныхәа картцит жәабран-мза антәамтазы, сабшала.

Аныхәа аaira мчыбжык шыбжыоу, асабшазы, аәнтх эыс шы-лала атәырса еиталцит, амажәа зырчуа акы ахасаб ала. Аныхәа аәны, ашыыж, аҗшәмахатца ахәажәы-бҗы ааигцит, ирхицит ара-сатәы лабақәа җшыба, инапахәда акара иаашәпаны, уаәшыәара ауара аманы. Амца еикәцит ацымҗ ала, ац цлагәгәоуп, ахәыштаара аршуейт азы. Ацымҗ ааигәа икамзар , амца алакация, ма ахьаца ақейтаргы аусейт. Аҗшәмапхьыс ани атәырсеи иазхаша ацыкахыши ацхеи натаны амажәа лыәуейт краамта, шыбжыаагәыза. Аәра усмариам азы, уи лыщрыәуейт аәната иатәу, амахәҗәгәгәа змоу азәык-әыцык . Ахәажә абыҗкәа рызәзәоит, нас зыршыла ихыржәауейт, ашхам мацк акара алоуп азы. Ахәыштаара шышра ианышлакь, аҗыргкәа аакәхны, ицкыашәкыза икоу кҗыәра хәымсагла икәрыпсауейт. Ахәыштаара аганкәа аҗшыбагы арасалабақәа рыватцаны еибаиркуейт, рехысыртақәа таҗканы. Ахәыштаара агәы зегьы хәажәбгыла ихыркыцит, әба-әбала еикәцаны. Ахацәа амажәа зтоу аччуан аашьтыхны, амажәа ыкәыртәоит. Заа ахәыштаара агәта асаангәәа ахы ларханы ик әыртлоит , амажәа еикараны икәларц азы. Амажәа ладеи-әадеи икоит, – «о, ацә, о ацә»! – шихәо мацара. Ашымака дрыпхьоушәа. Уи, харахә геи-шьхеи ирыбжызо ирызхааит, ауп иаанаго. Амажәа анеикарейтәлакь, хәажәбгыла ихәаны, акәиц ақә иҗсоит, кыр иаажәпаны. Амгьал шызра изит, анааргәыхә уа, ахы иакәитыртәуейт, иакәҗсоу зегьы ақәыршәшәаны. Иавоу алабақәагы авихуейт. Абри амгьал «ажәабранмгьал» ахьзуп. Ижәпамхәхараза ахә ыштаара икәу ажәабранмгьал агәта «ашәцкыа» ақитцит (уи аҗшәмапхьыс

аныхэа мызк аҕара шыбжбуи илырҕаз шэхоуп. «Ашэцкыа, хэа, иашытоуп, ипшыоу акы еипыш ишыаны). Нас дахныхэоит:

– Жэабран, акырзымычу Аитар-абжьеитар ду инцэахэы (икэырчаха)! Сухэоит, харахэ – ххаазага улапыш-хаа иахумбаан, урхылапыш, амыштацэгьей алапышыцэгьей ирцэыхьхьча, абна-баапыс иацэыхьча, машэыр думырхьын, еигумырхан, рхэыжэи ркыыжэи рыда, пыхаста рмоуртэ, итэы-ипыха иҕаца! Ирзырха! Хааны хыш-хартэы агумырхан! Хара ихалшо угхархом, иахыа еипыш, ианакэызаалакгыы уматц ааулоит.

– Анцэа иуцихэааит!

Апышэмахаца иажэа дшалгаз еиш, иаразнакы, заа кейцахьоу ирасатэы хэызба налшыны, амгыал аңар-сахыа аницоит, нас апысуахэызбала ипыҕоит. Апышсерткгыы наганы аишэа иныкэитоит. Уинахыс идрыссар аусит, аңьамкэа ирнырцартэ еипыш.

Атаац эа уххыа, хэа, итэоит, рымгыалсерткэа нарымтацаны. Арыжэтэ цыбара арака тыпы амазам. Убри акынтэ апышэмапыхэыс урт ацхазэа иалалыгзоит.

Уаха иханахэои Жэабран?

Ахэыштаара ааны иагэеисыртоуп, атаацэа ирусхэартоуп, ирх-едкылатоуп, урт зегыы рзы игэрыпыхагоуп, пысыршыагоуп, жэаб-жыхэартоуп, ыынтэы алтаруп: пышыатыпыуп, нахэартоуп. Ахэыштаара амч арыгэгэоит архышына – ажыыра ицыргаз аны-хахэ. Ари ганкахыала. Аеаганкахыала, ахэыштаара агыыл иасим-волуп – ипышыыркцоуп, агэ ылганы ичапыоуп (шамахаак акэымзар, кыармытла).

Адгыыл иасимволуп ахэыштаараҕы изу иара ажэабранмгыал ахатагыы.

Ашэцкыа хыгьежыааза иҕоуп, ажэаан иасимврлуп. Ашэцкыа ажэабранмгыал агэы икэырцоит дгыыл жээани еибыртарц азы, «атаацэара-пышыа» гэгэахарц азы, аҕиара каларц азы, аизхара каларц азы.

Зынгыы- пыхынгыы еилшэара, зкэым, ыашыара зкэым ахэажэбгыы ецэа ақэраду иатэуп, абипыарақэа реимадара иатэуп. Абипыарақэа реимадара инымцоо апыстазаара иахыцхыртоуп.

Алкаа. Ауштыѳса идоухатэ дуней – иара ихатэ цэалашэарақэа ирлытшэуп, дызлияаз ажэлар рыбзазашьей, рыпстазаашьей, рыхдыррей идырѳиаз казшыачыдоуп.

Ауштыѳса идоухатэ дуней зықэгыло ауасхырқэа ируакуп атрадициатэ дин.

Апсуа традициатэ дин асистема саркъас иамоуп акультэ практика. Иашоуп, уи аганқэа зегы иахьанза изымааит, изыхкъа-зынпзаалакъ, рғырак зейқэымхеит, атоурыхтэ зейбафара иагегит, аха икоугы азхоит уи апантеон абаѳ айбытаразы. Апхьаѳ уи гегентартэ иказар, автор ихықэки неизент, хэа, ипхьазоит.

Хазтагылоу аамтазы хахэыртцэи ихажэло акультуратэ глобализация хамхэаеырт хтахызар, хцасқэеи хкъабзқэеи хречаханы, ишырхэо еипш, хнацэа ырбаазаны ишытаххлароуп, егьа иуадаѳзаргы. Уи жэларык рахасаб ала хара хаикэнархоит, харѳеионт, пхьака хагоит, анарха хнатоит.

Иазгэататэуп апсуа традициатэ дин – Анцэахатцара – официалтэ динк ахасаб ала ихамоу акьырсианра шытцнамшэаауа атэгы. Апсуа традициатэ дин акьырсианра Апсны ианықэнагала инаркны иавагылоуп, ианаалоит, аныкэашэа аеақэыршэаны инеиуеит. Анцэахатцара хтоурыхтэ мѳа аныпшылараѳы зейпш ыкам, хмилаттэ хаѳра аазырпшуа, измырзуа матэахэуп.

Resume

Traditional religion as the oldest form of public consciousness is one of the important spheres of ethnic culture, therefore, is in sight of the scientific interests not only of ethnology, i.e. the science of ethnics, but also of a number of other humanitarian disciplines. In any of them, it is considered separately from the doctrines of institutional religions.

The Abkhazian traditional religion, whose name is *antsvahatsara* (*anc^oxaçara*) – «the recognition of God», «faith in God» is understood as a complex of ancient beliefs, on the background of which a graceful pantheon of the gods appears with its inherent hierarchy. It functions in the spiritual culture of the Abkhazians in our time, in spite of the fact that Christianity penetrated into the spiritual life of the people at the very beginning of its emergence, and with state status was accepted by them in the middle of the 6th century. The peaceful coexistence of official and traditional religions causes no surprise here. The character of the church organization of Christians was not alien to the ideological basis of the Abkhazian religion. For more consolidation of their confessional soil in the Abkhazian land, Christians began to construct church buildings near the largest folk shrines of the Abkhazians, *Anyha*, given their sacred significance. However, time makes its adjustments. In the late Middle Ages, when the Turkish authorities carried out violent planting of Islam in Abkhazia, both of these confessions turned out to be rogue, although the Christian religion got more. With the advent of the rule of the Russian tsarism, accompanied by Orthodox missionary work, the traditional religion of the Abkhazians revived again along with the Christian religion on the historical arena of the country. They function today in parallel the same way as in the past: in peace and harmony. On the other hand, the persistence of the position of the traditional religion of the Abkhazians is explained by its extreme simplicity of involving people in it, which does not require mastering the complex religious ethics that is different from their own, traditional ethics.

Mirror reflection of the essence of the Abkhazian religion is the ritual practice of a cult, accompanied, as a rule, by sacrifice in the

form of cattle, poultry, various vegetable dishes, and the sending of a proper prayer to the supreme god or the downstream, the so-called functional deity fulfilling his will.

According to the belief of the participants of such a religious rite, their actions open the way to communication with God, to establish good relations with him, thanks to which they attract his attention, which will ensure their self-sufficiency in everyday life.

Through the establishment of direct contact with God, people get the opportunity to take part in the connection of heavenly powers and earthly. In this way they seem to come into contact with the sacred world. And a contact with the sacred world provides them with a condition for reviving the habitual rhythm of life in a new quality.

Religious cults of the Abkhaz can be divided into two groups: conventional and occasional. The first group of rituals is due to a certain date, therefore it is often called calendar ritual and the second does not have the time prescribed by tradition.

It should be borne in mind that the Abkhazian calendar system, like any other, is based on the laws of astronomy – the movement of heavenly bodies, mainly the sun. The most significant cults point to its four moments: on the one hand, the spring equinox and autumn equinox, on the other – the summer solstice and the winter solstice.

The author considers the traditional concept of the people about the beginning and the end of the year to be the most optimal variant of the exposition of the religious ritual of Abkhazians: spring – summer – autumn – winter. Consequently, the sequence of cults is as follows: *Huazhkyra* – cult of fertility, *Amshapy* – Easter day, *Asukschyts* (აჭაქსჭყ) . *New Year's celebration*, *Antsvahva* – cult of the supreme god, *Atsunyhvara* – cult of «time» (weather conditions), *Nanhva* – the cult of the great mother of the earth, *Lymdnyhva* – the birth of the Sun, *Azhyrnyhva* – the cult of smithy and blacksmith's craft, *Zhvabran* – cult of cattle.

The monograph, based mainly on new ethnographic material compiled by the author, refers only to the main religious rites that are today in the traditional culture of the Abkhazians. The truth is that the barely perceptible traces of many other festivals, well forgotten by

time, have been preserved, but this already belongs to the scope of difficult or even unsolvable problems of Abkhaz ethnology.

The structure of the pantheon of the Abkhazian gods is built in accordance with the people's view of the world. According to the Abkhazian mythopoeic worldviews, space / world is represented in the form of a three-part structure: the sky, the earth, the dungeon.

Being an integral part of the whole and simultaneously possessing the status of autonomy, each of them represents a kind of seven-layered world.

Heaven and earth are on an equal footing, in interconnection and interdependence, forming a visible «pure world». The sky consists of a diamond, from which is transparent.

At the same time, according to its design, the sky differs from the earth. The sky has the shape of a circle/dome; the earth is a quadrangular spatial magnitude, a dungeon on which the earth rests is a dark hemisphere.

Horizontally, the world is a seven-part space.

The edges of the world are known by parts of the world as "a place where heaven and earth connect and disconnect." This concept corresponds to what in world mythology is called the "sacred marriage" of heaven and earth, since they are as if together and neither together.

The Abkhaz created their gods in the image and likeness of their own. Accordingly, and the pantheon is a multi-generational, numerous family community, consisting of a number of nuclear formations. At the head of the pantheon is the elder god, *Antsva* (*anc^a*), considered to be the beginning of all beginnings, the creator of all things, the chief steward and head of the supreme court of peace. The place of his stay is the sky, namely his upper layer *Arsh* (*arš*), perceived as the absolute embodiment of the top.

The name of the Abkhazian supreme god – «*Antsva*» goes back to the ancient Abkhazian name of the sky – «an» and the lightning «*Amatsvis*», since it originally personified the sky and the storm. It can be seen that the name of the Abkhazian supreme god is consonant with the names of the supreme god of the Hitts, Antsilis, and the Sumerian – Anu.

And a literal translation of the theonym from Abkhazian language means «heaven» plus «striking fire». By conviction of the Abkhazians, the fire – «*amtsa*» – is a particle of lightning. Therefore, both terms have the same root – «ts» (c) – hot/fire. In addition, there is an element of negation «m» in the word «*Amts*» serving to taboo the name of fire from evil spirits. For the ancient Abkhazians, the loss of earthly fire was similar to death. The most terrible curse to this is «let your share of fire go out». And modern sounding of lightning «*Ama-tsvys*» (*amac^oəs*) is a product of labialization of the sound «ts», caused due to the transition of the sound «a» (a) to «y» (ə). The original sounding of the name of god, «*anca*», which turned into «*antsva*» (*anc^oa*) was also subjected to a similar labialization.

By all accounts, the older generation of gods in the pantheon consists of the following characters: *Afy* (*af ə*), *Atsah* (*açah*), *Apstkha* (*ap-stha*), *Apshaha* (*apšha*), *Agah* (*agah*) / *Hait* (*hajt*), *Airg* (*ajrg'*) and *Anan/Nan* (*anan*). That is, together with *Antsva*, the number of the higher gods of the male hypostasis is seven, plus the goddess *Anan*. If to look at them from the point of view of kinship, they represent a family of seven brothers and their only sister.

The most significant sacred numbers lead to this conclusion, i.e. «seven» and «eight». For instance, the folklore material «seven brothers» – «*abyzhveishtsva*» (*abžw^oeišc^oa*), «seven brothers and their only sister» – «*abyzhveishtsva rahvshazatsv*» (*abžw^oeišc^oa rah^ošazaç*). And today, at a traditional wedding, the toastmaster, speaking toast for the health of the newlyweds, pronounces a standard phrase expressing goodwill: «five sons and three daughters» (8).

Antsva, as the elder in the family of the gods, stands at the head of the world, but his personal possession is the heaven. The lower part of the world is ruled by a smaller brother of *Antsva*, *Atsah* from «*atsa*» – the bottom and «*ah*» – the ruler, more precisely, «the sovereign prince». The name of the dark time of the day, the night, derives from his name – *atsh* (*açəx*). *Antswa* entrusted the land to beloved sister *Anan*. The people call it no other than «big mother» – *Anan*, *Nan Du*. Theonim *Anan* serves as the basis for the name of the earth, *anishv* (*an + shv* – «firmament»).

In turn, inside each of these pantheons there are smaller pantheons, depending on the occupation.

In accordance with the hierarchical structure of the pantheon, all deities, regardless of their status, are the executors of *Antsva's* will, for everything that happens in nature is attributed to him, and only to him. This is evidenced by its attributive epithets: *Izyrdydua* (*jzərdədua*) – The Thunderer, *Izirmatsvysya* (*jzərmacəəsua*) – The Lightning Thrower, *Izyrlasho* (*jzərlašo*) – The One Who Gives Light, *Izyrpho* (*jzərpɣo*) – The One Who Gives Warm, etc., perceived as «Almighty» – *Zegi zymchu* (*zeg' zəmču*), the «Supreme» – *Zegi zku* (*zeg' zku*).

The heavenly pantheon is the personal possession of *Antsv*, but in fact it is administered by his younger brother *Afy* – the god of thunder and lightning. Behind him are other gods, who are also with him in lateral relationship: *Ayr*, the god of warriors and military affairs, *Apstaha*, the god of clouds, *Apshaha*, the god of the wind, *Amra*, the goddess of the sun, *Amza*, the goddess of the moon. In turn, each of them has their own small pantheon. Thus, the *Afy* family includes the God of Forge and Blacksmith's Craft, *Schaschvy*. The family of *Apstahaa* includes the deity of the rainbow, *Atsvakva*, the family of *Amza* and *Amra* (married couple) includes *Nymirah* – the deity of love, etc.

The terrestrial pantheon, led by the goddess *Anan*, includes: *Azhveipsh* (*až°epš*) – the deity of hunting, hunters and forest animals, *Ashkhantsvahu* (*ašxanc°ax° ə*) the god of the mountains, *Abnanvahu* (*abna anc°ax°ə*) – the god of the forests, *Aitar* (*ajtar*) – the god of livestock, *Dzhadzha* – the goddess of agriculture and agricultural crops, *Azhahara* (*ažahara*) – the goddess of a hearth and home as well as blood relationship. All of them have their own pantheons, among which the two pantheons are most clearly distinguished: cattle-breeding and agricultural pantheons.

God of cattle breeding *Aitar* is represented as a seven-legged god with his offspring: *Zhvabran* (*žaborran*) – the patron of cattle, *Djabran* (*žabran*) – the patron of small cattle, *Hvarah* (*h°arah*) – the patron of pigs, *Alyshkyntyr* (*aləšk'əntər*) – the patron of dogs, *Tsaabah* (*cabah*) – the patron of cats, *Chyschaschana* (*čəšašana*) – the patron of horses, *Anana- Gunda* (*anana-gəənda*) – the patroness of bees, bee-keeping and hive.

Dzhadzha has assistants who need to be understood as her children. This is *Anapa-Naga* (anapa-naga), the patroness of millet, barley, oats, *Sau-Nau* (sau-nau) – flour-milling, *Kvykvyna* (k'akəna) – flax and cannabis, *Yerysh* (erəš) – textile, spinning and sewing, *Nar* (nar) – viticulture and fruit growing.

In the underground pantheon, headed by *Atsah*, there are also a large number of gods with the pantheons entrusted to them: *Apstsvaha* (apsc'aha) – the patron of the kingdom of the dead. In the subordination of *Apstsvaha* is the other world, divided into heaven and hell, *Ajustaa* (aω'staa) – devil, *Tsvyblaky* (c'bla qə) – the patroness of sleep, *Atyu* (atəω') – mythological monster, sometimes eclipsing either the Sun or the Moon, depending on who from them will catch, *Agulshap* – the dragon, who lives in the abyss, *Amat* the snake, *Agah* (agah) – the god of the sea, *Dzahkuazhv* – the mistress of the water artery, *Dzidzlan* – the daughter of *Dzahkuazhv*, who lives in river, water arteries, reservoirs, springs, wells. Underground deities and beings are evil, but there are also loyal to people.

In a large pantheon a special place is occupied by ancestral or personal deities – *Antshvahu* (literally – the share / particle of God). Indeed, until now such religious beliefs are found in the mode of life of Abkhazians. Many generic formations (clans) perform ritual prayers to a personal cult. In their origin they are associated with an accident that once took place in the history of one or another kind.

This case served as the basis for the «forbidden day» – *amshschara* (amš4šara), during which members of the clan cannot be engaged in earthworks, take things out of the house that are of personal or family nature, sew, bury the deceased, etc.

The same could be said about the sacred groves, which are the place of prayer for many Abkhaz families.

Sacred groves are usually considered to be the oak ones, in which occurred accidents associate with lightning strikes. The fact is that the oak tree is a tree of the upper tier; moreover, a certain amount of iron is contained in its bark that is why it most often becomes a victim of instantaneous discharge of atmospheric electricity.

As for the worship of trees in general, it is related to the sphere of pre-polytheistic beliefs, in particular animism and totemism that could so far be observed in the traditional way of life of the Abkhazians.

As it was indicated in several lines above, in honor of this or that god, Abkhazians perform prayers (rituals). In the monograph they are described and interpreted in a specific historical aspect.

The ritual practice of those cults that have survived and continues existing in the system of the Abkhazian religion shows that, despite the politicization of the contemporary realities of life, the aggravation of economic, cultural and ethnic problems caused by the growing process of globalization, the people continue to adhere to the spiritual heritage of their fathers, remember and honor the path of historical development they passed. And this way was always thorny, full of constant struggle of their best sons for their native land. This circumstance can be explained, first of all, by the symbiosis of two interdependent feelings: ethnic and religious, which support the continuity of generations, which in turn has some influence on the public consciousness.

The strength of the religious tradition of the Abkhazians lies in the fact that it is inextricably linked with the basis of the moral culture of the people – *apsuara*, especially with its normative sphere, which is zealously observed during the cult. This is being observed during the influence of innovative elements of life, penetrating the daily life of the people. However, sometimes this normativity, as a demonstration of the aspect of the essence, is of a feigned nature, but, nevertheless, the fact of its observance can be served as an example for imitation of the younger generation.

And, most importantly, the viability of the traditional religion is due to its unobtrusiveness coming from everyday culture of the people; it was born and formed in their hearts, and over the millennia has grown together with them.

Naturally, in today's existence of the traditional religion of Abkhazians, the instinctively minted psychological attitude of the people to preserving the mechanism of reproduction of ethnic culture and ethnic self-awareness is also of great importance. This installation contributes to the revival of some religious cults weakened from the burden

of time, which began to be openly performed after the collapse of the political system in which the Abkhazians were, like all other peoples of the post-Soviet space. Since the restoration of the state independence of Abkhazia, the ritual culture has received a new impetus, especially during the period of the crisis associated with the Patriotic War of the Abkhazian people. And today not only does not subside but even expands its field of action.

In addition, the ritual culture of the Abkhazians has another important feature. In our high-speed time, there is no better reason than meeting and soul communication with relatives who often live at a decent distance from each other, depending on their social affiliation, mood elevation of each of them. It gives them a positive emotional state, capable for maintaining their vital attitude until the next calendar meeting.

Today, the Abkhazian traditional religion, along with Christianity, is an integral part of the spiritual life of the people, being one of the most important reasons that promotes the preservation of the national mentality based on the native language, as well as on the unity of the people and the necessary level of their gene pool. More precisely, today the traditional religion of the Abkhazians, expressed in the belief in one god *Antsva* (the highest stage of polytheism, called in science as supramonoteism) not only does not give up its positions, but as an important life phenomenon on the foundation of which the Abkhazian traditional culture once developed, harmonizes the modern rhythm of being, gains fresh air and long-term breathing.

УКАЗАТЕЛИ

Этнонимический указатель

А

Абаза 59, 298

Абазины 59, 223, 298

Абжуйцы 74, 121, 128, 216, 220

Абхаз 38, 59, 96, 98, 184,
195, 198, 223

Абхазо-абазины 59, 60, 61, 156

Абхазо-адыги 27, 58, 59, 60,
62, 63, 65, 66, 223

Адыги 27, 48, 56, 60, 77,
151, 296

Аккадцы 63, 64

Апсуа-абаза 59, 63

Ассирийцы 63, 173

Б

Бзыпцы 74, 121, 128, 210

В

Вайнахи 48, 56, 151

Вавилоняне 77, 192

И

Индусы 76, 174

К

Каски 26, 59, 60, 76

Н

Нахо-дагестанцы 58, 60

Х

Хатты / протохетты 157, 223

Хетты 155, 156, 157, 160,
161, 297

Ш

Шумеры 179, 223

Указатель теонимов и мифологических персонажей

А

Абнанцәахэы / Абнанцваху
40, 41, 42

Абнауы / Абнауо 41,
42 Агах / Агах 29, 47, 50,

Агәылшәап / Агулшәп 48, 49

Агызмал / Агызмал 166, 259

Адыд / Адыд 26, 33, 63,
253, 254, 256

Ажъаҳара / Ажаҳара 45, 237

Ажәеиңшь / Ажвейпш 38, 39,
40, 54, 56, 244

Аиргъ / Аирг 29, 33, 34, 39,
54, 56, 255, 256

Аитар / Айтар 4, 42, 54, 57, 68,
88, 96, 97, 110, 228, 229, 230,
232, 240, 241, 242, 243, 244

Алышькынтыр /

Алышькинтр 43, 229

Амаалыкъ / амаалыкъ 28

Амат / Амат 49

Амацәыс / Амацвыс 27, 33

Амза / Амза 36, 61, 62, 71,
75, 87, 256, 280

Амра / Амра 36, 62, 77, 87, 107,
145, 251, 260, 262, 267, 268,
269, 270, 271

Анан (Нан) / Анан (Нан) 29,
30, 31, 38, 54, 65, 89, 108, 178,
255, 257

Анана-Гәында / Анана-Гунда
9, 43, 54, 229, 273

Анаңа-нага / Анапа-нага 44, 62,
72, 85

Анцәа / Анцва 24, 25, 26, 27, 28,
29, 30, 31, 40, 44, 48, 55, 56, 57,
62, 65, 73, 135, 136, 138, 157,
162, 219

Анцәахэы/Анцваху 3, 13, 28, 40,
41, 42, 52, 113, 119, 123, 129,
130, 131, 132, 133, 134, 135

Аңаимбар / Апаимбар 28

Апъсцәахә / Апсцвахә 46, 47,
298 Апъстхә / Апстхә 29, 34, 35,
44 Апшаха / Апшаха 29, 35

Атыѳ / Атыю 48, 63, 151

Афы / Афы 29, 31, 32, 33, 34,
55, 139, 149, 153, 157, 161, 237,
256, 258, 269

Ачаңаы / Ачапаю 28

Ацах / Ацах 29, 31, 46, 48, 65,
108

Ацәакәа / Ацвакуа 35

Ашаы / Ашаю 28

Ашьханцәахэы / Ашханцваху
40

Аѳстаа / Аюстаа 32, 47, 48, 166,
167, 173, 174, 175, 298

Е

Ерыш / Ерыш 9, 45, 86, 259

Ж

Жәабран / Жвабран 4, 16, 42, 43,
86, 228, 229, 230, 232, 233, 235,
236, 238, 240, 241, 242, 243, 244

З

Захкэажэ/ Дзахкуажв 50, 51,
52 Зызлан / Дзыдзлан 51, 52

К

Кэыкэын / Кукун 45

Н

Нымирах / Нымирах 36, 37

С

Сасрыква 49

Сатаней-гуаша 77

Сау-нау / Сау-нау 45, 85, 259

Х

Хаит / Хаит 29, 50

Хэарах / Хёрах 229

Ц

Цабах / Цабах 43, 229

Цэыблакы / Цвыблакы 48

Ч

Чышашыана / Чишашяна
43, 229

Ш

Шыашэы / Шашвы 34, 56,
57, 65, 101. 199, 295, 206, 207,
209, 212, 216, 223, 224, 225,
226, 237

Ц

Цаца / Джаджа 44, 54, 85, 94

Цаббран / Джабран 42, 43, 229,
242, 243

*** * ***

А

Анос 64

Ану 61, 62, 63, 64, 65, 173, 269

Анцили 27, 60, 254

Аншар 61, 63, 64

Апсон 64

Апсу / Абзу 63, 64

Арес 33

Ассорос 64

Астарта 179

Аш-нан 62

Ашерат 179

Ашират 179

Аштар 179

Ашшур 63, 173, 269

Аэт 50, 287

Г

Геба 192

Гермес 57

Гефест 57

Гипнос 48

Д

Деметра 57

Думузи 192

Е

Елта 56

З

Зевс 26, 57,

Зуэн / Суэн 76

И

Иллинос 64

Инанна 179, 192

К

Киссар 64

Кишар 61, 63, 64

Л

Лахама 61, 63

Лахе 64

Лакхос 64

Лакхма 61, 63

М

Мацури 82

Мезетха 56

Мин 82

Мон-Ра 62

Морфей 48

Мумис 64

Мумму 61, 64

Н

Набу 61

Нанну 62

Нар / Нар 45, 86

Нудиммуд 63

О

Осирис 162, 192, 300

Р

Ра 77, 82, 192

С

Сафа 224

Села 56

Сопа 56

Суэн 76

Т

Таммуз 192, 300

Тару 26, 244

Тауге 64

Тлепш 56

Тхэ (Тхэшхуэ) 56

У

Уасир 192

Хонэн-мацури 82

Ф

Фурка 56

Ц

Цукиеми 76

Ч

Чандра 76

Ш

Шамаш 63, 77

Шониин-нудэн 76

Шу 62, 192

Э

Эйя 61, 64, 65

Энлиль 61, 64, 65

Энки 65

Ээт; см. Аэт 50

Именной указатель

А

Авидзба Виктор 129
Аджинджал Е.К. 295
Аджинджал И.А. 7, 200, 295
Акаба Л.Х. 7, 9, 82, 133,
200, 295
Альбедиль М.Ф. 108,
295 Ампар 50, 53
Анчабадзе З.В. 281, 295
Аншба А.А. 151, 295
Аргун Ю.Г. 7, 104, 295
Ардзинба В.Г. 7, 66, 156,
200, 295
Афанасьева В.А. 135, 295,
296 Афанасьева В.К. 295, 296
Ахпха Диана 115, 122

Б

Багателиа Пыка 165
Барганджиа Валери 140,
141, 153
Барганджиа Радион 140,
141, 153
Барганджиа Рудольф 140,
141, 147, 153
Барцыц Р.М. 7, 10, 11, 200, 296
Барцыцпха Марина 70, 74, 100
Бгажба Х.С. 296
Бебиа Махты 13
Бигвава (Бигуаа) В.Л. 296

Бигуаа В.Л. 296
Бигуаа Виктор 74, 188, 199, 204,
214
Бигуаа Леуа 190, 226
Бигуаа Руфбеи 13
Бигуаа Хмыч 204
Бигуаа Янкуа 13
Блейз А. 296
Бойс М. 296
Ботвинник М.Н. 57, 192, 193,
296

Брокгауз А.Ф. 192,
296 **В**

Введенский А.А. 6,
297 Векуа А. 6, 297
Воуба Бирам 190
Воуба Родик 214

Г

Габелиа А.Н. 128, 133
Габниапха Цира 70, 74
Герни О.Р. 297 Гогоуа
Алексей 91 Гогоуапха
Мери 100, 169
Григолиа Люсик 81, 122, 124,
126, 127, 129
Григорьев С.А. 297
Гурамиа Адамыр 92, 122, 124,
140, 204

Гурамиа Гена 146
Гуарзалиа Сардиан 190
Гуарзалиапха Мама 13,
79 Гулиа Д.И. 297

Д

Дбар Роман 83
Дбар С.А. 289, 297
Дбарпха Шамоня 104
Джанашвили М. 297
Джанашиа Н.С. 6, 36, 68, 85, 88,
89, 90, 94, 103, 104, 106, 113,
167, 169, 184, 200, 231. 234,
243, 296, 297
Джапуа Дмитри 114
Джапуа Тараш 13
Джапуа Уанка 114
Джапуапха-Ламиа Кукул
151, 153, 165
Джонуа Б.Г. 297
Дзидзария О.П. 199, 204, 211
Дмитриева Т.Н. 297
Дорошенко Е.А. 297
Дьяконов И.М. 297
Думаа Аполлон 74, 128, 141

Е

Ефрон И.А. 296

Ж

Жуковская Н.Л. 297

З

Завадский Ф.А. 6

Зантариа Борис 133

Званба С.Т. 298

Зухба С.Л. 298

И

Иванов Вяч. Вс. 298

Инал-ипа Ш.Д. 7, 26, 59, 66,
136, 137, 200, 298

К

Казанский Б.В. 298

Капба Дарата 140, 153

Касландзия В.А. 298

Кассирер Э. 154, 298

Кварчия В.Е. 398

Копешавидзе

(Тарджман-ипа) Г.Г. 298

Коган Б.М. 296

Кривошеев Ю.В. 298

Крипха Надя 169

Крылов А.Б. 298, 299

Куабахиа Котик 140, 141, 146,
153

Кудрявцев К.Д. 299,

152 Кун Н.А. 299

Кутелиа Акун 13

Кутелиа Жора 86, 188

Л

Лагуа Виолетта

Лагуа Вова 118, 122, 124,
126, 127, 167, 204

Лагуа Леонид 128

Лашвриапха-Тарба Кама 168

Ломтатидзе К.В. 299

Липс Ю. 299

Лосев А.Ф. 299

М

Малия Е.М. 299

Марр Н.Я. 299

Мархолия Майя 211

Мижаев В.В. 299

Микаиа Кочоча 118

Миллер А. 299

Н

Наговицын А.Е. 138,

299 Нейхардт А.А. 299

Николаев С.Л. 299

О

Ольшевская Н. 135, 299

П

Папаскир А.Л. 66, 299

Плиа Давид 140, 141, 144, 147,
153

Р

Рабинович М.Б. 76, 179,
180, 296

Редер Д.Г. 300

Рифтин В.Л. 300

Рыбаков Б.А. 300

Рыбинский Г.А. 300

С

Салакая Ш.Х. 300

Свенцицкая И.С. 300

Селецкий Б.П. 76, 296

Сефербеков Р.И. 300

Смирнова И. 136, 300

Соколов М.Н. 300

Старостин С.А. 300

Т

Тарба Иван 74, 126, 127

Тарба Мурман 204, 214

Тарджман-ипа Г.Г. 298, 300

Таркил Иван 13 Тарпха-

Пкин Лида 104 Тарпха

Рена 188, 214 Тарпха

Гульнара 92 Тарпха Етери

86 Тайлор Э.Б. 300 Токарев

С.А. 300

Топоров В.Н. 107, 176, 193, 300,
301

Ф

Фрейденберг О.М. 301

Фрезер Дж. 301

Х

Хагпха-Аджпха Цита 118

Хаджимпха Маница 13

Хашба Р.А. 80

Хъацияа 24

Хециа Анатолий 204

Хислоп А. 192, 194, 195,
196, 301

Холл Дж. 301

Ц

Цихичба Алхас 126, 129

Цихичба Рома 81, 126, 129

Цвижпха Феня 74, 118

Цымцба Зосим 118, 122

Цымцба Сафарбей 118

Ч

Чагуаапха Эва 69, 168, 188, 214,
233

Черкасова Е.А. 300

Чибиров Л.А. 301

Чурсин Г.Ф. 7, 10, 155, 200,
201, 301

Чирикба В.А. 301

Читанаа Савелий 92

Чхетиа Сандра 13

Ш

Шамба Хухут 141, 146, 147,
153, 165

Шейнина Е.Я. 301

Шиллинг Е.М. 81

Шинкуба Джохи 126

Шаданиа Шалодя 168, 214

Шамы Тарашь 13

Шамба Иван 199

Шампха Инга 115, 116, 129

Шармат Дзыкь 81

Шармат Теб 81

Шифман И.Ш. 192, 300

Штернберг Л.Я.

Э

Элиаде М. 154, 301

Указатель топонимов

А

Абхазия 201, 227, 297, 300

Анатолия 106, 124, 127,
298, 299, 300, 301,

Б

Ближний Восток 59, 65, 66, 87,
111, 198

Г

Греция 138

Д

Двуречье 64

Древний Восток 195, 240,

295 Древний Египет 111

Древний Рим 82, 299

Древняя Греция 82, 193, 299

Е

Египет 111

Европа 79

И

Индия 172, 193, 295

К

Кавказ 5, 6, 18, 27, 56, 59,
60, 77, 133, 151

Китай 21, 79, 193

Колхида 50, 66

М

Мегрелия 89

Мексика 154

Месопотамия 61

П

Персия 172, 211

Р

Рим 82, 138, 196, 299

Римская империя 193, 220, 222

Русь 194

С

Сирия 63, 192

Ф

Финикия 63

Культовый указатель

А

Абнаныхэа / Абнаныхва 42

Агных-Етных / Агных-
Етных 50, 53

Агэныхэа / Агуныхва 185,
186, 195

Ажбахара / Ажяхара 45,
237, 259

Ажырныхэа / Ажирныхва 4,
198, 199, 203, 208, 209, 210,
211, 221, 222, 225, 226, 227

Азыргахэаша /
Адзыргахуаша 90

Алышкынтыр /
Алышкинтыр 43, 229

Амзаныхэа / Амзаныхва 8

Амраныхэа / Амраныхва 8

Амшапы / Амшапы 3, 8, 88, 89,
91, 94, 95, 98, 100, 101, 102,
104, 106, 107, 108, 109, 110,
111, 112, 113, 296

Аныха / Аныха 10, 55, 90,
226, 227, 247,

Анцэахэа / хыхь икоу /
Анцвахуа / хыхь икоу 3, 113,
119, 123, 129, 130, 131, 132,
133, 134, 135

Атыѿ / Атыю 48, 63

Ацуныхэара/ Ацуныхва 3, 139,
140, 146, 150, 152, 153, 154, 155,
156, 157, 160, 161, 162, 163,

Д

Дыдрыпышыныха /
Дыдрышыныха 227

Е

Елырныха / Елырныха 90, 227

К

Къачныха / Къачных 227

Къырса / Ламдныхэа / Кирса
/ Лымдныхва 4, 180, 198

Л

Лапырныхэа / Лапырныха 53

Н

Новруз / Ноуруз 108, 111

Нанхэа / Нанхва 3, 163, 164,
166, 167, 168, 169, 175, 177, 178,
179

Нар /Нар 45, 86, 299

Х

Хэажэқыра/ Хважкыра 3, 67,
68, 69, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 82,
84, 85, 86, 87, 88

З

Зиуауа / Дизуауа 150, 151

Зныхэа / Дзныхва 51

Ц

Цьахашьқар 53

Ч

Чычхадыл / Чычхадыл 92, 94,
110, 262

Ш

Шьханыхэа / Шханыхва 41

Список сокращений

- АБИГИ – Абхазский институт гуманитарных исследований имени Д.И. Гулиа АНА
АИЯЛИ – Абхазский институт языка, литературы и истории имени Д.И. Гулиа АН СССР.
абж. – Абжуйский (восточный) регион Абхазии
АГУ – Абхазский государственный университет
АНА – Академия наук Абхазии
бзып. – Бзыпский (западный) регион Абхазии
ВА – Вестник антропологии
Вып. – выпуск
ИВЛ – История всемирной литературы
инф. – информант
ИЭА – Институт этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая РАН
ЗКОИРГО – Записки Кавказского отдела императорского Русского Географического общества.
М. – Москва
МНМ – Мифы народов мира
ПМА – полевой материал автора
РАН – Российская академия наук
санск. – санскрит
СЗМ – Сотрудник закавказской миссии
СПб – Санкт-Петербург
ССКГ – Сборник сведений о кавказских горцах
Т. – том
Ч. – часть
Вып. – выпуск
Раз. – раздел
Х. х. – хара хера (н.э. – наша эра)
Х. к. – хера калаанза (до н.э. – до нашей эры)

Литература

Абхазы, 2007, 2012 – Абхазы: коллективная моногр. / отв. ред. Ю.Д. Анчабадзе, Ю.Г. Аргун. – М.: Наука, 2007; изд второе: М.: Наука, 2012.

Аджинджал – Аджинджал Е.К. Аҭсуа материалқәеи антикатәи атрадицееи // Алашара, Ақәа, 1982.

Аджинджал 1969 – Аджинджал И.А. Из этнографии Абхазии. – Сухуми, 1969.

Акаба, 1973 – Акаба Л.Х. О пережитках древнейших верований в культе кузницы у абхазов // Известия АБИЯЛИ. – Вып. II. Тбилиси, 1973.

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

Акаба, 2007, 2012 – Акаба Л.Х. Традиционные религиозные представления // Абхазы. – М.: Наука, 2007; изд второе: М.: Наука, 2012.

Альбедиль, 2012 – Альбедиль М.Ф. Жертвоприношение в древней Индии: космологическая символика // Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель. – СПб., 2012.

Анчабадзе, 1964 – Анчабадзе З.В. История и культура древней Абхазии. – М.: Наука, 1964.

Аншба, 1982 – Аншба А.А. Абхазский фольклор и действительность. – Тбилиси, 1982.

Анчабадзе, 1976 – Анчабадзе З.В. Очерки этнической истории абхазского народа. – Сухуми, 1976.

Аҭсуа жәлар... 2002 – Аҭсуа жәлар рҭаҭыцтә хәамтәқәа (в 12 томах). – Т. VII. – Сухум, 2002.

Аргун, 2007, 2012 – Аргун Ю.Г. Традиционная религиозная обрядность и современные народные праздники // Абхазы. – М.: Наука, 2007, изд второе: М.: Наука, 2012.

Ардзинба, 1985 – Ардзинба В.Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток: этнокультурные связи. – М., 1988.

Ардзинба, 2015 – Ардзинба В.Г. Собрание трудов. – М., 2015, – Т. 1.

Ардзинба, 2015 – Ардзинба В.Г. Собрание трудов. – М., 2015, – Т. 2.

Афанасьева, 1982 – Афанасьева В.К. Шумеро-аккадская мифология // МНМ. – Т. 2. – М.: Изд-во «Сов. энциклопедия». 1982.

Афанасьева 1982 – Афанасьева В.А. Семерка // МНМ. – Т. 2. – М.: Изд-во «Сов. энциклопедия». 1982.

Афанасьева, 1983 – Афанасьева В.К. Литература древнего Двуречья // ИВЛ. – Т. 1. – М.: Наука, 1983.

Барцыц, 2010 – Барцыц Р.М. Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и обрядовой практике. – Сухум, 2010.

Барцыц, 2013 – Барцыц Р.М. Семь святилищ Абхазии // Сакральное пространство в современной культуре абхазов и адыгов. – Майкоп, 2013.

Бгажба, 1960 – Бгажба Х.С., Джанашиа Н.С. // Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1960.

Бгажба, 1979 – Абхазские сказки / составитель, редактор (обработка и перевод с абхазского) Бгажба Х.С. – Сухуми, 1979.

Бгажба, 1983 – Бгажба Х.С. Абхазские сказки. – Сухуми, 1983.

Бигвава (Бигуаа), 1983 – Бигвава (Бигуаа) В.Л. Современная сельская семья у абхазов. – Тбилиси, 1983.

Бигуаа, 2012 а – Бигуаа В.Л. Вопросы традиционной религии и бытовой культуры абхазов. – Сухум, 2012.

Бигуаа, 2012 б – Бигуаа В. Л. Ажьырнхэа или Новый год по-абхазски // Абхазоведение. – № 7. – Сухум, 2012.

Бигуаа, 2013 – Бигуаа В.Л. Амшапы – абхазская пасха // Абхазоведение. – № 8–9. – Сухум, 2013.

Бигуаа, 2015 – Бигуаа В.Л. Анцэахэа / Хыхы икоу – культ верховного бога у абхазов // Вестник АНА. – № 5. – Сухум, 2015.

Бигуаа, 2016 – Бигуаа В.Л. Ацуныхэара – общественный культ божества «времени» у абхазов // Вестник АНА. – № 6. – Сухум, 2016

Бигуаа, 2016 – Бигуаа В.Л. Хэажэкрыа культ плодородия у абхазов // Абхазоведение. – № 10. – Сухум, 2016.

Бигуаа, 2017 а – Бигуаа В.Л. Жэабран – культ божества крупного рогатого скота у абхазов // Абхазский государственный университет. Юбилейный выпуск. – Сухум, 2017.

Бигуаа, 2017 б – Бигуаа В.Л. Абхазское рождество: обрядовая практика и архаические корни праздника // ВА. – № 1. – Сухум, 2017.

Бигуаа, 2017 в – Амшапы / амшапы – абхазская пасха: обрядовая практика культа и его архаические корни // Вестник антропологии ИЭА РАН. – № 4. – Сухум, 2017.

Блейз, 2012 – Блейз Анна. Демонология. – М., 2012.

Бойс, 1987 – Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – М., 1987.

Ботвинник, 1985 – Ботвинник М.Н., Коган Б.М., Рабинович М.Б., Селецкий Б.П. Мифологический словарь. – М.: Просвещение, 1985.

Брокгауз, Ефрон 1907 – Брокгауз А.Ф., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. – СПб., 1890–1907. – Т. 82.

Введенский, 1871 – Введенский А. Религиозные верования абхазцев // ССКГ. – Вып. V. – Тифлис, 1871.

Векуа, 1913 – Векуа А. Общественное жертвоприношение в Абхазии. – СЗМ. – № 2. – 24–38. – Сухум, 1913.

Герни, 1990 – Герни О.Р. Хетты. – М., 1990.

Григорьев, 2000 – Григорьев С.А. Древнее железо Передней Азии и некоторые проблемы археологии Волго-Уралья // Известия Челябинского научного центра. – Вып. 1. – Челябинск, 2000.

Гулиа, 1925 – Гулиа Д.И. История Абхазии. – Т. I. – Тифлис, 1925.

Гулиа, 1986 – Гулиа Д.И. Собрание сочинений. – Т. 6. – Сухуми, 1986.

Гулиа, 1986 – Гулиа Д.И. Культ козла у абхазов // Собрание сочинений. – Т. VI. – Сухуми, 1986.

Дбар, 2012 – Дбар С.А. Похоронная обрядность // Абхазы. – М.: Наука, 2007; изд. второе: М.: Наука, 2012.

Джанашвили, 1894 – Джанашвили М. Абхазия и абхазцы // ЗКОИР-ГО. – Кн. XVI. – Тифлис, 1894.

Джонуа, 2002 – Джонуа Б.Г. Заимствованная лексика в абхазском языке. – Сухум, 2002.

Джанашиа, 1899 – Джанашиа Н.С. Бог кузни у абхазов // «Моамбе», IV. – Тифлис, 1899 // Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1960.

Джанашиа, 1960 – Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии / Составление и предисловие Х.С. Бгажба. – Сухуми, 1960.

Джонуа, 2002 – Джонуа Б.Г. Заимствованная лексика в абхазском языке. – Сухум, 2002.

Дмитриева, 2012 – Дмитриева Т.Н. О неоднозначности понятия «жертвоприношение» // Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель. – СПб., 2012.

Дмитриева, 2000 – Дмитриева Т.Н. Жертвоприношение: поиски истоков // Жертвоприношения: ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. – М., 2000.

Дорошенко, 1982 – Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране. – М., 1982.

Дьяконов, 1968 – Дьяконов И.М. Предыстория армянского народа. – Ереван, 1968.

Женщина ..., 1992 – Женщина в мифах и легендах: энциклопедический справочник. – Ташкент, 1992.

Жуковская, 1992 – Жуковская Н.Л. Мандала // Буддизм. – М., 1992.

Жуковская, 1973 – Жуковская Н.Л. Мандала как предмет ламаистского культа // Культура народов зарубежной Азии. – М., 1973.

Званба, 1955 – Званба С.Т. Этнографические этюды (автор предисловия и составитель Дзидзария Г.А.). – Сухум, 1955.

Званба, 1966 – Званба С.Т. Этнографические этюды. – Сухуми, 1966.

Зухба, 1980 – Зухба С.Л. Аюстаа // МНМ. – Т. 1. – М., 1980.

Зухба, 1980 – Зухба С.Л. Абнауаю // МНМ. – Т. I. – М.: Изд-во «Сов. энциклопедия», 1980.

Зухба, 1980 – Зухба С. Л. Апсцваха // МНМ. – Т. I. – М.: Изд-во «Сов. энциклопедия», 1980.

Зухба, 1995 – Зухба С.Л. Типология абхазской сказочной прозы. – Майкоп, 1995.

Иванов, 1983 – Иванов В.В. Хеттская и хурритская литературы // ИВЛ. – Т. I. – М., 1983.

Иванов, 1985 – Иванов Вяч. Вс. Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским // Древняя Анатолия. – М., 1985.

Иванов, 1983 – Иванов В.В. Хеттская и хуритская литературы // История всемирной литературы. – Т. I. – М., 1983.

Инал-ипа, 1960, 1965 – Инал-ипа Ш.Д. Абхазы. – Сухуми, 1960; изд. второе: Сухуми 1965.

Инал-ипа 1974 – Инал-ипа Ш.Д. О генезисе образа «Анцва» – верховного бога абхазов // Известия АИЯЛИ. – Тбилиси, 1974.

Инал-ипа, 1976 – Инал-ипа Ш.Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. – Сухуми, 1976.

Казанский, 1926 – Казанский Б.В. Бытовые основы жертвоприношения // Религия и общество. – Л., 1926.

КасланZIA, 1989 – КасланZIA В.А. Аҭсуа бызшәа афразеологиатә жәар. – Сухуми, 1989.

Касландзия, 2005 – Касландзия В.А. Абхазо-русский словарь. – Т. 2. – Сухум, 2005

Кассирер, 2002 – Кассирер Эрнст. Философия символических форм (в 3-х т.). – Т. 2 (перевод с немецкого языка С.А. Ромашко). М.–СПб., 2002.

Кварчия, 2015 – Кварчия В.Е. Из этнической истории абхазского (апсуа / абазы) народа или о языке и истории абхазов и абазин. – Сухум, 2015.

Копешавидзе, 1989 – Копешавидзе (Тарджман-ипа) Г.Г. Абхазская кухня. – Сухуми, 1989.

Кривошеев, 2005 – Кривошеев Ю.В. Древнерусское язычество. – СПб., «Издательство Санкт-Петербургского университета», 2005.

Крылов, 2001 – Крылов А.Б. Религия и традиции абхазов. – М., 2001.

Крылов, 2007; 2012 – Крылов А.Б. Современная религиозная ситуация // Абхазы. М.: Наука, 2007; изд. второе: М.: Наука, 2012.

Кудрявцев, 2009 – Кудрявцев К.Д. Материалы по истории Абхазии. – Сухум, 2009.

Кун, Нейхардт, 2000 – Кун Н.А., Нейхардт А.А. Мифы и легенды древней Греции древнего Рима. – СПб., 2000.

Қәталиа, № 9 – Қәталиа Б. Хәажәкыра-ныхәа // Абжьныха (газета Общественной организации «Аҧшьагыҧ»). – Сухум. – № 9, без даты.

Қәталиа, № 10 – Қәталиа Б. Жәабранныхәа // Абжьныха (газета общественной организации «Аҧшьагыҧ»). – Сухум. – № 10, без даты.

Липс, 1954 – Липс Ю. Происхождение вещей. – М., 1954.

Ломтатидзе, 1977 – Ломтатидзе К.В. О древних названиях месяцев в абхазском и абазинском языках // Ежегодник иберийско-кавказского языкознания. – Тбилиси, 1977, II.

Лосев, 1957 – Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957.

Лосев, 1980 – Лосев А.Ф. Греческая мифология // МНМ. – Т. I. – М.: Изд-во «Сов. энциклопедия», 1980.

Лосев, 1991 – Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. – М., 1991.

Малия, 1972 – Малия Е.М. К вопросу о семантике некоторых изображений на предметах быта у абхазов // Известия АИЯЛИ, – Т. I. – Сухуми, 1972.

Марр, 1915 – Марр Н. Я. О религиозных верованиях абхазов // Христианский Восток. – Т. IV. – В. I. – Тифлис, 1915.

Мижаев, 1994 – Мижаев В.В. Представление о мире в адыгском героическом эпосе «Нартхэр» // Нартский эпос и кавказское языкознание. VI Международный Коллоквиум Европейского общества кавказологов. – Майкоп, 1994.

Миллер, 1910 – Миллер А. Из поездки по Абхазии в 1907г. // Материалы по этнографии России. – Т. I. – СПб., 1910.

Наговицын, 2000 – Наговицын А.Е. Мифология и религия этрусков. – М., 2000.

Николаев, 1985 – Николаев С.Л. Северокавказские заимствования в хеттском и греческом // Древняя Анатолия. – М., 1968.

Ольшевская, 2010 – Ольшевская Наталья. Нумерология. Все числа вашей судьбы. – М.–СПб.: АСТ, Сова, 2010.

Папаскир, 2009 – Папаскир А.Л. К проблеме возрождения истории Абхазии // «Апсны». – № 1 (февраль). – Сухум, 2009.

Редер, Черкасова, 1970 – Редер Д.Г., Черкасова Е.А. История древнего мира. Часть 1. – М., 1970.

Редер, 1980 – Редер Д.Г. Осирис // МНМ. – Т. 2. – М.: Изд-во «Сов. энциклопедия», 1980.

Рифтин, 1980 – Рифтин В.Л., Шифман И.Ш. Таммуз // МНМ. – Т. 2. – М.: Изд-во «Сов. энциклопедия» 1982.

Рыбаков, 2006 – Рыбаков Б. Язычество древних славян. – М.: Наука, 2001.

Рыбинский, 1894 – Рыбинский Г.А. – Сухумский округ. Абхазия в сельскохозяйственном и бытовом отношении. – Тифлис, 1894.

Салакая, 1974 – Салакая Ш.Х. Обрядовый фольклор абхазов // Фольклор и этнография. – Л., 1974.

Салакая, 2002 – Аҧсуа жәлар рҕаҕыцтә хәамтәкәа (Аредактор Салакаиа Ш. Х.). – 12 томкны. – VII атом, – Акәа, 2002.

Свенцицкая, 1987 – Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. – М., 1987.

Сефербеков, 2009 – Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификация): автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. – Махачкала, 2009.

Словарь иностранных слов, 1981 – Словарь иностранных слов. – М., 1981.

Смирнова, 2006 – Смирнова И. Тайная история креста. – М.: ЭКСМО, 2006.

Соколов, 1992 – Соколов М.Н. Петух // МНМ. – Т. 2. – М.: Изд-во «Сов. энциклопедия», 1992.

Старостин, 1985 – Старостин С.А. Культурная лексика в общесеве-рокавказском словарном фонде // Древняя Анатолия. – М., 1985.

Тайлор, 1989 – Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М., 1989.

Тарджман-ипа 2007, 2012 – Тарджман-ипа Г. Г. Пища и домашняя утварь, застольный этикет // Абхазы. – М.: Наука, 2007; изд. второе: М.: Наука, 2012.

Тейлор, 1939 – Тейлор Э. Первобытная культура. – М., 1939.

Токарев, 1976 – Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1976.

Токарев, 1983 – Токарев С.А. О жертвоприношении // Природа, 10. –1983.

Топоров, 1966 – Топоров В.Н. Еще раз о природе ведийского Митры в связи с проблемой реконструкции некоторых древних индоиранских

представлений // тезисы докладов во Второй летней школе по вторичным моделирующим системам. – Тарту, 1966.

Топоров, 1982 – Топоров В.Н. Яйцо мировое // МНМ. Т. 2. – М.: Изд-во «Сов. энциклопедия», 1982.

Топоров, 1992 – Топоров В.Н. Мандала // МНМ. – Т. 2. – М.: Изд-во «Сов. энциклопедия», 1992.

Фрезер, 1983 – Фрезер Дж. Золотая ветвь. – М.: Политическая литература, 1983.

Фрейденберг, 1936 – Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. – М., 1936.

Хислоп 1853 – Хислоп Александр. Два Вавилона или папское поклонение, являющееся на самом деле поклонением Нимроду и его жене / Электронный ресурс.

Холл 1999 – Холл Дж. Словарь сюжетов и символов в искусстве. – М., 1999.

Цыбульский, 1982 – Цыбульский В.В. Календари и хронология стран мира. – М., 1982.

Чибиров, 2008 – Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. М., 2008.

Чирикба, 1985 – Чирикба В.А. Баскские и северокавказские языки // Древняя Анатолия. – М., 1985.

Чурсин, 1957 – Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1957.

Шейнина, 2001 – Шейнина Е.Я. Энциклопедия символов. – М., 2001.

Штернберг, 1936 – Штернберг Л.Я. Первобытная культура в свете этнографии. –Л., 1936.

Штернберг, 1978 – Штернберг Л.Я. Миф и литература древности. – М., 1978.

Элиаде, 1987 – Элиаде М. Космос и история. – М., 1987.

Элиаде, 1999 – Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М., 1999.

Валери, Бигуаа.

Алгундун ранынго ынсонгоо рундунго / В. Л. Бигуаа. – Москва : МАКС

Пресс, 2018. – 336 с. : ил.

ISBN 978-5-317-05995-8

Амонографиягын иштыхун аңсуа традициатэ дин – Анцэахапара, апроблемакэа шыардакы. Уи шонт «-хэтакны: «Аңсуа нцэахэкэа рпантеон: асистема аструтура анташьакыргыларазы икапоу аңышэара», «Аныхэатэ практика». Аңсны сиуасиңшым анхартатэ тыцкэа рфы автор адэы икэингэз аетнологиатэ материалкэси, иара убас анифологиен, абызшэси, азанааттэ литературен шыатас икацаны, уи нааириңшуеит апроблематэ сахьейбга. Типологинала аңсуа дин кавказтэи ашыхарыуакэа рдоухатэ культура адунеи иашыашэалоуп, еиҳаракты генеологиатэ ңашэк аңсуаа ирыценышо адыгакэа. Аетнологиаэ сицааиракэа рацэаны уағы ибоит настгы Мрагыларааигэа ажэытэ-ажэытэза зны ахра зуаз ацивилизациякэа рэггы.

Амонография рызкуп аетнологцэа, афольклористцэа, иара убас аңсуаа ретнокультуратэ тоурых гэык-ңысык ала иазэлымхау аңхьаөцэа.

Анцэахэара: А цэсы, адни, апак, аы-абы, аывахэа, абзала, шу-лтура, адуентхэаццишыа.

Biguaa, Valery.

The ritual world of the traditional religion of Abkhazians : monograph / V. Biguaa. – Moscow : MAKS Press, 2018. – 336 p.

ISBN 978-5-317-05995-8

The monograph raises a wide range of problems of the traditional religion of Abkhazians – antsvahatsara (anc^oxaçara), which still functions in their everyday life, despite the dominant position of Christianity that they adopted as a state religion at the very beginning of the Middle Ages. It consists of two sections: «Pantheon of the Abkhazian gods: experience of structuring the system» and «Ritual practice». It provides a complete picture of the problem based on the field ethnological material collected by the author in recent years of his research activities in various settlements of the Republic of Abkhazia, as well as mythology, language and existing specialized literature. In typological terms, he comes to the conclusion that the Abkhaz religion enters the orbit of the spiritual culture of the mountain peoples of the Caucasus, mainly Adyghe, with which Abkhazians share common genealogical roots, and that they also find a lot of ethnological parallels in the civilizations of the autochthonous population of the Middle East.

The monograph is intended for ethnologists, folklorists and readers, who are keenly interested in the ethno cultural history of Abkhazians.

Key words: Abkhazia, religion, tradition, custom, ritual, life, culture, worldview.

Научное издание

Бигуаа Валерий Левардович

РИТУАЛЬНЫЙ МИР

ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИИ АБХАЗОВ

Монография

Издательство «МАКС Пресс» Главный редактор: *Е. М. Бугачева* Верстка: *Н. С. Давыдова* Корректор: *Н. В. Кувалдина* Обложка: *А. В. Кононова*

Подписано в печать 07.12.2018 г.
Формат 60х90 1/16. Усл. печ. л. 21,0.
Тираж 500 экз. Изд. № 297.

Издательство ООО «МАКС Пресс»
Лицензия ИД N00510 от 01.12.99 г.

119992, ГСП 2, Москва, Ленинские горы,
МГУ им. М. В. Ломоносова, 2-й учебный корпус, 527 к.
Тел. 8(495) 939–3890/91. Тел./Факс 8(495) 939–3891

Отпечатано с готового оригинал-макета в АО «Первая Образцовая
типография» Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpk.ru, E-mail: sales@chpk.ru, тел. 8 (499) 270-73-59.
Заказ №