

Г. Ф. ЧУРСИН

МАТЕРИАЛЫ
ПО ЭТНОГРАФИИ
АБХАЗИИ



✓

Абхазское государственное издательство
Сухуми — 1957

Абхазский институт языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа
АН Грузинской ССР

Г. Ф. ЧУРСИН

МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ АБХАЗИИ



Абхазское государственное издательство
Сухуми * 1956

ПРЕДИСЛОВИЕ

Григорий Филиппович Чурсин принадлежит к числу крупных ученых — этнографов, вышедших из дореволюционной школы русской этнографии.

Г. Ф. Чурсин родился 10-го января 1874 г. в г. Ейске в семье плотника. Начальное и среднее образование получил в ейском городском училище, по окончании которого в 1890 г. поступил в Тифлисский учительский институт. В 1894 г. он получил диплом учителя. В том же году за участие в революционном движении был выслан на три года в форт Александровский на Мангышлаке, где работал в качестве учителя. Уделяя значительную часть свободного времени самообразованию, Г. Ф. Чурсин в эти годы приобретает интерес к этнографии. В 1897 г. он переезжает снова на Кавказ, где работает инструктором Кавказского филоксерного комитета (сначала в Кахетии, а потом в Шушинском и Телавском уездах). В это время Г. Ф. Чурсин занимается сбором полезных этнографических материалов. С 1905 до 1916 г. Г. Ф. Чурсин работает в качестве редактора Закавказского статистического комитета. С 1916 по 1918 гг. он — хранитель Отделения этнографии Кавказа в Кавказском музее в Тифлисе. С 1921 по 1924 гг. Г. Ф. Чурсин работает главным образом по библиотечно-му делу в книгохранилищах Тифлиса. В 1924 г. он назначается заведующим Историко-этнологического отдела Закавказской научной ассоциации при ЗакЦИК'е. Находясь на этой должности, он совмещал ее с работой в Кавказском Историко-архитектурном институте АН СССР, куда он поступил еще в 1923 г., работая сначала в качестве научного сотрудника, затем адъюнкта и, наконец, ученого секретаря. С 1928 г. Г. Ф. Чурсин работает в Научно-исследовательском краеведческом кабинете Закавказского коммунистического университета, сначала заведующим, а потом секретарем. Одновременно, начиная с 1929 г., он работает штатным профессором Ленинградского государственного университета по кафедре этнографии, где читает курс этнографии народов Северного Кавказа и Закавказья. 15 октября 1930 г. научная деятельность Г. Ф. Чурсина обрывается смертью.

Научная деятельность Г. Ф. Чурсина, продолжавшаяся более тридцати лет (первая его работа напечатана в «Новом обозрении» за 1896 г., № 4208), была посвящена изучению кавказских народов. В списке работ, опубликованном после смерти Г. Ф. Чурсина, насчитывается свыше семидесяти названий. Особого внимания заслуживает напечатанная в 1913 г. книга «Очерки по этнологии Кавказа». В данной работе, на фоне привлекаемого разнообразного сравнительного материала, обобщаются явления этнографии кавказских народов.

Важное значение для науки имеют и другие работы Г. Ф. Чурсина, посвященные систематическому изучению этнографии отдельных народов

Кавказа. Их можно считать первыми в кавказоведческой литературе монографическими описаниями кавказских народов с привлечением обширного сравнительного материала.

Особое место среди работ Г. Ф. Чурсина занимают сводки (см. приложение: список работ Г. Ф. Чурсина по этнографии Кавказа, № 40, 41, 67), в которых делается попытка этнографической классификации народов Кавказа.

Публикуемая работа создана Г. Ф. Чурсиным на основе материалов, собранных им в 1928 г. во время двух поездок по районам Абхазии. Эти поездки были поручены Г. Ф. Чурсину президиумом Закавказской научной ассоциации по желанию самого же Г. Ф. Чурсина, считавшего, что ближайшей задачей кавказской этнографии являлось в то время этнографическое обследование Абхазии. Г. Ф. Чурсин объяснял свой интерес к изучению этнографии абхазов следующим образом: «Абхазы сохранили много пережитков пройденных ступеней культурного развития, представляющих драгоценный материал для истории культуры не только народов Кавказа, но и всего человечества вообще».

В первую поездку, совершенную Г. Ф. Чурсиным в течение апреля — мая 1928 г., он посетил ряд селений Гудаутского, Очамчирского и Гальского районов. Во время второй поездки в августе того же года он побывал в нескольких селениях Гудаутского района, где ему не удалось побывать в первую поездку. В общей сложности Г. Ф. Чурсин провёл в селениях Абхазии 32 дня.

Стремясь восполнить недостаток материалов, собранных в такой короткий срок, Г. Ф. Чурсин при поддержке А. М. Чочуа распространил среди работников просвещения анкету с целым рядом интересующих его вопросов. К досаде ученого, это мероприятие не дало ожидаемого результата. Он получил всего четыре письма с ответом на его вопросы.

Абхазская деревня в те годы представляла из себя широкое поле для ученого, интересующегося «живыми окаменелостями», т. е. пережитками селой старины. В ней еще оставалось многое от дореволюционной абхазской деревни. Но прошло немного лет и неузнаваемо изменилось лицо абхазского села. Победа колхозного строя в сельском хозяйстве Абхазии, так же как и всюду в нашей стране, привела к коренным преобразованиям в абхазском селе. Эти преобразования повлекли за собой огромные изменения в быту и в культуре. Вполне понятно поэтому, что в современной колхозной деревне Абхазии мы не найдем подавляющего большинства явлений, описанных Г. Ф. Чурсиным в предлагаемой книге. Сложившиеся в селах Абхазии отношения между людьми обуславливают постепенное и неуклонное исчезновение вредных или бессмысленных обычаев и воззрений и дальнейшее развитие тех традиций, которые соответствуют новым условиям жизни.

Предлагаемая вниманию читателей книга ставит своей задачей дать в руки специалистам-абхазоведам и шире — кавказоведам интересные фактические данные об обычаях и религиозных верованиях абхазов, сохранившихся от древней эпохи. Знакомство с настоящей работой представляет особый интерес для исследователей, изучающих отдельные вопросы истории религии, такие, например, как тотемизм, магия, фетишизм и многие другие, поскольку явления религиозной жизни абхазов занимают здесь главное место.

Материалы, представленные в данной работе, можно считать за отдельными исключениями вполне достоверными и по ряду вопросов в зна-

чительной мере пополняющими имеющиеся литературные данные об абхазах. При этом следует иметь ввиду, что автор, прекрасно зная литературу об абхазах, при сборе материалов как раз старался добывать недостающие материалы или же проверить имеющиеся сомнительные данные.

Работа представляет большой интерес и с точки зрения имеющегося в ней сравнительного материала. Обширные познания в области этнографии народов Кавказа позволили Г. Ф. Чурсину привести разнообразный сравнительный материал. По количеству и разнообразию содержащегося сравнительного материала данная работа, несомненно, занимает первое место среди работ, касающихся этнографии Абхазии.

В ряде случаев автору изменило чувство меры: основной материал тонет в море сравнительного материала. Тем не менее конечный результат применяемого автором сравнительного метода следует оценить положительно. Только сравнительно-историческое изучение кавказских народов, как вообще и других народов, раскроет их историческую общность, даст возможность выявить национальное своеобразие каждого из изучаемых народов.

На основе привлекаемого разнообразного материала Г. Ф. Чурсин пытается объяснить те или иные этнографические явления. Но не всегда мы можем согласиться с его объяснениями. При этом не нужно забывать, что за период, прошедший со времени написания работы, этнографическая наука двинулась далеко вперед и, естественно, что многие факты и явления получают совсем иное освещение, по сравнению с тем, что было 20 — 25 лет тому назад.

Работа готовилась к печати уже после смерти автора (рукопись была представлена в Абхазский институт языка, литературы и истории им. Д. И. Гулна вдовой Г. Ф. Чурсина в 1936 г.). По этой причине она, естественно, носит следы незавершенности, недостаточной продуманности ее, а отсюда и отдельных положений, выдвигаемых автором.

Одним из таких непродуманных, нечетких положений является, например, характеристика положения абхазской женщины.

При изложении религиозных верований абхазов автор не придерживается исторической последовательности: ряд явлений более позднего порядка рассматривается прежде, чем это сделано по отношению к ранним явлениям. Так, например, о христианстве и мусульманстве Г. Ф. Чурсин говорит раньше, чем о родовых божествах, культе природы, тотемизме и т. д.

Автор считает, что божество воды Дзылан представляется у абхазов в облике женщины по той причине, что доставление воды — женское занятие. Правильнее будет объяснить женский пол Дзылан тем, что представление об этом божестве сложилось в эпоху матриархата.

Предположение Г. Ф. Чурсина, что культ луны тесно связан с культом кузницы, сделанное наряду с признанием установившегося в литературе положения о связи культа луны со скотоводством, не совсем понятно. Если существует связь между культом луны и кузницы, то тогда должна была существовать связь между этими культами и скотоводческими божествами. Однако, имеющиеся материалы не дают положительного ответа на этот вопрос.

Ошибочно утверждение Г. Ф. Чурсина, что ярмо одевалось на шею буйволицы или буйволена для ограждения от слеза. Не трудно догадаться, что это делалось для того, чтобы они не пролезали через атраду.

Имеются в работе и отдельные неточности. Так, например, Г. Ф. Чурсин сообщает, что при отъезде невесты из родительского дома она садится на лошадь, которую ей дарит ее отец. Более распространен обычай, по которому лошадь для невесты приводят дружки жениха, когда они приезжают за ней.

Неправа Г. Ф. Чурсин и тогда, когда он пишет, что умершего сопровождают к могиле наряду с мужчинами и женщины. Это верно в отношении Очамчирского и Гальского районов. В отношении же Гудаутского района это не всегда так, поскольку здесь местами в силу влияния мусульманского обычая женщины во время похорон не выходили за пределы усадьбы.

Недостатки предлагаемой работы, часть которых перечислена здесь, не могут снизить общей оценки этой работы, как первой сводки богатого сравнительно-этнографического материала из области материальной и духовной культуры абхазского народа.

Л. АКАБА.

МАТЕРИАЛЬНЫЙ БЫТ

Тип поселений. Занимая страну, изрезанную ущельями и ложбинами и покрытую густыми лесами, абхазы селились отдельными усадьбами, разбросанными по холмам или в чаще леса. Каждая семья очищала для себя клочек леса и устраивала отдельную усадьбу, где рядом с жилым домом и хозяйственными постройками находилось кукурузное поле и виноградник или фруктовый сад. Расчищенный лес превращался в виноградник, как только у каждого дерева хозяин насаждал лозы, которые вились по деревьям. Уже Гюльденштедт в конце XVIII в. отмечает усадебный характер абхазских селений. Он говорит: «Дома стоят не один около другого, а рассеяны в лесу, как в Имеретии»¹. Так же характеризует абхазские селения Торнау: «В абхазских селениях дома раскиданы на большом пространстве небольшими группами, означающими число отдельных семейств»². Этот усадебный тип абхазские селения сохранили и до настоящего времени. Н. Альбов отмечает, что «только в Самурзакани, а из настоящей Абхазии в тех общинах, где население издавна было более скучено, живут более тесно, и сабли с их кукурузными плантациями следуют без перерыва одна за другою. Обыкновенно же отдельные хозяйства разбросаны на значительное одно от другого расстояние, отделяясь иногда друг от друга небольшими перелесками, так что иногда одна абхазская деревня тянется верст на десять»³.

Группы усадеб и целые поселки образовались обыкновенно вследствие занятия определенной территории целыми фамилиями или родами. Такие фамильные или родовые поселки постепенно разрастались почти в селения. Например, сел. Киндги Кодорского района заселено фамилией Киут.

Жилые постройки в прошлом делались, вероятно, не из соломы, а плелись из ветвей и только крыши устраивались

¹ **Güldenstedt. Reisen durch Russland und Caucasischen Gebirge,**
hrgg. von Pallas. St. Petersburg, 1878-1791; IV, s. 464.

² Воспоминания кавказского офицера. «Р. В.», 1864, 1, стр. 83.

³ Альбов. Этнографические наблюдения в Абхазии. «Живая старина», 1893, вып. III, стр. 308.

частью из кукурузной соломы, частью из папоротника, а в некоторых местностях и из тростника. Подобного рода постройки еще и теперь можно встретить в глуши Абхазии. Мягкий климат делал для абхаза возможным довольствоваться, в качестве жилья, убогой плетенкой, крытой папоротником или кукурузной соломой.

Н. Альбов на этот счет замечает: «Только в последнее время туземцы начали заводить деревянные жилища (ак-васке), на манер гурийских или имеретинских, которые строят им плотники грузины (рачинцы). Обыкновенным же, излюбленным жилищем абхазов является их национальная сакля (по-абхазски акунэ, по-мегрельски — пацха), плетеная из прутьев ивы или, чаще, рододендрона и покрытая сверху папоротником или особым злаком, называемым по-абхазски акар-маш»¹.

Древнейшим типом абхазского жилища была круглая плетеная хижина с конической крышей из папоротника или кукурузной соломы и с земляным полом. Окон не было, дымового отверстия над очагом не делалось, и дым выходил в открытые двери или щели стен. Этот первоначальный круглый тип плетеных жилищ сменился плетеными постройками четырехугольной формы². Четырехугольного типа плетеные жилища делались обширнее, чем круглые плетенки, и представляли больше удобств. Они крыты большею частью дранью; имеют две двери: одна против другой; в них стали с течением времени устраивать окна и т. п. Эти усовершенствованные плетеные жилища в последнее время, в свою очередь, стали уступать место деревянным постройкам имеретинско-мегрельского типа.

В советской деревне в настоящее время многие абхазы имеют такие деревянные дома с широкими деревянными галереями, иногда даже двухэтажные. Дома строятся большею частью плотниками-рачинцами, и, понятно, что строители вносят с собою привычный для них тип построек. Жилище же плетенка остается на своем месте около дома, служа, большею частью, в качестве кухни. Круглые плетенки в настоящее время используются лишь в качестве хозяйственных — для помещения скота, склада хозяйственного инвентаря и проч.

Из хозяйственных построек — помещения для скота представляют, как я уже сказал, круглые или четырехугольные

¹ Альбов. Указ. соч., стр. 308.

² Ср. Миллер А. Из поездки по Абхазии в 1907 г. «Материалы по этнографии России», т. 1, СПб, 1910, стр. 82.

плетенки, крытые кукурузной соломой, папоротником и проч. Постройки для хранения кукурузы или «кукурузники» (аца) представляют из себя круглые или четырехугольные плетенки, утвержденные на столбах или сваях, в общем напоминающие соответствующие постройки в Мегрелии, Гурии и Имеретии. Лестницей чаще всего служит бревно с вырубленными на нем ступеньками.

Одежда. Национальный костюм абхазов носит общекавказский характер. Обычной одеждой мужчин является черкеска, надеваемая поверх ситцевого или сатинового бешмета. Под бешметом носят рубашку из бязи или ситца. На ногах шерстяные или бумажные шаровары; под ними — кальсоны. Типичный головной убор абхазцев — башлык, который они повязывают с большим мастерством и вкусом. Многие носят барашковые шапки, в настоящее время совершенно забытые. Обычная обувь — кожаные чупаки; носят также сапоги и ботинки. Охотники для ходьбы по снегу пользуются лыжами, состоящими из небольшого, овальной формы, деревянного обруча, переплетенного ремешками или веревочками, совершенно в таком же роде, как у сванов, аджарцев, осетин и других кавказских народов. Бурка прежде была в общем употреблении, теперь ее начинают заменять понемногу пальто. Вообще следует заметить, что в последнее время национальный костюм быстро уступает место общеевропейскому, и даже в отдельных деревнях появились блузы, куртки, кепки и т. п. Небезинтересно с современным костюмом абхаза сопоставить старинную одежду, память о которой сохранилась в рассказах стариков. Тогда верхняя одежда «ачиба» делалась из войлока, имела рукава и доходила до колен. Куртку «аквахч» сшивали из овечьих шкур. Края платья соединялись вместо пуговиц деревянными лапками, втыкавшимися в отверстия.

Женская одежда также представляла мало оригинального. В прежнее время, по описанию А. Введенского, женщины носили длинный ситцевый, а у богатых шелковый бешмет, застегивавшийся на груди красивыми металлическими (часто серебряными) застегивками — «чапразами» того же типа, как у кабардинцев, черкесов, карачаевцев, балкар и др. Теперь хотя женщины и носят бешметы, но без такого рода застегивок. Женщины носят шаровары узкие, из ситца или другой материи. Старинные женские шаровары были широкого фасона с очкуром для стягивания и со сборками внизу у лодыжек, где они застегивались. Женский головной убор состоит из обыкновенного платка, туго завязываемого сзади. Обувь — чупаки или туфли. В старину женщины носили род деревянных баш-

маков — ходулей — (акаџкаџ)¹, употреблявшихся также кабардинками, черкешенками, карачаевками. В настоящее время многие женщины начинают носить городские наряды и городскую обувь.

Пища. Основой питания абхаза, заменяющей хлеб, является «абыста» (мамалыга) — густая каша из кукурузной муки. К этому присоединяется лобио (фасоль) и острая приправа «сацибели». «Сацибели» готовится из сока граната, дикой алычи, помидора и проч. с перцем. Молочная пища — кислое молоко и сыр разных видов — из коровьего, козьего или буйволиного молока. Иногда к этим блюдам присоединяется жареная или вареная баранина, жареная курица, сдобный кукурузный хлеб и проч. В торжественных случаях — на поминках и свадьбах — готовилось также огромное количество говядины, для чего резалось по нескольку голов. Излюбленным напитком является вино, которое почти всюду готовится в достаточном количестве, и иногда отличного качества (сорт «качич», напр.). Делается иногда и напиток из меда.

¹ Акаџкаџ — ходули с высоким деревянным каблуком, а адыргун — с низким каблуком.

ПЕРЕЖИТКИ РОДОВОГО СТРОЯ

Кровная месть. В быту абхазов сохраняется ряд пережитков, сожившихся в условиях родового строя; таковы: кровная месть, взаимная помощь, гостеприимство, почитание стариков, культ родовых патронов и проч.

Кровная месть в прежнее время считалась обязательной не только для близких родственников убитого — сыновей, братьев, но и самых отдаленных. Подобный порядок застал еще Торнау. «Канла» (кровная месть) переходит по наследству от отца к сыну и распространяется на всю родню убийцы и убитого. Самые дальние родственники убитого обязаны мстить за его кровь; даже сила и значение какого-нибудь рода много зависит от числа кровомстителей, которых он может выставить. Обязанность кровной мести впервые очередь лежала на сыновьях убитого. Если после убитого оставалась беременная жена и не было других наследников — кровомстителей, мать внушала ребенку лежащий на нем долг кровной мести, и сын, придя в возраст, убивал убийцу своего отца. Если не удавалось отомстить сыну, обязанность мести переходила к внуку и т. д. Пока человек не выполнит лежащего на нем долга кровной мести, он не может успокоиться, он печален, подавлен своей заботой. Кровомститель не только не скрывал своих намерений, но сам предупреждал врага: «Будь готов, я тебя преследую!» Встретив своего кровника, кровомститель объявлял ему, что он исполняет свой долг... К убитому врагу выказывалось внимание; если нужно было, кровомститель прикрывал труп буркой, а лошадь убитого привязывал к дереву и проч. Исполнив священный долг мести, кровомстители шли к могиле тех, за кого мстили, и вслух объявляли о совершившемся отмщении.

О силе обычая кровной мести свидетельствуют народные преданья. В них рассказывается, что иногда мстили за кровь не только людям, но и животным. Мажаб Адлейба в общ. Чилоу рассказывал подробную историю относительно одного из своих сородичей Мышва Адлейба. Отец его, встретив медведя, вступил с ним в борьбу, и в результате были убиты оба. Тогда сын Мышва стал мстить за своего отца и убил сто медведей.

Небезинтересна и другая легенда, повествующая о неуго-

мимости и ожесточении, с какими выполнялся долг кровной мести (сел. Лыхны, записано со слов Сангулия). Согласно этой легенде, жители двух горных обществ Ахчипсху и Псху выделили для набега отряд в 200 — 300 человек. Предводителем выбрали Данакаю Джер-ипа. Последний однако не согласен был выступать во главе отряда. На настойчивые уговоры он предлагал получить согласие своей матери. Когда вызвали мать Данакаю, она на просьбу об ее согласии ответила: «Я согласна, но если сына убьют, вы должны отомстить и останки сына доставить мне». Отряд отправился в поход. В сражении с ногаями Данакай был смертельно ранен. Умирая, он просил доставить его труп матери; затем, взяв апхярца (абхазскую скрипку), стал играть на ней и петь свое завещание: «Ружье мое отдайте брату Омару, он отомстит за меня хоть через много лет». Окончив пение, умер. Труп отвезли матери. Омар в течение семи лет искал случая отомстить за брата, но никак не мог выяснить, кто убийца, и где он. Наконец, нашел человека, который взялся помочь ему в этом. Выяснил, разыскал. Убийца был ногой, имевший кукурузное поле, на которое приезжал на катере с колокольчиком. Получив эти сведения, Омар отправился к ногаям. Забрался на кукурузное поле убийцы. Вечером ногой едет на своем катере в поле. Соседи предупреждают, что его поджидает враг, ногой отвечает: «Ничего, я мужчина и он мужчина». Приехал на свое поле, развел костер. Раздался выстрел, и ногой был убит. Омар отрезал ногою голову, положил в мешок и повез матери в доказательство исполненного долга. Мать, увидев голову убийцы сына, пришла в иступление, бросила голову в котел, сварила и выпила несколько ложек бульона, говоря: «Пью кровь убийцы моего сына».

Примирение кровников, как и у других народов Кавказа, совершалось в торжественной обстановке и сопровождалось установленными для этого обрядами. Обычно в этом случае выполнялся обряд усыновления, который заключался в торжественной церемонии, во время которой усыновляемый прикасался губами к покрытой шелковым или каким-либо другим платком груди матери, жены или сестры того лица, семейство которого усыновляло его.

Кроме того, к обряду усыновления прибегали в тех случаях, когда два человека хотели связать себя неразрывными узами родства и тем устранить на будущее время всякую возможность вражды, неприязни, кровной мести. Торнау рассказывает, как он, отправляясь в 1835 г. в опасное путешествие из Абхазии через Главный Кавказский хребет к абазинам,

чтобы обезопасить себя от предательства своего проводника и связать его надежным образом с собою, породнился посредством подобного обряда с его женою. Усыновляемый должен при этом сделать приличные подарки усыновителям, и Торнау подарил жене и мужу несколько кусков бумажной материи, холста, ножницы и иголки¹. Введенский также отмечает существование обычая усыновления посредством «целования левой груди матери, жены или сестры того лица, семейство которого усыновляет»².

Как способ примирения кровников, обряд усыновления сохранился среди абхазов и до настоящего времени. Убийца прикасается губами к груди матери, жены или сестры убитого и таким образом усыновляется семьей убитого. Иногда делается и обратное: семья убийцы усыновляет кого-либо из семьи убитого; обыкновенно брат убитого прикасается к груди жены, сестры или матери убийцы. Обряд выполняется в торжественной обстановке. С обеих сторон собираются для участия в церемонии самые почетные лица. Церемония тянется два дня и связана с большими расходами со стороны убийцы для подарков семье убитого. После совершения обряда усыновления враждебные отношения прекращаются. Часто кровная месть между двумя семьями тянется многие десятки лет и сопровождается многочисленными жертвами с обеих сторон, и только после совершения обряда усыновления кладется конец долголетней вражде. В 1924 году таким путем была ликвидирована кровная вражда между фамилиями Ашуба и Амичба, которые имели, как говорят, одиннадцать дел по взаимным убийствам, ранениям и прочим делам, возникшим на почве кровной мести.

Обряд усыновления путем прикосновения губами к обнаженной груди женщины, заменивший сосание груди женщины, в прежнее время был широко распространен у многих кавказских народов. Обычай этот множество раз описывался путешественниками у черкесов³, кабардинцев⁴, чеченцев⁵, ингушей⁶, осетин⁷. Следы существования этого же обычая встре-

¹ Торнау. Указ. работа, стр. 82.

² А. Религиозные верования абхазов: ССКГ, V, стр. 26. Ср. также М. Джаншвили, стр. 12; Альбов в «Ж. С.», в. III, стр. 319 — 320.

³ Зубов. Картина Кавк. края, III, СПб, 1835, стр. 44. СМОМПК, в. XXIX, отд. I, стр. 75. Леонтович. Адамы, 1, в I, стр. 165.

⁴ ССКГ, в. VI, стр. 80 — 81.

⁵ Самойлов. Заметки о Чечне. 1855, № 10, 41. Лаудаев, в ССКГ, стр. 50.

⁶ Грабовский в ССКГ, в. III, стр. 24, в. IX, стр. 79; Б. Далгат в «Э. О.», кн. 48. Базоркин, ССКГ, в. VIII, 3, 4.

⁷ Шанаев. ССКГ, IX, стр. 50; газ. «Кавказ», 1850, № 93; Лавров, газ. «Терские Ведомости», 1875; Каргинов, ЗКРГО, т. XXIV, № 2, стр. 234.

чаем в сказках и легендах аваров Дагестана¹, балкар², каврачаевцев.

Этот же обряд, совершавшийся как в целях прекращения вражды, так и для установления родственных уз и дружеских отношений, был в прежнее время широко распространен в Западной Грузии — у мегрелов, гурийцев, имеретин. Описание этого обряда у мегрелов встречаем уже у Ламберти³.

Существование его в новейшее время подтверждает Т. Сахокия⁴. Относительно бытования этого обычая в прежнее время у имеретин свидетельствует, между прочим, Шарден, заявляющий, что «это обычай не только Мингрелии, Грузии и Имеретии, но также и других соседних стран⁵. Обычай этот известен и в Восточной Грузии.

Такая же процедура усыновления отмечена и у многих некавказских народов: у киргизов⁶, афганцев⁷, у южных славян, а также, по свидетельству Плиния и Диодора, у народов классической древности и современных им варваров⁸. Вообще этот прием усыновления можно считать обычным для многих народов, возникшим во многих случаях независимо от каких-либо культурных влияний и заимствований.

Аталычество. В связи с родовым строем находится и другой обычай, пользовавшийся в прежнее время широким распространением в Абхазии. Это обычай аталычества, т. е. отдачи детей на воспитание в чужие семьи. Обыкновенно детей высших сословий отдавали на воспитание в семьи низших сословий; крестьяне также отдавали, хотя и редко, своих детей на воспитание в другие крестьянские же семьи. В этом отношении дело обстояло приблизительно так: «Отец (князь или дворянин) считает предосудительным держать при себе своих детей, так что, если ему только позволяют это средства, он всегда старается сыновей, равно как и дочерей отдавать на воспитание в чужие руки»⁹.

¹ Аварская народная сказка, ССКГ, в. II, стр. 10.

² СМОМПК, в. I, отд. II, стр. 8; Остряков П. Народная литература кавбардинцев и ее образы, «В. Е.», 1879, стр. 703.

³ Ламберти. Указанная работа, стр. 170.

⁴ Сахокия. По Мингрелии. «П. В.», 1916, № 176.

⁵ СМОМПК, отд. I, стр. 399; О Гурии, газ «Кавказ», 1854, № 10; Об Имерии, в. XIX, отд. II, стр. 19, примеч.

⁶ Гродеков. Киргизы и кара-киргизы Сыр-Дарьинской области, I, стр. 38.

⁷ Бидделф. Народы, населяющие Гиндукуш. Ашхабад, 1886, стр. 102.

⁸ Ковалевский М. Первобытное право, в. I, Родовой строй, стр. 158; его же «Родовой быт», стр. 217-218.

⁹ О положении Абхазии в религиозном отношении. Газ. «Кавказ», 1868, № 6.

Аталычество было в интересах привилегированных фамилий. Правящие классы этим путем создавали себе преданных им людей, готовых поддержать их во всех их хищнических предприятиях.

У крестьян аталычество служило средством для скрепления дружеских отношений между двумя семьями. Два крестьянина живут в дружбе и приязни и хотят закрепить, упрочить эти отношения. Если у них есть взрослые дети юноша и девушка, они женят их и таким образом роднятся; если этого нет, один берет у другого на воспитание ребенка. Такие случаи бывали еще недавно.

Обычай аталычества, как известно, в прежнее время был широко распространен у многих кавказских народов. Особенно в большом ходу он был у черкесов и кабардинцев¹ и народов, находящихся под их культурным влиянием: осетин², карачаевцев, балкар, кумыков и некоторых других. Из картвельских народов этот обычай практиковался чаще других мегрелами и сванами³. Следует заметить, что такой же обычай существовал и у некавказских народов. Так, он отмечен, например, у горцев Гиндукуша⁴, у алеутов⁵ и других народов.

Взаимопомощь. Сила родовых связей ярко выражается в широко распространенной среди абхазов взаимопомощи. Взаимную материальную помощь абхазы оказывают друг другу во всех важных случаях жизни: при вступлении в брак, в случае смерти кого-либо из членов семьи, во всех бедствиях, а также при выполнении хозяйственных работ.

Возникает новая семья, родственники и соседи спешат помочь ей обзавестись необходимым хозяйством. «При выделении новой хозяйственной единицы, — пишет Н. Джанашиа, — все соседи и родственники считают своей обязанностью помочь ей чем-нибудь: мужчины помогают своим трудом, а женщины дарят, кто домашних птиц, кто тарелки и т. п. Если у новоселов нет кукурузы, то соседи снабжают их кукурузою до нового урожая»⁶. При постройке дома, если хозяин малосостоятелен, соседи и родственники доставляют ему из леса строительный материал — бревна, доски, дают арбы для перевоз-

¹ Бурнашев. Описание горских народов. 1794 г., стр. 6; Леонтович. Алаты кавк. горцев, I, стр. 363. II, стр. 252 и др.

² Беренов. «З. В.», № 39; «К.», 1859, № 67, М. Ковалевский. Указ. работа, стр. 282, 313.

³ Сахокия. По Мингрелии, «П. В.», 1916, № 176; Муравьев. Грузия и Армения, III, стр. 275—276.

⁴ Бидделф. Народы, населяющие Гиндукуш, стр. 110.

⁵ Вениаминов. Записки об островах Уналашк. отдела, III, стр. 10.

⁶ Джанашиа. Абх. культ и быт, стр. 202.

ки дров. Родственники и соседи принимают участие в постройке дома, если она не производится особыми мастерами. Женщины при этом обмазывают дом глиной и выполняют другие легкие работы. При женитьбе молодому человеку дарят скот, деньги и проч. на обзаведение хозяйством. Помощь невесте оказывают её родственники; они помогают ей, в частности, в приготовлении приданого.

Особенно часто практикуется взаимопомощь в сельскохозяйственных работах. Если необходимо срочно выполнить ту или другую сезонную работу — пахоту, тохание (выпалывание), уборку урожая и проч., рабочих же рук в хозяйстве недостаточно, прибегают к издавна установившемуся обычаю взаимопомощи. В таких случаях собираются иногда 30-40 человек, и работа идет с большим воодушевлением, с песнями и шутками.

По окончании работы хозяин устраивает участникам угощение. Если же хозяин, по бедности, не в состоянии был угостить участников работы, ему доставляли необходимые продукты, а он только приготавливал угощение. Иногда же, выполнив для бедняка нужную работу, участники взаимопомощи спокойно расходились по домам. Для распашки участка земли мало-состоятельные обыкновенно прибегали к помощи соседей; организуется, как это обычно делалось чуть ли не у всех народов, «составной плуг», «супряги»: один давал быка, другой плуг, третий работника и т. д. Этот «составной плуг» пахал один день у одного участника, другой — у другого и т. д.

Таким же порядком, общими силами производилось полоть кукурузных полей. Сначала все работали у одного, затем у другого, третьего и т. д. В тот двор, где производилась работа, собирались односельчане со своими цапками (тохами). Сюда же доставлялись соседями мука, молоко и другие продукты, приходили женщины и готовили пищу для всех участников работы. Обычай взаимной помощи в сельскохозяйственных работах носит название киараз или а-киараз.

В скотоводческом хозяйстве также нередки случаи обращения к взаимной помощи. Если кто-нибудь, вследствие стихийного бедствия или по иной причине, лишается скота, родственники и соседи приходят ему на помощь: один доставляет корову, другой быка, телку и т. д.

В женских работах наблюдалась такая же солидарность и взаимная поддержка. Если в доме шла пряжа или спешная ткацкая работа, приходили девушки и принимали участие в работе.

Если в семье умрет кто-нибудь, родственники и соседи приходят на помощь при похоронах и при устройстве поминок,

требующих обыкновенно больших расходов, доставляют провизию, вино и деньги.

Пожар ли уничтожит имущество, град ли истребит урожай, пострадает ли человек от засухи или наводнения, будет ли он ограблен и т. д. — во всех случаях он может рассчитывать на помощь соседей и родственников. Во всяком случае ему не придется ходить с сумой и нищенствовать; подобных явлений среди абхазского народа не существует.

И в повседневной жизни абхазов сплошь и рядом наблюдаются проявления товарищеской солидарности, взаимной помощи и поддержки. В случае временной отлучки хозяйки из дома соседка ведет ее хозяйство — готовит пищу, ухаживает за детьми и т. п. В случае надобности соседка даже кормит грудью ребенка и таким образом во всем заменяет ему мать. Одиноким молодые люди, нуждаясь в белье, черкеске и проч., обыкновенно приносили соседским девушкам материю, и те шили им все необходимое безвозмездно.

Обычай взаимопомощи в хозяйственной деятельности и во всех трудных и важных случаях жизни до настоящего времени широко распространен у всех кавказских народов. Многочисленные факты, характеризующие эту сторону жизни кавказских народов, собраны мною в статье «Взаимопомощь у кавказских народов», помещенной в моих «Очерках по этнологии Кавказа». Здесь я ограничусь лишь указанием на ближайших соседей абхазов: черкесов и мегрелов, у которых взаимопомощь в полевых работах выражалась, по крайней мере, в прежнее время совершенно в таких же формах, как и у абхазов. Белль рисует картину оживленной работы в порядке взаимопомощи у черкесов во время посева и уборки сена. Около 60 человек с веселыми песнями косили сено в порядке подобного рода взаимопомощи¹. В другом случае много народа с весельем и песнями занималось посевом. «Они помогали таким образом взаимно один другому», — поясняет Белль². Указанный вид взаимопомощи практикуется у черкесов в настоящее время³. У мегрелов «молодежь созывается из разных деревень, чтобы за угощение гурьбой сделать нужное и спешное дело угостителю: убрать кукурузу, сжать хлеб и т. д.». Такого рода работа, в порядке взаимопомощи, носит у мегрелов название «щен-цоба»⁴.

¹ Bell. Journal of residence in Circassia during the years 1837—38 and 39, 1840, I, pp. 208—209.

² Там же, II, 44.

³ Васильков. СМОМПК, в. XXIX, отд. 1, стр. 85.

⁴ СМОМПК, в. XVIII, отд. III, стр. 1.

Уважение к старшим. Почитание стариков и вообще уважение к старшим представляет одну из наиболее характерных черт патриархата. В настоящее время обычай этот начинает несколько ослабевать, но и теперь еще абхазские старики пользуются разнообразными видами почитания и уважения. За столом старшему принадлежит всегда первое место. Ему первому подают мыть руки перед едой и после еды. Он первый провозглашает заздравный тост и т. д. При входе в дом старшего все присутствующие встают. Когда он начинает мыть руки все встают и стоят, пока он не окончит мытье; когда произносят тост за здоровье старшего, также все встают и т. д. Любопытно наблюдать эти проявления почтительного отношения к старшим в абхазском доме, напр., во время обеда с участием посторонних. Прежде чем согласиться вымыть руки в порядке старшинства, гость должен выказать чувство скромности, деликатности и отклонить от себя эту честь. Только после неоднократных просьб, он в конце концов соглашается. Это же самое повторяется до тех пор, пока все гости не вымоют руки. То же повторяется и после обеда. Аналогичная сцена происходит за столом. Когда для произнесения тоста кто-либо из пожилых встает с бокалом вина, желая высказать ему уважение, сидящие за столом встают, а он уговаривает их сесть. Но они не соглашаются. Тогда он насильно усаживает их на места, но они снова встают и т. д.

В прежнее время у абхазов почитание старших было развито еще сильнее. У старину бывало, если отец сидел в каком-либо месте, сын в течение целого дня не должен был, из уважения к отцу, садиться на это место. Молодой человек никогда вообще не садился на почетное место, потому что, если бы вдруг явился почетный человек, молодому человеку немедленно предложили бы пересесть с неподобающего ему места на низшее, а это бросило бы на него пятно, как на человека, не знающего обычаев. В присутствии старших молодые люди в прежнее время никогда не сидели. И теперь молодой человек в присутствии почетных стариков обыкновенно не садится, даже если старик и предлагает сесть. Если двое едут верхом, младший обязательно должен быть с правой стороны. Если едут трое, старший едет в середине, младшие по сторонам. Прикурить папиросу у старшего считалось прежде неприличным; сын в присутствии отца не курил; в наиболее патриархальных семьях не курят и теперь.

Уважение к старшим, почитание стариков — общее явление у всех кавказских народов, сохранивших в той или иной степени обычай родового строя. Этот обычай существует у абазин, черкесов, чеченов, ингушей, горских народов Дагеста-

на, осетин, карачаевцев, балкар и др. Относительно абазин имеем следующее свидетельство Торнау: «Лета ставятся у горцев в общежитии выше звания. Молодой человек самого высшего происхождения обязан вставать перед каждым стариком, не спрашивая его имени, уступать ему место, не садиться без его позволения, молчать перед ним, кротко и почтительно отвечать на его вопросы»¹. Отметим также обычай чеченцев: «По чеченскому обычаю, если кто-нибудь из компании встает, то все, кто младше его летами, должны также подняться с своих мест и стоять обыкновенно до тех пор, пока тот не сядет опять или не произнесет любезного «уаха» (сиди), сопровождаемого картинным движением руки»². Относительно соответствующих обычаев осетин мы уже говорили в нашем этнографическом очерке этого народа³. В подобных же формах выражается почитание стариков и у других народов.

Положение женщины. Женщина у абхазов занимала более свободное и более равноправное с мужчиной положение, чем у других горских народов Кавказа, например, черкесов, кабардинцев, горцев Дагестана. В прежнее время женщины привилегированных сословий пользовались почти такими же правами, как и мужчины: принимали участие в общественных делах, иногда даже предводительствовали во время ночных набегов⁴. В Абхазии среди мусульман, как и среди христиан, женщина не носила чадры и не пряталась от мужчин, и только дворянство начало было усваивать этот магометанский обычай. Замечание Торнау, будто «в Абхазии скрывают женщины, как и у прочих горцев» (1,72), касается исключительно высших классов.

Положение абхазской женщины, в общем довольно свободное, все-таки никогда не было вполне равноправным с положением мужчины. Это можно легко отметить, наблюдая семейную жизнь абхазов. Женщина — хозяйка в доме; она руководит работами женской половины дома; она ведет все домашнее хозяйство, но в своем поведении в семье, особенно в присутствии гостей, она выполняет роль прислужницы, не имея права сесть за стол рядом с гостями. Часто случается, что она в течение продолжительного времени остается без еды в ожидании, когда разойдутся гости и она их обслужит по всем правилам обычая. Молодые невестки и девицы подают

¹ Торнау. Указ. работа, I, стр. 107.

² День в ауле. «Р. В.», т. XCIII, стр. 177.

³ Курсин. Осетины, стр. 36.

⁴ Мачавариани К. «Положение женщины в Абхазии». СМОМПК, IV, отд. II, стр. 41.

всем мыть руки перед едой и после нее, помогают также раздеваться, снимать обувь и проч., а иногда, в наиболее патриархальных семьях, моют гостю даже ноги. Жена не садится даже на одной скамье со старшими родственниками мужа — в этом заключается, согласно обычаю, уважение к ним.

Гостеприимство. Как у всех народов, сохранивших пережитки родового строя и находящихся на стадии натурального хозяйства, гостеприимство составляло отличительную черту абхазов. «Гостеприимство у абхазов, — писал в 1871 г. А. Введенский, — развито так же, как у всех восточных народов. Хозяин обесчестит себя, если откажет в ночлеге и ужине каким бы то ни было случаем заехавшему к нему незнакомому гостю»¹.

Спустя два десятка лет другой автор пишет: «Гостеприимство здесь не только простой обычай, но скорее закон, вообще нечто священное, что нарушить считалось важным грехом, не говоря уже о том, что нарушение его навлекает на того, кто позволяет себе сделать это, всеобщее порицание»².

Старый обычай гостеприимства в полной силе сохраняется у абхазов и теперь. Гостю оказывается особое внимание и почет. Как только гость оказывается в доме, тотчас же разводят огонь, варят мамалыгу, жарят или варят курицу и т. п. Если гость остается ночевать, его укладывают спать в чистую постель. Все члены семьи присутствуют при его укладывании в постель, причем младшая невестка или дочь хозяйна помогает гостю раздеваться, снимает с него сапоги, помогает снять брюки. В прежнее время гостю обязательно перед сном мыли ноги. Теперь редко придерживаются этого обычая. Только тогда, когда гость уложен в постель, семья хозяина, считая свой долг выполненным, удаляется.

Оказывая особое внимание гостю, хозяин заботится и об его лошади; ее или отправляют на пастбище, или устраивают на дворе, заботясь о том, чтобы она была сыта. За целость лошади отвечает хозяин дома. Утром гостя не отпускают из дома, пока не накормят. При отъезде почетного гостя провожать его выходит вся семья, причем все стараются поддерживать стремя, когда гость садится на коня. Иногда, таким образом, стремя держат 5-6 человек. В прежнее время при отъезде почетного гостя хозяин в компании с одним-двумя мужчинами соседями садился верхом и провожал гостя, пока тот настоятельной просьбой не заставлял их вернуться.

¹ А. Экономическое положение туземного населения Сухумского отдела, ССКГ, VI.

² Альбов. Этнографические наблюдения в Абхазии. «Ж. С.», 1893, в. III, стр. 314.

Встречая в пути уважаемого человека, абхаз, поздоровавшись, обыкновенно поворачивал лошадь и ехал за ним; тот уговаривал вернуться, но он, в знак уважения, все-таки ехал за ним хотя бы на небольшое расстояние.

Внешним выражением гостеприимства у абхазов является, между прочим, обыкновение держать двери дома всегда открытыми и летом и зимой. Если хозяин закроет двери, могут подумать, что он избегает гостей. Двери дома закрыты обычно только тогда, когда в доме никого нет.

Хозяин дома обязан защищать своего гостя от всяких обид. Оскорбление гостя хозяин дома считает личным оскорблением. В прежнее время в защиту гостя выступала вся община, что является выражением родовой солидарности, ибо община первоначально была основана на принципе родства. В эпоху феодализма обычай гостеприимства служил дополнительным источником зависимости крестьян от феодалов. В случае вражды с соседями, похищения невесты, а также в других случаях обращались к покровительству сильных и влиятельных семейств. Чем сильнее и влиятельнее был тот, к кому обращались за покровительством, тем успешнее были результаты, ради которых обращались к покровительству. В своем желании не допустить ни малейшего нарушения обычая гостеприимства некоторые абхазские семьи доходили до абсурда.

Гостеприимство составляет характерную черту всех тех народов, у которых в сильной степени сохраняются пережитки родового строя. Этот обычай в силе у большинства кавказских народов — адыге, чеченцев, ингушей, горцев Дагестана, тушин, хевсур, сванов, карачаевцев, ногайцев, осетин, курдов и других. Не менее хорошо известно гостеприимство у кочевников-скотоводов: арабов, киргизов, калмыков, монголов и других. Одни и те же условия хозяйственного строя порождают одинаковые обычаи, нравы и воззрения.

Пережитки строя военной демократии. Цезарь сообщал о древних германцах: «Грабежи за пределами каждой общины не считаются постыдными, но восхваляются, как средство для упражнения юношей и уменьшения лениности». Такое явление имело место прежде и в Абхазии. Ламберти еще в половине XVII века рассказывал, что у абхазов было развито воровство и грабёж. Он говорит: «Только не грабят домашнюю утварь, так как у абхаза вовсе ее нет, но воруют людей, мужчин, женщин и детей и продают их туркам в рабство. С этой целью обыкновенно ночью нападают друг на друга, и кто попадетсЯ того ловят и уводят. Чтобы этого не случилось невзначай, аб-

хазцы в ожидании нападения обыкновенно спят одетые в броню с пикой в руках, щит кладут под подушку, а лошадь оседланную привязывают у своего ложа»¹.

С прекращением работ торговли на Черноморском побережье прекратилось, конечно, и похищение людей для продажи их в Турцию, но конокрадство оставалось очень распространенным занятием в Абхазии еще до недавнего времени. Весьма важно отметить при этом, что конокрадство всегда являлось занятием привилегированных сословий, привыкших жить набегами и не сумевших приспособиться к новым условиям жизни. Это явление отмечалось уже многими авторами. «Замечательно еще и то, — пишет К. Чернышев в 1854 году, — что воровством в Абхазии занимаются не столько низшие, сколько высшие члены общества, которые, не имея достаточных средств к жизни и считая труд стыдом, для прокормления своего семейства пускаются в воровство»². Другой автор заявляет: «Считая за стыд заняться какой-нибудь работой, тавад и амыста³ посвящали все свое время грабежу и воровству»⁴. Приведем, наконец, свидетельство Н. М. Альбова, прекрасно изучившего быт абхазов: «Как отлично известно всякому, кому случилось пожить более или менее долгое время в Абхазии, занятие конокрадством в настоящее время стало почти исключительной привилегией бывшего класса князей и дворян, считающих унижительным для себя заниматься какою бы то ни было работой»⁵.

Воровства, в смысле похищения домашнего имущества, у абхазов никогда не было. Обыкновенно хозяева оставляют свои жилища и днем и ночью не запертыми и могут быть совершенно спокойными за свое имущество. Воровали же исключительно лошадей, да изредка рогатый скот. Украсть хорошую лошадь и ночью угнать ее далеко за перевал, куда-нибудь к черкесам или в Мегрелию, это казалось удалством, молодецеством. Подобные «подвиги» не только получали одобрение, но прославлялись как своим народом, так и ближайшими соседями их. Такие же воззрения, как известно, господствовали и у мегрелов, у адыге, карачаевцев, осетин, чеченцев, ингушей и у других кавказских народов⁶. После установления Советской власти в Абхазии конокрадство, представлявшее одну из темных сторон быта абхазов, постепенно ликвидируется.

¹ Ламберти. Указанная работа, стр. 189.

² Чернышев. Еще об Абхазии, «К», 1854, № 83.

³ Тавады и амыста — высшие сословия.

⁴ Абхазцы (по поводу соч. Дубровина), ССКГ, VI, стр. 33.

⁵ Альбов. Указ. работа, стр. 315.

⁶ Львовский Н. Калмыки Большедербентовского улуса. «Ученые записки Казанского университета», 1893, № 6, стр. 29.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

Общая характеристика религиозных верований абхазов. В VI—VII вв. н. э. византийские императоры для усиления своего политического влияния старались обращать в христианство зависимые от них народы. В это время христианство усиленно насаждалось, кроме других стран, также и в Абхазии, о чем свидетельствуют сохранившиеся до сих пор древние храмы в Пицунде, Лыхнах, Бедии и другие. Несмотря, однако, на столь раннее распространение христианства среди абхазов, народ никогда не забывал древних языческих верований и связанного с ними культа.

В XVI в. по мере распространения турецкой агрессии на северо-восточном побережье Черного моря, туда проникает мусульманство. Но оно коснулось, главным образом, привилегированных сословий. В религиозной жизни народа язычество по-прежнему занимало важное значение.

Присоединение в 1810 г. Абхазии к России связано с так называемым «восстановлением православного христианства. Народу, который в сущности никогда не исповедывал христианской религии, предъявлялось требование: «крестись, так как твои предки были христиане».

Как всегда в подобных случаях, русское правительство, кроме прямого приказа, старалось привлечь население к обращению в христианство разного рода подачками, то в виде тридцати серебрянников, то в виде материи на одежду и проч. Эта система подкупа приводила к тому, что некоторые ловкие люди извлекали из подобного рода обращения кое-какой доход, в частности, крестились по несколько раз. В связи с этим интересно высказывание С. Сафонова, относящееся в 1837 г.: «Число принимающих христианство беспрестанно увеличивается, многие из этих неофитов, как и везде случается, обратившись в христианскую веру и получив за то определенное вспомоществование, забывают даже имя, данное им при св. крещении, очень далеки от истинного понятия о принятой ими вере, смотря на это, как на выгодную спекуляцию и часто, как говорят, переходя с одного места на другое, принимают по несколько

раз святое крещение»¹. Подобные сведения, относящиеся к тому же периоду времени, сообщает немецкий путешественник Коль. Он говорит: «Абхазы не считают себя ни христианами, ни мусульманами. Их приглашали в церковь креститься и дарили тем, которые приходили, серебряный крест и новую рубашку. После этого креститься шли толпами, и каждый получал серебряный крест и новую рубашку. Это им понравилось, и когда потом крещенных снова пригласили в церковь на богослужение, они пришли во множестве, полагая, что опять их будут крестить прежним манером. Но когда увидели только скучные церемонии, больше не приходили.

Когда русское правительство убедилось, что мирным способом не удастся приобщить абхазов к христианской вере, оно приступило к насильственному обращению их в христианство. В Сухуме была образована епархия, архиерею которой было дано задание обратить абхазов в христианскую веру. Епископ ретиво принялся за свою «апостольскую миссию».

Миссионеры, мечтая больше о своей карьере, крестили абхазов целыми толпами. Ислам преследовался и искоренялся, так что в конце концов, по официальным сведениям, чуть ли не все абхазы числились православными. По данным первой всеобщей переписки 1897 года, из 58.715 душ абхазов тогдашнего Сухумского округа православными значились 49.367, т. е. 84%, и лишь 9.342 чел. записаны мусульманами. Но как только в 1906 году была объявлена так наз. «свобода совести и вероисповедания», оказалось, к великому конфузу миссионеров и попов, что большая часть абхазов признает себя мусульманами. Необходимо, однако, заметить, что никогда абхазы не знали и тени религиозного фанатизма, и мусульмане и христиане всегда жили в полном согласии, относясь необыкновенно терпимо к чужой религии, причем христиане праздновали с мусульманами мусульманские праздники, мусульмане вместе с христианами христианские; многие «святые», как Пицунда, Илор, Дыдрипш и др. одинаково почитались и христианами и мусульманами.

При внимательном рассмотрении и сравнении отдельных религиозных верований абхазов обнаруживается, что христианским воззрением принадлежит первое место после языческих. Это признают как посторонние наблюдатели, так и сами абхазы. Д. Гулиа как-то по этому поводу писал: «Можно сказать без греха, что абхазы хотя и назывались христианами, но никогда не были истинными христианами, а всегда отчасти бы-

¹ Сафонов С. Поездка к восточным берегам Черного моря на корвете «Ифигения» в 1836 году. Одесса, 1837 г., стр. 50.

ли и ныне остаются язычниками, что и видно из их языческих обрядов и традиционных обычаев, сохранившихся и до настоящих дней»¹.

Родовые божества. Возникновение религиозных верований относится к самым отдаленным ступеням исторического развития. В первоначальный период истории, когда человек только что выделился из животного состояния и вел еще стадный образ жизни, как можно предполагать, религии еще не существовало. С течением времени, в процессе ознакомления человека с внешним миром, те явления и предметы, которые оставались недоступными его пониманию, становились в его воображении сверхъестественными. Возникновение религиозных верований относится, очевидно, к тому периоду истории, который называется периодом родового строя.

При изучении религиозных обрядов и молений абхазов, сохранившихся по сути дела в пережиточном виде, очень хорошо прослеживается их связь с принадлежностью к тому или иному роду.

Каждый род у абхазов имел своего патрона, которому в назначенные дни устраивались моления и приносилась жертва. Впоследствии эти родовые патроны слились с теми или иными божествами общеабхазского «языческого» пантеона. И до сих пор еще существует представление, что вообще каждый род имеет свою долю бога¹, но отчетливого выделения патронов отдельных родов, в образе родовых божеств, уже не сохранилось. И лишь в отношении некоторых фамилий эти родовые божества остались в народной памяти до настоящего времени. Такого родового покровителя имеет фамилия Лейба в общ. Мугудзырхва. Эта община состоит из 4 поселков: Мугудзырхва, Апцхва, Оданурхва и Чаабалурхва, поселок Мугудзырхва почти весь населен представителями одной фамилии Лейба. Эта фамилия имеет своего божественного покровителя или «аныху» — Лейаарныха, т. е. «икона», «святыня» фамилии Лейба. «Лейбовы верят в свою аныху, как в особое высшее существо, являющееся для них покровителем; по поверию, оно невидимо присутствует всегда среди них, а особенно в священной роще; охраняет не только их самих от всякого несчастья, но их имущество и скот. Вера в это существо у лейбовцев настолько сильна, что они не боятся, что у них кто-либо посмеет украсть скот даже в самый разгар скотокрадства. Бывает, что вор случайно угонит скотину кого-либо из фамилии Лейба с пастбищного места и через некоторое время узнает, что эта скотина принадлежала членам фамилии Лейба; если в семье

¹ Гулна Д. Что нужно Абхазии. «С. З. М.», 1912. № 10, стр. 152.

этого вора заболит кто-нибудь, то он идет к знахарке Лейбовых, сам сознается перед ней в своей вине и просит знахарку, чтобы она научила его, как выкупить у «аныхи» душу больного... «Кроме того, если кто-либо из соседей этого поселка нарушит межу или захватит землю, принадлежащую Лейба, то он или его семейство впоследствии, если у них кто-нибудь заболит, возвращают эту землю хозяину и уплачивают «аныхе» в указанном знахаркой размере сумму денег».

Из сказанного ясно, что «родовые покровители» представляли одно из надежных орудий в борьбе одного рода с другим. Всякий род заинтересован в возвеличении силы и могущества своего патрона. Запугивая чужеродцев грозною силою своего родового покровителя, род тем самым ограждал себя и свое имущество от посягательств со стороны других родов.

Фамилия Ампар в Калдахвара имеет родового покровителя в лице Ет-ных-Аг-ных. Это божество находится в связи с морем (ага-море, ныха-икона, святыня), и моление ему совершается на берегу моря. Легенда рассказывает о том, что в старину грозное существо, являвшееся в виде облака, ежегодно похищало одну из девиц фамилии Ампар, причем обреченная на жертву сама приходила на берег моря, где ее и забирало облако. Впоследствии один из Ампаров (по моей записи — отец девушки) освободил свой род от этой тяжелой дани, обещав, вместо человеческой жертвы, приносить козленка. С тех пор фамилия Ампар ежегодно, осенью, устраивает на берегу моря моление своему Ет-ных Аг-ных, принося в жертву козленка. При этом жертвоприношении соблюдается своеобразное правило: режут козленка на одном месте, шкуру снимают на другом, мясо режут на куски на новом месте, варить переносят опять на другое место и, наконец, едят на другом месте. Так будто бы предписано голосом с облака, похищавшего девиц из фамилии Ампар (сел. Бармыш). Отметим, что такой же порядок жертвоприношения, с переходом с одного места на другое, соблюдался также черкесами на празднике в честь бога — покровителя скота Ахин. В жертву Ахину черкесы резали корову, снимали шкуру в другом месте и т. д.¹

Родовым божеством была первоначально и «Допуныха», почитаемая жителями селений Адзюбжа и Допуакыт в Кодорском уезде. В сел. Допуакыт живет фамилия Допуа, члены которой являются служителями «Допуаныха», т. е. «иконы» или «святыни» Допу². Уже самое название святыни — Допуныха показывает, что она является родовой святыней фамилии

¹ Bodensiedt. Die Völker des Kaukasus, s. 11, 14.

² Джанашия. Религиозные верования абхазов, стр. 78 — 79.

Допуа. Распространение культа этой «аныхи» среди населения Адзюбжи составляет позднейшее явление. Так святыня одного рода становится со временем святыней нескольких родов, а иногда и целого народа:

Принадлежностью рода являлись также и святилища, неразрывно связанные с божествами или духами — покровителями рода. Кузницы использовались не только для хозяйственных целей, но и служили в качестве родовых святилищ.

Широко распространено у абхазов почитание так называемых адвникоу — «вне дома находящихся», что связано с культом предков, возникшим при патриархате, т. е. в последний период истории родового строя¹. Этим духам предков или «вне дома находящимся» приносят жертвы при родах, при введении невестки в большой дом; им же посвящается первое молоко, после того, как оно уже принесено покровителям скотоводства Айтар и Акамгарии.

Святые места Абхазии. Ряд местностей Абхазии пользовался в народе особым почитанием. При выборе места для принесения жертвы, для совершения того или иного обряда или моления для жителей разных сел оказывались предпочтительными свои определенные места. К числу наиболее почитаемых мест относятся: храм в селении Илор, церковь в селении Лыхны, храм в Пицунде, гора Дыдрипш, определенные места в селениях Ацы, Джирхва, Блабурхва и т. д.

В представлении абхаза каждое из таких священных мест считается обиталищем особой «священной» или «божественной» силы — аныха. Вероятно, в прежние времена такие священные места считались местопребыванием отдельных божеств покровителей рода. В большинстве этих священных мест имеются еще и поныне уцелевшие христианские храмы (Илор, Лыхны, Пицунда), или развалины храмов (Дыдрипш, Лешкендар и др.). По всей вероятности, эти храмы специально возводились в тех местах, которые уже получили широкое признание в народе как обиталища древнейших языческих божеств.

Некоторые из «святынь» отдельных священных мест, по народным понятиям, находятся в родственных отношениях между собою. Так, святыня Псху-Псхуныха и святыня Илор-Илорных считаются братьями. Илорных — старший брат, христианин. Псху-аныха — младший, мусульманин. Святыня горы Дыдрипш — брат и сестра, священная гробница Инала в Псху и святыня Аныпсных — брат и сестра. (Со слов Мажаба Адлейба из сел. Члоу, со слов Эдриса Арчелня из сел. Псырцха).

¹ Джанашия. Абхазский культ и быт. стр. 187 — 188.

Заслуживает внимания также существующее у абхазов представление о том, что одни «святыни» составляют «долю» других, очевидно, более древних и могущественных святынь. Так, святыня Инал-куба и Аба-аныха (в Джггердах) считаются «долями» или «частями» Псху-аныха. Это представление относительно разделения основной святыни на «доли» находится в полном соответствии с существующим у абхазов воззрением относительно делимости бога на «доли». Последнее представление в свое время было отмечено и Н. Джанашией. «По убеждению абхазов, — говорит он, — бог един, но бесконечно множественен в долях. Как каждое явление природы, так точно каждый род, семья или личность имеют свою долю бога»¹. Такое «долевое» понятие о боге переносится и на «божественные силы», связанные с священными местами, а тем самым и на священные места.

Существующие в Абхазии «святыни» первоначально являлись, надо полагать, родовыми «святилищами»; каждый род имел на своей территории такой священный пункт, где совершались родовые моления, приносились жертвы, где, согласно поверию, имел местопребывание божественный покровитель рода. Распадение разросшегося рода приводило к отделению от родовой святыни «доли», которая и переносилась на место нового поселения выделившейся части рода.

«Святилища» сильных и влиятельных родов со временем могли приобрести характер общенародных «святынь». Такой «святыней» для Бзыбской Абхазии сделалась, например, святыня горы Дыдрипш — «Аныпс-ныха». Однако, первоначальный родовой характер ее и поныне выступает в обычае, согласно которому только члены фамилии Чичба имеют право совершать моления этой святыне, приводить у нее к присяге, получать за это доход и проч. Такими же родовыми святынями, очевидно, являлись до появления христианства Илор, Пипунда и другие, впоследствии ставшие общенародными святынями. Дальнейшее развитие родоплеменных отношений абхазов явилось основой для представления о едином высшем божестве Анцва.

Приведем легенду о св. Георгии, повествующую об единстве происхождения всех священных мест Абхазии и связи их между собою.

Был когда-то молодой охотник, отличный стрелок, по имени Георгий. Раз пошел он один на охоту. Встречает другого охотника. Сели отдохнуть. Георгий достал имевшееся у него

¹ Джанашия. Религиозные верования абхазов, стр. 75.

аквавары с медом, угощает. Окончив еду, поднялись, и встречный охотник говорит Георгию: «Или я пойду к тебе, или ты иди ко мне». «Пойдем ко мне», — отвечает Георгий. Пошли. Георгий пригласил соседей на пир, устроенный им в честь гостя. Затем легли спать. Ночью гость встал, подошел тихонько к Георгию, вырезал у него, кроме сердца, печени и легких, все остальные внутренности и снова аккуратно зашил. Георгий ничего не заметил. Утром гость предлагает Георгию: «Пойдем на охоту!» Георгий соглашается и предлагает сначала закусить. Угощает гостя, но сам не может есть, — нет аппетита. Гость говорит: «Пойдем на охоту, вернемся, у тебя явится аппетит, тогда поешь». Пошли по направлению к морю. Гость говорит: Пойдем по берегу, побьем вредных зверей». Подошли к берегу. Гость пошел по воде. Георгий удивляется. Гость обернулся, зовет Георгия. Георгий тоже пошел по воде. Убили много вредных зверей и снова вышли на берег. Гость говорит Георгию: «Ты честный, правдивый человек. Бог наделяет тебя способностью различать правду и неправду среди людей!» Сказав это, полетел на небо. Георгий еще долго жил, был праведником. После его смерти люди разделили его кости, каждый взял часть; и где имеется кость Георгия, там аныха — «священное место». Так появились Лашкендар и все другие «святыни». Кто говорит неправду, поступает несправедливо, на того насылается наказание «части» Георгия. (Со слов Аршба, сел. Ткварчели). Этот рассказ составил, несомненно, из христианских сказаний о св. Георгии и других святых.

Приведем некоторые сведения, касающиеся известных в Абхазии «святынь».

Под названием «Елыр-ныха» или «Айлыр-ныха» («Илорская икона», «Илорская святыня») известна среди абхазов «святыня», связанная с Илорским храмом, находящимся в сел. Илор, в 3-х верстах от Очемчир. Что это за «святыня» или «икона», абхазы определенно не знают; но они уверены, что это могущественная святыня, карающая всякую несправедливость и являющаяся как бы божеством справедливости. Самурзаканцы — христиане имеют некоторое представление о Георгии Илорском (Илорский храм во имя св. Георгия), знают и Илорскую икону св. Георгия; остальные абхазы в большинстве ничего или почти ничего не знают ни о Георгии, ни об его иконе в Илорском храме.

Для населения Абжуйской Абхазии и «Самурзакани» Илор такая же общепризнанная «святыня», как Дыдрипш для Бзыбской Абхазии. Здесь принималась очистительная присяга по всем важным делам. С Илорской «иконой» или «святыней» связывается множество легенд. Существует леген-

да о золотых «весах правосудия», которые некогда будто бы висели в церкви; спорщики становились под весами и чаша весов опускалась над головой правого.

Я осматривал Илорский храм 8 мая 1925 г. Там мне был показан железный лук, длиною около 2 метров, с железною тетивой. Стрелять из такого лука, конечно, нельзя, и он представляет не что иное, как приношение какого-либо набожного богомольца и выкован, несомненно, местным кузнецом. В народе, однако, полагают, что этим луком некогда пользовался св. Георгий. Больные иногда пролезают между тетивой и луком для избавления от болезни. В ограде храма у каменной стены кое-где можно видеть оставленные богомольцами в дар св. Георгию железные стрелы, большею частью раздвоенного типа, одни наподобие вил, другие в форме рогатки и проч. Стрелы коются местными кузнецами и составляют приношение некоторых фамилий (их приносят фамилии Цитлидзе и Бахтадзе сел. Кухи, бывш. крестьяне Илорской церкви). Стрелы приносят и члены других фамилий с специальною целью наложения проклятия. Если кого-либо обокрали или обидели, он приходит в Илор с железной стрелой и, произнося проклятие на своего обидчика, втыкает ее в стену. Некоторые вместо стрел втыкают в таких случаях в дерево железные гвозди. Храмовой праздник в Илоре «Георгоба» — 23 апреля и 10 ноября ст. стилия. В прежнее время на праздник собиралось много народу. За последние 4 года перед моим посещением храмовой праздник никем не посещался, кроме местных жителей. В 1925 году на празднование Георгоба 23 апреля собралось из окрайних мест — до 500 греков и до 600 — 700 «самурзаканцев», мегрелов и армян.

Широкое распространение в Абхазии получила легенда о том, что накануне храмового праздника ночью к запертой ограде Илорского храма чудесным образом являлся бык, которого торжественно приносили в жертву. Эту легенду знал уже Ламберти (1654 г.), который отзывался об этом «чуде» не особенно почитательно; он говорит: «В день этот прославленный мученик крадет поблизости быка и ночью приводит в Илорскую церковь»¹. Шарден тоже приводил эту легенду в сообщении Иосифа Цампи, который называет чудесное появление быка в запертой церковной ограде «мошеничеством»². Эту же легенду о быке, приводимом св. Георгием в ограду Илорской церкви, благочестиво повторяет в XVIII в. грузин-

¹ Ламберти. Описание Колхиды, стр. 152.

² Chardin. Voyage, I, стр. 317, 318. Paris, 1811.

ский историк и географ Вахушти¹. Затем эта старинная легенда повторялась многими авторами, писавшими об Илоре².

Сказочный сюжет, повествующий о том, как животное само приходило для того, чтобы быть принесенным в жертву, является довольно распространенным во всем мире. Сами абхазы связывают эту легенду не только с Илорским храмом и св. Георгием, но и с другими местами и населяющими их богами.

Уже у Рейнегса находим рассказ о том, как во время осеннего праздника, устраивавшегося у священной пещеры Огдипл из этой пещеры к собравшемуся на праздник народу выходил белый бык, также называвшийся Огдипл (очевидно, это черкесий Ахин). Старший из пустынников, носивший почетное звание Нугаватз, брал быка и торжественно проводил его среди народа, после чего быка резали и мясо распределяли между присутствующими³.

По записи Н. Джанашия, в четверг пасхи абхазы приносят жертву благодатному Таргялазу, причем «в старину, когда люди не так были развращены, Таргялаз ко дню жертвоприношения себе приводил дикого козла⁴. Св. Георгий в с. Окум, по народной легенде, в ночь на 23 апреля ежегодно приводил к церковным дверям для жертвенного пира оленя, и перестал это делать после того, как один из прихожан оскорбил жертвенного оленя⁵. Аналогичная легенда связывается с святилищем Аерги Ацных в Гудаутском уезде. Рассказывают, что туры и другие дикие животные сами приходили к святилищу, чтобы быть принесенными в жертву. Они останавливались у священного места, как остоленые; и народ спокойно брал и резал их в жертву (со слов Пилия, сел. Лыхны).

У черкесов существует легенда о священной корове бога Ахин, покровителя стад. Белая корова, избранная богом Ахин, сама шла из Абхазии к адыгейским племенам, к священному лесу Тхачег (Тхашар); там ее торжественно резали и ели⁶.

В Имеретии, в церкви св. Георгия, в 6 верстах от м. Хони, ко дню храмового праздника в старину, согласно поверью, приходил даже не один олень, а множество; народ резал их во славу святого и пировал⁷.

¹ Вахушти. Указ. работа, стр. 228.

² Пушкирев С. Абхазия и абхазцы. «К». 1854, № 60. Грузинские народные праздники, «К», 1878, № 8; Джанашия. Религиозные верования абхазов.

³ Рейнегс. Указ. работа, стр. 12.

⁴ Джанашия. Религиозные верования абхазов, стр. 97.

⁵ СМОМПК, XVIII, отд. III, стр. 49, 250.

⁶ Ллоле. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов. ЗКОРГО, V, стр. 124. СМОМПК, отд. II, стр. 249.

⁷ Г. С. Поездка в горную Имеретию. «Кавказ», 1876, № 137.

По армянской легенде, в доброе старое время к священному роднику Егин-агбюр («Родник оленя»), близ сел. Касапет, приходил олень и ложился; местные крестьяне резали его и делили между собою, как жертву, посланную богом¹. Другая легенда приурочивает ежегодное появление оленя к монастырю Кусанец анапат («Девичий монастырь») в сел. Ченахчи бывш. Шушинского уезда². Рассказывают также, что олень явился, в качестве добровольной жертвы, к часовне Авак-Сурп-Нишан в сел. Карабуя Ганджинского уезда, когда в ней поместили кусок креста, на котором якобы был распят Иисус³ и т. п.

Аналогичного содержания легенду встречаем и за пределами Кавказа. Так, среди зырян существует сказание об олене, некогда прибежавшем, чтобы его принесли в жертву⁴.

В одной местности Пудожского уезда Олонецкой губернии, по рассказам местного великорусского населения, на закланье прилетал лебедь⁵.

Святыня Инал-куба находится в Псху на горе. Относительно этой святыни Н. Джанашия сообщает: «Никаких сведений об этой «иконе» мне не удалось раздобыть. Кого ни спрашивал, все твердят одно и то же: «Инал-куба равносильна Дыдрипшу и Илорской иконе»⁶. По словам того же Джанашия, жертву святыне Инал-куба приносят князья Маршания и все те абхазы, которые спустились с гор. (Цабал, Дал, Псху и др.).

Мною собраны некоторые новые сведения, проливающие свет на происхождение этого святилища. Инал-куба составляет, по моим материалам, «часть», «долю» Псхву-аныха святилища Псху.

О происхождении поклонения Инал-куба в роде Адлейба старик Мажаб Адлейба в общине Члоу рассказал следующее: «Жил когда-то в местности Псху некто Агыр Багапш. Там же жил родоначальник фамилии Адлейба Куны. Они поссорились между собою, и Куны говорит Багапшу: «Я тебя обижу!» — Как сможешь ты это сделать? — «Тогда увидишь!» Ночью Куны зарезал быка Агыр Багапша, мясо сварил, а кожу порезал на ремешки. Проснулся Агыр Багапш, замечает пропажу быка, идет к Куны. Видит Куны, что проделка его будет обна-

¹ СМОМПК, XII, отд. I, стр. 47.

² Там же, XIX, отд. I, стр. 79.

³ Там же, XXV, отд. II, стр. 88.

⁴ Попов К. Зыряне и зырянский край.

⁵ Харузин Н. В. «Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. университете», т. XI.

⁶ Джанашия Н. Религиозные верования абхазов, стр. 96.

ружена, взмолился Псху-аныха: «Пусть ремешки на коже быка превратятся в змея, а мясо — в печень, — тогда я вечно буду тебе молиться!» Молитва была услышана: ремешки превратились в змея, а мясо в печень. С тех пор все члены фамилии Адлейба почитают «долю» Псху-аныха под именем Инал-куба».

Относительно почитания Инал-куба фамилией Амичба старик Амичба в с. Джгерды рассказал следующее. Некогда некто из фамилии Амичба отправился за перевал и там пропал. Спустя некоторое время поехал туда его однофамилец из с. Джгерды. Желая разыскать и выручить пропавшего однофамильца, он по пути перед святыней Псху-аныха совершил моление, дав обещание всегда со всеми членами его фамилии молиться этой святыне, если она поможет осуществлению его намерения. Перебравшись за перевал, он действительно отыскал своего однофамильца и переселил его в Абхазию. С тех пор фамилия Амичба совершает ежегодное моление Инал-куба, который составляет «часть» или «долю» Псху-аныха. Моление это носит название ацця.

Н. Джанашия помещает моление святыне Инал-куба среди молений, совершаемых в первый день пасхи. Это не обязательно для всех. Одни фамилии молятся в одно время, другие в другое. Выполняя эти моления, члены фамилии Амичба утверждают, что моление Инал-куба совершается в субботу масленицы. Моление требует значительных приготовлений, к которым приступают за три дня до него. Приготовленные для моления чуреки из гоми должны быть чисты, без малейшей примеси другой муки. Поэтому, прежде чем молоть гоми для чурек, жернова тщательно моют. Для собирания муки кладут чистую бязь или коленкор и т. п. В тесто прибавляют мед. Чурек (больших размеров) пекут в золе очага, обложив большими листьями. Если при печении в чуреке образуется трещина, это предвещает что в том году кто-нибудь из домашних умрет; если трещина в середине хлеба — хозяин дома, если сбоку — кто-либо из членов семьи.

Для моления режут козла, берут вино и со всем этим располагаются где-нибудь на полянке. Старший в доме молится Инал-куба о благополучии семьи. Затем садятся за еду, веселятся, пируют. Но если в данном году в доме было какое-либо несчастье (умер кто-нибудь и пр.), моления не бывает.

Святыне Инал-куба приписывается большая сила. Но ее могущество распространяется, повидимому, только на те фамилии, которые обязаны ей почитанием и, благодаря этому, находятся в ее власти. «Если кто-нибудь из фамилии Адлейба

или Ачба меня обидит, — говорил Мажаб Адлейба, — я прокляну его именем Инал-куба, и он непременно пострадает».

По словам Эдриса Арчелия из с. Анухва, Инал-куба брат Аныпсных (святыни горы Дыдрипш), и они время от времени посещают друг друга. По его словам, на вершине горы Инал-куба раньше были священные котлы, но однажды пришел какой-то мулла с забрал котлы. С тех пор будто бы значение Инал-куба, как святыни, несколько ослабело.

Согласно сообщению Ногмова, Инал-куба — это могила Инала, родоначальника кабардинских князей. Ногмов сообщает: «После покорения Абхазии, находясь на Дзыбе (Бзыбь) для заключения мира с абхазскими племенами, он по окончании всех дел скончался смертью праведника. Тело его похоронено в упомянутой зсмле, и могила его, известная и до сих пор, носит название Инал-куба»¹.

Фамилия Ашуба в Джгердах (Кодорский уезд) свою родовую святыню Абаа-ныха также заимствовала из Псху, в качестве «части» или «доли» Псху-аныха. Случилось это, по словам А. Ашуба, следующим образом. Фамилия Ашуба переселилась в Джгерды из-за перевала, с Сев. Кавказа. Во время переселения пришлось проходить через Псху. Здесь бабушка Ашуба видела, как местные жители совершают моление у своего священного места. Судьба была милостива к ней: из 7 сыновей у нее оставалось только трое, остальные умерли. Видя, как местные жители молятся у своей святыни, бабушка решила попытать счастье и стала молиться Псху-аныха, прося сохранить жизнь ее сыновьям, и обещая за это всегда молиться этой святыне. Сыновья старухи остались живы, фамилия Ашуба размножилась и с тех пор они ежегодно совершают моление «части» Псху-аныха, под названием Абаа-ныха. Это моление впоследствии получило название А-кака, Ашва-А-кака. Произошло это случайно. Невестка Ашуба, не имея, по обычаю, права называть фамильную святыню мужа собственным ее именем, назвала ее А-кака; с тех пор и другие члены семьи стали называть фамильное моление Ашва-А-кака, а святыню рода А-кака.

Моление А-кака фамилия Ашуба совершает раз в год, на 4-ой неделе марта. Готовят аквавары: из них 6 штук делаются пресными, а остальные солеными. Варят все вместе в убеждении, что при этом пресные аквавары становятся солеными, как и другие, с которыми они варятся. Женщины во время моления не только не присутствуют, но даже не имеют права черпать из кувшина вина для А-кака. Молятся мужчины.

¹ Ногмов. История адыгейского народа. Тифлис, 1861, стр. 70, 71.

обращаясь лицом в правый угол дома. Девушки из фамилии Ашуба, выходя замуж, порывают связь с родовой святыней, но в случае болезни должны явиться в дом родителей, зарезать двухгодовалого козла и помолиться Абаа-ныха для избавления от болезни.

Относительно святыни Лапырных в общ. Блабурхва рассказывают следующее. Однажды, в старину, группа абхазов из фамилий Кяхирипа, Бения и Цимц спускалась с горы. Вдруг среди белого дня их окутала непроглядная тьма, словно наступила глубокая ночь. Сели путники под деревом и ждут прекращения темноты. Тем временем проходят другие люди; оказывается, им светло, а сидящие под деревом окружены ночью. Тогда прохожие говорят им: «Мы пришли вам вещь, которая вам поможет». Присылают рога тура, и путникам Кяхирипа, Бения, а также Цимц стало светло. Придя в селение, они обратились к знахарке. Знахарка объявила: «На вас прогневался Лапырных, и вы должны его умиловить. Тогда три названные фамилии установили в честь Лапырныха общее моление в один из четвергов в августе месяце. С тех пор эти три фамилии обязательно ежегодно устраивают моление Лапырныху.

Если кто-либо из членов этих трех фамилий нарушит установленный обычай и не совершит ежегодного моления, он прежде всего не в состоянии будет лазить на деревья для сбора винограда, будет падать с дерева; кроме того, его дочь, по выходе замуж, не будет иметь детей, пока не отправится к священному месту Лапырных и не совершит установленного моления (со слов А. Мукба, сел. Отхара).

Священное место Асргн-Лапырных в общине Бармыш у фамилии Цимц представляет простую поляну на территории усадьбы. Моление Лапырных устраивается в четверг в сентябре, когда скот возвращается с гор. В жертву Лапырных режут козла. Лапырных представлялся довольно могущественной силой. В старину, если у кого-либо пропала скотина, хозяин поднимался на горку и кричал в трубу, проклиная именем Лапырных и того, кто украл скотицу, и тех, кто видел, как угоняли скот, но молчал. По поверию, кого проклинали именем Лапырных, тот заболел и для выздоровления должен был обязательно принести искупительную жертву Лапырных. При заболевании абхазы в прежнее время обращались исключительно к знахаркам. Знахарки в общинах Бармыш, Блабурхва часто объясняли болезнь наказанием разгневанного Лапырных: «Ты проклят именем Лапырных и должен принести ему жертву, устроить моление» и проч. (со слов Мачага Джикирба и Седыка Жиба, сел. Мугудзырхва).

Священное место Лашкендар — гора в Ткварчельской об-

шине. Вершина горы считается суеверными сельчанами священной и недоступной. Они твердо верят, что если кто-нибудь посмеет приблизиться к священному месту, разразится гроза и погрозит смертью не только дерзнувшему, но и другие из-за него пострадают (сел. Гуп, Илор). В действительности вершина Лашкендара легко доступна, и многие поднимались на нее. Мой информатор в Ткварчалах старик Аршба сам был на вершине Лашкендара и видел там сохранившуюся до настоящего времени каменную церковь. Верхняя часть церкви недавно обвалилась и засыпала лежавшие у стен церкви многочисленные человеческие черепа и костяки. По словам Аршба, черепа немного более обыкновенной величины, а кости голени равны ноге человека от ступни до пояса. О происхождении этих человеческих костяков рассказывают следующее. В старину Абхазию постигла необыкновенная засуха, продолжавшаяся 3 года. Население вымерло. Абхазия опустела. Согласно этому рассказу, человеческие черепа и скелеты у церкви на вершине Лашкендара и являются остатками погибшего в то время населения.

О водворении «божественной силы» на вершине Лашкендара рассказывают, что, когда еще церковь была цела, пастухи видели, как к ней летела аныха («божественная сила»). Она осветила всю вершину и вошла в здание церкви (со слов Аршба сел. Ткварчели). Некоторые уверяют (сел. Гуп), что аныха Лашкендара составляет часть аныхи Псху. Рассказывают, что из Псху в Лашкендар и обратно, а также из Псху и Лашкендара в Моквы, Бедию и др. святые места время от времени перелетают огненные шары. Когда шар прилетает на место, раздается громовый раскат, подобный пушечному выстрелу.

Что «иконы» и другие «святыни» могут путешествовать и перекочевывать с места на место—это весьма распространенное представление. Шарден, со слов Цампи, передает мегрельский рассказ об одной иконе, находившейся якобы в церкви, расположенной у болота, но так как лягушки надоели ей кваканьем, она убежала на гору¹. Представление о том, что «святая» сила летает в виде светящегося шара или конусообразного пламени, распространено, между прочим, в Мегрелии и Гурии².

¹ Chardin. Voyage, I, стр. 230.

² СМОМПК. XVII, отд II, стр. 118.

КУЛЬТ ПРИРОДЫ

Земля в древних воззрениях абхазов. У абхазов существует два воззрения. Эти два воззрения относительно «владыки» или божества земли соответствуют двум стадиям общественного развития: одно связано с периодом родового строя, другое — с эпохой образования абхазской государственности. В качестве идеологического отражения эпохи родовой раздробленности у абхазов сложилось представление о том, что всякое место, всякий земельный участок имеет свою «силу» — покровительницу этого места. Как каждый род имеет своего патрона, так и каждый участок земли имеет свою «силу», связанную с этим участком.

Другое представление, слагающееся в результате объединения отдельных родов в племя, а затем в единый народ, это представление об едином божестве земли. Такою и является в абхазских воззрениях — адгил-дедопал — «царица земли». Эти два представления, отражающие две различные стадии общественного развития, сохранились у абхазов до настоящего времени.

Представление о том, что всякое место имеет свою «силу» — покровительницу, явственно выступает в ряде абхазских обычаев. Пастухи, снимаясь с места, режут козленка и приносят жертву силе того места, где имели стоянку. Так поступают при всяком перемещении с места на место. Охотники, переходя из одного ущелья в другое, из одного охотничьего района в другой, совершают благодарственную молитву «владыке» покидаемого места, прося его помогать и на будущее время.

При поселении на новом месте иногда приносят умиловительную жертву «владыке» этого места. Н. Джанашия описывает такое жертвоприношение, как очевидец: зарезали барана, испекли чурек и принесли жертву; земле в дар принесли шелковую материю, мелкие серебряные и медные монеты; приношения эти забрали молельщицы¹. Если кто-нибудь, в осо-

¹ Джанашия. Абх. культ и быт., стр. 160.

бенности ребенок, падает на землю, сейчас же с того места, которого коснулась голова, берут щепоть земли, обносят ею три раза вокруг головы упавшего и произносят: «Пусть «сила» этой земли (этого места) не причинит вреда твоему здоровью!» (Гудаутский уезд). При молении «царице земли» во время «вставания родильницы с постели» на том самом месте, на земле, где родился ребенок, зарывают яйцо или режут петуха и курицу. Хотя молятся при этом «царице земли», но принесенные жертвы обязательно на месте родов указывает на то, что первоначально моление совершалось «силе» данного места, а не царице всей земли вообще. Что первоначально жертва приносилась «силе» того места, где происходят роды, ясно из обычая, отмеченного мною в общ. Дурипш. По существующему здесь воззрению, родам препятствует «сила» земли: чтобы ее умиловить, бабка сыплет вокруг роженицы пшено и пшеницу.

Представление о «покровителях» отдельных мест, кроме абхазов, сохранилось и у некоторых других кавказских народов, например, у пшавов и у осетин. У пшавов охотники поручают себя духу или, как они выражаются, «матери этого места»¹. По представлению осетин, каждое место, каждый земельный участок имеет своего духа-покровителя, «хозяина» (бынаты-хица), которого умиловывают при постройке дома².

«Царице земли» адгил-дедопал абхазы молятся и приносят жертвы при родах, при некоторых заболеваниях, при собирании лекарственных трав, при высаживании насадки с цыплятами из гнезда на землю. В начале родов, для обеспечения благополучного исхода, повитуха, между прочим, дает обет принести жертву «адгил-дедопал», и в качестве залога зарывает в землю в четырех углах дома по яйцу. Через две недели после родов, при вставании роженицы с постели, приносится «адгил-дедопал» жертва: в том месте, где родился ребенок, режут петуха и курицу или зарывают в землю яйцо и льют кислое молоко с водой. При этом повитуха молится «царице земли», прося ее быть покровительницей родильницы и ее ребенка³. При заболеваниях молятся «царице земли» в тех случаях, когда, по объяснению знахарки, болезнь наслана «царицей земли». При этом пекут чурек с сыром, зажигают восковые свечи, и семь «чистых» женщин молятся за стоящего на коленях больного, прося «царицу земли» смилостивиться над ним

¹ Хаханов А. О пшавов. Сборник материалов по этнографии, изд. при Дашк. этнографическом музее, III, стр. 89.

² Чурсин. Осетины, стр. 18, 19.

³ Джанашия. Абх. культ. и быт., стр. 205.

и т. д.¹ При собирании лекарственных трав (обычно утром в страстной четверг), выкапывая траву, в землю бросают соль и произносят про себя: «Адгил-дедопал, мы тебе дали (возвратили) твою долю!»². Весною, при пересаживании наседки с цыплятами из гнезда на землю, старшая женщина приносит в жертву духу земли чурек³.

Почитание горы Дыдрипш. Одним из наиболее священных мест в Абхазии считается гора Дыдрипш. Она находится в Гудаутском уезде, в 15 верстах к северо-востоку от сел. Лыхны. У подошвы Дыдрипша расположено селение Ачандара. Дыдрипш сравнительно невысокая вершина (около 200 фут.), покрытая лесом. Подняться на Дыдрипш не так трудно, хотя народное поверье и считает эту вершину недоступной в связи с ее якобы необычайной святостью. Кто дерзнет подняться на вершину Дыдрипша, будет поражен смертью, говорят одни, будет немедленно поражен громом, уверяют другие. Женщины ни в коем случае не смеют подниматься на Дыдрипш. Скотина, по народному поверью, также не поднимается на вершину. Даже лесной пожар, как уверял меня «жрец» Дыдрипша старик Халил Чичба, приблизившись к вершине, сам останавливается и дальше не идет. На вершине Дыдрипша сохранился фундамент старинной церкви с цоколем, высотой в 1 арш.⁴ П. Самава нашел там несколько железных крестиков. По его словам, на вершине Дыдрипша была раньше тиссовая роща, теперь вырубленная.

Моление Дыдрипшу и приведение к присяге у его святилища составляет исключительное право фамилии Чичба, населяющей сел. Ачандара. По уверениям одного из этих «жрецов» Дыдрипша старика Халила Чичба, святыня Дыдрипша поручена его предкам народом, как людям высокой честности и справедливости. Другие объясняют дело иначе. П. Самава, со слов недавно умершего (якобы 150-летнего) Алхаза Анчабадзе, передает следующее: раньше жреческие обязанности при Дыдрипше выполняла фамилия Сацба. Как-то один моряк похитил с Дыдрипша икону и перенес ее в Пицунду. За то, что жрецы — два брата Сацба не сумели сохранить святыню, они были казнены. На их место народом и владетельным князем Абхазии был поставлен жрец из фамилии Ачба. Однажды между членами фамилии Ачба произошла ссора, причем жрец го-

¹ Джанашия. Абх. культ и быт, стр. 160.

² Джанашия. Религиозные верования абхазов, стр. 83.

³ Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 160.

⁴ О развалинах храма см. «Обзор деятельности общества восстановления прав христианства на Кавказе за 1860—1910 гг.», Тифлис, 1910, стр. 67.

ворил своему противнику: «Если бы ты был настоящим Ачба, тебе бы поручили святыню». Дело дошло до кровопролития. Тогда владетельный князь Абхазии отобрал должность жреца Дыдрипш у фамилии Ачба и передал фамилии Чичба.

Священное место, где приносится присяга и совершаются жертвоприношения, расположено выше сел. Ачандара, у подшвы горы Дыдрипш. Здесь, на небольшой полянке, имеется несколько грабовых деревьев, считающихся священными. Я посетил это «священное» место 9 апреля 1925 г. У корня большого граба имеется невысокая круглая каменная ограда, приблизительно 3-х метров в диаметре. В ограде, у корня дерева, лежала каменная плита, а на ней различные предметы, доставленные сюда, большей частью, в качестве приношений и теперь считающиеся неприкосновенными: медный котелок, церковная медная чаша, похожая на полоскательницу, медная крышка сосуда, другая крышка с мелкими отверстиями. У самого дерева лежал обломок железной стрелы раздвоенного типа; на земле под опавшими листьями лежал сплюснутый железный шлем с следами ударов шашки; тут же лежала заржавленная ручная железная пила (ножовка) с деревянной ручкой. На каменной плите стоял прислоненный к ветке граба деревянный шест, на ветвях которого висел кусок шерстяной веревки и изогнутый кусок железа.

Таково «святилище» Дыдрипша. На некотором расстоянии от святилища, у плетня усадьбы, лежит опрокинутый кверху дном большой чугунный котел, в котором варили мясо жертвенных животных. По словам Халила Чичба, котел был куплен его отцом у одного абхаза за дойную корову и пожертвован святыне. Раньше у священного дерева лежала еще секира с арабской надписью, впоследствии кем-то похищенная. Покойный Алхаз Анчабадзе передавал П. Самава, будто один из Анчабадзе был когда-то выслан в Индию, купил там секиру и пожертвовал святыне Дыдрипша.

По описанию Я. Пасхалова (1874 г.), священное место Дыдрипша имело следующий вид: «Присяга производится у большого дерева негной (красное дерево). Нижние ветки его были обвешаны разными металлическими предметами: топорик или скорее секира с длинной железной пустой рукояткой, с турецкой надписью; шлем ветхий, заржавленный помятый, изогнутая вдвое полоса старого железа и жестяное сито»¹. Все перечисленные им предметы, за исключением секиры, и поныне лежат у корней священного дерева, только теперь этим деревом является граб, а не дерево негной или тисс. Секира была

¹ Пасхалов Я. Указ. работа, «К». 1874, № 141.

цела еще в 1907 году, так как на фотографическом снимке, сделанном А. А. Миллером в 1907 году, среди других предметов видна и секира¹. По словам старейших жителей Абхазии, место присяги прежде находилось выше, должно быть, как описывает Пасхалов, у дерева нежной или тисс.

Моление Дыдрипшу производится в день пасхи. Всякий поклонник Дыдрипша режет в этот день у себя дома козленка. Пекут один большой хачапури. Молящийся нанизывает на палочку печень и сердце, берет зажженную свечу, идет к зарытому в земле кувшину вина, посвященному Дыдрипшу, и, обратившись лицом к священной горе, молится.

Летом, в июле, в воскресенье устраивается общественное моление Дыдрипшу. Вся Ачандарская община собиралась у подошвы горы, где находится место присяги. Каждый из 7 поселков общины доставлял одного быка или корову. Кроме того, каждая семья приносила свою провизию: мамалыгу, вино, соль и проч. Жертвенные животные должны быть безукоризненно здоровы и невредимы; даже со сломанными рогами не годятся. Жрец режет скотину и варит мясо в священном котле, вслед за чем совершается моление. При этом женщины стоят в стороне. После моления все усаживаются за общую еду. Шкуры принесенных в жертву быков или коров поступают в пользу жреца Чичба.

Там же, у священного места и котла, совершаются частные моления, устраиваемые по обету. Заболел человек, обращаются к знахарке, она объявляет, что болезнь есть следствие гнева святыни за ложную присягу. Для того, чтобы избавиться от болезни знахарка предлагает зарезать в жертву Дыдрипшу быка и совершить обычный обряд поклонения этому божеству. Тому, кто не в состоянии зарезать быка, разрешается зарезать двух козлов. Жертвенные животные при частном молении режутся дома у того жреца, который совершает моление. За частное моление жрецу платится по 10 руб., за принесение присяги у горы Дыдрипш по 50 коп.

Присяга у горы Дыдрипш приносится в случае каких-либо тяжких обвинений в доказательство невинности. Вместе с обвиняемым дают присягу в невинности и так называемые соприсягатели в количестве 4-х и более лиц, в зависимости от важности дела. Человек, давший присягу у Дыдрипша, считается очистившимся².

¹ Миллер А. Из поездки по Абхазии летом 1907 г. «Материалы по этнографии России», т. I, СПб, 1910, стр. 61.

² Ср. Векуа А. Из жизни и обычаев абхазцев. «Закавказье», 1912, № 134.

Святыня или «священная сила» Дыдрипша называется Аныпсных. Название образовано из слов аны — «мать», псы — «умершая», ныха — «икона», следовательно, означает образ усновения богоматери. Из этого заключают, что существовавшая на вершине Дыдрипша церковь была посвящена усению божьей матери.

«Священную силу» Дыдрипша Аныпсных, несмотря на женское название, представляют иногда в виде мужчины; его считают братом «святой силы» Лдзаа-ных (Пицундский храм), а Лдзаа-ных его сестрой.

Аныпсных, как и всякая другая «святая сила», иногда покидает место постоянного своего пребывания — вершину Дыдрипш и совершает путешествия по своим родственникам и приятелям. Она часто посещает Лдзаа-ных, Елыр-ных, Лашкендар, а иногда отправляется даже в далекие путешествия, в Турцию и Индию. В Турции абхазы-переселенцы нашли себе свой Дыдрипш в виде какой-то горы, молятся ему и, по их мнению, получают от него поддержку. Перелет «святой силы» с места на место сопровождается, по словам стариков-абхазов, некоторыми явлениями: в воздухе остается огненный след, а в том месте, куда спускается «святая сила», появляется свет и раздается грохот, подобный пушечным выстрелам.

Другие священные горы Абхазии пользуются меньшей известностью. В Кодорском уезде считалась священной гора Эрцаху. На вершине Эрцаху, по словам абхазов, лежат обломки какого-то корабля, что, по их мнению, указывает на то, что на месте нынешних гор некогда было море. (Со слов Папаскири, сел. Квитоули).

К. Максимов указывает на почитание горы Эляшхуб. «Пастухи-абхазцы, идя в дальние ущелья, останавливаются у горы Эляшхуб, молятся богу, приносят в жертву баранов; окончив пастьбу, спускаясь с гор, делают то же самое. Гору Эляшхуб считают священной. Мои попытки взойти на эту гору кончились ничем, так как проводники отказывались показать туда дорогу; когда же повели, то зашли в такую чащу, что я принужден был приказывать вывести оттуда»¹.

Торнау рассказывает, как абхазы приносили жертвы на перевале через Главный хребет между истоками Бзыби и Зеленчука. Углубление в одной из скал на перевале было наполнено приношениями, состоявшими из старых монет, наконецников стрел, заржавленных кинжалов, пуль и проч. Проводники Торнау, абхазы, присоединили к ним свои приношения, и сам Торнау, по настоянию проводников, положил несколько монет,

¹ Максимов К. В горах Абхазии. «К». 1894. № 32.

иначе, сказали ему, горный дух может прогневаться. «Ни один горец, — говорит Торнау, — не переходит в этом месте через перевал, не пожертвовав горному духу, и можно быть уверенным, что ничья рука не осмелится коснуться того, что ему принадлежит»¹. Такие же приношения горному духу Н. А. Альбов видел в Абхазии на перевалах Химсы и Дзина. Там имелось нечто вроде жертвенников, представлявших из себя сложенное из камней четырехугольное возвышение. «Всякий переваливающий через хребет непременно должен, после прочтения молитвы, положить на жертвенник какое-либо приношение. В противном случае дух гор непременно пошлет ему на дороге какое-нибудь несчастье, столкнет в пропасть, занесет снегом, или что-нибудь в этом роде. На перевале Дзина в числе приношений я видел пули, ружейные патроны, разноцветные лоскутки и обломки ножиц (это последнее, очевидно, приношение женщин), хороший кристалл известкового шпата и целую массу старинных железных наконечников стрел и копий»².

Религиозное почитание опасных перевалов сохраняется у абхазов и поныне. Относительно названного выше перевала Химсы С. П. Басария сообщает: «Химса — место грома и молнии, причем на Химсе в грозу нет спасения ни людям ни скотине»... «Перевал Химсы у абхазов называется Ашъанца капсарты или Акуых кутарты — место, где кладут выкуп». По поверию, у этого священного места нужно оставить выкуп, чтобы Айтар (покровитель гор) смиловался и способствовал благополучному пути через этот перевал. И в настоящее время здесь сложен жертвенник из камней, на нем лежит целая куча выкупов. В старину абхазы бросали в этом месте в знак покорности камень, этим вымаливая у покровителя гор свободный путь. Этот обычай соблюдается и по сей день не только абхазами, но и греками и мегрелами»³.

Почитание известных или мало доступных вершин и приношение им жертв на перевалах наблюдается у многих народов Кавказа. Ореолом святости и неприступности окружались почти все значительные вершины Кавказа: Эльбрус, Казбек, Ара-рат и др. Эльбрус считался окрестным населением недоступным обиталищем горного духа; по старинному воззрению, подняться на его вершину можно лишь с особого соизволения божия⁴.

¹ Воспоминания кавказского офицера, I, стр. 94.

² Альбов. Описание новых видов растений, найденных в Абхазии в 1889 — 1890 гг. ЗКОРГО, кн. XVI, стр. 145, 146.

³ Басария С. Нарзан на лугах Шхашидза и путь к нему. Известия Абхазского научного общества; 1925, стр. 124, 125.

⁴ Klaproth. Voyage on mont Caucase et en Georgie, I, Paris, 1823, p. 131.

Таким же священным и недоступным с древнейших времен считался Арарат¹. Южные осетины считают священной и потому недосыгаемой вершину Брутсабзели, лезгины Дагестана с таким же благоговением смотрели на вершину Шальбуздаг² и т. д. и т. п. Приношения на перевалах, для обеспечения благополучного перехода и в благодарность за милостивое отношение духов гор, делались, а местами продолжают делаться иногда и теперь у многих народов. Этот старинный обычай наблюдается, например, у южных осетин, у сванов, у некоторых народов Дагестана. Лаки (казикумуки) в Дагестане при переходе через горы бросают в кучу маленькие камешки; в грудку камней втыкают шест, на который навешиваются тряпочки. (Записано в 1916 г.).

Почитание гор почти в таких же формах распространено, как известно, по всему миру. Гиляки кладут на вершинах гор горсти съедобной травы саранки, табаку, сладких кореньев, прося даровать счастливый путь³. Алтайские тюрки, переходя через горы, ставят «сухие березовые палки со множеством тряпочек и конских волос разных цветов»⁴. Монголы складывают на перевалах и вершинах высоких гор из камней большие кучи, называемые «обо», и, проходя мимо них, бросают в общую кучу камень, тряпочку и т. п., словом поступают так же, как и лаки в Дагестане⁵. Такие же «обо» существуют в Тибете и других странах Центральной Азии⁶. Подобного рода приношения оставляют на высоких перевалах якуты, камчадалы и другие народы.

Божество воды. По народным абхазским поверьям, в реках, родниках и озерах обитает водяная дева «Дзызлан» — мать воды, называемая иногда и «золотой владычицей воды». Ее представляют в образе прекрасной обнаженной женщины, с длинными золотистыми волосами. Ступни ее ног обращены пятками наперед, почему ее нельзя повалить на спину. Тело у Дзызлан холодное, как у рыбы.

Так как доставлять в дом воду — дело женское, то и божество воды, как создание женщин, представляется в образе женщины, и только женщины совершают моления и приносят жертвы «матери воды».

¹ Вигерш в газ. «Кавказ» за 1864 г., № 77.

² Чурсин. Осетины, Тифлис, 1925 г., стр. 48.

³ Штернберг Л. Сахалинские гиляки. «Э. О.», кн. XVII.

⁴ Вербицкий В. Заметки кочевого алтайца. «В Р Г О», 1858, № 11.

⁵ Пржевальский. Монголия и страна тангутов. т. I, СПб, 1875. стр. 53.

⁶ Козлов. Монголия и Кам, т. I, ч. 2, стр. 286.

Первою обязанностью молодой женщины по выходе замуж является установить хорошие отношения с «владычицей воды». для чего нужно совершить обряд моления Дзызлан (описание этого обряда будет дано ниже). После этого невестке разрешается ходить за водой и исполнять разнообразные хозяйственные работы, связанные с использованием воды (приготовление пищи, мытье посуды, стирка белья и проч.).

Дзыдзлан, по толкованию знахарок, является иногда причиной болезни, особенно сумасшествия. Дзызлан, как уверяют знахарки, вселяется в человека и сводит его с ума. Больного или чаще всего больную направляют к мулле, специалисту по части изгнания злых духов. Мулла изгоняет Дзызлан, подвергая больную побоям и истязаниям, осыпая бранью вселившегося в нее духа. Кроме того, перед больной жгут красный перец, держа больную над дымом.

Изгонять Дзызлан, по поверию, могут также такие лица, у которых Дзызлан находилась в услужении. Они приказывают Дзызлан оставить больного, и Дзызлан повинуется¹.

Если заболевание, по определению знахарки, произошло от воды, совершается обряд моления «матери воды» — Дзызлан. Для обряда готовят полный котел колобков с сыром. Вся семья одевается в чистое белье. Взяв белое полотно, чтоб накрыть всех членов семьи, отправляются к речке. Там члены семьи становятся на колени, и молеыщица накрывает всех полотном. Тут же ставят котел с колобками. Старушка — молеыщица произносит молитву Дзызлан, чтоб она оградила семью от лихорадки и других болезней. Затем часть жидкости из котла льют в воду, туда же бросают несколько колобков и возвращаются домой, где усаживаются за еду.

Представление о Дзызлан в настоящее время несколько изменилось, по сравнению с прошлым. Это уже в большинстве случаев не божественное существо, не «золотая владычица воды», которой молятся и приносят небольшие жертвы; это красивая водяная дева «русалка», как говорят абхазы, пристающая к одиноким путникам — мужчинам и вступающая с ними в борьбу. Чуть ли не в каждом селении можно услышать рассказы нескольких жителей о встрече ночью или днем с Дзызлан, с которой им пришлось выдержать борьбу. Обыкновенно мужчина побеждает Дзызлан, вырывает или отрезает у нее пучок волос, и Дзызлан вынуждена идти к победителю в услужение. Спустя более или менее продолжительное время Дзызлан обыкновенно удается обманом или хитростью получить свои волосы обратно и уйти.

¹ Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 161.

Приведем несколько народных преданий о Дзызлан. Житель сел. Калдахвары Гудаутского района Куко Алшанба вышел однажды утром в ущелье напоить буйволов. Идет он по берегу речки, видит плывут в ней две голые женщины. Думает — тонут, решил броситься на помощь, но в это время одна из них выходит на берег и начинает с ним бороться. Это была Дзызлан. Куко одолел и повалил Дзызлан на землю. Подруга ее стала просить отпустить ее. Куко вырвал у Дзызлан несколько волос и отпустил ее. При этом Дзызлан дала клятву никого из семьи Алшанба не трогать.

По преданию, в сел. Абгархук Гудаутского района один абхаз отрезал у Дзызлан волосы и спрятал в доме. Дзызлан несколько лет служила его семье. Потом ей удалось уговорить ребенка указать, где спрятана ее коса. Взяв свои волосы, Дзызлан перебила всю посуду, а ребенка бросила в котел с кипящей водой и ушла (со слов Мушба).

В сел. Мугудзырхва Гудаутского района мной записан такой рассказ. Ехал всадник лесом, вез ведро молока. Вдруг конь остановился, и ни с места. Всадник бьет лошадь — она не двигается. Смотрит — перед самой лошадью стоит Дзызлан. Всадник спрашивает — что ей нужно. Дзызлан схватывает коня, стаскивает с лошади всадника и начинает бороться. Однако, тот одолел ее. Свалив ее на землю, он отрезал у нее косу и отправился домой. Рассказав домашним о происшествии, он добавил: «Если косу Дзызлан стану держать над огнем, она немедленно явится и будет исполнять все мои желания (со слов Мачага Джикирба).

В Кодорском районе житель сел. Квитоули рассказывал, как он однажды, поймав Дзызлан, вырвал у нее несколько волосков и спрятал их под стропилами дома. Дзызлан явилась в дом и служила в течение года. Потом узнала у девочки, где спрятаны ее волосы, достала их, избива девочку до полусмерти и убежала (со слов Папаскири).

Житель сел. Гуп Кодорского района некий Хаджимба о встрече с Дзызлан рассказал. Он поборол ее и отрезал у нее волосы. Дзызлан покорно последовала за ним и служила в доме, как служанка. Каждый день она просила свои волосы, но Хаджимба спрятал их под стропила крыши и не отдавал ей. Однажды, когда все ушли на работу и в доме осталась лишь маленькая девочка, Дзызлан вскипятила большой котел молока, угостила девочку сливками и попросила указать, где ее волосы. Достав волосы, Дзызлан бросила девочку в котел и удалилась. Потом она раскаялась в своем поступке и обещала никому из Хаджимба не причинять больше вреда.

По рассказу, в сел. Моква некто Амкваб, одолев Дзызлан, отрезал у ней волосы. Долго она служила своему победителю, но потом с помощью девочки нашла под стропилами крыши свои волосы, бросила девочку в кипящее молоко и скрылась. В общине Джгерды Багапш Муса, дед моего спутника, сообщил нам, что, встретив в пути Дзызлан и победив ее в борьбе, он отрезал у нее пучок волос, зашил их и носил в виде талисмана на груди. Дзызлан дала обещание никогда не вредить никому из фамилии Багапш и удалилась из тех мест, где живут члены этой фамилии. В том же селении прадед Шармат, по преданию, встретившись на охоте с Дзызлан, поборол ее. Она стала просить отпустить ее. Шармат потребовал дать обещание никого из его фамилии не трогать. Дзызлан сказала: «Пусть твоя пуля никогда даром не пропадает и пусть будет бессильна Дзызлан повредить членам фамилии Шармат. Шармат отпустил Дзызлан, не взяв ее волос. С тех пор, — заключил рассказчик, — Дзызлан не трогает никого из фамилии Шармат, и где появляется кто-либо из Шарматов, оттуда Дзызлан уходит.

В Псырче со слов Эдриса Арчелия из сел. Анухвы мною записан следующий рассказ. Молодой человек женился, товарищи его поехали за невестой, а он, соблюдая обычай, должен был удалиться на это время из дома. Он сел на лошадь и поехал далеко от дома. Наступил вечер, моросил мелкий дождик. Лошадь упрямится; с большим трудом перевезла через речку и остановилась. Оглянулся жених, а за спиной стоит Дзызлан. Всадник со всего размаха ударил ее кулаком, и оба полетели на землю. Начали бороться. Долго боролись; наконец, Дзызлан стала уступать, и тянет в речку; здесь она вырвалась и скрылась в воде. Молодой человек разделся, стал плакать и вызывать Дзызлан. Но Дзызлан не явилась. Молодой человек вернулся в селение к соседу (домой ехать не мог, так как туда привезли его невесту). Здесь он почувствовал недомогание. Пригласили муллу, который и принялся за лечение.

По поверию, Дзызлан боится черной собаки, волка; к дикому кабану и свинье, как правозверная мусульманка, она питает отвращение (сел. Гуп). По поверью, если с вами черная собака, можете идти ночью куда угодно, спокойно переходить через речки, Дзызлан не тронет. Из оружия Дзызлан боится только кинжала, как оружия обоюдоострого, шашка для нее не страшна, так как можно схватить и удержать ее затыльную часть; револьвер и винтовка при выстреле в Дзызлан дают осечку.

Представление абхазов о водяной деве «Дзызлан» име-

ет некоторое сходство с представлением о водяных девах у картвельских племен и других кавказских народов. У грузин Кавхетии «водяная» «цклис-али» имеет вид красивой женщины с длинными волосами и с обращенными вперед пятками¹. У имеров водяная «чинка» или «али» имеет вид красивой девушки, с длинными серебристо-каштановыми волосами². Кстати, вывернутые пятками вперед ноги имеют довольно многие представители нечистой силы — черти осетин³, шайтаны курдов, черти армян, албасты ногайцев⁴ и друг. У армян водяная дева «джриагджик» — красавица с длинными золотистыми волосами, как и абхазская Дзызлан, нередко вступает в супружеские отношения с молодыми красивыми мужчинами.

Что обладание волосами дает власть над существом, которому эти волосы принадлежат, — представление широко распространенное у многих народов. Так, по поверью имеров, если у чинки вырвать хоть один волосок, она будет покорно служить человеку⁵. По поверью ингилов, если вырвать у «али» хоть один волосок, она на всю жизнь станет рабой обладателя волоса⁶. Чеченцы убеждены, что «если удастся обрить чорту голову, он не может уйти и покоряется человеку»⁷. Такое же поверье существует у осетин⁸; карачаевцев, ногайцев⁹, удин¹⁰ и других народов Кавказа.

Равным образом, у многих народов встречаем рассказы о том, как русалки, покорно служившие в доме, раздобыв обратное свои волосы, бросали детей в кипящий котел и уходили¹¹.

Таким образом, представление абхазов о водяной деве «Дзызлан» составляет часть общего для кавказских народов религиозного мифа.

Почитание деревьев и рощ. Одной из составных частей культа природы является почитание деревьев и рощ. О священных рощах абхазов упоминает уже Прокопий. По свидетельству Рейнегса, в первых числах мая абхазы собирались в гус-

¹ СМОМПК, XVIII, отд. III, стр. 365.

² Там же, XVII, отд. XI, стр. 168.

³ Миллер. Осетинские этюды, стр. 11, 89.

⁴ СМОМПК, XVII, отд. XI, стр. 6.

⁵ Там же, стр. 170.

⁶ Джанашвили. Указ. работа.

⁷ Долгат. Первобытная религия чеченцев, стр. 78; Терский сборник, в. III, кн. 2. Владикавказ, 1893.

⁸ Миллер. Осетинские этюды, I, стр. 129; Чурсин. Осетины, стр. 79.

⁹ СМОМПК, XVII, отд. XI, стр. 7.

¹⁰ Там же, XIV, отд. I, стр. 260.

¹¹ Там же, XVII, отд. XI, стр. 170.

том и мрачном священном лесу, деревья которого никто не смел рубить, чтобы не прогневать высшее существо. Молитва, совершенная в этом лесу, всегда достигала успеха. В лесу стоял большой железный крест, вокруг которого жили пустыnnики, рассказывавшие относительно креста разные чудеса. Приходящие в рощу приносили с собой деревянные кресты и ставили их на зеленых лужайках; знакомые обменивались этими крестами в знак дружбы. Пережитки почитания деревьев и рощ сохранились у абхазов в некоторой мере до настоящего времени. Из различных пород дерева священным считается граб. По объяснению абхазов, граб ахиаца состоит в фамильном родстве с богородицей, которая принадлежала будто бы к мегрельской фамилии Мхеидзе, по-абхазски Хецба или Хеция. В силу священности грабового дерева, говорят абхазы, молния никогда в него не ударяет. Таким образом, абхазы имеют два основания считать граб священным: во-первых, благодаря его тотемной связи с фамилией Хецба, во-вторых, потому что в него не ударяет молния. Последняя особенность грабовых деревьев подмечена абхазами давно и, повидимому, послужила главным основанием для признания граба священным деревом. С. Званбая сообщает по этому поводу следующее: «Между абхазами существует поверье, что гром (молния) преимущественно бьет в дубовые деревья, в грабовые же никогда; и потому, если вблизи абхазского жилища окажется дуб, то его уничтожают с корнем, граб же нарочно разводят около жилищ. На основании этого поверья, во всех абхазских строениях непременно должна быть какая-нибудь часть из граба, хотя бы по требованиям строительного дела и не было надобности в таком лесе»¹. Этот взгляд абхазов на грабовое дерево подтверждает и другой знаток абхазского быта Введенский. Он говорит: «Кроме граба, называемого абхазами святым деревом, никаких других деревьев на канаше (усадебной земле) иметь нельзя, потому что все они легко могут привлечь удары молнии, тогда как граб, по убеждению абхазцев, составляет в этом отношении исключение. Уверенность абхазцев в этом так велика, что во время грозы они бегут спасаться под грабовые деревья и при постройке дома непременно закладывают в верхнюю связь хотя одно грабовое бревно»². В народе твердо верят, что чорт, которого поражает молния, никогда не осмеливается прятаться под грабом. Н. Джанашия, подтверждая мнение абхазов, что граб не поражается молнией, приводит и народное объ-

¹ Званбай. Очерк абхазской мифологии. - К., 1867, № 74.

² А. Экономическое положение туземного населения Сухумского округа, ССКГ, в. VI, стр. 5.

яснение, касающееся фамильного родства с богородицей¹; по словам комиссии, состоящей из абхазов, при содействии которой Н. Джанашия проверял свои материалы, «никогда ни один абхаз не видел, чтобы громовой удар упал на граб». Объясняется это, по всей вероятности, тем, что граб не выделяется высотой среди других деревьев; кроме того, он обычно не растет одиночными экземплярами, как это наблюдается относительно дуба и других деревьев, ввиду чего они и подвергаются ударам молнии.

То обстоятельство, что одни деревья чаще поражаются молнией, чем другие, отмечается и другими народами Кавказа. Представление о том, что молния поражает нечистую силу, также довольно распространенный взгляд. В Имеретии крестьяне во время грозы не становятся под ореховое дерево, потому что оно служит тогда, по их мнению, убежищем беса, спасающегося от ударов молнии². По поверью армян Черноморского побережья, во время молнии дьявол, в которого направляются удары, прячется чаще всего под дубом, грецким орехом и кизилом; поэтому во время молнии не советуют стоять под этими деревьями, так как это рискованно.

Из других деревьев некоторыми абхазами священным признается дуб. На этот счет еще у Броневского читаем: «Они соблюдают отличное уважение к старым дубам, и всякое колено имеет у себя таковой дуб на примете. В известные дни, наипаче перед начинанием какого важного дела, например, перед походом против неприятеля, они становятся хороводом вокруг священного дерева, втыкают в него саблю и другие отправляют обряды, за коими следует пир. Сних языческих обрядов держатся наипаче горские абхазы»³.

И теперь довольно часто места молений оказываются окруженными дубовыми деревьями, считающимися священными и неприкосновенными. Так, в сел. Лыхны, около усадьбы Хватхвата Шакрыл доживает свой век старый, полузасохший дуб, пользовавшийся репутацией священного.

Поклонялись не только отдельным дубовым деревьям, но и целым их рощам, которые обыкновенно служили местами молений и жертвоприношений. Каждое дерево в этой роще считалось неприкосновенным.

Священные рощи или отдельные священные деревья имеются чуть ли не в каждой сельской общине. Так, в общ. Кал-

¹ Джанашия. Религиозные верования абхазов, стр. 68, 69. Абхазский язык и быт, стр. 165.

² СМОМПК, XIX, отд. II, стр. 260.

³ Броневский. Указ. работа, I, стр. 322, 323.

дахвара Гудаутского уезда на вершине горки находится роща, глубоко почитаемая окрестным населением.

О священной роще и священных деревьях на горе Дыдриш мы уже говорили выше.

Священная дубовая роща в общ. Блабурхва Гудаутского уезда интересна в том отношении, что на поверхности стволов некоторых деревьев торчат воткнутые в них железные стрелы. Эти стрелы являются жертвенными приношениями прежних почитателей священной рощи. В настоящее время абхазы не только не приносят таких даров священным деревьям, но не могут даже объяснить, кем и когда вбиты в деревья стрелы. Этот вид жертвенных даров, как известно, широко практикуется у многих народов Сибири и северо-восточной Азии. Уже Крашенинников отмечает подобный обычай у камчадалов. Он сообщает: «Около нижнего Камчатского острога показывают весьма старую и высокую ольху, которая за жилище его (беса Канна) почитается: и камчадалы ежегодно в нее стреляют, отчего она вся стрелами изнатыкана»¹. Такие же деревья часто встречаются у тунгусов, остяков и др. народов Сибири. На территории остяков, например, одна сосна описывается так: «Эта сосна, в которую инородцы пускают стрелы, оставляя их в дар лесному духу... Я был поражен обилием наконечников стрел, усеявших середину и нижнюю часть вершины сосны»², и т. д. и т. п.

Почитание священных деревьев и рощ представляет настолько распространенное и общеизвестное явление на Кавказе, что нет, кажется, надобности привлекать какие-либо материалы для сопоставления с соответствующими воззрениями и обычаями абхазов. Достаточно отметить лишь, что в отношении культа деревьев и рощ наиболее близко к абхазами стоят их сородичи по языку — черкесы, а затем осетины. Относительно черкесов у Ксаверио Главани в «Описании Черкессии» (1724 г.) читаем: «Каждый округ Черкессии имеет особое священное место, находящееся обыкновенно в лесу, где предметом поклонения служит большое дерево. Такое дерево черкесы называют пенекассан; они совершают перед ним свои молитвы. Умирающие оставляют свою саблю, ружье и одежду пенекассану; их относят туда с церемониею и вешают на деревья, так что с течением времени лес оказывается наполненным всякого рода оружием,

¹ Крашенинников. Описание земли Камчатки. II, СПб, 1755, стр. 76.

² Дмитриев-Садовников. На Вахе. «Ежегодник Тобольского губернского музея», в. XXVI (1915), стр. 8.

одеждою и другими предметами, но никто не осмеливается прикоснуться к ним. В этом же лесу хоронят мертвых и совершают обряды»¹. Описаниями священных рощ адыгов полны сочинения большинства авторов, писавших об этом народе². Совершенно так же, как и у абхазов, у черкесов на территории священных рощ до сравнительно недавнего времени имелись кресты, отголоски бывшего христианства; кресты эти или стояли в лесу, или висели на деревьях; в известных случаях им совершались моления и приносились жертвы³.

Кроме обычного для очень многих народов почитания деревьев и священных рощ, необходимо отметить существовавший у абхазов обряд моления дереву ацла-ныхва (ацла — «дево», ныхва — «моление»). Моление это устраивалось перед сбором винограда. Мальчиков и взрослых, которые должны лазить для сбора винограда на деревья, подводят к дереву и молятся духу дерева, чтобы он предохранил от падения. Тот, о чем благополучно молятся, ставит при этом одну ногу на дерево. Моление совершает чаще всего мать или бабушка молодого человека. В своей молитве женщина говорит: «Пусть, когда возьмется за сухую ветку, она станет свежою; возьмется за свежую ветку, она станет крепкою» и т. п. Во время этого моления в жертву духу дерева приносят каплунов и пироги.

Это моление духу дерева представляет естественный продукт некоторых особенностей хозяйственного быта абхазов. Устраивая виноградники по типу так наз. «маглари», т. е. пуская виноградные лозы на деревья, абхазы для сбора винограда вынуждены лазить по деревьям, причем, конечно, нередки несчастные случаи. В ограждение от возможного падения с дерева предки абхазов и создали обряд умилоствления духа дерева.

Жертву духу дерева приносили иногда и при некоторых заболеваниях, если знахарка уверяла, что причиною болезни является гнев древесного духа.

Культ светил. Из светил у абхазов особым почитанием пользовались солнце и луна. Культ солнца у древних абхазов, по ряду данных, древнее культа луны. И в верованиях, и в обрядах, и в легендах абхазов придавалось солнцу не такое большое значение, как луне. Будучи более важно для земледельче-

¹ Описания эти имеются у Тетбу де Мариньи. Белля, Сталя, Люлье и др.

² Taitbout de Marigny. Voyage. Paris, 1829, p. 352. Bell. Journal d'une residence en Circassia. Люлье. Верования. религиозные обряды и предрассудки у черкес. ЗКОРГО, стр. 129.

³ Ср. Джанашия. Религиозные верования абхазов, стр. 99.

ского хозяйства, солнце обыкновенно больше почиталось земледельческими народами. А так как первобытное земледелие обыкновенно является женским занятием, то и солнце представляется в виде женского существа и покровительствует женщинам. Это мы видим и у абхазов.

Моление солнцу (Амра-ныхэа) совершалось у абхазов в первый понедельник великого поста, вслед за молением луне. Молящийся ставит около себя всех женщин семьи, берет хлебную лепешку в форме солнца и говорит: «Ты, Амра, великая доля великого Айтар, пригрей и приголубь женщин нашей семьи, приумножь наши стада!» и т. д.¹

Следы культа солнца можно видеть также в приготовлении в некоторых случаях обрядовых хлебов в виде круга, т. е. наподобие солнца. Для моления в кузнице, устраивавшегося под новый год, печется большой жертвенный пирог в форме большого круга.

Отголоски культа солнца сохраняются до сих пор у многих кавказских народов. В прежнее же время следы этого культа были еще более многочисленны. Чеченцы глубоко чтили солнце, считая его божеством. При восходе солнца ему молились, прося его благодати: «Божье солнце, принеси нам благодать свою!»²

Что касается луны, то она имеет особое значение для скотовода, являясь помощником человека в деле охраны стад в ночное время. Отсюда культ луны у скотоводческих народов. Этим же объясняется, почему у абхазов луна «амза» считается долею бога скотоводства Айтар.

Моление луне (Амза-ныхэа) совершается в первый понедельник великого поста, одновременно с молением богу скотоводства Айтар. Для этого моления пекут из топи лепешки в форме полумесяца. Моление, по описанию Н. Джанашия, происходит следующим образом. Молящийся берет лепешку и говорит: «Ты, Амза, великая доля великого бога Айтар, будь покровителем наших мужчин! Дай им свой блеск и свою силу!» В это время молящегося окружают только лица мужского пола, женщины стоят в отдалении. «Приумножь наш скот и все наше добро! Выжги глаза тем, кто одарен способностью сглазить, а злоязычным — язык!» Затем произносит: «Воцв, воцв!», как бы зывая скот³.

Днем луны считается понедельник, и все вообще моления луне совершались исключительно по понедельникам. В связи с

¹ Джанашия. Религиозные верования абхазов, стр. 84.

² Далгат. Первобытная религия чеченцев, стр. 119.

³ Джанашия. Религиозные верования абхазов, стр. 82.

почитанием луны находится также обычай печь хлеб в форме луны летом во время новолуния (Квитоули).

Культ луны тесно связан с культом кузницы. При ежегодном молении в кузнице (под новый год) жертвенный пирог, с которым молятся за благополучие хозяина дома, делается в форме полумесяца. Кроме того, годичное моление в кузнице устраивается с таким расчетом, чтобы закончить его до захода луны (Ачандара).

Почитание луны, как известно, было некогда широко распространено среди картвельских народов. И теперь еще у мегрелов сохранились весьма многочисленные отголоски этого культа. У чеченцев луна пользовалась меньшим почитанием, чем солнце, хотя все же считалась божеством, братом солнца¹.

Обряды, связанные с культом молнии. В различных частях Абхазии в народе сохранилось различное объяснение грома и молнии. В большинстве местностей существует воззрение, что молнией бог преследует дьявола. Этот взгляд одинаково встречается как в Бзыбской, так и в Абжуйской Абхазии. В некоторых общинах Абжуйской Абхазии в роли гонителя нечистой силы, вместо бога, выступает Георгий Илорский (общ. Квитоули). Наконец, в общ. Члоу со слов Мажагуа Адлейба мною записано следующее объяснение молнии, несомненно, заимствованное от турок. Молнию производит Раадел-Маалык (ангел Раадел), обитающий в грозовых тучах. Это крошечное существо, ростом не больше пальца. Однажды он пожаловался богу, зачем тот создал его таким маленьким; на что бог возразил: «Ты мал ростом, зато сильнее всех». Раадел-Маалык поражает чертей, драконов и прочую вредную тварь. Он будет преследовать нечистую силу до окончания мира, когда дьявол будет окончательно побежден. Это, очевидно, обшечемусульманское воззрение. Лаки в Дагестане говорят, что молния происходит от удара кнута Раду-Малайка, гонящего тучи с места на место. В общ. Атара Кодорского уезда объяснили, что молнией бог поражает людей, творящих злодеяния.

В Самурзакани встречаемся уже с мегрельскими воззрениями относительно грома и молнии: по повелению верховного божества Жини, Георгий Илорский поражает дьявола своей раздвоенной стрелой. Где ударяла молния, там, по словам стариков, обыкновенно находили раздвоенную железную стрелу св. Георгия (с. Окум). В Кодорском уезде представление о военной технике небесных сил ушло несколько вперед по сравнению с Самурзаканью: здесь, по народным воззрениям, удар

¹ Далгат. Первобытная религия чеченцев, стр. 119.

грома производится огромной пулей, осколки которой находят в земле там, где ударил гром¹.

Богом грома и молнии в Бзыбской Абхазии, частью и в Абжуйской, согласно старинным воззрениям, считали Афы. Он, по словам С. Званбая, — повелитель грома, молнии и других атмосферических явлений. В Самурзакани представления об этом божестве не встречается, и в роли распорядителя грома и молнии выступает св. Георгий.

Согласно религиозным поверьям, как уже говорилось, чорт, преследуемый ударами молнии, обыкновенно прячется под дерево, почему Афы (в Самурзакани св. Георгий) часто ударяет в деревья.

Все пораженное молнией становится в глазах абхаза достоянием божества. Зажженный молнией дом нельзя тушить; к нему даже близко не подходят. В доме, в который ударила молния, нельзя жить. Пораженное молнией дерево — неприкосновенно: им нельзя пользоваться. Если таким деревом воспользоваться, например, для костра, нечестивца поразит гром.

Такое же отношение к пораженным молнией предметам существует у многих народов. По поверью мегрелов, «если кто сожжет или употребит в дело сломанное или исковерканное молнией дерево, тот за это получит от бога наказание»². Осетины не тушат загоревшийся от удара молнии дом, чтоб не разгневать Уациллу, который его зажег³. Также поступают армяне и некоторые другие кавказские народы. Не тушат зажженного молнией пожара также во многих местностях России, из народов Сибири — якуты и др.

Если молния поразит домашнюю скотину, ее поднимают с особыми церемониями и укладывают на деревянный помост ашгам кьнат, где и оставляют на съедение птицам. Этот старинный обряд подробно описан еще С. Званбая. Он говорит: «Если громовым ударом будет убита скотина, то хозяин ее собирает всю деревню без различия пола, устраивает из четырех столбов вышку такой величины, чтобы на нее не могли вспрыгнуть собаки или хищные звери. Устроив вышку, все присутствующие совершают вокруг убитой скотины пляску, напевая известные слова, именно: одна половина поет хором «Воетла», а другая «Чаупар», и скотину поднимают на вышку... Там она

¹ Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 165.

² СМОМПК, XXXII, отд. III, стр. 148.

³ Гатиев. Суеверия и предрассудки у осетин, стр. 30; Миллер. Осетинские этюды, II, стр. 241.

остается на жертву хищным птицам»¹. Без Афы (Аф-рашва) никакими силами, как уверяют абхазы, не поднимешь с земли убитое животное.

По записи в общ. Джгерды при поднятии с земли убитой молнией скотины поют или «Етлар-чопа» или «Аергашва» — песнь Аерги, с которой охотники возвращаются с добычей. В виде жертвы режется другая скотина. Этот обряд и сейчас еще выполняется в Бзыбской Абхазии, а отчасти и в Абжуйской². В Гальском уезде (Самурзакани) обряд этот уже оставлен, и убитую молнией скотину просто выбрасывают. Тем не менее знахарки настаивают иногда на выполнении старинного обряда. Такой случай был в сел. Окум в 1924 году. Молния убила овцу: ее, по обыкновению, выбросили в овраг. Скоро после этого у хозяина убитой овцы заболел сын. Обратились, как водится в таких случаях, к знахарке, и она объявила, что причиной болезни и является нарушение старого обычая: нужно было убитую молнией овцу положить на деревянный помост, а не бросать в овраг.

С соответствующими церемониями труп овцы был извлечен из оврага и уложен на помосте. После того больной, которому, очевидно, настало время поправиться, выздоровел.

Н. Альбов дает следующее описание самурзаканского обряда при поражении молнией: «Когда убьет громом человека или скотину, берут большой медный котел с цепью, который до тех пор хранился в доме без употребления, серебряный шнурок и лучшего козла из стада, и с этими предметами отправляются на ближайшую гору, где собирается народ со всего окрестка. Там втыкают в землю четыре столба, на них кладут перекладины и все покрывают листьями и окружают со всех сторон серебряным шнурком. Затем режут козла и мясо его кладут на листья. После этого все пляшут круговую пляску, поют и в заключение творят молитву вышнему, чтобы он в другой раз пощадил их»³.

Заметим здесь, что совершенно таким же образом поступали с убитыми молнией животными черкесы. Белль рассказывает, как он в 1838 году в долине Куаф, за Мокопсе, встретил род навеса на четырех столбах с плоской крышей; под навесом лежали останки пораженной молнией козы⁴. Несколько поз-

¹ Званбай. Две статьи, «К», 1855, № 81; 1867, № 74.

² Ср. Джанашия. Религиозные верования абхазов, 897, II, 72 — 73. «Абхазский культ и быт», 165 — 168.

³ Альбов. Этнографические наблюдения в Абхазии, «Ж. С.» 1893, в. III, стр. 323, примеч.

⁴ Bell. *Journal of a residence in Circassia during the years 1837—38 and 39*; I.

же Л. Люлье наблюдал этот же обряд в долине Дооб, где молния убила трех коз. Около коз составилась круг и началась обычная пляска с напевом, в котором часто повторялись слова: шибле и Ялия (Илья). Между тем, несколько человек отправились в лес, нарубили жердей и кольев, устроили из них на четырех столбах довольно высокий помост, уложили на нем коз и накрыли их листьями. Помост делается высокий для того, чтобы укрыть трупы коз от хищных зверей¹. Затем зарезали в жертву несколько живых коз и три дня пировали. «Устроенного помоста, кольев и коз никто не трогает, и все это остается до совершенного разрушения и истления». Обряд этот, известный у черкесов под названием шибляс (от шибле — бог грома), описывается также у Н. Альбова².

Подобным образом поступают с убитыми молнией животными и некоторые народы Сибири. Так, качинцы (качинские татары) делают три столба, на которых вешают убитое молнией животное, и оставляют его до тех пор, пока оно не истлеет или не истребится волками и птицами.

Если молния поражает человека, и он еще остается живым, по абхазскому обычаю, около него тотчас же устраивают помост из вбитых в землю четырех столбов с перекладинами сверху «ашэамкьят». Он бывает высотой в 1 — 1 1/2 метра; делается он непременно из ветвей орехового дерева или фундука (лещины). Затем режут жирного белого козла, и раненого с песней Афы («Афрашэа») поднимают с земли и кладут на «ашэамкьят». Затем, взявшись рука об руку, танцуют вокруг ашвамкята круговой танец и поют «етлар-чопа», при этом все участники обряда должны быть одеты непременно в белое. Плакать не полагается, все должны веселиться, чтобы не разгневать Афы. После этих церемоний раненого берут с помоста и переносят домой. Без выполнения же описанных обрядов брать оглушенного или раненого молнией нельзя (Ачандара).

Если человек поражен молнией насмерть, его в некоторых общинах (Адзюбжа), согласно старинному обычаю, с пением «Афрашэа», или «Анцварашва» («песни божьей») кладут на ашвамкят, устраиваемый тут же, а затем уже хоронят (Джанашия. Абхазский культ и быт, 166). В других общинах (Ачандара, Калдахвара, Абгархук Гудаутский уезд, Квитоули Кодорский уезд) убитого молнией с пением и танцами, с участием жреца Афы, поднимают и несут хоронить, не устраивая

¹ Люлье. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов. ЗКОРГО, V, стр. 132.

² Альбов. ЗКОРГО, кв. XVI, стр. 140, 141.

ашвамкята; в прежнее время и здесь, однако, убитого молнией сначала клали на ашвамкят, а затем уже хоронили.

Особый ритуал погребения людей, убитых молнией, соблюдался, а местами соблюдается и теперь и у других кавказских народов. У черкесов смерть от молнии считается блаженством, и труп передают земле на том самом месте, где он убит. Замечательно, что в торжественных напевах, в подобных случаях часто повторяются имена шибле (гром) и Ялия (искаженное имя Илья)¹. Ингуши и чеченцы убитого молнией считают блаженным и погребают совершенно отлично от других покойников. Оплакивать убитого молнией строго воспрещается. Полагают, что если такого покойника оплакивать, труп его почернеет². Осетины хоронят убитого на том месте, где его поразила молния. Описывая одну из церквей в горах Осетии, Рейнегс замечает: «Если кто-нибудь будет убит молнией вблизи этой церкви, его считают святым. Весь род убитого собирается, зарывают труп на том месте, где он лежит, и празднуют его смерть несколько дней». Иногда труп убитого молнией кладут на арбу, запряженную двумя молодыми бычками, и предоставляют им идти, куда они хотят. Где арба остановится, там и хоронят³.

Моление Афы совершается во всех тех случаях, когда Афы чем-либо проявит себя, удостоит человека своим грозным посещением, например, если от удара молнии вспыхнет пожар; если заболеет кто-нибудь и знахарка объявит, что он заболел потому, что прогневал Афы и т. п.

Во всех таких случаях для совершения моления приглашают старика, являющегося как бы жрецом Афы и умеющего молиться Афы. Дело в том, что только некоторые старики умеют совершать моление Афы и считаются чем-то в роде этого бога. К ним и обращаются в случае надобности, причем приходится иногда обращаться в другую общину. В общине Ачандара, например, имеется четыре таких жреца Афы, в то время как в Анухве — ни одного, поэтому жители Анухвы приглашают «жреца» из Ачандара или из Дурипша.

Моление обыкновенно совершается в «запретный день» семьи, за которую молятся, чаще всего весной и осенью, когда стада находятся в селении.

Для моления выходят на чистое место. Жрец режет и варит жертвенного козла (обязательно козла), причем варятся

¹ Люлье. Вера, религиозные обряды и предрассудки у черкесов. ЗКОРГО, V, стр. 128.

² Ахриев Ч. Ингушск. празд. ССКГ, V, стр. 15.

³ Миллер. Осетинские этюды, II, стр. 241.

все части животного, даже кишки. Кроме того, готовят большое количество мамалыги и пресную лепешку. Больного, ради которого молятся, сначала купают, затем одевают в чистое белье и что-либо белое. Во время исполнения обряда поется песнь Афы.

Приступая к молитве, «молеельщик» или «жрец» зажигает ладан, надевает на заостренную фундуковую палочку верхние ребра, печень и сердце козла, в другую руку берет стакан вина и, обратившись к востоку, подняв взор к небу, молится великому богу Афы об освобождении больного от болезни. Присутствующие в это время стоят в некотором отдалении, около жертвенного мяса. По окончании молитвы молеельщик обливает вином кусочки мяса, сердца, печени и хлеба и кладет где-нибудь на дереве. По кусочку сердца и печени дается съесть всем присутствующим. Сваренное для моления мясо козла нельзя класть ни на землю, ни в какую бы то ни было посуду. Его кладут на низкий помост, составленный из четырех вбитых в землю кольев, покрытых сверху. Вбиваемые в землю кольца должны быть из орехового дерева. Брать их нельзя — заболеешь. Кровь жертвы выливают в яму, чтобы собаки не тронули. Шкуру козла в прежнее время вешали на высокий шест; теперь экономические соображения «жрецов» оказываются сильнее религиозных страхов, и шкура козла вместе с реберной верхней частью поступает в пользу молеельщика-жреца; ему за исполнение обряда дается не менее одного рубля деньгами.

После окончания моления и принесения жертвы Афы присутствующие приступают к еде, причем все должно быть съедено на месте, уносить с места моления ничего нельзя. По окончании еды молеельщик, взяв цалду, одним взмахом перерубает одну ножку помоста — ашвамкята, затем другую, третью и четвертую. Обломки ашвамкята остаются на месте, их нельзя трогать. Таким же образом, перерубив одним ударом, оставляют на месте те жерди, на которых висел котел. Женщины в прежнее время к участию в жертвенной еде не допускались; теперь это не возбраняется. (Сукурн Кварацхелия, 80 лет, «жрец» Афы. Ачандара).

Обстоятельное описание моления Афы имеется в статье А. Чукбара «В глубине народной жизни»¹. Любопытен сообщаемый им факт, как после возникшего от непонятной причины пожара три молодые женщины, очевидно, под влиянием суеверного страха, стали биться в судорогах. И пожар, и внезапное заболевание знахарка или «вопрошательница» припи-

¹ СЗМ, 1912, №№ 2, 3 и 5.

сала гневу Афы за то, что в доме держали шелковичных червей. Пришлось умиловить великого бога Афы и отмаливать у него больных, причем, так как моление Афы связано по происхождению с эпохой родового строя, в нем принимали участие все члены фамилии пострадавшего (Хадзгерия), и все 15 дворов Хадзгерия должны были известное время воздержаться от работы.

Моление Афы совершается также и в некоторых других случаях: при отправлении стад в горы в начале лета, и при спуске их с гор осенью, а также во время засухи. Эти моления носят несколько иной характер, но как и другие моления сопровождаются «песнею Афы»¹.

Песнь Афы («Аф-рашва») при надлежащем анализе может, как кажется, пролить некоторый свет на возникновение почитания грома и молнии. Песнь поется в два хора; первый поет:

«Вай етлар»

Второй: «Айтар етлар»

Первый: «Етлар чоупар!»

Второй: «Чоупар етлар»².

Эта песнь Афы упоминается многими авторами. Уже С. Званбай, описывая обряд погребения убитой молнией скотины, замечает, что во время священной пляски одна половина хора поет: «Воетла», а другая «Чоупар»³. Это же указание повторяет затем Альбов⁴. Слова «етлар» и «чоупар» абхазами непонятны и до сих пор не находили объяснения.

Для выяснения смысла «чоупар» следует обратиться к молитвенным обрядам, относящимся к культу молнии других кавказских народов. У карачаевцев и балкар при поражении молнией поется песня, в которой часто повторяется слово «чаппа», у осетин «цаппай». Это обрядовая песня, как видно, очень древнего происхождения. Относительно балкар на этот счет имеется следующее сообщение: «По преданию, нарты, когда кого-либо поражала молния, пели всегда какую-то песню «чопна»⁵; кроме того, в Балкарии, «на правой стороне Чегема, была ровная площадка, на которую собирались петь священную песню с припевом чоппа, употребительную доселе у осетин,

¹ Званбай. Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии, «К», 1867, № 74.

² Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 166.

³ Званбай. Там же.

⁴ Н. Альбов. ЗКОРГО, кн. XVI, стр. 141; «Ж. С.», 1893, в. III, стр. 323.

⁵ Урусбиев О. Сказания о народных богатырях у татар-горцев Пятигорского округа, СМОПК, I, отд. II, стр. 36.

которые в честь своих святых поют «цоппай». Эту песню пели, например, вокруг человека, пораженного громовым ударом, и около сумасшедших¹. В литературе находим указание на существование священного танца «чоппа» (осет. «цоппай») не только у балкар и осетин, но и у кабардинцев. «У осетин сохранился до сих пор танец «чоппа», существующий у горских татар и кабардинцев ранее принятия ими магометанства. Этот танец исполнялся с целью умиловить бога грома в тех случаях, когда гром убивал человека или животное»².

У карачаевцев, по собранным мною сведениям, «чоппа» представлял какое-то, ныне забытое божество, к которому обращались во всех важных случаях жизни. В честь «чоппы» ежегодно весною устраивался всенародный праздник. Около священного камня чоппы «чоппаны-таш» — «камень чоппы» (такие священные камни имелись, повидимому, в каждом обществе) ставили из жердей козлы и к поперечной перекладине их подвешивали за ноги серого козленка. Козленка раскачивали за рога, он кричал, а молящиеся устраивали вокруг хоровод и пели песню «Эллири-чоппа». По окончании церемонии козленка варили и ели. Очевидно, чоппа представлял божество грома и молнии, почему к его имени и присоединено имя Ильи, получившее форму Эллири в песне «Эллири-чоппа».

У осетин карачаевскому, балкарскому и кабардинскому «чоппе» соответствует «цоппай». Под названием «цоппай» в настоящее время у осетин известно моление в честь повелителя грома и молнии Уациллы. «Цоппай» же название песни, сопровождающей погребение убитого молнией. Текст песни следующий:

«Цоппай», пусть будет на вас благодать божия.

«Цоппай», пусть будет на вас благодать Уациллы.

«Цоппай», пусть будет на вас благословение пораженного молнией.

Песня «Цоппай» поется также при обряде вызывания дождя во время засухи. Группа «цоппайцев» обходит с пением окрестные селения. Каждая строфа молитвы о ниспослании дождя оканчивается словами: «Хой, Цоппай! Хицау Цоппай».

Из приведенного выше видно, что термин в форме «чоппа» или «цоппай» фигурирует в обрядовых песнях, относящихся к культу молнии, у целого ряда кавказских народов: абхазов, кабардинцев, карачаевцев, балкар, осетин. Несомненно, этот

¹ Миллер В. и Ковалевский М. В горских обществах Кабарды. «В. Е». 1884, № 4.

² Иванюков И. и Ковалевский М. У подошвы Эльбруса. «В. Е». 1886, № 1, стр. 95.

же «чоппа» был некогда известен и черкесам, но впоследствии предан забвению. Этот «Чоупар», «Чоппа» или «Цоппай» представляет собой древнее народное божество грома и молнии, впоследствии вытесненное или только затененное у одних народов библейским пророком Ильей (Уацилла), у других какими-либо иными местными божествами — Афы у абхазов, Шибле у черкесов.

Наряду с существованием общего божества грома и молнии у значительной части кавказских народов заслуживает быть отмеченным также единообразный характер моления этому божеству, однородность форм культа. Всюду жертвенным животным для божества грома и молнии служит козел или козленок. Всюду также шкура жертвенного козла вешается на шесте¹, где и оставляется навсегда. Так, у абхазов шкура жертвенного козла водружается на месте моления на высоком шесте и остается там гнить. Осетины, как было замечено еще Вахушти, «в честь Ильи закалывают козла; мясо едят сами, а кожу натягивают, дабы он избавил их от градобития и даровал урожай земли»¹. Н. Берзенов дает такое описание моления Уацилле: «Зарезали козла и, сняв шкуру, при которой были оставлены ноги и голова, повесили ее на вершине длинного шеста... Он неприкосновенен, пока само время не истребит его»².

Так же совершалось в прежнее время моление повелителю грома, молнии и облаков — Илье у мегрелов. У Ламберти читаем: «Когда желают прекратить дождь, обращаются к св. Илье, которому и жертвуют козу. Мясо этой козы кушает священник, шкуру набьют соломой и потом вешают на самом высоком дереве в окрестностях»³.

У черкесов в старину во время молений в священных рощах голову принесенного в жертву животного насаживали на длинный шест, устанавливавшийся около места моления⁴.

У абхазов мясо жертвенного козла кладется на особо устроенный помост из четырех жердей с перекладинами. У карачаевцев жертвенный козленок подвешивался к деревянным козлам, составленным из четырех жердей с перекладиной. У всех упомянутых народов моление божеству грома и молнии сопровождается пением особой священной песни и специальными обрядовыми плясками.

¹ Вахушти. Указ. работа, стр. 141.

² Берзенов Н. Очерки Осетии. «К», 1850, № 48.

³ Ламберти. Указ. работа, стр. 171, 172.

⁴ Люлье. Веравания, религиозные обряды и предрассудки у черкесов. стр. 130.

Часто абхазы в своих проклятиях допускают такие выражения: «Афусаант» — Да ударит тебя афы; «Аф аьџеџ зырго уыкунацкьаант!» — Да уничтожит тебя афы, производящий грохот; «Аф иџасаант!» — Да ударит в лицо афы (Да даст тебе афы пощечину!) и т. д.

Таким образом, мне кажется, мы имеем основание утверждать, что у значительной части кавказских народов, по обоим склонам Главного хребта, включая сюда и картвелов, некогда существовали однородные религиозные представления, связанные с почитанием грома и молнии, с одинаковыми формами культа.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ.

Почитание огня. Почитание огня и очага сохранилось среди абхазов в довольно слабой степени. Современный абхаз не питает особого благоговения к огню, преспокойно плюет в огонь на очаге; бросает туда мусор и проч. Только в некоторых обрядах и в формулах проклятия еще доньше сохраняются отголоски почитания огня и очага. Уже Н. Джанашия, говоря об абжуйских абхазах, заметил: «Считается сильным проклятием, если сказать: «Да погаснет твоя доля огня!»¹ Аналогичная формула проклятия записана мною в Бзыбской Абхазии: «Да погаснет огонь в твоём очаге», в смысле: «Да вымрет весь дом твой» (Мугудзырхва).

Вера в спасительную силу огня выражается в зажигании священного огня во время эпидемий. Обряд этот сохранился, повидимому, только в Абжуйской Абхазии, так как в Гудаутском уезде никто из многих десятков стариков, которых я расспрашивал, не знал о нем. У Н. Джанашия имеется описание этого обряда: «При появлении мора животных абхазы тушат все огни и раздобывают священный огонь; потом разводят большие костры, между которых проводят всех домашних животных и людей. Священный огонь добывается трением сухих фундуковых палок, причем при трении поют песню огня. Все должны развести у себя дома вновь огонь от этого священного огня, для чего каждый берет по головешке»².

В Бзыбской Абхазии для ограждения скота от заболевания при появлении эпидемии в прежнее время устраивали на берегу реки в земле род тоннеля или земляных ворот, через который прогоняли скот три раза. Этот магический обряд в большинстве общин давно оставлен, и теперь скот в случае заболевания лечат травами. (Со слов А. Мукба. Общ. Отхара).

Прохождение скота через огонь, добытый трением двух кусков дерева, в целях ограждения его от заболевания, представляет один из самых распространенных среди народов обря-

¹ Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 174.

² Там же.

дов при эпидемиях. При этом привлекает внимание тот факт, что наряду с этим обрядом в тех же целях у многих народов, так же как и у абхазов, прогоняют скот сквозь земляные ворота. Обряды эти отмечены у адыгейского племени темиргоевцев¹, у тюркского народа Северного Кавказа — карачаевцев, у русского населения многих областей и районов Европейской России и Сибири: Воронежской², Тульской³, Ярославской⁴, Нижегородской (Горьковской)⁵, Саратовской⁶, Вологодской⁷, Енисейской⁸ и др., у казанских татар⁹, вотяков¹⁰, мордвы¹¹, чувашей¹², бурят, якутов и др.

На вере в очистительную силу огня основывается также сохранившийся до настоящего времени среди абхазов обычай вечером 14 августа (накануне праздника Успения) перепрыгивать через костер. Этот вечер считается временем особого разгула нечистой силы, поэтому для того, чтобы оградить себя и прибегают к спасительной силе огня. Обычай этот мною отмечен в Абжуйской Абхазии и Гальском уезде (Самурзакани). Более прочно держится он в Гальском уезде. Здесь он давно уже отмечен А. Иоакимовым. «Вечер 14 августа самурзаканцы выделяют из всех прочих. Происходит пальба, зажигают стебельки сухого льна, перепрыгивают через пламя и до самого утра стараются не сомкнуть глаз. В это время происходит в Табакане заседание чертей, и каждый должен доставить что-либо своему владыке¹³. Обычай этот в Гальском уезде известен под мегрельским названием «чичетоба»; прыгают через огонь, чтобы избавиться от нечистой силы (Окум). Об этом же обычае в Абжуа говорит Д. Гулия: «Абхазы ежегодно в средних числах августа месяца, по старому стилю, перепрыгивают через горящие кучи льна или конопля (за неимением таковых кладется иногда папоротник или сено) и говорят: «Мы жгем Джангери». Джангери считают дьяволом»¹⁴.

1 СМОМПК. XXIX, отд. 1, стр. 85, 86.

2 «Этнографический сборник. I, стр. 163.

3 Там же, II, стр. 105.

4 Там же, II, стр. 28.

5 Там же, I, стр. 64; «Нижегородский Сборник», III, стр. 136.

6 Минх А. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии, стр. 56.

7 Иваницкий Н. Материалы по этнографии Вологодской губернии, стр. 41; «Сборник сведений для изучения быта крестьян», в. II.

8 Макаренко в «Ж. С.», VII, в. II.

9 Насыров в «ЗРГО», VI, стр. 264.

10 Верещагин. Вотяки Сосновск. края, стр. 78, 79.

11 Михайлов в «ЗРГО», т. XVII, в. II, стр. 97.

12 Михайлов в «ЗРГО», т. XVII, в. II, стр. 97.

13 Иоакимов. Абхазцы, «К», 1874, № 39.

14 Гулия. «История Абхазии», I, стр. 227.

По моей записи, относящейся в общ. Квитоули Кодорского уезда, вечером 14 августа во дворах разводят костры из папоротника, кукурузной соломы и проч. В костер на огонь бросают соль; соль трескается, а вместе с нею лопаются, по мнению абхазов, и нечистая сила. Дети и взрослые перепрыгивают через пылающие костры, чтобы оградить и избавить себя от нечистой силы. Предполагается, что особое действие оказывает костер, разведенный на развилке семи дорог.

В сел. Илор, кроме перепрыгивания через костры, в этот же вечер 14 августа занимаются гаданием о предстоящих смертях. С этой целью слушают, какие звуки дойдут из того или иного двора: где рубят дрова, там умрет мужчина; где стучат тарелки, умрет женщина.

Очищение перепрыгиванием через огонь один из самых распространенных обычаев не только на Кавказе, но и во многих странах Европы и Азии. Такого рода обычай, по сообщению Л. Люлье, существовал у черкесов. «У горцев существует еще обычай прыгать через огонь, как и у нас. Это бывает летом. Прыгающие через огонь просят Мерием о прощении грехов, и после этого почитают себя уже очищенными от них»¹.

У грузин обряд очищения перепрыгиванием через костры приурочен к вечеру страстной среды и носит название «чакокона». Обычай этот известен в Грузии с очень давнего времени. В пергаментном сборнике XI века, заключающем в себе постановления 6-го Вселенского собора, между прочим, говорится: «Противятся закону те, которые зажигают костры перед домами и перепрыгивают через них»². Обряд этот прежде был распространен по всей Грузии и описывался множество раз³.

У армян такого же рода обрядовое зажигание костров и прыганье через них для изгнания злых духов и очищения от всякой скверны производилось накануне праздника Сретения⁴.

Лаки в Дагестане разводят костры и прыгают через них вечером накануне первого дня весны⁵.

Аналогичный обычай до сих пор сохранился в Персии: вечером последней среды перед новым годом дети прыгают

¹ Люлье. Веравания, религиозные обряды и предрассудки у черкесов. ЗКОРГО, V, стр. 131.

² СМОМПК, XXV, отд. I, стр. 178.

³ «З. В.», 1848, № 16; Бергенов Н. Кудияноба. «К», 1850, № 33, «К», 1888, № 107; Эристов. ЗКОРГО, III, стр. 140, СМОМПК, XVIII, отд. III, стр. 351, XIX, отд. II, стр. 81, XXI, отд. II, стр. 122 и пр.

⁴ Обзорение Российских владений за Кавказом, IV, стр. 317, 318; СМОМПК, XVII, отд. II, 183, XXV, отд. II, стр. 50.

⁵ Омаров. Как живут лаки. ССКГ, III, стр. 24, 25.

через костры, дабы очиститься от болезней на весь предстоящий год¹.

Всюду и у всех народов очищение огнем и изгнание нечистой силы приурочивается к поворотным моментам годового цикла, к моментам весеннего и осеннего равноденствия, летнего или зимнего солнцестояния. Эти же моменты принимались (у одних народов одни, у других другие) и за начало года.

Таким образом, культ огня земного связывался с почитанием огня небесного — солнца. Зажигание костров и прыганье через них, являясь, с одной стороны, выражением веры в силу огня, в то же время могло преследовать и магическую цель — поддержание силы небесного огня, подкрепления солнца в критические моменты его жизни.

Кульť кузни и железа. Кузнечное дело и вообще металлургия, судя по отрывочным указаниям, занимали когда-то довольно видное место в хозяйственной жизни предков нынешних абхазов. Живший на территории древней Колхиды народ халибы, как известно, славился выделкой стали. Возможно, что нынешняя Абхазия составляла некогда один из древнейших центров обработки железа. Еще в XVIII в. Рейнегс, характеризуя хозяйственный быт абхазов, замечает, что они «занимаются обработкой железа, из которого делают отличную сталь и выковывают ружья, сабли и ножи».

Выдающаяся роль кузнечного дела в хозяйственной жизни народа нашла свое отображение в религии абхазов. Ни у одного из народов Кавказа не наблюдается такого высокого почитания кузни, кузнечного дела и кузнецов, как у абхазов.

Бог кузнечного дела и кузни — Шасшу или Шашв, «золотой владыка Шашв» занимает выдающееся положение в «языческом» пантеоне абхазов. Он считается одним из наиболее могущественных и почитаемых божеств. По словам старика Шача Чукбара (Каллахвара), Шасшу занимает первое место после верховного божества Анцза. От него зависят многие блага жизни. С. Званбай называет бога кузни Шасшу Абж-ныха, т. е. «Шасшу — семь святых сил» и заявляет: «Абхазы представляют себе это божество в семи лицах и называют его семью святыми»². Это название «Абж-ныха» — «семь божественных сил» и теперь присоединяется иногда к имени Шасшу: мною замечено это явление как в Бзыбской, так и в Абжуйской Абхазии (Джгерды). Некоторые фамильные кузни тоже иногда называются «кузни семи сил» (Гудаутский уезд). Вообще

¹ Смирнов. Персы. Очерк религии Персии. Тифлис, 1916, стр. 109.

² Званбай. Абхазская мифология..., «К» 1867, № 74, 1855, № 81.

число семь в культе кузни играет довольно заметную роль (семь свечей во время моления и проч.). Вообще число «семь» цифра символическая.

Култ Шашв распространен в Бзыбской и в большей части Абжуйской Абхазии. В Самурзакани, или нынешнем Гальском уезде, этого культа не существует.

Самурзаканские кузнецы не знают Шасшу или Шашва, а признают своим покровителем Соломона, которого считают мастером 365 ремесел (число ремесел равно числу дней года). К Соломону и обращаются во время молений в кузне¹. Здесь мы имеем дело с вытеснением абхазского покровителя кузнечного дела сравнительно новым патроном, принесенным сюда из Мегрелии. В Мегрелии, как известно, кузнецы признают своим патроном св. Соломона, основателя всех 363 (или 365) ремесел². Процесс вытеснения абхазского божества успел уже захватить и некоторые районы Кодорского уезда. По крайней мере, в сел. Илор при массовых опросах в качестве покровителя кузнечного дела мне называли исключительно Соломона. Конечно, окруженный всевозможными легендами, «премудрый» Соломон и в мегрельском пантеоне является пришельцем, вытеснившим коренного мегрельского, ныне забытого, покровителя кузнецов и кузнечного дела.

У других кавказских народов, там, где кузнечное дело сколько-нибудь играло заметную роль в жизни, также существовали представления о божестве железа, покровителе кузнечного дела и кузнецов. Наиболее близкие к абхазским представления находим у черкесов. Здесь богом кузнечного дела и железа является Тлепс. «Тлепс — покровитель кузнецов», — пишет Л. Люлье. — Он весьма уважаем в народе, так что имя его произносится и теперь в роде клятвы или божбы. Празднуют его весной, делая во время моления возлияния на железе плуга (лемеха) и на топоре»... «Над раненым оружием поют песни, в которых призывается помощь Тлепса к излечению страждущего. Есть также поверье, что Тлепс был кузнецом, чью память, за святость его жизни, осталась в уважении потомства. В известном лесу показывают могилу, в которой лежат бранные его останки»³.

Другой автор сообщает: «Тлепс был богом железа и оружия. Абадзехи и шапсуги доныне клянутся этим богом»⁴. По

¹ Ср. К. Мачавариани. Религиозное состояние Абхазии. «Кутаисские губернские ведомости», 1889, № 16.

² Кобалия в СМОМПК. XXXII, отд. III, стр. 93

³ Сталь. Указ. работа, XXI, стр. 112.

⁴ СМОМПК, XXIX, стр. 115, отд. 1.

словам Василькова, Тлепс — божественный кузнец: «Он считался покровителем оружейников, а также целителем всех пораненных холодным оружием».

У осетин имеется представление о небесном кузнеце Курдалагоне, хотя изготовление железных цепей для очага является делом божества очага Сафы.

Кузня «ажира» представляется абхазу чем-то вроде святилища. В ней совершаются в некоторых случаях моления, в нее приводят к очистительной присяге и т. п. «В глазах абхазов, — говорит Н. Джанашия, — кузня стоит выше, чем церковь, и современные абхазы больше боятся кузни, чем церкви».

Действительно, еще в недавнее время кузня играла огромную роль в жизни абхазов. В наиболее важных случаях абхазы приносили очистительную присягу или у святилища горы Дырпш (Западная Абхазия), или в Илори (Восточная Абхазия); во всех же менее значительных случаях принималась присяга в кузне. Кузня «ажира», по мнению абхазов, могла насылать болезни, разные бедствия и проч. И всякий, так или иначе наказанный кузней, должен, по указанию знахарок, отмаливать свои прегрешения в этом святилище — кузне, обращаясь для этого к посредничеству кузнеца.

В некоторых семействах имеются кузни, которые вовсе не служат для занятия кузнечным делом, а являются лишь священным местом, святилищем, где устраиваются моления, приводятся к присяге и проч. Это бывает в тех случаях, когда после смерти кузнеца обязанности его, как служителя бога Шасшу, переходят к человеку, не знающему кузнечного дела. Культ Шасшу не должен прекращаться, и поэтому после смерти кузнеца кто-нибудь должен принять на себя связанные с этим культом обязанности. В таких случаях нет надобности иметь настоящую кузню. При дворе устраивается некоторое подобие кузни: ставится жалкая плетенка и в ней кладется наковальня; вот и все «святилище». Иногда не делают и плетенки, а ограничиваются простым навесом из ветвей, как это мне самому случилось видеть во время поездок по Абжуйской Абхазии.

Такая кузня, совершенно не служащая для своего прямого назначения, напоминает те «очаги» армянских и курдских родоначальников, которые давно уже не служат действительными «очагами», т. е. местами для разведения огня и приготовления пищи, а священными местами рода, родовыми святилищами.

Наковальня, как важнейшая принадлежность кузни, сама по себе выступает в роли святыни, которую почитают, которую клянутся и проклинаят. «Во всей почти Самурзакани и Абхазии, — пишет епископ Гавриил, — распространено не только

почитание,¹ но даже поклонение наковальне. Во многих местах приносят наковальне жертвы, как-то: козлов, куриц, даже восковые свечи, коими пользуется какой-нибудь плут кузнец. Почитание и страх перед наковальней так велики у некоторых, что присяга, произнесенная на наковальне или заклятие наковальнею, считаются самыми сильными и ненарушаемыми. Странно, что нечто подобное существует и в Мегрелии¹. В другом месте относительно почитания наковальни самурзаканцами читаем: «Кузнечной наковальне приписывается суеверным народом всеведение и чудотворная сила. У нее ищут исцеления от болезни, разрешения всех житейских затруднений, над нею клянутся и верят, что клятвопреступник будет строго наказан какими-нибудь несчастьями» и т. д.²

Несомненно, и у других народов, где только кузнечное дело играло существенную роль в жизни, наковальня окружалась религиозными почитаниями: ею клялись, ею проклинали и т. п. Достаточно припомнить хотя бы следующее место из финской народной эпопеи:

«Поклялось тогда железо,
Поклялось сильнейшей клятвой:
Наковальней и горнилом,
Тяжким молотом кузнечным»³.

Кузнецы (кузнец — «ажий»), как люди, владевшие тайной приготовления оружия и железных орудий труда, в то далекое время, когда железные изделия были сравнительно редки, играли довольно важную роль в хозяйственной и социальной жизни абхазов. Еще сравнительно недавно сельские кузнецы служили обществу и все необходимые для сельчан орудия и инструменты делали и починяли бесплатно, но материал — железо, сталь и топливо — крестьяне доставляли сами. Со своей стороны односельчане обрабатывали кузнецу его поле — пахали, мотыжили, убирали урожай, а также доставляли кузнецу дрова, снабжали скотом для убоя и проч.

У многих народов, как известно, кузнецы, с одной стороны, пользуются уважением, как мастера, обладающие тайной кузнечного искусства и потому стоящие в связи с могущественными богами и духами, с другой, — считаются какими-то париями, презренным классом общества, как представители низших племен, ведущих бродячий образ жизни (цыгане). Нечто подоб-

¹ Из путешествия еп. имеретинского Гавриила для обозрения абхазских и самурзаканских приходов. «К», 1869, № 14.

² Нечто о Самурзакани. ЗКОРГО, VI, 81.

³ «Калевала», пер. Бельского. Руна, 9.

ное может быть до известной степени отмечено и в Абхазии. Вообще кузнецы пользовались в Абхазии уважением и значительным влиянием в народных массах. Кузнец — жрец великого Шасшу — казался обладателем особой таинственной силы. «Кузнецы пользуются большим почетом в обществе, — говорит Джанашвили, — и самое их ремесло в глазах абхазцев имеет священное значение»¹. А. Эмухвари следующим образом характеризует взгляд на кузнецов, существовавший в прежнее время в Самурзакани. Долгое время самурзаканцы находились в заблуждении, думая, что всякий кузнец (т. е. ремесленник) может распоряжаться жизнью и смертью человека. Каждый самурзаканец при нанесенной ему кем-либо обиде приходил к какому-нибудь кузнецу и просил его напустить на его врага такие чары, которые причинили бы ему долговременную болезнь, а если можно, то и смерть². С другой стороны, легенда передает будто на кузницах лежит проклятие Христа. Когда Христа распинали, кузнец сковал для этого гвозди. За это Христос объявил кузнецу: «Да будешь с твоею кузнею в вечной нужде. Оттого, говорят абхазы, ни один кузнец не может разбогатеть. Существует даже поговорка: «Ты никогда не разбогатеешь, как кузнец» (Эдрис Арчелия, сел. Псырцха). Несмотря на это, кузнецы в действительности нередко жили зажиточно, пользуясь своим положением жрецов, знахарей и чародеев. Так, по крайней мере, обстояло дело в Самурзакани, пока против них не начали похода попы, стремившиеся сами пользоваться теми выгодами, которые доставались на долю кузнецов. «Кузнецы до того времени пользовались большим почетом и жили очень богато, потому что большинство самурзаканцев отдавало сыновей своих на воспитание к кузнецам (делая им большие за это подарки), дабы впоследствии дети — ученики сами сделались кузнецами и обогатились бы»³.

Суеверный страх перед кузнецами доставлял им кроме доходов также влиятельное положение в обществе и надежную охрану их имуществу. «Суеверие это, — говорят Мачавариани и И. Бартоломей о кузницах Самурзакани, — кроме дохода доставляет кузнецам еще ту выгоду, что они всегда, и днем и ночью могут оставлять отворенными двери своих жилищ и кузниц и ворота дворов: не было примера, чтобы кто-нибудь дотронулся до имущества, принадлежащего кузнецу»⁴. Насколько силен в народе страх перед всем, что имеет отношение к

¹ Джанашвили. Абхазия и абхазцы, стр. 15.

² Эмухвари А. Самурзаканские поверья. «К», 1873, № 5.

³ Там же.

⁴ Нечто о Самурзакани. ЗКОРГО, VI, 81.

кузне и кузнецу, видно, между прочим, из того, что если, например, кузнец повесит на фруктовом дереве шлак, дети не осмеливаются рвать с этого дерева плоды¹. К этому способу охраны имущества в прежнее время прибегали не одни кузнецы. «Каждый хозяин, — писал Торнау, — знает свое фруктовое дерево и употребляет довольно дешевый способ для сбережения его от воров. Для этого привешивают к лозе, к скотине или к каждому другому предмету, который желают уберечь от воровских рук, кусок железного шлака. Не каждый горец осмелится тронуть вещь, отданную под покровительство этого талисмана, угрожающего, как полагают, насильственной смертью чужим рукам, которые позволяют себе коснуться его»².

Кузнецы, как жрецы бога Шесшу и кузни, должны соблюдать некоторые запреты и подвергаться определенным ограничениям, связанным с их служением кузне. Кузнец или вообще человек, имеющий кузню, не должен заниматься шелководством. Очевидно, бог кузнечного дела, как и некоторые другие боги, например, Афы, не выносит этого сравнительно недавно появившегося в Абхазии занятия. Кузнец никогда не строит себе пацхи из рододендрона. Человек, имеющий кузню, не убивает змей, тогда как всякий другой абхаз, увидев змю, спешит ее убить (сел. Бармыш). Хозяин кузни никогда и ни по ком не носит траура.

Совершенно аналогичное положение занимали кузнецы в Мегрелии: с одной стороны, они пользовались уважением, с другой, — считались проклятыми Христом. В прекрасной работе И. Кобалия на этот счет читаем следующее: «В далеком прошлом и даже до настоящего времени слесарей уважали и уважают наравне с духовенством, как священных особ, последователей св. Соломона, предание кого-либо слесарем, именем своей слесарни, анафеме до сих пор у мегрельцев считается высшим проклятием. И того не скрывают, что слесари как бы прокляты Христом за изготовление гвоздей, а вор, укравший гвоздь, предназначенный для его груди, благословлен»³.

У осетин кузнецы, повидимому, также пользовались некоторыми привилегиями и известным влиянием в обществе. Во время жертвоприношения, устраивавшегося перед началом сенокоса, кузнец получал шкуру жертвенного барана⁴.

В Дагестане у некоторых народностей кузнецы также на-

¹ Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 171.

² Воспоминания кавказского офицера, 1, стр. 37.

³ Кобалия. Из мифической Колхиды. СМОМПК, XXXII, отд. III, стр. 112.

⁴ Миллер. Осетинские этюды, II, стр. 227.

ходятся на особом положении. Так, в Табасарани сельские кузнецы не допускаются к присяге¹.

Моление Шасшу (ажир-ныха — «моление кузне») совершается почти исключительно кузнецами или лицами, имеющими кузню. Устраивается оно однажды в год, обыкновенно накануне нового года. Канун нового года называется у абхазов «хечхрома» (бзыбск.) или «хечхвама» (абжуйск.). Так как моление выполняется несколько различно в Бзыбской и Абжуйской Абхазии, я опишу здесь бзыбский обряд, записанный мною в общ. Ачандара со слов местного кузнеца. Относительно Абжуйской Абхазии описание моления Шашву имеется у Н. Джанашия (Абхазский культ и быт, 169, 170).

Моление совершается кузнецом в помещении кузни. Для жертвоприношения обычно режут холощенного козла, реже барана. Ни крупного рогатого скота, ни козы в жертву не режут. Козел приносится в жертву за весь род жертвоприносителя. Кроме того, в виде жертвы за каждого члена семьи режутся петухи, по числу членов семьи. Петухов режет хозяин дома, обязательно одетый в чистое белье. Все члены семьи также предварительно моются и одеваются во все чистое. Во время резания петухов хозяин произносит краткую молитву, с указанием, что это петух такого-то члена семьи, это — такого-то и т. д. Кроме того, пекут из пшеничной муки большой (около 1 арш. в диаметре) пирог с сыром (ачаш) в форме круга; это общий пирог всей семьи; другой пирог, меньших размеров, готовится в форме полумесяца, — это пирог хозяина дома. Сверх того делаются лепешки из гоми с сыром (акваквары). Некоторые кузнецы запасаются для этого моления особым кувшином вина. Его не трогают до дня моления под страхом наказания Шасшу. Когда все будет готово, члены семьи со своими жертвами идут в кузню. Каждый держит в руке надетую на фундуковую палочку приготовленную тушку петуха, сверху которого нанизаны сердце и печень петуха. Хозяин держит в одной руке на фундуковой палочке кусок печени и сердца козла (или барана), а в другой стакан с вином. В кузню приносят две восковые свечи, маленькую для моления за всю семью и большую для моления за каждого члена в отдельности. Поставив на наковальню зажженную малую свечу, хозяин кузни произносит молитву Шасшу о благополучии всей семьи (в общ. Абгархук в некоторых фамильных кузнях зажигают семь свечей). Затем кузнец молится за себя, после чего кладет свою палочку с печенью и сердцем, берет из рук старшего из

¹ Комаров. Адаты и судопроизводство по ним. ССКГ, в. 1, стр. 19, примеч. 4.

присутствующих его петуха с сердцем и печенью на фундуковой палочке и молится о его благополучии, прося Шасшу благосклонно относиться к этому члену семьи, чтобы когда он будет брать в руки железные орудия, они не причиняли ему вреда и т. п. Вслед за этим в порядке старшинства молятся за всех членов семьи. Во время каждой молитвы кузнец отрезает от большой свечи кусок (долю данного члена семьи), зажигает и приклеивает к наковальне вместо снятой свечи всей семьи.

Окончив моление, хозяин кузни отламывает по кусочку от пирога, от сердца и печени и произносит: «Соберу всех Ачба и Чачба, и пока их всех не накормлю этой пищею и не напою глотком вина, пусть никакая болезнь, никакое несчастье не постигнет членов этого дома». И, полив несколько капель вина на кусочки пирога, сердца и печени, кладет их под стропила кузни. Туда же кладутся и фундуковые палочки. Затем сначала сам съедает немного сердца и печени и пьет вино, потом подает всем по старшинству.

Обряд закончен, и семья из кузни идет в дом ужинать. Моление должно быть закончено до захода луны (обычно в новолуние).

Под новый год совершают ежегодное моление покровителю кузнечного дела и кузнецы Мегрелии. Это моление носит название «хехун джоба» (праздник рук и плеч) и выполняется исключительно кузнецами и слесарями, причем в жертву покровителю кузнечного ремесла св. Соломону приносится свинья, называемая в этом случае «схехундже». Для этого же моления в каждой кузне или слесарне имеется заветный кувшин с лимом¹.

Кроме ежегодного моления, устраиваемого кузнецом или вообще человеком, почему-либо обязанным совершать ежегодное моление Шасшу, в качестве его данника, в кузне устраиваются и случайные моления для умиловления чем-либо разгневанного «золотого владыки Шашва». В таких случаях кроме предписанного знахаркой жертвоприношения иногда считают нужным посвятить Шасшу сына, т. е. отдать его в обучение в ту кузню, которая, по разъяснению знахарки, наслала наказание. Такие мальчики не могли обучаться никакому другому ремеслу, им запрещено было даже учиться грамоте. Ученики находились обыкновенно в течение трех лет в полном распоряжении кузнеца. По окончании этого срока они сами становились кузнецами².

¹ СМОМПК, XXXII, отд. III.

² Там же, стр. 32.

Очень часто в случае заболевания мальчика знахарка, когда к ней обращаются, выявляет, что «ажира» — кузня не позволяет ему учиться; он должен бросить школу и посвятить себя Шасшу. «Было замечено, — говорит А. Векуа, — что некоторые из учащихся после заболевания вовсе бросали школу, как выяснилось, вследствие того, что знахарки убеждали родителей учащихся в том, что детям их не было суждено богом учиться»¹.

Присяга в кузне совершается таким образом. Кузнец, положив на наковальню молоток, становится напротив наковальни. Тот, кто требует присяги от обвиняемого, становится в стороне, присягающий же становится против кузнеца перед наковальней. Затем кузнец, взяв молоток, говорит от имени присягающего: «Если я не скажу правду о том, о чем меня спрашивают», или «если я виноват в том, в чем меня обвиняют, то да разобьет Шасшу Абж-ныха мою голову молотком на наковальне» и при этих словах ударяет три раза по наковальне². Или же формулу присяги произносит сам присягающий, ударяя в подкрепление своих слов молотком по наковальне. Он говорит, призывая имя великого бога Шасшу: «Да буду я сожжен тобою, если я виноват в этом деле». Соприсягатели, с своей стороны, подтверждают его невиновность, после чего обвиняемый считается оправданным. С этого дня тяжущиеся стороны прекращают всякое общение друг с другом. «Между нами великий бог Шашв», — говорят они³.

Культ кузни и покровителя кузнечного дела Шасшу или Шашва, носит родовой, фамильный характер. Если кузнец «ажий» умирает, его обязанности жреца Шасшу переходят к старшему сыну. Умирая, кузнец передает свои обязанности наследнику, давая ему в руки с соответствующей молитвой зажженную свечу. Если семья совершенно вымирает, эти обязанности переходят к ближайшему старшему в роде. «Жреческие» обязанности по отношению к Шасшу передаются только по мужской линии. Дочери кузнеца обязаны молиться Шасшу, но их дети уже свободны от всякой дани по отношению к богу кузнецов. Выйдя замуж, дочь кузнеца после первых родов должна явиться к отцу, чтобы помолиться в своей родовой кузне. Если первенец ее — сын, она режет для моления козленка, если — дочь, приносит одни «акваквары» (Джгерды). По записям в Гудаутском уезде, дочери кузнеца не остаются в вечной связи

¹ Векуа А. Влияние сельских знахарок на абхазцев. «СЗМ», 1912, № 7, стр. 104.

² Званбай. Абхазская мифология «К», 1855, № 81.

³ Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 171.

с родительской кузней и с богом кузнечного дела, как констатирует это Н. Джанашия для Абжуйской Абхазии¹, а скоро по выходе замуж освобождаются от лежащих на них по отношению к кузне обязанностей. Для этого дочь кузнеца приходит в родительский дом, принося с собой для моления в кузне муку, соль, сыр и проч. Кузнец, отец женщины, совершает моление, отмаливая дочь и освобождая ее навсегда от связи с родовой кузней и от культурных обязанностей по отношению к Шасшу.

Охота и связанные с нею воззрения и обычаи. Охота в прежнее время составляла одно из любимых занятий абхазов. И теперь еще встречаются среди абхазов лица, живущие если не исключительно, то главным образом охотой. Лучшие охотники — жители Гумы (Гумиста) и Анухвы; в старину они занимались исключительно охотой. На крупную дичь — туров, оленей, коз и др. охотятся с ружьем; на перепелок охотились и сейчас охотятся главным образом с соколами; на кунц ставят ловушки — амара.

Охота связана у абхазов с различными обрядами, молениями и жертвоприношениями. Иначе и быть не могло. При слабо развитой технике охота представляет занятие, где успех в значительной мере зависит от обстоятельств, не находящихся во власти человека. Естественно, что возникают представления о таинственных силах, богах или духах, распоряжающихся дичью, и о необходимости угодить им.

Охота, по понятию абхазов, занятие священное. Она требует от охотника соблюдения известных правил поведения и выполнения установленных обрядов, чтобы снискать милость и расположение владыки гор и лесов, бога зверей и охоты.

Божеством зверей и охоты считается у абхазов Ажвепшаа Абна Инчваху или просто Ажвепшаа или Жвепшаа. Об особенностях внешнего вида, об образе жизни, о характере и обо всех других чертах, которыми его наделяет народное воображение, в существующей литературе нет почти никаких сведений. Между тем подобного рода сведения дали бы возможность сопоставления Ажвепшаа с божеством охоты других народов и помогли бы выяснению не только взаимных влияний и заимствований, но и древнейших форм представлений, связанных с охотой.

По сообщению С. Званбая, Ажвепшаа Абна Инчваху есть бог лесов, лесных зверей и охоты; но как представляют его себе абхазы, он не говорит. Последующие авторы, говоря об Ажвепшаа, большею частью ограничивались повторением све-

¹ Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 171.

дений, сообщенных Званбая. Несколько новых черт, характеризующих Ажвепшаа, находим у Н. Джанашия. Прежде всего его внимание привлекает тот факт, что термин Ажвепшаа стоит во множественном числе, и потому под этим именем подразумевается не один бог, а боги: Ажвепшаа это «боги зверей и охоты, они живут в дремучих лесах и ведут обыкновенную семейную жизнь» (Рел. вер. абх., стр. 107). У Ажвепшаа есть вечно юные красавицы дочери, которые вступают в любовные связи с охотниками.

Многу собраны новые материалы об Ажвепшаа, значительно пополняющие литературные сведения. Ажвепшаа живет семьей; у него есть жена, сын Иван, тоже женатый, и красавица дочь. Сам Ажвепшаа обыкновенно представляется стариком, хотя в некоторых случаях, в частности по записям в общ. Члоу, он изображается красивым мужчиной средних лет, с черной бородой. Кроме семьи у Ажвепшаа имеется еще слуга Шваквас.

Ажвепшаа владыка всех гор и повелитель всех зверей. Он пасет своих зверей, как хороший пастух, доит самок и распределяет дичь между охотниками. Без воли и распоряжения Ажвепшаа ни один охотник не убьет ничего. Но если Ажвепшаа захочет наделить кого дичью, то охотник и не выходя из дома может иметь добычу. Охотники убивают только тех животных, которых предварительно зарезал и съел Ажвепшаа, а затем оживил и предназначил в добычу тому или другому охотнику¹. Убивает дичь только тот, кому она предназначена. Взору охотников представляются только те животные, которых съел и оживил Ажвепшаа, остальные животные из стада Ажвепшаа, по народному представлению, ни для кого невидимы.

Абхазы полагают, что не следует убивать зверей необычного и белого цвета. Белые звери — пастухи Ажвепшаа; они пасут других зверей; животные необыкновенного цвета имеют особое отношение к Ажвепшаа. Если убить такого зверя, Ажвепшаа никогда не даст больше дичи. Один охотник убил козленка необыкновенного пестрого цвета, и вдруг откуда-то со скал раздался плачущий девичий голос: «Сан, сан, сыдз, ишит» — «Мама, мама, моего козленка убили». Это был голос дочери Ажвепшаа.

В других рассказах, повидимому, позднего происхождения Ажвепшаа рисуется глухим старцем. Вследствие глухоты ему молятся громким голосом. Дичь между охот-

¹ Воззрение это уже было отмечено А¹ Дирром (СМОМПК XIV, отд. IV, стр. 20) и Н. Джанашия («Религиозные верования абхазов», стр. 107).

никами распределяет, по распоряжению Ажвепшаа, его слуга Шваквaz; но он так же, как и его господин, страдает глухотой и не всегда хорошо слышит приказания Ажвепшаа. Ажвепшаа справедлив, распоряжается давать всем поровну и говорит: «Давай, кому не давал!» А слуге, благодаря глухоте, слышится: «Давай, кому давал». Он и дает все одним и тем же. Оттого одни охотники всегда имеют удачу, другие нет (Шац Чукбар, сел. Калдахвара).

Следующие легендарные рассказы могут дать достаточное представление о тех чертах характера, которыми наделяет абхазский народ этот образ.

Был некогда знаменитый охотник. У него был ученик, тоже выдающийся охотник. Знаменитый охотник умер, оставив жену с малолетним сыном. Когда мальчик подрос, мать призывает охотника, бывшего ученика мужа, и говорит: «Возьми с собой моего сына, учи его охоте, как его отец тебя учил». Охотник согласился. На другой день мать рано утром отправляет сына с провизией к охотнику. Мальчик приходит к охотнику, а тот уже ушел сам, чтоб не брать на себя ответственность за мальчика. Что тут делать? Возвращаться домой стыдно; решил идти один. Пошел. Долго шел по лесу, пока стемнело. Зашел в лесную чащу. Здесь нашел в буковом дереве дупло, забрался в него, сидит со своей кремневкой. Вдруг в лесу раздался голос: Ажвепшаа-Жвепширкан зовет своего слугу Шваквazа. Слуга был около дерева, на котором сидел мальчик; боясь испугать его, Шваквaz не откликнулся. Снова зовет Ажвепшаа Шваквazа; тот молчит. Третий раз зовет Ажвепшаа. Слуга не смел больше молчать, отозвался. Мальчик в дупле вздрогнул, испугался. Шваквaz подошел, успокоил его. Ажвепшаа-Жвепширкан приказал слуге приготовить ужин. Слуга уговорил мальчика пойти с ним к Ажвепшаа и за ужином попросить у него белого тура; Ажвепшаа уважит просьбу гостя.

Пришли к Ажвепшаа. Слуга обыкновенно резал тура, оленя, козу и зайца и варил их мясо. Затем складывал их кости в содранные шкуры. Ажвепшаа ударял по ним палочкой. Съеденные животные оживали, вставали и уходили к своим стадам. И только эти съеденные и после этого оживленные Ажвепшаа животные видны охотнику и могут быть им убиты, другие звери невидимы для охотников.

Приготовили ужин, подали. Шваквaz, против обыкновения, не прикасается к пище. Ажвепшаа обращается к нему: «Что же ты, Шваквaz, не ешь». «Как же я начну есть, — отвечает слуга, — когда вот этот молодой человек что-то хочет просить у тебя». Ажвепшаа-Жвепширкан обращается к мальчику

и говорит: «Проси, чего хочешь, дам!» Мальчик говорит: «Дай мне белого быка (тура)». Тогда Ажвепшаа обращается к слуге: «Что ты сделал, чему ты научил его? Ведь этого быка я обещал невестке, жене Ивана. Ну что же делать? Я обещал исполнить твою просьбу, — говорит он мальчику, — возьми!» После ужина Шваквас говорит мальчику: «Когда завтра утром пойдешь отсюда, встретишь белого быка (тура), выстрели, убьешь; из него выскочит олень, опять выстрели, убьешь; из оленя выскочит коза, снова стреляй, убьешь; из козы выскочит заяц, выстрели, убьешь. После этого всегда будешь убивать много дичи, будешь постоянно иметь удачу на охоте». Утром, когда мальчик вышел от Ажвепшаа, он действительно встретил белого тура, выстрелил, убил; затем, как научил слуга, убил выскочившего из тура оленя, затем козу и зайца. Взять с собою всю убитую дичь было невозможно, и мальчик взял только зайца и с ним пришел домой. Мать, уверенная, что сын ходил на охоту с учеником ее мужа, увидев скудную добычу, с удивлением говорит: «Только одного зайца и убили вдвоем?» Сын рассказал все, что с ним было. Нужно было позвать кого-нибудь помочь принести убитых животных. Пригласили ученика отца. Тот был поражен, узнав, сколько дичи убил неопытный мальчик. Особенно поразил его белый тур, считающийся у охотников священным. С тех пор мальчик стал знаменитым охотником (Шач Чукбар, сел. Калдахвара).

Другой рассказ записан в общ. Члоу Кодорск. уезда со слов старика Мажаба Адлейба. Вот этот рассказ. Единственный человек, которому случилось видеть Ажвепшаа и богиню пчел Анапа-Гунду, это известный герой Акун-ипа Хатажуква А-Эшба. Однажды пошел Акун-ипа Хатажуква с товарищами на охоту в местность Алдзгепста на речке близ Члоу. В лесу Акун-ипа отбилсЯ от товарищей, забрел в густую чащу. Видит: сидит у воды женщина и чешет вымытые волосы. Подошел к ней. Увидела его женщина и говорит: «Ах, это ты. Акун-ипа Хатажуква! Смотри, не говори товарищам, что ты видел Анапа-Гунду и много воска и меда. По дороге ты встретишь оленя, сегодня ты его не получишь, но завтра получишь». Пошел Акун-ипа Хатажуква дальше и скоро очутился среди зарослей папоротника. Вдруг из папоротника выбегает олень. Акун-ипа выстрелил, попал оленю в живот, но олень убежал. Акун-ипа Хатажуква пошел за ним. Долго шел и к вечеру наткнулся на стадо оленей, туров и серн, которых доил красивый мужчина средних лет, с черной бородой¹. Мужчина заметил

¹ В рассказе, записанном А. Дирром, Ажвепшаа представляется рыжим. СМОМПК, XVII, отд. IV, стр. 22.

охотника и говорит: «Добро пожаловать! Зайди ко мне в дом, я пока не могу оставить стадо, иначе оно разбредется».

Это был Ажвепшаа. Дом его был небольшой, построен из меди. Акун-ипа вошел.

Окончив свою работу, Ажвепшаа принес молоко в дом и говорит: «Ты, охотник, проголодался, покушай!» — и подал ему кислое молоко. Съел охотник три ложки, насытился. Затем Ажвепшаа выбрал из своего стада и зарезал того самого оленя, в которого Акун-ипа Хатажуква выстрелил по дороге. Приготовил Ажвепшаа мясо оленя и подает гостю лопатку. Охотник отрезал от лопатки и съел три ломтика мяса, а затем незаметно от Ажвепшаа воткнул свой ножик между мясом и костью лопатки. По окончании еды Ажвепшаа собрал кости оленя и остатки мяса, сложил в содранную от оленя шкуру и ударил кнутом. Мгновенно олень ожил, вскочил и убежал.

Переночевав в доме Ажвепшаа, охотник утром, съев три ложки кислого молока, насытился и, поблагодарив хозяина, пошел дальше. По дороге он встретил оленя, выстрелил, убил. Затем, добравшись до своего шалаша, предложил товарищам угостить их дичью. Принесли оленя, сварили мясо. Акун-ипа Хатажуква взял лопатку, принялся обрезать мясо. Между мясом и лопаточной костью нашел свой нож. Товарищи изумлены. Акун-ипа Хатажуква рассказал, что был у Ажвепшаа и ел мясо оленя; объяснил, что Ажвепшаа посылает охотникам только тех животных, которых он сам сначала зарезал и съел.

Рассказ о том, как охотник попал в гости к Ажвепшаа и как Ажвепшаа оживил съеденное животное, имеется также у Н. Джанашия и у А. Дирра. По рассказу Н. Джанашия¹, охотник в бесполезной погоне за козой заходит в чащу леса, где у костра сидели боги охоты. Коза очутилась тут же. Ее зарезали и ее мясом угостили охотника. Когда стали складывать кости в шкуру, охотник утаил одну кость и вместо нее положил палочку (по другой версии ножик). Боги оживили козу и предназначили ее в добычу этому же охотнику. Возвращаясь домой, охотник встретил козу, убил и нашел в ней свою палочку (ножик). Подобный же рассказ записан Н. Джанашия со слов пастуха-мегрела, но там вместо козы фигурирует кабан, а вместо Ажвепшаа Ткаш-мапа «лесной царь». В рассказе, записанном А. Дирром, охотник, заблудившись в лесу, попал в пещеру, где встретил незнакомых людей (Ажвепшаа с семьей), которые зарезали для него кабана. Остатки кабана завернули в шкуру. Ажвепшаа ударил по ней, кабан ожил и убежал. Воз-

¹ Джанашия. Религиозные верования абхазов, стр. 107, 108.

вращаясь домой, охотник встретил кабана и убил. В ляжке кабана он нашел тот самый нож, который накануне Ажвепшаа забыл вынуть, когда оживлял кабана¹.

Заботясь о благополучии своих стад, Ажвепшаа распространяет свою власть не только на леса и горы, где живут его звери, но и на горные минеральные источники, которыми пользуются дикие животные. Описывая нарзан на Шхашдза, С. Басария замечает: «Между прочим, по верованию пастухов, Ажвепшаа (покровитель диких коз, серн и проч.) покровительствует над этими «кислыми источниками», так как его стадо, лишенное в горах соли, в большом количестве стекается сюда, чтобы напиться этой воды»².

Все другие народы Кавказа, у которых охота играет известную роль в хозяйственной жизни, также имеют богов охоты, являющихся не просто покровителями, но как бы хозяевами промысловых животных. К сожалению, имеющиеся сведения о воззрении и обычаях кавказских народов, связанных с охотой, недостаточны для того, чтобы можно было установить точный характер связи и взаимоотношений между соответствующими воззрениями этих народов.

У черкесов божество лесов и охоты считается Мезитх, или Мазитх (мазе — лес, тха — бог). Сведения об этом божестве скудны и противоречивы; одни авторы называют его богом, другие — богиней. В одном месте читаем: «Мезитха была богиней охоты. Отправляясь на охоту, во время ночлегов и доныне поют песни в честь ее»³. Другой автор сообщает: «Мезитх — божество лесов, которого молят о счастливом успехе охоты. Горцы представляют себе его едущим верхом на кабана, у которого золотая щетина. По его мановению олени и лоси собираются в лесах, и тогда девушки доят самок их»⁴. Третий ограничивается замечанием: «Мазитх (мазе — лес, тха — бог) — покровитель всех животных, обитающих в лесах, а также покровитель охоты»⁵.

Как мы видели, Ажвепшаа, во-первых, существо мужского пола, во-вторых, сам доит своих животных (у абхазов коров доят мужчины), тогда как у Мазитха этим занимаются девушки.

¹ СМОМПК. XIV, отд. IV, стр. 21, 22.

² Басария С. Нарзан на лугах Шхашдза. «Известия Абхазского научного общества», в. I, 1925, стр. 127.

³ Стать. Указ. работа, «Кавказский Сборник» XXI. Тифлис, 1900, стр. 111.

⁴ Люлье. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов, ЗКОРГО, V, стр. 125.

⁵ Васильев. Очерк быта темиргоевцев. СМОМПК, XXIX, отд. I, стр. 115.

Близко стоят к абхазским преданиям и легендам о божестве охоты мифы осетин, карачаевцев и балкар. Богом охоты, властителем над животными, турами, оленями, козами, кабанами и проч., по представлению осетин, является Авсати. Осетины так же, как и абхазы, считают охоту занятием священным, причем удача на охоте приписывается исключительно милости и расположению бога охоты Авсати, который распределяет дичь между охотниками¹. У карачаевцев и балкар покровителем диких зверей и божеством охоты считается Абсаты, которого представляют заботливым пастухом диких стад: без его воли никакой охотник не убьет самой ничтожной дичи. Карачаевские и балкарские охотники так же, как и осетинские и абхазские, при отправлении на охоту прежде всего молятся покровителю диких животных, чтобы он не отказал в своей милости и дал им что-нибудь из своих стад. Как абхазы, так и осетины, карачаевцы и балкары умиляют бога охоты особыми песнями в его честь. В воззрениях сванов, хотя и имеется бог охоты Апсат (Кальское общество) или Апсаст (Мулахское общество), но он распоряжается главным образом птицами, турами же и сернами ведаёт богиня охоты Дал².

Магическое оживление съеденных животных представляет весьма распространенный мотив в легендах и сказках многих народов. Согласно примитивному воззрению, убитое и съеденное животное может быть восстановлено, если цел скелет, как основа животного. Отсюда распространенное запрещение уничтожать и даже просто ломать кости съеденного животного.

Рассказы о том, как охотник попал к богу охоты и как, после того, как животное было съедено, бог оживлял его из костей, известны многим народам Кавказа. В осетинской легенде Хабиц, будучи в гостях у бога охоты Авсати, прячет одно ребро поданного к столу оленя. Авсати, сложив кости оленя, положил вместо недостающего ребра деревянное и оживил животное. Потом Хабиц убил этого оленя с деревянным ребром. В другом рассказе это же приключение приписывается охотнику Дзамбулату³. В чеченской сказке о колдуньях-великанах рассказывается, как три брата охотника попали в пещеру к одноглазым великаншам. Великанши стали угощать их мясом серны, предложив складывать кости в кучу. Один из братьев решил спрятать лопатку серны. После ужина великанши сло-

¹ Относительно осетинского Авсати см. Гатиев. Суеверия и предрассудки у осетин, стр. 58 — 60; Миллер. Осетинские этюды, стр. 244, 245; Баранов. СМОМПК, XXVII, отд. III, стр. 63; Чурсин. Осетины, стр. 68 и др.

² Эристов. Заметки о Сванетии, стр. 99.

³ Баранов Е. СМОМПК, XXV, отд. II, стр. 63 — 66.

жили кости, вместо недостающей лопатки сделали деревянную, покрыли скелет шкурою и оживили. На обратном пути охотники убили серну, у нее оказалась деревянная лопатка¹.

Этот же мотив об оживлении съеденного животного, о замене недостающей кости деревяшкой, встречается в легендах и сказках некавказских народов. Так, башкиры рассказывают, как мальчик, случайно оказавшись на собрании духов, припрятал ребро зарезанной этими духами коровы. После пирушки духи сложили кости коровы, положив взамен недостающего ребра деревянное. Корову оживили. Вернувшись в деревню, мальчик рассказал о приключении с ним; корова была зарезана хозяином, и в ней оказалось деревянное ребро².

У армян Черноморского побережья (гамшенских) есть легенды о том, как Авраам угощал ангела, зарезав телят. Когда пришла корова и стала мычать, гость приказал сложить в шкуру кости телят и оживил ее. В Эдде есть рассказ о том, как Тор зарезал козлов, которые везли его колесницу, затем, сложив кости на шкуры, оживил их. Такие же рассказы об оживлении убитых и съеденных животных передаются, между прочим, туземными племенами Сев. Америки и др. народами.

Запрещение уничтожать или ломать кости дичи и вообще съедаемых животных известно со времен глубокой древности. Еще в библии читаем такое предписание относительно пасхального агнца: «Костей его не сокрушайте». Такого рода запрещение и поныне существует не только у евреев, но и у других народов. Сербь в день св. Георгия, 23-го апреля, режут ягненка; ломать его кости запрещается, иначе овцы будут ломать себе в этом году ноги.

У сванов охотники собирают и хоронят кости убитых и съеденных ими животных. «Кости от дичи должны быть собираемы охотниками в своем доме, а если их накопится так много, что негде уместить, тогда их нужно выбросить в реку. Кости от дичи, подаренной охотником товарищам или посторонним, должны быть возвращены тому же охотнику все сполна»³. У азербайджанских тюрок во время жертвоприношения по случаю рождения ребенка (в жертву приносится баран)лагается «костей не портить, а целыми зарыть в землю с известными обрядами»⁴ и т. д. Некоторый свет на происхождение и смысл всех этих обрядов проливают обычаи племен Сев. Аме-

¹ Семенов Н. Сказки и легенды чеченцев. Владикавказ, 1882, стр. 6, 7; «Т. В.», 1880, № 44.

² Баишев М. «Изв. Оренбургского отделения Русского географического общества, 1895, в. 7, стр. 31 — 32.

³ Эристов. Заметки о Сванетии, стр. 99.

⁴ СМОМПК, в. V, отд. I, стр. 38.

рики, занимающихся рыболовством. Последние избегают уничтожать кости рыб, так как верят, что пока кости съеденной рыбы целы, дух ее снова может воплотиться в рыбу, и таким образом количество рыбы не уменьшится¹.

Охота обставляется у абхазов многочисленными обрядами и особыми правилами. Перед отправлением на охоту, для обеспечения благополучного исхода выполняются следующие обряды. Хозяйка готовит круглые лепешки с сыром и кладет их на круглый столик. Охотник, взяв ружье, становится перед столиком, затем или сам охотник или «честная женщина», «чистая» старушка произносит молитву Ажвепшаа о даровании добычи и о благополучном возвращении с охоты. Если старуха-молельщица не «честная», охотник ничего не убьет. Затем охотник берет на плечо сумку с провизией (чурек, мука, копченый сыр), котелок и деревянную кружку (охотничье название «ахмачир») и отправляется на охоту. Идут обыкновенно 2 — 4 человека вместе, редко больше.

Придя в район, намеченный для охоты, охотники выбирают место для стоянки, устраивают балаган, оставляют в нем провизию и уходят на поиски дичи.

Выходя из шалаша, охотники втыкают свои палки в золу очага, чтобы концы палок покрылись золой; это делается для благополучия дела. Те, которые остаются в шалаше, при выходе охотников на промысел не встают, как это обычно делают, а сидят на месте (со слов Цагурия, сел. Адзюбжа). Это, очевидно, магический прием, соблюдаемый для того, чтобы дичь также не двигалась, не убегала, а оставалась на месте. В параллель можно указать карачаевский обычай: когда охотник выходит из дому, все присутствующие, в особенности дети, ложатся на спину и ни в каком случае не выходят провожать. У русских рыбаков г. Ейска Куб. обл. при отправлении на промысел заставляют всех домашних садиться, «чтобы рыба в сети садилась».

Убив зверя, охотник тут же режет его, сдирает шкуру, разводит огонь. Нанизав на заостренную палочку почки и сердце, он их жарит, вслед за чем произносит молитву Ажвепшаа, в которой благодарит его за дарованную дичь: «Тем, что ты дал, я делюсь с тобой». Отрезав по кусочку печени и сердца, он кладет на камень, говоря: «А мне дай, чтобы я всегда был тебе благодарен» или «Ажвепшаа-Жвепширкан, аду; то, что ты ел, что пил, ты мне дай!».

Охотники с пением в честь Ажвепшаа («с помощью Ажвепшаа убил то-то и то-то») или «Оу-ре-деда» (сел. Члоу), неся

¹ Харузин К. «Э. О.», кн. 38, стр. 30.

с собой тушу убитого животного, направляются к балагану. Тот, кто из них подбежит первым, получит в подарок «агырд-зган» — ремень из кожи животного. Затем и все другие из тех, что вышли из шалаша, подходят к убитому животному, осыпают его и охотника какими-либо зернами и говорят: «В другой раз лучше этого»¹. Или, когда охотники приблизятся к шалашу, встречающие их рвут траву и бросают в охотников и убитого зверя, говоря: «Чтобы ты еще добыл» (со слов Цагурия, сел. Адзюбжа). Отмечу сходный обычай у карачаевцев: каждый встречающийся с охотником, несущим добычу, берет пучок травы или соломы и бросает в дичь со словами: «Чох, чох, Гейри кеб берсын», т. е. «пусть много бог даст» (записано в 1914 г.).

Когда охотники усядутся вечером у очага, на котором варится мясо, они поют песню в честь сына Ажвепшаа Ивана: «Дади, дади, Ивана! Завтра утром, когда выйдем на охоту, если дашь мелких, то штук пятнадцать, если крупных, то ветвисторогого оленя, а если не оленя то тура с рогами в три локтя длинзю».

Вообще на месте ночлега, в балагане, охотники поют обращения к Ажвепшаа и его сыну, примерно в таком роде: «Завтра утром, когда выйду, чтоб мне легко попалась добыча».

Если место охоты недалеко от селения, к ночи охотники возвращаются домой. В противном случае ночуют в горах, в балагане. Когда уходят с охоты, прощаются с Ажвепшаа: «До свидания, когда снова придем, давай побольше».

С убитою дичью нельзя обращаться грубо и непочтительно, иначе Ажвепшаа никогда больше не даст ничего убить. Этот обычай соблюдается охотниками у большинства кавказских народов: у сванов, осетин, карачаевцев, балкар и др. Убитую дичь нельзя сбрасывать вниз, нельзя непочтительно выражаться о ней и проч. Такое же отношение к дичи существует, как известно, и у других народов, например, у народов Сибири и проч.

Живого зверя доставлять домой нельзя — лишишься удачи на охоте. Охотники во все время пребывания в области божества гор и охоты Ажвепшаа должны находиться в полном согласии между собой, поступать справедливо, жить душой в душу. Никаких споров, ссор и обмана Ажвепшаа не терпит².

Согласно издавна установленному правилу, получившему

¹ Н. Джанашия. Указ. работа.

² Джанашия приводит рассказ о том, как за ложь на охоте охотник и весь род навсегда лишились удачи в охоте («Религиозные верования абхазов», стр. 208, 209).

силу закона, при охоте на кунит заснеженные участки леса делятся на районы, и в район, занятый одними охотниками, другие не идут. Если охотники на кунит заходят в район, где видны на снегу следы других охотников, пришедших раньше, они бросают на следы акалам (газырь) — и уходят. Знак оставляется для того, чтобы показать, что следы, оставленные первыми охотниками, были замечены. Нарушающие это священное правило лишаются милости Ажеспшаа и не имеют успеха в деле.

При разделе убитой добычи соблюдаются определенные правила. Если один охотник своим выстрелом ранит зверя, а убьет его потом другой, животное считается убитым первым охотником. Вся добыча делится между охотниками поровну. Но тот, кто убил зверя, сверх равной с другими доли, получает ахышша — «за выстрел» голову животного. Так делается, если охотники возвращаются с добычей домой. Если же они остаются в горах, убивший к своей доле получает только несколько ремешков из кожи убитого животного.

Если охотники, возвращающиеся с добычей, встречают других, не имеющих дичи, они делятся с ними своею добычей. Если встретят человека, не имеющего с собой провизии, без всякой его просьбы уделяют ему часть своих припасов. Покидая горы, охотники оставляют ненужную им провизию для других. Возвратившись с добычей домой, охотники приглашают соседей и угощают их всех (Эзуг Джения, сел. Ачаидара).

Каждый участок гор, каждое ущелье имеет своего патрона, «владыку» этих мест, и охотники должны по отношению к каждому из них соблюдать величайшее уважение и оказывать всяческое внимание. Приходя на место, молятся об успехе, уходя на другое место, благодарят «владыку» данного места за оказанную милость. Переходя из одного ущелья в другое, охотник из владений одного невидимого «хозяина» переходит во владения другого, из места обитания одной «святой силы», в место обитания другой. Несоблюдение должного уважения к «владыке» того или иного места может навлечь беду. Старик Шац Чукбар (83 л.) в с. Калдахвара рассказал на этот счет следующее приключение из своей охотничьей жизни. С Хутыко Кыго пошли мы на охоту. Поохотились в одном месте. Я убил 22 штуки крупной дичи. Он тоже убил много. Помолились, поблагодарили за добычу. Переходим на другое место. Прошли верст 10 — 15; подошли к горе, переночевали. Ночью мне приснилось, будто волки растерзали Кыго, но труп я отбил и положил в дупло дерева. Утром Кыго говорит: «Вернемся обратно». Я не хотел возвращаться, но чтоб не спорить и не ссориться, чего на охоте нельзя делать, согласился. Пошли обратно. Ра-

зошлись в разные стороны. Кяго выстрелил в тура, побежал за ним, упал со скалы и убилися. Я искал его неделю; нашел. Завернул труп в турьи шкуры, доставил в селение. Убилися он потому, что мы уже получили добычу, поблагодарили, простились со «святыней» места и не должны были возвращаться обратно; «святыне обидно, что мы не удовлетворились и пришли снова».

Охотники на куниц имеют свой «запретный» день — вторник. В этот день охотники не обходят ловушек, а сидят в балаганах. Если охотник увидит попавшую в ловушку куницу, он ее не берет. Стрелять дичь в этот день не возбраняется.

Охотничий язык. В горах, в области, находящейся в ведении бога зверей и охоты Ажвепшаа, перестают говорить на обычном абхазском языке и употребляют особый охотничий язык. Здесь друг друга по имени не называют, а каждому дают особое название. Старший в группе охотников называется Ацвимш — «счастливый бык», самый младший — Агвач, прислуживающий, «служитель».

Когда кого-нибудь нужно позвать, свистят или стреляют, но не зовут. Так как некоторые охотники не знают охотничьего языка, то они имеют мало удачи на охоте. Ажвепшаа, говорят абхазские охотники, щедро награждает тех, кто употребляет охотничий язык. Вот несколько слов этого языка:

| | по-абхазски | на охотничьем языке |
|---------------------------------------|-------------|---------------------------|
| 1. Олень | абнацэ | хахаха «ветвистая голова» |
| 2. Тур | абраб | хылы «криворогий» |
| 3. Зубр | адопей | ацэблы «обожженная шкура» |
| 4. Медведь | амшэ | шыапажэ «старая лапа» |
| 5. Волк | акурьма | аёмыш «счастливая ласть» |
| 6. Заяц | ажьа | лымхакуацэ «длинноухий» |
| 7. Косуля | ашьабста | ашьаа «сухокрова» |
| 8. Дикий кабан | абнахэа | фыкуцэ «длинномордая» |
| 9. Куница | ацыр | ахумш «счастливая шерсть» |
| 10. Лошадь | аеы | шыапыда «безногая» |
| 11. Старуха | атакуажэ | акуажэ «старопазухая» |
| 12. Жена | афхэыс | калтоу «длиннополая» |
| 13. Вода | азы | амия |
| 14. Мамалыга | абыста | афьжэ |
| 15. Котел | ачуан | акушэа |
| 16. Лопатка для размешивания мамалыги | амхаф | атархулаг |

На существование у абхазских охотников особого языка впервые обратил внимание А. М. Дирр в прочитанном на XIII съезде естествоиспытателей и врачей (состоявшемся в Тифлисе) докладе: «Божества охоты и охотничий язык у кавказцев»¹. Однако, собранные Дирром материалы были крайне скудны: им записано всего десять названий на охотничьем языке абхазов. У охотников же решительно все слова и выражения отличны от слов и выражений абхазского языка. Мною собран более значительный материал.

Все представленные здесь слова «охотничьего языка» записаны мною в Бзыбской Абхазии, главным образом, в общ. Ачандара. В «охотничьем языке» Абжуйской Абхазии, как мне сообщали, наблюдается некоторая разница по сравнению с языком охотников Бзыбской Абхазии.

Существование у охотников особого языка или особых выражений было уже известно «отцу русской этнографии» С. Крашенинникову. Описывая промыслы камчадалов, он говорит: «Китов и касаток уговаривают они словами, когда увидят на промысле, ибо они опрокидывают лотки (лодки) их; также медведя и волка, и ни которого из оных зверей не называют по имени, только говорят сипанг, беда, и в сем сходны они с нашими соболиными промышленниками, которые во время промысла многих вещей не называют своим именем, будто бы оттого делалось в ловле несчастье»¹. У качинцев охотники, разговаривая о зверях на охоте, называют их секретными именами: медведь-тирьтон — «овчинная шуба», волк узун-«кузрук» — «длинный хвост» и др. Сойоты промысловых животных на охоте называют другими именами за исключением зайца: условные названия даются только тем животным, к которым относятся со страхом или почтением». Подобное же явление отмечено у телеутов, которые на охоте не называют медведя обычным именем аю, а говорят: абегай — «дядя» или абышка — «старик». Если назвать медведя настоящим именем, он услышит.

У многих народов охотники во время охоты прибегают к особому «охотничьему» языку, или, по крайней мере, не употребляют обычных названий промысловых животных и некото-

¹ Дирр. Божества охоты и охотничий язык у кавказских народов. СМОНПК, отд. IV, стр. 9.

² Крашенинников. Описание земли Камчатки. СПб, 1755, т. II, стр. 80, 81

рых предметов, заменяя их условными, специально употребляемыми в подобных случаях.

Это касается не только охотников, но также рыбаков, мореплавателей рудокопов и проч. Фрезер дает такое объяснение употреблению особого языка охотниками, рыбаками и проч.: «Говорящий старается или умиловить духов, которых он боится, или быть для них непонятным. Отсюда два рода выражений: хвалебные перифразы или загадочные околичности».

Причины, побуждавшие к употреблению особого языка, особых выражений на охоте и в других промыслах (рыбная ловля, морские промыслы) и предприятиях (набеги, походы), могли быть различны. Охотники, употребляя особые выражения, иногда действительно руководствуются желанием не быть понятыми животным, скрыть от них свои намерения и тем обеспечить удачу на охоте. При создании особого языка действует и другая причина, чисто магического характера: стремление не употреблять слов и выражений, считающихся неблагоприятными для дела, и замена их такими, которым приписывается способность обеспечивать успех, привлекать добычу и проч. У некоторых народов существуют даже особые песни, которым «приписывается сила привлекать дичь к охотникам или направлять их на места, где их можно найти»¹. Наконец, в создании «охотничьего» языка могла действовать и третья причина — желание угодить богам и духам, от которых зависит успех охоты. Божества охоты, как возникшие в далеком прошлом, предполагались, вероятно, необычайно консервативными. Стремясь держаться старины во всем, они признавали только тот язык, на котором с ними разговаривали в старину. При таком положении дела современный охотник, в угоду богу охоты, старается употреблять выражения, которыми пользовались охотники в далекое старое время. Благодаря этому в охотничьем языке могут сохраниться слова и выражения, давно оставленные в повседневной речи.

Особый язык, употреблявшийся во время хищнических набегов и быть может имевший связь с языком охотников, существовал в прежнее время среди высших классов черкесского народа. Указание на употребление такого языка находим уже у Потоцкого. Он рассказывает, что в начале сентября черкесские князья со своими приверженцами отправляются в горы или в леса, откуда организуют набеги. В это время все бывает замаскировано и говорят не по-черкесски, а на особом жаргоне, называемом шакобза. Клапрот сообщает, что,

¹ Кон Ф. Предварительный отчет по экспедиции... «ИВСОРГО» т. XXXIV, № 1. 32.

отправляясь на грабеж, черкесы употребляют два условных жаргона «шакобше» и «фаршилсэ». Белль подтверждает, что для грабежей черкесы собираются замаскированными и употребляют особый язык, непонятный для других. У Люлье по этому поводу читаем следующее: «Существовало между черкесами искаженное наречие (argot) коего ключ не каждому был известен. Оно называлось «шакобзе», т. е. языком охотничьим».

Употребление во время набегов особого языка объясняется не только желанием скрыть свои намерения, но и некоторыми магическими соображениями. На это определенно указывают обычаи, соблюдавшиеся во время походов и набегов киргизами. «Для обеспечения удачи и благополучия киргизы соблюдают магические обычаи, известные под общим названием *рым*. Особенно много *рымов*, говорит Чокан Валиханов, киргизы соблюдают во время походов и баранты. Слова «тус» — сходи с лошади, «байля» — вяжи, дабы не послужили дурным предзнаменованием, заменяют благоприятными для них по смыслу словами: кан, бекет, ийр. Песен не поют; вместо сайты-аяк говорят джулды-аяк, кобылу называют жеребцом, потому что ездить на баранту на кобылах считается неблагоприятным для успеха; назначение кобылиц, по мнению киргизов, есть расплод и кумыс, а не поход»¹.

Верования и обычаи, связанные с пчеловодством. Изобилие диких пчел в горах и лесах Абхазии, повидимому, еще с очень давнего времени сделало добывание меда одним из существенных промыслов местного населения.

Пчеловодство по своему происхождению связано с охотой. Предки абхазов, находясь в горах и выслеживая дичь, наталкивались на запасы меда в расщелинах скал и в дуплах деревьев. С течением времени они научились переносить рои диких пчел к своим жилищам и устраивать пасеки. Как известно и согласно осетинской легенде, пчелы первоначально поселились в расщелине скалы, а оттуда охотники принесли их в деревню².

Связь пчеловодства с охотой и теперь еще вполне явственна выражается в некоторых относящихся к пчеловодству обычаях абхазов. Когда абхаз находит в дупле пчел и собирается перенести их к себе, он прежде всего поет песню богу охоты Ажвепшаа, а затем уже просит покровительницу пчеловодства, чтобы она помогла ему доставить пчел домой и содействовала

¹ Люлье Л. Общий взгляд на страны, занимаемые горскими народами. ЗКОРГО, IV, стр. 191.

² Миллер. Осетинские этюды, I, стр. 96.

их умножению. Без такого моления брать диких пчел и переносить на пасеку не полагается. (Со слов Мукба А., сел Отхара).

Богиней пчел и покровительницей пчеловодства считается у абхазов Анана-Гунда. Название это, повидимому, образовано от слов ан (абх.) — «мать» и гунди (груз.) — «рой» (Джанашия). Кроме того, Гунда выступает в нартовских легендах абхазов, как собственное женское имя: красавица Гунда сестра Нартов. В осетинских сказаниях ей соответствует красавица Агунда. «Анана-Гунда» можно поэтому перевести «матушка Гунда». В этнографической литературе об абхазах имеются лишь крайне скудные сведения об этом божестве, ограничивающиеся кратким описанием моления в его честь¹. Никаких материалов, могущих пролить свет на происхождение и характер божества, в существующей литературе не имеется. В виду этого собранный мною небольшой материал об Анане-Гунде может оказаться не лишенным некоторого интереса.

Согласно религиозным поверьям абхазов, Анана-Гунда, покровительница диких пчел (домашними она стала ведать позже, когда стали переносить диких пчел домой и устраивать пасеки), обитает в тех местах, где во множестве водятся дикие пчелы. В ущелье р. Гумисты, в Гумистинском уезде, имеется большая скала Анантвара, в расщелинах которой водится множество пчел. На этой скале, по народному поверью, отдыхает покровительница пчел Анана-Гунда. Скала эта, как местопребывание Ананы-Гунды, считается священной, и всходить на нее воспрещается (сел. Ачандара).

Некоторые абхазы называют Анану-Гунду просто Анана (Шач Чукбар, сел. Калдахвара). Анана, по словам Шача Чукбар, считается покровительницей не только пчел, но и женщин. К Анане обращаются с просьбами о даровании детей. Анана следит, чтобы муж и жена добросовестно исполняли свои супружеские обязанности и содействовали умножению народа.

В каком виде представляют себе абхазы Анану-Гунду, об этом удалось узнать немного. По словам старика Мажугу Адлейба (сел. Члоу), только один человек видел Анану-Гунду: это известный герой абхазских легенд Акун-ипа Хатажуква Аэшба. Отправившись однажды с товарищами на охоту в местность Алдзгепста близ общины Члоу, он отстал от товарищей и забрел в густую лесную чащу. Там он увидел сидевшую у воды женщину, чесавшую вымытые волосы. Женщина, увидев охотника, говорит: «Ах, это ты, Акун-ипа Хатажуква. Смотри не ро-

¹ См. Джанашия. Религиозные верования абхазов. стр. 104; Джанашия. Указ. работа, стр. 47.

вори товарищам, что ты видел Анану-Гунду и много воска и меда. По дороге ты встретишь оленя, сегодня его не получишь, но завтра его получишь». Это была богиня пчел. Из ее слов относительно оленя, которого суждено убить охотнику, ясно, что она имеет отношение к охоте. Затем охотник попал к Ажвепшаа и на другой день действительно убил оленя.

Для выяснения происхождения и характера представлений об Анане-Гунде необходимо обратиться к соответствующим богествам других, прежде всего родственных и соседних, народов. К сожалению, имеющиеся в этом отношении материалы слишком недостаточны. В Гальском уезде, отчасти и в других соседних с ним районах, покровительница пчел носит название несколько иное — не Апана-Гунда, а Джара-Гуна. Моление ей устраивается на Вознесение и Успение (сел. Илор). Под этим же названием покровительница пчел известна и в Мегрелии. По словам И. Кобалия, божество пчел посит у мегрелов название Джгерегуна, или Джгерагуна, причем автор прибавляет, что это название непонятно¹. Очевидно, термин Dgege-Guna или Dgaga-Guna не может быть объяснен из мегрельского языка и должен быть сопоставлен с абхазским названием богини пчел Апана-Гунда. Уже в Илоре, как мы видели, вместо Апана-Гунда говорят Dgaga-Guna. Несомненно, Апана-Гунда и Dgaga-Guna — одно и то же божество; в какой связи стоят эти два названия божества пчел, я разрешать не берусь, и лишь обращаю на это внимание кавказоведов.

Необходимо также сопоставить с абхазской Ананой-Гундой покровителя пчел осетин-дигорцев. Покровителем пчел у дигорцев считается Ани-гол. Кто такой этот Ани-гол дигорцы не знают в точности. Одни говорят, что это ангел, покровительствующий пчелам; другие, что Ани-гол — тот охотник, которому удалось впервые поймать пчел; третьи, наконец, утверждают, что Ани-гол есть самый пророк, из тела которого окрылились черви, превратившиеся в пчел. Как бы то ни было пчеловоды Дигории почитают Ани-гола, молятся и приносят ему жертвы, когда вывозят пчел в степь, прося, чтобы пчелы хорошо ройлись и собирали много меда².

Имея в виду, что в Дигорию пчелы перешли около XIII века из Кабарды, представляется вероятным, что из Кабарды же принесено в Дигорию и представление о божественном покровителе пчел, имя которого, заимствованное у кабардинцев,

¹ Кобалия. Из мифической Колхиды. СМОМПК, XXXII, отд. III, стр. 107.

² Медоев А. Сказание о появлении пчел в Дигории. «Отчет Кавказского сельского хозяйства», 1881, № 11 и 12; Миллер. Осетинские этюды, 1, стр. 97.

в устах осетин получило форму «Ани-гол». Этот Ани-гол, по всей вероятности, как и Dgaŋa-Guŋa мегрелов стоит в связи с абхазской Анана-Гундой.

К сожалению, у нас нет данных относительно того, как называлось в старину божество пчел у кабардинцев и черкесов. По словам Л. Люлье, покровительницей пчел и пчеловодства у черкесов считалась Мерием. Он говорит: «Мерием — покровительница пчеловодства. В молитвах своих к ней горцы величают ее матерью великого бога, Мерием ггашху и янь». «Празднуют ее в августе около нашего Успеньева дня». Люлье добавляет, что Мерием это наша Мария-богородица. В этом случае мы имеем имя, появившееся уже на почве христианства и вытеснившее первоначальное народное название божества. Заслуживает, однако, внимания, что и здесь божество пчеловодства представляется в женском образе и называется «Матерью», совершенно аналогично тому, как это имеет место у абхазов «Анана-Гунда» — «Мать-Гунда».

Сваны, повидимому, успели уже забыть древнее языческое божество пчел. По крайней мере, в литературе вместо этого божества мы имеем указание на св. Георгия, как на покровителя пчеловодства. В день выставления ульев приписывается благодарственная молитва св. Георгию. В честь его пекут хлеба с творогом (только не в постное время) и тут же вместе с хлебами в дар ему выставляют некоторое количество меда¹.

Моление Анане-Гунде абхазы устраивают весной при начале роения пчел и летом перед сбором меда.

При начале роения, на Вознесение, выполняется следующий обряд. Варят кашу с медом; хозяин обрызгивает частью каши ульи, остальное съедает сам. Другим этой каши давать не полагается. С этого момента за исключением субботнего дня мед и воск можно продавать и давать на сторону. По субботам пчелы будто бы празднуют и далеко от улья не улетают (сел. Адзюбжа).

Другое моление Анане-Гунде устраивается в августе, в день Преображения. Тогда берут в одном из ульев мед и кушают сами и угощают однофамильцев, если те придут в это время. Лицам других фамилий ни в коем случае меда в этот день не дают (сел. Члоу).

По записи в сел. Адзюбжа, моление в августе устраивается таким образом. Четыре женщины пекут 4-угольный чурек, затем становятся по четырем углам дома, спинами друг к другу, и

¹ Миллер. Осетинские этюды, стр. 131.

² Дмитриев. СММПК. XXII. отд. II. стр. 177.

молятся Анане-Гунде, чтобы она послала удачу и благополучие в пчеловодстве. По записи в сел. Джгерды, в день Преображения достают мед из ульев. В этот день варят айлажь — мамалыгу с сыром и кашу из гоми. Этой кашей забрасывают ульи, чтобы в будущем году иметь столько роев, сколько брошено крупинок каши. Потом садятся и едят.

Многу записана в сел. Члоу следующая легенда о происхождении пчел. Был некогда человек набожный и благочестивый. Приходит к нему дьявол и говорит: «Что ты молишься богу, я тебя создал, а не бог». Человек не верит, возражает. «Не веришь, — говорит дьявол, — так я тебе покажу». Сказав это, он превратил его в нищего, с хромою больной ногой. Вскоре обнаружилось, что в ноге завелись черви. Благочестивый человек взял с ноги червяка, посадил на руку и говорит: «Пусть этот червь, которого создал бог из моего тела, служит на пользу людям». Червяк окрылился и полетел в виде пчелы. А сам боголюбивый человек был взят живым на небо, и теперь посылает с неба мед в виде крупинок (медвяная роса). Впоследствии бог создал Анану-Гунду, которой поручил наблюдать за пчелами (со слов Мажагу Адлейба, сел. Члоу).

Эта легенда находится в близкой связи с осетинской легендой о появлении пчел в Дигории. Содержание осетинской легенды таково. Разгневавшись за что-то на одного боголюбивого пророка, бог наслал на него белых червей, и они ели его тело. Но пророк не роптал, а еще прикладывал отпадавших червей к телу. За такую кротость пророка бог обратил червей в пчел¹. В основе и той и другой легенды, несомненно, лежит библейский рассказ об Иове.

Другая абхазская легенда рассказывает: после того, как бог создал человека и пчелу, пчела попросила у бога, чтобы после ее укуса человек умирал, и чтобы она могла собирать целый улей меда. Бог решил иначе: так как целый улей меда пчела не съест, то пусть и человек пользуется ее медом, а после ужаления человека пусть пчела сама умирает (сел. Атара).

Приведем здесь некоторые поверья и обычаи абхазов, относящиеся к пчеловодству.

Чтобы пчелы хорошо водились, нужно для завода одну семью выпросить в подарок, другую украсть и третью взять в лесу из дупла. Предпочтение украденных и подаренных предметов, как известно, весьма распространенное явление

¹ Миллер. Осетинские этюды, 1, стр. 95; Медоев А. Сказание о появлении пчел в Дигории. «Отчет Кавказского общества сельского хозяйства, 1881, № 11 и 12.

Карачаевцы говорят, что для того, чтобы получить хороший кефир, нужно грибки украсть. В этих воззрениях отражаются пережитки того склада жизни, когда хозяйственное благополучие строилось на добыче от набегов и грабежей.

В пчеловодческом хозяйстве, совершенно так же, как и в охотничьем промысле, строго соблюдаются известные обычаи и правила товарищеской солидарности и уважения к чужим правам. Если кто-нибудь, найдя на дереве мед, сделает на дереве метку, никто уже не позволит себе взять этого меда. Совершенно так же, как ни один абхазский охотник не возьмет куницы, попавшей в чужую ловушку, и даже не поставит своих ловушек там, где охотится другой (сел. Ачандара).

Если кто-нибудь поставит свой улей в чужую пасеку, он может быть уверен в том, что содержимое его будет в целости и сохранности. Народное поверье, ограждая интересы собственника улья, говорит, что в случае присвоения чужого улья, все пчелы укравшего погибнут.

Пчеловодческое хозяйство, по преданиям абхазов, не допускает ссор и дразг. Если при дележе имущества из-за пчел произойдут ссоры, пчелы переведутся, — утверждает народное поверье (сел. Лыхны).

Если роевня, в которую собран рой, останется на ночь под деревом, ее нельзя брать до ближайшей субботы, так как если ее взять, пчелы, улетевшие за взятком, не найдут ее, а в субботу все пчелы собираются к роевне (сел. Адзюбжа).

После приведения в порядок пасеки устраивается праздник «шханных» (от а-шха — пчела, пыхва — моление). Готовят не менее 10 пирожков (10 — 30), молятся и просят об успехе и благополучии дела.

Для ограждения собственных пчел от разбойничьих нападений чужих пчел прибегают к следующему магическому средству: у входного отверстия улья (леток) кладут вырезанную у волка гортань. При этом предполагается, что пчелы, вылетая сквозь волчью гортань, будут непобедимыми в войне с другими пчелами (сел. Джгерды). Следует отметить, что и русские пчеловоды верили в магическую силу волчьей пасти, а равно и щучьих зубов. Русский пасечник перед весенним вылетом пчел обходил пасеку с щучьей головой и произносил заклинание: «Поддай, господи, силу моим пчелам чужих пчел волчьим ртом изгрызть, щучьими зубами кусаться»¹.

Скотоводческие божества. Различные отрасли скотоводческого хозяйства породили представления о различных бо-

¹ Назаров М. Основы старинного пчеловодства по заговорам, собранным во Владимирской губернии. «Э. О.», 1911, № 3 — 4, стр. 62.

жествах-покровителях. Важнейшим из них является Айтар. Судя по молитвенным обращениям («О, Айтар, семь Айтар, которому подчинены семь «божественных сил», составляющих его доли. Айтару ставят семь свечей»). Айтар является покровителем домашнего скота вообще. Отдельные породы домашних животных имеют особых покровителей, частью уже совершенно забытых. Так, о благополучии коз и овец молятся «божеству» Жэабран, которого в молитве называют «Жэабран», великая доля великого бога Айтар». Относительно коров молятся, кроме Айтар, его доле¹. Буйволицы находятся под покровительством особой «божественной силы» Акамгария или Скагария, Мкамгария. Богом лошадей считается Ачишашан, покровителем собак Алышкинтр. Прежде, когда абхазы занимались свиноводством, существовал и покровитель свиней, которому молились и просили о том, «чтобы свиной двор был полон».

О божестве Айтар упоминали все те, кто писал о религиозных верованиях абхазов, поэтому на нем особенно подробно останавливаться не приходится. Как уже указал Н. Джанашия, Айтар абхазов есть Антар (Жини Антар) мегрелов. Анатори грузин-горцев.

Моление богу Айтар, с соответствующим жертвоприношением, устраивалось раз в год, по словам С. Званбая, летом в субботу, только не во время поста; а по словам Н. Джанашия, в понедельник первой недели великого поста.

При отправлении стад в горы каждый пастух выбирает лучшего барана, режет его и молится Айтару о том, чтобы благополучно подняться со стадами на летние пастбища. Во время еды сидят на земле, а пищу вешают на ветвях деревьев: на землю или на стол ставить нельзя. Это моление известно под названием „ахыхьтэ“ (со слов Мушба, сел. Абгархук).

По возвращении стад домой совершается благодарственное моление. Наряду с этим молением, все скотоводы в субботу на масленице устраивают обряд моления Жвабрану «Жвабранныхва». При этом пекут большой четырехугольный чурек без сыру (едят его в первую неделю великого поста). Тесто для чурека готовят дня 2 — 3. Чурек режут на очаге на четырехугольные доли. Около очага лежит большой (около 20 фунтов) круг сыру — ацкашв — «сыр святых». Сыр этот также режут на четырехугольные доли, при этом совершается моление. На другой день рассылают по куску чурека и сыра соседям, которые отвечают тем же (Ф. Эшба, сел. Гуп, Ткварчели, Бедия).

Среди покровителей скотоводства видное место занимает

¹ Джанашия. Религиозные верования абхазов, стр. 68.

Акамгария (у Джанашия - Мкамгария), иначе Скамгарий. Скингерий (Лыхны). В литературе об этом божестве нет сведений, если не считать двух замечаний Н. Джанашия, одно, что Мкамгария, вероятно, омингрелизованные ангелы Гавриил¹ и Михаил и другое, что Мкамгарии приносят жертву за буйволиц².

Многу собраны сведения, обрисовывающие это забытое божество хотя и недостаточно, но все же более полно. Акамгария—покровитель скота вообще, в частности буйволов. О возникновении этого божества рассказывают следующее. Случилось как-то, что овцы стали болеть, сходили с ума, болели и в конечном счете погибали. Хозяева стад не знали, что делать. В это время кто-то посоветовал обратиться к Акамгарии, как покровителю скота. Ему помолились и болезнь постепенно прекратилась. С этого времени и начинается почитание Акамгарии. Акамгария, по мнению некоторых, имеет силу большую, чем другие боги-покровители скота. Полагают, что если Акамгария покровительствует человеку, волк не тронет его скотины, в доме у человека все будет идти хорошо, в путь поедут, все будет благополучно. Акамгария помощник человека во всех его делах.

Моление Акамгарии устраивается во время стрижки овец, когда Акамгарию просят, чтобы все в доме было благополучно и проч. (сел. Атара).

Моление Акамгарии совершается также в том случае, если часть стада затерялась в лесу. Тогда пастух устраивает моление Акамгарии, чтобы найти заблудившийся скот целым и невредимым, при этом режет овцу. Кроме того моление Акамгарии устраивается пастухами периодически, через каждые 3 года. Пастух заранее намечает для Акамгарии овцу, надрезает ей ухо. Через 3 года устраивается моление Акамгарии и режется посвящаемая ему овца. (Со слов Османа Квициния, сел. Атара).

Акамгарии молятся также за благополучие буйволиц. Когда буйволица отелится, в течение недели собирают сыр для моления; в день моления вечером готовят сыр, пекут большой круглый пирог из пшеничной муки, варят мамалыгу, в которую кладут сыр, режут кур, и затем все это несут к буйволице. На рогах буйволицы укрепляют две свечи, зажигают их, и хозяин дома молится Акамгарии (Окамгарии. Окингерии), чтобы буйволица была здорова и давала много молока. Для ограждения буйволиц и буйволенка от дурного глаза на шею им

¹ Джанашия. Религиозные верования абхазов. стр. 78.

² Его же. Абхазский культ и быт. стр. 188.

вешают сплетенные из колючки круги или обручи. Затем приглашаются соседи, устраивается угощение (сел. Лыхны, Мугудзырхва).

Что представляет Камгария, Окамгария или Мкамгария, как называет его Джанашия? Мы не располагаем достаточными материалами, чтобы выяснить его происхождение и связь с соответствующими божествами других народов кавказского круга культуры. На основании приведенного мною рассказа о возникновении почитания Камгарии можно предполагать, что культ Камгарии у абхазов не является самобытным, а, по-видимому, занесен откуда-то извне, скорее из Мегрелии. Видеть в Камгарии архангелов Михаила и Гавриила, как это склонны делать многие, по нашему мнению, нет веских оснований.

Из обычаев скотоводов отметим следующие. Если к стаду пристанет чужая скотина, неизвестно кому принадлежащая, то поступают так: пока она не подошла к стаду, пастух бросает в нее палку и, если попадет, может пользоваться этой скотиной, как принадлежащей стаду. Если не попадет, она считается чужою. Такая скотина называется алала — «приблудная», и обычай сохранять ее тоже носит название «алала». Такую скотину пастух не режет, не продает, не дарит и даже не пользуется ее молоком. Если же приблудную скотину украдут, пастух не гонится и не разыскивает ее. Приплод от приблудной скотины пастух также не режет, пока жива сама приставшая скотина, но когда приблудная скотина издохнет, пастух вправе пользоваться ее приплодом (сел. Джгерды).

Земледельческие божества. Земледелие является одним из древнейших видов хозяйственной деятельности абхазов. В связи с различными отраслями земледельческого хозяйства сложился особый комплекс верований и обрядов, главную роль в которых играет Джаджа — богиня полеводства и огородничества. Представление о божестве, как о женском существе, очевидно, возникло еще в те времена, когда земледелие составляло занятие женщин, почему и божество, покровительствующее земледелию, получило облик женщины. В настоящее время абхазы представляют себе Джаджу в виде женщины низкого роста, плотного сложения, расхаживающей иногда по кукурузным полям. Моление Джадже, по словам С. Званбая, совершалось осенью, после сбора урожая, причем благодарили Джаджу за хороший урожай, если действительно урожай был хорош, или просили дать хороший урожай в будущем году, если получен-

ный урожай был плох. В Бзыбской Абхазии моление совершалось два раза в год — осенью и в середине великого поста¹.

А. Введенский сообщал, что моление Джадже устраивалось два раза в год: в марте, при начале весны, и в ноябре, после уборки кукурузы. Для моления готовились кушанья исключительно из тех злаков и плодов, которые возделываются хозяином². М. Джанашвили свои сведения о Джадже заимствовал у А. Введенского и ничего нового не дал³. Несколько иначе изображает моление Джадже Н. Джанашия. По его словам, моление Джадже совершается в великий четверг. Готовятся всевозможные постные кушанья, в том числе обязательно тыква. Моление совершается на ниве, причем Джаджу просят дать хороший урожай⁴.

По собранным мною сведениям, культ Джаджи в настоящее время почти совершенно оставлен и забыт. Моление ей в одних общинах прежде совершали один раз в год, весной на 6-й или 7-й неделе великого поста, в других — два раза: весной, когда начинали сеять, — для обилия урожая, и в августе, когда кукуруза начинала выпускать початки, чтоб урожай не пострадал от ветра, бури, града (сел. Дурипш). Моление совершалось среди кукурузного поля.

Хотя, по народному представлению, благополучие нивы и обилие урожая зависит от Джаджи, но какого-либо преклонения перед могуществом этой богини у абхазов, повидимому, давно уже нет. Рассказывают, что во время появления на кукурузе початков Джаджа ходит по низам и, если недовольна хозяином, говорит: «С мизинец, с мизинец», а если довольна — «вдоль и поперек» («эйхахадзаха») (сел. Члоу). Но и те, к кому Джаджа не благоволила, не особенно боялись ее могущества. Следующий рассказ характеризует отношение к Джадже. Один абхаз не молился Джадже о хорошем урожае; она явилась на его ниву и говорит: «Не больше мизинца, не больше мизинца». Хозяин бросился за нею, а Джаджа, испугавшись, заговорила: «Один локоть, четверть и пять пальцев!» — и урожай получил великолепный (сел. Дурипш, Мугудзырхва). Подобный же рассказ приводит и Н. Джанашия. В настоящее время никакого культа Джаджи более не существует.

Кроме Джаджи абхазский земледелец создал себе и дру-

¹ Званбай Т. Абхазская мифология. «Кавказ», 1855, № 82; 1867, № 76. Званбай называет божество земледелия Джаджи и выражается о нем, как о существе мужского пола (Джаджы «вознаградил») — это неверно.

² А. «Религиозные верования абхазов», ССКГ, вып. V, стр. 9, 10.

³ Джанашвили. Абхазия и абхазцы, стр. 46.

⁴ Джанашия Н. Религиозные верования абхазов. «Х. В.», т. IV (1915), в. 1, стр. 88.

гих божественных покровителей земледельческого хозяйства менее популярных и в настоящее время совершенно забытых. Таков бог Анапа-Нага (Анафа-Нага). По словам Н. Джанашия, это «бог урожая». По сделанной мною со слов Шача Чукбара (сел. Калдахвара) записи, Анапа-Нага — бог урожая; ему молятся во время посева, чтобы он дал обильный урожай. Он ведаёт всеми произведениями земли. В молитве к нему, по словам Н. Джанашия, просят: «Дай нам такую кукурузу, чтобы при сборе пришлось нам гнуть ее крючками и подрубать цалдою».

Джанашия упоминает также о молениях «духу хлопка» и «духу льна» — Квиквину.

К циклу «божественных сил», возникших в условиях земледельческого быта, следует отнести и «божественную силу» ручной мельницы, называвшуюся Сауна². Об этой «божественной силе» я не встречал указаний в литературе. По моей записи, сделанной в Гудаутском уезде (со слов И. С. Мушба), в прежнее время девушки, вращая жернов ручной мельницы, пели песню этой силе.

Суеверия, связанные с шелководством. Шелководством абхазы начали заниматься приблизительно с 1860 г. Несмотря на весьма благоприятные условия для развития этой отрасли хозяйства, она до сих пор не могла занять видного места в экономической жизни абхазов. Главным тормозом к развитию шелководства служило существовавшее у абхазов суеверное опасение будто занятие шелководством влечет за собой гибель хлебных посевов³. Это предубеждение против новой отрасли хозяйства, появившись в Абхазии вместе с первыми попытками шелководства, сохранилось до настоящего времени. Путешествовавший по Абхазии в 1907 г. А. А. Миллер, между прочим, замечает: «Что касается шелководства, то оно никогда не прививалось в Абхазии в силу суеверия, заключающегося в том, что селения, занимающиеся шелководством, наказываются бездождем»⁴. Уже после установления советской власти, в 1922 году, в «Заре Востока» появляется корреспонденция, в которой сообщается, что в Гудаутском уезде в течение целой недели шло беспощадное истребление шелковичных червей; делалось это потому, что Гудаутский уезд постигла засуха, и

¹ Джанашия. Религиозные верования абхазов. стр. 88.

² Там же.

³ А. Экономическое положение туземного населения Сухумского отдела, ССКГ, в VI. стр. 21. Автор уверяет, что шелководство начало быстро развиваться в Абхазии, несмотря на существовавший предрассудок, и задержание последнего владетеля кн. Михаила Шервашидзе.

⁴ Миллер А. Из поездки по Абхазии в 1907 г. «Материалы по этнографии России», т. 1, СПб. 1910, стр. 80.

знахарки объяснили, что этим бог наказывает жителей за разведение шелковичных червей, которых бог не любит; потому, де, необходимо истреблять шелковичных червей, иначе будет еще хуже¹.

При моих распросах во время поездок 1925 года я всюду слышал, что, причиной засухи являются чаще всего шелковичные черви, которых, по совету знахарок, выбрасывают в речки или в море; та же участь постигает и шелковичные коконы (сел. Лыхны, Илор).

Разведение шелковичных червей, по мнению самурзаканцев, неприятно св. Георгию, и только, умиловив его и испросив его разрешение, можно заниматься этим не особенно благочестивым делом. По этой причине те, кто занимается шелководством, приносят к Илорской церкви пучки шелковых ниток в жертву св. Георгию.

Шелковичные черви, повидимому, кажутся абхазам довольно нечистой тварью, соприкосновение с которой оскверняет. В общ. Мугудзырхва мне пришлось быть свидетелем такого случая: в доме, где я остановился, куры недели за две до моего приезда наелись шелковичных червей, и хозяйка вынуждена была зарезать для нас взятую у соседей курицу, так как до истечения месяца после того, как куры ели червей, они остаются нечистыми и не могут быть употреблены в пищу. Но хотя разведение червей и противно богу или св. Георгию, но раз это занятие существует, приходится создавать и для него духа-покровителя. Таковой, повидимому, и имелся у абхазов; ему в определенное время устраивались соответствующие моления. В жертву ему приносили «аквавары» в том помещении, где находятся шелковичные черви, причем молящаяся, по сообщению Н. Джанашия, произносила: «Великий бог Акантц! Принося жертву по примеру наших отцов, просим дать нам хороший урожай коконов»².

Что разведение шелковичных червей противно богу или святым, этот взгляд разделяют с абхазами и картвельские народы. Это не удивительно. При своем появлении на Кавказе шелководство столкнулось здесь с представлением о богах и духах, которые никогда не знали о таком занятии, и как упрямые консерваторы, конечно, запротестовали при его появлении. Враждебное отношение к шелководству отмечалось как в Западной, так и в Восточной Грузии. В Лечхуме, Лайлаши и других селениях существовало «поверье, что св. Георгий Победо-

¹ Ован. Бейте по невежеству. «Заря Востока», 1922, № 83.

² Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 160.

носец не любит шелковичных червей, не покровительствует шелководству и вообще тому месту, где занимаются выкормкой червей», поэтому в том селении, где есть церковь св. Георгия, нельзя заниматься шелководством. Когда в 1895 г. в Лайлашах при местной школе начали разводить шелковичных червей, поднялся общий ропот: «Грозили, что явятся всей деревней и разнесут червоводню, так как от этого свирепствуют ветры, стоит засуха и кое-где перепадает град»¹.

О том, что бог и святые не долюбивают шелковичных червей, отмечает уже Вахушти. В описании Картли он говорит: «Кроме того, производят шелк, по причине грома, не в большом количестве, ибо бывает страшный гром, и через это погибают черви»². В примечании к этому месту Вахушти М. Г. Джанашвили сообщает: «Суеверие, что будто шелковичные черви погибают от громовых ударов, и теперь держится в некоторых селениях Грузии. Очевидно, гром поражает червей как богопротивную нечисть».

Отношение к торговле. Условия натурального хозяйства, при которых жили абхазы до недавнего времени, выработали стойкое представление о недостойности занятия торговлей³. Это неодобрительное отношение абхазов к торговле отмечалось многими авторами, писавшими об Абхазии. «Абхазец считает стыдом входить в какие-либо торговые сношения», — пишет К. Чернышев в 1854 году⁴. Более обстоятельно характеризует этот взгляд абхазов на торговлю К. Мачавариани (1884 г.). В статье «Некоторые черты из жизни абхазов. Положение женщины в Абхазии» он говорит: «Абхазец долго не мог примириться с мыслью продавать что-либо и получать за продукты деньги. Бери теперь все; будет время и я буду нуждаться, тогда и ты помоги мне. Так говорили абхазцы в прежнее время. Но мало по малу, уступая примерам пришельцев, абхазцы принялись за сбыт произведений своей земли. Прежде сбор с ореховых, фруктовых деревьев считался у них позором». Отрицательное отношение абхазов к торговле подтверждает затем и ботаник Н. Альбов, проводивший несколько лет в путешествиях по Абхазии. Он пишет: «Торговлей абхазцы не занимаются и терпеть ее не могут, считая это занятие позорным так же, как и ростовщичество. Самурзаканцы держатся точно такого же

¹ Моисеев И. Уголок Ленхума. СМОМПК, XXIII, отд. 1, стр. 152-154.

² Вахушти. Указ. работа, стр. 26.

³ Чернышев К. Еще об Абхазии «К», 1854, № 81.

⁴ СМОМПК, в. IV (1884 г.), отд. II, стр. 70.

взгляда. Торговля в Абхазии находится всегда в руках мингрельцев, армян или турок»¹.

Собранные мною сведения подтверждают неодобрительное отношение абхазов к продаже произведений своего хозяйства еще в недавнее время. В настоящее время этот пережиток старинного уклада жизни постепенно вытесняется новым отношением к торговле, как к необходимому в существующих условиях способу обмена, не заключающему в себе ничего зазорного.

Отрицательное отношение к торговле, как в занятию унижительному и постыдному, составляет, как известно, общую черту народов, живущих натуральным хозяйством, в особенности, если это натуральное хозяйство связано с воинственным, хищническим образом жизни. Относительно черкесов генуэзец Интериано в 1504 году сообщал: «Благородные не должны заниматься торговлей, ни покупать, ни продавать, а править народом, упражняться в охоте и военном деле»². Такое же отношение к торговле существовало у черкесов еще в начале XIX века. Броневский говорит, что они вменяют «себе в стыд купеческое звание и продают избытки своих произведений только в случае крайней необходимости в деньгах или вещах, необходимо нужных»³. Такое же отношение к торговле отмечено у целого ряда кавказских народов: у ингушей⁴, карачаевцев⁵, осетин⁶ и др. С таким же неодобрением относились к торговле в прежнее время и другие народы, жившие в условиях натурального хозяйства. В древней Спарте гражданин, занимавшийся торговлей, лишался политических прав. Платон в своей «Республике» требовал даже, чтобы гражданин, унижившийся до торговли, был предаваем суду.

Приметы и обычаи, связанные с выбором места и строительством дома. Прежде чем приступить к постройке дома, нужно выбрать для этого не только подходящее, удобное, но и «счастливое» место. Для выбора такого места у абхазов существует ряд примет. Так, например, место, где часто собираются коровы для отдыха, предполагается счастливым. (Сел. Гуп Ко-

¹ Альбов Н. Этнографические наблюдения в Абхазии «Ж. С.» 1893 г., в. III, стр. 311.

² Веселовский А. Н. Несколько географических и этнографических сведений о древней России из рассказов итальянцев ЗРГО по отд. этнографии, т. II (1869), стр. 734.

³ Броневский С. Указ. работа, стр. 11, 145.

⁴ Грабовский Н. в ССКГ, в III (1870), стр. 14.

⁵ Тепцов В. СМОМПК, XIV, отд. I, стр. 110, 197; Дьячков-Тарасов в СМОМПК, XXV, отд. I, стр. 61.

⁶ Кануков И. В. В осетинском ауле, ССКГ, в. 8. (1875), стр. 18.

дорского уезда, сел. Окум Гальского уезда). На существование у абхазов этой приметы указывает и Д. И. Гулия. Он же приводит и некоторые другие способы выбора счастливого места, а именно: на месте, где предполагают строить дом, кладут большой камень и смотрят: если под камнем окажутся черные муравьи средней величины, — место счастливое; если крупные муравьи, не особенно счастливое, а если очень мелкие или крылатые муравьи, — место несчастливое. Затем, если во время постройки дома будет замечено, что муравьи переселяются с места постройки, надо прекратить постройку: место несчастливое. Другой способ выбора места для дома: темной ночью прийти в намеченное место и внимательно осмотреться кругом: если где-нибудь будет замечен свет как бы от свечки, место счастливое, можно спокойно строиться¹.

В общ. Джгерды Кодорского уезда мною записан следующий способ выбора «счастливого» места для дома. Когда положат четыре бревна, составляющие основу дома, в четыре угла кладут на ночь по яйцу с разбитой и снятой на верхушке скорлупой. Если на следующее утро яйца останутся полными, место счастливое; если же содержимое их убавится — несчастливое. В сел. Окум на намеченном для закладки фундамента месте ставят на ночь полный кувшин воды; если к утру кувшин останется полным — место счастливое. В целях сопоставления отмечу, что осетины, чтобы узнать «счастливое» ли намеченное для дома место, зарывают в землю неполный кувшин молока; если по прошествии месяца молоко в кувшине прибавится, место счастливое; убавится — несчастливое².

По окончании постройки дома в нем устраивается моление для обеспечения счастливой и благополучной жизни в новом доме. Моление устраивается «адгил-дедоупал» — владычице земли. В глухих уголках Абхазии сохранилось еще древнейшее представление о владыках отдельных участков земли. Поэтому для умиловления «силы» данного участка и приносится жертва, чтобы этой жертвой выкупить занятый под дом участок (со слов Ашуба, общ. Джгерды). Представление о том, что каждый земельный участок имеет своего духа-покровителя, существует, как известно, и у осетин³.

Моление «адгил-дедоупал» состоит в следующем. Приготавливают из пшеничной муки аквавар — лепешки с сыром, четыре полукруглых хачапури с сыром — по одному для каждого угла дома. Режут петуха. Затем старшая в доме женщина или

¹ Гулия. История Абхазии; 1. стр. 176.

² Чурсин. Остины, стр. 18.

³ Там же.

другая «чистая» старушка, взяв в одну руку фундуковую палочку с нанизанными на нее куриным сердцем и печенью, а в другую стакан вина, молится, чтобы хорошо жилось в доме. семья множилась и благоденствовала. При этом зарывают в каждом углу дома по яйцу, лепешку, хачапури, кислое молоко, соль, уголь и гвоздь. Жертвенную пищу едят женщины; следовательно, моление женское. (Со слов П. Кварацхелия, сел. Дурипш Гудаутского уезда). По записи в сел. Лыхны, старуха во время моления льет вино на кусочек пшеничной лепешки с сыром и произносит: «Пока не накормлю этой пищей всех Ачба (Анчабадзе) и Чачба (Шервашидзе), до тех пор пусть не будет в этом доме никакой болезни, никакого несчастья» и т. п.

Если семье не везет в новом доме, по совету знахарок, дом переносят на другое место. Бывали случаи, что дом переносили и два и три раза с одного места на другое, пока не попадали на счастливое (сел. Окум). В сел. Ачандара в течение одного года таким путем перешли с места на место 13 хозяйств.

Судя по преданиям и легендам, у многих народов был обычай при закладке больших зданий, башен, крепостных стен, каменных мостов и пр. для обеспечения прочности сооружения зарывать в фундамент, в качестве жертвы божеству, живого человека. Не так давно при постройке железнодорожного моста в Шоропани при разборке каменных устоев старинного моста римской эпохи* были обнаружены скелеты детей, очевидно, замурованных в фундамент моста в качестве жертвы. Легенды о подобном рода жертвоприношениях распространены широко по всему земному шару. Имеется такая легенда и у абхазов.

Когда строился Лыхненский дворец, дело долго не шло на лад. Начатые кладкой стены каждый день разваливались. Владетельный князь Абхазии обратился за советом к знахарке, и та объявила, что пока князь не распорядится зарыть под фундаментом в качестве жертвы двух живых людей, дворца построить не удастся. Князь выполнил этот совет и в фундамент здания были замурованы брат и сестра — рабы князя. С ними была замурована огромная корзина с одеждой и провизией на две недели. После этого дворец был построен. Рассказывают, что в течение двух недель из-под земли доносились стоны и вопли зарытых заживо несчастных.

Подобные легенды, как известно, имеются и о других постройках, в частности кавказских. Наибольшей известностью пользуется легенда о Сурамской крепости, легшая в основу известного произведения писателя XIX века Даниэля Чонкадзе —

«Сурамис цихе» («Сурамская крепость»)¹. Эта же легенда с небольшими изменениями рассказывается о Сигнахской крепости в Кахетии², о крепости Минда-цихе, или Миндлис-цихе в Рачинском уезде, между сел. Сори и Цеси³, и о некоторых других крепостных сооружениях на Кавказе.

¹ Ср. Гакстхаузен. Закавказ. край, 1, стр. 129; Чурсин. Народные обы-
чаи и верования Кахетии, стр. 8.
² Чурсин. Там же, стр. 8.
³ СМОМПК, в. XIX, отд. 1, стр. 122, 123.

МАГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ И ОБРЯДЫ

Некоторые магические представления абхазов и связанные с ними действия. Воззрения магического характера и основанные на них обряды и теперь еще нередко наблюдаются в жизни абхазов. Во многих обрядовых действиях, проделываемых абхазскими знахарками или предписываемых ими своим клиентам, в основе лежит магия — признание таинственной связи, благодаря которой, производя одно явление, мы тем самым вызываем другое, неразрывно с ним связанное. Особенно часто магические обряды выполняются при лечении больных знахарями («как я скоро вхожу и выхожу, чтоб так и ты скоро поправился»), при уходе за роженицей (развязывание, запрещение беременной есть мясо зайца, иначе у ребенка во время сна будут глаза открыты), даже при встрече друг с другом (обводя вокруг головы близкого человека рукой, женщина снимает с него болезни и несчастья и пр.). Магическим воззрением, связанным с новолунием, мы уделяем место в главе о космогонии. О магической связи с волосами (обладание волосами дает власть над тем, кому принадлежат волосы), о связи существ и предметов со снятой с них меркой мы уже говорили, приводя легенды о Дзызлан. Магические приемы вызывания дождя указаны в соответствующем месте. Магического характера запреты давать что-либо из дома отмечены в главе о фамильных запретных днях. Здесь отметим несколько приемов из области народной магии абхазов.

1) «Связывание зубов волка». Если скотина заблудилась и не вернется на ночь домой, чтобы оградить ее от волков, прибегают к распространенному у многих народов магическому средству «связыванию зубов волка». Для этого связывают веревкой или тряпкой ножницы и говорят: «Как эти ножницы не смогут сегодня ночью ничего резать, кусать, так и волк не сможет тронуть мою скотину» (сел. Атара); или: «Пока не развяжу этих ножниц, твоя пасть будет связана» (сел. Калдахара). Отыскивая для «связывания» ножницы, их ни в коем случае не называют. (Со слов Т. Лейба, сел. Мугудзырхва). После того, как скотина найдется и будет доставлена домой невредимой, ножницы обязательно развязывают.

В некоторых общинах Кодорского уезда (со слов Ф. Эшба) и в Гальском уезде (Самурзакани) вместо ножниц связывают четыре ножки скамейки или табуретки, иногда также гребень или что-нибудь другое. В сел. Окум один из сельчан рассказывал такую историю: однажды связали ножки табурета, чтобы оградить заблудившихся 120 овец. Утром отправляются на поиски и видят стоят заблудившиеся овцы, а среди них стоят три волка и не могут их тронуть, — такова сила магического обряда «связывания зубов волка» — уверял рассказчик.

«Связывание пасти волка», как магический прием, в той или иной форме, известен, повидимому, всем народам Кавказа, а равно и многим некавказским народам. Мегрелы привязывают ножницы между четырьмя ножками табурета¹; имеретины связывают вместе ножницы, нож, гребенку, шипцы, топориче или завязывают узлы на поясе², кахетинцы или наматывают нитки на зубья гребня, или втыкают нож в деревянную балку под крышей³. Армяне для «связывания пасти волка» вбивают колодку (Зангезур — Герюсы, Чапны и др.) или, читая заклинание, закрывают складной нож, или ставят топор на чесальный гребень (Зангезур — Татев) или завязывают узлы на нитке (как делают иногда в Борчалинском уезде)⁴, или кладут нож под камень (как практикуется в сел. Чайкенд Ганджинск. уезда)⁵, обводят в направлении предполагаемого места пропажи животного шнурком по воздуху, и шнурок кладут на лезвие ножа, кинжала и т. п.⁶

В той или иной форме магический прием «связывания пасти волка» известен также осетинам⁷, курдам, лакам Дагестана⁸, а также терским казакам⁹. Этот же обычай за пределами Кавказа отмечен у украинцев¹⁰, румын Бессарабии¹¹, сербов¹² и некоторых других народов.

¹ СМОМПК, XVIII, отд. III, стр. 247.

² Там же, стр. 246, 247, 248; XIX, отд. I, стр. 142; XXI, отд. II, стр. 142, 143.

³ СМОМПК, XIX, отд. II, стр. 91. Чурсин. Народные обычаи и верования Кахети, стр. 40.

⁴ СМОМПК, XIII, I, стр. 116 — 117.

⁵ Там же, XXV, отд. III, стр. 94.

⁶ Там же, стр. 131.

⁷ Чурсин. Осетины, стр. 67.

⁸ Омаров А. Воспитание муталима, стр. 51, ССКГ, в. I.

⁹ СМОМПК, XVI, отд. I, стр. 331.

¹⁰ Чубинский П. «Труды этнолого-статистической экспедиции в Западно-русский край», т. I, стр. 48.

¹¹ Сырку П. Из быта бессарабских румын. «Ж. С.», 1913, в. I — II стр. 162.

¹² Миличевич. Живот срба сельака, стр. 331.

2) Протаскивание сквозь отверстия. Некоторые детские болезни абхазы лечат магическим приемом протаскивания больного под выступающими над землею корнями орехового дерева. Так поступают главным образом при коклюше и корн. Иногда делается искусственное отверстие в ореховом дереве для протаскивания больного ребенка. Молодое ореховое дерево раскалывают посредине, и больного коклюшем или гриппом ребенка три раза протаскивают через отверстие. Затем расколотые половины ствола снова соединяют и связывают. Если дерево выживет и будет расти, то и ребенок поправится; если же дерево засохнет, то ребенок не выздоровеет (со слов Гыда Лейба, сел. Мугудзырхва). В некоторых местах для протаскивания больного ребенка прорезывают в ореховом дереве отверстие, протаскивают ребенка в уверенности, что он должен поправиться (сел. Лыхны).

Протаскивание больных детей и взрослых между корнями или ветвями дерева, а также сквозь дупла деревьев представляет один из весьма распространенных магических приемов народной медицины. Его практикуют картвельские народы, армяне, турки, горские евреи, народы Кавказа, а также русские, сербы, шведы и др. народы. Грузины Телавского уезда, чтобы предохранить ребенка от заражения коклюшем, переносят его три раза под выдавшимися из-под земли корнями орехового дерева¹; у мегрелов больной лихорадкой для избавления от болезни пролезает под корнями дуба², у имеров сел. Занати больные три раза перелезают через ветвь дуба³. У евреев сел. Варташен больного лихорадкой проводили три раза через дупло дерева или через отверстие, пробитое в скале⁴. Армяне проносят детей или между ветвями деревьев или сквозь отверстия в камнях и скалах. В Мазандеране персидские женщины пролезают через отверстия между двумя ветвями дерева⁵. Русские крестьяне Саратовской губ., чтобы избавить ребенка от срыжи протаскивают его между двумя дубками⁶. Сербы в день Георгия (23 апреля) пролезают между корнями ежевики, чтобы не болела спина летом во время жатвы⁷ и т. д. и т. п.

К этой же категории магических обрядов относится существующий и в настоящее время среди абхазов обычай в слу-

¹ СМОМПК, XIX, отд. II, стр. 85.

² Там же. X, отд. I, стр. 111.

³ Там же. XVII, отд. I, стр. 311.

⁴ Там же. XVIII, отд. III, стр. 133.

⁵ Мельгунов. С южного берега Каспийского моря. СПб, 1863. стр. 116.

⁶ Минх. Указанная работа. стр. 54.

⁷ Миличевич. Жизнь сръба сельака, стр. 119.

- чае болезни скотины прогонять ее сквозь вырытое в земле отверстие в виде земляных ворот или тоннеля. К магической силе такого приема обращались, между прочим, жители общ. Звандрипп Гудаутского уезда в 1924 г. для предохранения скота от сибирской язвы. Несколько лет тому назад таким же способом ограждали свой скот жители сел. Отхара Гудаутского уезда; то же делали в общине Мугудзырхва (Гудаутского уезда) и в других районах. Теперь этот магический прием, некогда практиковавшийся также русским населением многих губерний, можно считать оставленным.

3) Магия имени. Согласно магическим воззрениям, имя неразрывно связано с существом или предметом, которому оно принадлежит. Называя имя, мы привлекаем к себе носителя этого имени. Отсюда запрещение называть по имени опасных и вредных животных, особенно в такое время, когда эти животные более всего могут быть опасны. Такой отчасти магический характер носит запрещение употреблять на охоте обычные названия и замена их условными, «охотничьими». И в других случаях жизни, у абхазов наблюдаются магические запреты употребления названий некоторых животных и предметов.

Так, пастухи в летнее время не называют волка обычным его именем, а употребляют выражения «тот, который должен исчезнуть из леса», змею летом называют «ползущая». При вскармливании шелковичных червей мышь называют — хвостатой, муравья «горбуном» или «черным», иначе в червоводне появятся мыши и муравьи и погубят червей. В целях сопоставления отмечу, что в Пруссии и Литве в декабре избегали называть волка его именем *der Wolf*, а говорили *das devünn* — червь, чтобы не быть растерзанным волками. То же отмечаем и у других народов¹. Гурийцы редко называют змею ее именем, а чаще всего «проклятою» или *ჰბგბგბგბგ* «то, чего не следует называть», или *დობობოზი* «ползущая»².

Имя хорошего предмета может повлиять в хорошую сторону. «Перед тем, как начать рыть колодец, следует произнести название какого-нибудь хорошего родника, тогда вода в колодце будет такую же хорошею»³.

Связанные с именем магические воззрения широко распространены не только среди кавказских народов, но, можно сказать, по всему земному шару.

Счет. Согласно магическим воззрениям, знание количест-

¹ Д. Гулия. История Абхазии, т. I, стр. 176.

² СМОМПК, XVII, отд. II, стр. 121, 122.

³ Д. Гулия. История Абхазии, I, стр. 176.

ва предметов влечет потерю этих предметов. На этом основании многие пастушеские народы избегают считать свой скот, другие боятся также считать людей, опасаясь вредного влияния счета.

Это магическое воззрение отмечено у абхазов еще Торнау. Он говорит: «По понятиям горцев, считать людей было не только совершенно бесполезно, но даже грешно, почему они, где можно было, сопротивлялись народной переписи, или обманывали, не имея возможности сопротивляться»¹. Такое же отношение к учету скота и населения отмечается, например, у киргизов. «Киргизы не говорят количества своего скота из боязни навлечь гнев божий. Даже не принято говорить числа детей своих из тех же побуждений»². Поэтому первая народная перепись 1872 г. встретила среди киргизов явное противодействие. «Пересчитать души, — говорит А. Тилло, — считалось не только противно обычаю, но и противно законам Магомета и бога. Никакие убеждения, никакие подарки не могли их понудить к доставлению требуемых сведений, и влиятельные баи положительно объявили, что народ будет сопротивляться сбору сведений»³. Аналогичный взгляд находим у селенгинских бурят: «если считать скот, то последует его гибель»⁴, и у других народов.

Это старинное магическое воззрение до сих пор сохраняется в некоторых местах Абхазии, в особенности среди пастухов. От счета, говорят старики, уменьшается количество скота, членов семьи или народа, поэтому обыкновенно перечисляют людей и животных по именам, по масти и проч., но избегают считать поштучно (сел. Лыхны). Некоторые уверяют, что с тех пор как правительство стало считать скот поштучно, скот стал переводиться.

Особенно пагубно действует на животных и людей, если показывать на них пальцем (сел. Лыхны). Если считать скот, показывая пальцем, скот скоро убудет; обыкновенно перечисляют скотину по именам, так как каждое животное у пастухов имеет свое имя. Считать людей, показывая пальцем, нехорошо; следует перечислять по именам иначе кто-нибудь скажет: «Что считаешь? Считай свою семью!» (Со слов Мачагу Джикирба, сел. Мугудзырхва).

¹ Воспоминания Кавказского офицера, ч. 1, М., 1864, стр. 56.

² Гродеков. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской обл., стр. 100, 101.

³ Тилло. Первая народная перепись в Киргизской степи. ИРГО, т. IX, № 12, стр. 80.

⁴ Раев. Буряты. «Вестник русского государственного общества», 1858, № 9, стр. 34.

Охотники, будучи на охоте, не говорят точного числа убитой или пойманной дичи, но вне района охоты это не возбуждается (сел. Лыхны).

Аналогичные воззрения я наблюдал у пастухов Кизикий (Сигнахского уезда), которые не считают точно своих стад, из опасения, что это причиняет им вред, а также у курдов Курдистанского уезда, которые опасаются считать свой рогатый скот и не говорят его точного числа в целях охранения стад от слеза какого-либо завистливого человека.

4) «Одоление» птиц, *акагаара*. С началом сельскохозяйственного года, как и у других народов, у абхазов связаны различные поверья и магические обряды, имеющие целью обеспечению благополучия в течение всего года.

Весною, при начале полевых работ, когда природа оживает и появляются птицы, абхазы избегают выходить на работу натошак и, если не могут поесть чего-либо, то, по крайней мере, берут в рот соли, так как считается дурной приметой услышать натошак голос некоторых птиц и животных: абхазы говорят, что если натошак услышишь кукушку, будешь иметь плохой урожай, услышишь ласточку, — обольешься кислым молоком; сорокопудку — целое лето будет болеть голова (с повышением температуры), услышишь иволгу — она возьмет часть твоего счастья; соловья — тоже. (Сел. Лыхны Гудаутского уезда, сел. Атира Кодорского уезда). В сел. Окум (Галльский уезд) мною записано следующее: «Если услышишь натошак крик новорожденного козленка или теленка, прежде чем он тебя увидит, то у тебя постоянно неврада будет вырываться слова. Чтобы не быть таким образом «побежденным», человек, выйдя из дома, сам идет к козленку и говорит: «Я победил тебя», после чего козленок может кричать сколько угодно — это не будет иметь никакого действия на человека.

В Кодорском уезде (со слов Папаскири из сел. Квитули) говорят также: если весною первый раз услышишь кваканье лягушки впереди себя — ничего, а если сзади, то заболеешь.

Рассматриваемое поверье широко распространено среди всех картвельских народов, а также и среди других как кавказских, так и некавказских народов. По представлениям мегрелов, «птицы побеждают людей в том случае, когда они застают их натошак утром, а животные — когда заболеют или закричат прежде, нежели человек успеет сказать «победил тебя, победил тебя». Кроме того, считается, что птицы «побеждают» человека своим пением; с наступлением весны у каждого мегрела лежит в кармане кусочек соли: стоит только глотнуть соли прежде, чем услышал птицу, и «победа» обес-

печена. Такого же рода воззрения широко распространены в Имеретии. Там говорят: «Услышишь в первый раз натошак иволгу, не достанешь денег», услышишь натошак черного дрозда, получишь на весь год насморк и т. д. и т. п.¹ Такие же суеверия распространены у гурийцев. По их мнению, каждая птичка, каждое животное может «одолеть» человека, если он услышит ее голос натошак утром, не съев чего-либо соленого. Если такое случится в день нового года, это будет грозить теми или иными неприятностями на весь год². Сваны держатся подобных же воззрений. У армян Черноморского побережья существует такое же поверье относительно кукушки. Кто весною утром, не умывшись и натошак первый раз услышит голос кукушки, того кукушка «поймает», и дела в этом году будут идти плохо.

Поверье, связывающее крик кукушки с благополучием того, кто впервые весною ее услышит, широко распространено и далеко за пределами Кавказа. По поверью украинцев, тот, кто имеет при себе деньги в тот момент, когда первый раз весною слышит крик кукушки, тот будет иметь их целый год³. Такое же поверье существует у белорусов⁴.

По мнению черногорцев, тот, кто первый раз весною услышит кукушку натошак, того ждут разные беды: во-первых, плохо уродится жито; затем, целое лето будет портиться молоко, не будет хорошего сыра, наконец, если человек недавно женился в этот год не зачнется ребенок⁵. Сербь же полагают, что у такого человека весь год будет вонять из рта⁶. Вотяки говорят: «Если весной в первый раз услышишь натошак пение кукушки, будешь целый год беден хлебом»⁷.

Подобные поверья основаны на магии. Начало сельскохозяйственного года, начало полевых работ, как и начало всякого дела, должно быть обставлено благоприятными предзнаменованиями, так как от счастливого начала зависит дальнейшее течение дела. Услышишь первый весенний крик той или иной птицы (особенно кукушки) — вестницы весны натошак —

¹ СМОМПК. XVIII. отд. III, стр. 231, 235, 244, 245.

² Там же. XVII. отд. II, стр. 25, 26. Относительно имеров см. СМОМПК. XVIII. отд. III, стр. 235, относительно грузин Карталинии — «К», 1849, № 18.

³ Чубинский. Указ. работа, т. III, стр. 31.

⁴ «Материалы по этнографии Гродненской губернии», в. I, Вильно, 1911, стр. 79.

⁵ Ровинский. Миропозрение черногорского народа. ИРГО. т. XXII, 1886, стр. 528.

⁶ Миличевич. Живот серба селяка. Белград, 1894, стр. 71, 98.

⁷ Верещагин Г. Вотяки Сосновского края. «Записки русского географического общества», в. 2, 1886 г., стр. 102.

плохая примета, так как это сулит пустой желудок (т. е. неурожай, бедность, голод) в течение всего года. Следует добавить, что у некоторых народов существует убеждение, что выходить на тощий желудок на работу нехорошо; это может навлечь беду. Так думают, например, ингуши. «Ингуши верят, — говорит проф. Н. Яковлев, — что полный желудок имеет власть предохранять человека и от болезни, и от колдовства, и от несчастных случайностей¹. В этом воззрении, кроме чисто магического элемента (полный желудок сулит обилие, пустой — пустоту), несомненно, сказался и практический опыт народа: голодный человек легче подвергается заболеванию и другим невзгодам.

Обряд вызывания дождя. Во многих местностях Бзыбской и Абжуйской Абхазии в прежние времена во время засухи устраивалось хождение с куклой к реке и обливание ее водой. Этот обычай кое-где сохраняется и теперь. Обряд вызывания дождя известен под названием «дзивов», описывался он многими авторами, но окончательного разъяснения не получил. Впервые этот обряд описан С. Званба в 1855 году². С тех пор в печати неоднократно появлялись описания этого обряда. Последнее наиболее точное описание принадлежит перу Н. Джанашия³. Сущность обряда заключается в следующем. Девушки и юноши (по Званба, только девушки) делают большую куклу, почти в рост человека, наряжая для этого в женское платье лопату или палку с перекладиной. Куклу («Дзивов») укрепляют на длинном шесте и несут на руках или везут на лошади или на осле. Участники шествия направляются к реке, причем поют песню «Дзивов», употребляющуюся исключительно при этом обряде. Песня, несомненно, древнего происхождения и начальные слова ее «Дзивов, Дзивов» различными авторами понимаются различно. Н. Джанашия переводит слово «Дзивов» — тот, кто имеет воду, «кто имеет возможность дать воду»; таким образом, в слове «Дзивов» он видит название божества, распоряжающегося водой. В его переводе песня имеет следующий вид:

«Дзивов, Дзивов'а
(Ты) жемчужная дождевая вода.
Сын владельца жаждет воды:
Вина не пьет, воды не достает.
Во всех семи ручьях ищет воды.
Дай воды нам, дай воды нам!»

¹ Яковлев Н. Ингуши. М. 1925, стр. 92.

² Званбай С. Абхазская мифология. «К», 1855, № 82.

³ Джанашия Н. Абхазский культ и быт, стр. 161 — 162.

С пением этой песни подходят к реке и погружают куклу в воду. При этом стараются столкнуть друг друга в воду¹. Таким образом, «Дзивов» оказывается и божеством воды и названием куклы; очевидно, кукла представляет изображение божества «Дзивов».

О том, что «Дзивов» есть название куклы, свидетельствуют и другие авторы. Так, А. Иоакимов, описывая обряд вызывания дождя, говорит, что, погружая куклу в воду, поют: «Дзивов, Дзивов (название куклы). Иди крупный дождь» и т. д.² В. Гарцкия говорит: «Сделав дзидуау (чучело) и выкупав его у входа в пещеру Ачкытызго, получили дождь»³. Кукла действительно называется «Дзивов» — это мне подтверждали во многих общинах; в Окуме — «Дзивава». Но что значит это слово, и не есть ли это название божества, от которого зависит дать дождь? Проф. И. А. Джавахишвили в своей «Истории грузинского народа» (т. II, стр. 76) объясняет, как указывает акад. Н. Я. Марр, «Дзивов», как обращение к божеству — «родный Воб», или «подай Воб воду» (от «дзи» — вода и Воб — имя). Акад. Н. Я. Марр, разбирая песню «дзивов», заявляет, что «в стихе нет и не может быть названия божества или вообще какого-нибудь имени»⁴. Слово «Дзивов» Н. Я. Марр переводит словами «вода высыхает», и сама песня «Дзивов» в переводе Н. Я. Марра приобретает такой вид:

«Вода высыхает, вода высыхает,
Вода обратилась в сухие комки жемчужные,
Царевича жажда одолела.
Воды мало, воды мало:
Из-за малости мы не продаем,
При обилии мы продаем»⁵.

Если слово «Дзивов» означает «вода высыхает», тогда странно будет применять это название к кукле. Эта странность устраняется, если в слове «Дзивов» заключается имя божества, от которого зависит дождь. Мой спутник в поездке по Гудаутскому уезду И. С. Мушба песню «Дзивов» переводил таким образом:

«Дзивов, Дзивов! (название «силы» речки)
Дочь нашего господина
Пить захотела;

¹ Джанашия Н. Абхазский культ и быт, стр. 162.

² Иоакимов А. Абхазцы, «К», 1874, № 39.

³ В. Гарцкия, в. СМОМПК. XIII, отд. II, стр. 39.

⁴ Марр Н. О религиозных верованиях абхазов. «Х. В.», т. IV (1915), в. I, стр. 131.

⁵ Там же, стр. 130.

За воду ее отдаем,
За малое не дадим,
А за большое дадим».

По словам И. С. Мушба, «Дзивов» это название «силы» т. е. духа или божества реки.

Кстати, укажу еще одно объяснение слова «Дзивов», сообщенное мне Н. С. Патенпой. Дзи — вода, а вов — вой, отсюда «Дзивов» — вой о воде, вопль о воде.

Если обратимся к обычаям других народов, то увидим, что хождение с куклой и погружение ее в воду или обливание составляют весьма распространенный способ вызывания дождя у многих народов Кавказа и других областей Кавказа и очень часто кукла носит название, смысл которого непонятен в настоящее время. Так, ближайшие к абхазам по языку часть адыгеев — темиргоевцы во время засухи носят одетую в женское платье куклу под названием Ханце-Куаше, что в переводе значит «лопата-княгиня»¹. Такое хождение с куклой устраивали во время засухи кабардинцы². По словам Люлье, с молением о дожде черкесы обращались к деве вод речных — Песгуашха³. Грузины Кахетии посят во время засухи куклу «Лазаре», армяне Нагорного Карабаха — куклу под названием «Чоли», армяне Эчмиадзинского уезда — куклу «Нури», у сербов водили окутанную зеленую обнаженную девушку, которая называлась «Додола». Мусульмане Сирии носят куклу Шошбали и т. д. и т. п.

У многих христианских народов для вызывания дождя погружают в воду статую какого-либо святого или икону, что представляет в сущности погружение в воду и обливание изображения божества, как, вероятно, и в большинстве обрядов — с «Дзивов», «Лазаре», «Нури», «Чоли» и др.

В таком случае слово «Дзивов» должно заключать в себе название божества, подателя дождя, и может означать приблизительно, как переводит Н. Джанашия, «имеющий воду» или «могущий дать воду». Тогда правильным будет и объяснение моего информатора И. Мушба, что «Дзивов» есть название «силы» или «божества реки». Кукла «Дзивов», которую носят при испрашивании дождя, представляла бы в таком случае изображение этого божества.

¹ Васильков. Очерк быта темиргоевцев. СМОНПК, XXIX. отд. 1. стр. 88.

² Кашежев, в. «Э. О.», кн. 45.

³ Люлье. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов. ЗКОРГО, V, стр. 125.

Некоторые авторы в потоплении или в погружении куклы в воду видят пережиток человеческих жертвоприношений.

Заключительные слова песни: «за малое не продадим, за многое продадим» (Иоакимов), или в переводе И. Мушба: «за воду ее отдаем; за малое не дадим, а за большое отдадим» действительно дают основание толковать обряд и таким образом, что кукла изображает приносимого в жертву человека, по словам И. Мушба, дочь владельца; ее бросают в воду, чтоб взамен получить дождь.

В таком случае, слово «Дзивов», являясь названием божества, дающего дождь, одновременно служит и для обозначения посвящаемого в жертву ему человека, явление иногда действительно имеющее место в области культа. Посвящаемый в жертву человек принимает имя божества и снабжается свойственными ему атрибутами.

Абхазские знахарки знают и другие приемы вызывания дождя. Так, говорят, что если опустить в воду кости человека, пойдет дождь. Кости нужно опустить на привязи, чтобы вынуть их, когда дождя будет достаточно и его нужно остановить. Если вода унесет кости, дождь не остановится (сел. Джгерды).

Для вызывания дождя, кроме того, бросали в воду осколки разбитого молнией дерева (сел. Джгерды). В прежнее время в борьбе с засухой часто обращались к магическому обряду «запахивания», для чего вспахивали русло речки, что делалось и у других кавказских народов.

У абхазов имеется поверье, что если намочить в воде мотыгу, — пойдет дождь. Поэтому тот, кто положит мотыгу в воду, когда не нужен дождь, тот немедленно мотыгу вынимает, чтоб не пошел дождь (сел. Чубурхинджи, Гальский уезд).

Считая засуху наказанием за занятие шелководством, суеверные люди во время продолжительной засухи, по указанию знахарок, иногда выбрасывали коконы или шелковичных червей в воду. Некоторые знахарки уверяли, что причиной засухи являются гуси, и советовали в случае засухи истреблять их. В качестве однородного с этим воззрения можно отметить, что в 1924 году в некоторых селениях Горийского уезда крестьяне во время засухи истребляли кур, считая их причиной бездождия.

Амулеты и талисманы. Амулеты и талисманы в настоящее время хотя и не пользуются особым почитанием абхазов, но все же встречаются довольно часто, свидетельствуя о былом распространении и значении. Часто среди пасеки или куклуруз-

ного поля на шесте или на жерди, изгороди можно видеть у абхазов, как и у других народов, лошадиные черепа, вешаемые для отвращения дурного, завистливого глаза. Взгляд человека с дурным глазом прежде всего привлекается черепом; на нем и разряжается губительная сила дурного взгляда, так что, когда затем взор упадет на улын или кукурузу, они уже не страдают от «сглаза».

Значение оберега, охраняющего от дурного глаза, приписывается также камням с отверстиями; обыкновенно, это речная галька с промытым водой отверстием. Такие камни, как обереги, насаживаются на жерди плетеных изгородей, вешаются под крышею домов и хозяйственных построек. Мне приходилось встречать их как в Бзыбской (сел. Калдахара), так и в Абжуйской (сел. Гул) Абхазии и в Самурзакани (сел. Бедия). Этот вид амулетов отмечает и А. А. Миллер¹. Вера в магическую силу камней с естественными отверстиями распространена у многих народов. Так, грузины Кахетии, чтобы излечить ребенка от коклюша вешают ему на шею камешки с отверстиями из русла р. Алазани².

Наиболее распространенным среди абхазов видом талисманов являются обычные у мусульманских народов бумажки со стихами из корана; сложенные в виде треугольника, бумажки зашиваются в сафьян и вешаются на шею или прикрепляются к платью. Подобного рода талисманы, известные под именем «ашвквы» — «книга», вешаются также на лошадей и других животных для ограждения от дурного глаза³.

Кроме этих нателных талисманов муллы изготовляют для желающих талисманы «нуска» в виде молитв и стихов из корана, написанных на целой странице или на длинной бумажной ленте. Внутри некоторых домов я видел такие «нуска», прибитые над входной дверью, для ограждения дома и семьи. Старик Багапш М., в общ. Джгерды Кодорского уезда, сообщил мне, что у него имеется «нуска», написанная муллой на бумаге, равной человеческому росту. Эта «нуска», по словам ее владельца, обладает великой чудодейственной силой: никакая пуля не может в нее попасть; имея с собой этот талисман, человек может смело идти в толпу нечистых сил — никто никакого вреда ему не причинит.

¹ Миллер А. Из поездки по Абхазии в 1907 г. «Материалы по этнографии России», стр. 70.

² СМОМПК, XIX, отд. II, стр. 85; Чурсин. Народные обычаи и верования Кахетии, стр. 46.

³ Ср. Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 177.

Фамильные запретные дни. Каждая абхазская фамилия имеет или имела в прежнее время в неделю по крайней мере один «запретный» день «амш-шар»; иногда таких дней в неделю набирается два, три и более. В «запретные дни» воспрещаются некоторые работы, в особенности выносить что-либо из дома, одолживать или продавать.

Вопрос о фамильных «запретных» днях абхазов оставался в литературе до сих пор мало освещенным, почему мне казалось необходимым собрать более значительное количество материалов, которые бы дали возможность пролить свет на происхождение и значение этого установления.

В литературе по этнографии Абхазии об этом обычае упоминается лишь мимоходом, причем обычно дается, как мне кажется, неправильное объяснение. Н. Джанашия называет «запретные дни» фамильными «священными днями»¹. Н. Державин в существовании фамильных «запретных дней» видит отголосок родовой организации абхазов; он говорит: «Каждая фамилия (т. е. род) в Абхазии и теперь еще имеет свой определенный день недели, который называется «амш-шара» — наш день или недельник; в этот день нельзя работать, вязать, а главное, нельзя ничего давать и нельзя плакать»². Несколько более подробно останавливается на этом вопросе А. Векуа в своем этнографическом очерке абхазов³, но сведения, сообщаемые им, не верны (у каждой фамилии два запретных дня и пр.).

Вот, кажется, все, что имеется по этому вопросу в литературе. Собранные мною сведения дают значительно больше материала по этому вопросу.

Несколько конкретных примеров из истории установления запретных дней отдельных фамилий лучше всего помогут разобраться в причинах происхождения и характере «запретных дней».

Фамилия Ашуба в сел. Джгерды Кодорского уезда считает запретными днями понедельник и вторник. В эти дни мужчины работают, женщины же не шьют и не прядут; из дома никому ничего не выносят и, следовательно, не продают. В этот день, говорят, если что-либо даешь из дома, скотина постра-

¹ Джанашия. Абхазский культ и быт. стр. 201.

² Державин Н. Абхазия в этнографическом отношении. СМОМПК. XXXIV, отд. 1, стр. 6.

³ Векуа А. Из жизни и обычаев абхазцев. «Закавказье», 1912, № 134.

дает: издохнет, заболает, будет зарезана волком и т. п., а если кто выедет из дома, не будет иметь удачи. Происхождение своих запретных дней Ашуба объясняют так. В старину, будучи скотоводами-пастухами, предки Ашуба заметили, что по понедельникам им не везет. Если они что-нибудь дадут из дома, непременно случится какая-либо беда: волк зарежет скотину, кто-нибудь заболает и т. п. Они решили поэтому объявить понедельник «запретным днем» — «амш-шар», днем, в который не полагается выполнять некоторые работы, а главное давать или продавать что-либо из дома. Вторник сделался запретным днем по тем же соображениям.

В тех же Джгердах фамилия Шармат считает своим запретным днем понедельник. В этот день женщины не шьют, не прядут, из дома ничего не дают. Происхождение «запретного дня», как рассказывают представители этой фамилии, таково. В старину один из предков фамилии Шармат продал в понедельник лошадь. Был ясный солнечный день. Вдруг разразилась гроза, засверкала молния, спустилась с неба черная туча и унесла на небо дочь Шармата, сидевшую во дворе и вышивавшую сафьяновые чупяки. Чувяк, лежавший на коленях девушки, упал, а другой, бывший у нее в руках, унесен с нею на небо. С тех пор фамилия Шармат считает понедельник своим «запретным днем» — «амш-шар».

В общ. Мугудзырхва фамилия Джикирба имеет два запретных дня — четверг и понедельник. По словам старика Мачаго Джикирба (80 лет), относительно происхождения этих запретных дней его предок рассказывал следующее. Случилось как-то ему в четверг продать скотину; после того жена его заболела. Обратились к знахарке, и та объявила: немедленно возьмите обратно проданную скотину, иначе жена умрет. Джикирба скотину обратно не взял, но дал обет по четвергам ничего не продавать. Понедельник же сделался для джикирбовцев запретным днем по такому случаю. Много лет назад, как-то в понедельник взяли на войну одного из членов фамилии Джикирба. Этот человек через некоторое время дезертировал и вернулся домой. День дезертирства и день возвращения домой был понедельником. С тех пор понедельник, как счастливый день, стали считать амш-шар — «запретным»; в этот день ничего не продают и не дают из дома, но работать в этот день можно.

Фамилия Ходжаа в сел. Бедия (Гальский уезд) запретным днем считает пятницу. В этот день члены фамилии Ходжаа ничего не продают и не дают из дома; женщины не шьют, не прядут. Возник этот «запретный день» по следующему случаю.

Кто-то из предков Ходжаа заболел; домашние обещали, если больной выздоровеет, установить в качестве запретного дня пятницу. Больной выздоровел и обещание было исполнено.

Фамилия Какуба в Гальском уезде запретным днем считает среду. Происхождение запретного дня таково. Когда-то из фамилии Какуба в среду отправлялись в поход; при этом был дан обет, если вернуться благополучно, считать среду запретным днем. После благополучного возвращения обет был исполнен (со слов Р. И. Какуба). Среда считается также запретным днем фамилии Лейба в общ. Мугудзырхва кроме двух ее семей, признающих своим запретным днем вторник (со слов Гыда Лейба).

У фамилии Квициния в общ. Атара Кодорского уезда запретный день воскресенье. В этот день не лазят на деревья, не подметают дом, не выносят сора, никому ничего из дома не дают и не продают. У фамилии Багапш в общ. Джгерды Кодорского уезда запретный день суббота. В этот день ничего не точат на точильном камне; женщины не шьют, из дома ничего не дают и не продают (со слов М. Багапш). Суббота же считается запретным днем и фамилии Шакрыл в сел. Лыхны; в этот день ничего не продают и не одалживают, не шьют, не бреются и т. п.

Выходя замуж, женщина обязана хранить запретный день родительской фамилии и, кроме того, должна соблюдать также запретный день семьи мужа. Таким образом, у нее оказывается уже два запретных дня в неделю. А так как, в связи с различными событиями жизни, могут появиться и другие запретные дни, то у абхазской женщины набирается иногда несколько запретных дней в неделю, в которые женщины не шьют, не прядают, иногда не подметают пола. Создается положение, очень невыгодное для домашнего хозяйства. Следующий анекдот характеризует отношение абхаза к женщине, устраивающей себе запретные дни по всякому поводу. Одна женщина всякий неудачливый для нее день объявляла запретным: то она упала и ушиблась, то ястреб унес цыпленка, — всякий такой день становился «амш-шар» — «запретным». Так набралось у нее шесть запретных дней в неделю. В единственный оставшийся незапретным день пришлось ей как-то переходить с мужем по шаткому бревну через бурную речку. Ступая на бревно, женщина дает обещание, если не упадет в воду, считать и седьмой день запретным. Услышав этот обет, муж немедленно толкнул жену в воду (сел. Джгерды Кодорского уезда).

Приведенных нами примеров, кажется, достаточно, чтобы сделать некоторые выводы. Хотя «запретные дни» распростра-

няются на всю фамилию и переходят из поколения в поколение, они не являются, однако, родовыми или фамильными праздниками. Здесь мы не имеем дела с культом родовых божеств, родовых духов покровителей; здесь нет и запрещения всякой работы, как это обычно имеет место при родовых праздниках.

«Запретные дни», как видно из приведенных примеров, устанавливаются в большинстве случаев по обету или в связи с постигшим семью несчастьем (удар молнии, болезнь одного из членов семьи и т. п.), чтобы оградить своих сочленов от повторения несчастья в будущем или в благодарность за полученное благодеяние (выздоровление больного, благополучное возвращение из похода и проч.) или вообще ради ограждения от разного рода неблагоприятия. При этом привлекает внимание тот факт, что женщины значительно чаще и строже соблюдают «запретные дни», чем мужчины.

Поскольку в соблюдении «запретных дней» выражается стремление умиловить высшие силы, от которых зависит благополучие человека, постольку этот обычай представляет религиозное, культовое установление. Так как «запретные дни» сопровождаются магическими приемами (из дома ничего не выносят), можно предполагать, что их происхождение связано с народной магией.

Помимо фамильных запретных дней у абхазов имеются также запретные дни для различных профессий и разного рода занятий. Так, охотники на куниц считают запретным днем вторник. В этот день охотники сидят в балаганах и не осматривают ловушек. Если охотник и заметит, что в ловушку поймалась куница, он не станет ее трогать, так как во вторник ловить куниц нельзя (со слов Джения).

Пчеловоды ничего не дают из дома ни за деньги, ни даром во все время роения, примерно, с начала и до конца мая или с середины мая до середины июня (сел. Ачандара Гудаутского уезда, сел. Адзюбжа, Гуп, Ткварчели Кодорского уезда, сел. Бедия Гальского уезда).

Скотоводы считают запретными днями понедельник и четверг. В эти дни из стада ничего не продают. Кроме того, неделя после того, как отелилась корова, считается «запретной»: во все продолжение ее никому ничего из дома не дают. В течение недели со дня отела коровы молоко собирают на сыр, а по окончании этой «запретной недели» готовят молочную кашу. Пока не приготовлена каша стараются, чтобы молоко не попало в золу (сел. Ачандара).

Некоторые считают запретной первую неделю великого поста: тогда женщины не шьют и даже не берут в руки иглы (со слов Мушба, сел. Абгархук).

Такие же фамильные запретные дни, как у абхазов, существуют у ингушей. Случится с ингушем какое-либо несчастье — болезнь, неудача в предприятии и т. п., он обращается к гадальщику или гадалке, и те объясняют, что у него «гам», т. е. прегрешение против такого-то святого или такого-то дня (дни олицетворяются в виде духовных существ, наблюдающих за человеческими поступками). «Провинившийся» дает обет, что в этот день не будет работать и давать что-нибудь из дома, и с тех пор вся семья празднует или, как выражаются ингуши, держит этот день, причем особенно наблюдают, чтобы в этот день ничего не давать из дома¹.

Вообще запреты магического характера широко распространены у многих народов. Так, грузины Кавкази для предотвращения града праздновали понедельники, начиная с фоминной недели до начала уборки ячменя; это так называемый «ячменный праздник». Кроме того, 8 мая праздновали «день града» — «кохиаоба или кохинджвроба»². Хевсуры и мтиулы не работают по пятницам и воскресеньям, опять-таки во избежание градобитий; сваны празднуют часто пятницу, субботу и воскресенье, чтобы обеспечить благополучие урожаю. Среди армян Борчалинского уезда некоторые, как и грузины Кавкази, празднуют понедельник, начиная с фоминной недели до праздника «Вартевора», «чтобы град не побил полей». Ингуши в период покоса и жатвы празднуют понедельники, чтобы ветер не разнес по полю все скошенное или сжатое³.

Праздники в честь тех или иных божеств сопровождаются иногда запрещением давать что-либо из дома, в особенности огонь. Так, у чеченцев среда или кер-сели есть день божества грома Сели; в этот день нельзя ничего давать из дома, в особенности огня⁴. Впрочем, огня не дают с очага очень многие народы из опасения, чтобы с огнем не ушло из дома семейное благополучие.

У многих народов запрет продавать что-либо или выносить из дома обыкновенно связан с более или менее важными моментами хозяйственной и семейной жизни. Мегрелы в прежнее время ничего не давали из дома по понедельникам, считаю-

¹ Ахриев Ч. Ингушские праздники. ССКГ. V, стр. 5, 6.

² Чурсин. Народные обычаи и верования Кавкази, Тфл., 1905, стр. 21.

³ Ахриев. Указ. работа, стр. 5, 6.

⁴ Далгат. Первобытная религия чеченцев. «Терский сборник», в. III, кн. 2, стр. 84.

шимся днем луны. «В этот день никто из дома ничего не выдает ни на прокат, ни в подарок, ни даже в виде денег, которые он должен рабочим. Все крепко верят, что если кто-нибудь в понедельник собственноручно что-либо выдаст из дома, то луна будет иметь такое влияние на этот дом, что он мало по малу весь опустеет и сам хозяин останется бедным и несчастным»¹.

Еще до последнего времени у мегрелов и у абхазов кое-где придерживались приметы, что «в день рождения какого-нибудь животного нельзя никому ничего подарить, а также дать взаймы, в противном случае молодое животное будет жевать платья»². Это же воззрение существует также у имеров Шоропанского уезда³. В Гурии червоводы ничего не продают и не показывают другим червоводам в понедельник, среду и в первый день новолуния⁴. Казаки ст. Ардонской Терской области ничего не дают из дома в день отела, «чтобы теленок не издох»⁵. То же самое делают жители г. Ейска с той целью, чтобы «у коровы было больше молока»⁶. У армян Ахалкалакского уезда во время посева не дают огня, надеясь, что это будет способствовать хорошему урожаю; в мае не дают ступки, чтобы не болели ягнята, после захода солнца не дают закваски, чтобы мацони не скисло и т. д. Евреи Западного края ничего не дают и не выносят из дома в «шабаш» — субботу. Но так как избежать этого часто бывает невозможно, они прибегают к такому средству: дома, имеющие постоянное общение между собой, соединяются над крышей проволокой, и евреи считают, что соединенные проволокой дома составляют один дом, и в нем можно переносить вещи от одной семьи к другой (П. З. Виноградов-Никитин).

У многих народов существует обычай ничего не давать из дому, когда в доме родился ребенок. Так поступают украинцы, «чтобы ведьма не лишила сна⁷ ребенка», вотяки⁸; алтайские турки не дают огня до 40 дней, а иныс в течение года со дня

¹ Ламберти. Описание Колхиды, стр. 162.

² СМОМПК. X, отд. I, стр. 112.

³ Там же, XVIII, отд. III, стр. 245.

⁴ Там же, XI, отд. I, стр. 149.

⁵ Там же, XVI, отд. I, стр. 331, 332.

⁶ Там же, XXIX, отд. III, стр. 35.

⁷ Данильченко. Этнографические сведения о Подольской губ. Кам-Подольск. 1869, в. 1, стр. 29.

⁸ Васильев. Обзор языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губ. «Известия Общества, изд. при Казанском университете», XXII, стр. 326, Богаевский. Очерк быта сарапульских вотяков. «Сб. материалов по этнографии, изданных при ДЭМ», в. III, стр. 51.

рождения ребенка¹, сербы ничего не дают из дома в течение года, после захода солнца, «чтобы ребенок имел лучший сон»². Удины Варташена никому ничего не одалживали в период оживления грены, а в день, когда устанавливаются коконники, ничего не покупали, не подметали двор и комнату; грузины Кахетии ничего не давали из дома в первый день посева (зап. в 1903 г.). У других народов ничего не дают из дома при начале пахоты, при начале уборки урожая, во время первого выгона скота в поле, в день смерти кого-либо в доме, в различные праздничные дни и т. д. и т. п.

В основе всех этих запретов находится опасение, чтобы с выносимыми из дома вещами не ушло и благополучие дома.

Пережитки тотемизма. Тотемические воззрения и связанные с ними обычаи сохранялись у абхазов в сильной степени и до недавнего времени. Мало того, некоторые абхазские фамилии считали себя состоящими в родстве с каким-либо видом животного и поэтому не убивали представителей этого вида животных, не ели их мяса и т. п. В Бзыбской Абхазии имеется фамилия Хежба или Хеж-ипа, что в переводе значит Сойкин, от а-хеж — сойка. Члены этой фамилии считали сойку своим однофамильцем, как бы членом своей фамилии, своего рода, и поэтому не убивали ее и не ели ее мяса. «Как же можно убивать и есть своих однофамильцев?» — говорили они. Кроме того, если кто-нибудь из фамилии Хежба увидит, что сойка попала в силос, он считал своим долгом освободить своего пернатого «однофамильца» и выпустить на волю.

Фамилия Цугба в Бзыбской Абхазии считала себя состоящей в родственных отношениях (тотемических) с кошкой (ацгу — кошка). О том, как возникли эти родственные отношения, рассказывают следующее. Прежде Цугба носили фамилию Эцкис, Эцкисба (Ецкисба). Однажды в этой фамилии произошел такой случай. В подоле некоей женщины из фамилии Эцкис, занимавшейся пряжей, окотилась кошка. Котят, родившихся столь странным образом, воспитали, как членов своей семьи, и с этого времени Эцкис стали считать себя находящимися в родственной связи с кошками, переименовали свою фамилию Эцкис на Цугба — Кошкины и стали относиться к кошкам, как к своим родственникам: их не убивали, не били, вообще не обижали, напротив, при случае оказывали защиту и помощь (со слов Пичха Гегенава, сел. Лыхны).

¹ Вербицкий. Алтайские шоролцы, стр. 86; Миллиевич. Живот серба сельска, Белград, стр. 196.

² СМОМПК. XIV, отд. 1, стр. 256, 259.

Многие абхазы не едят мяса зайца; одни ссылаются при этом на то, что заяц похож на кошку («усы, как у кошки» и проч.), другие руководствуются тотемическими соображениями. Как известно, многие народы не едят мяса зайца для того, чтобы, как они сами объясняют это, не сделаться трусливыми, как заяц. Возникшему на основе магии запрету впоследствии начинают давать иные объяснения: заяц похож на кошку, на собаку, имеет в некоторых отношениях сходство с человеком и т. п. Так, русские старообрядцы не ели мяса зайца, например, по соображениям, изложенным в «Послании к некоему Ионе» протопопа Аввакума: «А заяц и по двоим винам нечист есть: первое, яко и вельбуд, тридневное отрыгает, а второе — не имут ноги его копыта рассохата, но песья лапа»¹. У абхазов же запрещение убивать зайца и есть его мясо чаще всего основывается на соображениях тотемического характера.

Если заяц забегал к кому-либо в усадьбу, он, по старинным воззрениям, отчасти сохранившимся и поныне, считался гостем семьи, и после этого члены фамилии, к которой забежал заяц, обыкновенно переставали убивать зайцев и есть их мясо. С этого момента между данной фамилией и зайцем устанавливались тотемические связи. Часто бывало, когда преследуемый охотниками заяц попадал к кому-либо во двор, хозяин дома немедленно выступал на его защиту: «Это мой гость, я тронуть его я не позволю». Погоня, конечно, прекращается, так как охотники вполне признают священную обязанность гостеприимства по отношению к зайцу. Оказанное зайцу гостеприимство становится основой для образования связей между фамилией, в усадьбу которой забежал заяц, и всеми зайцами вообще. Явление это наблюдается как в Бзыбской Абхазии, так и в Абжуйской. Приведу несколько примеров подобного рода отношений к зайцам. В сел. Абгархук Гудатского уезда фамилия Шамба не убивает зайца и не ест его мяса потому, что, по рассказам, заяц когда-то забежал к одному из Шамба во двор. Фамилия Базба в Аци и Абгархуке также не убивает и не ест зайцев, в виду того, что некогда какой-то заяц в трудную минуту воспользовался гостеприимством женщины из фамилии Базба. Дело, по рассказам, было так. Охотники с собаками гнали за зайцем. По полю в это время проходила женщина из фамилии Базба. Ища спасения и не видя другого подходящего места, заяц бросился женщине под юбку. Женщина тотчас же присела и прикрыла собой зайца. Подбегают охотники: «Давай сюда зайца, это наша добыча!» «Это мой гость, возра-

¹ Бороздин А. К. Протопоп Аввакум. СПб. 1898. прил., стр. 33.

жает женщина, и я не позволю его тронуть!» Охотникам ничего не оставалось делать, как согласиться с ее доводами и оставить зайца в покое. Когда охотники удалились, женщина встала и выпустила своего гостя на волю. С тех пор члены фамилии Базба не убивают и не едят зайцев. Абхазская пословица говорит: «Кто схватился за твой подол, того воспитай; кто за горло, того убивай».

В общ. Бармыш в подобных отношениях с зайцем находится фамилия Еныкь. Рассказывают, будто преследуемый собаками заяц забежал под юбку старушки Еныкь. С тех пор, говорят, и установилось в фамилии Еныкь запрещение убивать зайцев и есть их мясо.

Такое же приключение случилось, говорят, с одной женщиной в общине Отхара. Как-то сидела она у родника, черпая в кувшин воду; вдруг выбегает из лесу заяц и бросается ей под юбку. Женщина взяла гостя домой, и с тех пор вся фамилия не трогает зайцев, не убивает их и не ест их мяса (со слов А. Мукба).

В общ. Дурипш не убивают зайцев, не едят заячьего мяса и не употребляют заячьих шкур члены фамилии Герзмава. О происхождении запрета рассказывают следующее. Охотники гнались за зайцем. Спасаясь от преследования, заяц прибежал к сельскому сходу и спрятался под буркой старика Герзмава. Старик немедленно объявил зайца своим гостем и наотрез отказался выдать его охотникам. Подобным же рассказом объясняют запрещение убивать зайцев и употреблять в пищу их мясо, существующее в фамилии Тарба (со слов Е. Тарнава и В. Харасия).

В общ. Мугудзырхва не убивают зайцев и не едят заячьего мяса абхазы фамилии Гунба. Рассказывают, будто заяц, спасаясь от собак, спрятался между ног старика Гунба, имевшего прозвище «Ажежи», т. е. «заячье мясо». И старик наложил проклятие на тех из своей фамилии, кто после этого стал бы когда-либо убивать зайцев и есть их мясо (со слов Седыка Джиба, сел. Мугудзырхва).

В сел. Окум (Гальский уезд) фамилия Сергиава не употребляет в пищу мяса зайца будто бы в благодарность за ту услугу, которую некогда заяц оказал одному из Сергиава. Рассказывают легендарное приключение такого рода. Один человек из фамилии Сергиава однажды украл корову, зарезал ее, положил мясо в котел и стал варить. Хозяева украденной скотины бросились на поиски. Подходят к дому Сергиава; входят во двор. Видя себя пойманным с поличным, вор взмолился богу, чтобы он превратил лежащее в котле мясо коровы в какое-

либо другое. Хозяйка коровы подходит к очагу, заглядывает в котел и видит в нем мясо... зайца. Вор был спасен. В благодарность за чудесное спасение фамилия Сергнава с тех пор и не ест мяса зайца. Однако, в большинстве случаев зайца не едят потому, что он похож на кошку.

Фамилия Сабекия в Адзюбже (и в других селениях) не убивает и не ест голубей. В объяснение рассказывается следующая история. Однажды взрослые члены семьи Сабекия ушли из дому — хозяин в поле, а хозяйка за водой, дома осталось трое детей. В это время в доме вспыхнул пожар. Случайно пролетали над домом голуби, увидели пожар, опустились и своими крыльями потушили огонь и таким образом спасли детей. Все это видели соседи и прохожие и рассказали Сабекия. После этого члены фамилии Сабекия дали обет никогда не убивать и не есть голубей, как своих спасителей (со слов Цагурня Кана). В сел. Йлор голубей не едят члены фамилии Бжания. Рассказывают следующее. Один из предков фамилии Бжания остался холодной ночью в глухом лесу. Желая развести огонь, он достал огниво, но не мог ничего добиться, так как не оказалось трута. Несчастному грозила гибель от холода и диких зверей. На дереве, под которым приютился Бжания, сидел голубь; видя бедственное положение человека, он бросил ему с дерева трут. После того Бжания объявил проклятие всякому из своей фамилии, кто когда-либо будет убивать голубя, его спасителя, и есть его мясо.

Фамилия Айринба в Джердах не ест мяса диких птиц вообще. Происхождение запрета таково. У одного Айринба было 5 сыновей, все слепые. Сильно горевал несчастный. Родственники и соседи утешали его, говоря, что так создал детей бог. «Нет, я сам виноват в этом, — возразил несчастный отец. — Когда однажды мальчиком я пас стадо, мною было найдено гнездо, в котором находилось 5 птенчиков; я взял птенчиков выколол им глаза и положил обратно. Хотя мать продолжала кормить их, но они все издохли. Вот почему мои дети слепые». Фамилия Айринба будто бы после этого дала клятву никогда не есть мяса птиц.

Некоторые абхазы не едят маленькой птички с красным опереньем у горла (поползень). Основание запрета таково. К одному человеку пришел гость. Хозяин не имел ничего, чтобы накормить гостя и не знал, как быть. Прыгавшая во дворе птичка, услышав о затруднительном положении хозяина, подошла к дому, поставила голову под нож и зарезалась, чтобы накормить гостя. (Со слов Мачаго Джикирба, сел. Мугудзырхва). По другому варианту, птичка вырезала свою грудь и отдала хозяйке дома.

Фамилия Квициния в сел. Атара Кодорского уезда не ест рыбы вообще. Такие же тотемического характера запреты относительно употребления в пищу мяса тех или других животных, несомненно, существовали и у других кавказских народов. К сожалению, имеющиеся в этом отношении литературные указания крайне скудны, так как прежние авторы совершенно не обращали внимания на подобные явления. Л. Люлье, описывая верования и обычаи черкесов, замечает, что корову в жертву богу скота Ахину доставляет фамилия Тгахуахо — «пастух божий», а в примечании прибавляет: «С этой фамилией состоят в родстве следующие: Екуас, Синене, Горказ и Хагун, которые искони не употребляют в пищу ни говядины, ни птиц, ни яиц»¹. Вероятно, это воздержание от мяса коров и птиц, а равно и яиц возникло на почве тотемических отношений между названными фамилиями, коровой и птицами.

Довольно часто у абхазов наблюдается запрещение употреблять в пищу ту или другую часть животного. Члены одних фамилий не едят ноги животного, других — сердца, третьих — печени и т. д. Члены фамилии Чочуа, по старым тотемическим воззрениям, не должны есть почек животных, потому что Чочуа и почка — однофамильцы и состоят, следовательно, в тотемной связи. Фамилия Чочуа по-абхазски Ачачуа; почка по-абхазски — «а-чача». Не едят почек члены фамилии Чечерия в сел. Адзюбжа Кодорского уезда, также считая себя однофамильцами с почкой — «а-чача».

Фамилия Гулия (от абхазского агу «сердце»), по мнению ревнителей старых обычаев, не должна употреблять в пищу сердца животных опять-таки в виду семейного родства.

Многие не едят той или другой части животного не по соображениям семейного родства, а в силу данного когда-либо обета, наложенного добровольно запрещения, по совету знахарки или по иным соображениям. Фамилия Джикирба в общ. Атара Кодорского уезда не употребляет в пищу сердца животных. Рассказывают, будто один из предков Джикирба почему-то решил, что для того, чтобы быть бесстрашным и ничего не бояться, члены его фамилии не должны есть сердца животных. Поэтому он наложил проклятие на тех из своих потомков, которые стали бы есть сердце животных. Некоторые из Джикирба, не зная об этом проклятии, ели сердце, отчего заболели сердечными болезнями и умирали. Обратились к гадалщику, и он по лопатке животного определил, что предком

¹ Люлье. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов. ЗКОРГО, V, стр. 124. Прим.

Джикирба наложено проклятие на тех потомков, которые будут есть сердце животных.

Заметим, что среди имеретин также существует предубеждение против употребления в пищу сердца животных, основанное на соображениях магического характера: чтоб не сделаться двоедушным¹.

Нередко наблюдается среди абхазов опасение употреблять в пищу ноги животных и птиц. Некоторые полагают, что от этого на ногах появляются парывы (со слов Е. Тарнава и В. Харазия). Другие говорят, что от этого ноги будут дрожать, когда будешь лезть на дерево (сел. Лыхны). Некоторые, наконец, давали обет не есть ног животных, когда у кого-либо из членов семьи заболели ноги; таким обетом рассчитывали помочь больному выздороветь или хотя бы ослабить болезнь.

Члены фамилии Когония в сел. Квитуоли Кодорского уезда не употребляют в пищу переднего бедра животных. Запрет установлен будто бы по следующему случаю: кто-то из членов этой фамилии был убит молнией, и знахарка объявила, что после этого никто из фамилии Когония не должен есть переднего бедра. Этот же запрет соблюдают и некоторые фамилии в общ. Мугудзырхва Гудаутского уезда из опасения, что в противном случае стянутся жили под коленом, и нога не будет выпрямляться (Мачаго Джикирба). В сел. Лыхны мне сообщили, что некоторые не едят бедра птиц, так как иначе, говорят, будут пересиживать ногу. Фамилия Цагаа (Цагурия) в Кодорском уезде не ест плечевой части крупного рогатого скота. Во всех подобного рода запретах исходят из соображений не тотемического, а какого-либо иного характера.

Вообще относительно употребления в пищу тех или иных частей животных и птиц у абхазов наблюдается так много запретов, особых для каждой фамилии, что при раздаче кусков мяса во время угощения, например, на поминках, нужно быть очень осмотрительным, чтобы не положить кому-либо такой части, которая для него является запретной.

Подобный поступок сочли бы за оскорбление, приняли бы за насмешку.

Родственные связи с теми или иными животными оказываются совершенно неожиданными. В общ. Атара Кодорского уезда, со слов Османа Квицинния, мною записана такого рода история. Беременная женщина спала во дворе. Змея вползла ей в рот. Когда потом родился ребенок, шею его обвивала змея, которая немедленно оставила ребенка и вползла. С тех

¹ СМОМПК, XVIII, отд. III, стр. 233.

пор члены этой фамилии считают данную породу змей состоящею в родстве с ними, не убивают их. Будто бы, со своей стороны, и змеи не жают своих родственников — людей.

Бывали случаи, когда сами абхазы известным образом роднились с тем или другим животным, чтобы обеспечить доброжелательное отношение к себе этого животного. Рассказывают о нескольких подобных случаях. В общ. Члоу Кодорского уезда, со слов старика Мачагу Адлейба (100 лет), мною записан следующий рассказ. Волк неоднократно нападал на стадо одного абхаза и похищал овец. Выведенный из терпения, пастух отыскал своего врага, им оказалась волчица с волчатами; волчицу он убил, а волчат взял к себе, воспитал и отпустил на волю, прося бога, чтобы они, как его воспитанники, ему не вредили. С тех пор волки не трогали его стада, а пастух, с своей стороны, никогда не убивал волков; напротив, он отдал для них долю и оставлял в лесу. О случае усыновления волченка сообщил также Р. Т. Какуба. Усыновление имело место в Гальском уезде и было проделано с тою целью, чтобы волки, связанные родственными узами со своими приемными родителями, не трогали их стад. При усыновлении был исполнен обычно практикующийся в таких случаях обряд прикосновения к обнаженной груди женщины: волченку как бы дали пососать грудь женщины — хозяйки дома.

У других народов также не раз отмечалось подобное отношение к волкам. О древних ирландцах сообщают, что они «питали такое уважение к волкам, что имели обычай молиться об их спасении и выбирать их в крестные отцы своим детям»¹. У гиляков, гольцев и других тунгусских народов часты случаи тотемного родства с волком: стоит волку подойти и поесть добычу промышленника, как его начинают считать в родстве с данным родом (Л. Я. Штернберг).

В сел. Илор мне сообщили, что для того, чтобы лисицы не таскали кур, некоторые воспитывали лисят, и затем выпускали их на волю.

О родственных отношениях между человеком и медведем рассказывается в абхазских легендах и сказках. Лапа медведя, говорят абхазы, по устройству сходна с ногой человека; груди медведицы напоминают женские. Умирая или будучи раненым, медведь, как уверяют абхазы, обязательно ложится лицом вверх и складывает лапы крестообразно на груди. По рассказам абхазов, если охотник унесет медвежат, мать в отчаянии бьет себя кулаком по голове и кричит точно так же, как это де-

¹ Лекки. История возникновения и влияния рационализма в Европе, I. СПб. 1871, стр. 66, прим. 2.

дает абхаз в случае большого несчастья; а иногда, став на задние лапы, медведица так неистово колотит себя кулаком по голове, что убивает себя насмерть. Медвежата, оплакивая погибшую мать, бьют себя лапами в голову и грудь и кричат, как абхазы при оплакивании покойника. (Со слов А. Мукба, сел. Отхара Гудаутского уезда).

По мнению, довольно распространенному среди абхазов, медведь состоит в молочном родстве с человеком, а именно — медведя вскормила женщина своей грудью. Поэтому медведь боится человека и избегает его. Встречаясь с человеком, медведь старается уйти незаметно. Если, встретив медведя, человек произносит: «нан, нан, нан», т. е. «мать, мать, мать», медведь не тронет его (со слов О. Квициния, сел. Атира Кодорского уезда).

Старик Гыд Лейба (сел. Мугудзырхва Гудаутского уезда) рассказал следующую легенду. Один человек забрел в дремучий лес. Там встретился с медведицей. Медведица сначала оглушила человека ударом, потом пожалела его и стала приносить ему добычу, кормить его. Человек оправился. Медведица заставила его вступить с нею в связь. Прожив некоторое время с медведицей, человек попробовал уйти, но медведица не пустила, стала еще больше заботиться о нем. При следующих попытках уйти, медведица начала бить своего пленника. Но однажды ему удалось бежать. Обнаружив бегство, медведица бросилась в погоню, догнала беглеца и стала его бить. На шум и крики прибежали охотники и освободили человека. Медведица же вернулась в лесную чащу. Спустя некоторое время медведица родила мальчика с медвежьими ушами. Когда мальчик подрос, медведица послала его в селение отнести отцу оставленное им у медведицы оружие. Мальчик попал прямо на сельский сход. Здесь его расспросили, откуда он и кто такой. Так как у него были медвежьи уши, дали имя «Медвежье ухо». Один богатый крестьянин взял «Медвежье ухо» на воспитание. Однако, как ни старались воспитать его, толку не было. «Медвежье ухо» по-прежнему сохранял хищный нрав и прожорливость. Однажды, когда его воспитателю нужно было отлучиться из дому, «Медвежье ухо» отпустили в лес из боязни, чтобы, проголодавшись, он не поел детей. С тех пор о нем ничего не известно.

Подобного рода легенды встречаются и у других народов Кавказа. В аварской сказке «Медвежье ухо» рассказывается, как медведь похитил царевну и стал жить с нею. Царевна родила сына, который имел вид человека, но с медвежьими ушами. «Медвежье ухо» потом убил своего отца-медведя и ушел

к людям. Царевна же вернулась к своему отцу¹. В одной из имеретинских сказок фигурирует богатырь Леваи Датвисшвили, т. е. «Медвежий сын», рожденный медведицей от священника², и т. д.

Некоторые фамилии считают себя состоящими в тотемических отношениях с теми или иными представителями растительного царства. Так, фамилия Аджба в общ. Ачандара признает себя состоящей в фамильном родстве с дубом (адж — дуб, Аджба, Адж-ипа — «сын дуба»). О возникновении тотемических отношений между этой фамилией и дубом рассказывают следующее. Предки фамилии Аджба жили первоначально на Северном Кавказе и носили фамилию Эцвкисба. Один из членов этой фамилии, совершив на Кавказе убийство, бежал со своей беременной женой в Абхазию. По дороге остановились они ночевать под огромным дубом. Здесь у жены родился сын, которому родители дали имя Адж-ипа — «сын дуба». Потомки его впоследствии стали носить фамилию Аджба, что значит «сын дуба», «Дубов». (Со слов Е. Тарнава и В. Харания).

Предполагается, что грабовое дерево — а-хеца находится в родстве с фамилией Хеция, Хецба (мегр. Мхеидзе). По абхазской легенде, к этой фамилии принадлежала богородица. В отличие от указанного выше имеет некоторое распространение представление, что молния никогда не поражает граба из-за родства грабового дерева к членам фамилии Хеция.

Тотемические связи устанавливаются также иногда с некоторыми местностями, а также с некоторыми предметами.

Фамилия Отырба в Абгархуке считается состоящей в тотемической связи с кукурузным полем (аутра). Прежде Отырба носили другую фамилию. Как-то в старину напали на них неприятели; спасаясь, они спрятались в кукурузном поле. Там женщина родила ребенка. С тех пор семья изменила прежнюю фамилию на фамилию Отырба, образованную от названия кукурузного поля — аутра).

Поверья о животных, связанные с тотемизмом. Как и другие народы, абхазы приписывают некоторым животным сверхъестественные свойства и, чтобы расположить их к себе, прибегают иногда к умиловительным дарам и иным приемам заглаживания. Так поступают, главным образом, по отношению к хищным животным, причиняющим населению и его хозяйству наиболее чувствительный ущерб — к волку, медведю, лисице

¹ Чиркеевский А. Аварские народные сказки. ССКГ, II, стр. 16—24.

² СМОМПК, XIX, отд. II, стр. 1—8.

и некоторым другим. В народных воззрениях о домашних животных сохраняются отголоски преклонения перед тою важною ролью, какую эти животные играли и теперь еще играют в жизни народа. Приведем воззрения, касающиеся некоторых животных.

Домашние животные. Собака — верный друг человека и помощник на охоте и во время охраны стад. Абхазы рассказывают об удивительном проявлении преданности собак своему хозяину. Если охотник ранен или разбился, его собака неотступно стережет его или отправляется в селение и приводит людей к раненому хозяину. Не меньшую заботу проявляет собака и по отношению к вверенным ее попечению стадам. Однажды собака принесла за три версты новорожденного козленка, оставленного козой на горном пастбище (сел. Лыхны).

Не удивительно, что абхаз наделяет собаку сверхъестественными свойствами. Собака, говорят абхазы, предчувствует грядущее хозяину несчастье и предупреждает его об этом воем. Вой собаки, по мнению абхазов, предвещает смерть хозяину или другое несчастье, а иногда даже вымирание всей семьи. Очевидно, собака видит бродящую среди людей смерть. Одновременный вой нескольких собак предвещает выселение всего поселка. По рассказам стариков, перед эмиграцией в Турцию собаки зыли чуть не по всей Абхазии. Собака видит души умерших, бродящие по земле, и при виде их воем. Представление о том, что собаки видят духов, является, как известно, общераспространенным; напомним, между прочим, место из «Одиссеи», где говорится, как собаки Телемака увидели Афины: «Лаять не смея, оне, завизжав, со двора побежали»¹. В легендарных рассказах абхазов собаки лизанием воскрешают убитых, совершенно так же, как это делают собаки «аралезы» армянских легенд, собака легендарного охотника Сталло у лопарей, собака в известной грузинской легенде. Этому вопросу я посвящаю отдельную главу.

Раз собака обладает «сверхъестественной» силой, то естественно, что некоторой долей таковой обладают собачьи зубы и шерсть. Собачью шерсть иногда зашивают в сафьян и носят в качестве талисмана (сел. Окум). В абхазском пантеоне имеется особое божество «Алышкинтр» — «госпожа собак».

Кошка, по поверьям абхазов, враг человека. Когда после смерти человека душа его переправляется по волосяному мосту, кошка смазывает мост маслом, чтобы душа упала в ад, а щенок слизывает масло языком и упрекает кошку: «Неблаго-

¹ «Одиссея», песнь, XXVI.

дарная, тогда, когда меня держали во дворе, тебя кормили в доме под столом и ты так оплачиваешь человеку за его благодеяния». В связи с этим считается, что убить собаку грех, убить же кошку — доброе дело, особенно, если она не ловит мышей. Когда кошка ест, она жмурит глаза; делает это затем, чтобы бог не мог сказать ей: «Ты видела, как человек тебя кормил, как же ты можешь так неблагодарно поступать по отношению к нему». (Сел. Атара и Джгерды Кодорского уезда).

В Гальском уезде отмечается иное отношение к кошке. Убить кошку — грех, на том свете не сможешь без ее содействия переправиться через адский мост. Мост смазан маслом, и нога на нем скользит. Если кошка хорошо расположена к человеку, она слизывает масло с моста и помогает человеку пройти; если кошка недовольна человеком, не слизывает, и человек падает в ад. Самурзаканцы говорят: «За ночь кошка может обойти двенадцать церквей» (сел. Окум).

Следует отметить, что у картвельских народов (за исключением хевсур) и у армян кошка признается священным животным и убить ее считается большим грехом, за который придется либо на этом, либо на том свете расплачиваться постройкой мостов, церквей и т. п.¹ Таты сел. Лагич в Азербайджане также не убивают кошек, опасаясь, что в наказание за это умрет сын². И только хевсуры считают кошку поганым животным.

Лошадь — верный друг и товарищ человека в набегах, нападениях, во всех радостях и невзгодах беспокойной боевой жизни. Поэтому лошадь также наделяется иногда сверхъестественными свойствами. Особенно это имеет место по отношению к лошадям легендарных и сказочных героев.

Лошадиные черепа очень часто употребляются абхазами в качестве оберега, охраняющего дворы, пасеки, сады, огороды от завистливого, дурного глаза. Обычай этот чрезвычайно широко распространен не только у кавказских народов, но и далеко за пределами Кавказа.

По народному поверью, лошадь раз в год жует. Кто увидит, как жует лошадь, и в этот момент выскажет какое-либо пожелание, оно немедленно исполнится.

Петух. Пение петуха предвещает счастье или несчастье (сел. Лыхны). По другому толкованию, оно предвещает новость для дома. Если петух поет после захода солнца, а в дру-

¹ СМОМПК. XIX, отд. II, стр. 90; XVIII, отд. III, стр. 243.

² Там же, XXIX, отд. II, стр. 76.

гом дворе петух отвечает, в одном из этих домов непременно случится несчастье (сел. Квитоули).

Если новорожденному дать пососать язык петуха, ребенок будет понимать значение пения петуха (сел. Лыхны).

Если петух пропоет три раза, обратившись к человеку, задуманное им исполнится (со слов И. Мушба).

Курица. Если курица запоет петухом, то это предвещает несчастье; в отвращение несчастья курицу режут.

Дикие животные. Волк. Согласно поверьям абхазов, волк, как злейший враг человека, находится в близких отношениях с ведьмами, колдунами и пр. Предполагают, что колдуны и ведьмы совершают свои путешествия на волках.

Волчий зуб зашивают в сафьян и носят на себе в качестве талисмана (сел. Окум).

Волчью или шакалью шкуру гладят рукою, выходя утром из дома. Считают, что этим обеспечивается благополучие на весь день (сел. Окум).

Медведь. Медвежьему черепу приписывается магическая сила. Если речка подмывает берег и уносит у сельчанина землю, он берет медвежий череп, привязывает к нему веревку и тащит от того места, куда бьет вода, к противоположному берегу, чтобы направить туда и речные волны (сел. Джгерды).

Рысь. Иногда рысь кричит особенно ужасным образом; этот крик рыси называется «ахуаара». Если около какого-либо дома рысь закричит таким же образом, в этом доме кто-нибудь обязательно умрет в течение ближайших 1-3 месяцев. Рысь в случае такого крика прогоняют выстрелами. Особенно боятся такого крика рыси женщины.

Заяц. У абхазов хорошей приметой считалось встретить утром шакала, волка, лису. Что же касается зайца, то встреча с ним предвещала неудачу. Особенно скверно встретить зайца утром натошак. Примета еще вернее, если какое-либо из названных животных перебежит дорогу.

Подобные приметы распространены у многих народов. Встреча с зайцем, как с трусливым и жалким зверем, у многих из них считается дурной приметой. Наоборот, встреча с ловкими хищниками—волком и лисой—должна предвещать успех и удачу в деле. Этот взгляд распространен у всех картвельских народов¹, у армян, тюркских народов Северного Кавказа и

¹ СМОМПК. XXXII, отд. III, стр. 137 (мегрелы).

Закавказья, лезгинских народов Дагестана и др., а равно у множества некавказских народов.

Черепаша. О происхождении черепахи и в Бзыбской (сел. Абгархук) и в Абжуйской Абхазии (сел. Квитуоли) мною записана одна и та же легенда. Жена приготовила для семьи курицу. Вдруг приезжает ее брат. Женщина поспешно прикрывает лежащую на тарелке курицу деревянной чашкой. Брату она подает повседневную пищу: лобио, сыр, кислое молоко, мамалыгу. По уходе брата вернулся муж. Жена спешит угостить его курицей, но курица с тарелкой превратилась в черепаху: верхняя чашка обратилась в верхний щит, нижняя — в нижний. Так была наказана женщина за предпочтение мужа брату.

Эта легенда принадлежит к числу «бродячих» и встречается у многих народов. По мегрельскому варианту легенды, женщина приготовила курицу для своего любовника и спрятала ее, когда неожиданно приехал брат. По отъезде брата оказалось, что курица с тарелками превратилась в черепаху и ушла в болото.

Украинцы рассказывают, что скупая девушка спрятала от отца мясо в глиняную миску и накрыла тарелкою. Мясо с тарелкою обратилось в черепаху¹.

Сербы излагают эту легенду так. Один человек ел жареную курицу с хлебом; вдруг в дверях показался кум. Чтобы скрыть курицу, хозяин положил ее на хлеб и прикрыл деревянной чашкой. Когда кум ушел, оказалось, что курица, хлеб и чашка обратились в черепаху².

Лягушка. Как гласит абхазское поверье, лягушка имеет связь с водой и дождем. Если убить лягушку, пойдет дождь. Поэтому во время засухи дети убивают лягушек и переворачивают их брюхом вверх (Бзыбская и Абжуйская Абхазия, Самурзакань).

Это же поверье существует у мегрелов и других картвельских народов.

Ласточка. Ласточку абхазы считают священной птицей, радуются ее прилету, никогда ее не убивают, гнезд не разоряют. В Самурзакани ласточку считают «курицей бога», и, счастливы тот, у кого она строит гнездо. Если птенцы ласточки случайно выпадут из гнезда, их поднимают и кладут в гнездо.

¹ Чубинский. «Труды этнолого-статистической экспедиции в Западно-русск. край», т. 1, 1872, стр. 66.

² Караджич (Вук Стефанович). Српски рјечник, Вена, 1818, стр. 328, 329.

Когда ласточка весною прилетает, в доме ставят скамейку и кладут на нее подушку, очевидно, как желанному гостю. В том доме, где живет змея, ласточка никогда не устраивает своего гнезда. Если крестьянин замечает, что ласточки избегают строить под кровлей его дома гнезда, он уверен, что где-то у него ютится змея, и начинает искать ее.

В общ. Джгерды Кодорского уезда, со слов М. Багапша, мною записана следующая легенда. Ковчег Ной, плавая по волнам, получил повреждение и в него стала набираться вода. Ной не знал, как помочь беде. Является змея и предлагает починить ковчег, если ей будет разрешено питаться тем, что она найдет наиболее вкусным. Ной согласился. Змея пашла, что наиболее вкусно человеческое мясо. Она посылает жука сообщить Ною свой выбор. Ласточка, зная с каким поручением летит жук и желая спасти людей от ожидаемой их участи, остановила жука и попросила его показать язык. Когда жук высунул язык, ласточка откусила его, а сама полетела и сказала, что змее больше всего понравилось мясо лягушки. За это змея вырвала ласточке хвост. С тех пор змеи едят лягушек, а люди почитают ласточек.

Другой вариант записан мною в сел. Лыхны со слов Бурдуха Пилия. Бог распределял между животными пищу. Он спросил змею первую, чем бы она хотела питаться. Змея ответила мясо различных животных и выбрала человека. Сообщить о своем выборе богу она послала жука. Летит жук, встречает ласточку. Ласточка спрашивает жука, куда он летит. Когда тот объяснил, ласточка попросила жука показать язык. Когда жук выполнил просьбу ласточки, она схватила у жука язык и вырвала его. Прилетает жук к богу и ничего не может сказать, только жужжит. Тогда бог проклял жука и змею и назначил ей в пищу лягушек. Змея, узнав о проделке ласточки, напала на нее и вырвала у нее хвост. Ласточка, как друг человека, строит свои гнезда в селениях, на домах, а не в лесу.

Эта легенда в различных вариантах известна многим народам и принадлежит к числу «бродячих». У грузин Кутаисского уезда она известна почти буквально в той же редакции, в какой записана мною у абхазов; тут тоже фигурирует Ной, его ковчег, жук и ласточка¹. Ульцинские арнауты рассказывают эту легенду несколько иначе: место жука у них занимает комар².

¹ СМОМПК, XXXII, отд. III, стр. 78, 79.

² Ровинский. Мировоззрение черногорского народа. ИРГО, XXII, 1886, стр. 529

У мегрелов эта легенда известна в другом варианте. Змея через ласточку и пчелу попросила у бога назначить ей пищу. Бог приказал пчеле и ласточке облететь весь свет и узнать, что всего вкуснее; это и будет назначено змее в пищу. Облетев мир, пчела и ласточка снова встретились, и пчела сообщила, что вкуснее всего оказался грудной ребенок. Тогда ласточка попросила пчелу показать язык, вырвала его и проглотила. Пчела ничего не могла передать богу, а ласточка объявила, что всего вкуснее лягушка. С тех пор змеям назначено питаться лягушками¹. По легенде, бытующей у ингушей, змей, стережущий рай, послал птицу узнать, чье мясо слаще. Птица выбрала человеческое мясо и понесла его змею на пробу. По пути птице встретилась ласточка, которая и отняла у нее мясо. Змей погнался за ласточкой и откусил у нее хвост².

У качинских татар комар летит доложить злему духу, что самая сладкая кровь у человека. Ласточка вырывает у комара язык, а комар вырывает у ласточки хвост³. В легенде вотяков комар докладывает змею, что человеческая кровь самая сладкая. Ласточка вырывает у комара язык, а змей вырывает у ласточки хвост⁴. По легенде дюрбютов, хан послал осу узнать, чье мясо вкуснее; оказалось человеческое. Ласточка, встретив осу, вырвала у нее язык⁵.

Сова. Сова находится в близкой связи с колдуньями и по этой причине обыкновенно садится около дома колдуньи. Согласно поверью, колдуньи часто летают на сове. Сова кричит обыкновенно вечером, сидя где-либо на дереве. Если человек подкрадется к дереву, на котором сидит сова, и почертит дерево углем, на другой день к этому человеку в дом обязательно придет колдунья попросить соли (сел. Окум) или придет человек с лицом, выпачканным углем (сел. Илор).

Если сова кричит ночью около дома, кто-нибудь в этом доме умрет. Чтобы прогнать сову и отвратить предвещающее ею несчастье, стреляют из ружья или бросают в сову пылающей головней... (сел. Окум, Илор). Такие поверья существуют, как известно, у картвельских и многих других народов.

Кукушка. Кукушку не убивают; она создана для службы человеку: своим пением она указывает время, когда нужно

¹ СМОМПК, XXXII, отд. III, стр. 118 (Кобалия).

² Потанин. Указ. работа, IV, стр. 768.

³ Попов. Поверья и некоторые обычаи качинских татар, ИРГО, XX, 1884, стр. 651.

⁴ Верещагин Г. Вотяки Сосновского края, ЗРГО по этнографическому отделу, XIV, в. 2, стр. 72.

⁵ Потанин. Очерки северо-западной Монголии, IV, СПб, 1883, стр. 183.

производить полевые работы — пахать, сеять, тохать. Первый крик кукушки (около первого апреля) указывает, что настало время сеять. Прекращает кукушка куковать, значит сеять больше нельзя — урожая не будет (сел. Атара, Джгерды).

Мегрелы в крике кукушки слышат слова: «Сейте, очищайте»¹.

У абхазов полагают, что кукушка, которая первая закричит весной, обязательно издохнет. На это существует абхазская пословица: «Акуку раџхьаза фьзтыз џсит» (Кукушка, закуковавшая первой, — издохла). У кукушек — предполагает поверье — устанавливается очередность: каждая знает в каком году ей первой кричать (со слов Папаскири, сел. Квитуули).

Удод. Если удод прилетит и сядет во дворе около дома, это считается плохой приметой. Его прогоняют (со слов Папаскири, сел. Квитуули). Дети ловят удода палочкой с силком. С этой целью надевают на голову папоротник и, раскачивая им, идут к удоду со словами: «Аџба аауент, аџыка аанагонт». («Пароход идет, соль несет»). Удод, заинтересованный странным существом, из любопытства приближается и попадает в силок (со слов Мушба, сел. Абгархук).

Иволга. Если иволга возьмет у человека клочек платья, волос или что-либо другое, принадлежащее человеку, тот будет терпеть неудачи: посеянное им не взойдет и т. п. (сел. Джгерды).

Соловей. Ночное пение соловья объясняется следующим образом. Соловей поет всю ночь, чтобы не заснуть, так как если он заснет, под тем местом, где он сидит, вырастет хмель и на одну пядь пройдет ему в задний проход (сел. Атара Кодорского уезда). Эта легенда существует и у мегрелов². Когда хмель перестает расти, и соловей прекращает петь по ночам.

Змея в воззрениях абхазов.

Змей абхазы не любят, встретив на дороге, стараются непременно ее убить. Воспрещается убивать змею только человеку, имеющему кузню. Однако, если змея заползет в дом, ее в большинстве случаев не убивают, а осторожно выпроваживают. Такое отношение к змее, забравшейся в дом, объясняется в различных общинах по разному. Чаще всего говорят, что змея, вошедшая в дом, считается гостем и потому, в силу обычая гостеприимства, ее не убивают.

¹ СМОМПК, XXXII, отд. III, стр. 121.

² СМОМПК, XXII, отд. III, стр. 117.

Другая причина, по словам некоторых абхазов, заключается в следующем. В образе змеи, говорят знахарки, дом посещает какой-либо святой (сел. Ачандара Гудаутского уезда). Бурдух Пилия в сел. Лыхны пояснил: «Вошедшей в дом змее говорят только: уходи, и она уходит, но ее не убивают». У одного кузнеца в сел. Абгархук Гудаутского уезда Д. Мушба, по словам его племянника И. С. Мушба, в нерабочее время на наковальне часто сидела змея. Придя в кузницу, кузнец осторожно сталкивал змею рукой, и она спокойно уходила. Эта змея и в семье Дженике Мушба считалась как бы священной, находящейся в какой-то связи с священной «силою» кузни.

В последнее время, однако, многие оставили старый обычай гостеприимства по отношению к змеям, забирающимся в дом, и убивают их.

По мнению некоторых абхазов, вползшая в дом змея приносит счастье и богатство. Так, в общине Бармыш Гудаутского уезда одни убивают вползшую в дом змею, другие нет, полагая, что змея приносит счастье. Такой же взгляд отмечен мной в сел. Окум в Гальском уезде. Там некоторые не убивают вползшую в дом змею, а осторожно выпроваживают, ввиду того соображения, будто такая змея приносит счастье.

Такое же отношение к змее находим и у других народов. Киргиз, встретив змею в степи, старается ее убить, но «если змея заползает в юрту, ее не убивают, а, обливая молоком и айраном, выпроваживают из юрты». Поступают так потому, что иногда «ангелы, говорят, ходят в образе змеи»¹.

Воззрение, по которому счастье и благополучие дома неразрывно связано с живущей в доме змеей, широко распространено у армян. Так, у армян Борчалинского уезда существует вера в «довлят одз», т. е. в «змей счастья», приносящих счастье тому дому, в котором они живут; таких змей никто не трогает. У армян Зангезура «каждый дом имеет змею покровительницу; если ее убить, счастье навсегда удалится из этого дома»². Среди армян Эчмиадзинского уезда «есть поверье, будто в каждом доме живет змея, которая сторожит счастье дома; если змею убить или она сама оставит дом, то с ней исчезает и счастье семейства»³. Такого же взгляда на змей, живущих в домах и садах, держатся армяне и в большинстве других районов⁴.

¹ Диваев А. Киргизские приметы. «Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области», т. IX, отд. II. Ташк, 1901. стр. 55.

² СМОМПК, XVII. отд. II. стр. 196.

³ Там же, стр. 187.

⁴ Там же, XI. отд. II, стр. 47.

Схожие с этими воззрения имеются и у других народов. У сербов считается приносящей счастье черная змея, живущая в норе под домом. Зла она никому не причиняет, и ее не убивают. Если ее убить, умрет глава дома, говорят сербы¹.

Некоторые абхазские фамилии не убивают змей по особым основаниям. Рассказывают, например, будто когда-то змея ужалила одного из членов фамилии, и, чтобы он остался жив, семья дала обет никогда не убивать змей. (Со слов Папаскири, общ. Квитоули).

Ужа абхазы считают врагом змей и потому его не убивают, а, напротив, стараются помочь ему в его борьбе со змеей. Абхазы рассказывают, что змея и уж при встрече вступают в борьбу, состоящую в том, что они дуют друг в друга изо всех сил. Чтобы обеспечить победу ужу, абхазы, встретив ужа, отбивают ему палкою или рукою хвост. Бесхвостый уж при состязании со змеей не лопнет, так как вдвухвостый в него воздух будет выходить через отбитый хвост наружу. Это даст ужу возможность одолеть змею (Гудаута).

Некоторые змеи, по рассказам абхазов, обладают блестящим драгоценным камнем, которым они по ночам играют, подбрасывая его вверх. Отыскивая ночью добычу, змея иногда будто-бы кладет свой блестящий камешек на землю, в траву. Охотник, заметив такой камень, схватывает его и спешит укатать. Змея бросается за похитителем, но если он успеет переехать семь речек, змея уже не может его преследовать. Тогда в отчаянии змея кончает жизнь самоубийством, разбивая голову о камень. (Со слов Гыда Лейба, сел. Мугудзырхва).

Гыд Лейба рассказывал о приключении, которое будто бы имело место в дни его юности. Как-то вечером вблизи селения Мугудзырхва змея оставила в траве свой драгоценный камень. Проезжавший в том месте охотник схватил камень и поскакал в Гудауты. Змея скоро заметила пропажу, погналась за охотником, догнала его с невероятной быстротой, направила к ноге всадника, но, промахнувшись, попала в бок лошади, пронзила ее насквозь и, ударившись о стремя, убила и издохла. Лошадь также околела, но охотник с драгоценным камнем уцелел. Подобный камень, по словам Гыда Лейба, блестит ночью, как луна, освещая все вокруг себя. Старик Гыд уверяет, что сам видел такой камень и даже пытался его добыть у змеи, но не смог, так как змея с камнем находилась в недоступном месте среди скал.

¹ Милнчевич. Живот серба сельака, стр. 72.

По рассказам жителей сел. Окум, овладеть змеиным камнем несколько легче, чем это изображается в преданиях жителей Бзыбской Абхазии. Когда змея, играя камнем, подбрасывает его вверх, ловкий охотник хватается за него на лету и скачет во весь карьер. Змея бросается в погоню, спрашивает встречную травку, куда поскакал всадник и, по указанию травы, преследует похитителя. Но стоит только похитителю переехать речку, как он уже в безопасности. Дело в том, что когда змея подбежит к речке и спросит воду, не видела ли она всадника, в речке будет течь уже не та вода, через которую пересажал похититель камня, и она ничего не сможет сообщить змее. Владелец такого камня будет богат и счастлив.

В Псырххе, со слов Эдриса Арчелня, мною записана другая легенда относительно змеиного камня. Существуют, говорит Эдрис, змеи с рожками; они носят блестящий камешек. Такая змея выходит только ночью; она кладет на землю свой блестящий камешек и при его свете ищет себе добычу. Если в это время подойти к змее, она издает ужасный свист и бросается на человека.

Если снять у змеи рожок, положить его в стакан с водою, и эту воду дать кому-нибудь выпить, он отравится и умрет. Если же поскоблить в воду другой рожок и дать эту воду отравленному, он выздоровеет.

Есть змеи с рожками, но не имеющие светящегося камня.

Представление о магических свойствах змеиного рога, в особенности же о волшебном камне, которым обладают змеи, встречается у многих народов. У грузин Кахетии, в сел. Бодбисхеви, мною в 1903 г. записано на этот счет следующее. Существуют рогатые змеи. Если найти хотя бы один рог такой змеи и положить в кувшин вина или в хлебный амбар, то никогда не иссякнет вино в кувшине, хлеб в амбаре.

Эти же рогатые змеи, по мнению грузин Кахетии, обладают драгоценным камнем и в лунные ночи играют им, подбрасывая вверх и схватывая на лету. Ловкий человек может незаметно подкравшись, схватить на лету камень и убежать с ним. Кто обладает таким камнем, у того будут исполняться все желания.

По рассказам грузин Имеретии, некоторые змеи обладают волшебным камнем. Если схватить этот камень, змеи бросаются в погоню и будут спрашивать у всего встречного, не видели ли, куда побежал похититель. Но если похититель успеет перейти через ручей, змеи уже не смогут его преследовать, так как вода ручья не будет знать, куда направился похититель. Кто обладает таким камнем, все желания его будут исполнять-

ся¹. У мегрелов вместо драгоценного камня змея обладает волшебным кошельком. Сколько ни брать денег из этого кошелька, количество их в нем не уменьшится².

По поверью гурийцев, существуют змеи, обладающие алмазом, который они прячут в особую выпуклость на голове. Этим алмазом змеи иногда играют, бросая его одна другой. В это время и можно отбить у змей алмаз. Змеи преследуют похитителя, но если он успеет перейти воду, теряют след и прекращают погоню. Потеряв алмаз, змея с отчаянья иногда лишает себя жизни. Змеиный алмаз, по мнению гурийцев, обладает способностью производить серебряные деньги: если под него подложить гривенник, через несколько минут он принесет такой же гривенник, положишь двугривенный, алмаз родит другой двугривенный и т. д.³.

Живущие в Абхазии и в других частях Черноморского побережья армяне рассказывают о «рогатых змеях» и чудесных свойствах их «рога». Существует, говорят они, порода змей, у которых на голове имеется украшение в виде чашечки. Эта чашечка обладает удивительными свойствами: кто ею владеет, сделается обладателем сокровищ. Змея по ночам выходит, чтобы при свете чашечки добывать пищу, и сильно светит во все стороны.

По рассказам армян Борчалинского уезда, змеи пород «шампар» имеют во рту бусу. Ночью они вынимают ее из рта и играют, бросая вверх. Буса распространяет свет. Если перед норой такой змеи насыпать золы, в золе потом можно найти бусу. Эта буса делает неистощимым тот предмет, куда она будет положена, например, деньги в кошельке, муку в амбаре и т. п.

Представление о змеином царе «шампарен» и драгоценной змеиной бусе существовало также у армян Закавказья. Уже Гакстгаузен записал соответствующее поверье закавказских армян. У змей Арарата есть царица, которая носит во рту волшебный камень. Ночью она иногда подбрасывает этот камень в воздух; счастлив тот, кому удастся схватить его на лету⁴.

У осетин также существует поверье, что некоторые змеи обладают блестящим белым камнем «цикуртай фардык», доставляющим обладателю его все, что он пожелает. Некоторые

¹ СМОМПК, XVIII, отд. III, стр. 253.

² Там же, стр. 252, 253.

³ Там же. XVII, отд. II, стр. 116, 117.

⁴ Haxthausen, Transcaucasia, 1, Lpz, 1856, s. 319.

счастливыцы, говорят, находили такой камень и пользовались всяческим благополучием¹.

При укушении змеи абхазы прибегают к своеобразному способу лечения. Первый, кто заметит или узнает, что кого-либо укусила змея, не говоря никому ни слова, берет фундуковую палочку и отправляется к человеку, который умеет лечить от укушения змеи. Такие лекари всем известны. Пришедший молча бросает перед лекарем фундуковую палочку, и лекарь, без объяснения понимая в чем дело, наливает в стакан воды и, прочитав над нею заговор, дает пить пришедшему. Пришедший молча выпивает, а укушенный змеею, как уверяют, после этого выздоравливает.

Этот «симпатический» способ лечения от укуса змеи не составляет исключительного достояния абхазских знахарей. Его применяют также знахари Имеретии. Привожу описание лечения, относящееся к сел. Джихайси Кутаисского уезда. «Был один знахарь, который лечил от укушения змеи заглазно — бывала ли эта беда с животным или с человеком. В таком случае к знахарю являлись с палочкой из дикого ореха и молча бросали эту палочку к его ногам. Он, уже догадавшись в чем дело, и потому не спрашивая ни о чем, брал стакан воды, шептал над ним, проводил по поверхности воды крестообразно три раза брильянтовым кольцом и давал эту воду выпить пришедшему. Затем давал второй и третий стакан воды с такими же манипуляциями, иногда давал еще стакан воды, чтобы натереть укушенное место. Так же лечила укушенных змеею одна знахарка в Кутаисе². В Гурии ужаленный змеей бежит в дом, где имеется «змеиный алмаз», и, прибежав, не говоря ни слова, бросает палку. Домашние понимают в чем дело, берут алмаз, растирают в воде и эту воду дают пить ужаленному³.

Другой способ, применяемый абхазами при лечении укушения змеи, записан мною в общ. Мугудзырхва Гудаутского уезда со слов Гыда Лейба. Укушенный змеей немедленно сообщает об этом первому встречному. Тот, ни слова не говоря, вертится на левой пятке, затем берет из-под пятки горсть земли, набирает (не оглаживаясь, а глядя вперед) в стакан воды и, размешав в нем землю, дает выпить укушенному. Пострадавший должен выздороветь. Таким же образом лечат и укушенных животных.

¹ Чурсин. Осетины, стр. 65.

² СМОМПК, XVIII, отд. III, стр. 253, 254.

³ Там же, XVII, отд. II, стр. 117.

Полагают, что есть люди, которые умеют заговаривать ползущую змею, и она будто бы немедленно останавливается (сел. Окум).

Для того, чтобы змея не подходила к дому, курят серу или жгут лошадиный навоз (со слов И. Мушба).

«Если змею ударить фундуковой палочкой, обязательно ее убьешь», — говорят абхазы.

Если кто-нибудь из абхазов видит, как змея ест лягушку, он спешит освободить ее. По словам Б. Пилия (сел. Лыхны), в момент освобождения лягушки из пасти змеи солнце останавливается в своем движении. Человек, освободивший лягушку из пасти змеи, получает способность облегчать трудные роды, для чего он должен три раза перешагнуть через роженицу. По словам Адлейба (сел. Члоу), освободив лягушку из пасти змеи, нужно три раза пройти между змеей и лягушкой; такой человек может потом облегчать трудные роды.

В сел. Лыхны, со слов Пичхы Гегенава, мною записана следующая легенда. Ехал всадник лесом и замечает в лесу пожар. Из горящего кустарника раздается крик змеи. Всадник подъехал к этому месту и всунул в куст кнут; змея схватилась за конец кнута и выползла. Змея спрашивает всадника, чего он хочет, она даст ему все, что он захочет за ее спасение. Всадник говорит: «Богатства, счастливой жизни». Змея предлагает: «Проси больше». Всадник: «Не знаю». Тогда змея говорит: «У нашей сестры есть волшебное кольцо. Если будешь обладать им, будешь иметь все, чего пожелаешь: стол будет сам накрываться, что пожелаешь явится. Чтобы ты смог добыть его, я должна подуть на тебя три раза. Если я при этом не удержусь и влечу в тебя, достань скорее кусок свинины, поешь и я вылезу». Подула змея раз, два, в третий раз стала дуть, влезла в человека. Всадник поскакал, увидел строящийся дом, вошел, нашел свинину, поел, и змея вылезла из его глотки. Присутствовавшие, увидев змею, бросились убивать ее, но всадник не позволил. «Это мой гость. Она моя благодетельница».

В этой легенде, наряду с отголосками почитания змей, выступают также распространенные у абхазов тотемические воззрения.

Умилостивление птиц. В Самурзакани в понедельник великого поста ставят угощение воронам: оставшиеся от обеда крошки собирают в яичную скорлупу и бросают на крышу. Делается это для того, чтобы вороны не таскали цыплят (сел. Окум). Этот обычай напоминает другой, некогда широко рас-

пространенный на Кавказе и заключавшийся в том, что «птичью порцию» выставляли весною для умилоствления птиц¹.

Умилоствление насекомых. Чтобы мухи не беспокоили летом, им выделяется угощение ночью, накануне первого весеннего новолуния. Собирают в яичную скорлупу крошки кушаний, обходят с ними двор и бросают, говоря: «Мухи, вашу часть я выделил от себя»². Таким же образом в прежнее время умилоствляли насекомых мегрелы, гурийцы и др. картвельские народы³.

¹ СМОМПК, XVII, отд. II, стр. 59; XVIII, отд. III, стр. 234, XIX, отд. II, стр. 99.

² Гулия. История Абхазии, I, стр. 177.
СМОМПК, XVII, отд. II, стр. 47.

КОСМОГОНИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ

Народные космогонические воззрения, отражающие условия прежних форм хозяйственного и социального быта абхазов, в настоящее время уцелели лишь в памяти стариков, хранителей народных традиций.

По этим воззрениям, солнце «амра» — живое существо женского пола. Оно ненавидит змей, негодует, когда люди не убивают их и радуется, когда видит, как уничтожают этих гадов¹.

Луна тоже живое существо, по одним рассказам, мужского, по другим — женского пола. С фазами луны связаны различные религиозные воззрения и обряды магического характера. Происхождение фаз луны находит свое объяснение в легенде.

Новолуние. Появление новой луны определяет начало нового месяца, поэтому этот момент сопровождается магическими обрядами, имеющими целью обеспечение благополучия всего наступающего месяца. При виде новой луны абхаз обращается к ней с пожеланиями, чтобы были продлены дни его жизни: «Как я вижу тебя сейчас, чтоб так же увидел и в следующем месяце» (Гудауты). По поверью, нужно смотреть на золото, чтоб в течение всего месяца иметь золото (сел. Дурипш). Те, кто имеет золотое кольцо, в новолуние смотрят сквозь кольцо (сел. Атара). У мегрелов при виде новой луны «одни показывают ей золотую или серебряную монету, обнажают из ножен сабли, другие показывают зубы, прося, чтобы луна не дала им почернеть² и т. п. Армяне Закавказья говорят: «Какой предмет увидишь первым после того, как увидел новую луну, в течение всего месяца будешь видеть или иметь этот предмет». Поэтому многие, увидев новую луну, смотрят на деньги. В Абхазии некоторые советуют: увидев новую луну, нужно прежде всего посмотреть на окружающую природу — лес, горы, а не на человека. Если же сначала взглянуть на человека, у

¹ Иоакимов. Абхазцы. «К», 1874, № 39.

² Сахокия. По Мингрелии. «П. В.», 1916, № 181.

этого человека весь месяц не будут переводиться вши (сел. Дурипш). В общ. Атара, увидев новую луну, смотрят на ребенка и говорят: «Будь светел, как луна». Смотрят также на теленка. Многие, увидев новую луну, молятся, подходят к очагу и дуют на огонь. Вера в магическое влияние новолуния на весь наступающий месяц широко распространена у многих народов.

По записи в сел. Окум, когда в первый раз видят новую луну, смотрят на чистое серебро, чистую сталь, чистое железо, чистое стекло. Делается это для того, чтобы человек сам обновился, как луна и стал чистым, как чисты предметы, на которые он смотрит. Если, увидев луну, гласит поверье, взглянуть сейчас же вслед затем на человека нечистого, его нечистота перейдет на тебя. А посмотришь на чистое, сам будешь чист.

По направлению рожков луны предсказывают погоду на весь месяц. Если рожки обращены вверх, будет хорошая погода, вниз — плохая, в сторону — средняя (сел. Атара). При виде молодой луны, для определения ее возраста, смотрят на нее сквозь платок. Сколько дней имеет луна, столько будет видно ее изображений (сел. Дурипш). Согласно воззрениям многих абхазов, круг вокруг луны предвещает смерть видного лица (сел. Джгерды).

Пятна на луне объясняются так: это нарт Сасрыква со своим стадом. Однажды Сасрыква поручил пасти стадо своему глупому брату, а тот утопил все стадо в озере. Увидев это, нарт в отчаянии бросился в бездонное озеро и упал на луну, находившуюся в это время на другой стороне земли. Там нашел он свое стадо и с тех пор пасет его на луне¹. По другому рассказу, какой то пастух бросил вверх коровий помет, который попал на луну. Темные пятна на луне есть этот коровий помет, рассыпавшийся по луне (со слов Папаскири, сел. Квитоули).

Абхазская легенда, объясняющая происхождение фаз луны, записана впервые А. Иоахимовым. Содержание легенды, по этой записи, следующее. В одной семье было три брата. Родилась в этой семье еще одна девочка и в тот же день исчез младший брат: сестра унесла его на облако, но брат саблей отрубил ей палец и спаял. Выйдя замуж, сестра съела мужа. Спустя некоторое время приехал к ней в гости младший брат. Сестра съела ногу его лошади, затем другую, третью и всю лошадь. Приготовилась съесть и брата: посадила его в кожаный бурдюк, завязала его, а сама вышла поточить зубы. Крысы прогрызли бурдюк, брат вылез и убежал, захватив горсть пшеницы и соли. Сестра побежала за ним, догоняет. Когда она стала до-

¹ Иоахимов. Предрассудки моих учеников. «К», 1874, № 54.

гонять, брат бросил назад горсть пшеницы, и позади него вырос густой лес. Сестра пробралась сквозь лес и снова начала догонять беглеца. Брат бросил горсть соли и позади него образовалось море. Прибежала сестра, переплыла море, догоняет брата. У самого его дома она догнала брата и схватила. В это время выбежала из дома жена брата, схватила и тянет его к себе, а сестра к себе. Тянут, не могут пересилить друг друга. Наконец, порешили на том, что сестра будет есть брата, а жена откармливать и восстанавливать его. Все трое очутились на небе: брат — луна, сестра — чародейка съедает его, а жена откармливает¹.

Другой вариант легенды записан Н. Джанашия. Здесь дело представляется так. Жили 7 богатых братьев; они сильно горевали, что нет у них сестры. Наконец, родилась их сестра, но с этого же дня богатство их стало идти на убыль: каждую ночь исчезали целые гурты их стада. Младший брат говорит старшим: «В образе сестры у нас появился дьявол, убьем его, иначе погибнем». Братья не согласились. Тогда младший брат ушел в далекие страны, где женился на прекрасной девице — солнце «Амра». Спустя несколько лет он поехал навестить братьев. И видит: в целом округе не осталось ничего живого, кроме его сестры — ведьмы и одной мыши. Сестра моментально съела его лошадь и пошла точить зубы. Брат (месяц), по совету мыши, бросился бежать и дал знать о несчастье своей жене — солнцу. Сестра-дьявол догнала брата и начала его есть; в это время прибежала его жена Амра. Амра тянет луну к себе, а дьявол к себе. Бог решил так: на 15 дней предоставил жене-солнцу луну, а на другие 15 дней — дьяволу. С тех пор так и чередуется: с полнолуния дьявол начинает есть Амзу, почему луна постепенно уменьшается, под конец его жизни подоспевает его жена, ласки и заботы которой возвращают луну к новой жизни².

Мною записаны в общ. Калдахвара Гудаутского уезда два различных варианта легенды. Со слов Хындира Хишба записано следующее: жили три брата-богатыря, старший женатый, двое холостых. Старший пас овец. Он стал замечать, что невидимая сила, спускаясь в виде облака, ежедневно уносит из стада барана или овцу. Рассказал братьям. Они решили караулить стадо по очереди. Пошел караулить средний брат; повторилась та же история. Пошел младший. Видит: спускается облако, похищает барана; выстрелил, и из-за облака упал на землю окровавленный палец. Взял пастух палец, завернул в тряпку и принес

¹ Иоакимов. Предрассудки моих учеников, «К», 1873, № 82.

² Джанашия. Религиозные верования абхазов, стр. 83.

домой. Лежащая в люльке маленькая дочь старшего брата в это время плакала. Подошли к ней и видят у нее на руке оторванный палец. Вынул пастух подобранный палец, приложил к руке девочки, оказывается, ее. Девочка была ведьма; это она таскала онец и ела. Огорчились братья, старший и средний, бросив имущество, ушли. Потом ушел и младший. Долго шел он, видит: дятел долбит дерево. Обращается к дятлу и просит, чтобы держал ведьму, которая за ним гонится. Дятел отвечает: «Не могу. Нужно поскорей добыть пищу, а то дерево скоро упадет, и мне придется голодать». Младший брат ударил палкой дерево, оно омолодилось, снова стало крепким и здоровым. Пошел дальше. Приходит к маленькой избушке. В ней живет баба-яга. Просит ее: «Помоги, спаси от ведьмы, которая за мной гонится, хочет съесть». Баба-яга говорит: «Иди скорей дальше, по дороге встретишь большой двор, не заходи, а иди все прямо». Младший брат пошел... Шел, шел; дошел до красавицы девицы-луны. Луна взяла его за себя замуж. Жили хорошо. Потом муж стал грустить и вздыхать. Жена-луна спрашивает, о чем он грустит. Он рассказал о своих братьях, о племяннице-чародейке и о том, что его беспокоит участь братьев. Тогда луна дает ему кольцо и говорит: «Возьми это кольцо и иди искать братьев; в трудную минуту брось кольцо ко мне». Поехал муж на свою родину. Приехал, видит все кругом заросло лесом. Племянница была дома (по другой версии — сестра). Она очень обрадовалась; по обычаю, покружилась три раза вокруг дяди (брата); потом вышла во двор и съела у его лошади одну ногу. Спустя немного опять вышла, съела вторую ногу; затем третью, четвертую и, наконец, всю лошадь. После этого говорит дяде (брату): «Я тебя съем». Он отвечает: «Сначала наточи зубы, а то не съешь». Чародейка пошла в кузню Инара (Инара-ажи), а дядю (брата) посадила в бурдюк и завязала, чтобы не ушел. Пока ведьма точила зубы, брат развязал бурдюк и убежал. Добежал до дятла, просит помочь. Дятел помог бежать дальше. Добежал до избушки бабы-яги. Баба-яга тоже помогла немного. Бежит дальше, а чародейка-сестра уже настигает. Бросил он жене-луне кольцо. Вскочило несколько собак, бросились они на ведьму, брат вбежал в дом жены-луны, но ведьма успела схватить его за ногу и оторвала ниже колена. Так с оторванной ногой и виден теперь богатырь на луне (со слов Хындира Хишба, сел. Калдахвара).

Со слов Шача Чукбар в этом же селении мною записан следующий вариант легенды. Жил богатый князь. У него было семь сыновей и ни одной дочери. Братья хотели иметь сестру, и старший стал просить родителей взять на воспитание девочку. Князь стал молить бога послать ему дочь. Желание исполнилось: роди-

лась девочка. Собрались на пир родственники и соседи. Ночью в загон для мелкого скота ворвался волк и схватил одного ягненка. Карауливший в эту ночь 4-й брат бросился в загон и шашкой отрубил палец на задней лапе волка. Взяв отрубленный палец в карман, он вошел в дом. В это время лежавшая в колыбели новорожденная девочка заплакала. Подойдя к ней, брат увидел, что у нее отрезан на ноге мизинец. Понял он, что девочка ведьма, обращающаяся в волка. Немедленно покинул он родительский дом и пошел странствовать. Шел целые месяцы. Наконец, пришел в дом зажиточного человека, остановился у него и скоро женился на его единственной дочери. Пожив года четыре и соскучившись по родным, решил проведать их. О своем намерении сообщил тестю и теще. Отец посоветовал дочери дать мужу ветку самшита, грецкий орех и уголь, — в трудную минуту пригодятся. Уезжая, муж оставил жене драгоценное кольцо, которое она должна во время его отсутствия держать в чашке с водой; по нему она узнает, если с ним что случится. Сел на араша (легендарный конь. — Г. Ч.), поехал. Долго ехал; приезжает домой. Видит кругом пусто и голо, все хозяйство уничтожено. Никого из родных нет. В избушке сидит одна сестра. Увидела, обрадовалась. Сошел с коня, обнялись, вошли в избушку. Скоро сестра вышла, съела левую заднюю ногу лошади, входит и спрашивает брата: «Ты что же на коне о трех ногах приехал?» Брат, поняв в чем дело, говорит: «Да». Снова вышла, съела другую заднюю ногу, приходит и спрашивает: «Что ты на лошади с двумя ногами приехал?». Он отвечает опять: «Да». Так по частям она съела всю лошадь, после чего спрашивает брата: «Ты пешком пришел, что ли?» Затем она пошла в кузницу точить зубы, а брату говорит: «Подожди, сейчас приду». В доме лежала скрипка «апхярца». Прибежала крыса, стала играть на ней и говорит брату: «Уходи поскорей, если скоро не уйдешь, сестра съест тебя». Пустился брат бежать. Три дня точила ведьма зубы в кузнице; вернулась, видит, нет брата; бросилась за ним. Гонится. Оглянулся брат, догоняет ведьма. Бросил назад самшитовую ветку, вырос дремучий лес. Прошла ведьма сквозь дремучий лес, догоняет брата. Бросил он назад уголь, образовалась невылазная грязь. (С тех пор и появилась грязь на земле). Перебросилась ведьма через грязь, догоняет брата. Бросил он перед собой орех, — выросло огромное ореховое дерево, а сам он сидит на его вершине, под самым небом. Подбежала ведьма к дереву, ласково спрашивает: «Что ты там делаешь, братец?» Затем принялась грызть дерево зубами. Дерево стало укорачиваться. Наконец, дерево уменьшилось настолько, что ведьме легко стало достать брата. В это время жена его взглянула в чашку с кольцом и ви-

дит. вода становится кровавой, вот-вот муж погибнет. Тотчас же, как советовал муж на случай опасности, отвязала и пустила двух своих собак. Прибежали собаки, растерзали ведьму. Зубы у ней высыпались и упали в листья под деревом. Слез брат с дерева, но, становясь на землю, нечаянно наступил на зуб ведьмы и упал мертвым. Верные собаки три дня лизали его тело, но не могли оживить его. Послал бог ворона узнать, что там, под деревом, делается. Прилетел ворон, выклевал у мертвого глаза и полетел обратно. (Выбившиеся из сил собаки беспомощно лежали и не могли защитить хозяина). Спрашивает бог ворона: «Что там?» Ворон отвечает: «Там лежит мертвый». Посылает бог ястреба узнать так ли. Посмотрел ястреб, полетел сообщать: «Лежит мертвый, глаза выклеваны, собаки лизают тело». Дал бог ястребу порошок, приказал насыпать мертвому на грудь. Полетел ястреб, насыпал; мертвый воскрес (со слов Шача Чукбар, сел. Калдахвара).

Эта легенда в основе сходна с карачаевской легендой о женщине-великанше Джелмаж, киргизскими сказками о Джелмаус или Жальмаус, с мегрельской сказкой «Мдеви». Содержание карачаевской легенды вкратце таково. У одного князя родилась дочь, которую называли Джелмаж. С той же ночи в ауле стали пропадать сначала телята, затем крупный рогатый скот. Эта девочка, оказавшаяся великаншей Эмегеной, пожирала по ночам скот. Один из братьев Джелмаж Киилы, чтобы избежать грозившей от сестры опасности, ушел и поселился на берегу Черного моря. Соскучившись затем по родине, он отправился навестить родных. В родном ауле он нашел только сестру Джелмаж и кузнеца. Джелмаж съела сначала одну ногу лошади брата и спросила у него: «У твоей лошади только три ноги?». Затем другую, третью, четвертую и всю лошадь. Каждый раз Джелмаж точила у кузнеца зубы. Она собиралась съесть и брата, но он, по совету мышки, бежал.

Джелмаж догнала Киилы и уже готова была растерзать его, но в это время прибежали вызванные из дома две собаки Киилы и растерзали ее. Осталась только ее голова. Собаки вцепились в голову, но она поднялась и вместе с собаками улетела на луну. С тех пор голова Джелмаж сделалась врагом луны и старается ее проглотить (затмения), а собаки сделались стражами и защитниками луны¹.

О ребенке, пожирающем скот и людей, рассказывают киргизы в сказках о Джелмаус или Жальмаус². В киргизских же рассказах встречаем и мотив «магического бегства». Так, в од-

¹ СМОМПК, III, отд. II, стр. 157 — 163.

² Потанин. «Очерки северо-западной Монголии, стр. 11, прим. стр. 32.

ном рассказе жалмаус-кемпир (прожорливая старуха). стараясь догнать убегающего на лошади мальчика, вырывает у себя зуб, превращает его в топор и рубит у лошади ногу; лошадь продолжает скакать. Старуха вырывает другой зуб, превращает в кетмень (заступ), рубит у лошади другую ногу. Мальчик, соскочив, лезет на дерево. Старуха начинает рубить дерево. Прибежали две собаки и загрызли жалмаус-кемпир¹.

В мегрельской сказке «Мдеви» находим те же сказочные элементы: прожорливость новорожденной девочки, борьба ее с братом, уничтожение ее с помощью собак. Содержание сказки таково. В одной семье родилась девочка; она оказалась великаншей «Мдеви» и принялась пожирать родительских коров. Братья стали по ночам сторожить коров. Старший и средний ничего не заметили. Младший заметил, как великанша пытается схватить корову, выстрелил, прогнал «Мдеви». В это время девочка в люльке заплакала; посмотрели, а у нее из правой руки течет кровь. Родители прогнали младшего брата. «Мдеви» скоро съела отца, мать и двух братьев. Младший брат, узнав об этом во время своих скитаний, решил убить сестру и с тремя собаками отправился домой. Собаки загрызли «Мдеви» насмерть².

Согласно космогоническим воззрениям абхазов, затмение луны происходит оттого, что какое-то чудовище нападает на луну и пожирает ее. Чтобы прогнать чудовище и спасти луну абхазы во время затмения считали необходимым стрелять по направлению к луне. Попасть в чудовище довольно трудно, так как в него попадает одна пуля из ста, поэтому в доброе старое время в случае затмения абхазы поднимали усиленную стрельбу. Если не прогнать чудовище, оно обязательно съест луну (сел. Калдахвара Гудаутского уезда; сел. Квитуули Кодорского уезда), или же обглоданная луна сорвется с небесного свода и упадет (сел. Атара, Кодорский уезд). Теперь абхаз уже не стреляет в луну, но сложившаяся в народе поговорка о вечных заветах прошлого стариках еще долго будет напоминать об этом обычае. «Старик в луну стреляет», — гласит эта поговорка (сел. Окум).

Подобный же взгляд на затмение луны и солнца в прежнее время был широко распространен у многих народов всего земного шара. С этим взглядом встречаемся повсеместно в Грузии, где, по народным воззрениям, на луну и солнце напа-

¹ Миропиев. Демонологические рассказы киргизов. ЗРГО по отделению этнографии, т. X, в. 3, стр. 32.

² СМОМПК, XVIII, отд. III, стр. 392, 393.

дает дракон «гвелвешапи»¹. Повсеместно в Грузии было в обычае стрелять во время затмения.

Такие же представления, а также стрельба во время затмения были обычны у чеченцев, ингушей, осетин, армян, карачаевцев, балкар, азербайджанских тюрков и других народов Кавказа. Пальба по случаю затмения имела место у большинства народов Азии, вплоть до Японии и Китая, у народов Африки и Америки.

Особое внимание привлекают отдельные астрономические понятия и представления абхазов. Так, например, млечный путь носит у абхазов различные названия: «путь овцы», «путь ягненка», «дорога скота» (араху рымса), «дорога в гору»². Это дорога, указывающая куда гнать скот в горы и обратно. В целях сопоставления заметим, что балкары называют млечный путь «кой джол» — «дорога барана». По легенде грузин Кахетии, млечный путь — след быка и оленя, состязающихся в беге. У вотяков млечный путь называется «зязес егорес» — «дорога русей»³.

Абхазы представляют себе, что звезд на небе столько, сколько людей на земле. Родится человек, на небе появляется для него новая звезда; умирает — его звезда падает. При виде падающей звезды произносят: «Моя звезда там», т. е. не упала, и я не умираю. Это воззрение распространено у очень многих народов. По поверью грузин Кахетии, при виде падающей звезды надо три раза произнести: «Ты иди, а я останусь»⁴.

Падение метеоритов, как сказано выше, в некоторых местах Абхазии объясняют тем, что священная сила горы Дыдрипш. Пицунды или Илора перелетает с места на место. Те, кто увидел это явление, радуются, что удостоились видеть полет «святыни» (Гудауты).

Что касается комет, то, по понятию абхазов, — это грозное небесное явление, предотвращающее какое-либо народное бедствие.

Радуга представляется абхазам пьющей воду из реки. Полагают, что если в той воде, откуда пьет радуга, искупаться, тело станет пятнистым (сел. Калдахвара). На радугу нельзя показывать пальцем, в противном случае палец высохнет (Гудаутский уезд) или ногти почернеют и отвалятся (Кодорский уезд). В сел. Илори (Кодорский уезд) говорят, что если маль-

¹ СМОМПК, X. отд. I, стр. 90 (сваны). XVII, отд. II, стр. 141, 147; XIX, отд. II, стр. 79; XXXII, отд. III, стр. 149 и др.

² СМОМПК, XVII. отд. II, стр. 127, 128.

³ Верещагин. Вотяки Сосновского края, стр. 79.

⁴ СМОМПК, XIX, отд. II, стр. 72, 73.

чик, который еще не сидел на белой лошади, покажет радуге зубы, они почернеют.

Частое появление радуги считается хорошей приметой (сел. Атара, Кодорский уезд). В сел. Илори отличают радугу, появляющуюся с горной стороны (что предвещает засушливую погоду), и радугу, появляющуюся со стороны моря, что предвещает дождливую погоду. В сел. Окум считают, что радуга на западе предвещает, что год будет дождливым, на востоке — засушливым.

По представлениям некоторых абхазов, если человек близко подойдет к радуге, он заболеет и сможет излечиться лишь после того, как помолится радуге (сел. Атара, Кодорский уезд).

Как уже указывалось выше, явления грома абхазы объясняют тем, что небесные силы (бог Афы, св. Георгий, ангелы) преследуют злых духов и поражают их ударами стрел или пуль.

У абхазов существует поверье, что небо иногда на короткое мгновение разверзается и из глубины его сверкает яркий свет. Явление это, по словам абхазов, наблюдается довольно редко, один раз в несколько лет, большею частью летом, при хорошей погоде. В этот момент вода в реках и ручьях останавливается, даже водопад застывает в воздухе (гор. Гудауты, сел. Отхара, Гудаутский уезд). Некоторые уверяют, что небо открывается в одно время, а вода застывает в другое, что два явления происходят независимо друг от друга (сел. Лыхны, Гудаутский уезд, сел. Атара, Кодорский уезд). Кто увидит открытое небо, — говорят абхазы, — и успеет в этот момент произнести: «Лари, вари, хызы, джвари», что означает в переводе на обычный язык «собаки, люди, сыворотка, пленка мамалыги», тот будет иметь во всем изобилие. Всякое желание, высказанное при виде открытого неба, исполняется. В сел. Илор мною записано следующее.

Один бедный человек, увидев открытое небо, пожелал, чтоб у него было много коз. Желание немедленно исполнилось. Козы поднимали кутерьму. Не находя простора и пищи, они били и терзали друг друга. В отчаянии от этого столпотворения несчастный взмолился: «Боже, скорей убей меня». И это желание было исполнено.

Рассказывают, что члены фамилий Ампар и Кяхир в Гудаутском уезде видели открытое небо, и с тех пор у них во всех делах удача (сел. Отхара, Гудаутский уезд). Часто, если кому в чем-либо особенно повезет, абхазы говорят: «Он видел открытое небо».

Бывали случаи, когда, увидев открытое небо, человек вто-

ропях вместо хорошего пожелания выскажет плохое, и оно исполняется на беду человека. Так, один абхаз, желая сказать: «Чтоб члены семьи размножились», обмолвившись, сказал: «Пусть духу их не будет», и вся семья вымерла (сел. Лыхны).

Поверье относительно того, что небо разверзается и высказанные в это время пожелания исполняются, известно многим народам. Оно широко распространено не только на Кавказе, но и у многих народов Азии и Европы. Это поверье хорошо знакомо всем картвельским народам, тюркским народам Закавказья (тюрки Азербайджана) и Северного Кавказа (карачаевцы). Оно распространено также у аваров Дагестана, у всех армян, у курдов, осетин, персов, а также у сербов, черногорцев, румын, вотяков, чувашей, бурят и у многих других народов. Как у абхазов, так и у других народов встречаются рассказы о том, что второпях, вместо хорошего пожелания, человек высказывает плохое и получает просимое.

Относительно землетрясений у абхазов существует несколько объяснений. Одни говорят: земля держится на рогах быка, бык иногда (в год раза два) чешется рогами, оттого и происходят землетрясения (сел. Калдахвара). Другие поясняют: по временам к быку, держащему на рогах землю, подлетает муха и беспокоит его; бык вздрагивает, и земля трясется (сел. Атара, Кодорский уезд).

Это одно из самых распространенных объяснений землетрясения. Аналогичный взгляд существует у армян почти всех областей Закавказья, у аваров Дагестана, у азербайджанских тюрок¹, у анатолийских турок², у турок Китайского Туркестана³ и др.

По другому объяснению, земля держится на драконе агюлшап (груз. гвелвешапи). Дракон шевелится и производит землетрясение (сел. Ачандара, Гудаутский уезд). Это воззрение знакомо картвельским народам, приписывающим землетрясению шевелению гвелвешапи или огромной рыбы, на спине которой держится земля⁴.

Представление о ките или рыбе, на которой покоится земля, является созданием народов, живших у морского берега, и знавших огромных морских животных.

¹ «К», 1873. № 13, СМОМПК, IX, отд. II, стр. 106.

² Гордлевский, «Э. О.», 1909, № 4, стр. 97.

³ Катанов. Н. Сборник статей учеников проф. барона Розена, СПб. 1897, стр. 44.

⁴ СМОМПК. XVII, отд. III, стр. 42; XIX, отд. II, стр. 78.

В литературе об абхазах приводится еще одно объяснение землетрясения: «Далеко, на краю земли, находится большой столб, к которому привязано большое животное. Когда оно спит, то все спокойно, но как только проснется и станет выказывать свое нетерпение, рваться, то земля начинает трястись»¹.

¹ СМОМПК, XXXIV, отд. III, стр. 29.

СВАДЬБА И БРАК. РОДИЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ

Свадьба и брак у абхазов. В брак вступают в возрасте 25 — 30 лет мужчины, девушки в 20 — 25 лет. После 25 лет девушка считается засидевшейся. Поздние браки мужчин в прошлом встречались в быту абхазов довольно часто. В старину мужчина женился тогда, когда приобретал некоторую славу и известность своими подвигами, так как никакая уважающая себя фамилия не отдаст свою девушку, да и сама девушка не пойдет за человека, ничем себя не прославившего.

В области брачных отношений абхазы и до сих пор строго придерживаются правил экзогамии: лица, принадлежащие к одной фамилии, не могут вступать в брак, хотя бы они происходили из различных районов Абхазии или один с Северного Кавказа, другой из Турции, и находились в самых отдаленных степенях родства.

Экзогамия — явление весьма распространенное как среди кавказских народов, так и за пределами Кавказа. У адыгов члены одного рода, хотя бы число их определялось тысячами, считались как бы братьями и сестрами и брак между ними был безусловно запрещен¹. В старину, по словам Белля, подобный брак, как кровосмесительный, наказывался потоплением, а в его время штрафом в 200 быков и возвращением женщины к родителям. То же наблюдается у мегрелов: лица одной фамилии считаются между собой братьями и сестрами и браки между ними не допускаются². У имеретин «все члены даже самой многочисленной фамилии считаются друг для друга родственниками, и браки между ними признаются совершенно бессмысленными»³. У пшавов жители одного селения, члены одного рода не вступают в брак. Тушины не вступают в супружество до 12-го в мужском и до 6-го в женском колена;

¹ Bell. Journal of a residence in Circassia. I, pp. 188, 298, 299; II, p. 71.

² Сахария Ф. По Мингрелии. «Петроградские Ведомости», 1916, № 176.

³ Сагарадзе. в СМОНПК, XXVI, отд. I, стр. 42.

и то это допускается в крайних случаях; даже жители одной деревни, хотя вовсе и не родственники между собой, до сего времени не вступают в супружество¹. То же явление отмечается у ингушей², чеченцев, тюркских народов — карачаевцев, караногайцев³ и др.

Эзогамные ограничения в браке имеют место и у других тюркских и монгольских народов. Например, у татар Астраханской губ.⁴, у киргизов⁵, бурят, калмыков, монголов, корейцев, японцев и др. народов.

Еще недавно большая часть браков в Абхазии заключалась путем похищения невест или, как выражаются абхазы, амадзала «тайно», «секретно». Причины похищения невест следующие: 1) несогласие на брак родителей невесты или жениха, 2) желание сократить свадебные издержки или, по крайней мере, отсрочить их. Несогласие родителей невесты выдать свою дочь за молодого человека обычно побуждало его прибегать к похищению девушки. Если девушка согласна на брак, она сама содействует похищению и улаживается с женихом о времени и месте похищения. Получив от родителей невесты отказ, молодой человек считал себя крайне оскорбленным: «что я ниже вас, что ли?» И организовывал похищение. Следует заметить, что в прежнее время высшие сословия ни в каком случае не допускали браков с низшими сословиями.

Похитив девушку, молодой человек для того, чтобы добиться примирения с ее родителями, иногда являлся с нею к влиятельному лицу, ища его покровительства. Тот, по долгу гостеприимства, старался уладить дело и вступал в переговоры с родителями девушки. Обычно дело кончалось миром. Но иногда родители девушки отказывались от примирения и требовали возвращения дочери. Оскорбленный молодой человек уходил в лес и мстил своим обидчикам поджогами, иногда убийствами. Возникала кровная месть.

Похищение невест, как известно, широко практиковалось всеми народами Кавказа; местами же этот обычай не изжит окончательно и теперь. К этому способу заключения брака прибегали народы адыге, чеченцы, ингуши, горские народы Дагестана, тюркские народы, карачаевцы, балкары, ногайцы,

¹ Циссаров И. Записки о Тушетии, «К», 1879, № 11.

² Яковлев Н. Ингуши М., 1925, стр. 49.

³ Малявкин, Караногайцы. «Терский сборник», в. III, кн. II, Владикавказ, 1893, стр. 163.

⁴ Небольсин, в «Вестнике РГО», 1851, IV, стр. 9.

⁵ Гродеков. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской обл., I, Ташк., 1863, стр. 27.

азербайджанские турки, картвельские народы, осетины, курды, талыши, таты, армяне и др. народы Кавказа. Не менее широко практиковалось похищение и некавказскими народами.

В прежнее время браки устраивались исключительно родителями: детей об их желаниях не спрашивали. Обычно две семьи, в целях установления между собой родственных отношений, завязывали брачные отношения между двумя своими членами. Бывали случаи, что родители обручали детей еще в колыбели, причем, в знак обручения, делали надрезы на лбу у обоих детей; кроме того, отец мальчика клал в колыбель девочки пулю (сел. Мугудзырхва и Звандриш Гудаутского уезда; сел. Адзюбжа Кодорского уезда)¹ или заряженную гильзу (с. Бармыш Гудаутского уезда). Пуля служила залогом исполнения договора.

Обручение малолетних детей («лютечное обручение») в прежнее время составляло довольно обычное явление у большинства кавказских народов. И это вполне понятно. Раз родители распоряжаются судьбою детей и смотрят на их брак, как на средство установления выгодных и желательных для себя родственных связей, они и устанавливают эти связи, как только им представится подходящий случай, обручая детей не только в колыбели, но и в утробе матери. Приведем несколько примеров этого обычая. У грузин иногда «бездетные отцы, условливались между собою наперед о соединении супружеством будущих детей своих»². «У хевсур, — говорит Р. Эристов³, — невеста обручается, будучи еще ребенком, а многие даже в люльке, но их не выдают замуж ранее 20 лет. В знак обручения жених отдаст родителям невесты абаз (20 к.)». У мегрелов, по словам Т. Сахокия, обычай обручать детей в люльках существовал еще сравнительно недавно; при таком обручении родители ставили колыбели своих детей рядом и говорили младенцам: «Вот твоя жена!» «Вот твой муж!»⁴. У сванов родители иногда обещали друг другу поженить своих будущих детей, если у одного родится сын, а у другого дочь. «Если так и родились, отец мальчика немедленно отправлялся к родителям девочки и приносил в знак обручения пулю»⁵. Такого же рода обручение младенцев в колыбели практиковалось и у других картвельских

¹ В Адзюбже этот обычай отмечает Джанашия. Абхазск. культ и быт, стр. 194.

² Вахтанг. Обзорение истории грузинского народа, СПб. 1814, стр. 21.

³ Эристов Р. О. В Тушинно-пшаво-хевсур, округе. ЗКОРГО, III, стр. 109.

⁴ Сахокия. По Мингрелии (брачные обряды). «П. В.», 1916 г., № 179.

⁵ Эристов Р. Этнографический очерк Сванетии. «Новое обозрение», 1897 г., № 4555. Там же. СМОМПК, X, отд. 1, стр. 76.

народов. В горных обществах Чечни также было прежде в обычае обручение малолетних. В таких случаях «в залог будущего калыма давалась пуля, газырь черкески или несколько абазов денег, и дело считалось решенным»¹. У армян «люлечное обручение» известно, как старинный обычай, во многих районах; обряд состоит обыкновенно в том, что отец мальчика делает надрез на люльке девочки; отсюда и сам обряд иногда назывался «оророцахазни»; другие дают этому обряду название «оророци ншана друтюн» — «люлечное обручение»². Обручение детей в колтыбели было в прежнее время в обычае и у многих других народов: осетин³, азербайджанских тюрков⁴, карачаевцев⁵, караногайцев⁶ и др.

В настоящее время абхазы женятся по собственному выбору, так как молодые люди могут свободно общаться на разнообразных общественных собраниях (свадьбах, поминках, скачках и проч.), где молодые люди имеют возможность узнавать друг друга и выбрать себе друга по душе. О своем желании жениться на намеченной невесте молодой человек доводит до сведения своих родителей через посредство младших родственников, так как говорить об этом непосредственно со старшими считается стыдным. Переговоры с отцом невесты в прежнее время вел отец жениха. В настоящее время в роли посредников, кроме отца, часто выступают друзья или родственники жениха. Такой посредник называется *адарежгю* (в Самурзакани — мегрельским термином *маребели*). В некоторых общинах (например, Дурипш), чтобы дать жениху возможность познакомиться с невестой в домашней обстановке, посредник брал с собой жениха в дом невесты под каким-нибудь благовидным предлогом (купить буйвола, лошадь и т. д.). Здесь посредник спрашивает жениха, нравится ли ему девица. Таким же образом он узнавал у девушки, нравится ли ей молодой человек. Посредник в данном случае не должен быть старшим родственником девицы, иначе она не может говорить с ним о таких вещах, как и жених не может говорить со старшими о своем намерении жениться. При взаимной симпатии жениха и невесты посредник обращается к родителям невесты с предложением выдать дочь. Родители, по обыкнове-

¹ Ипполитов А. Этнографические очерки Аргунск. окр. ССКГ, 1, стр. 12.

² Зелинский С. Народно-юридич. обычаи у армян Закавказского края, стр. 19, Тфл. 1899 (ИКОРГО, т. XII, в. III).

³ Чурсин. Осетины, стр. 85, 86.

⁴ СМОМПК, в. V, отд. I, стр. 145; XX, отд. I, стр. 124.

⁵ Кубанские областные ведомости, 1880, № 7.

⁶ Ананьев Н. Караногайцы, их быт и образ жизни, стр. 11. Сборник сведений о Северном Кавказе, II, Ставрополь, 1902.

нию, не дают согласия сразу и отвечают уклончиво. Получив, в конце концов, согласие, посредник или отец жениха, если переговоры вел он, бросал из газыря пулю или заряженный пулей и порохом газырь отцу невесты, а отец невесты бросал свою пулю перед отцом жениха. Этим актом взаимного «бросания пули» «ахкаршара» сватовство закреплялось, девица с этого момента считалась помолвленной и никто не смел уже за нее свататься (сел. Джгерды, Ткварчели, Окум). В настоящее время «бросание пули» заменяется обменом подарками со стороны жениха и невесты. Этот обмен подарков сохранил, однако, за собою название «бросания пули», а самые подарки жениха носят название: «то, чем заменяется бросание пули»¹. Когда представитель семьи жениха передает привезенные для невесты подарки, он в некоторых общинах стреляет из револьвера и говорит «пулю бросил» (сел. Ткварчели).

Относительно «бросания пули» необходимо сказать несколько слов, чтобы установить правильный взгляд на происхождение этого обычая. Н. Державин изображает дело в таком виде: «Получив согласие родителей невесты, посол входит в комнату невесты и бросает перед нею пулю и заряд пороха, давая этим знать, что она взята в плен, то есть помолвлена, а затем поспешно садится на лошадь и начинает стрелять»². По этому описанию «бросание пули» представляет отголосок «похищения». Такое истолкование обычая я считаю неправильным.

Пулю бросают обыкновенно не перед невестой, а перед ее отцом (уж не его ли берут в плен?). Отец невесты, со своей стороны, по крайней мере, в некоторых общинах, бросал пулю перед отцом жениха или посредником. Кого он этим «берет в плен?» Совершенно неосновательно поэтому видеть здесь отголосок похищения или «взятия в плен». Пуля и порох в данном обряде, как и при обручении в колыбели, представляют залог исполнения соглашения или обязательства.

В подтверждение правильности такого понимания обряда можно сослаться на обычай других народов. Мы уже отмечали обычай сванов и горных чеченцев при обручении детей давать пулю. У сванов и при обручении взрослых родители жениха дают родителям невесты пулю или один рубль деньгами «в знак задатка обручения»³. У осетин «при сватовстве невест кроме верного слова отдавались в залог застезка черкески или

¹ Джанашия. Абх. культ и быт, стр. 193.

² Державин Н. Свадьба в Абхазии. СМОМПК. XXXVI, отд. II, Тфл. 1906, стр. 3.

³ Маргиани. Сванеты. СМОМПК. X, отд. I, стр. 76.

бешмета при свидетелях, пуля или газырь родным несется, и это служило твердою гарантией родства обеих сторон. Нарушить это ни одна сторона не считала себя вправе»¹.

Относительно ингушей читаем следующее: «Ингуши иногда просватывают своих малолетних детей, причем отец мальчика дает в задаток заряд пороха отцу девочки»². Что пуля может употребляться в качестве «залога верности», это прекрасно подтверждается существующим у хевсур и пшавов обычаем меняться пулями³. То же самое существует у грузин-мохевцев: два смертельных врага, после того, как они взаимно обменялись пулями, делаются братьями до гробовой доски⁴.

У народов, сохранивших лук и стрелы, в закрепление помолвки или обручения оставляют это оружие. Так, у юраков сват, являясь сватать девушку, передает ей лук и колчан со стрелами⁵.

У народов более мирного склада жизни вместо пули и пороха в качестве залога или задатка употребляются другие вещи, например, плетень, кнут. Так, у чувашей сват, придя к соглашению с отцом невесты, уходя оставляет кнут, отчего и самый предварительный стговор называется «бросанием или оставлением кнута». Залог этот остается, как «обеспечение предстоящей свадьбы»⁶.

Наконец, у многих народов в качестве залога, обеспечивающего выполнение свадебного договора, вместо пули, кнута и других подобных вещей, употребляется обручальное кольцо. У армян Нагорного Карабаха, после соглашения с родителями невесты, жена брата жениха надевает на палец невесте кольцо, и этот обряд называется «давать задаток».

Оставляя пулю в залог и обеспечение выполнения брачного стговора, абхаз, очевидно, руководствовался убеждением, основанном на верованиях: полагая, что пуля поразит того, кто нарушит данное обещание. Известно, что идея сурового возмездия очень часто связывается с пулей, как равно и с другим оружием. У сванов отец мальчика, принося в знак

¹ Шанаев Г. Из осетинских сказаний о нартах, ССКГ, X, стр. 5, прим.

² Акимов В. Н. Свадебные обряды чеченцев и ингушей, стр. 93.

³ Эристов. О Тушино-пшаво-хевс. округе, стр. 138.

⁴ Хаханов. О мохевцах. Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашк. этнографическом музее, в. III, стр. 77.

⁵ Мордвинов А. Иногородцы, обитающие в Туруханском крае, «Вестник РГО», 1866, II, стр. 49.

⁶ Никольский Н. Краткий конспект по этнографии чувашей, Изв. о. а. и этн. при Каз. ун., т. XXVI (1911), вып. 6, стр. 563.

обручения родителям девочки пулю, говорил: «Вот пуля в знак обручения, и если обрученная мною твоя дочь будет уведена кем-либо, то знай, что должен умереть или я, или ты»¹. В старые времена в Грузии при поздравлении царя с новым годом военачальник, как и простой воин, подносил стрелу, позже, с появлением огнестрельного оружия, пулю, говоря: «Да продлит бог царствис твоё, и да пронзит он сею стрелою (пулею) грудь твоего врага»².

Несомненно, при обручении у абхазов, как и у сванов и др. народов, пуля служила надежным залогом выполнения договора, и грозила суровой карой нарушителю обещания.

При обручении жених и невеста у абхазов, как и у многих других кавказских народов, не присутствуют. Они обыкновенно находятся каждый у себя, в «амхаре» — конусообразной плетеной постройке, устраиваемой специально для новобрачных, или, как обычно теперь бывает, в отдельной комнате. Через три недели после обручения устраивается «вывод» из амхары как невесты, так и жениха. Вывод из амхары сопровождается пирушкой.

Затем назначается срок для взятия невесты; срок этот бывает от одного до трех лет, в зависимости от того, как скоро может быть приготовлено приданое и проч.

Для взятия невесты снаряжается из дома жениха партия родственников и друзей человек 40 — 50. Запасшись разнообразными вещами для раздачи близким родственникам невесты, свадебный кортеж отправляется за невестой. Едут обыкновенно верхом, кроме того, снаряжаются две-три арбы для перевозки приданого невесты — мебели, одеял, матрацев, подушек, посуды и проч. По дороге поют, джигитуют, стреляют.

В прежнее время, когда поезжане являлись за невестой, их не впускали во двор, запирали ворота, и они должны были стрелять, только после выстрела ворота отворялись, и их впускали. При отъезде с невестой поезжан не выпускали до тех пор, пока не выстрелят. В том и в другом случае выстрелы могли иметь значение средства, удаляющего нечистую силу и ограждающую невесту от козней злых духов, колдунов и проч. (ср. Ткварчели).

В доме невесты устраивается свадебный пир, по окончании которого перечисляются вещи, составляющие приданое и подарки невесты. Затем невеста садится на оседланную лошадь, которую ей дарит ее отец. Невесту из родительского дома

¹ Эрнстов Р. Указ. работа в «Н. О.», 1897. № 4555.

² Вахтанг. Обзорение истории грузинского народа. СПб, 1814. стр. 17. Вахушти. География Грузии. стр. 15.

сопровождает ее подруга—«атаца-юза» и товарищ. С невестой едут кроме того еще две дружки. Все сопровождающие невесту лица оставались с ней в доме жениха 15 дней.

Когда поезжане жениха выводили невесту из родительского дома, чтобы вести ее в дом жениха, молодые родственники и соседи невесты в прошлом старались задержать их и проделывали с ними разные шутки. К хвостам лошадей привязывали тыквенную посуду, к одежде привешивали дохлых кошек, крыс, мышей, задерживали лошадей, снимали всадников с седел и бросали их в грязь, срывали папахи и т. п. (по не били палками или плетьюми)¹. (Сел. Джерды, Кодорский уезд). Поезжане с невестой должны были с силой пробиваться, но отвечать ударами и сердиться не полагалось. Если по пути встречалась другая община, повторялась та же сцена: молодежь этой общины на некоторое время задерживала поезжан (сел. Дурипш Гудаутского уезда).

Обычай этот в прежнес время соблюдался у многих кавказских народов. Так делали адыгейские племена, чеченцы, турки Северного Кавказа и др. У темиргоевцев всадников жениха, увозящих невесту, аульская молодежь избивала длинными хворостинами, а лица, сопровождающие невесту, не в праве были отбиваться; кроме того, «на протяжении всей дороги во встречающихся на пути аулах повторяются те же сцены побищ и борьбы», так что, «чем ближе подъезжают всадники к своему аулу, тем печальнее их внешность: разорванная одежда, исцарапанные лица, подбитые глаза, кровь»². Такие же сцены наблюдаются при взятии невесты у карачаевцев. Родственники невесты, вооружившись хворостинами, избивают поезжан жениха, так называемых кьедженгерлэров, стаскивают их с лошадей, стараются столкнуть в яму с нечистотами и проч.³. У балкар молодежь селения невесты обирает поезжан жениха с ног до головы⁴. У чеченцев поезжан жениха у дома невесты встречают бранью, камнями и выстрелами⁵. У калмыков избивают не только поезжан, но и жениха, который приезжает со своей свитой за невестой⁶. У армян иногда молодежь

¹ По словам Джанашия, поезжан задерживала «местная молодежь с дубинками» Абхазский культ и быт, стр. 197.

² СМОМПК. XXIX, отд. 1, стр. 92, 93.

³ Чурсин. Карачаевцы (рукопись); Шукин И. Материалы для изучения карачаевцев. «Русский антропологический журнал», 1913, № 1-2, стр. 59.

⁴ Грабовский Н. Свадьба в горских обществах Кабардинского округа. ССКГ. в. II, стр. 16, также Караулов в СМОМПК. XXXVIII, отд. I, стр. 146.

⁵ Ипполитов, в ССКГ, в. I, стр. 9.

⁶ Житецкий. Очерки быта астраханских калмыков. М., 1893, стр. 21; Мевес. Путевые заметки с калмыках, «К», 1865, № 8.

останавливает поезжан и вызывает на борьбу и т. д. и т. п. В этих проявлениях враждебности к поезжанам, увозящим невесту, повидимому, следует видеть отголосок прежних отношений между различными родовыми группами, возникавших при похищениях невест.

Когда поезжане приближались к дому жениха, примерно за версту, от толпы отделялся гонец и скакал к дому жениха: подъезжая к дому, он делал выстрел; домашние выходили на встречу и мазали ему губы медом, после чего он немедленно возвращался обратно (сел. Ткварчели). В Самурзакани этот вестник носит грузинское название «махаребели» — «благовестник»; здесь ему кладут в рот сахар, выражая этим, что весть его сладка, как сладок сахар (сел. Окум).

Обычай высылать вперед, к родителям жениха, вестников существует у многих кавказских народов. У картвельских народов эти вестники большей частью называются «махаребели», «благовестники» или «добрые вестники»; такое же название вестники (муштулуджие) носят они, между прочим, у сербов¹.

Взятие невесты в дом жениха, как один из важнейших моментов свадьбы, считается особенно благоприятным для враждебных действий, основанных на магии со стороны недоброжелателей жениха. Так, например, для того, чтобы повредить жениху, разрезают пулю пополам и кладут ее половинки по обе стороны дороги, по которой проходит свадебный поезд. Затем половинки сплавляют вместе, заряжают ружье и производят выстрел (сел. Джерды) или просто выбрасывают куда-нибудь (сел. Илор). Другой способ заключается в том, что разрезанную пополам пулю мочили в крови зарезанного в жертву животного, затем сплавляли снова (сел. Дуриш). В некоторых случаях прибегали и к такому способу: когда ведут невесту, два молодых человека, омочив ножи в крови жертвенного животного, стоят по обеим сторонам улицы. После прохождения процессии ножи закрывают. Для порчи жениха применяли и некоторые другие магические средства (например, завязывание узлов).

К подобным чародейским приемам в целях порчи жениха прибегают и другие народы. Так, удины в сел. Варташен Кухинского уезда разрезают свинцовую пулю пополам и кладут половинки по сторонам улицы, по которой будут проходить жених и невеста; затем берут эти половинки пули, сплавляют вме-

¹ Милличевич. Указ. работа, стр. 213.

сте, и «после этого никакая сила не в состоянии спасти жениха от гибели»¹. Горские евреи опасаются магической силы узлов, которые недоброжелатель жениха может завязать во время венчания. Чтобы разрушить силу узлов, родственники и друзья жениха спешат сами завязать как можно больше узлов². Армяне Зангезура завязывают на нитке узлы, чтобы «связать злых духов» и тем оградить от их действия жениха. Лакцы в Дагестане также верят в магическую силу завязывания узлов. В возможность «порчи» жениха завязыванием узлов верят также чеченцы, авары и кумыки.

Когда свадебная процессия движется от дома невесты к дому жениха, поезжане поют свадебную песню. В Бзыбской Абхазии поют «Оу-ре-деда-мафа», в Кодорском уезде, например, в общине Адзюбжа, кроме этой песни, иногда поют «О-хо-хо-хой». В Самурзакани поется мегрельская свадебная песня «кучха бедниэра», т. е. «нога счастливая»; назначение песни магическое: чтобы невеста счастливой ногой вступила в дом мужа (сел. Окум). Относительно свадебных песен или, вернее, припева, которым сопровождается переезд невесты из родительского дома в дом жениха, в литературе царит изрядный сумбур. М. Джанашвили говорит, что по дороге поют свадебную песню бедниэра³. Это касается лишь Самурзакани, где господствуют мегрельские обычаи; в остальной Абхазии песни «бедниэра» не знают. Н. Джанашия указывает на существование своеобразной абхазской свадебной песни «Оу-ре-деда-мафа», но в своем стремлении всюду отыскивать элементы грузинского влияния, приводит песню в извращенном виде. Он толкует оу-ре-деда-мафа, как *ori dada m-ka*, означающее: «Две подружки приехали с нею»⁴; в действительности, абхазский свадебный припев ничего общего с таким толкованием не имеет. Было бы странно, ведя невесту, петь о ее подругах. Н. Державин сообщает, что невесту ведут с песней: «О-ре-де-да, О-ре-де-да, мафа!» и добавляет: «Это единственная уцелевшая в Абхазии песня, смысл которой, к сожалению, абхазцам не известен»⁵.

По моей записи, свадебная песня звучит чаще всего («Оу-ре-де-да мафа»); и только некоторые произносят: «Оу-ре-де-да, мофа». Смысл песни действительно большинству абхазов не понятен. Этот свадебный припев в такой или иной форме

¹ СМОМПК, XIV, отд. II, стр. 236.

² Анисимов И. Кавказские еврей-горцы, М., 1888, стр. 125, 126. СМОМПК, XVIII, отд. III, стр. 129.

³ Джанашвили. Указ. работа, стр. 25.

⁴ Джанашия. Абх. культ и быт, стр. 97.

⁵ Державин Н. Свадьба в Абхазии. СМОМПК, XXXVI, отд. II, стр. 8.

употребляется у народов адыге («Оу ридаде, оу ридаде махо»)¹, у карачаевцев, балкар, осетин и др. народов. Над выяснением смысла и происхождения этого припева задумывались многие исследователи. Д. Г. Лопатинский, в согласии с Ш. Б. Ногмовым, связывал этот припев с именем адыгского богатыря Редеди, погибшего в единоборстве с Тмутараканским князем Мстиславом². Это объяснение не выдерживает критики даже потому, что вспоминать на свадьбе о печальном событии — о гибели богатыря — совершенно неуместно. Против объяснений Д. Г. Лопатинского выступали А. В. Марков в «Этнографическом обозрении» (1899 г., № 1 — 2) и Н. С. Трубецкой в статье «Ределя на Кавказе». (Там же, 1911, № 1 — 2). По записи Н. С. Трубецкого, припев свадебной песни на кяхском наречии звучит так: «Уоредэ, уореддедэ, уореддедэ, мафэ!» В переводе Н. Трубецкого это значит: «Песня, всем песням песня, счастливая». («Самая настоящая песня», как перевел черкес, общивший припев Н. Трубецкому). В таком виде припев, сопровождающий переезд невесты в дом жениха, конечно, вполне соответствует этому событию, но представляется бессодержательным и потому может вызывать сомнения.

Мною записана в Абхазии легенда, объясняющая происхождение припева «Оу-ре-деда-мафа». Легенда записана в трех вариантах, в трех различных общинах Бзыбской Абхазии: Дурипше, Калдахвара и Бармыше. Содержание легенды таково. Молодой человек Мафа влюбился в красивую девушку Деду и стал добиваться ее руки. Гордая красавица долго отказывала; наконец, обещала выйти замуж за Мафу, если он в доказательство своей любви выполнит одно унизительное требование. Мафа исполнил желание красавицы. Тогда она решительно заявила, что не выйдет замуж за мужчину, который позволил себя так унизить. Огорченный юноша обратился за помощью к одной старухе, и та обещала уладить дело. Обещание это было выполнено. Старуха так повела дело, что Деда, не зная того, забеременела от Мафа. Спустя некоторое время на одной свадьбе, когда молодежь в песнях высмеивала недостатки товарищей и знакомых, Деда в песне осмеяла поступок Мафы. В ответ Мафа пропел, что Деда уже стала его женой, сама того не зная. Отсюда и получила свое начало свадебная песня «Оу-ре-деда-мафа», объяснили мои информаторы. Следует помнить, что на свадьбах вообще очень часто поются ве-

¹ Кашежев Т. Свадебные обряды кабардинцев. «Э. О.», XL-XLI стр. 345.

² СМОМПК, XII, отд. 1, стр. 10, 69, XXV, отд. III, стр. 93.

сьма нескромные песни, что, возможно, имеет магический смысл.

Старик Сулейман Аршба в общ. Ткварчели сообщил, что свадебный припев «Оу-ре-деда-мафа» впервые появился в среде членов абхазской фамилии Асадзква, живших около Сочи. Песня исполнялась будто бы двумя партиями; одна пела: «Оу-ре-деда-мафа», другая «Оу-ре-деда дакя». Указание на первоначальное появление припева в Сочинском районе стоит в связи с широким распространением этого припева среди адыгейских племен. Можно поэтому предполагать, что припев «Оу-ре-деда-мафа» проник к абхазам от соседей их адыгов.

При входе невесты в брачный домик «амхара» или брачную комнату два молодых человека держат над ее головой кинжалы, ударяя ими по притолке двери; иногда держат один кинжал над головой, а другой внизу у порога, так что невеста проходит между кинжалами (сел. Дурипш). Иногда вместо кинжалов употребляются шашки¹. Первое вступленье невесты в дом жениха — один из важнейших моментов брака, почему в это время необходимо заботливо охранять молодую от пагубного действия нечистой силы, чар, колдовства. С этой целью и прибегают к магической силе кинжала или шашки. К такому же магическому приему ограждения невесты или обоих новобрачных прибегают многие народы как на Кавказе, так и вне его. Шашку или кинжал держат над головой новобрачных при входе их в дом у всех картвельских народов: в Картли, Кахетии, Имеретии, Гурии, Аджаристане, Мегрелии, Свани; то же проделывают хевсуры, пшавы, мтиулы, ингилой². Шашкою или кинжалом отгоняют злых духов от новобрачных при входе их в дом также армяне³, осетины⁴ и другие кавказские народы. Меч и сабля играли, как известно, видную роль в старинных свадебных обрядах великоруссов⁵, украинцев⁶, латышей⁷ мордвы⁸ и др. народов.

¹ Ср. Кагаров Е. О значении некоторых русских свадебных обрядов. «Известия Академии наук»; 1917, № 9, стр. 647.

² Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа, стр. 124 — 127. СМОМПК, XIX, отд. I, стр. 173; XXI, отд. II, стр. 130, XXXI, отд. III, стр. 158. ЗКОРГО, кн. XVI (1894), стр. 291 и др.

³ СМОМПК, II, отд. II, стр. 54, XVII, отд. I, стр. 102, XLIV, отд. II, стр. 37 и др.

⁴ Чурсин. Осетины, стр. 87.

⁵ Терещенко. Быт русского народа, II, стр. 53, 63, 73, 86, 114, 141.

⁶ Там же, стр. 512.

⁷ Записки РГО по отделению этнологии, т. XV, в. 1, стр. 163 (Э. Вольтер).

⁸ Записки путешественника академика Лепехина, стр. 188.

Когда невеста входила в амхару, ей в прежнее время на голову сыпали мелкие серебряные монеты; теперь в некоторых местах ее осыпают зернами гоми¹. У абазин на голову невесте сыпали конфеты и просо, чтобы было обилие проса². Осыпание невесты или обоих новобрачных деньгами, сладостями, орехами, хлебными зернами и проч. составляет, как известно, весьма распространенный свадебный обычай. Он может быть объяснен, как магический прием для обеспечения плодovitости новобрачных, богатства или сладости жизни.

Так, мегрелы осыпают невесту зернами гоми, «чтобы она была плодovита, как эти зерна»³. Армяне осыпают новобрачных, возвращающихся после венчания домой, орехами. Горские евреи осыпают невесту при входе в дом жениха рисом, «чтобы она родила много детей»⁴. Карачаевцы осыпают невесту деньгами, конфетами, орехами, пшеном или крупой, «чтобы во всем было изобилие, богатство». У лаков (казикумуков) на голову невесты сыпают муку, конфеты и серебряные деньги с выражением пожелания, «чтобы дом наполнился кучею детей, множеством хлеба и скота»⁵.

Когда невеста войдет в дом, ей дают чашку (или горсть) гоми или проса. Идя от порога к очагу, невеста рассыпает по полу гоми; затем обходит вокруг очага, также посыпая гоми. В некоторых общинах Самурзакани (сел. Окум) невеста обходит все комнаты дома, всюду сыпает зернами гоми. Это магический прием, направленный на то, чтобы «так размножился этот дом».

Аналогичный обряд рассеивания зерен, с тою или иною магическою целью, наблюдается и у других народов. У мегрелов «невеста обходит углы дома, сыплет пшено — символ размножения, и из маленького кувшина поливает водой рассыпанные по полу зерна, выражая тем желание, чтобы все уродилось обильно, и нивы не страдали от засухи»⁶. Гурийцы дают невесте при входе в дом жениха горсть гоми, которое она разбрасывает по всей комнате. «Этот обряд выполняется для того, чтобы она была хорошею хозяйкой».

Следует отметить также сходный обычай сербов. При вводе невесты в дом жениха, ей дают решето с разными хлебными зернами: невеста берет несколько горстей и бросает же-

¹ Джанашия. Абх. культ и быт, стр. 197.

² Голяховский в «Кубанских областных ведомостях», 1881, № 21.

³ СМОМПК, X, отд. 1, стр. 109.

⁴ Черный И. Горские евреи, ССКГ, III, стр. 38.

⁵ Бутаев Д. Свадьба у лаков (рукопись); Омаров. Воспоминания мугалима, ССКГ, I, стр. 42.

⁶ Сахокия. По Мингрелии, «П. В.», 1916, № 183.

ред собою. У болгар (в Хисарском округе) невеста при выходе из дома бросает «на счастье» просо¹.

На колени невесте сажают мальчика, что, по магическим воззрениям, должно было вызвать рождение мальчиков. Этот мальчик считается после того как бы усыновленным семьей (сел Окум).

В некоторых общинах (сел. Джерды) при входе невесты в дом свекровь мажет ей губы медом, чтобы она имела «сладкий язык», была пезлобивая, кроткая². Такой же обычай существовал и у абазин (Северный Кавказ)³. Молодым при входе в дом жениха подносят мед, сахар, иногда масло, также как у картвельских народов⁴, армян, горских евреев и у других народов. Это угощение молодых сладостями, по обычному пониманию, должно обеспечить новобрачным сладость супружеской жизни.

После привода невесты устраивается пир. Жених во время приезда невесты и на свадебном пиру не присутствует. На это время он удаляется из дому и где-нибудь бродит или сидит у соседей. Этот обычай соблюдается и другими народами. Так, у чеченцев во время свадебных пиршеств (1—3 дня) «молодой ходит по лесу или где-нибудь по знакомым, и приходит к жене лишь поздно вечером»⁵. У карачаевцев жених во время свадьбы и некоторое время после нее скрывается у своего товарища «болуша». У казанских татар жених и невеста не принимают никакого участия ни при заключении брачного договора, ни в брачных торжествах; так по крайней мере было прежде⁶.

Перед началом свадебного пира отец жениха или кто-либо из близких дому стариков встает и, держа в одной руке палочку с нанизанными на ней сердцем и кусочком печени, а в другой стакан вина, молится о благополучии новобрачных, высказывая пожелание, чтобы невеста родила пять сыновей и двух дочерей. Затем, полив сердце и печень вином, ест сам и раздает присутствующим. Невеста присылает ему из своей

¹ Боев Б. К брачному праву болгар. «Сборник материалов по этнографии, изданный при Дашк. этнографическом музее». I, стр. 40 (1885).

² Ср. Джанашвили. Указ. работа, стр. 25.

³ «Кубанские областные ведомости», 1881, № 21.

⁴ Вахтанг. Обзорение истории грузинских народов. СПб, 1814, стр. 24, Джанашия, стр. 147, Важа-Пшавела, стр. 320.

⁵ Клиnger. Нечто о Чечне. «К», 1856, № 101, Ипполитов. в. ССКГ, в. I, стр. 9.

⁶ Коблов. Религиозные обряды и обычаи татар-магометан. «Изд. о. а., и этн. при Каз. ун.», т. XXIV (1909), в. 6, стр. 544.

комнаты подарок — полотенце, кисет и т. п., который кладет на колени. Пирушка сопровождается пением и танцами. Это так называемая «малая свадьба».

На другой день устраивается «большая свадьба», во время которой невесте приносятся подарки (ахаршв). Собирается чуть ли не вся община. Кто-нибудь ведет запись подарков. В довоенное время общая стоимость подарков достигала на богатых свадьбах до 500 и более рублей. Невеста в это время, как во все продолжение свадьбы, находится в своем углу с лицом, накрытым покрывалом. Желаящий поднести невесте подарок входит в «амхара», к нему подходит подруга невесты с тарелкой (прежде она становилась на колени), и даритель кладет свой подарок или называет его, если это животное. После этого с невесты снимают покрывало (сел. Дурипш).

Некоторые устраивали во время свадебного веселья скачки и стрельбу в цель. Призами за удачные выстрелы служили домашние животные — корова, теленок, коза, оружие и др. вещи. Мишенью служила доска с начертанным углем кругом или поставленной сверху глиняной чашкой. Первым стрелял непременно какой-либо почетный старик.

Недели через две после свадьбы (иногда 7—10 дней) устраивается ввод невесты в «большой дом». Пир по этому поводу устраивает на свой счет товарищ жениха; сам жених в пирушке не участвует, так как он еще стыдится показываться своим родителям и старшим братьям. «Чтоб прекратить это положение стыдливости», товарищ жениха от его имени подносит родителям жениха и другим старшим членам семьи подарки, именуемые ачанца (апанца). После этого жених получает право показываться старшим членам своей семьи. Невесту в большой дом вводят с лицом, покрытым кисеей. Устроитель пирушки кончиком кинжала поднимает кисею с лица невесты; старший в доме благословляет ее и молится покровителю дома ажахара, чтобы он милостиво принял нового члена семьи и сделал ее плодovитою. С этого дня невеста становится действительным членом семьи, может входить в большой дом и приступает к исполнению обязанностей невестки.

Товарищ жениха, устраивавший пир при вводе невесты в большой дом, с этого времени становится в близкие родственные отношения к жениху, которые не прекращаются до гроба.

У адыгев вуаль с лица невесты снимал шафер концом шашки¹. У грузин покрывало с лица невесты снимал во время свадебного пира отец обнаженной саблею²; у аджарцев ву-

¹ Ильин. Свадьба у православных черкесов, «К», 1868, № 111.

² Вахтанг. Обзорение истории грузинского народа, стр. 25.

аль с невесты снимает кинжалом брат невесты¹. У карачаевцев покрывало (ал) снимает с невесты один из родственников жениха обнаженным кинжалом². У русских в старину вуаль с лица снимал посаженный отец концом стрелы; так было, например, на свадьбе Михаила Федоровича Романова в 1726 г.³ В Олонецкой губ. дружки снимают фату концом плети. У мордвы и чуваш покрывало с лица невесты снимал отец жениха концом длинного пирога⁴. Пирог и хлеб служат оберегом, подобно оружию.

После ввода невестки в большой дом устраивается обрядовое шествие невестки к воде. Свекровь или другая почетная женщина готовит из пшеничной (иногда с примесью кукурузной) муки аквавар (колобок) и кладет в посуду; туда же кладется яйцо. Затем пожилые женщины отправляются с невесткой к речке. У того места, где из речки берут воду, невестка становится на колени, а свекровь или другая почетная женщина молит в «воде находящуюся» дзылан-дзахкуаж — «царицу вод», чтобы она разрешила молодой невестке беспрепятственно брать воду, оградила ее от лихорадки (по народному мнению, лихорадка происходит от воды) и других болезней и покровительствовала в хозяйстве. Затем, обводя яйцо 3 раза вокруг головы невестки, бросают его в речку. Вместе с яйцом в воду бросают и часть аквавар. После этого невестка, не оглядываясь, возвращается домой. С этого времени новобрачной разрешается ходить к речке за водой.

Обрядовое шествие к воде — обычай, существующий у многих народов. Он практикуется картвельскими народами, чеченами, горскими народами Дагестана, армянами, различными тюркскими народами и пр. У тушин новобрачная после свадьбы берет с собой медный кувшин «тулухи» и отправляется за водой. По возвращении домой приступают к мытью посуды, и таким образом молодая вступает в обязанности хозяйки. У лаков (казимуков) молодая три дня сидит безвыходно, а на четвертый идет за водой, после чего начинается ее трудовая жизнь⁵. У чеченцев новобрачная через 5—6 дней после свадьбы, в сопровождении толпы женщин, идет с чашкой блинов на речку за водой; прежде чем взять воду, она бросает в речку несколько блинов, предварительно про-

¹ СМОМПК, XXXI, отд. III, стр. 173.

² Чурсин. Карачаевцы (рукопись).

³ Терещенко. Быт русского народа, II, стр. 64.

⁴ Записки путешествия академика Лепехина «Полное собрание учен. путешествий по России», т. III, СПб, 1821, стр. 184.

⁵ Омаров А. Воспоминания муталима, ССКГ, в. 1, стр. 43, 44.

колов их иглой или булавкой. С этого дня она получает право ходить за водой и вступает в обязанности хозяйки¹.

У армян Карабаха молодая невестка, отправляясь в первый раз за водой, несет с собой и сыплет в родник пшеницу.

У русского населения Лидского уезда Виленской губ. «после свадьбы первое дело новобрачной, как новой хозяйки дома, идти к колодезю за водой и принести ведро воды; в этом помогает ей малый ребенок, которому она дарит пояс»². У белорусов новобрачная, отправляясь первый раз за водой к колодезю, озеру или реке, бросает туда грош для того, чтобы ей во всем случилось»³. У казанских татар молодая в сопровождении девушек или молодежи отправляется за водой, где устраиваются пляски⁴. У чувашей молодую ведут за водой в мужниной шапке, причем молодая кланяется речке или роднику⁵. У черемис невеста, придя за водой, бросает в речку мелкую серебряную монету⁶. У болгар молодая, придя первый раз за водой, обходит три раза вокруг колодца и сыплет кругом просо, а в колодец бросает монету⁷ и т. д. и т. п.

Молодая невестка не может непосредственно разговаривать со старшими членами семьи мужа: отцом, матерью, старшими братьями и сестрами. Со свекром невестка не разговаривает в течение всей жизни. В прежние время невестка в присутствии свекра не разговаривала ни с кем. Со свекровью невестка в прежнее время не разговаривала 3 — 4 года. Невестка также не говорит со старшим братом мужа. Со свекром и старшими братьями мужа невестка разговаривает всегда только через посредство детей. Если свекор или старший деверь обращается к ней с вопросом, она передает свой ответ маленькому мальчику или девочке, а те передают спрашиваемому. Этот обычай до сих пор в силе и у некоторых народов Кавказа: карачаевцев, балкар, осетин и др.

У абхазов в присутствии свекра и свекрови невестка в прежнее время никогда не ела и не садилась. В настоящее время садиться в присутствии старших невестка позволяет себе лишь по

¹ Ипполитов. Этнографические очерки Аргунского округа. ССКГ, в. 1, стр. 10, 11; Клиnger. Нечто о Чечне. «К», 1856, № 101.

² «Этнографический Сборник», 1, стр. 289.

³ Там же, II, стр. 190.

⁴ Ахмаров Г. в «Известиях общества археологии и этнографии при Казанском университете», XIII (1907), в. 1, стр. 26.

⁵ Прокопьев К. Брак у чувашей. «Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете», XIX, в. 1, стр. 29.

⁶ Мендиаров. «Э. О.», кн. XXII.

⁷ Майнов, Юридж. быт болгар. «Записки РГО по отделению этнографии», в. IV (1871), стр. 592.

особой просьбе. Вообще в первые два года невестка должна подавать во время обеда и ужина воду для омовения рук, стоять, когда члены семьи принимают пищу, мыть им ноги, когда понадобится и т. д.

В таком же положении находится молодая невестка и у других кавказских народов: у осетин, армян, карачаевцев, горских евреев и других. Молодая невестка у осетин точно так же говорит со старшими лишь через посредничество кого-либо из младших членов семьи¹; этот же обычай соблюдается в патриархальных армянских семьях.

Абхазская невестка считается как бы принадлежащей всему роду (фамилии) мужа; все члены фамилии в праве требовать от нее услуг; всем, кто к ней обратится, она шьет безоговорочно и безвозмездно². Каждый член фамилии называет ее «наша невестка».

Молодые муж и жена долгое время не показываются вместе старшим в доме. Если жена пойдет в комнату, где находится муж и старшие родственники, она тотчас уходит. Супруги показываются сначала младшим членам семьи, а потом уже старшим, и то после настоятельных просьб последних. Н. Джанашия приводит случай, имевший место в 1915 г., когда супруги после 29-летней совместной жизни впервые показали вместе старшим членам своего рода³. Молодые супруги не спят под одной кровлей со старшими, а живут в той брачной комнате, которая строится, когда молодой человек женится.

В присутствии своих родителей отец не ласкает детей. Если ребенок подойдет, чтоб приласкаться к отцу в присутствии его родителей, отец поспешно уходит от него.

Такой же взгляд на проявление родительской нежности к детям существует, как известно, у хевсур, мтиулов, осетин, армян и др. народов⁴. По словам осетинского поэта К. Хетагурова, если бы в прежнее время отца застали с ребенком на руках, он не задумался бы бросить малютку куда попало.

Невестка не имеет права называть по имени ни мужа, ни старших. Муж тоже не называет по имени жену, тестя и тещу. Невестка, говоря о свекре, называет его дад, дада, свекровь — нан, «дый»; старшего брата мужа называет «наш господин», а самого старшего «наш большой господин»; старшую сестру мужа (золовку) — «наша дочь» («дочь этого дома»), старшего в роде называет хах, т. е. «наш владетель».

¹ Чурсин. Осетины, стр. 41.

² Ср. Джанашия, Абхазский культ и быт, стр. 202.

³ Там же, стр. 200.

⁴ СМОМПК, XIII, отд. I, стр. 54.

В обращении друг к другу, когда подразумевается одно лицо, абхазы всегда говорят «ты» и не употребляют множественного числа «вы». И только невестка о свекре и свекрови, в знак большого уважения, выражается во множественном числе.

У мегрелов жена не произносит имени мужа, свекра, свекрови, свояка, дяди мужа; мужа называет — «чкими миндже» (мой хозяин), «чкими патони» (мой господин) и т. п., остальных называет «патони» (господин). Муж тоже не называет жену по имени, а говорит: «осури» (женщина), не называет и имени тещи. У армян жена и муж не называют друг друга по имени, а обычно выражаются в терминах родства: «твой сын», «твой брат» (жена о муже); «твоя дочь», «дочь такого-то» (муж о жене). То же явление наблюдается у осетин, курдов Азербайджана, у кумыков, караногайцев и др. кавказских народов. Не меньшим распространением пользуется этот обычай среди различных народов далеко за пределами Кавказа; он отмечен, напр., у калмыков, киргизов, туркмен, у алтайских тюрков, у дюрбутов, телеутов, бурит, у сербов и др. народов.

Через два-три месяца, иногда даже через год после свадьбы зять отправлялся один в дом тестя. Его принимали в отдельной комнате девицы и сверстники (с тестем и тещей видаться зятю было не положено). Ему дарили оружие, холодное и огнестрельное, а также коня. Уходя домой, зять приглашал тестя и тещу к себе (приглашение передавалось через посредничество младших членов семьи). Родные невестки в доме зятя после угощения получали подарки: тесть иногда лошадь с седлом, теща — платье, свояки и своячницы также оделялись подарками.

Спустя 5 — 6 месяцев, иногда год после свадьбы, молодая женщина возвращается к своим родителям, где остается около месяца. Там для нее готовят белье и некоторые домашние вещи, и с подарками отпускают к мужу.

Что касается религиозного освящения брака, то его в сущности у абхазов не было: христиане и мусульмане всегда относились к религиозной обрядности безразлично. Только тогда, когда в силу необходимости нужно было иметь метрику для детей, обращались к так наз. «венчанью», причем делали это спустя несколько лет после свадьбы.

В прежнее время среди абхазов был в обычае левират, т. е. если умирал муж, вдова выходила замуж за его младшего брата¹. Этот обычай изредка соблюдался еще в недавнее время.

¹ О положении Абхазии в религиозном отношении. «К». 1868. № 5.

но в исключительных случаях, например, когда в семье после брата оставались дети, для того, чтобы они не были беспризорными или не попали бы в чужую семью, где не смогли бы иметь надлежащего попечения (со слов И. С. Мушба).

Левират, как известно, довольно широко распространен у многих народов — евреев, народов Индии, Австралии и др. Обычай этот был распространен и среди некоторых народов Кавказа, многочисленных тюркских народов Азии и проч. Так, «в Сванетии можно было жениться на вдове брата. Вдова кроме брата несемейного могла выйти замуж за всякого ближайшего родственника мужа и оставаться в том же доме и при его имуществе»¹. У аваров Дагестана вдова «должна выйти за ближайшего родственника покойного мужа, если тот пожелает ее взять»². У осетин, еще по словам Вахушти, «когда умирает один брат, другой брат женится на жене своего брата»³. У карачаевцев «если умрет старший брат, то невестку свою имеет право взять младший; это у караногайцев даже считается добродетелью»⁴. Левират в обычае и у горских евреев⁵. Тот же обычай соблюдается у казанских татар, чувашей, черемис, вотяков, киргизов, бурят и других народов.

В качестве отголоска матриархата у абхазов следует отметить ту видную роль, которую играет в семье дядя матери. Он часто выбирает имя ребенку; он играет большую роль при женитьбе племянников. Умирает муж его сестры, брат часто берет сестру с детьми к себе, и они живут на его иждивении, пока сестра снова не выйдет замуж. Воспитывая детей, мать, конечно, больше привязывает их к своему брату, чем к брату мужа. В результате всего этого дядя по матери обыкновенно пользуется большою любовью и уважением племянников, чем дядя по отцу.

Разводы среди абхазов довольно редки. В прежнее время оставить жену значило нанести кровное оскорбление всему роду ее, почему нужны были очень веские причины, чтобы решиться на такой шаг. Если муж в прежнее время почему-либо оставлял жену, она возвращалась к своим родным. Те обращались с жалобой к властям, заявляя, что они оскорблены поступком зятя и требуют удовлетворения. Судьи выслушивали обе стороны и обыкновенно выносили постановление, чтобы муж

¹ Эрстов Р. Заметки о Сванетии, стр. 31.

² Неверовский. Крат. взгляд на северный и средний Дагестан в топогр. и истор. отношен. СПб, 1847, стр. 55.

³ Вахушти. География Грузии, стр. 141.

⁴ Анянцев Г. Караногайцы, их быт и образ жизни. ССКГ, т. II.

⁵ Анисимов. Кавказские еврей-горцы, стр. 99.

принял с соприсяжателями (человек 5) присягу в том, что при данных условиях оставление жены не оскорбляет ее рода. Формула присяги примерно такова: «Если бы моя сестра была замужем за тобою, и оказалась такою (неспособною к хозяйству, с неуживчивым характером), как твоя сестра у меня, и ты бы оставил ее, я не считал бы это оскорблением». Принятие такого рода присяги улаживало дело. При отказе же от присяги за оставление жены назначалась плата «за кровь», как при кровомщениях: 300 рублей в крестьянских фамилиях и 600 — у дворян и князей.

В настоящее время эти старые обычаи вытеснены советским брачным правом.

Современная абхазская семья носит патриархальный характер. Главою дома является отец. Если он стар и неспособен управлять семьей и заведывать хозяйством, его заменяет старший сын. Старший в доме пользуется почетом и уважением. Сыновья обыкновенно послушны, скромны и внимательны к отцу.

Главою женской половины дома является мать. Она ведет домашним хозяйством, распределяет работы между невестками. У нее ключи от шкафов с провизией и сундуков, если таковые имеются.

Область женского хозяйства — огород, приготовление пищи, тканье сукон, приготовление белья и одежды, уход за птицей. Уход за скотом, включая даже доение коров, входит в обязанности мужчин. В последнее время доение коров все чаще производится женщинами.

Родильные обряды. Особого помещения для родов абхазы не имеют. Родильницу на все время родов и после них помещают в амхаре, т. е. в помещении, в котором протекает брачная жизнь семейной пары.

В прежнее время роды происходили обязательно на земле, на которую клали кукурузную солому или солому гоми (сел. Дурипш, Калдахвара и др.). Среди многих абхазов существовало поверье, что в такой обстановке роды происходят благополучнее. В настоящее время это требование старины не соблюдается¹, хотя некоторые знахарки и старухи и теперь еще уверяют, будто ребенок, родившийся на кукурузной соломе на земле, будет счастливее родившегося на постели (сел. Калдахвара Гудаутского уезда).

¹ По словам Н. Джанашия, в Абжуйской Абхазии роды происходят обязательно на земле, на кукурузной соломе («Абхазский культ и быт», стр. 204). В настоящее время это вовсе не обязательно.

Поверье относительно того, что родить лучше на земле чем на деревянном полу, на тахте или кровати, встречается до сих пор среди многих народов. Это воззрение представляет пережиток того сравнительно недалекого прошлого, когда ни полов, ни кроватей в народном обиходе не имелось, и роды по необходимости происходили на земле. У родственных абхазам черкесов, по словам гемузца Интериано (1551 г.), женщины рожали лежа на соломе, которая, по их мнению, должна быть первой постелью всякого ребенка¹. В Гурии в прежнее время женщина обязательно должна была разрешиться от бремени на земле, устланной соломой, но не на деревянном полу². То же запрещение существовало в соседней Имеретии; хотя в домах имелись деревянные тахты, женщине не дозволялось разрешаться на тахте, и бабка устраивала для роженицы постель на земляном полу³, устланном соломой. Этот обычай был распространен и у рачинцев. Они объясняли его тем, что будто бы богородица родила Иисуса на соломе, поэтому на соломе всего легче разрешиться от бремени⁴.

Таким же образом у армян Зангезура и других районов женщину при приближении родов укладывают на землю, подложив немного сена или золы, ссылаясь и здесь на богородицу, родившую на земле⁵; так же поступают курды Курдистанского уезда. Аналогичный обычай записан мною у карачаевцев, где роженицу кладут на земляной пол, подослав солому и положив сверху войлочную постель; родить же на кровати обычаям не разрешается. Отметим также казаков Кубанской области (станица Расшеватская и др.), где женщины еще в недавнее время рожали только «на голой земле» из боязни греха⁶.

При бесплодии женщины у абхазов обращаются к знахаркам, которые обыкновенно советуют устроить моление ажахаре, зарезав в жертву петуха или курицу.

Если дети в семье умирают, мать берет на воспитание чужого ребенка. Предполагается, что после этого ее дети не будут умирать (сел. Джгерды).

Мужчины при родах не присутствуют; муж на время родов даже удаляется из дома, особенно при первых родах. (Обычай, наблюдающийся и у других народов Кавказа: у грузин

¹ Dubois de Montpereux. Voyage autour du Caucase, I, p. 83.

² СММПК, XVII, отд. II, стр. 90; «К», 1848 г., № 27 (Накашидзе).

³ СММПК, XIX, отд. I, стр. 179.

⁴ Там же, XXI, отд. II, стр. 137.

⁵ Там же, II, отд. II, стр. 14.

⁶ Там же, XVI, отд. II, стр. 22.

Рачинского уезда¹, у хевсур, мтиулов, ингилов, караногайцев², курлов, осетин и проч., а также калмыков³ и др. народов).

Родильницам оказывается помощь со стороны бабок-повитух. Кроме повитухи, принимающей ребенка и исполняющей роль акушерки, при родах иногда присутствует еще старуха-молещица, совершающая установленные по этому случаю обряды и моления.

При трудных родах применяются механические и лечебные приемы, а также обращаются к разнообразным магическим приемам. Чтобы облегчить роды, например, над родильницей протягивают веревку, за которую заставляют роженицу держаться; собирают «заячью траву» (ажьафархъ) и дают пить роженице — это, говорят, способствует ускорению родов (сел. Дурипш).

Магические приемы, к которым обращаются в случае трудных родов, в основном сводятся к следующему:

1) Около роженицы слева кладут ножницы и веретено, а справа — ножик и шило или топор, кинжал, цалду. Повитуха произносит: «если ты мальчик, иди направо, а если девочка — налево»⁴.

2) Приглашают к роженице человека, который освободил лягушку из пасти змеи и три раза прошел между ними; он должен три раза перешагнуть через роженицу со словами: «отпустил тебя» (Гудаутский и Кодорский уезды). (Этот прием знаком также грузинам⁵ и армянам⁶; отличительной особенностью здесь являлось то, что человек, к помощи которого обращаются, не шагает через роженицу, а дает ей воды из полы своего платья).

3) Расплетают у роженицы косу, распарывают подол платья, расстегивают ворот рубашки, развязывают пояс (сел. Дурипш Гудаутского уезда; сел. Адзюбжа Кодорского уезда). Развязывание и расстегивание платья на роженице имеет, конечно, и практическое значение для облегчения родов, но главная сила этого приема чисто магического характера: как развязывается и открывается все связанное и сшитое в платье женщины, пусть так раскроются ее чресла.

Развязывание всяких завязок, узлов и проч., а также отпирание сундуков, шкапов, открывание дверей и т. п. в качест-

¹ СМОМПК, XXI, отд. II, стр. 137.

² Молявкин. Караногайцы. «Терск. Сборник», в. III, кн. 2, стр. 166.

³ Житецкий. Очерки быта астраханских калмыков, стр. 26.

⁴ Ср. Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 204, прим. 2.

⁵ СМОМПК, XIX, отд. II, стр. 95.

⁶ Там же, XXXIV, отд. III, стр. 97.

ве магического приема, облегчающего трудные роды, составляет один из наиболее распространенных обычаев у множества кавказских и некавказских народов. Его практикуют грузины, армяне, осетины, карачаевцы, русские, украинцы, сербы¹, евреи², киргизы, качинцы, гилияки и многие народы.

4) Иногда заставляют роженицу покормить лошадь из подола своего платья³. Этот прием известен также другим народам, например, сербам⁴, персам; у удин роженица должна покормить из подола осла.

5) Навещающие роженицу женщины, чтобы облегчить роды, гладят ее по голове и говорят: «Чтоб ты так легко разрешилась, как мы легко приходим и уходим» (сел. Дурипш). Прибегают также и к действиям религиозного характера — к молитвам и жертвоприношениям. Так как, по народным воззрениям, родам мешает «сила» земли, т. е. божество земли, то для умилоствления этой «силы» бабка сыплет вокруг роженицы пшено и пшеницу (сел. Дурипш).

Когда наступает момент родов, двери дома закрывают, так как если роженица увидит скотину и та уйдет в поле, то до возвращения скотины женщина не сможет разрешиться (сел. Дурипш).

Пуповину отрезают ножницами, перевязывают ниткой. Ножницы, которыми отрезали пуповину, оставляют без употребления, пока не заживет рана. Детское место («послед») зарывают глубоко в землю, а пуповину завязывают в коровий помет и вмазывают в стену дома, оставляя там навсегда. Если ребенок родится в «рубашке», эту рубашку иногда сохраняют, зашивают и носят на груди. По народному поверью, «рубашка» может сделать человека невидимкой; поэтому такую «рубашку» в старое время носили на себе некоторые молодцы, промышлявшие конокрадством.

Новорожденного купают в чистой теплой воде, заворачивают в материю и кладут на подушку около матери. Через 2 — 3 дня, а в некоторых случаях через неделю, ребенка укладывают в колыбель. Люльку со всеми принадлежностями к ней для первого ребенка у абхазов, как и у некоторых других кавказских народов, готовит мать родильницы. Приезжая ко времени родов, мать молодой женщины привозит с собой люль-

¹ Миличевич. Жизнь срба сельака, стр. 192.

² Чубинский. Труды этнолого-статистич. экспед. в Зап.-русский край. VII, стр. 43.

³ Иоакимов. Абхазцы. «К», 1874, № 47.

⁴ Миличевич. Жизнь срба сельака, стр. 193.

ку и остается у дочери около недели. При первом укладывании ребенка в колыбель читается молитва о благополучии ребенка. На перекладине люльки вешают чеснок для ограждения ребенка от дурного глаза и злых сил.

Рождение сына у абхазов, как и у большинства народов, встречается с большою радостью, чем рождение девочки. По случаю рождения мальчика обыкновенно устраивается пирушка «џа-гурџара» — радость из-за рождения сына. При этом молодежь, иногда и взрослые, устраивают во дворе из цепей качели и качаются на них. При рождении девочки качели устраивают дети 7 — 15 лет и качаются. Качанию на качелях когда-то, повидимому, приписывалась магическая сила, способная обеспечивать благополучие новорожденному¹. Теперь значение этого обычая забыто.

Новорожденному мальчику под голову кладут пулю². Делается это с магической целью — отгонять злых духов, а также, вероятно, чтобы обеспечить ребенку успех в военных и охотничьих предприятиях.

После родов родственницы и соседки приходят к родильнице с поздравлениями, причем приносят в подарок — деньги, материю, мыло, кур, цыплят и проч. Мужчины сопровождают свои поздравления стрельбой из револьверов, полагая при этом, что это поможет новорожденному сделаться храбрым и мужественным мужчиной (со слов Б. Лейба, сел. Мугудзыр-хва).

Роды, как всякий важный жизненный акт, сопровождаются многочисленными религиозными обрядами. Для благополучия родов необходимо обеспечить милостивое отношение к роженице и ребенку со стороны богов или духов, имеющих отношение к родам. Поэтому при начале родов повитуха дает обет принести жертвы «вне дома находящимся», т. е. духам предков, духу дома «ажахара» и царице земли — «адгил-дедопали». В качестве залога «ашас», обеспечивающего исполнение обета, для «вне дома находящихся» в укромный уголок кладут большой медный котел, в котел кладут лемех, резец и камень, кастрюлю или медную сковородку. Залогом для «ажахара» обыкновенно служит тарелка, которую обносят три раза вокруг головы родильницы и затем прячут. Для «адгил-дедопали» зарывают в четырех углах дома по одному яйцу.

¹ Хаханов. Месхи. «Э. О.», кн. X, стр. 10. СМОМПК, XXI, отд. II, стр. 138.

² СМОМПК, XIV, отд. I, стр. 255.

Спустя неделю или две после родов устраивается обещанное жертвоприношение, и «залог», оставшиеся до сих пор неприкосновенными, освобождаются. При этом режут кур, готовят мамалыгу с сыром (айлыдж) и конические хлебцы из пшеничной муки с сыром (аквавары); в дом собираются женщины — соседки и дети (мужчины в этом не участвуют). Бабка молится «вне дома находящимся» о благополучии матери и ребенка, снимает находившийся в «залоге» котел, три раза обходит с ним вокруг родильницы, кормит ребенка, затем выносит котел на двор и вынимает лежавшие в нем лемех, резец и камень. После того, войдя в дом, она трижды обходит вокруг родильницы с бутылкой вина и льет вино у того места, где лежит родильница. Это жертвенное возлияние духам умерших. Жертва принесена, «залог» — котел освобожден. Примерно таким же образом освобождается «залог», положенный на имя «ажахара». Бабка или «чистая» старушка берет тарелку — залог и один или несколько конических хлебцев («аквавар»), совершает моление «ажахара» и освобождает тарелку из «залога». Затем приносится жертва «адгил-дедопали». На месте, где родился ребенок, повитуха зарывает в землю яйцо, прося «царицу земли» оградить родильницу и ребенка от болезней. По записи в общ. Дуриш, для «царицы земли» пекут из пшеничной муки большой чурек с сыром, затем молятся «адгил-дедопали», зарывают в землю яйцо и льют на землю кислое молоко с водой. Жертвенную пищу едят только женщины и дети. В некоторых общинах на месте родов в жертву «царице земли» режут петуха или курицу¹. Аналогичные обычаи наблюдаются и у других народов. Так, например, у латышей на том самом месте, где родился ребенок, режется в жертву домашнему духу курица или петух: «где явилась жизнь» (человека), там, по латышским поверьям, и должна быть принесена в жертву «жизнь» (домашнее животное), как благодарность богу — «хранителю домашнего очага»².

Таким образом, обещанные жертвы принесены, «залог» освобожден, и родильница встает с постели. До выполнения же всех этих обрядов она остается на месте родов.

Обряд выкупа «залогов» и «поднятия» родильницы с постели называется по-абхазски «аглахъа» от слова агылар — вставать, подниматься. Подобного рода обычай («поднятие с постели») существует также у мегрелов, сванов, гурийцев³.

¹ Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 205.

² Трейланд. Крестинные обряды латышей. Сборник материалов по этнографии, изданный при Дашк. этн. музее, I, стр. 17.

³ Мамаладзе Т. в. СМОМПК, XVII, отд. II, стр. 91.

По окончании всех обрядов бабке-повитухе дают мыло и полотенце. Старухе моельщице дарят деньги и материю на платье.

Иногда в этот же день, а чаще несколько позже, старушка-моельщица ведет родильницу к роднику или речке для принесения жертвы водяной деве-дзызлан. Родильница несет с собою вареную курицу и за пазухой яйцо. Придя к воде, старуха три раза обводит яйцом вокруг головы родильницы и бросает яйцо в воду. Курицу же старуха окунает в воду, причем молится Дзызлан, чтобы она милостиво относилась к родильнице, когда та будет приходить за водой или будет иметь дело с водой в своих хозяйственных занятиях (сел. Дурипш). Некоторые также просят Дзызлан о том, чтобы у родильницы было много молока (сел. Адзюбжа).

После моления родильница набирает в кувшин воды и несет домой. В доме посреди комнаты ставится корыто с двумя зажженными свечами по сторонам. Родильница выливает принесенную воду в корыто, а курицу, которую носила к речке, кладет на стол; тут же кладутся два аквавара с сыром. Моельщица снова читает молитву Дзызлан, а затем приступает к еде.

Жертвенную пищу раньше ели исключительно женщины; теперь в еде участвуют и мужчины (сел. Дурипш). До выполнения этого обряда родильница не может ходить за водой.

Обрядовое хождение к воде после родов в обычае и у других народов. У армян Зангезура женщина, отправляясь в первый раз после родов к роднику за водой, сыплет в источник пшеницу и рис; за водой идет, держа в руках железный шампур, чтобы отгонять злых духов.

Первый раз стригут ребенку волосы через пять месяцев после рождения. Остриженные волосы зашивают в материю и вешают на перекладине люльки. Когда ребенок начнет говорить, ему показывают эти волосы и спрашивают: «Чи эти волосы». Ребенок будет обладать счастьем того, кому он припишет волосы; если скажет: «коровьи», будет счастливым пастухом и т. п. Совершенно также поступают рачинцы и некоторые другие картвелы.

Кто остригает первые волосы ребенку, роднится с ним и с его семьей¹.

Обрезанные в первый раз ногти мальчика кладут в апхяр-

¹ Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 207.

ца, девочки — в ачангур, тогда из детей выйдут хорошие музыканты. Выпавший у ребенка зуб вместе с углем прячут где-нибудь в стене, говоря, что его отдают сверчкам.

Похоронные обряды. Хорошо известен существующий у многих народов обычай посиделок. У абхазок этот обычай носит весьма своеобразную форму и выполняется в случае заболевания кого-либо из родственников или соседей. Каждый вечер к тяжело больному в дом собираются родственники и соседи и остаются при нем всю ночь, чтобы больной не умер в одиночестве. Такие ночные посиделки при тяжело больном называются «ачапшара». При приближении смерти из комнаты, где находится умирающий, удаляют женщин, чтобы они своими воплями не ускорили наступления смерти. Только женщины, которые могут сдерживать свое горе, присутствуют при кончине вместе с мужчинами.

Как только больной скончается, раздаются ужасные крики горя. На крики собираются ближайшие соседи и родственники. Для оповещения жителей общины и далеко живущих родственников рассылаются вестники. «Горевестники» отправляются в путь без оружия, и уже по этому одному в прежнее время все догадывались, какую весть несет такой путник.

Покойника обмывают обыкновенно там же, где он скончался; эту операцию обычно производят ближайшие родственники. В том случае, если обмывание трупа совершает не близкий родственник, он получает одежду и обувь умершего. Обмытого, одетого в новое платье покойника укладывают в гроб и в хорошую погоду выставляют для оплакивания во дворе, в ненастную — в доме.

После обмывания плакать над непокрытым покойником нельзя, чтобы на него не упала слеза. Из этих слез, говорят старики, образуется на том свете озеро, которое будет отделять покойника от его родственников, которые умрут после него (со слов Мушба). Для сопоставления отметим, что у айсоров некоторые не плачут по умершим, чтобы на том свете не смочить места умершего и тем не причинить ему беспокойства¹.

Рядом с покойником для оплакивания выставляется его одежда, сложенная на кровати или тахте так, как она надевается на человека. Это так наз. «аншан». Если умерший — мужчина, то рядом с аншан для оплакивания

¹ СМОМПК, IV, отд. I, стр. 323.

ставится его оседланная лошадь. Ее держит под уздцы брат или воспитатель умершего.

Оплакивание в день похорон происходит таким образом. Во дворе ставится стол, к которому подходят плакальщики. Отдав у ворот лошадь, плакальщик подходит к столу, оставляет на нем свое оружие — шашку, револьвер, нагайку и шапку или башлык. Молодой человек (иногда двое) из стоящих у стола берет оплакивающего за талию и подводит к гробу. Оплакивающий мерно ударяет себя ладонями по лбу и плачет. У гроба сидят в два ряда женщины, причем у родственниц распущенные волосы и исцарапанные в кровь щеки. (Распущенные волосы, по народному воззрению, дают на том свете тень покойнику). Ближайшая родственница умершего встает, обходит вокруг оплакивающего, обводя рукой три раза вокруг его головы. Она обходит вокруг плакальщика для того, чтобы взять на себя все могущие пасть на него несчастья, а обводит рукой голову для того, чтобы взять на себя его болезни. Постояв некоторое время у гроба, родственники становятся на колени, ударяя себя по лбу и издавая горестные причитания, а затем оплакиваемый, поддерживаемый тем же молодым человеком, подходит к «аншан». Здесь повторяются те же удары в лоб и плач. Отсюда оплакивающий переходит к лошади умершего, снова плачет и бьет себя по голове. Затем проходит мимо сидящих в ряд родственников; последние встают и плачут, бьют себя по голове. Оплакивающий проделывает весь этот печальный обход вторично; затем возвращается к столу, надевает оружие и башлык и направляется к ближайшим родственникам выразить соболезнование. Исполнив печальный долг, оплакивающий присоединяется к толпе, наполняющей двор. Иногда при оплакивании лошадь водили в кругу, образованном стоящими женщинами. Тот, кто ведет под уздцы лошадь, плачет, ударяя себя в грудь. Стоящие в кругу женщины восклицают горестное «а-вов»; женщины, идущие вслед за лошастью, подхватывают «а-вов». За женщинами следуют мужчины, родственники умершего, ударяя себя в грудь и плача. Обход повторяется три раза (сел. Ткварчели). «В недавнем прошлом, — говорит Н. Джанашия, — существовали для оплакивания особые плети с широким куском ремня — язычком, которыми мужчины ударяли себя в затылок, и чем громче раздавался звук от ударов ими, тем лучшим плакальщиком считался он»¹. Такая плеть называлась «ачиламс» и употреблялась повсеместно в Абхазии. Как известно, плетью били

¹ Джанашия. Абх. культ и быт, стр. 178.

себя по голове при оплакивании умерших черкесы, кабардинцы¹, осетины².

«Аншан» остается в доме на тахте до сорокового дня после смерти. В течение этого времени опоздавшие родственники и знакомые оплакивают умершего перед «аншан», заменяющим покойника. Этот «аншан» выставляется также во время поминок в годовщину смерти.

Выставление для оплакивания одежды умершего, сложенной наподобие чучела покойника, — старинный обычай, распространенный повсюду в Абхазии, а равно и у других народов Кавказа. В Самурзакани во время поминок «тело покойного заменяется куклою, одетою в его платье, которую кладут на ковре и подушке; рядом с куклою часто кладут и жену покойного, если она жива»³. Последний обычай, насколько нам известно, более не выполняется. Обычай оплакивания над одеждой и лошадьё умершего в Мегрелии отмечен уже Ламберти⁴. Обычай этот сохранился в Мегрелии до настоящего времени⁵. Обычай оплакивания над одеждой умершего существует также среди имеров⁶, гурийцев⁷, сванов⁸. В прежнее время этот обычай был широко распространен также у грузин Восточной Грузии⁹. В настоящее время он еще уцелел среди более отсталых групп населения в Хевсурнии¹⁰, Мтиулии и др. Аналогичный обычай существовал, а местами продолжает существовать и поныне, также у некоторых картвельских народов. У Беллы находим подробное описание оплакивания над одеждой умершего черкеса. Такое же оплакивание было в обычае у ингушей¹¹. Нечто вроде чучела покойного устраивали во время поминок также осетины, надевая платье умершего на палку с перекладиной¹².

Подобные обычаи существуют и у некавказских народов.

¹ Дебу. О кавказской линии, стр. 111, 112; Оплакивание у черкесов см. указ. соч. Bell'a, т. II, стр. 157, 158.

² Гатиев. Суеверия и предрассудки у осетин, ССКГ, IX, стр. 3.

³ Бартоломей и Мачавариани. Нечто о Самурзакани. ЗКОРГО, кн. VI, стр. 83.

⁴ Ламберти. Описание Колхиды, стр. 74.

⁵ СМОМПК, XVIII, отд. III, стр. 345.

⁶ Там же.

⁷ «К», 1856, № 37, 1858, № 94.

⁸ Эристов. Умаз работа, стр. 41.

⁹ Вахтанг. Обзор истории грузинского народа.

¹⁰ Эристов. Извлечение из этнографических очерков Урбнели о хевсурах. ЗКОРГО, XIV, в. 1, стр. 187.

¹¹ Ахриев Ч. ССКГ, III, стр. 235.

¹² Гатиев. Суеверия и предрассудки у осетин. ССКГ, IX, стр. 12.

У киргизов¹, чувашей², мордвин³, гольдов⁴ и др. во время поминок устраивается оплакивание куклы, одетой в платье умершего.

Следует, между прочим, отметить, что у абхазов мужчина не должен открыто оплакивать ни свою жену, ни своих детей. Женщине не позволено также оплакивать на виду своего мужа и в большинстве случаев — детей.

По окончании оплакивания совершается вынос тела и погребение. В прежнее время близкие родственники сопровождали похоронную процессию босиком в любое время года и во всякую погоду⁵. В настоящее время этот обычай редко соблюдается. После выноса покойника на место, где он лежал, зажигают свечу, христиане восковую, мусульмане — стеариновую. В прежнее время свеча зажигалась ежедневно в течение 40 дней после смерти; теперь в таком виде обычай соблюдается лишь в некоторых общинах, в наиболее консервативных семьях (сел. Мугудзырхва), в большинстве же случаев только первые 9 дней после похорон свеча зажигается по вечерам ежедневно, а с десятого до сорокового дня зажигается лишь раз в неделю, у христиан по субботам, у мусульман по пятницу. Смысл этого обычая в настоящее время забыт абхазами. Обычно огонь на месте смерти или обмытия покойника зажигают, чтобы изгнать смерть и очистить от нее дом, это прежде всего, а затем, чтобы осветить путь умершему в его загробном странствовании. Так, ингилой (грузины-мусульмане Закатальского уезда) ставят у изголовья умершего зажженные свечи для освещения его пути в место «упокоения душ умерших»⁶. У армян Борчалинского уезда с вечера похорон до седьмого дня в доме горит по ночам масляный светильник (чраг), «чтобы покойнику путь был светел». Этот обычай соблюдается и у армян других районов напр., в Варанде, «чтобы был освещен для души путь на небо», в Сисиане, Гандзаке, Даралагезе, Нахкрае и проч. Для доставления света умершему, на том месте, где обмывали труп, зажигают на ночь светильник курды Азербайджана⁷ и многие другие народы.

¹ Левшин. Описание киргиз-кайсацких орд и степей. СПб. 1832; Хазуни. Киргизы Букеевской орды, т. I, стр. 106.

² Прокопьев. Похороны и поминки у чувашей. «Известия общества археологии и этнографии при Казанском университете», XIX, в. 5—6, стр. 239, 240. Никифоров. Стюкинские чуваша. Там же, XX (1904), в. 6, стр. 335.

³ Смирнов. Мордва, стр. 550.

⁴ Шимкевич. Материалы, стр. 21, 37.

⁵ Джанашия. Абх. культ и быт, стр. 179.

⁶ СМОМПК, XVII, отд. II, стр. 139.

⁷ Чурсин. Азербайджанские курды, II, стр. 243.

Все связанные с похоронами работы выполняются родственниками и соседями безвозмездно. Одни отправляются в лес, срубают дерево, тешут доски и делают гроб, другие роют могилу. Для изготовления гроба с покойника снимается мерка длинной жердью. Эту жердь оставляют там же, где срубают дерево для гроба. Другая жердь, служащая мерой для могилы, оставляется у могилы. Делается это, как и у других народов, например, грузин Кахетии, карачаевцев и др., очевидно, для того, чтобы вместе с жердью не проникла в дом смерть¹. На могиле же оставляют и лопату, которой рыли могилу.

Общественных кладбищ в абхазских селениях не имеется. Каждая семья хоронит своих покойников на своей усадебной земле, где-нибудь на холмике, часто в том месте, которое особенно любил покойный. Если похоронить покойника не на родном земельном участке, душа его будет тосковать, не успокоится (со слов И. Мушба). Иногда, впрочем, встречаются целые группы могил: это фамильные или родовые кладбища, устроенные на фамильном земельном участке.

В прежнее время, если умирал глава дома, при выносе его тела в некоторых общинах Абжуйской Абхазии (сел. Адзюбжа, Ткварчели) и Самурзакани через крышу дома перекидывали веревку и тянули или просто держали за ее концы. Этим, по выражению абхазов, они «связывали дом», чтобы из этого дома другие не умерли². Такой же обычай существует в Мегрелии. В Имеретии не связывают, а разбивают, правда не весь дом, а одно или несколько стекол в окнах³. В Гурии делается и то и другое: через крышу дома перебрасывается камень, привязанный к веревке, а также разбивают стекло в окне или ломают забор или плетень. Выполняя эти обычаи, народ желает очистить дом от смерти⁴.

Умершего сопровождают к могиле мужчины и женщины всего поселка. Как и у многих других народов, у абхазов в прежнее время в могилу за хозяином следовала и его лошадь. Первоначально лошадь, вероятно, убивали и зарывали в могилу, но уже в XVII веке отмечается иная форма обычая. У Ламберти о похоронных обычаях абхазов читаем: «И его лошадь должны послать ему вслед, говорят родственники покойника, так как и в том мире она понадобится ему так же, как и здесь она ему была нужна. Для этого лошадь покрывают шелковой

¹ Чурсин. Народные обычаи и верования Кахетии, стр. 168.

² Ср. Мачавариани в СМОМПК. IV, отд. II, стр. 72; Джанашия Н. Абхазский культ и быт, стр. 179.

³ Эрнстов Р. Письма из Имеретии, «К», 1857, № 79.

⁴ СМОМПК, XVII, отд. II, стр. 84, 85.

тканью и на том поле, где подвешен труп, гоняют ее до тех пор, пока она не околеет от усталости»¹. Теперь подобного обычая не существует. Но до недавнего времени у абхазов-христиан считалось необходимым при похоронах мужчины приводить к могиле и его оседланную лошадь. Раньше лошадь три раза обводили вокруг могилы, теперь ограничиваются приводом лошади к могиле, да и это теперь делается довольно редко. Обычно же конь умершего, покрытый черным коленкором, оседланный и с свешивающимся через седло оружием во время оплакивания и перед выносом покойника стоит во дворе. Если покойник был женат, то вместе с его конем ставится и конь его жены; при оплакивании же покойницы выводится только ее конь, хотя бы она была и замужняя². На любимом коне умершего некоторое время никто не ездит.

Обычай «посвящения коня» умершему, т. е. обряд, имеющий целью передачу коня в распоряжение умершего до недавнего времени существовал у многих кавказских народов. Он известен у хевсур³, тушин, имеров⁴, чеченцев⁵, черкесов, осетин⁶, курдов⁷ и других.

Гроб опускается в могилу и ставится к одной стороне, у которой иногда делается род ниши, в которую гроб и вдвигается. Затем гроб прикрывается наискось небольшими досками, которые ставятся поперек могилы таким образом, чтобы над гробом образовался род деревянного навеса, на который уже сыплется земля. При засыпании могилы всякий близкий покойному считает своим долгом бросить в нее горсть земли. В прежнее время, если умирала девушка, волосы ее отрезали, заплетали в косу и вешали на могиле (сел. Калдахвара).

В знак любви к умершему близкие женщины иногда отрезали свои косы и вешали на его могиле⁸. Чаще всего это делали сестры по отношению к родным или молочным братьям (сел. Лыхны). Проезжая 5 мая 1925 года через сел. Ткварчели, я заметил в одном дворе обвитую зеленою надгробную бесед-

¹ Ламберти. Указ. работа, стр. 190.

² Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 78.

³ Худадов Н. Заметки о Хевсурии, ЗКОРГО, XIV, в. 1, стр. 87.

⁴ Эристов Р. в газ. «К», 1857, № 79.

⁵ Далгат. Первобытная религия чеченцев, стр. 66, 67.

⁶ Миллер. Осетинские этюды, I; Чурсин, Осетины, стр. 90.

⁷ Егизаров. в ЗКОРГО, кн. XIII, в. 2, стр. 54; Чурсин. Азербайджанские курды, стр. 10.

⁸ По словам К. Манавариани, «женщины отрезают роскошные свои косы и кладут их в гроб покойника или покойницы». СМОМПК, IV, отд. II, стр. 72. Теперь волосы обыкновенно вешают на могиле, а не кладут в гроб.

ку, на перекладине которой трогательно развевались три женских косы. Этот обычай отмечен для абхазов впервые Беллем, который видел женские волосы на деревянном надгробии по дороге от местности Мамай к Гаграм.

Обычай отрезания косы на могиле умершего в старину был распространен у всех картвельских народов, позже он наблюдался лишь у более отсталых групп грузинского народа — тушин¹, пшавов, хевсур и др.

«Обрезывание косы, заменившее собою, как известно, обряд самопожертвования или добровольного лишения себя жизни над трупом покойника, — говорит М. М. Ковалевский, — доселе в ходу между пшавами, когда покойником является брат². У осетин вдова во время похорон отрезывает свою косу и кладет ее на грудь мужа в убеждении, что, благодаря этому, она будет женою покойника и в загробном мире³. У курдов очень часто женщины отрезают по смерти мужа или брата свои косы и привязывают их к палке, которую втыкают в могилу покойника, у изголовья его⁴. Аналогичный обычай отмечен также у чеченцев (акад. Шегрен), у евреев-сел. Варташен⁵ и некоторых других народов. В старину рассматриваемый обычай существовал также у армян, что видно из ст. 17 постановлений собора в Вагаршапате (325 г.), которая гласит: «Да будут прокляты во веки веков те, кто громогласно плачут, обрезывают косы и бьют себя в чело».

В старину существовал у абхазов еще один обычай для выражения величайшего горя: в случае смерти сына первенца отец отсекал себе уши и клал с ним вместе в гроб. Об этом обычае абхазов упоминает только Иоакимов. Он говорит: «Есть еще один замечательный обычай абхазский, впрочем, уже оставленный. При смерти первородного сына отец отсекал себе уши и клал с ним вместе в гроб. Говорят, и до сих пор есть в живых такие отцы, у которых не достаёт ушей, вследствие помянутого обычая»⁶.

Этот обычай не является исключительно абхазским; в старину к такому же способу выражения горя прибегали кумыки и другие народы. По словам Потоцкого, у кумыков, в случае смерти воспитанника, его воспитатель отрезывает себе

¹ Хаханов. Тушины. «Э. О.», кн. II, стр. 51. Отрезывает косу жена по смерти мужа.

² Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе, II, стр. 75.

³ Гатиев. Суеверия и предрассудки у осетин, ССКГ, в. IX.

⁴ Егназаров. Указ работа, стр. 55.

⁵ СМОМПК, XVIII, отд. III, стр. 135.

⁶ Иоакимов А. Абхазцы. «К», 1874. № 47.

половину каждого уха. Аналогичную форму траура Геродот отмечает у скифов, у которых, в случае смерти царя, люди «отрезают себе часть уха, стригут кругом волосы, делают себе на руках порезы, расцарапывают лоб и нос, а левую руку прокалывают стрелами»¹.

Плутарх также упоминает о варварах, которые в знак траура обрезают себе нос или уши, думая этим доставить удовольствие умершему. Подобные же обычаи существовали, как известно, и у других народов. Так, в Меланезии обычай отрезывания суставов пальцев, в знак траура и во время болезней, встречается почти повсеместно².

Своеобразные особенности представляют похороны утопленника, а также человека, упавшего со скалы или с дерева. В таких случаях необходимо прежде всего отыскать труп погибшего и похоронить его. Чтобы взять труп человека, упавшего со скалы, режут козла или барана (но не коз) и молят «владыку этих гор» позволить поднять погибшего. Без этой молитвы и согласия «владыки гор» покойника не подымешь, его не сдвинуть с места. Когда подобный труп несут хоронить, нельзя плакать, иначе труп станет очень тяжелым или гром поразит плачущего. Через несколько дней после погребения тела погибшего отправляются торжественной процессией к месту гибели, чтобы найти душу умершего, так как предполагается, что, оставшись без телесной оболочки, душа будет бродить, не имея пристанища, и ежегодно в день гибели на месте падения будет слышен голос погибшего. Для того, чтобы найти и взять душу погибшего приносят новый козий бурдюк, вешают на шелковом шнурке у места гибели и играют красивые мелодии на «апхярца» или на свирели, прося «владыку этих гор» вернуть душу. Когда бурдюк от вошедшего в него воздуха раздуется, это принимается за верный признак того, что душа вошла в бурдюк. Бурдюк перевязывают шнурком, несут на могилу и там, развязав, вытряхивают, прося душу соединиться со своим телом (сел. Ачандара, Джгерды).

Подобным же образом происходит вылавливание души утопленника. Сначала отыскивают и хоронят труп. Чтобы найти в воде труп идут по берегу и играют на свирели. У того места, где лежит в воде утопленник, как говорят старые люди, свирель затихает (сел. Ачандара). Таким же способом отыскивают труп утопленника карачаевцы. Они идут по берегу реки толпой, причем один играет на дудке «сыбызге»; у то-

¹ Геродот; кн. IV, стр. 71.

² Ратцель. Народоведение, I, 220, 221.

го места, где находится труп, «сыбызга», по уверению кара-чаевцев, перестает издавать звуки. Имеретины для отыскания утопленника пускают в воду кусок хлеба с серебряным двугривенным сверху; хлеб останавливается над тем местом, где лежит утопленник, и начинает вертеться¹.

Приступая к вылавливанию души утопленника, абхазы протягивают через речку, с одного берега на другой, шелковый шнур с новым бурдюком так, чтобы бурдюк висел посредине речки над самой водой. Собравшийся народ разделяется на две группы, одна становится на одном берегу, другая на другом. Посреди речки, около бурдюка, становится самый близкий и любимый для покойника человек. Он ласково уговаривает душу утопленника войти в бурдюк, чтобы отправиться к месту вечного упокоения. Народ, стоя по обеим берегам реки, поет под звуки «апхярца» или свирели особые песни «апстага», а затем с песнями, специальными танцами несет завязанную в бурдюке душу на могилу². В настоящее время эти обряды в Абхазии уже забыты.

Следует заметить, что почти таким же способом «вылавливают душу» утопленника сваны. Они приходят к месту гибели с бурдюком, скрипкой — чианури и петухом. Игрой на чианури и соответствующими просьбами душу заманивают в бурдюк. Пока петух не запоет, считают душа не найдена; запел петух, значит, душа отыскана и вошла в бурдюк³. После того бурдюк, в сопровождении петуха, несут в родное селение, чтобы похоронить рядом с родными.

В могилу с умершим в прежние время укладывали его любимые вещи, в особенности что-нибудь из оружия: кинжал, шашку. Детям кладут в гроб игрушки, деньги. Иногда уложенные в гроб вещи предназначаются для передачи умершим ранее. Передаются с покойником и словесные поручения в загробный мир.

Похоронив умершего, абхазы прежде всего заботятся о том, чтобы покойник не голодал на том свете и не беспокоил своими посещениями живых. Голодные покойники являются в виде светлых призраков и жалобно свистят, а также часто снятся во сне. По рассказам абхазов, после эмиграции в 1878 г. части их в Турцию нельзя было спокойно проходить мимо кладбища, так как там отчаянно свистели души, оставшиеся без поминок (со слов А. Мушба).

¹ СМОМПК, XVIII, отд. III, стр. 341.

² Описание церемонии вылавливания души утопленника имеется у нескольких авторов. Напр., у Бартоломея и Мачавариани. Нечто о Самурзакани. ЗКОРГО, VI (1864), стр. 81, 82.

³ Пошкимов. Предрассудки моих учеников. «К», 1873, № 66.

По возвращении с похорон в доме ставят стол, на котором раскладываются любимые блюда покойного, а если покойный курил, то на стол кладут и папиросы или трубку и спички. На могиле также в первые дни ставят тарелки с едой, нередко ставится и бутылка вина. Так, например, в общине Калдахвара у одного абхаза жил русский батрак, любивший выпить. После его смерти хозяин поставил на его могиле бутылку вина.

Обыкновенно в течение сорока дней, а иногда в течение года, ежедневно во время обеда и ужина на стол ставится доля умершего; от всех кушаний, которые подаются живым, отделяются лучшие куски в качестве порции умершего. Старший в доме приглашает душу умершего отведать поданную пищу, отламывает кусочки от кушаний и льет на них несколько капель вина. Пока старший угощает души умерших, вся семья стоит в благоговейном молчании. Только после угощения умершего семья садится за стол и приступает к еде¹.

Подобного рода кормление мертвых в течение первых сорока дней или до годовых поминок в обычае у многих как кавказских, так и некавказских народов. Гурийцы ставят на стол «порцию умершего» до сорокового дня после смерти, полагая, что покойник эти сорок дней все еще живет в доме².

Совершенно также поступают грузины Имеретии, по тем же соображениям³. Сваны проявляют еще большую заботливость о своих покойниках и кормят их (ежедневная «порция» за столом) в течение целого года⁴. Тушины поступают в общем так же: за обедом и ужином ставят порцию для души умершего⁵. То же наблюдается у ингилов⁶ и др. картвельских и некартвельских народов.

Той же цели насыщения умерших служат, как известно, поминки. На поминках живые едят для того, чтобы съеденная пища пошла на пользу покойникам. Этот взгляд определенно высказывается осетинами. «На поминки смотрят, — говорит об осетинах В. Ф. Миллер, — как на кормление мертвых; говорят, что пища, которую едят на поминках, не идет в пользу съевшего, но ее сила переходит к мертвому; так что плотно поевший

¹ Сравни. Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 181, 182; Мачавариа-ни в СМОМПК, IV, отд. I стр. 73; Джанашия. Указ. раб. стр. 129.

² Мамаладзе. СМОМПК, XVII, отд. II, стр. 85.

³ Сагарадзе. СМОМПК, XXVI, отд. I, стр. 19.

⁴ Эристов. Указ. работа, «Н. О.», 1897, № 4555; Маргнани в СМОМПК, X, отд. I, стр. 83.

⁵ Хижанов А. Тушины. «Э. О.», кн. II (1889), стр. 50.

⁶ СМОМПК, XVII, отд. II, стр. 161.

на поминальной пирушке, придя домой нередко съедает свой обычный обед»¹.

О происхождении и назначении поминок у абхазов много записано в сел. Атара со слов Османа Квициния (76-ти лет) следующая абхазская легенда. Один из абхазских героев во время одной поездки был застигнут ночью в незнакомом месте и зашел переночевать в надгробную постройку. Неведомый голос приветствовал его: «Добро пожаловать!». — «Здравствуй!» — отвечает путник. Голос продолжает: «Ты у меня в гостях, будь спокоен, и лошадь твою устрою на ночь».

Озадаченный путник спрашивает: «Кто ты?» Голос отвечает: «Я младший из 100 братьев нарттов. Я справил поминки по 99 братьям, и им теперь хорошо; когда же умер я, по мне некому было справить поминки и меня похоронили в стороне от братьев. Теперь я живу тем, что мне подают братья».

Ночью старший брат нарт Сасрыква приглашает младшего брата, вместе с его гостем, к себе. Пошли. Сасрыква угостил их хорошим ужином и успокоил путника: «Ты наш гость, будь спокоен, лошадь твоя тоже будет сыта!» После ужина вернулись в могильную постройку младшего брата. Хозяин могилы постлал постель, уложил гостя. Утром гость вернулся к себе домой, созвал родственников и объявил: «Хочу устроить поминки по младшему из 100 братьев нарттов, как делали нартты (у абхазов до того времени поминок не было). Пусть те, кто меня любит, доставят скотину, продукты!» Привели: один быка, другой корову, овцу, козла и т. п. Устроили торжественные поминки.

Спустя некоторое время тот же герой снова поехал туда, где находилась могила младшего из нарттов. Он решил проехать могилу днем, чтобы покойник не заметил и не пригласил его. Когда в полдень он проезжал мимо могилы, из могильной постройки вышел нарт и обратился к нему: «Добро пожаловать!» Герой остановился, вошел в постройку. Нарт говорит: «Прежде меня братья приглашали к столу, а теперь я сам могу угощать других». Он пригласил в гости Сасрыкву. Герой — абхаз увидел здесь всех тех животных, которых он зарезал на поминках в честь нарта. Так он убедился, что животные, съеденные на поминках, поступают в распоряжение покойника. Вернувшись домой, абхазский герой решил устроить себе поминки при жизни, чтобы заранее обеспечить себе загробное благополучие. «С тех пор у абхазов вошло в обычай устраивать поминки по умершим», — закончил старик Квициния.

¹ Миллер. Осетинские этюды, II, стр. 287.

Аналогичная легенда приведена у Н. Джанашия¹; у него в роли младшего из нартов фигурирует Сасрыква, причем когда на столах его братьев появляется пища, его стол остается пустым, так как, по объяснениям Сасрыквы, душам подается ежедневно все то, что подано этим душам на белом свете родственниками, особенно в день «апсхура» (главные поминки).

Подобного же рода легенды, имеющие целью доказать, что все, что режется и съедается или раздается во время поминок, поступает в распоряжение покойника, существует и у других народов. Чеченская легенда о нарте Батыга-Шертко рассказывает, как один нарт был глубоко опечален смертью матери и не знал, что делать. Батыга-Шертко посоветовал зарезать какую-нибудь скотину с той целью, чтобы она попала к матери на том свете. Нарт зарезал петуха и курицу и вместе с корзиною хлеба роздал бедным. Все это немедленно очутилось на том свете, у матери нарта, в чем собственными глазами убедился доверенный нарта, отправившись с Батыга-Шертко на тот свет².

Поминки устраиваются абхазами несколько раз в году. Первые, малые поминки устраиваются у христиан в первую субботу, у мусульман в первый четверг после смерти. До устройства этих поминок семья умершего соблюдает строгий пост. Следующие поминки устраиваются в 40-й день после смерти. Наконец, после 7—8 месяцев, а чаще всего через год устраиваются большие поминки («апсхура»).

Для поминального угощения, как и для жертвоприношения, коз не режут, не режут и буйволов.

Во время поминок на видном месте во дворе зажигают особые свечи (одну или две) в 2—3 саж., называемые «акялантар» или «акян», изготовленные из воска. Делается она из длинного шеста с просверленным углублением, заполненным серой, порохом и другими горючими и взрывчатыми веществами. Снаружи шест обтягивается навощенным полотном. Иногда свечи делаются из соломы, обтянутой проволочным холстом.

Траур у абхазов состоит в воздержании от мясной и молочной пищи, в ношении грубой черной одежды, отпуске волос, отказе от удовольствий и проч. Прежде близкие родственники соблюдали строгий траур в течение года; теперь многие ограничиваются 40 днями. Наиболее глубокий и продолжитель-

¹ Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 188, 189.

² Далгат. Первобытная религия чеченцев, стр. 58.

ный траур носили по воспитаннике. Так, мужчины семьи Мака Джапуа в сел. Члоу после убийства ее воспитанника Ачба в течение 5 лет ходили босиком, женщины — с распущенными волосами. Если семья имеет двух воспитанников и один из них умрет, траура эта семья не носит, чтобы и другой воспитанник не умер. Семья, у которой имеется кузница, траура ни по ком не носит.

В прежние времена если умирала девушка — дочь или воспитанница семьи, по истечении годовичного траура семья приглашала постороннюю девицу, которая нравилась семье, и эта девица остригала отпущенные волосы сестер и братьев покойной. После того эта девушка как бы заступала место умершей. Если умирал юноша (сын или воспитанник), сестра, родная или молочная, отрезав косу, вешала ее на могиле покойного и затем отпускала волосы. По истечении года, когда снимался траур, приглашали молодого человека, который должен как бы заменить семье умершего; он остригал отпущенные сестрой умершего волосы, и с этого времени становился в родственные отношения с семьей¹.

Накануне главных поминок («апсхура») вечером в некоторых общинах устраивается своеобразное сценическое представление, известное под названием «самакуа». Один из участников представления изображает умершего, лежащего на тахте; другие сидят около него и вспоминают его деяния. Вдруг входит человек с водой и обрызгивает участников представления. Все моментально разбегаются; покойник тоже вскакивает с постели и убегает (сел. Лыхны). Как известно, заместитель покойного фигурирует в поминальных обрядах и у других народов. У мордвы, например, во время поминок, на 40-й день, родственник умершего, наиболее на него похожий, изображает покойника, явившегося из загробного мира. Он рассказывает, как ему живется на том свете и как живут там другие, затем его снабжают деньгами и нужными вещами и выпроваживают к могиле². У черемис во время поминок, в 40-й день, один из участвующих (кто обмывал умершего) изображает покойника³. Такого же заместителя умершего, одетого в его платье, выставляют во время поминок, в 40-й день, молдаване.

Устройство поминок, на которые собираются по несколько сот человек, требует очень больших расходов, и небогатая

¹ Ср. Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 180.

² Смирнов. Мордва, стр. 545 — 547.

³ «Э. О.», кн. XI, стр. 72. Троицкая Н. «Известия общества археологии и этнографии при Казанском университете», XI, в. I, стр. 77.

семья не в состоянии была бы угостить всех, если бы на помощь не приходили родственники и односельчане.

Уже Торнау, описывая поминки по утонувшем в реке Бзыбь Эмине Шакрылове (Шакрыл), отмечает обычай родовой и соседской взаимопомощи. «Каждый гость, — говорит он, — обязан сделать при этом случае какой-нибудь подарок вдове. Иначе подобные поминки, в продолжении которых (не менее трех суток) поминающие обязаны кормить всех посетителей, могут вконец разорить небогатое семейство. Гости приносят в подарок кто чем богат: оружие, сукно, холст, материи, лошадей, скотину, баранов, даже домашнюю птицу и зерно»¹.

Сходная картина при устройстве поминок рисуется К. Мацавариани: «Один несет деньги, другой вино, третий часы, четвертый ведет лошадь, корову и т. д. Всех приезжих надо угостить, надо дать им ночлег. И не будь этих подарков, не было бы и возможности даже зажиточному хозяину сделать приличное угощение всем им, не разорившись окончательно»². С постепенным проникновением в абхазскую деревню денежного хозяйства помощь натурой постепенно сменяется денежной помощью. Это и отмечается Н. Джанашия относительно сел. Адзюбжа: прежде, приходя на похороны, «каждый сосед обязан был приносить большой чурек, начиненный орехами, а соседки здесь же готовили похлебку из фасоли. В последнее время этот обычай уходит в область преданий, а угощают гостей уже хлебом, причем каждый двор обязан принести от 20 коп. до 10 руб. и более, смотря по состоянию и по степени близости родства»³. Во время же поминок оказывается помощь убойным скотом, а также деньгами, материей и проч.⁴ Оказание помощи семье умершего, при устройстве поминок, и теперь считается повсеместно в Абхазии обязательным для близких родственников. Помощь оказывается как натурой, так и деньгами. Не принести чего-либо семье умершего родственника на поминки значит погубить себя во мнении общества. Недавно бедный крестьянин в Лыхнах жаловался местному учителю на безвыходное положение: «Нет у меня ничего для подарка семье родственника на поминки, не могу никому показаться на глаза, пропал!» У человека нет средств на кукурузу для пропитания семьи, а он убивается, что не может оказать помощи родственнику во время поминок.

¹ Воспоминания кавказского офицера. 1, стр. 76-77.

² СМСМПК. IV, отд. II, стр. 71.

³ Абхазский культ и быт. стр. 173.

⁴ Там же, стр. 184. См. также Введенский. Религиозные верования абхазцев. ССКГ, V, стр. 22; Джанашивили, стр. 30.

Обычай взаимопомощи при устройстве похорон и, в особенности, поминок существовал и существует у многих народов. Ограничимся примерами из быта картвельских народов. Относительно мегрелов еще у Ламберти читаем: «Тот, кто идет оплакивать, еще обязан взять с собой большое количество постной пищи, например, различной рыбы, овощей, вина, хлеба и тому подобное, что заготавливают к назначенному дню»¹. Теперь в Мегрелии помощь семье умершего оказывается деньгами². У грузин Имеретии, «приходя в дом покойника, соседи и родственники обязаны приносить с собою готовые кушанья и вино вместе с посудой, необходимою для стола. Такая поддержка, оказываемая дому покойника соседями и родственниками, представляет обычай, издревле укоренившийся в Имеретии. Только с постепенным ослаблением натурального хозяйства и с введением денежного обращения эта поддержка натурой начинает заменяться денежной поддержкой, оказываемой всеми семье покойника в день похорон»³. У гурийцев родственники оказывают денежную поддержку семье умершего. Несоблюдение этого обычая кем-либо из родственников считается величайшим позором, унижающим его в глазах остальных родных⁴. Этот обычай родовой и общинной взаимопомощи существует в равной мере и у других картвельских народов: сванов⁵, хевсур⁶, пшавов и др. Не менее священным и обязательным считается этот обычай и у других народов Кавказа: у черкесов, ингушей⁷, карачаевцев и др.

Состоятельные абхазы на поминках устраивают также скачки. Обычай этот отмечен уже Торнау. Он сообщает, что после поминок утонувшего Шакрылова «была назначена скачка, которою всегда кончается тризна по умершему. Эта скачка представляет самый оживленный и самый любопытный эпизод праздника. Скакали на тридцати лошадях мальчики лет двенадцати и четырнадцати»; скакали на расстоянии около 48 верст⁸. Н. Джанашия, говоря о поминальных скачках, различает несколько видов их: скачки на определенное расстояние, джигитовка и «атарчей», заключающаяся в том, что всадник,

¹ Ламберти. Описание Колхиды, стр. 69.

² СМОМПК. XIX. отд. I. стр. 159.

³ Сагарадзе. Обычай и верования в Имеретии. СМОМПК. XVI. отд. I. стр. 17, также СМОМПК. XIX. отд. I. стр. 131.

⁴ СМОМПК. XXII. отд. II. стр. 236; также СМОМПК. XVII. отд. II. стр. 83.

⁵ Стоянов. Путешествие по Сванетии. ЗКОРГО. кн. X. в. 2. стр. 439.

⁶ Радде. Хевсурия и хевсуры, стр. 87.

⁷ Грабовский. в ССКГ. IX. стр. 60—62.

⁸ Торнау. Воспоминания кавказского офицера, I, стр. 78.

взявший призовую вещь, скачет, а другие гонятся за ним; вещь получает тот, кто поймает скачущего, а если не поймает, то она остается у него¹.

В прежнее время поминки сопровождалась также стрельбою в цель. Торнау так описывал этот поминальный обычай: «Стреляли в цель из ружья разным способом: с присошек и с руки в неподвижную и подвижную мишени, в кружок, поднятый на высоком шесте, и в живого орла, привязанного к вершине его на длинной веревке. За удачные выстрелы раздавались призы разного достоинства, начиная от огнива и поясного ремня до пистолета в серебряной оправе»². Если на поминках присутствовал князь, то он стрелял первым, а попадал или нет, приз все равно брал. Описание «поминальной» стрельбы в цель имеется и у других авторов, писавших об абхазах: у Введенского³, Джанашивили⁴ и др. Н. Джанашия отмечает только, что бывшая прежде в большом почете стрельба в цель в последнее время, «в силу запрещения местной власти, переходит в область предания»⁵.

Чтобы имя покойного воспоминалось и благословлялось, абхазы устраивают в память умерших родственников общепользные сооружения: родники или колодцы для общего пользования, мосты через речки и потоки, беседки со скамейками у больших дорог для отдыха путешественников, а также скамейки для сидения под тенью деревьев. Все такие сооружения носят имя покойного, в память которого они устроены.

Обычай делать общепользные дела в память умершего существует у многих народов. Карачаевцы строят мосты, проводят оросительные каналы и т. п. Устраивая что-нибудь общепользное, родные умершего руководствуются желанием доставить душе умершего блаженство в загробном мире, так как все, что делается на земле в честь и память покойного, отражается на его загробном существовании. Румыны Бессарабии (молдаване) в память покойника роют у дороги колодцы, строят мосты и проч. «Румыны копают колодцы для того, чтобы, по их словам, утолить жажду покойника на том свете, так как там нельзя напиться никаким образом из чужого колодца: колодец превращается моментально в чудови-

¹ Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 186, 187.

² Торнау. Воспоминания кавказского офицера. I, стр. 78.

³ Религиозные верования абхазцев, ССКГ, V, стр. 25.

⁴ Джанашия. Указ. работа, стр. 31.

⁵ Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 187.

ще»¹. Сербь в память умерших строят дороги, шоссе, проводят воду, сады у дороги деревья и т. д.²

• Считаю необходимым остановиться на некоторых особых похоронных обычаях абхазов, не наблюдающихся у других кавказских народов.

Уже у древних писателей находим указание на существовавший у «колхов» обычай хоронить покойников на деревьях.

Греческий писатель 3-го века до нашей эры (250-200 г.) Аполлоний Родосский сообщает о погребальных обычаях колхов: «И теперь еще считается у колхов за преступление жечь трупы мужчин или даже зарывать их в землю и засыпать курганами; их кладут в необделанные бычачьи кожи и далеко за селением вешают на деревьях, но и земля получает свое, как и воздух, ибо ей предаются трупы женщин»³. Это сообщение повторяется затем и другими авторами. Живший во время Адриана Элиан сообщает: «Колхи кладут мертвых в кожи, зашивают их и вешают на деревья»⁴. Николай Дамасский говорит: «Колхи не хоронят умерших, но вешают их на деревьях»⁵. Нимфодор Сиракузский поясняет, что этот способ погребения применяется только к мужчинам, «трупы же женщин они предают земле»⁶.

Путешественники и писатели XVII и XVIII веков свидетельствуют о существовании у абхазов обычая хоронить покойников на деревьях. Турецкий путешественник Эвлия Эфенди, посетивший Черноморское побережье в 1641 г., сообщает: «Абхазский народ этот странным образом хоронит своих беков: тело усопшего кладут в деревянный ящик, который прикрепляется к ветвям высокого дерева; над головою в ящике оставлено отверстие, дабы он мог, как они говорят, видеть небо; пчелы же входят в ящик и делают мед», который абхазы потом продают⁷. То же сообщает Ламберти в своем «Описании Колхиды», составленном в 1654 году. Он говорит: «Абхазы покойников не хоронят, но вешают на дереве следующим образом: выдалбливают ствол дерева наподобие гроба, кладут туда по-

¹ Сырку П. Из быта бессарабских румын. «Ж. С.», 1913, в. III — IV, стр. 370.

² Караджич. Српски Рјечник. Вена, 1818, стр. 191.

³ Флутышев. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. I, стр. 418. Ган К. Известия древних греческих и римских писателей о Кавказе. I, стр. 49.

⁴ Ган. Указанная работа, I, стр. 162.

⁵ Там же, стр. 205.

⁶ Там же, стр. 205.

⁷ Браун Ф. Заметки турецкого туриста о состоянии Закавказского края около половины XVII века. «К», 1870, № 68.

койника и крепкой виноградной лозой подвешивают к верхушке дерева. На этом же дереве вешают все оружие, которое покойник в жизни употреблял на войне»¹. Существование этого обычая подтверждает и Вахушти в «Географии Грузии», относящейся к 1755 году: «Мертвецов своих не хоронят, — говорит он об абхазах, — но вместе с их же украшениями, доспехами и одеждою, положив в гроб, кладут на деревья»².

Обычай хоронить умерших на деревьях еще недавно был широко распространен у многих народов Сибири. В лесу, на деревьях, подвешивали своих покойников алтайские тюрки³, иркутские буряты⁴. Тунгусы или вешали труп на дереве, или оставляли на высоком помосте между четырьмя близко стоящими деревьями⁵, якуты в старину покойников или сжигали или клали в гробах на деревьях⁶. С течением времени этим способом стали хоронить только шаманов и детей. Так, качинские татары своих шаманов хоронят в лесу на помосте, а других покойников зарывают в землю⁷. Ороконы «взрослых закапывают в землю, а маленьких заворачивают в бересту и сушат на воздухе, привязывая к деревьям». Ненцы умерших детей подвешивают в ящиках к деревьям; камчадалы, по словам Крашенинникова, «младенцев хоронят в дупловатых деревьях», гиляки младенцев, не умеющих ходить, в выдолбленных гробах подвешивают к деревьям в лесу и т. д. и т. п.

Утратив всякую память о древнем способе погребения умерших на деревьях, абхазы не забыли, однако, другого, близкого к названному способу погребения на деревянных помостах и описанного нами выше. Этот способ погребения до недавнего времени практиковался иногда по отношению к убитым молнией животным; что же касается пораженных молнией людей, то их выставляли на помосте лишь на короткое время, затем хоронили. Если молния поразила человека, и он остался живым, около него тотчас же устраивали «ашвамкят» — помост из вбитых в землю четырех деревянных столбов с перекладинами сверху. Раненного с соответствующими обрядами поднимали с земли и клали на «ашвамкят». Затем, после приличествующих случаю песен и танцев,

¹ Ламберти. Описание Колхиды, стр. 189, 190.

² Вахушти. География Грузии, стр. 234, 235.

³ Вербицкий. Алтайские инородцы, М. 1893, стр. 86.

⁴ Кулаков. Олхон, стр. 40.

⁵ Мордвинов. Инородцы, обитающие в Туруханском крае.

Вестник РГО. 1866. № 11.

⁶ Георги. Описание всех обитающих в Русском государстве народов. II, стр. 177. СПб. 1799; Овсянников М., в «Э. О.», 1905. № 1, стр. 172.

Каратапов И. Указанная работа. «Известия РГО», XX, стр. 630, 631.

снимали с помоста и переносили домой. Убитого молнией на смерть в одних местах сначала клали на «ашвамкят», в других — прямо несли хоронить; в прежнее время выставление убитого молнией на помосте — «ашвамкят» выполнялось повсеместно в Абхазии. Что касается убитых молнией животных, то трупы их клали на «ашвамкят» и оставляли там на съедение птицам. В Самурзакани этот обычай давно оставлен, однако, знахарки, в случае каких-либо несчастий, болезни и проч. нередко объявляют эти несчастья наказанием за неисполнение старого обычая выставлять трупы убитых молнией животных на деревянных помостах.

Этот обычай существовал в прежнее время и у черкесов. В 1838 г. Белль, поднимаясь по долине р. Куаф, встретил деревянный навес, состоявший из четырех столбов с плоской крышей из ветвей и листьев. На этом помосте была положена пораженная молнией коза.

Вытесненный новыми формами погребения древний обычай выставлять трупы на деревянных помостах сохраняется только для особых случаев: некоторые народы Сибири хоронят таким образом своих шаманов; таким же образом хоронят убитых молнией людей и животных. «Если молния убьет скотину или человека, урянхайцы (Тува) устраивают сэр, т. е. четыре столба с полатами, и на последние кладут тела убитых». Качинские татары для убитого молнией животного «сейчас же делают три столба, на которых вешают животное и оставляют его, пока оно не истлеет или не истребится волками и птицами. Так же поступают и другие народы Сибири. Аналогичный обычай существует также у негров в области Того. «Убитый молнией принадлежит богу молнии и должен быть принесен ему в жертву» на деревянном помосте около 2,5 метра высотой. Помост делается высоким, чтобы собаки и гиены не могли достать покойника.

Переход от погребения на деревянном помосте к погребению в выдолбленном деревянном гробу можно видеть в похоронном обычае черкесов, записанном Интериано. Он говорит, что после смерти кого-либо из членов привилегированных классов устраивается высокий деревянный помост, на который и кладется труп умершего в сидячем положении; здесь он остается в течение восьми дней, во время которых его навешают родственники, друзья и вассалы, а затем делают выдолбленный гроб из двух половинок древесного ствола, труп укладывают и хоронят.

Откуда получил свое начало обычай хоронить покойников на деревьях? Первобытные и малокультурные народы, обитав-

шие в лесных местностях, очень часто, как известно, устраивали свои жилища на деревьях, настилая помост между ветвями. Первобытный человек старался обеспечить своих умерших сородичей жилищем. Для этого он устраивал для них помосты на деревьях, так как сам он жил на таких помостах. Подвешивание покойников к деревьям в выдолбленных деревянных гробах представляет некоторое видоизменение похорон на помосте; выдолбленные из дерева гробы-колоды отчасти заменяли дупла, в которые тоже иногда клали покойников; отчасти созданы, быть может, практическими побуждениями, чтобы оградить труп от хищных птиц и пр.

В прежнее время в Абхазии, если вымирала вся семья, некоторые, считая дом несчастливый, оставляли его навсегда, и дом сгнивал, никем необитаемый, заколоченный. Часто в таком случае избегали даже селиться на несчастливом участке.

У абхазов нередко при вымирании семьи последнего члена семьи хоронили в доме и дом запирали навсегда, оставляли в качестве могильной постройки. Так поступали особенно в тех случаях, когда дом был более или менее хорош и мог служить приличной усыпальницей для покойника. Родственникам приятно было думать, что покойник живет в собственном доме и имеет все необходимое (сел. Мугудзырхва, Лыхны). В общ. Джерды Кодорского уезда в 70-х годах прошлого столетия одна вдова похоронила своего мужа (Муса Ашба) в большой комнате дома и над могилой устроила надгробную беседку, а сама до самой смерти осталась жить в маленькой комнате того же дома.

М. Селезнев, рассказывая о смерти владельца Абжуйской Абхазии Али-бея Шервашидзе, сообщает: «Прах Али-бея положен в деревянном доме: турецкой постройки, на открытой поляне, окруженной плодовыми деревьями»¹. Возможно, что и здесь речь идет о настоящем жилом доме, если только не имеется в виду надгробное сооружение в виде дома.

В сравнительно редких случаях, если семья вымирает, при смерти его последнего члена дом переносят на место погребения, где он заменяет надгробную постройку. Такую именно картину мне случилось видеть в сел. Калдахвара Гудаутского уезда. На зеленом холмике живописно раскинулось кладбище фамилии Ампар, напоминающее собой по виду небольшое поселение. 15 апреля 1925 г. когда, будучи в сел. Калдахвара, я проходил мимо этого кладбища, среди надгробных построек, имеющих вид небольших деревянных домиков, я заметил до-

¹ Селезнев. Руководство к познанию Кавказа, II, СПб, 1847, стр. 166.

вольню большой деревянный дом. Оказалось, что дом этот только что перенесен сюда из усадьбы вымершей семьи Ампар; дом еще не был закончен — покрывалась крыша.

Души умерших, по представлению абхазов, свистят. Это поверье было известно уже Вахушти. Он говорит, что покойников абхазы вешают на деревья, и, если мертвец засвистит при помощи дьявола, верят, что он спасен будет¹.

Души умерших, по старинным абхазским воззрениям, на своем пути в загробный мир должны переходить через мост на тот свет (нарцзыцха), под которым находится вода. Как говорилось, переход через мост затрудняется тем, что мост смазан маслом; шенок, чтоб облегчить людям переход, слизывает масло, а кошка смазывает.

Представление о волосяном или ином шатком мосте, через который должны переходить души умерших, широко распространено у многих народов. Из народов древности это представление находим у древних персов (зароастризм). Это же представление хорошо знакомо многим кавказским народам: хевсурам, пшавам, тушинам, — ингилоям, курдам, армянам и др.

По народному воззрению армян Ахалкалакского уезда, души умерших проходят по волосяному мосту, висящему над адом. Праведные проходят благополучно, грешные падают и попадают в ад.

¹ Вахушти, География Грузии, стр. 235

ЗНАХАРСТВО И НАРОДНОЕ ВРАЧЕВАНИЕ

Среди наиболее отсталых групп абхазского населения и теперь еще можно встретиться со старинным воззрением, по которому всякая болезнь есть наказание божества или духа за какую-либо провинность перед ним. «По глубокому верованию абхазов,—говорит Н. Джанашия,—всякая болезнь, ниспосланная свыше, это кара богов или духов за неповиновение или ослушание воли их»¹. Раз дело обстоит так, то для избавления от болезни нужно только угодить разгневанному богу. Так поступают в глуши абхазских деревень еще и в настоящее время. Как только кто-нибудь заболел, родные отправляются к знахарке, чтобы она разузнала, какая «сила» наслала болезнь, и как ее умиротворить. Знахарка садится посреди комнаты на подушку и начинает вопрошать Ахи-Зосхана (владыку оспы и других болезней), причем меняется в лице: то бледнеет, то краснеет; наконец, начинает говорить громким голосом и объявляет, что причина болезни гнев такой-то «святыни», оскорбленной неисполнением ее требований, и потому необходимо для умиротворения принести в жертву козленка такой-то масти с такими-то приметами (Гудаутск. район). Совет знахарки исполняется; жертва приносится, и больной должен выздороветь. Если же он не выздоравливает, значит принесенной жертвы мало, нужно сделать еще что-нибудь. Тогда дается обет принести за больного жертву, в качестве залога исполнения обета вешают под крышей дома бутылку, котелок или другую посуду, которая снимается после принесения жертвы.

Если забавление разгневанных богов или «святынь» не помогает больному, прибегают к магическому приему передачи болезни животному. Делается это так: больного, одев в белую одежду или накрыв белым платком, выводят или выносят во двор и сажают. Затем вокруг него три раза обводят справа налево хорошую молодую лошадь или молодого быка, в крайнем случае корову (пол животного должен соответствовать

¹ Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 174.

полу больного). Исполнительница этого обряда «чистая» старушка произносит: «Пусть все твои недуги и болезни с сегодняшнего дня перейдут на эту скотину», затем три раза обносит вокруг головы больного несколько фундуковых палочек и бросает их в животное. После этого животное уводят. Рассказывают, будто бы животное иногда немедленно издыхало (Абгархук, Джгерды). По сообщению Джанашия: «Абхаз уверен, что если чистосердечно исполнить этот обряд, больной выздоравливает, и его болезни переходят к животному, которое и погибает»¹. Однако, пожертвовать хорошей лошадей или быком не всякий может. Поэтому придумана замена и для животных: лошадь или быка, в свою очередь, трижды обводят петушком, к которому и переходят болезни; после этого лошадь или бык остаются невредимыми, а петушок погибает, а если и не погибает, то его, во всяком случае, нельзя есть.

Раньше не пользовались и скотиной, которую обводили вокруг больного. К аналогичному приему для избавления от всяких бед прибегают и в некоторых других случаях. Так, мать, отпуская сына на чужбину, обносит вокруг его головы петуха, надрезывает петуху гребень и кровью мажет лоб сына. Всякие невзгоды, которые могли бы постигнуть сына, после этого падут на голову петуха. Петуха отпускают на волю (со слов Цагурия, Кодорский уезд).

Вера в возможность передавать болезнь животному или другому человеку представляет одно из древнейших воззрений, известных многим народам. Ограничимся немногими примерами. Грузины Имеретии в случае болезни ребенка обносят три раза вокруг головы больного петушка или курочку (соответственно полу ребенка), затем, выкрасив птице голову, крылья и ноги в красный цвет, пускают. При выздоровлении больного эта птица приносится в жертву «батонебам» — ангелам болезни. Если же это не помогает, мать сама обходит три раза вокруг ребенка и молит бога освободить больного и принять вместо него ее душу². Заболеет мужчина, обрезают уши двум баранам, женщина — двум овцам; обрезки привязывают к руке больного; животных или дарят бедным, или пускают на волю по большой дороге, веря, что они унесут с собой болезнь из дома³. У терских казаков (ст. Наурская), «чтобы избавиться от какой-либо болезни, произносят особенные слова над кошкой или собакой, отчего болезнь от человека переходит на то животное,

¹ Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 176.

² СМОНПЖ XXVI, отд. I, стр. 13.

³ Там же. XVIII, отд. III, стр. 337.

над которым ворожили»¹. Буряты заменяют больного человека животным посредством особого обряда «доле»; человек выздоравливает, а животное околеваает. В старину прибегали к замене больного человека другим, который заболел и погибал². Монголы устранили несчастье тем, что передавали его скоту и этот скот выгоняли³. Существовавший у древних евреев обряд очищения от грехов посредством передачи их «козлу отпущения», которого с грузом грехов прогоняли в пустыню, относится к тому же кругу магических действий.

Большой страх сравнительно с другими болезнями у абхазов вызывает заболевание оспой. Считается, что эта болезнь имеет своего божественного покровителя и лечится иначе, чем другие болезни.

Повелителем оспы считается Зоусхан или Зосхан. Этот «святой» появился в Абхазии, повидимому, сравнительно недавно. Судя по рассказам стариков, до выселения в Турцию абхазы почти совершенно не знали оспы; занесли ее к ним псхувцы и ахчипсхувцы, когда в 1864 году выселились из родных гор в Турцию. Эти указания стариков подтверждаются и сведениями, опубликованными И. Пантюховым в 1867 году. Он сообщает: «В мае 1865 г. мне случилось в сопровождении толпы абхазцев выезжать из Окумского в Абжигский округ, где свирепствовала натуральная оспа, и у меня остались в памяти те странные и уныло торжественные звуки молитвы, которую пела эта, большую частью седобородая толпа, обращаясь к недавно открытому здесь поветителю оспы Зус-хану. Далее он приводит перевод части молитвы Зус-хану, которая заканчивалась следующим обращением: «Псхувский и ахчипсхувский каратель, причинивший им беды и в Бзыбском округе, помилуй нас! Ханейзико, Хания белая, мать Зус-хана, посылает беды и милует, и Зус-хан, золотой Зус-хан помогает». В заключение д-р Пантюхов говорит: «Как заметно из слов самой песни, она составлена недавно и соответствует времени выселения псхусцев и ахчипсхусцев, т. е. 1864 г., когда оспа сильно поражала их»... Представление о святом, названном Зус-ханом, насколько я мог узнать из расспросов, появилось в Абхазии в недавнее время; о нем нет еще преданий⁴.

¹ СМОМПК, XXXVII, отд. II, стр. 32.

² Хангалов М. Духи-людоеды у бурят. «Этнографический сборник», 1896, № 1, 133 — 135.

³ Гамбоев Г. в «Трудах Восточного отделения археологического общества», VIII, стр. 32.

⁴ Пантюхов И. О мифах и поверьях туземцев Рионской долины «К», 1867, № 28.

С тех пор Зоусхан или Ахи Зоусхан, т. е. «золотой Зоусхан» сделался общепризнанным патроном оспы, а вместе с тем и распорядителем других болезней... Этот «бог» оспы имеет некоторые черты сходства с богом оспы осетин—Аларды. Как осетины своего Аларды называют «золотым Аларды», так и абхазы Зоусхана — «золотым Зоусханом». Аларды сидит на золотом троне, Зоусхан — на золотом коне. Вообще золото играет видную роль в представлении о патроне оспы как у абхазов, так и у осетин.

При лечении оспы у абхазов так же, как и у всех картвельских народов, осетин и других народов Кавказа воспрещается употребление каких-либо лекарств. Этим можно лишь рассердить Зосхана и тем усилить болезнь. Вместо всякого лечения ублажают Зосхана; ставят для него угощение, а для его лошади или ишака кладут кукурузную солому, затем собираются около больного, веселятся, играют на апхярца, танцуют, как бы радуясь прибытию дорогого гостя, поют песнь Ахи Зосхану, прося его быть милостивым к больному. В комнате, где лежит больной оспой, воспрещается разводить огонь, а также вносить туда кипяченую воду. Эти же самые правила соблюдаются при оспенных заболеваниях повсеместно в Грузии¹. В доме, где имеется оспенный больной, не держат свиней и не едят свинины. Заметим, в целях сопоставления, что у гурийцев «ангелы оспы» или «батонеби» считаются приверженцами Магомета, и самая болезнь называется «татарскою», почему больному оспой не дают ни свинины, ни вина, как неприятных «батонебам»². Свинины не дают больному и осетины. Около того дома, где лежит больной оспой, не позволяют стрелять (сел. Джгерды). Такое же запрещение существует у евреев с. Варташен Нухинского уезда³. Запрещается также тем, у кого есть оспенный больной, натравлять собаку на волка (сел. Джгерды).

Умершего от оспы не оплакивают, а хоронят по возможности с веселым видом, в прежнее время даже с танцами. Запрещение оплакивать умерших от оспы прежде существовало также в большинстве местностей Грузии⁴, у осетин⁵ и пр. народов.

¹ Чурсин. Народные обычаи и верования Кахетии, стр. 65; СМОМПК, XIX, отд. II, стр. 88, 89; А. Яшвили. Народная медицина в Закавказском крае, стр. 67.

² Там же, XVIII, отд. III, стр. 132.

³ Там же, стр. 329.

⁴ Там же.

⁵ Чурсин. Осетины, стр. 83.

Н. Джанашия рассказывает об оригинальном способе умилоствления оспы, имевшем место в одном из поселков сел. Джгерды весной 1914 г. Поселок не допустил к себе оспопрививателей, боясь навлечь на себя кару богов оспы — Ахи Зосхана («золотого Зосхана») и его жены Хании белой. Всем поселком было решено усыновить богов оспы. Отправились в лес, принесли жертву богам. Поставили две кровати. На кроватях сидели две молодые женщины — дворянка и крестьянка: расстегнутые груди их были покрыты шелковыми платками. Народ от мала до велика стал на колени, а глава поселка произнес слово-молитву, в которой приглашал великих богов милостиво удостоить их, приняв жертву, приложиться к груди лучших жен поселка и тем, по обычаю предков, усыновиться поселку. Здесь же возле «кормилиц богов» стояли два лучших коня — один с мужским седлом, а другой с женским. После церемонии усыновления последовал обед. А затем народ, держа под уздцы коней, на коих невидимо сидели вновь усыновленные боги Ахи Зосхан и Хания Шкваква, с пением проводил далеко от поселка дорогих гостей, чем и «отвел» от себя оспу. «Вы не поверите, — сказал мне абхаз из этого поселка, — что это усыновление спасло нас от оспы: никто из наших не заболел ею»¹. Рассказ этот мною был проверен в сел. Джгерды: всю эту историю прекрасно помнят до сих пор. Мне удалось записать при этом новую деталь: усыновленных проводили верст за десять от поселка.

При лечении раненых прибегают к магическому действию песни. Как бы человек ни был ранен, сейчас же около него затягивают песню, и сам раненый, если может, также поет:

«Уарайда! Тебя ранила не пуля, а пылинка, соломинка! Други² подхватывают: «Правда!»

Если из раны идет кровь, поют: «Это не кровь течет, а пот!» и т. п.

Такой песней больному внушают бодрость и уверенность в выздоровлении, настроение его улучшается и это действительно помогает выздоровлению (сел. Адзюбжа).

Старик Халил Чичба в сел. Ачандара под звуки своей арфы пропел следующую песню, которую поют при извлечении пули из раны:

«Человека ранили в голень. Пришли лекари лечить. Он говорит: найдите жеребенка-сосуна, голень которого подходила бы к моей. Нашли голень, вырезали подходящий кусок ее. Вынули у раненого разбитую кость, вставили вместо нее кость

¹ Джанашия. Религиозные верования абхазов, стр. 111, 112.

жеребенка. Мучительно больно раненому. Он играет на апхярца и в ее звуках изливает свои страдания. Проходила мимо жена, услышав игру, говорит раненому: «Ты не мужчина, если не можешь скрыть страдания!» И раненый сдержал свои муки. В конце концов его вылечили».

Эти песни считаются священными, и старики не позволяют их петь без особой надобности, для забавы.

Когда в доме лежит раненый, для того, чтобы приходящие в дом не могли оказать на него вредного влияния, каждый входящий в комнату больного опускает руку в поставленную в комнате чашку с водой и трогает положенное в воду яйцо. Прежде чем заговорить с раненым, он брызгает на него водой (сел. Ачандара).

Для излечения от лихорадки устраивают моление «водяной деде — Дзызлан», так как считается, что лихорадка происходит от воды. Варят в воде хлебцы конической формы, начиненные сыром. Больного ведут к речке. Там «чистая» старуха молится Дзызлан об освобождении больного от лихорадки, причем бросает в воду один конический хлебец. Затем возвращаются домой, не оглядываясь (сел. Квитоули).

При головной боли устраивается моление «Агырдзатэ». Больной берет цыпленка-курочку, отрезает гребешок и пускает, молясь о прекращении головной боли. Таким образом намечается курочка для жертвоприношения. Обряд этот нельзя делать в пост. Когда курочка подрастает, устраивается жертвоприношение: режут курочку, готовят из пшеничной муки четыре круглых лепешки и молятся (сел. Дурипш).

Одно время среди молодых девиц распространилась нервная болезнь. Больные корчились в судорогах, падали в обморок. Одеты в белое, больные танцевали и пели. Для прислуживания больным приглашали какую-либо девицу. Приглашенная обязательно должна была исполнить просьбу во избежание того, чтобы самой не заболеть. Для лечения этого заболевания почтенный старик читал особую молитву, после чего больные «выздоровливали». По указанию гадалок фамилии заболевших должны были объявить своим запретным днем пятницу или воскресенье (сел. Джгерды).

Особенный интерес представляют приемы и способы врачевания болезней, основанные на выработавшемся в течение многих столетий опыте абхазской народной медицины.

При этом нужно отметить широкое применение при лечении трав. Из объектов животного мира привлекает внимание

употребление с лечебными целями шкуры змеи: ее прикладывают к опухолям, к месту занозы для ее извлечения, к пулевой ране, для того, чтобы вытянуть пулю. Пользуются известностью доморощенные хирурги-костоправы, излечивающие ранения, вывихи и переломы.

Однако, не будучи специально подготовленными в области медицины, мы не имели возможности заняться сбором материалов по этому, весьма интересному вопросу¹.

¹ Интересующиеся сведениями из области народной медицины абхазов могут найти нужные материалы в работе И. Шабловского: «Лекарства и способы лечения, употребляемые народными врачами Абхазии и Самурсаками». Медицинский сборник, изданный Кавказским медицинским обществом, № 41.

МАТЕРИАЛЫ ПО ФОЛЬКЛОРУ АБХАЗОВ

Нартовские сказания. Сказания о нартах, героях-богатырях, предшествовавших современному населению, как известно, составляют общее достояние значительной группы кавказских народов—кабардинцев, черкесов, осетин, чеченцев, аваров, карачаевцев, балкар и абхазов. Но в то время, как нартовские сказания осетин, кабардинцев, балкар в значительной части давно уже записаны и опубликованы, нартовские сказания абхазов до сих пор остаются почти неизвестными в литературе. Между тем, старики, хранители народного словесного творчества, постепенно сходят со сцены жизни, унося с собой в могилу драгоценные сокровища народной поэзии — легенды, сказки, песни и проч. Необходимо поэтому спешить с собиранием подобного рода материалов, могущих пролить свет на многие темные стороны прошлой жизни народа. В частности, было бы весьма поучительно сопоставить нартовские сказания абхазов с соответствующими сказаниями других народов; такое сопоставление послужило бы для выяснения культурно-исторических влияний и взаимодействий, имевших место между абхазами и соседними с ними народами.

Не ставя себе целью собирание нартовских сказаний абхазов в целом (это должны сделать сами абхазы), я считал необходимым записать хотя бы некоторые, наиболее распространенные рассказы о нартах, чтобы иметь возможность сравнить их содержание с содержанием нартовских сказаний других народов.

В народных представлениях абхазов о нартах (анарта) в настоящее время нет полной ясности и определенности. Одни говорят, что нартвов было 100 братьев, другие — 99, иные же считают 6 или 7 братьев. В нартовских сказаниях осетин говорится о 99 нартах¹.

По рассказам, нарты появились в Абхазии после истребления коренных жителей — карликов-цаннев. Одновременно с нартами жили в Абхазии великаны «адомижьха» и нартам

¹ Миллер. Осетинские этюды, 1, стр. 137.

пришлось выдержать с ними тяжелую борьбу. Больше всего в этом отношении потрудился нарт Сасрыква. Адомижьха, по некоторым рассказам, были семиголовые великаны. Сасрыква шашкой (аса, старинное название) рубил головы адомижьха, но всякий раз вместо отрубленной головы вырастала новая. Тогда Сасрыква применил такой прием: на отрубленное место он насыпал горячую золу с пылающими углями, после чего голова более не вырастала. Так великаны адомижьха были, в конце концов, истреблены (со слов М. Адлейба, сел. Члоу).

Рождение Сасрыквы. Нарты составляли одну семью, один дым. Семья нартвов состояла из главы дома Анарта, его жены Сатане-Гваши и 99 сыновей. Кроме того, у них был крепостной крестьянин, называвший себя тоже — Анарта. Нарты имели много рогатого скота, который находился на попечении пастуха Ерчхьоу. (По другому рассказу, Сигашва). Однажды он пас коров на берегу Кубани. В это время на противоположный берег вышла Сатане-Гваши стирать белье. Увидела она лежавшего на другой стороне реки под тенью дерева пастуха и, так как он ей нравился, она предложила ему прийти к ней. Пастух бросился в воду, но не мог переплыть Кубани, так как река была полноводна и быстра. Три раза повторил он попытку, но безуспешно. Тогда он закричал Сатане-Гваши, чтобы она встала у камня. Сатане-Гваши в тот же момент от сильного толчка и испуга отскочила от камня. Это семья пастуха ударило в камень и на нем появился образ человека. Сатане-Гваши пошла к кузнецу Инер-ажи (Эйнар-ажи), заказала клещи и молоток, выдолбила ими из камня зародыш человека, завернула его в вату, закутала в теплый платок и привязала к животу (по другому рассказу спрятала за пазуху). Так носила она камень девять месяцев словно беременная и по истечении этого срока из камня родился мальчик, которому дали имя Сасрыква.

Как только Сасрыква подрос, он стал превосходить других нартвов в геройских играх — в беге, стрельбе, охоте и проч. Остальные 99 нартвов завидовали ему и относились с пренебрежением, как к незаконному, неродному брату. Отправляясь на охоту, в набеги и проч., они старались не брать его с собой, но он сам догонял их и обыкновенно выручал в трудных обстоятельствах (со слов Эдриса Арчелия, сел. Псырцха).

Легенда о рождении Сасрыквы (Сосруко) или другого нар-

¹ Сатане-Гваши или Гоаши известна и в кабардинских сказаниях, имя ее может быть переведено «Госпожа Сатанэ» или «княгиня Сатанэ», см. «Из кабардинских сказаний о нартах». ССКГ, V, стр. 57, прим.

та из камня известна всем кавказским народам, у которых сохранился нартовский эпос.

Согласно одному варианту кабардинской легенды, Сатанэй спрятала камень, в который попало семя, в сундук, где и держала его девять месяцев. По истечении этого срока приглашенный ею кузнец вытащил ребенка из камня шипцами¹. По другому варианту, она девять месяцев наблюдала за камнем, затем приказала осторожно разбить его и вынула ребенка².

В одном осетинском сказании Уастырджи оплодотворяет камень, на котором лежали штаны Сатаны. Сатана потом разрезала камень и из него вышел Созрыко³. По другому рассказу, жена Хамиша, стирая белье, пленила пастуха; он прислонился к камню, и в нем зародился ребенок; это был Сослан⁴.

В балкарской легенде пастух Соджук, пленившись Сатаной, прислонился к камню, и в нем появился зародыш. Когда настало время, Сатана заказала кузнецу 60 молотов и с помощью 60 молодых людей вытесала ребенка из камня⁵.

Цвицв. Младший из 99 братьев нартов Цвицв имел жалкий вид — был покрыт коростой, грязный, ободранный и плешивый. Днем он валялся под амбаром и бил вшей, а ночью преображался, принимал облик героя, совершал геройские набег, летал, как огонь. Он ненавидел своих братьев, в том числе и Сасрыкву, не принимал участия в общих предприятиях. Нарты пасли своих лошадей поочередно. Когда настала очередь Сасрыквы, он загнал лошадей в глубокое ущелье и заложил выход скалами, так что проникнуть в ущелье было невозможно. Ночью Цвицв принял вид богатыря-великана и по недоступным скалам стал спускаться в ущелье, куда Сасрыква загнал лошадей. Сасрыква с удивлением видит, кто-то спускается в ущелье ловит лошадь Сасрыквы Алоу за уши и гриву и тащит вверх по скале. Пораженный Сасрыква закричал: «Кто ты, что осмелился подойти к моей лошади и сделать такое дело?» И Сасрыква пустил в незнакомца стрелу. Тогда Цвицв выпустил из рук лошадь, она упала и разбилась. А сам поднялся вверх и скрылся. Утром Сасрыква вернулся домой опечаленный гибелью лошади.

99 нартов без Цвицва отправились осаждать город Хмышкала⁶. Окруженный высокими каменными стенами и частоколом

¹ СМОМПК, XII, отд. 1, стр. 13.

² Там же, V, стр. 51.

³ Миллер. Осетинские этюды, 1, стр. 31.

⁴ Там же, 1, стр. 147.

⁵ СМОМПК, I, отд. II, стр. 37.

⁶ В осетинских сказаниях упоминается город Тынт-кала, взятый таким же образом. См. Миллер. Осетинские этюды, 1, стр. 23.

из штыков, город представлял сильную твердыню. Три месяца сидели нарты перед городской оградой, не могли взять города и уже собирались снять осаду. Вдруг видят, подъезжает к ним герой на вороном коне. Вид у него странный: одна сторона бороды черная, другая белая от седины. Он говорит: «Здравствуйте, нарты. Зачем собираетесь, словно хотите уходить». Сасрыква ответил: «Хотим отъехать, отдохнуть, а потом снова возобновим осаду». Всадник говорит: «Подождите, не уходите: зарядите мною пушку и выстрелите внутрь города; затем смотрите: когда из города потечет рекою кровь, тогда идите туда сами». Так и сделали. Насыпали в пушку хороший заряд пороха, вложили вместо ядра героя и выстрелили. Перелетел герой через городскую стену; только один штык задел, большой палец оторвал. Перебил герой всех богатырей защитников города; потоком хлынула кровь, и городские ворота открылись. Увидев это, нарты вошли в город и всю ночь собирали и складывали городские богатства. Ждут распоряжения героя. Сасрыква говорит ему: «Что прикажешь дальше, дорогой гость. Все эти богатства принадлежат тебе; куда прикажешь отнести их?» Незнакомец отвечает: «Вы, нарты, взяли эти богатства; они принадлежат вам. Мне ничего не нужно».

Взяв собранные в городе богатства, нарты возвратились домой и стали делить добычу. Нарты обыкновенно делили всю добычу поровну, и только старшему давали больше других. На этот раз возникли пререкания из-за того, кто имеет право на большую долю. Сасрыква говорит: «Я больше других проявил героизма при взятии города, мне должны дать больше». Другие не соглашались; начался спор. Наконец, Сасрыква предлагает: поставим в нашем большом котле варить мясо без помощи огня; кто сварит его рассказами о своих подвигах, тому и дайте больше других. Все нарты поочередно рассказали о своих подвигах, но вода в котле не закипала. Начал Сасрыква рассказывать о своих подвигах. Присутствовавший в обычном своем жалком виде Цвицв встает и говорит: «В чем твое геройство, Сасрыква?»

— Ты, что дрянь, вмешиваешься! — обрывает Сасрыква.

— Если ты такой мужественный и храбрый, — замечает Цвицв, — почему ты не задержал того, кто ночью тащил твою лошадь по крутой скале в ущелье?

— Должно быть это был такой герой, как ты! — возражает Сасрыква.

— Где взяли вы это богатство? — спрашивает Цвицв. (В это время котел начинает закипать).

— Завоевали город Хмыш-кала, — отвечают нарты.

— Завоевали, — говорит Цвицв. — А кем вы зарядили пушку?

— Наверно таким героем, как ты, несчастный! — злобно замечает Сасрыква.

— Должно быть, это был ты, если не я, — говорит Цвицв.

— Не ты, и не я, — говорит Сасрыква, — а человек, у которого половина бороды черная, половина седая.

— А ты узнаешь его, если увидишь? — спрашивает Цвицв.

— Конечно, узнаю! — отвечает Сасрыква.

— А кто это вон там идет? — спрашивает Цвицв, указывая в сторону. Сасрыква обернулся, а Цвицв в это время провел рукою по бороде и сделался таким, каким был, когда им заряжали пушку.

— А посмотри кто вон там идет, — сказал Цвицв, — снова провел рукою по бороде и принял обычный вид.

В это время котел совсем закипел. Сасрыква разозлился и с такой силой ударил ногой в дерево с обвинявшей его виноградной лозой, что вырванное с корнями оно перелетело через Кавказские горы и упало в Абхазию. Сцена происходила на Кубани. Эта виноградная лоза называется «лоза-шест» (со слов Эдриса Арчелия, сел. Псырцха).

Мотив заряжания пушки нартом не раз встречается в сказаниях осетин. Таким способом Батраз берет укрепленный город Тынт и производит в нем разгром, чтобы отомстить за смерть своего отца¹. Так же зарядив себя в пушку, попадает Татраз в город Чилагсартон². То же делает Сослан, чтобы, пробравшись в город Гори, перебить его жителей³ и т. д.

Сасрыква и великан. Едет однажды Сасрыква в поход. Видит какой-то великан пашет поле. «Бог помощь», — говорит Сасрыква. Пахарь не отвечает. Поехал Сасрыква дальше и думает, отчего этот человек не ответил на приветствие. Решил вернуться, узнать что это за человек. Подъезжает, снова приветствует: «Бог помощь» — «Что ты пристал, сопляк!» — ответил великан, поднял хворостиной глыбу земли, бросил ее и засыпал Сасрыкву вместе с лошадыю. Лежит несчастный нарт под земляною глыбой. В обеденное время жена приносит великану на блюде обед из целого быка. Пообедал великан и говорит жене: «Вон под комом земли какая-то кукла, отнеси ее детям играть». Великанша взяла нарта вместе с лошадыю и

¹ Миллер. Осетинские этюды, I, стр. 23.

² Там же, I, стр. 45.

³ Там же, I, стр. 147.

положила на блюдо, блюдо поставила на голову и отправилась домой. Идет, придет шерсть, а на веретене насажен мельничный жернов. Идет великанша, а Сасрыква прыгает верхом на лошади на блюде, стараясь выскочить. Великанша вошла в лес. Тут Сасрыква успел схватиться за ветку и повис на дереве вместе с лошадей, а затем опустился на землю и поскакал по оврагу. Великанша ничего не замечает, идет дальше. Приходит домой, говорит детям: «Там на блюде я принесла вам игрушку». Смотрят дети, ничего на блюде нет.

Поняла великанша, что нарт скрылся где-нибудь в лесу. Сделала из волос силки, поднялась на гору, помочилась. Образовалась целая река; подхватила и понесла Сасрыкву с его лошадей. Попал нарт в силок. Взяла его великанша, понесла домой, дала детям играть. Так Сасрыква стал жить у великана.

Однажды великан спрашивает нарта: «Расскажи, каков Сасрыква, ты может быть знаешь о нем?»

— Да, знаю, — говорит Сасрыква, — он мой сосед.

— Каков же он? Какова его сила? — спрашивает великан.

Сасрыква говорит:

— Он бросает зимой в озеро камень, разбивает лед, становится в воду, стоит 6 суток. Вода в озере замерзает, он разламывает лед и выходит.

Великан говорит:

— Давай, я попробую.

Пошли к озеру, бросили камни, вошел великан в воду. Простоял 6 суток. Вода сильно замерзла. Стал великан рвать, лед не поддается. Великан говорит: «Теперь я узнал, что ты Сасрыква. Когда убьешь меня, вынь из позвоночника жилу и надень на себя». Сасрыква отрубил великану шашкой голову, вынул из позвоночника жилу, но не надел, а взял с собою. По дороге он попробовал жилу — ударил ею дерево, рассек пополам.

Впоследствии Сасрыква употреблял эту жилу в походах (со слов Эдриса Арчелия, сел. Псырцха).

Мотив об умерщвлении нартом Сасруко великана путем такого рода хитрости встречается также в нарттовском эпосе кабардинцев и осетин.

В кабардинской легенде Сосруко убивает великана, после того, как он просидел в море 7 дней и ночей, и вода так замерзла, что он не мог уже освободиться¹. В одной осетинской ле-

¹ СМОМПК, XII, стр. 18 — 19. Кабардинские тексты.

генде Сосруко таким же образом убивает великана Мукара¹, а в другой — Елтагана².

В осетинской легенде о том, как Сосруко убил Мукара, есть, между прочим, мотив относительно спинного мозга богатыря. Сосруко не подпоясался мозгом, как советовал Мукара, а обвил им дерево, и разрезал дерево пополам.

Сестра нартов — красавица Гунда. У нартов была сестра — красавица Гунда. Она была деряха, никогда не умывалась, одевалась грязно. Стал свататься за нее Хожирпыс (в переводе «Рододендровый парень»). Ее просватали. Неряшливость сестры очень не нравилась братьям, и они постоянно упрекали ее за это. Долго она спокойно выслушивала упреки, наконец, вышла из терпения и говорит: «Я не забочусь о своей красоте, потому что иначе вы все погибнете». Но братья не унимались. Тогда сестра говорит: «Ну, хорошо, пусть будет по вашему!» Чисто вымылась, нарядилась, обулась, вышла на балкон. Красота ее всех поразила. Разнеслась молва о красоте Гунды. Услыхал о ней герой Ерчхьюу, и решил добыть красавицу.

Приезжает он к нартам, подъезжает к железным воротам их замка. Увидели нарты, заперли ворота. Подступает Ерчхьюу к воротам, нарты изнутри подпирают ворота плечами. Ерчхьюу кричит им: «Нарты, отворите ворота, я приехал к вам». Нарты сильнее подпирают ворота. Еще и еще раз просит Ерчхьюу отворить ворота. Нарты не отворяют. Вышиб тогда Ерчхьюу ворота своим плечом; упали ворота на нартов и придавили их собой. Проскочил Ерчхьюу в замок, привязал к столбу лошадь, поднялся в дом, приветствует Гунду. Она в ответ плачет. «Почему ты плачешь?» — спрашивает Ерчхьюу. «Ничего, я их освобожу. Я приехал взять тебя за меня замуж». Пришлось красавице Гунде согласиться. Взял он красавицу, посадил впереди себя на лошадь, поехал. Выезжая из замка, поднял ногою железные ворота, освободил нартов.

Вечером приезжает в замок жених Гунды Хожирпыс. Нарты в унынии. В чем дело? Объяснили причину, рассказали о похищении Гунды. Выслушал Хожирпыс, говорит: «Приготовьте к утру на дорогу провизию, поеду в погоню за ними». Утром пустился Хожирпыс в погоню. В полдень догнал Ерчхьюу, кричит ему: «Ерчхьюу, остановись, подожди меня, если ты мужчина!» Ерчхьюу остановился, подъехал Хожирпыс, говорит: «Давай стрелять друг в друга!» — «Давай!» Стали спорить, кому стрелять первому. Выстрелил Хожирпыс. — Не

¹ Шанаев Дж. в ССКГ, VII, стр. 2, 3.

² Миллер. Осетинские этюды, I, стр. 31, 33.

попал. Выстрелил Ерчхьоу. Тоже не попал. Выстрелил Хожирпыс вторично, попал Ерчхьоу в колено. Выстрелил Ерчхьоу, попал выше глаза, отбил кусок черепа. Хожирпыс говорит: «Позволь сбегать к меднику, починить голову». Отправился к меднику. Медник приложил вместо отбитой части черепа кусок меди, прибил гвоздями. Вернулся Хожирпыс с починенным черепом, выстрелил, промахнулся. Выстрелил Ерчхьоу, еще глубже захватил голову. Мать Хожирпыса обладала особою силою; всех троих обратила в камень. И поныне стоят они, окаменелые, в горах между Карачаем и Абхазией. Раньше всадник мог проехать у каждого из них между ног, но камни оседают, уходят в землю, и теперь этого уже нельзя сделать (со слов Эдриса Арчелия, сел. Псырцха).

Починка черепа медными пластинами упоминается и в других нартовских сказаниях абхазов. Обычно такую починку производит легендарный кузнец Айнар. «Айна-ижий накладывал медную заплату на череп или на другие кости скелета, когда людям-богатырям дивы наносили перелом костей. Вот почему в пещерах гор до сих пор находят черепа с медною заплатою»¹

Сказочный мотив о починке черепа медными заплатами очень часто встречается в нартовских сказаниях осетин, у которых починкой черепов занимался небесный кузнец Курдалагон. Так, в одной легенде рассказывается, как Сослан отрубил верхнюю часть черепа у Ониона. Не долго думая, Онион отправился к Курдалагону, «который приставил к его черепу медную верхушку и прибил ее крепкими гвоздями»². В другой легенде тот же Курдалагон приделывает медную половину черепа Челахсартаг-алдару, Хизову сыну³. Осетины Юго-Осетии, во время поездки моей по краю в 1924 году, не раз рассказывали с полным убеждением, будто в древних могильниках находили черепа с медными заплатами. В балкарской легенде рассказывается, как Гиляхсыртан злоязычный, которому Рачикау отрубил половину черепа, сделал себе половину черепа из меди и жил потом еще долгое время. Череп Гиляхсыртана с медной заплатой, по рассказам балкар, сохраняется в одной пещере⁴.

О гибели нартв мною записана в сел. Джгерды следующая легенда. Сто братьев нартв нашли в поле огромный череп и вошли в него. Невдалеке находился пастух со своим

¹ Джанашия. Абхазский культ и быт, стр. 174.

² Осетины, «Т. В.», 1871, № 4.

³ Памятники народного творчества осетин. Народные сказания, 1, Владикавказ, 1925, стр. 59.

⁴ Урусбиев. СМОМПК. I, отд. II, стр. 36.

стадом. Собаки стали лаять; пастух, увидев, что причиной лая является череп, сбросил его со скалы в пропасть, и находившиеся в черепе нарти погибли (со слов Ашуба).

Сказочный мотив о том, что рассказы о выдающихся подвигах заставляют кипеть воду, двигаться предметы и проч., встречается в нартовских сказаниях и у других кавказских народов. В одном из нартовских сказаний балкаров нарти, рассказывая о своих подвигах, ставят перед собою бочонок, налитый питьем до половины; если рассказ правдив, то после рассказа боченок сам собой наполнялся и три раза передвигался через край¹.

В одном нартовском сказании осетин нарти, поставив на стол чашку с пивом, своими рассказами об удивительных подвигах и приключениях заставляют ее передвинуться².

Сасрыква. В другой легенде о Сасрыкве рассказывается следующее. Сатане-Гваши 9 месяцев носила за пазухой камень, выдолбленный из скалы, куда попала «стрела» пастуха Сигашва. Из камня родился мальчик. Сатане-Гваши назвала его Сасрыква. Мальчик рос необыкновенно быстро и через год был, как взрослый человек. Не находилось лошади, которая бы выдержала Сасрыкву. Сатане-Гваши научила его, как найти себе лошадь. По совету матери Сасрыква с уздечкой в руках подходит к нартовскому табуну, трясет уздечкой и лошадь сама подходит к нему. Лошадь была маленькая, так что Сасрыква легко перебрасывал ее через постройки.

Собираются нарти в поход. Сатане-Гваши просит, чтобы взяли с собою и Сасрыкву. Нарти отказываются («не нашего роду» и проч.). Однажды нарти отправились в горы. Сасрыква отправился вслед за ними. Шести братьям нартов не повезло: буря помешала предприятию. А Сасрыква несмотря ни на что поехал в горы, сам напал на неприятелей, разорил их и вернулся.

Сатане-Гваши посоветовала Сасрыкве отправиться на гору Ерцаху. Она ему сказала: «Там встретишь человека, будь с ним в ладу». Сасрыква поехал. Встречает путника, приветствует: «Доброе утро». Путник молчит. Сасрыква объехал путника, снова едет ему навстречу, говорит: «Добрый день». Путник не отвечает. В третий раз, объехав кругом, подъезжает Сасрыква, приветствует: «Добрый вечер». Путник проезжает молча. Выведенный из терпения, Сасрыква насккивает конем на коня незнакомца, чтобы сбить его с лошади. Всадник схватил рукою Сас-

¹ Урусбиев. СМОМПК, I, отд. II, стр. 33.

² Осетины, «Т. В.», 1871, № 4.

рыкву, связал его и посадил позади себя, у лошади Сасрыквы связал четыре ноги и повесил ее на свою лошадь. Всадник был Тетрач, ехавший на своем араше. Тетрач остановился под деревом, разослал в тени бурку, лег. Сасрыква просит развязать его коня и отпустить. Тетрач отвечает: «Несчастный, зачем утруждаешь меня своими поступками». Развязал нарта и коня и отпустил. Сасрыква приехал домой, рассказал о своем приключении матери. Возмущенная Сатане-Гваши решила отомстить Тетрачу. Взяла 100 разноцветных кусочков материи, привязала к каждому клочку материи колокольчик и все это навесила на коня Сасрыквы. Затем научила Сасрыкву: когда нападешь на Тетрача, араш его испугается звона колокольчиков и пролетит мимо тебя. Тетрач будет тянуть узду, чтоб поворотить араша и оторвет у него нижнюю челюсть, тогда ты сможешь отомстить, но не убивай Тетрача. Сасрыква поехал. Навстречу едет Тетрач, и как прежде не отвечает на приветствие. Сасрыква направляет на него коня. Араш испугался убора лошади и звона колокольчиков, пролетел мимо. Тетрач тянет узду; араш не поворачивается. Рванул Тетрач узду, оторвал у лошади челюсть. В это время Сасрыква повернул свою лошадь, подскочил к Тетрачу, шашкой отрубил ему голову. Положил голову в башлык, привез домой, показывает матери. Огорчилась Сатане-Гваши: Тетрач был ее племянником, сыном ее младшей сестры Бранып. Сатане-Гваши велела Сасрыкве отнести голову к матери Тетрача Бранып, вызвать ее, крикнув: «Вот подарок тебе», бросить голову и ускакать. Сасрыква так и сделал; подъехал к двору, крикнул: «Ампар-ипа-Тетрач», бросил голову и ускакал. Выбежала Бранып, бросила в него ножницы, попала в хвост лошади, отрезала хвост; лошадь и Сасрыква уцелели, спаслись.

Сказка о превращении. Однажды один человек собрался жарить печенку; насадил ее на вертел, а она вдруг соскочила с вертела и улетела. Удивился человек, задумался, затосковал. Спрашивают его, что с ним случилось, почему загрустил. Рассказал он, как улетела печенка, и как это его озадачило. На это ему говорят: «Ну, это что за диво. Да встретится тебе то, что встретил Мыд». (Мыд ицьыла уцьылт). Решил наш человек узнать, что же такое было с Мыдом, и пошел искать его. Долго шел. Видит на каменистом бесплодном поле человек гоняет запряженных в борону невыхоленных осла и ослицу. Удивился он этому странному занятию. Поздоровался, спросил, не знает ли где живет Мыд. Пахарь отвечает: «Ступай прямо, за речкой стоит лавка, там и живет Мыд». Пошел, нашел за речкой лавку, спрашивает:

«Здесь живет Мыд?» Говорят: здесь, но его нет дома. «А где же он?» Говорят: отдыхает. Ждет наш путник. Вечером приходит в дом человек, который боронил поле на осле и ослице. Это и был Мыд. Спрашивает Мыд спутника, зачем он к нему пришел. Тот рассказал приключение с печенкой. Мыд говорит:

«Ну, это пустяки. Вот, послушай, что со мной было. Жена моя завела любовника, и оба они для того, чтобы отвязаться от меня, превратили меня в собаку. Поплелся я куда глаза глядят. Встретил пастуха со стадом, пристал к нему. Пастух принял меня за волка и хотел убить, но, рассмотрев, что я собака, оставил. Я пошел к стаду, стал караулить. Вечером пошел за пастухом к нему домой; вошел в дом, сел к очагу. Мне бросали объедки, я не ел. Удивились, дали на тарелке мамалыги. Я поел. Ночью напали на стадо волки, зарезали одного козленка, стадо угнали. Я погнался за волками, догнал, задушил четырех волков, сложил рядом, а стадо собрал вместе и стал караулить. Утром пришли пастухи, увидели зарезанных волков и стадо в нетронутом виде — обрадовались и стали с тех пор дорожить мною.

В это время у одного князя жена готовилась разрешиться от бремени. А у князя всегда бывало, как только жена родит, ребенок исчезает. Услыхал князь о необыкновенной собаке, попросил пастухов продать ее ему. Пастухи тоже не хотели расставаться с надежной собакой и согласились уступить меня князю на время. Отвели меня в дом князя, оставили на дворе. Ночью княгиня родила. Вижу какая-то женщина выносит ребенка. Я бросился на нее. Она испугалась, отдала мне ребенка, просит не губить ее, обещает дать средство, которое возвратит мне человеческий образ, и кнут, которым можно превращать людей в животных и обратно. Я взял средство и кнут, отпустил женщину, принял прежний человеческий вид. Утром князь узнал, что случилось, очень обрадовался спасению ребенка, дал мне одежду и предложил в награду богатства, но я отказался. Пришел я к себе домой, кнутом ударил жену, превратил ее в ослицу; любовника превратил в осла, и теперь запрягаю их в борону и гоняю по каменистому полю, это мой отдых и развлечение».

Так закончил Мыд свой рассказ,

«Мыд ифыла уфылт» — такой фразой старухи иногда бранят детей. Мыд вообще представляется человеком хитрым на выдумки; о нем существует довольно много рассказов.

Подобные мотивы о превращении человека ударом плети, палочки, ноги и т. д. в собаку или иное животное часто встречается в сказках многих народов. Точно такой же сюжет,

как в сказке о Мыде, встречаем в фольклоре осетин и чеченцев. В записанной Вс. Миллером осетинской сказке «О Цопане» имеется ряд черт, аналогичных тем, что рассказывают абхазы в сказке о Мыде.

Охотник убил оленя, зажарил его, собирается есть, но олень оживает и убегает. Удивился охотник, а олень говорит: «Это еще не диво, а вот ступай к Цопану, расспроси его, он тебе расскажет чудо». Нашел охотник Цопана и тот рассказал как жена превратила его в утку, потом в собаку; как в качестве собаки, он освободил дочь богатого человека от шайтана; как шайтан дал ему войлочную плетть, которой он возвратил себе человеческий образ, а затем обратил свою жену в ослицу, а ее нового мужа в осла и предложил соседям возить на них дрова¹. В осетинской легенде об Урызмаге, Хамыце и Сосруко Урызмаг рассказывает, как жена Уастырджи, ударив войлочной плеткой, превратила его в суку, как он стерег у купца овец, причем зарезал 7 волков, и как потом от удара плетью той же жены Урызмага снова принял человеческий образ². Сходные приключения рассказывает Урызмаг в варианте легенды об Урызмаге, Сосруко и Сослане³. В чеченской сказке «О Султане» рассказывается, как охотники жарили дикого козла, как куски мяса его соединились, козел ожил и убежал. Охотники рассказали о приключении человеку, которого встретили по дороге и который пахал землю на двух ослах. На это пахарь рассказал им, как любовником жены он был превращен в собаку, как стерег потом стало и зарезал 12 волков, как освободил дочь князя от ведьмы и как, добыв волшебную плетть, приобрел снова человеческий образ, после чего жену и любовника превратил в ослов и с тех пор пашет на них землю⁴.

Великаны (адоу). По народным сказаниям, первоначально в Абхазии обитали великаны адоу или адомижьха, обладавшие необычайной силой. Слово адоу означает собственно «великан-богатырь». По сведениям, записанным Н. М. Альбовым, адоу представляют одноглазыми великанами-людоедами с семьей и более головами. Они долго разбойничали в стране, наводя ужас на жителей, пока не пришли нарты и не победили их⁵. Н. Альбов полагал, что легенды об адоу существуют лишь

¹ Миллер. Осетинские сказки. Сборник материалов по этнографии. Изд. при Дашк. этн. музею. 1, 117—121.

² Миллер. Осетинские этюды, 1, стр. 53—59.

³ Памятники народного творчества осетин, 1, стр. 19 и др.

⁴ ССКГ, в. IV, стр. 21—26.

⁵ Альбов. Этнографические наблюдения в Абхазии «Ж. С», 1893, в. III, стр. 325.

в Бзыбской Абхазии, но я нашел их и в Абжуйской Абхазии. Записанные мною легенды рисуют адоу страшными исполинами, наделенными необыкновенной силой.

Ясное представление об исполинском росте и невероятной силе адоу дает следующая легенда, записанная в общине Члоу (Абжуйской Абхазии).

Зная о предстоящем потопе, пахамбер (пророк) Нох (Ной) решил построить азадал (ковчег). Нох попросил адомижьха принести из леса бревен, сам же он должен был сварить кашу. Адомижьха пошел в лес, вырвал с корнями несколько деревьев, одни заткнул за пояс, другие засунул в голенище, а самые большие взвалил на плечи и понес. Дьявол, который старался во что бы то ни стало помешать Ноху построить корабль, встречает адомижьха и уверяет его, что пророк его надул, приготовил такой маленький котелок каши, которого недостаточно и для одного обыкновенного человека. Раздосадованный адомижьха сбросил с плеч деревья, но не заметил, что остались еще деревья за поясом и за голенищем. Приходит он к Ноху и выражает ему свое недовольство, обвиняя его в том, что он сварил мало каши. Нох поставил перед великаном котелок, угощает его. Сколько ни ест великан, а каша все не убывает, не истощается. Взамен каши Нох выпросил у адомижьха оставшиеся у него за поясом и голенищем деревья, построил из них корабль и спас человечество от истребления потопом.

О гибели адоу повествует следующая легенда, записанная в общине Калдахвара.

Убив лесного человека «абнаое», Мард-ипа Мордсо оповестил об этом народ. Он сообщил при этом, что отныне можно охотиться свободно. После этого он решил уничтожить великана, обитавшего на правом берегу р. Бзыби. Мард-ипа Мордсо отправился в путь. Долго шел он, наконец, слышит в лесу шум и чей-то голос говорит: «Какой-то абхаз следит за мной, что ему нужно». Это сказал адоу. С этими словами он спустился в ущелье. Когда адоу приблизился, Мард-ипа Мордсо, зарядив ружье, произнес: «Моя пуля стоит ста пуль и порох тоже». Вслед за этим он выстрелил. Адоу упал. Если бы Мордсо не сказал этих слов, он не убил бы великана, так как пока в адоу не попадет сто пуль, он не умрет. Боясь подойти к убитому адоу близко, Мард-ипа Мордсо позвал народ хоронить великана. Толпа народа двинулась с героем в лес. Остановив народ в отдалении, верстах в двух, Мард-ипа решил подойти сам и посмотреть, что с великаном. Подходит к месту, где свалился адоу, видит у головы убитого стоит его жена, а у ног

дочь и горько оплакивают погибшего: «Говорили мы тебе, не ходи туда, где видны следы Мард-ипа Мордсо, ты не послушался...». В это время перед ними появился сам Мард-ипа Мордсо. Великанши бросились бежать. Мать успела спастись, дочь Мард-ипа Мордсо поймал. Дал сигнал народу. Пришли, вырыли яму, похоронили адоу, на могиле насыпали целую гору камней, чтоб великан не вылез, так как адоу был богатырь, исполинского роста (в 3 сажени). Могила эта, говорят, существует и теперь в Калдахварском ущелье, в верховьях Бзыби.

Дочь адоу Мард-ипа Мордсо взял к себе в дом, и она работала у него, как прислуга. Чтобы она не могла уйти, Мард-ипа Мордсо снял с нее мерку и спрятал. Однажды, когда вся семья была в поле на работе, и в доме остались одни дети, дочь адоу уговорила мальчика показать, где спрятана ее мерка, уверяя, что она нужна ей, чтоб скронтить себе платье. Достав мерку, она бросила всех трех детей в котел с кипящим молоком и проклjala всю семью: чтобы в доме Мард-ипа Мордсо из мужского пола никогда не было в живых больше двух человек. В то время было двое мужчин в этой фамилии Абидж и Иван Марда. Во время эмиграции семья Марда-ипа выселилась в Турцию, и дальнейшая судьба ее неизвестна. (Со слов Шача Чукбар, 83 лет, сел. Калдахвара).

По рассказу Мачаго Джикирба и Седыка Джиба в общ. Мугудзырхва мною записан другой вариант о гибели великана от руки Мард-ипа Мордсо. Мард-ипа Мордсо сидел ночью в лесу у костра. Вдруг вдалеке слышится голос адоу: «Эй, я приду к тебе» — «Приходи, буду ждать», — ответил Мард-ипа Мордсо. Чтобы обмануть адоу, Мард-ипа Мордсо положил у костра бревно, накрыл его буркой, а сам отошел в сторону и спрятался за камнем. Адоу подошел и бросился на бурку. В это время Мард-ипа Мордсо выстрелил из засады со словами: «Эта пуля стоит ста пуль и порох тоже». Адоу был убит. Мард-ипа Мордсо отправился в селение, созвал народ. Приходят, видят, лежит убитый великан, а около него дочь оплакивает убитого, приговаривая: «Зачем ходил там, где ходит Мордсо». Мард-ипа Мордсо схватил ее, доставил к себе домой, снял с нее мерку и спрятал под крышей. Великана похоронили. Могила его и теперь еще видна в верховьях р. Бзыби. В то время, когда произошел этот случай, в общ. Ахетук (нынеш. Калдахвара) жили два брата из фамилии Марда: Абидж и Иван. Дочь адоу, раздобыв мерку, проклжала фамилию Марда, чтоб больше двух мужчин в этой фамилии никогда не было. Так с тех пор и было в фамилии Марда.

Легенды о великанах, как о древнейших насельниках страны, составляют общую черту фольклора многих кавказских и некавказских народов. Такие легенды были распространены у черкесов, карачаевцев (эмегены), осетин, (уойгуты), у грузин (гмири) и других народов. У осетин, между прочим, великаны-богатыри также иногда называются «доу» или «дзау».

В Абхазии наименование Доу или Адоу носит один из известных перевалов.

Цании. В высокогорных частях Абхазии, особенно в полосе альпийских лугов, часто встречаются сложенные из больших неотесанных камней невысокие ограды, обычно четырехугольной формы. Эти древние сооружения в настоящее время находятся большею частью в полуразрушенном состоянии. Кто и когда устроил эти ограды? Называют эти сооружения «ацан-гуара», т. е. «ограда цаниев», и абхазы приписывают их устройство карликам — «ацан» или цаниям, являвшимся, по преданиям, более древними жителями Абхазии, чем сами абхазы. Ацаны имели темные волосы и большую бороду. Несмотря на малый рост, цании обладали большой физической силой. Всю их одежду составлял кожаный передник. Занимались цании скотоводством, причем разводили, главным образом, коз и в большом количестве коров. Были ли у них овцы, об этом предания не сообщают. Земледелием цании не занимались. Ведя пастушескую жизнь в условиях высокогорной полосы, цании иногда охотились на медведей, вставляя в раскрытую пасть медведя деревянную палочку и затем поражая его кинжалом. Цании взбирались на ветви папоротников и рубили их, словно ветки деревьев. То было блаженное время: ни холода, ни дождя, ни снега, ни ветра, ни грозы не бывало. И цании блаженствовали среди горных пастбищ. Но неожиданно наступил конец их безмятежному существованию. По некоторым рассказам, цании разгневали бога своим неверием. Однажды старик цаний заметил, что борода у козла трясется, хотя он перестал уже жевать. Увидя это необычайное явление, мудрый старик сказал: «Пришел наш конец». Это был ветер, и цании скоро почувствовали холод. Появились тучи, с неба стали падать белые хлопья ваты, покрывшие землю. Затем упал с неба огонь, вата загорелась и цании погибли. Только небольшая часть их уцелела и удалилась в горы; там, по мнению некоторых, живут они и до сих пор. Эта легенда одинаково известна как в Бзыбской, так и в Абжуйской Абхазии и в Самурзакании. (Со слов М. Аллейба, сел. Члоу; Мачаго Джикирба и Седык Жиба, общ. Мугудзырхва). Впервые сказание о цаниях записано Н. М. Альбовым,

слышавшим его почти в одинаковой передаче во всех частях Абхазии. Н. М. Альбов ограничился, главным образом, рассказом о гибели цаниев и дал очень мало сведений об особенностях быта этих легендарных обитателей Абхазии¹.

Кроме этого, уже известного рассказа о гибели цаниев, в общ. Калдахвара Гудаутского уезда, со слов Шача Чукбар, мною записаны некоторые подробности, никем еще не отмеченные и заслуживающие внимания. Цанин, по рассказу старика Шача, находились в молочном родстве с богом, так как у них воспитывался сын божий. Бог много раз собирался истребить цаниев, но из родственных чувств шадил и оставлял их в покое. Наконец, терпение его, должно быть, лопнуло. Однажды он спросил сына: почему до сих пор живет этот народ? Бесмертны они что ли? Тогда сын божий, придя на землю, спросил у цаниев, кто или что может их уничтожить. Цанин сказала: пуля нас не возьмет и никакое войско не победит; боимся только одного: если упадет с неба вата, и ее подожгут, мы погибнем. Возвратившись к отцу, сын передал ему то, что узнал. Спустя некоторое время бог, разгневавшись на цаниев, сначала наслал на них ветер (борода у козла стала развеиваться), а затем с неба стала падать вата, небесный огонь воспламенил ее, цанин сгорели.

Легенды о карликах, первоначальных обитателях страны, известны и некоторым другим кавказским народам, прежде всего соседям абхазов — черкесам. «В старых легендах, — говорил Л. Любе, — упоминается о великанах и пигмеях, которых черкесы будто бы застали при приходе своем на теперешние земли и коих род впоследствии перевелся»².

У Белля находим описания некоторых сторон быта карликов, составленные им на основании рассказов черкесов. Карлики, предшественники черкесов, жили в пещерах, охотились за зайцами верхом на лошади, носили кольчуги и были вооружены луком и стрелами³.

Интересно отметить, что у абхазов рассказывают, что цанин сажались на зайцев, как на лошадей, и что они таким образом участвовали в скачках, устраивавшихся на поминках.

Лесные люди (абнаое). Глухие, девственные леса Абхазии с многочисленными дикими зверями породили у абхазов

¹ Альбов. Этнографические наблюдения в Абхазии «Ж. С.», 1893. в. III, стр. 327. Эта же легенда приведена Д. Гулия в его «Истории Абхазии». I, стр. 105, 106.

² Любе. Верования религиозные, обряды и предрассудки у черкесов. ЗКОРГС, V, стр. 129.

³ Белл. Указанная работа, I, стр. 280.

представление о лесном человеке абнаое (абна — лес, аое — человек). В различных местностях Абхазии абнаое представляются различно. Один из первых авторов, записавший это поверие абхазов, ботаник Н. М. Альбов рисует абнаое (у Альбова — абнаоз) в таком виде: «Они имеют длинные волосы. Одеваются они в звериные шкуры, и на груди у них всегда бывает привешен небольшой топор. Они очень злы, и встреча с ними в лесу не обещает ничего хорошего. Живут лесные люди, охотой. В старое время, когда абхазы только что явились в страну, лесные люди жили всюду по лесам Абхазии, и пришельцам пришлось вынести с ними упорную борьбу»¹.

Более подробно и точно передает народное представление об абнаое Н. С. Джанашия: «Они были сильны, смелы, но безобразны по внешнему виду: тело их было покрыто щетинообразными волосами. Оружием у них служил топоробразный стальной выступ на груди: прижмет к своей груди добычу и рассечет пополам»².

Из других авторов относительно абнаое имеются сведения лишь у К. Ф. Гана в описании его поездки в Мегрелию и Абхазию, но эти сведения целиком заимствованы у Н. М. Альбова³. Вот, кажется, все, что до сих пор было в печати по этому вопросу.

Мною собраны более подробные сведения как относительно внешнего вида абнаое, так и об его образе жизни.

Абнаое похож на человека. У него высокий рост, но весь он покрыт шерстью, причем на лице его шерсть имеет подобие бороды; даже уши у него заросли шерстью, и только ладони рук голые. Грудная кость сильно выступает вперед; этим костяным выступом абнаое разрезает добычу.

Сообщение Н. М. Альбова, повторяемое К. Ф. Ганом, будто на груди у абнаое привешен топор, не соответствует народным воззрениям.

Абнаое отличались громадной силой и неустрашимостью. Ногти у них большие, глаза и нос, как у людей. Жили они охотой на диких зверей, которых ловили, разрезали своим костяным выступом и высасывали кровь. Абнаое выходил на добычу только ночью, днем же укрывался в недоступных лесных дебрях. В каждом лесистом горном ущелье жил только один абнаое.

¹ Альбов Н. Этнографические наблюдения в Абхазии. «Ж. С.» 1893, в. III, стр. 326.

² Джанашия Н. Религиозные верования абхазов, стр. 109.

³ Ган К. Поездка по Мингрелии, Самурзакани, Абхазии. «К. В.», 1902, № 3, 55.

Живя в дремучих лесах и промышляя охотой, абнаое находились в постоянной вражде с охотниками, нападали на них и похищали у них добычу.

Абнаое каким-то образом знали охотников по имени. Сидят охотники ночью у костра. Вдруг вдалеке раздается голос: «Эй, Эдрис, где ты?» Охотники, среди которых находится Эдрис, молчат. Абнаое снова и снова повторяет свой возглас и направляется к костру. В нескольких шагах он останавливается, так как охотники направляют на него кремневки и забрасывают его горящими головнями. Но абнаое не уходит. Часто стоит он таким образом до утра, а затем удаляется.

Пока было много недоступных лесов, абнаое имели достаточно простора и приволья. Но с тех пор, как леса частью вырублены, частью прорезаны тропинками, пришел конец лесному человеку: он или удаляется в нетронутые дебри или погибает от руки отважного охотника или пастуха. Так повествуется в абхазских легендах. Так как в каждом горном ущелье, по народным воззрениям, обитал один абнаое, то, естественно, что, в связи с уничтожением то одного, то другого участка девственных лесов исчезали один за другим обитавшие в них абнаое.

Поэтому рассказов о гибели абнаое довольно много. Н. Джанашия записал один из многих подобных рассказов. Мною записано четыре рассказа: в селениях Калдахвара и Мугудзырхва Гудаутского уезда, в Джгерды и Члоу Кодорского уезда. По записи Н. Джанашия, последний из абнаое обитал в дремучем лесу Уракь близ сел. Адзюбжа. В том же лесу жил со своим стадом храбрый пастух Хухв Читанаа. Каждую ночь абнаое приближался к шалашу пастуха и спрашивал: «Читанаа Хухв, ты здесь ли?» — «Я здесь. Если ты не баба, пожалуйста на единоборство» — отвечал бесстрашный абхаз. Абнаое, однако, не принимал предложения об единоборстве и уходил. Тогда Хухв прибег к хитрости: положил в своей постели чурбан и накрыл его буркою, а сам спрятался в кустах. В полночь явился, по обыкновению, лесной человек и, не получив на свой вопрос ответа, решил, что пастух спит и бросился на чурбан. В это время Хухв выстрелил и смертельно ранил своего врага. Утром, пойдя по кровавым следам, Хухв нашел убитого абнаое, похоронил его, забрав себе все его достояние и женился на его жене-красавице. Уничтожением абнаое Читанаа Хухв оказал великую услугу всему абхазскому народу, так рассценивали подвиг Хухва информаторы Н. Джанашия;

¹ Джанашия Н. Религиозные верования абхазов, стр. 109.

«имя его никогда не предастся забвению, пока будет жив хоть один абхаз», закончили они свой рассказ!

Это легендарное сказание о Читанаа Хухве оказалось известным и в Гудаутском уезде; мне передали его Мачаго Джикирба и Седык Жиба в общ. Мугудзырхва. Для характеристики непроходимости девственного леса Уракь Мачаго и Седык рассказали, что из ста человек и ста собак, отправившихся в лес Урак на поиски абнаое, вернулась только одна собака, и та без хвоста.

Нужно, однако заметить, что чуть ли не каждая община Абхазии знает своего героя, избавившего народ от лесного человека данной местности. Это объясняется разобщенностью отдельных уголков Абхазии, в прежнее время живших замкнуто, обособленною жизнью. Каждый такой уголок имел своего лесного человека — абнаое и своего местного героя, освободившего край от этого врага народа.

Старик Шач Чукбар в сел. Калдахвара сообщил следующую легенду о гибели абнаое. В старое время жил в Бзыбском ущелье лесной человек, который не давал покоя охотникам, отнимал у них добычу. Среди местных охотников был отважный и смелый Мард-ипа Мордсо. Однажды он убил дикого козла, снял с него шкуру и повесил мясо и шкуру в пещере. Тут же на землю положил он бревно и накрыл его буркой, а сам с кремневкой стал в стороне. Ночью приходит абнаое и бросается на бурку, предполагая, что под нею спит охотник. Мард-ипа Мордсо выстрелил и убил абнаое. Так ущелье было освобождено от лесного человека.

По другому рассказу того же Шача, еще лет восемь назад в Бзыбском ущелье охотникам удалось поймать абнаое живым. Охотники на куниц заметили следы абнаое. В одну ловушку поймалась куница, абнаое утащил ее. Тогда поставили около ловушки четверть ведра водки. На другой день водки не оказалось — абнаое выпил. На следующий день у ловушки поставили ведро водки. Утром приходят, абнаое лежит у ловушки пьяным. На груди его торчали волосы наподобие гвоздей, все тело было покрыто шерстью, как у барана.

В сел. Члзу, со слов старика Мажаба Адлейба, мною записан следующий рассказ об уничтожении абнаое. Хакба Бейзир был единственным человеком, который убил абнаое. Однажды он пас стадо в лесу в Бзыбской Абхазии. Ночью ему удалось убить дикую козу. Он развел костер, и жарил на шампуре печень. Вдруг слышит: идет кто-то по лесу, ломает ветви и кричит: «Хак Бейзир здесь?» Охотник догадался, что это абнаое и не ответил. Снова раздается голос: «Хак Бейзир

здесь?» Бейзир, молча поспешно зарядил ружье, положил на пень бурку, а сам спрятался. Подходит абнаое, бросается на бурку. Хак Бейзир поднимает ружье и говорит: «Эта пуля моя стоит ста пуль!» (По упомянутому уже поверью, в абнаое попадает одна пуля из ста). Выстрелил и попал абнаое в сердце. Застонал лесной человек и убежал. Утром пошел Хак Бейзир с кремневкой по кровавому следу и в лесной чаще нашел убитого абнаое. Видит — около убитого сидят две сестры его и плачут, причитая: «Мы же говорили тебе: не ходи в лес Хак Бейзира». В это время перед ними появился Хак Бейзир. Испугались, стали просить его не убивать их. Но Хак Бейзир успокоил их: «Не бойтесь. Пусть только никто не смеет показываться в моем лесу, где я охочусь». Сказав это, Хак Бейзир удалился. С тех пор нет там больше абнаое.

В сел. Джгерды, со слов Мустафы Багапша, мною записан такой рассказ об уничтожении абнаое. Пастух Джаджа имел хороших собак. Однажды, оставив стадо на попечение собак, Джаджа отправился вечером домой в селение. Вдруг слышит: собаки отчаянно залаяли. Вернулся Джаджа к стаду, видит собаки окружили косматого, голого человека, с одним глазом на лбу. Это был абнаое. Увидев пастуха, абнаое побежал верхом на катере в горы. Джаджа бросился за ним. Так он гнался верст 30. Наконец, у крутого подъема, абнаое остановил катер и побежал пешком. «Стой!» — закричал пастух и поднял кремневку. Оглянувшись абнаое, говорит: «Не стреляй, не попадешь, в меня попадает лишь одна пуля из ста». Джаджа говорит: «Эта пуля будет за сто пуль», выстрелил, попал абнаое прямо в глаз, убил наповал. В этом месте и теперь, говорят, виден на камне след от копыт катера, в виде 2-х углублений, а на дне реки, на камне видны следы крови абнаое.

Лесной человек (абнаое), по представлению абхазов, своим видом, отчасти и характером, напоминает лешего мегрелов «очокочи», «каджи» имеретин, лешего месхов, лешего чеченцев, «лагсырда» осетин.

Следует отметить, между прочим, что в Самурзакани место абнаое уже занял мегрельский «очокочи». Мегрелы представляют своего лешего «очокочи» покрытым на голове щетинистыми волосами, на груди его выступает кость, суживающаяся и оканчивающаяся впереди острием или целым рядом острых зубов, наподобие металлической чесалки¹. Имеретины своего «каджи» представляют с длинными волосами,

¹ СМОМПК, XVIII, отд. III, стр. 360; XXXII, отд. III, стр. 151.

² Там же, XVIII, отд. III, стр. 360; XXVI, отд. I, стр. 41.

заплетенными в косу, с тремя топорами на груди, острием направленными вперед².

По представлению грузин месхов Ахалцихского уезда, «у лешего на груди топор, которым он, наваливаясь на жертву, перерезает ее пополам»¹. Лесные духи чеченцев и ингушей — алмасы мужского пола (есть и женского), покрыты волосами и на груди имеют острый топор². С таким же топором на груди представляют осетины своего лесного человека — лагсырда³.

Костяной топор на груди имеют и алмасы (злые существа женского пола) у аваров⁴.

Таким образом, представление абхазов о лесном человеке является в существенных чертах общим для значительной группы кавказских народов. Повидимому, это представление составляет наследие того отдаленного периода, когда предки современных кавказских народов жили общезфетическими воззрениями на окружающий мир.

Аналогичными оказываются и существующие у разных кавказских народов рассказы об уничтожении лесного человека или лешего.

Самурзаканский «очокочи» бросается на бурку, которой охотник Джвиба прикрыл воткнутый в землю острием кверху кинжал, ранит себя, а Джвиба добывает его из ружья⁵. В одном рассказе имеретин Кутаисского уезда «каджи» бросается на бурку, под которой поставлен топор, ранит себя, бросается в огонь и погибает⁶. По другому рассказу, некий Хосико Ниникашвили, встретившись ночью в Аджаметском лесу с лешим, напоил его до пьяна, затем воткнул в землю острием вверх свой кинжал, накрыл буркой и спрятался в дупле, держа ружье наготове. Леший, проснувшись, с размаху бросился на бурку и пронзил себя кинжалом насквозь. Пуля Хосико добила лешего⁷. В чеченском рассказе так же, как и в абхазском, охотник, ожидая нападения лешего, накрывает буркой лежащее дерево; леший бросается на бурку, вонзает свой топор в дерево, а в это время охотник убивает его из ружья⁸.

В осетинской сказке кабардинский охотник накрывает буркой свалившееся дерево, а сам прячется; лесной человек —

¹ Хаханов. Месхи. «Э. О.», кн. X, стр. 15.

² Далгат. Первобытная религия чеченцев. «Терский сборник», в. III, кн. 2, стр. 115; Вертепов, в «Терском сборнике», в. VI, стр. 101.

³ Миллер. Осетинские этюды, I, стр. 150.

⁴ Услар. Аварский язык, стр. 39 (2-я часть книги).

⁵ СМОМПК, V, отд. II, стр. 102.

⁶ Там же. XVIII, отд. III, стр. 363.

⁷ Там же. XVIII, отд. II, стр. 166, 167.

⁸ Далгат. Указ. работа, стр. 116.

«лягсырд» бросается на бурку и рассекает ее и дерево торчащим на груди топором¹.

Следует заметить, что прикрывание пня, камня, кинжала буркой, одеялом и проч., чтобы обмануть злое существо и погубить его, служит распространенным мотивом в сказках и легендах многих народов. В одном киргизском рассказе погонщик каравана таким же приемом убивает жез-тырнак, кровожадное существо с медными когтями².

Представление абхазов о «лесном человеке», как о злом и хищном существе, покрытом шерстью и вооруженном острым колючим наростом на груди, составляет резкую противоположность представлению о лешем, существующему у русских и некоторых народов Сибири, у которых леший походит то на высокое дерево, то на маленький куст, и часто представляется обросшим мхом, травой и проч. Это различие объясняется различием происхождения лесного существа. У одних народов представление о лешем возникло, как результат олицетворения леса, лесных деревьев и кустов, отсюда и сходство с деревом или кустом. У других, как у абхазов, мегрелов, чеченцев и других кавказских народов, леший олицетворяют хищных зверей, населяющих леса; отсюда их звериный облик и свирепый характер.

Легенды об озерах. Известняки, слагающие горы Абхазии, подвергаясь размыванию и растворяющему действию воды, образуют многочисленные пещеры с подземными реками и озерами, дают начало провалам и воронкам, которые, наполняясь водой, превращаются в озера. Здесь мы имеем дело с так называемыми карстовыми явлениями. В общине Дурипш Гудаутского уезда очень часто, вследствие размывания известняков, на поверхности земли образуются провалы, сопровождающиеся иногда несчастными случаями. Рассказывают, например, что ехавший однажды ночью крестьянин провалился вместе с арбой и парой буйволов. Крестьянин погиб, буйволы же уцелели. Другой местный житель, рубивший на дереве сук, упал с дерева, провалился под землю и погиб.

Как устанавливает геолог Л. К. Конюшевский, озеро Рица обязано своим происхождением обвалу известняков горы Пшегиджа, запрудившему речку Лашипсе. «Обвал, — пишет геолог, — очевидно, был огромных размеров, так как

¹ Миллер Вс. Осетинские этюды, I, стр. 150.

² Миропиев. Демонологические рассказы киргизов. «Записки РГО» по отделению этнографии, т. X, в. 3, стр. 15 — 20, 1889 г.

уровень воды поднялся настолько высоко, что 40-саженным шнуром нельзя достать дна»¹.

Подобные явления обычно порождают разнообразные легенды и сказания, в которых народ даёт свои объяснения появлению озера, провалов почвы и т. д.² Два озера — Рипа в Гудаутском уезде и Папаникур в Кодорском, — окружены в воображении абхазов особым ртом таинственностью и связаны с легендами, повествующими об их необычайном происхождении.

О происхождении озера Рипа, со слов не раз упомянутого уже Мачаго Джикирба в общ. Мугудзырхва Гудаутского уезда, мною записана следующая легенда.

На том месте, где теперь находится озеро, когда-то жила в убогой хижине бедная вдова с тремя детьми. Все хозяйство больной женщины состояло из одного железного котла. Чтобы собрать на зиму немного хлеба, женщина ходила на ниву соседа, набирала зерна в чумяки и тайком от соседа понемногу носила к себе. Так ей удалось наносить около пуда хлеба.

Но однажды сосед заметил у нее в чустах зерно, узнал, что она таким образом сделала себе запас, и отобрал все, что она собрала. Для вдовы и детей настал голод. Однажды в избушку вдовы явился святой и видит — двое детей умирают, а третий — грудной ребенок здоров. Святой спросил: «Что с ними?» Вдова отвечает: «Голодаем». Святой говорит вдове: «Сегодня разразится ураган и разнесет твою хижину». Он посоветовал замазать хижину кругом и запереться в хижине вместе с детьми. Ночью святой проделал в стене хижины дыру, подул в нее, попал прямо в грудного ребенка, и тот ослеп: «Да будет здесь вода». Утром мать увидела постигшее ее несчастье, прокляла свой дом, сказав: «Да будет здесь вода», бросила слепого ребенка и ушла с двумя другими. Отойдя немного, она услышала страшный грохот: провалилась земля на том месте, где стояла ее хижина: из земли забила вода и затопила местность. Из земли выскочил козел, в него превратился ребенок вдовы. Уходя с двумя детьми с места гибели дома, женщина встретила пастуха со стадом в 100 голов. За него она вскоре вышла замуж. Таинственный козел стал таскать у пастуха скот и уносить в озеро; каждую ночь он уносил по одному барану, пока не перетаскал всех. После этого в течении семи лет на поверхность озера выплывала по временам

¹ Конюшевский Л. Из наблюдений в карстовой области Сухумского округа. Бюллетень Тифлисского об-ва любителей природы, 1913, I, 16.
² См. Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа. Тфл., 1913. (Очерк «Легендарные озера на Кавказе»).

шерсть. Так появилось озеро Рица. Другой вариант этой легенды записан упомянутым Л. К. Конюшевским: по этому варианту, в поселке, на месте озера, жила фамилия Аппицба и среди них вдова с детьми; после провала поселка ни один Аппицба не мог подойти к озеру, чтоб оно не потянуло его к себе!

В общ. Бармыш мной записан вариант легенды о происхождении озера Рица, аналогичный легенде о происхождении озера Папанцкур. Один домохозяин пригласил соседей цапать кукурузу в порядке общественной взаимопомощи. Хозяин был очень скуп, и для угощения соседей, вместо барана, зарезал на ужин собаку. Узнав о таком поступке хозяина, гости прокляли его дом, сказав: «Да будет это место рщей!» (провалом). Дом и усадьба скупого хозяина провалились, и на их месте образовалось озеро Рица. В продолжении семи лет после этого из глубины озера слышалось пение петуха.

В общ. Калдахвара, со слов Дамея Кайтана, относительно того же оз. Рица записана следующая легенда.

Был когда-то пастух, который и зимой и летом пас свое стадо овец около озера Рица. Когда наступало время случки из озера выходили бараны, случались с овцами и уходили обратно в озеро. Однажды перед наступлением случки пастух должен был уйти в селение, а ему на смену пришел младший брат, немного дураковатый. Уходя в деревню, пастух предупредил брата, если ночью случится тревога, чтоб он завернулся в бурку и не двигался с места. Пастух ушел. Ночью из озера вышли бараны для случки, началось в стаде волнение, поднялся шум. Брат пастуха вообразил, что на стадо напали волки, стал свистеть и кричать. Бараны бросились в озеро, а за ними побросались в воду и все овцы. В отчаянии молодой пастух побежал домой и рассказал о несчастье брату. Опечаленный пастух предложил младшему брату остаться дома, не ходить за ним, а сам, взяв свирель, отправился к озеру, сел на берегу и начал играть. Долго играл на свирели пастух, и овцы, послушные его зову, постепенно вышли из озера, все до последней. Младший брат, однако, не сидел дома, а, побуждаемый любопытством, последовал за пастухом и спрятался у озера в ожидании что будет. Увидев вышедших из озера овец, он побежал к брату и радостно закричал: «Вышли наши овцы». При этом восклицании овцы снова бросились в озеро. Огорченный пастух заставил брата уйти домой и сно-

1 Конюшевский Л. Из наблюдений в карстовой области Сухумского округа. Бюллетень Тифлисского о-ва любителей природы, 1913, № 1.

ва принялся играть на свирели. Долго он играл, но напрасно: овцы не выходили. Тогда накинул он бурку на голову и бросился в озеро. После того каждый год в то время, когда происходит стрижка овец, весной и осенью, на поверхность озера всплывали клочки шерсти. Это пастух под водой стриг свое стадо. Явление это повторялось лет семь, потом прекратилось.

В Гупской общине Кодорского уезда (в 22 верстах от Очемчир), в довольно глубокой котловине, имеется небольшое озеро Папанцкур (слово мегрельское, в переводе означает «провалившийся священник»). Озеро имеет около 70 сажень длины и около 40 — ширины. Заросшее кругом мелким кустарником, осокой, папоротником, азалией и проч., озеро производит на местное население впечатление чего-то таинственного, загадочного. Абхазская легенда гласит, что озеро образовалось на месте усадьбы скупого и порочного человека, провалившейся в наказание за скупость. Один вариант этой легенды записан В. Гарцкия и напечатан в «Сборн. мат. для опис. местн. и пл. Кавказа», в. XIII (1892 г.). Почти в таком же виде легенда записана для меня учителем Фомой Эшба. Мною записана в сел. Гуп несколько иная версия легенды, которую я привожу здесь. На месте нынешнего озера жил когда-то состоятельный, но скупой человек (у Гарцкия и Эшба священник). Пригласил он однажды в порядке «взаимопомощи» для тоханья кукурузы соседскую молодежь. Чтобы меньше тратить на угощение, хозяин зарезал к обеду старую негодную собаку, а чтобы обмануть гостей, заставил визжать свинью (местные жители были тогда христиане, поясняет рассказчик; у Гарцкия хозяин заставил кричать козла). В то время в доме находилась дочь хозяина, выданная замуж за жителя Ткварчельской общины, но еще не взятая в дом мужа. Здесь же находился ее муж. Она предупредила мужа каким мясом ее отец собирается накормить гостей. Когда подали обед, зять не сел за стол, ссылаясь на то, что он, как молодой муж, стесняется. Остальные пообедали и к вечеру разошлись по домам. Вечером участок вместе с домом стал шевелиться и завертелся, как юла. Зять схватил за руку жену и убежал с нею, а усадьба опустилась и образовалось озеро. Согласно варианту легенды, изложенному у Гарцкия, погибла и дочь священника. По другому варианту, записанному мною, в тех местах, где проходил зять с женою — дочерью хозяина, земля осела, и там теперь протекает река, впадающая в р. Гализгу. В продолжение нескольких лет после случившегося со дна озера по

временам слышался лай собак и пение петухов. Рассказывают, что как-то вздумали прорыть от озера канаву, чтобы провести воду на мельницу, но загрохотал гром, засверкала молния, и работа была оставлена.

Легенды об окаменении. Широко распространенные у многих народов Кавказа легенды об окаменевших людях и животных¹ знакомы и абхазам и связываются с камнями и скалами, более или менее напоминающими своими формами фигуры человека или животных. Окаменелую женщину с ребенком на руках указывают, например, на горе Дзышра. Народная легенда повествует: «Партия неприятелей, ворвавшись из-за перевала в Абхазию, опустошила страну, захватила пленных и гнала их к себе в горы. Вместе с другими пленными, подгоняемыми хищниками, тащилась в горы старушка, держа в руках колыбель с ребенком. Обессиленная, измученная обратилась она к богу, прося избавить ее от невыносимой доли и обратить ее в камень. Бог сжалился над страдальцей, и поныне стоит она каменной глыбой на склонах горы (Дзышры)» (со слов Биджа Лейба, 80 лет, сел. Мугудзырхва Гулаутского уезда).

Другой вариант легенды повествует: среди пленных которых партия неприятелей увлекла в горы, была женщина, находившаяся в положении. Измученная тяжелой дорогой, она взмолилась богу, чтобы он обратил ее в камень. Просьба ее была исполнена (сел. Лыхны). Подобные легенды широко распространены в тех областях, которые в старое время часто подвергались опустошительным нападениям врагов. Грузины Кахетии и в Сигнахском (сел. Бодбе) и в Телавском (между сел. Шильна и Енисели) уездах, много терпевшие от набегов лезгин, рассказывают об окаменевших женщинах, ставших таковыми, благодаря исполнению их просьбы об избавлении от преследования лезгин².

Армяне Нагорного Карабаха показывают камень («цыцкар», т. е. «кол-камень»), в который обратилась женщина с ребенком, подвергшаяся нападению разбойников и просившая священную гору Хирс спасти ее от разбойников, превратив в камень. Таким же образом, согласно белорусской легенде, спасаясь от проходивших войск, девица, чтобы избежать насилия, просила обратить ее в камень. Как свидетельствует легенда, она и теперь стоит в виде камня в сел. Каменца.

¹ См. Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа, статья «Легенды об окаменевших людях».

² Чурсин. Народные обычаи и верования Кахетии, стр. 46, 47. Хаханов. Очерки по истории грузинской словесности, т. 1, стр. 180.

Имеется у абхазов и такой рассказ, где женщина обращается в камень просто потому, что ей надоело жить. Шла ветхая старушка по Бзыбскому ущелью, утомилась, села на камень отдохнуть, и вспомнила как в старину, по молитве, люди обращались в камень. Она стала молиться, чтоб и ей обратиться в камень. Молитва старухи была услышана, и теперь, говорят, в глубине Бзыбского ущелья стоит она в виде небольшого камня у дороги (со слов Гозы Ампар, 82 лет, сел. Калдахвара Гудаутского уезда).

Легенды о вознесении на небо. Зосхан Маршания отличался необычайным мужеством, красотой, глубокими познаниями; он владел несколькими языками, хотя не получил никакого образования. Зосхан управлял всей страной. Обширные познания Зосхана и другие его выдающиеся качества возбудили недовольство высшей силы (бога), и Зосхан был взят на небо (со слов Биджа Лейба, общ. Мугудзырхва). Произошло это таким образом. Однажды ехал Зосхан Маршания верхом. Вдруг разразилась гроза, загрохотал гром, засверкала молния, и Зосхана унесло на небо. Там Зосхан присоединился к числу святых и следил за земными делами. Когда бывало люди молились Зосхану Маршания, дела их поправлялись. Кому Зосхан захочет повредить, он найдет болезнь или другие бедствия; кому захочет помочь, у того все идет хорошо (со слов Мача Чукбар, общ. Калдахвара).

В этом рассказе, несомненно, отражаются отголоски библейского сказания о взятии на небо пророка Ильи, превратившегося в повелителя облаков, распоряжающегося дождем, громом и молнией.

Небезынтересно отметить, что легенда о вознесении на небо хорошо знакома карачаевцам: По их рассказам, на небо улетел князь Бехтемир Чотчасев. В честь его раз в год, во вторник, устраивается моление «курманлак»; и в этот день воспрещается всякая работа в доме, в особенности шитье.

Абхазы рассказывают и о другом случае вознесения, уже упомянутого выше. Когда-то в старину один из предков Шармат продал лошадь. Был ясный солнечный день. Дочь Шармата, молодая девушка, сидела во дворе и вышивала сафьяновые чукьяки. Вдруг разразилась гроза, засверкала молния, спустилась с неба мрачная туча, подхватила и унесла девушку. Чукьяк, который лежал у нее на коленях, упал на землю, а другой, который она держала в руках, улетел с нею. Это случилось в понедельник, и с тех пор фамилия Шармат считает понедельник своим «запретным днем», «амц-шар»; в

этот день женщины не шьют, из дома ничего не дают и не продают (со слов Шармат, общ. Джгерды Кодорского уезда).

Эта легенда обнаруживает заметное сходство с легендарными рассказами карачаевцев, записанными мною в 1914 г. По одному из этих рассказов, на небо была взята девица из фамилии Байчоровых; когда она летела на небо, с ноги ее упал башмак, долго потом хранившийся в семье Байчоровых. Другое сказание говорит о вознесении на небо девицы из фамилии Крымшхаловых, выданной замуж за балкарца Абиева. Кстати, не лишним будет заметить, что фамилия Шармат переселилась в Абхазию с Северного Кавказа, из областей, занятых абазинами.

Еще один фактический рассказ о вознесении на небо записан мною в общ. Джгерды со слов Агумаа из Самурзаканского селения Цхири. Молодой человек женился. После свадьбы отправился в поле на работу. Возвращается домой — жены нет. Домашние объясняют, что неожиданно разразилась гроза и унесла жену. В связи с этим происшествием в этой семье не холостят бугаев и петухов.

Легенда об Абрскиле. Легенда о заключенном в пещере и прикованном к скале великане Абрскиле, Абхазском Прометее, как его называют, не раз уже излагалась в печати, различными авторами в различных вариантах. Так как легенда имеет культурно-исторический интерес, остановимся на ней несколько подробнее. Кажется, впервые она была записана А. Иоахимовым в 1873 году в двух вариантах. Один вариант таков. [Абрскил (у Иоахимова Абулскир) был святой человек со светлыми волосами и голубыми глазами. Он любил род людской и сделал для него много благодеяний, сообщая ему тайны неба. Так как папоротник грозил заглушить посевы, Абрскил вел борьбу с папоротниками, стараясь задержать их развитие. Считая для себя унижительным наклоняться, он рубил виноградные ветви, висевшие над дорогой. Ангелы заковали его в цепи и заключили в пещеру. Черный пес грызет его цепи, и когда звено утончается до толщины нити, сидящая на страже девушка дает знать слепой старухе, и та ударом волшебного жезла скрепляет цепь. По другому варианту, Абрскил был злой человек. Ангелы (амалыки) решили его поймать, но так как он очень быстро бегал и догнать его было невозможно, ангелы разостлали свежесодранные шкуры быков, засыпали их травой, чтобы не видно было, и предложили

Абрскилу играть с ними в лапту. Абрскил поскользнулся на бычьей шкуре, упал и был схвачен и заключен в пещеру¹.

Следующая по времени запись легенды об Абрскиле принадлежит И. Лихачеву. Согласно этой записи, Абрскил (у Лихачева «Абласкир») был великан и, будучи идолопоклонником, не признавал бога. Он приходился молочным братом князю Беслану Анчабадзе: Абрскил (Абласкир) не любил рыжих людей с серыми глазами и при встрече убивал их. Всюду, где только встречался папоротник, мешавший людям успешно заниматься земледелием, Абрскилом безжалостно уничтожался. Будучи чрезмерно горячим, он, когда на пути ему встречалась свисающая с дерева виноградная лоза, перерубал ее, чтобы не наклоняться, ибо это было бы понято людьми, как поклонение богу. За свою гордость Абрскил с конем прикован к скале в Члоуской пещере. Там будут они томиться до тех пор, пока не исчезнут папоротники и виноградная лоза и не погибнут рыжие люди².

Некоторые особенности представляет вариант, сообщенный Г. П. Потанину Демурней. Здесь абхазская легенда перепутана с грузинским сказанием об Амиране. Прежде всего, великан называется не абхазским именем Абрскил, Абласкир и т. п., а грузинским Амиран. Прикован он, как и грузинский Амиран, к Эльбрусу. При Амиране находится его конь (арашь), который грызет его цепь. Когда цепь становится совсем тонкою, стоящая тут же женщина в черной одежде прикасается к ней палкою, и цепь становится толстою и крепкою. Амиран был воспитан абхазской фамилией Цицба. Цицба однажды пошел навестить своего воспитанника, но не могли дойти до него, а слышали его голос. Он спросил: «Растет ли у вас папоротник» — «Нет ничего обильнее папоротника», — отвечал Цицба. «Это — несчастье!» — сказал Амиран. «А есть ли у вас рыжеволосые люди?» — «Есть» — «И это — несчастье». «А есть ли у вас виноградные лозы, перскинутые над тропинками?» — «Есть». — «И это — несчастье». Говорят, последнее неприятно Амирану потому, что, наклоняясь над лозами, люди как бы невольно кланялись богу³.

Наиболее обстоятельное изложение легенды об Абрскиле дано В. Гарцкия в вып. XIII «Сборника материалов для опи-

¹ Иондиков А. Предрассудки моих учеников. «К», 1873, № 66.

² Лихачев И. Члоуская пещера и легенда об Абласкире-Прометее. Труды V археологического съезда в Тифлисе, 1881 г., М., 1887, стр. 245, 246.

³ Миллер Вс. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам. «ЖМНП», 1883, стр. 107.

сания местностей и племен Кавказа» (Тифлис, 1892), в очерке «Абрскил (Абхазский Прометей)». Согласно той версии легенды, которая изложена здесь В. Гарцкия, Абрскил представляется героем-борцом за родную Абхазию. «Он не щадил себя во время нападений соседних народов на Абхазию и беспощадно мстил врагам своей родины. Бог покровительствовал ему, как защитнику отечества». Но Абрскил возгордился своим положением и влиянием среди народа, стал считать себя равным богу и тем навлек гнев божий. Абрскил истреблял рыжих людей, ссылаясь на то, что они могут слезить людей и животных. Кроме того, он истреблял роды Ашба (Ашуба) и Кацба (Кацуба). Он рубил также виноградные лозы, висящие над дорогой, для того, чтобы, проезжая, не наклоняться, ибо это походило бы на поклонение богу. Выведенный из терпения, бог приказал своим ангелам поймать и заточить Абрскила. Долго ангелы не могли поймать Абрскила, ускользавшего от них на своем араше, перескакивая с горы Эрцаху к берегу Черного моря и обратно. По совету старухи-волшебницы ангелы растянули на вершине Эрцаху бычью шкуру, намазанную скользким веществом. Затем одна партия стала преследовать его у Черного моря. Арашь прыгнул на вершину горы, попал на скользкую шкуру и упал. В этот момент выскочили из засады ангелы, схватили и связали Абрскила. Герой был заключен в Члоускую пещеру, где и до сих пор томится прикованным к цепи. Его верный арашь усердно лижет цепь, но когда она становится не толще шелковой нитки, щенок, в которого бог превратил хозяйку пещеры, волшебницу-старуху, раскрывает рот и утоляет свой голод. Тотчас же цепь приобретает первоначальную толщину. Однажды в пещеру проник поклонник Абрскила Джомлат (по другим рассказам, Сасрыква) Анчабадзе. Но он не мог дойти до Абрскила и только на расстоянии вел беседу с узником. Узнав, что в Абхазии еще живут Ашуба и Кацуба, а также рыжие люди с голубыми глазами, герой, громко рыдая, воскликнул: «Погибла несчастная Абхазия!» По мнению абхазов, Абрскил еще жив, но арашь его издох, так как вытекающая из пещеры речка не выносит больше конского навоза, который она выносила до прихода в Абхазию войск Омера-паши¹.

Мною легенда об Абрскиле записана в общ. Члоу, в непосредственном соседстве с знаменитой пещерой, со слов столетнего старика М. Адлейба. Содержание легенды в основном сводится к следующему:

¹ СМОМПК, XIII, отд. 1, стр. 34 — 38.

Абрскил (рассказчик, как и другие члоусцы, произносит имя героя «Абрскил») был гордый, высокомерный человек. Он убивал всех рыжих и людей с голубыми глазами, а также представителей фамилии Эшба. Жестокие поступки его стали невыносимы для населения, и от него решили избавиться. Так как поймать его было трудно, прибегли к хитрости: растянули на дороге свежую бычью шкуру и насыпали на нее просо. Затем погнались за Абрскилом. Он побежал, когда ноги его ступили на шкуру с просом, поскользнулся и упал. Затем поднялся и снова упал. Тут его настигли, схватили, связали, отвели в пещеру и там привязали. Потом разгневанный на Абрскила бог приковал его железною цепью. С Абрскилом находится и его арашь. Старуха сторожит пленника. Собака и кошка усердно лижут цепь, но когда цепь становится тонкой, как волос, старуха говорит: «Будь так крепка, как и прежде», и цепь становится толстой.

В этой легенде, несомненно, сохранились отголоски некоторых явлений исторического прошлого абхазов. В преследовании Абрскилом рыжих и голубоглазых людей можно видеть отдаленное воспоминание об упорной борьбе абхазского народа с каким-то чуждым народом — голубоглазыми блондинами. По версии В. Гарцкия, Абрскил был защитником родины от врагов. Борьба эта окончилась не в пользу абхазов, так как в конце концов Абрскил был заточен в пещеру, а рыжие и голубоглазые попрежнему продолжали жить в Абхазии. По версии Д. Гулия, Абрскил истребляет абхазские роды Ашуба и Кацуба, а также род Эшба. В этом указании легенды следует видеть отголосок родовых распрей, некогда царивших в Абхазии и мешавших политическому и культурному развитию народа.

Другие черты, характеризующие Абрскила, — истребление папоротников и вырубка виноградных лоз, висящих над тропинками, отражают явления из области культурно-хозяйственной жизни абхазов. Борьба с зарослями папоротника совершенно правильно характеризуется в версиях А. Иоакимова и И. Лихачева, как борьба за насаждение и развитие земледельческой культуры. Папоротник в Абхазии всегда был сильнейшим врагом земледельца, и уничтожение зарослей папоротника составляет крупную победу человеческой культуры над могучей девственной природой Абхазии. Уничтожение виноградных лоз, свешивающихся над тропинками и затрудняющих передвижение, представляет одну из мер, направленных к улучшению путей сообщения.

Мотив о наказании Абрскила за гордость и нежелание признавать бога, несомненно, навеян библейскими и мусульманскими рассказами о том, как бог карает за непочтение к нему. Этот элемент проник в легенду, вероятно, под влиянием и не без участия представителей духовенства как христианского, так и мусульманского. В связи с этим мотивом — наказание за гордость и неуважение к богу — стоит и изображение Абрскила грубым и жестоким насильником, против которого восстает выведенное из терпения население (версия М. Аллсйба).

Легенды о прикованном к скале или заключенном в пещере великане, герое, богатыре в различных вариантах известны довольно многим кавказским народам. У грузин — это Амирап, у армян Мьер. В свое время значительный материал по этому вопросу был собран и подвергнут разбору В. Ф. Миллером¹. О происхождении этого цикла легенд и об отношении его к героическому мифу о Прометее высказывались самые различные соображения. В прежнее время в этих сказаниях видели отголосок греческого мифа о Прометее (например, Л. Г. Лопатинский и др.). Акад. Н. Я. Марр выступил с противоположным взглядом, согласно которому, легенда о прикованном великане представляет из себя оригинальное произведение кавказского яфетического мира, заимствованное древнегреческими колонистами и через них ставшее известным в самой Греции и претворившееся там с течением времени в сказание о Прометее. В. Ф. Миллер еще в 1883 г. высказал по этому вопросу особое мнение: греки имели свое сказание о Прометее, а у кавказских народов были свои легенды о прикованном или заключенном великане.

Легенды о предметах и животных, заключающих счастье семьи. Счастье дома или семьи, согласно поверью, может заключаться в каком-нибудь домашнем животном или в какой-либо вещи, и может переходить из одного предмета в другой. По этому поводу у абхазов существует следующая легенда. Один князь имел несчастливую дочь; он выдал ее замуж тоже за несчастливца-князя. Возвращаясь из похода, зять видит у дороги в сарае маленького щенка. Взял он его и понес домой. Воспитал несчастливец-князь щенка; выросла из него большая собака. С этого времени дела несчастливой пары по-

¹ Миллер В. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам. «ЖМНП», 1883, стр. 108 — 116. Абхазские легенды, кроме крайне испорченного варианта, сообщенного Г. Н. Потанину В. Ф. Миллером, не безызвестны.

шли хорошо, они разбогатели и стали жить счастливою жизнью. Оказалось, что в принесенной собаке заключалось большое счастье.

Сильно удивился тесть, когда узнал, что его несчастливый зять со своей несчастливой женой разбогатели и живут в довольстве и благополучии. Тесть поехал посмотреть и узнать в чем дело. Приехал, осмотрел дом постройки, скотину. Нигде и ни в чем не видит корня и причины счастья. Наконец, заметил собаку и сразу узнал, что счастье зятя кроется в ней. По абхазскому обычаю, при посещении тестя зять должен устраивать пир и дать тестю приличный подарок. Зять предлагает тестю лучший скот, но тесть отказывается и просит дать ему собаку. Зять соглашается. Чтобы оставить счастье в семье зятя, собака передала свое счастье ягненку. Возвращается тесть домой с подаренной собакой и видит, что в ней уже никакого счастья не окрывается. Вернулся к зятю, чтобы разыскать, куда девалось счастье. Видит: счастье в ягненке. Просит зятя зарезать ягненка, внутренности зарыть в землю, чтобы собака не съела, а мясо отдать ему. Зять сделал, как просил тесть — зарезал ягненка и мясо положил в котел варить. В это время неожиданно напали неприятели. Тесть и зять, забыв обо всем, немедленно собрали войска и бросились отражать врага. Уходя в поход, зять оставил дома малолетнего ребенка. Ребенок вдруг заплакал, и повар, варивший мясо ягненка, покормил его этим мясом. Кончился поход, зять и тесть вернулись домой. Видит тесть, счастья уже нет в мясе, оно перешло в ребенка зятя. Убедился тесть, что счастье прочно связано с семьей зятя, обрадовался. Снова устроили пир. С тех пор, добавляет рассказчик, и существует обычай, когда продают скотину, вырвать у ней несколько волосков, чтобы с ними вместе оставить в доме счастье этой скотины (со слов М. Багапш, сел. Джгерды).

Аналогичное представление существует и у других кавказских народов — у грузин, армян, чеченцев, курдов, карачаевцев. Грузины Ахалкалакского уезда (джавахи) думают что «обилие и счастье дома может покоиться на одном каком-либо предмете, нужном для домашнего обихода; оставить такую вещь вне дома в ночь на новый год, значит потерять все состояние и добровольно отказаться от всякого благополучия»¹. В связи с этим под новый год по обычаю собирают все вещи, находящиеся у соседей. По поверью армян, каждый человек

¹ Хаханов А. Празднование нового года у грузин. «Э О», кн. III, стр. 38.

имеет предназначенную ему судьбой долю «гемат», которой никто другой не может воспользоваться¹. У них же записан ряд рассказов о «счастье дома» («тан довлят»), являющемся в различных образах. По поверью курдов, каждая семья имеет свой «довлят» — дух домашнего благополучия, связанный с каким-либо лицом, домашним животным или принадлежащим семье предметом, дурное обращение с носителями «довлята» может заставить «довлят» удалиться из дома, и семья разорится. У чеченцев встречаемся с рассказом о «счастье хозяина» в образе худого, тощего барашка².

У карачаевцев существует поверье: кому что назначено судьбой, то непременно ему достанется. Иногда человеку дается богатство только ради кусочка мяса или хлеба, который он когда-нибудь даст другому.

¹ СМОМПК, XIII, отд. II, стр. 121 — 130.

² Далгат. Первобытная религия чеченцев, стр. 83.

СПИСОК ПРИНЯТЫХ В РАБОТЕ СОКРАЩЕНИЙ

ВЕ — «Вестник Европы» (СПб).

ВРГО — «Вестник Русского географического общества» (СПб).

ЖС — «Живая старина». (СПб).

ЖМНП — «Журнал министерства народного просвещения» (СПб).

ЗВ — «Закавказский вестник» (Тифлис).

ЗКОРГО — «Записки Кавказского отдела Русского географического общества» (Тифлис).

ИРГО — «Известия Русского географического общества» (СПб).

ИКОРГО — «Известия Кавказского отдела Русского географического общества» (Тифлис).

К — «Кавказ», газета (Тифлис).

КВ — «Кавказский вестник» (Тифлис).

НО — «Новое обозрение» (Тифлис).

ПВ — «Петроградские ведомости».

РВ — «Русский вестник» (М.).

СМОМПК — «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (Тифлис).

СЗМ — «Сборник Закавказской миссии» (Сухуми).

ССКГ — «Сборник сведений о кавказских горцах», (Тифлис).

ТВ — «Терские ведомости» (Владикавказ).

ЭО — «Этнографическое обозрение» (М.).

ЛИТЕРАТУРА ОБ АБХАЗАХ

Литература по этнографии абхазов бедна серьезными работами. Не существует ни одной монографии, которая бы давала сколько-нибудь полную характеристику быта абхазского народа. Имеются лишь статьи, посвященные большей частью отдельным вопросам этнографического изучения абхазов. Наиболее ценными и богатыми по содержанию являются работы покойного **Н. С. Джанашия** «Религиозные верования абхазов» и «Абхазский культ и быт», помещенные в «Христианском Востоке», т. IV, в. I за 1915 г. и т. V, в. III за 1916 г. (изд. в 1917 г.). Статьи эти представляют тщательно проверенную переработку этнографических материалов, первоначально опубликованных на грузинском языке в журнале «Моамбе» за 1897, 1898 и 1899 гг. Материалы собраны в Абжуйской Абхазии, подвергшейся до некоторой степени мегрельскому влиянию. Из других работ по этнографии абхазов наиболее ценными являются помещенные в «Сборнике сведений кавказских горцев» статьи **А. Введенского** (подписанные А — В). «Этнографические наблюдения в Абхазии» ботаника **Н. М. Альбова** («Живая Старина», 1893, вып. III), статья **неизвестного автора** (обозначена тремя звездочками) по поводу сочинения **Н. Дубровина** («Сборник сведений о кавказских горах», в. VI, 1872), статья **К. Д. Мачавариани** о положении женщины в Абхазии («Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» в. IV, 1884 г.), работа **С. Званбай** «Абхазская мифология», помещенная в газете «Кавказ» за 1855 г. №№ 81 и 82 и с небольшими изменениями перепечатанная в газете «Кавказ» за 1867 г. №№ 74 — 76 и, наконец, ряд работ академика **Н. Я. Марра** по вопросам этнологического изучения абхазов. Работа **М. Г. Джанашивили** «Абхазия и абхазцы» («Записки Кавказского Отделения Русского Географического Общества», кн. XVI, 1894) представляет из себя компиляцию, составленную хотя и добросовестно, но не лишенную недостатков. Вот все, что есть наиболее значительного по этнографии абхазов на русском языке. Из работ на грузинском языке по этнографии абхазов первое место занимают указанные выше

работы Н. Джанашия. За ними следует ряд статей П. Чапая (Гиоргидзе) в газете «Иверия». Другие статьи менее значительны. На европейских языках, насколько мне известно, ничего ценного нет.

Все остальное, написанное об абхазах, представляет из себя или компиляцию, часто очень сомнительной ценности (например, очерк Н. Дубровина), или мелкие статьи, посвященные отдельным вопросам, иногда довольно бессодержательные, или, наконец, отдельные места в работах общего содержания.

В составленный мною список я включил все известные мне книги и статьи, заключающие в себе сведения по этнографии и этнологии абхазов. Литературы по другим вопросам изучения Абхазии я не касаюсь. Список не претендует на полноту. В тех условиях, при которых приходится вести научную работу в Тифлисе, это совершенно немыслимо, в особенности в отношении иностранной литературы. Статьи расположены в хронологическом порядке и в большинстве случаев снабжены аннотациями.

Георги, Г. — Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799, в 4-х частях. Сведения об абхазах — во 2-й части.

Гюльденштедт И. А., акад. Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа. СПб., 1809.

Абрюцкий 2-й. Статистический взгляд на Абхазию. «Т. В.», 1831, №№ 24 — 29 (Имеются данные о количестве населения, делении его на сословия, характере народа, одежде, жилищах, занятиях, религии, перечень селений Абхазии).

Броневский С. — Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, ч. 1, М., 1823, стр. 318 — 352. (Описание страны, нравов, обычаев, религии, политического разделения).

Зубов Платон. Картина Кавказского края, ч. II, СПб., 1835, стр. 227 — 270 («Большая Абхазия»). Сведения кратки, некоторые из них (например, о пчеловодстве) заимствованы у Броневского.

Евецкий Орест. Статистическое описание Закавказского края. СПб., 1835. На стр. 170 — 173 описывается «Княжество Абхазское»; даются самые общие сведения, те же, что у Платона Зубова.

Сафонов С. Поездка к восточным берегам Черного моря на корвете «Ифигения» в 1835 году. Одесса, 1837, 71 стр. С литографскими рисунками на отдельных листах: 1) Черкес-абазинец. 2) Храм в Пицунде. 3) Внутренность храма в Пицунде.

Зубарев Д. Абхазия. «Р. В.», 1842, № 53. Небольшая статья (2 стр.) с краткими сведениями о стране и народе.

Селезнев Н. Руководство к познанию Кавказа, СПб, 1847 — 1850, стр. 149 — 162. Имеются сведения о материальном быте, гостеприимстве, хищничестве, интересна характеристика народа.

Горские племена, живущие за Кубанью. «К», 1850, № 94. Несколько строк, посвящено Абхазии и абхазам: пределы распространения, численность.

Г. С. Возвращение. «К», 1852, №№ 71, 72, 74, 76 и 77. Поездка из Сухума через Очемчиры, Зугдиды, Хеты, Хопи, Хони в Кутаис. Много пустословия; сведения о быте абхазов ничтожны.

Карлгоф. Военно-статистическое обозрение восточного берега Черного моря, СПб, 1853.

Званбай С. Поцелуй за занавесом. «К», 1853, № 55. Некоторые сведения и обычаи абхазов.

Клюбакин Н. Об Абхазии. «К», 1853, № 71. Пичем не обоснованные догадки о происхождении абхазов.

Званбай С. Обряд жертвоприношения св. Победоносцу Георгию совершаемый ежегодно абхазами, «К», 1853, № 90.

Пушкарев С. Абхазия и абхазцы. «К», 1854, №№ 60, 61. Некоторые исторические сведения; отношение к религии, илорский праздник с участием быка, гостеприимство, хозяйственная обеспеченность; жилище, одежда, вооружение, абхазская женщина.

Чернышев К. Еще об Абхазии. «К», 1854, 81 — 83. Автор пробыл год в Абхазии, но составил не вполне верное представление о народе.

Званбай С. Абхазская мифология и религиозные поверья и обрядности между жителями Абхазии. «К», 1855, №№ 81 и 82. С незначительными изменениями напечатана вторично в газ. «Кавказ» за 1867 г., №№ 74 — 76, под заглавием «Очерк абхазской мифологии». Первая серьезная статья о религиозных верованиях абхазов. Сведениями Званбай пользовались многие позднейшие авторы.

Берже А. П. Краткий обзор горских племен на Кавказе. «Кавказский Календарь», 1858 г.

Лаврентьев А. И. Военно-статистическое описание Кутаисского генерал-губернаторства. СПб, 1858. Описание Абхазии в т. XVI, ч. 5, стр. 239 — 278, сведения о Самурзакани рассеяны в описании Кутаисской губернии. Сведения о религиозных верованиях абхазов заимствованы у Званбай.

Савинов Б. Верования и обряды абхазских горцев. «Ласточка», 1859, №№ 11 и 12, стр. 574 — 580, 627 — 636. (Исторический очерк, праздники христ., появление магомстаства и пр.). Сведения недостоверны.

Бакрадзе Д. Очерк Мингрелии, Самурзакани и Абхазии. «К», 1860, №№ 48 и 49. Имеются исторические сведения, описываются некоторые памятники древности, дается общая характеристика населения.

Торнау Н. Воспоминания кавказского офицера. «Р. В.», 1864, №№ 9 — 12.

Бартоломей И. и Мачавариани Д. Нечто о Самурзакани. ЗКОРГО, кн. VI (1864), стр. 74 — 83. Имеются сведения о составе населения, сословиях, быте и правах, некоторых религиозных верованиях, погребальных обычаях. Ценная статья.

Бартоломей И. Абхазский букварь. Тифлис, 1865. В конце приведены абхазские пословицы.

Абхазия. «К», 1866, № 80. О княжеской власти и введении русского управления.

Завадский Ф. Абхазия и Цебельда. «К», 1867, №№ 59, 61 и 63.

Ковалевский Евг. Очерки этнографии Западного Кавказа. «В. Е.», 1867 г. № 3, 4. Абхазам посвящены стр. 102 — 116, причем собственно Абхазии («Большой Абхазии») отведены стр. 102 — 111, абхазам «Малой Абхазии» — стр. 111 — 116. Краткие общие сведения.

П. (антюхов?). Из записок кавказского туриста. «К», 1867, № 31, 33 (Очемчиры) 45, 46 (Очемчиры и Моквы), 55 и 56 (крестьянская и княжеская жизнь). Малосодержательные путевые заметки. Домашняя жизнь, положение женщины, гостеприимство, лечение оспы, русалка «Дзызлан».

Пантюхов И. О мифах и поверьях туземцев Рионской долины. «К», 1867, №№ 27 и 28. Лечение оспы. Зоусхан, молитва ему.

О положении Абхазии в религиозном отношении. «К», 1868, № 5.

Из Самурзакани. Корреспонденция, «К», 1868, № 149. О празднике. Пустяки.

Гавриил. Из путешествия для обозрения абхазских и самурзаканских приходов. «К», 1868, № 149, 1869, №№ 5, 6, 12 — 15.

Надеждин П. Природа и люди на Кавказе и за Кавказом. СПб, 1869, стр. 93 — 97. Краткий очерк Абхазии и абхазов, извлеченный из работы Евг. Ковалевского.

Машин А. Очерки социального быта Абхазии. «К», 1869, № 47. Статья малосодержательная. В ней указывается, что абхазы не занимаются морскими промыслами.

И. П. Несколько слов об Абхазии. «К», 1869, № 62.

Гавриил. Обзорение абхазских приходов в 1869 г. «К», 1870, №№ 42 — 44.

(Краевич). Очерк устройства общественно-политического быта Абхазии и Самурзакани. ССКГ, в. III, 1870, стр. 1 — 25. В статье содержатся ценные сведения о сословных отношениях и некоторых политических событиях. Несколько слов о применении народных обычаев к судопроизводству Абхазии. ССКГ, IV, 1870, стр. 27 — 44. О решении тяжёлых дел принятием присяги.

Брун Ф. Заметки турецкого туриста о состоянии Закавказского края около половины XVII века. «К», 1870, №№ 64, 65, 68.

(Краевич). Освобождение зависимых сословий в Сухумском отделе (Абхазии и Самурзакани). ССКГ, V, 1871, стр. 41 — 53. Характеристика сословного строя и взаимоотношений.

Введенский А. Религиозные верования абхазцев. ССКГ, в. V, Тифл., 1871, стр., стр. 1 — 32. Ценная работа, пополняющая сведения С. Званбай. Кроме религиозных верований и обрядов дается краткое описание похоронных обычаев.

Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. I. Очерк Кавказа и народов его населяющих. Закавказье, СПб, 1871., стр. 1 — 82. Работа компилятивная, основанная в значительной части на устаревших и ненадежных источниках; отсюда множество ошибок, лишаящих работу научного значения.

Абхазцы (азега, — по поводу сочинения Дубровина «Очерк Кавказа и народов его населяющих»). ССКГ, в. VI, 1872, стр. 1 — 48. Основная критика очерка Н. Дубровина; детальная характеристика прежнего сословного строя абхазов.

(Введенский) А. — Экономическое положение туземного населения Сухумского отдела. ССКГ в VI, 1872, стр. 1 — 24. Содержательная работа. Сведения о расположении селений, устройстве жилищ, хлебопашестве, садоводстве, пище, одежде, гостеприимстве, домашней жизни.

Эмухвари А. Самурзаканские поверья. «К», 1873, № 5. Характеризуется вера в могущество кузнецов и наковальни.

Иоакимов А. Предрассудки моих учеников. «К», 1873, №№ 54, 66, 82. Сведения записаны со слов учащихся Сухумской горской школы. Рассказывается о космогонических воззрениях, об обычае вылавливания «души» утопленника, излагается легенда об Абрскиле («Абулскир»).

Иоакимов А. Абхазцы. «К», 1874, №№ 39 и 47. Очерк природы, перечень некоторых исторических событий, легенды и поверья, семейный и общественный быт.

Чанцев И. Очерк Абхазии в культурном и историческом отношениях. «К», 1874, № 125.

Чернявский В. Краткий очерк Абхазии. «Известия РГО», 1877, в. 6, стр. 8. Краткий естественно-исторический очерк Абхазии. Сведений по истории, этнографии, археологии нет, если не считать десятка два строк общего содержания.

Абхазцы или азега. «Народы России». Живописный альбом, в IV, СПб, 1879, стр. 364 — 374. Небольшая компилятивная статья.

Берже А. П. Горские племена Кавказа. «Живописная Россия», т. IX. Кавказ, стр. 69 — 92, СПб, 1883. Несколько кратких замечаний об абхазах и особенностях их быта, рассеянные в разных местах статьи.

Мачавариани К. Д. Некоторые черты из жизни абхазцев. Положение женщины в Абхазии. СМОМПК, IV (1884), отд. II, стр. 40 — 76. Перепечатано в его же «Очерках и рассказах». Батум, 1909. Картинное изображение жизни абхазской женщины от рождения до могилы.

Абхазия и в ней Новоафонский Симоно-кананитский монастырь, М., 1885.

Леонид архим. Абхазия и в ней Новоафонский, Симоно-кананитский монастырь, М., 1885.

В. Ч. Абхазская женщина. «К», 1885, № 62. Сведения заимствованы из «Этнографических писем» К. Мачавариани в грузинской газ. «Дрозба» за 1884 и 1885 гг. Независимое положение женщины. Аталычество. Воспитание. Представление о ведьмах и русалках. Много пустословия.

Лихачев И. Чиловская пещера и легенда об Абласкире-Прометее — «Труды V археологического съезда в Тифлисе». М., 1887, стр. 245 — 248. Автор в пещеру не входил, опасаясь простуды; сведения о пещере даются на основе полученных рассказов.

Услар П. К. Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык. Тифлис, 1887.

Джанашия Н. Два вора. Абхазская сказка. СМОМПК, VI, 1888, прил., стр. 3 — 4.

Мачавариани К. Религиозное состояние Абхазии. «Кутаисск. губ. вед.», 1889 г., №№ 11, 14, 16, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 28 и 29. Интересны описания некоторых обычаев самурзаканцев, никем другим не отмеченные. Религ. верования абхазов частью по Званбай и Введенскому.

Пантюхов И. И. Заметки по антропологии Кавказа. Сва-
неты. Абхазцы. Цвет волос и глаз имеретин, мингрельцев и гу-
рийцев. «Протоколы Русского антропологического общества»,
1890.

Короленко П. П. На берегах Абхазии. «Военный сборник»,
1891, 8, 9.

Гарцкия В. Из абхазских народных преданий и поверий.
СМОМПК XIII (1892), отд. II, стр., 32, 43. Две легенды: «Озе-
ро Папавцкур» и «Абрскиа», а также описание Члоуской пе-
щеры.

Рыбинский Г. А. Скотокрадство в Абхазии и Самурзакани.
«Н. О.», 1892, № 3042.

Альбов Н. М. Этнографические наблюдения в Абхазии.
«Ж. С.», 1893 — 94, вып. III, стр. 297 — 329. Серьезная, доб-
росовестная работа, составляющая результат пятилетних на-
блюдений. Характеризует материальный быт, семейные и об-
щественные отношения, религиозные верования. Легенды об
адоу, абнаое, апанах.

А. Д. Реферат об Абхазии в географическом обществе.
(Письмо из Петербурга). «Н О», 1893, № 3106. Передается со-
держание доклада Н. Альбова, опубликованного затем в
«Ж. С.».

Максимов К. В. горах Абхазии. «К», 1894, № 27, 32.

Джанашвили М. Г. Абхазия и абхазцы. ЗКОРГО, кн.
XVI. Тифлис, 1894, стр. 1 — 64. Работа компилятивная; загла-
вие не соответствует содержанию: об Абхазии ни слова. Поло-
вину статьи занимает очерк религиозных верований и обрядов.
Имеются ошибки.

Рыбинский Г. А. Сухумский округ. Абхазия в сельскохо-
зяйственном и бытовом отношении. Тифлис, 1894, стр. 8.
Хозяйственный быт и характер народа.

Исарлов Л. С. Заметки об Абхазии. Статья в книге «Пись-
мо о Грузии», Тифлис, 1899, стр. 388 — 401. Забавны усилия
объяснить абхазские географические названия из грузинских.

И. Н. Абхазия и в ней Новоафонский Симоно-кананит-
ский монастырь. М., 1899. Этнографические сведения (в «гео-

графическом очерке», стр. 19 — 59) заимствованы у Н. М. Альбова, частью у Г. А. Рыбинского.

Надеждин П. П. Кавказский край. Природа и люди. Изд. 3-е. Тула, 1901, стр. 199 — 201. Краткая характеристика народа.

Ган К. Ф. Поездка в Мингрелию, Самурзакань и Абхазию. «К. В.» 1902, №№ 4 и 5. Имеются сведения о материальном быте (занятиях, жилище), о некоторых обычаях (поминках) и легендах. По сравнению с прежними авторами ничего нового. Есть ошибочные суждения.

Б. Сухумские заметки. «И. О.», 1903, №№ 6473, 6479, 6484, 6490, 6499, 6524, 6593.

Храмелов И. М. Кое-что из абхазских поверий. Вылавливание из реки души утопленника. СМОМПК, XXIII (1903), стр. 156 — 158. Это перевод с грузинского языка статьи Н. Джанашия, помещенной в журнале «Моамбе», 1897 г. кн. II. Принадлежность работы Н. Джанашия, однако, не указана: вместо этого в примечании заявляется, что автор (т. е. И. Храмелов) поместил эту статью на груз. яз. в журнале «Моамбе». Указание неправильно.

Вахушти. География Грузии. Пер. М. Джанашивили. Тифлис, 1904. Об Абхазии, стр. 232 — 235.

Лукьянов Ф. И. Из космогонических поверий абхазцев. СМОМПК, XXXIV (1904), отд. III, стр. 29 — 33. Приведено 12 поверий, из которых к космогонии относятся только 6, остальные — о лесных женщинах, о водяных, об Абрскиле, о ленивых людях. Приводится сказка «Хакуца и медведь». Где произведена запись, не отмечено.

Дьячков-Тарасов А. Н. Бзыбская Абхазия. ИКОРГО т. XVIII, 1905.

Державин Н. Из области кавказской этнографии. 1. Свадьба в Абхазии. СМОМПК, XXXVI (1906), отд. II, стр. 1 — 10. Статья содержит больше общих рассуждений, чем фактических данных.

Державин Н. С. Абхазия в этнографическом отношении. СМОМПК в XXXVII (1907), отд. I, стр. 1 — 38. Заглавие не отвечает содержанию: автор говорит не об «Абхазии в этнографическом отношении», а исключительно об абхазах. В статье преобладают общие рассуждения, фактического материала мало, заслуживают внимания соображения о пережитках родового строя.

Абхазия — не Грузия, М., 1907. Изд. «Верность», стр. 16.

Полемическая брошюра. Между прочим, доказывалось абхазское происхождение самурзаканцев.

Гулия Д. И. Абхазские пословицы, загадки и скороговорки. СМОМПК, XXXVIII (1908), отд. II, стр. 1—34. 394 пословицы, 11 загадок и 17 скороговорок.

Мачавариани К. Д. Абхазия и народное образование в ней. В книге Мачавариани «Очерки и рассказы». Батум, 1909, стр. 15 — 37.

Мачавариани К. Д. Семь дней в горах Абхазии. В книге «Очерки и рассказы», стр. 83 — 115. Батум, 1909. Была сначала издана отдельно. Батум, 1900.

Дьячков-Тарасов А. Н. Абхазия и Сухум в XIX столетии. ЗКОРГО, т. XX (1909 — 1910), № 2. Кроме исторических сведений есть сведения о сословиях и колонизации Абхазии.

Миллер А. А. Из поездки по Абхазии в 1907 году. «Материалы по этнографии России», т. 1, СПб, 1910, стр. 61 — 80. обстоятельная характеристика материального быта; есть сведения о некоторых верованиях и обычаях. Много зарисовок из области материального быта абхазов.

Миллер В. Ф. О некоторых древних погребальных обрядах на Кавказе. «Э. О.», 1911 г., № 1 — 2 (кн. 88 — 89), стр. 125 — 136. Обычай похорон на деревьях у древних колхов и абхазов 17 в., с привлечением аналогичных фактов из быта народов Восточной Азии и др.

Векуа А. Из жизни и обычаев абхазцев. Газ. «Закавказье», 1912, №№ 134 и 136; 1913 г., № 150. Говорится, главным образом, о религиозных верованиях, некоторых обрядах, свадебных и похоронных обычаях. Встречаются ошибки.

Алферов С. Нужды населения Сухумской епархии в религиозно-нравственном отношении. «СЗМ», 1912, 75 — 78 (№ 5). Язычество у абхазов. Кровомщение. Успехи ислама за последние годы.

Векуа А. Влияние сельских знахарок на абхазцев. «СЗМ» 1912, 102 — 104 (№ 7). О культе Афы.

Чукбар А. В глубине народной жизни. «СЗМ», 1912, № 2, 28 — 31, № 3, 43 — 46, № 5, 72 — 74, Культ, Афы.

Патейпа Н. Моления Лейбовых. «СЗМ», 1912, № 7, 107-112, № 8, 124 — 127. О культе родовых покровителей.

Беслахубский Свято-Онуфриевский приход. «СЗМ», 1912, № 9, 140 — 144.

Патейпа Н. Печальная действительность в Абхазии. «СЗМ», 1912, 172 — 176 (№ 11), 181 — 189 (№ 12).

Гулия Д. Что нужно знать об Абхазии. «СЗМ», 1912, 152 — 155 (№ 10).

Члоуский приход «СЗМ», 1912, 155 — 160 (№ 10). По рукописи свящ. В. Макацария.

Гупский приход. «СЗМ», 1912, 190 — 192 (№ 12).

Квитоульский приход. «СЗМ», 1912, № 13, 195 — 199. По рукописи св. С. Кацня.

Поквешский приход. «СЗМ», 1912, 269 — 271 (№ 17).

Векуа А. Древняя пещера в сел. Отхара. «СЗМ», 1912 г., № 17, 271 — 272.

Чукбар А. Грабитель абхазцев «СЗМ», 1912, № 18, 284 — 286.

Образцов П. Пробуждение. «СЗМ», 1912, № 19, 296 — 303. Между прочим, описывается изгнание муллами из большой «нечистой силы»: били кораном по голове, окуривали перцем до тех пор, пока не залечили насмерть (стр. 299 — 300).

1-й Саберийский приход. «СЗМ», 1912, № 20, 314 — 317. Есть некоторые обычаи самурзаканцев (похоронные приношения жертвенных животных).

2-й Саберийский приход. «СЗМ», 1912, № 21, 326 — 330. Обычаи и пир в день крещения ребенка, свадьбы (несколько строк), похорон; обряд приношения в жертву животных.

3-й Саберийский приход (по рукописи Г. Пархала). 1912, № 22, 341 — 345. Семейные запретные дни. Свадебные обычаи, похороны.

Епископ Андрей. Из жизни Илорского прихода. «СЗМ», 1912, № 22, 339 — 341. Есть рассуждения о жертвоприношении Георгию Илорскому.

Маргания Д. Обряды погребения и поминовения умерших у абхазцев. «СЗМ», 1912, № 23, 354 — 360. Статья содержательная.

Чукбар А. Ет-ных Аг-ных (божество Ампаровых) «СЗМ», 1912, № 24, 373 — 376. Характеристика родового культа фамилии Амлар в сел. Калдахвара.

Ладария Н. Священная гора Дыдрипш. «СЗМ», 1913, № 1, 12 — 15. Ценные сведения о почитании горы Дыдрипш.

Векуа А. Общественное жертвоприношение в Абхазии. «СЗМ», 1913, № 2, 24 — 28. Моление о дожде.

Тамышский приход. (1911 г.) «СЗМ», 1913, № 3, 40 — 43.

Моления в Илорском приходе. «СЗМ», 1913, № 20, 313 — 317. Краткое, но добросовестное описание различных молений.

Мачавариани К. Д. Описательный путеводитель по гор.

Сухуму и Сухумскому округу, с историко-этнографическим очерком Абхазии. Сухум, 1913. Историко-этнографический очерк занимает стр. 222 — 347, из которых примерно 27 стр. (309 — 336) могут быть отнесены к этнографии; здесь даются сведения о судопроизводстве по обычному праву, сословных отношениях, гостеприимстве, воспитании детей, некоторых религиозных воззрениях. Сведения отрывочные, изложенные бессистемно.

Образцов П. Из отголосков прошлого. (Воспоминания абхазского крестьянина). «СЗМ», 1914, № 1, 13 — 16.

Джанашия Н. Религиозные верования абхазов. «Христианский Восток», т. IV, в. 1, 1915, стр. 72 — 112. Добросовестная, прекрасная работа.

Марр Н. Я. О религиозных верованиях абхазов. «Христианский Восток», т. IV, в. 1, 1915, стр. 113 — 140. Анализ некоторых религиозных верований, разбор некоторых обрядов («Дэивов») и др. Ценнейший труд по этнографии абхазов.

Марр Н. Я. Кавказоведение и абхазский язык. «ЖМНП», 1916, № 5. Петроград, 1916. Перепечатано в избранных произведениях, 1. 1933 г.

Джанашия Н. Абхазский культ и быт «Христианский Восток», т. V, в. III, 1917, стр. 157, 208. Некоторые религиозные верования и обряды, похоронные, свадебные и родинные обычаи. Ценнейшая работа по этнографии абхазов.

Линден В. Высшие классы коренного населения Кавказского края и правительственные мероприятия по определению их сословных прав. Тфл., 1917, глава VI, стр. 146 — 166. Имеются краткие этнографические сведения об абхазах.

Басария С. Абхазия в географическом и этнографическом отношениях. Сухум, 1923. Этнографический отдел см. 36-168 стр. Глава о религии несостоятельна. В конце книги перечень сочинений об Абхазии и абхазах, в частности по этнографии. Список неполный; отсутствуют, между прочим, статьи Н. С. Джанашия — важнейшие работы по этнографии абхазов.

Марр Н. Я. Термины из абхазо-русских этнических связей. «Лошадь» и «тризна». Изд. Наркомпроса Абхазии, Ленинград, 1924, 57, стр. 8.

Вержбицкий Н. Курорт Псырцха (б. Новый Афон). Тфл. 1925. Первая глава брошюры «Абхазия и абхазцы» (стр. 3 — 21) дает краткий очерк страны и быта абхазов.

Стражев В. И. Руинная Абхазия. «Известия Абхазского научного общества», в. I, Сухум, 1925, стр. 131 — 169.

СПИСОК РАБОТ ПРОФ. Г. Ф. ЧУРСИНА ПО ЭТНОГРАФИИ КАВКАЗА¹

Принятые в списке сокращения: НО — Новое Обозрение; ТТ — Тифлисский телефон; ИпК — Иллюстрированное приложение к газ. «Кавказ»; П — Племя; Б — Братство; И — Искусство; НВ — Новый Восток; ИКОРГО — Известия Кавказского отдела Русского географического общества; ЗКОРГО — Записки Кавказского отдела Русского географического общества; СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа; ТЗНА — Труды Закавказской научной ассоциации; ИКМ — Известия Кавказского музея; ИКИАИ — Известия Кавказского историко-археологического института в Тифлисе; БКИАИ — Бюллетени Кавказского историко-археологического института; ВК — Весь Кавказ. Сборник; ТВ — Терские Веломости; СК — Северный Кавказ. Журнал; ЦК — Целебный Кавказ. Журнал Кавказского общ. содействия развитию лечебных мест; Автореф. — Автореферат доклада; Библ. зам. — Библиографическая заметка.

Четырехзначное число за названием издания — год издания; арабская цифра перед четырехзначным числом — номер выпуска (или газеты); римская — номер тома; арабская цифра (или две, разделенные тире) — соответствующие страницы.

1. Праздник мертвых. НО, 4208, 1896.
2. Этнографические заметки о Карачае. К, 305 и 306, 1900.
3. Культурные переживания. НО, 5586, 1901.
4. Танцующее человечество, К, 44, 1901.
5. Культ мертвых на Кавказе, К, 97, 1901; перепечатано ВК, 1, 1903.
6. Культ железа на Кавказе. К, 173, 1901; перепечатано ТВ, 38, 1901.
7. Музыка и танцы карачаевцев. К, 270, 1901.
8. Свадебные обычаи и обряды на Кавказе. К, 2, 1902; перепечатано СК, ТВ, 12, 1902; ВК, 1, 1903.

¹ Извлечение из журн. «Советская этнография» за 1931 г. № 3—4, стр. 193—195.

9. Траур у кавказских народов. ИпК, 1, 1902.
10. Боги воды. ИпК, 2, 1902.
11. Почитание огня на Кавказе. К, 121, 1902; перепечатано ВК, 1, 1903.
12. Обычаи и предрассудки карачаевцев. (Отношение к женщине). К, 24, 1903.
13. Обычаи и предрассудки карачаевцев. К, 31, 1903.
14. Масляница у кавказских народов. К, 42, 1903; перепечатано ТВ.
15. Батонеби. К, 53, 1903.
16. Чиаконкона (Костры страстной среды). К, 97, 1903.
17. История вдовьего траура. ИпК, 3, 1903.
18. Народные суеверия. ИпК, 4, 1903.
19. Почитание деревьев на Кавказе. ИпК, 5, 1903.
20. Из истории народных поверий. ИпК, 1, 1904.
21. Этнографические очерки Кахетии. К, 1904.
22. Народные обычаи и верования Кахетии. ЗКОРГО, XXV, 2, 1905, 1 — 79.
23. Праздник обновления природы. ТЛ, 74, 1909.
24. Курды в Закавказьи. ТЛ, 110, 1909.
25. Турки в Закавказьи. ТЛ, 121, 1909.
26. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913, II, стр. 189. (Содержание: 1) Культурные переживания; 2) Взаимопомощь у кавказских народов; 3) Культ земледелия; 4) Легенда об окаменевших людях; 5) Легендарные озера на Кавказе; 6) Обычаи при рождении ребенка; 7) Свадебные обычаи кавказских народов; 8) Культ мертвых на Кавказе).
27. Священные роши и деревья на Кавказе. ТЛ, 1913.
28. П. И. Ковалевский. Кавказ Т. 1: Народы Кавказа. ИКОРГО, XXII, 2, 1914, 195 — 196 (Библ. зам.).
29. С. В. Фарфоровский. Трухмены (туркмены) Ставропольской губернии. ИКОРГО, XXII, 2, 1914, 196 — 197 (Библ. зам.).
30. В. М. Сысоев. Карачай в географическом, бытовом и историческом отношениях. ИКОРГО, XXII, 2, 1914, 197 — 198 (Библ. зам.).
31. И. С. Шукин. Материалы по изучению карачаевцев. ИКОРГО, XXII, 2, 1914, 198 — 199 (Библ. зам.).
32. В. А. Гордлевский. Из османской демонологии. ИКОРГО, XXII, 3, 1914, 296 — 297 (Библ. зам.).
33. Поездка в Карачай. С 5 рис. ИКОРГО, XXIII, 3, 1915, 239 — 258.

34. И. Джанашия. Религиозные верования абхазов. ИКМ, X, 1, 1916, 111 — 112 (Библ. зам.).
35. В. А. Гурко. Культура Грузии и ее отношение к Востоку. ИКОРГО, XXV, 1, 1917, 140 — 141 (Библ. зам.).
36. Э. Б. Соя. О курдах и их стране. ИКОРГО, XXV, 2 — 3, 1917, 355 — 356. (Библ. зам.).
37. Задачи кавказской этнографии. Б. 1, 1920.
38. Храм огня в Сураханах. II, 2 — 3, 1921.
39. По Юго-Осетии (Воспоминания и наблюдения). II, 12, 1923, 2 — 5.
40. Население Кавказа. Глава XI в книге: «А. Ф. Ляйстер и Г. Ф. Чурсин. География Кавказа. Природа и население», Тифлис, 1924, стр. 269 — 340.
41. Население Закавказья. «Закавказье». Статистико-экономический сборник, изд. ВЭС ЗСФСР, Тифлис, 1925, стр. 141 — 158.
42. Осетины (этнографический очерк). ТЗНА, Сер. 1, Юго-Осетия, Тифлис, 1925, стр. 3 — 103.
43. Азербайджанские курды. ИКИАИ, III, 1925, 1 — 16.
44. Этнография Кавказа (современное состояние и задачи). НВ, кн. 15, 1925, 202 — 211.
45. Ближайшие задачи этнографического изучения кавказских тюрков. Первый Всесоюзный тюркологический съезд. Стенограф. отчет, Баку, 1926, стр. 72 — 76.
46. Талыши (этнографические заметки). ИКИАИ, IV, 1926, 15 — 40.
47. Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана. ИКИАИ, V, 1927, 43 — 60.
48. Культ железа у кавказских народов. ИКИАИ, VI, 1927, 67 — 106; БКИАИ, 1 — 3, 1928, 11 (автореф.).
49. Этнографический очерк аджарцев. БКИАИ, 1 — 3, 1928, 12 (автореферат).
50. Культ огня у кавказских народов. БКИАИ, 1 — 3, 1928, 12 (автореферат).
51. Культ деревьев и леса у кавказских народов. БКИАИ, 1 — 3, 1928, 12 (автореф.).
52. Докладная записка Г. Ф. Чурсина о его участии в работах по проведению демографической переписи в ЗСФСР, БКИАИ, 1 — 3, 1928, 32.
53. Отзыв Г. Ф. Чурсина, представленный им в ЗакЦСУ о проекте классификации родных языков кавказских народностей и проекте распределения кавказских племен и народностей. БКИАИ, 1 — 3, 1928, 33 — 35.

54. Этнографический очерк аваров. БКИАИ, 4, 1928, 17 (автореф.).
55. Рост этнографического изучения Кавказа со времени Октябрьской революции. БКИАИ, 4, 1928, 18 (автореф.).
56. Карапахи. БКИАИ, 4, 1928, 18 (автореф.).
57. Свадебные обычаи аваров. БКИАИ, 4, 1928, 19 (автореф.).
58. Почитание гор, скал и камней у кавказских народов. БКИАИ, 4, 1928, 20 (автореф.).
59. Магическое значение имени у кавказских народов. БКИАИ, 4, 1928, 20 (автореф.).
60. Культ воды у кавказских народов. БКИАИ, 4, 1928, 22 — 23 (автореф.).
61. Географические названия в Карачае. БКИАИ, 5, 1929, 16 (автореф.).
62. Названия населенных мест Зап. Грузии (по рукописным материалам Р. Д. Эристова). БКИАИ, 5, 1929, 16 (автореф.).
63. Культ охоты у кавказских народов. БКИАИ, 5, 1929, 17 (автореф.).
64. Культ земли у кавказских народов. БКИАИ, 5, 1929, 18 — 19 (автореф.).
65. Культ собаки у кавказских народов. БКИАИ, 5, 1929, 19 — 20 (автореф.).
66. Этнографическая поездка Г. Ф. Чурсина в Хевсурию. БКИАИ, 5, 1929, 27 — 28.
67. Население Закавказья. Глава VIII в книге: «А. Ф. Ляйстер и Г. Ф. Чурсин. География Закавказья. Очерки по физической географии и этнографии ЗСФСР». Тифлис, 1929, 237 — 331.
68. Программа для собирания этнографических сведений. Составлена применительно к быту кавказских народов. Изд. Общ. обслед. и изуч. Азербайджана. Баку, 1929, 1 — 58.
69. Амулеты и талисманы кавказских народов. СМОМПК, 46, Махачкала, 1929, 197 — 240.
70. Магия в борьбе с засухой у кавказских народов. БКИАИ, 6, 1930, 16 — 17 (автореф.).
71. Заметки по этнографии дидоев. БКИАИ, 6, 1930, 17 — 18 (автореф.).

72. Взаимопомощь у кавказских народов, БКИАИ, 6, 1930, 18 (автореф.).
 73. Фигурные обрядовые лечения у кавказских народов. БКИАИ, 6, 1930, 19 (автореф.).
 74. Обряд усыновления у кавказских народов, БКИАИ, 6, 1930, 19 (автореф.).
 75. Армяне Зангезура. Краткий этнограф. очерк. Научные записки Закавказского коммунистического университета, 1, 1931.
 76. Абхазо-осетинский яфетический мир. БКИАИ, 8, 1931, 17 — 19.
 77. Предварительный отчет о поездке в Мегрелию, БКИАИ, 8, 1931, 19 — 20.
-

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | стр. |
|--|------|
| Предисловие | 3 |
| Материальный быт | 7 |
| Пережитки родового строя | 11 |
| Религиозные верования | 23 |
| Культ природы | 37 |
| Религиозные верования, связанные с хозяйственной деятельностью | 64 |
| Магические воззрения и обряды | 107 |
| Космогонические воззрения | 148 |
| Свадьба и брак. Родильные обычаи | 159 |
| Знахарство и народное врачевание | 207 |
| Материалы по фольклору абхазов | 214 |
| Список принятых в работе сокращений | 248 |
| Литература об абхазах | 249 |
| Приложение. Список работ проф. Г. Ф. Чурсина по этнографии Кавказа | 263 |

Редактор *Л. Х. Акаба.*

Техредактор *М. Д. Хакмигери.*

Корректор *С. В. Малышев.*