

63.5(5ASx)

АЗХ

Л. Х. АКАБА

ИЗ МИФОЛОГИИ АБХАЗОВ

СУХУМИ

А35
Л. Х. АКАБА

ИЗ МИФОЛОГИИ
А Б Х А З О В

1522 2062



ИЗДАТЕЛЬСТВО „АЛАШАРА“
СУХУМИ

1 9 7 6

БИБЛИОТЕКА

АБХАЗСКОГО НАРОДА

Редактор Салакая Ш. Х.

ВВЕДЕНИЕ

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

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

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

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

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

² М. В. Крюков. Рецензия на книгу В. Ф. Генинг, *Этнический процесс в первобытности*, — СЭ, 1973, № 3, стр. 179.

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

Изучение мифологии абхазов затруднено тем, что до нас дошел лишь отрывочный и неполно сохранившийся материал. Известные к настоящему времени сказания являются лишь частью многочисленных и разнообразных мифов прошлого. Первые записи материалов словесного творчества абхазов относятся ко второй половине XIX в., они были проведены после присоединения Абхазии к России. К сожалению, во многих случаях приходится сомневаться в полноте и подлинности этих записей. Исключением являются лишь записи народных текстов, использованные в работе первого абхазского этнографа С. Т. Званба «Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии»,³ а также в других его работах.

Из авторов более позднего времени особого внимания заслуживают работы краеведа и этнографа-любителя Н. С. Джанашиа, учителя народной школы. Наибольший интерес представляют две его работы: «Религиозные верования абхазов» и «Абхазский культ и быт»⁴. В них дано в общих чертах обстоятельное описание почти всех сохранившихся к началу XX в. верований абхазов.

Только после победы Великой Октябрьской социалистической революции в нашей стране началось действительно планомерное и подлинно научное изучение фольклора, в том числе и мифологии абхазов. С созданием аб-

³ С. Т. Званба. Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии. — К, 1885, №№ 81 — 82. Данная статья вошла в число других работ автора, переизданных в 1955 г. в Сухуми отдельной книгой под названием «Этнографические этюды». Книга снабжена развернутым предисловием и комментариями ее редактора Г. А. Дзидзария.

⁴ Н. С. Джанашиа. Религиозные верования абхазов. — Христианский Восток, 1915, т. IV, в. 1, Петроград; Абхазский культ и быт. — Христианский Восток, 1917, т. V, в. 3, Петроград. Обе эти работы вошли в сборник работ Н. С. Джанашиа «Статьи по этнографии Абхазии», подготовленный и изданный в 1960 г. в Сухуми абхазским лингвистом Х. С. Бгажба.

хазской письменности и появлением местных кадров изучение словесного народного творчества абхазов стало на верный путь. Уже к 30-м—40-м годам накопился довольно значительный материал, который был опубликован в 1935 и 1940 гг. в виде двух сборников абхазских сказок. В них вошло и небольшое число нартских сказаний, которые до недавнего времени считались достоянием преимущественно осетин, в связи с чем имели хождение теории об индоевропейском, скифо-сарматском, аланском происхождении нартского эпоса.

Большое внимание вопросам религии и мифологии абхазов в связи с их историей и языком уделял Н. Я. Марр. Будучи одним из активнейших участников комиссии АН СССР по изучению племенного состава населения СССР (КИПС) и сопредельных стран, сыгравшей огромную роль в осуществлении грандиозной программы национального строительства в нашей стране, Н. Я. Марр пополнил текстовые материалы по Кавказу и, в частности, по Абхазии, которые он начал собирать еще в предреволюционные годы. При исследовании собранных материалов ученый проявляет к ним интерес не только с точки зрения истории языка, но и гораздо шире—с точки зрения истории культуры вообще. Много интересных мыслей содержится в работе Марра «О религиозных верованиях абхазов»⁵, опубликованной еще до революции, в 1915 г. И в другой работе—«Кавказоведение и абхазский язык», увидевшей свет уже в советское время, он уделяет большое внимание вопросам верований и мифологии абхазов. Особое место уделено в данной работе рассмотрению вопроса о происхождении и распространении кавказских сказаний о героях типа Прометея⁶.

Большой вклад в изучение религиозных верований и мифологии абхазов сделан этнографом-кавказоведом Г. Ф. Чурсиным. В его работе «Материалы по этнографии Абхазии»⁷, написанной им на основании полевых

⁵ Н. Я. Марр. О религиозных верованиях абхазов. — Христианский Восток, т. IV, в. 1, Пг, 1915.

⁶ Н. Я. Марр. О языке и истории абхазов, М.-Л., 1938, стр. 144 — 145.

⁷ Г. Ф. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957; Рукопись этой книги была представлена в Абхазский институт вдовой автора в 1936 г. и лишь в 1957 г. удалось осуществить ее опубликование.

материалов, собранных в 1928 г., рассматривается широкий круг вопросов, связанных с религией и мифологией абхазов. Впервые в литературе об абхазах Чурсин в своей работе сравнивает и сопоставляет абхазские материалы по указанной теме с материалами других народов, особенно народов Кавказа.

Значительный интерес к изучению верований и мифологии абхазов проявлял основоположник абхазской литературы и первый историк Абхазии Д. И. Гулиа. Его книга «История Абхазии», которая была опубликована в 1925 году, включает ценные этнографические материалы, в том числе и материалы по религиозным верованиям и мифологии. При этом весьма интересны его сравнения и сопоставления абхазских божеств с божествами хеттов, митанийцев, египтян и др.⁸ Вслед за этой книгой в 1926 г. выходит в свет его работа «Божества охоты и охотничий язык у абхазов», посвященная изучению охотничьих обычаев абхазов⁹. А в 1928 г. издается другая его работа «Культ козла у абхазов»¹⁰. Во всех этих работах представляют интерес не только вводимые автором в научный оборот материалы, но и высказываемые мысли и сопоставления обычаев абхазов с обычаями древних народов.

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

Еще в 1949 г. на основании собранных материалов Ш. Д. Инал-ипа опубликовал работу «Об абхазских нартских сказаниях»¹¹. Она положила начало научному исследованию этих сказаний. На основании имеющихся в его распоряжении материалов он исследует основные

⁸ Д. И. Гулиа. История Абхазии, т. 1, Тифлис, 1925.

⁹ Д. И. Гулиа. Божества охоты и охотничий язык у абхазов, Сухуми, 1926, стр. 6.

¹⁰ Д. И. Гулиа. Культ козла у абхазов, Сухуми, 1928.

¹¹ Ш. Д. Инал-ипа. Об абхазских нартских сказаниях, — ТАИЯЛИ, в. XXIII, Сухуми, 1949, стр. 81 — 108.

нартские образы. Особое внимание он уделяет центральному образу — Сатаней-Гуаше, подчеркивая при этом ее ярко выраженные матриархальные черты.

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

Важный вклад в изучение сказаний абхазов о нартах и об Абрскиле внесли фольклористы Абхазии. Так, в книге Ш. Х. Салакая «Абхазский народный героический эпос» значительное место уделяется вопросам происхождения и развития сказаний о нартах и об Абрскиле. Анализируя основные сюжеты и мотивы этих сказаний, он приходит к выводу, что в основе последних лежат первобытные мифы о «культурных героях»¹². Весьма интересные мысли и выводы о древнейших образах сказаний абхазов о нартах и об Абрскиле содержатся также в работе А. А. Аншба «Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса»¹³. Однако в задачу Салакая и Аншба не входило специальное изучение первобытного наследия в указанных сказаниях, они привлекали их внимание преимущественно как произведения эпического жанра.

Первая попытка изучения религиозно-мифологических представлений абхазов, получивших отражение в их сказаниях о нартах и об Абрскиле, принадлежит этнографу Г. В. Цулая. В ряде статей¹⁴ он излагает свои взгляды на вопрос о происхождении этих сказаний и о соотношении между ними. Несмотря на поспешность и противоречивость выводов, некоторые его мысли представляют несомненный интерес — особенно его объясне-

¹² Ш. Х. Салакая. Абхазский народный героический эпос, Тбилиси, 1966.

¹³ А. А. Аншба. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса, Тбилиси, 1970 г.

¹⁴ Г. В. Цулая. Мифологические тайны пещеры Абрскил, — ТАИЯЛИ, XXXIII-XXXIV, 1963, стр. 329, 331; Следы религиозно-мифологических представлений в абхазском нартском эпосе, — СЭ, 1966, № 5; К истории имени Абрскил, СЭ, 1966, № 6, стр. 84—89.

ние происхождения имени Абрскил. В данном имени он выделяет первую часть абр и считает, что она представляет большой интерес. С изучением вопроса о происхождении этого термина, по его мнению, связано решение некоторых общих проблем истории и этнографии Западного Кавказа.

Материалы данной работы, как это будет видно ниже, в еще большей степени подтверждают важность этого термина, причем не только для Кавказа, но и для территорий за его пределами. Цулая же ограничивает значение этого термина лишь скифским миром. Обе корневые основы имени абр и скил он сопоставляет со скифскими словами и именами, например, обращает внимание на тот факт, что у скифов слово абр означало «небо», и что термин скил наличествует в именах скифских царей: Скила и Скилура.¹⁵

С такой же поспешностью Цулая решает и вопрос о нартских сказаниях. По его мнению, первоначальные сюжеты и мотивы этих сказаний абхазы, адыги, кабардинцы и осетины черпали у ирано- и абхазо-адыгоязычных меото-сармато-аланов, а затем подвергли их своей этноязыковой редакции, причем процессы эти он относит к эпохе военной демократии¹⁶.

Пытаясь объяснить наибольшую архаичность абхазских нартских сказаний, он делает предположение, что в нартских сказаниях абхазов получила отражение более древняя ступень родового строя. Он считает, что это произошло потому, что абхазо-адыги унаследовали данный эпос от своих непосредственных предков: синдо-меото-сарматов, стоящих на более низком социально-экономическом уровне, чем сармато-аланы, от которых был заимствован осетинский нартский эпос¹⁷.

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

¹⁵ Г. В. Цулая. К истории имени Абрскил. — СЭ, 1966, № 6, стр. 85.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Г. В. Цулая. Следы религиозно-мифологических представлений в абхазском нартском эпосе. — СЭ, 1966, № 5, стр. 140.

Кроме всего сказанного, Цулая не учитывает того факта, что основное ядро сказаний о нартах и об Абрскиле сложилось задолго до эпохи военной демократии и до появления на Кавказе скифов и аланов. Он не учел того, что если создание героического эпоса как литературно-фольклорного жанра связано с процессами образования племен и их союзов, а также народностей и появления ранних форм государственности¹⁸, то оно происходит не на пустом месте, а на основе существовавших первобытных мифов. Подобно другим памятникам мирового фольклора, в частности «Илиаде», созданной в эпоху великих столкновений и передвижений догреческих и греческих племен, героический эпос абхазов представляет собой результат смешения древнейших мифов со сказаниями об отдельных родоначальниках этого народа и также с рассказами о действительно происходивших событиях. Цулая же вместо того, чтобы попытаться отделить древнейшие сказания предков абхазов, объясняющие те или иные природные явления, от более поздних исторических преданий, пытается привязать эти древнейшие сказания к историческим событиям, которые происходили в Абхазии в намного более позднее время. Такой подход обусловил и другое ошибочное положение Цулая — категорическое утверждение отсутствия генетической связи между сказаниями абхазов о нартах и об Абрскиле¹⁹.

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

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

¹⁸ Е. М. Мелетинский. Место нартских сказаний в истории эпоса. — «Нартский эпос», Орджоникидзе, 1957, стр. 38.

¹⁹ Г. В. Цулая. К истории имени Абрскил. — СЭ, 1966, № 6, стр. 89.

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

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

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

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

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

Сказания о Сатаней-Гуаше представляют собой уникальное явление. Ни один женский образ мирового фоль-

клора не может сравниться с ней по своему значению. Исследователь адыгского эпоса С. А. Андреев-Кривич писал: «В науке утвердилось мнение, что ни в каком другом древнем эпосе нет женского образа такого значения, как нартская Сатаней — ни в ирландских сагах, ни в финской «Калевале», ни в скандинавской «Эдде»¹. Неудивительно поэтому, что все исследователи, занимавшиеся изучением этого вопроса, особое внимание уделяли образу Сатаней, связывающему отдельные нартские сказания в единое целое.

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

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

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

² Ш. Д. Инал-ипа. Об абхазских нартских сказаниях, — ТАИЯЛИ, т. XXIII, Сухуми, 1949, стр. 112.

на, хороша и нежно заботлива по отношению к своим детям — нартскому братству»³.

Отмеченный Инал-ипа и Салакая факт о том, что в абхазских сказаниях Сатаней-Гуаша выступает в роли полновластной и никем не ограничиваемой главы большого нартского семейства в отличие от сказаний других кавказских народов, где ее роль несколько принижена, объясняется тем, что у абхазов эти сказания подверглись меньшей переработке, и бытовой момент в них не получил такого превалирующего значения, как, например, в осетинских сказаниях.

У других народов Кавказа можно также восстановить более древний образ этой всемогущей и всезнающей матери. Такие варианты имеются, например, у кабардинцев. В их сказаниях Сатаней часто выступает в роли советчицы при совершении подвигов многих героев⁴.

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

В сказаниях, как видим, вырисовывается образ не обычной матери, а матери, обладающей свойствами божества. На это указывает также часто употребляемый в отношении ее эпитет «золотая», связанный со свойством героини излучать необыкновенный свет. Также часто употребляется этот эпитет у абхазов в отношении божеств (Золотой Ажвейпшь, Золотой Зосхан⁵ и т. д.). Во многих сказаниях тело Сатаней-Гуаши сравнивается с только что снятым сыром, струящим свет. А в одном сказании о ней говорится, что она, хотя и не солнце, но «солнечным светом полна», «сверкает, хотя не луна».

По одному из преданий, свет, струящийся от Сатаней-Гуаши, был настолько ослепительным, что часто сбивал

корабли с верного направления⁶. В этом же сказании привлекает внимание указание и о том, что Сатаней-Гуаша любила прогуливаться по долинам рек Бзыби и Кубани (Кубина—абх.) и, отдыхая, купаться в них. Когда она окуналась, например, в холодную воду озера Рица, от нагой купальщицы исходил свет, подобный свету восходящего солнца⁷. Таким образом, устанавливается световая, солнечная природа образа матери нартов.

Наряду с этим в абхазских сказаниях Сатаней-Гуаше приписывается огромная физическая сила: она обматывает вокруг левой руки мотки шерсти, снятой с тысячи овец; вырывает огромный бук, толкнув его пятой, превращает в веретено; одним ударом Сатаней валит целую скалу и, просверлив ее пальцем, превращает в прясло⁸. В течение одного дня она спряла всю шерсть, во второй день — соткала и выстирала ее, а в третий — ешила одежду своим сыновьям. Только Сатаней-Гуаша согласно некоторым вариантам может сдвинуть с места необыкновенно длинную и тяжелую железную скамью «арымз», на которую одновременно садились все нарты⁹.

Опираясь на данные сказания, Ш. Х. Салакая относит образ Сатаней-Гуаши к числу образов богатырских дев, встречающихся в мировом фольклоре¹⁰. Он обращает особое внимание на тот факт, что среди нартских сказаний абхазов, посвященных Сатаней-Гуаше, сохранился один стихотворный вариант под названием «Песня о матери нартов». Подвергнув тщательному анализу ритмико-интонационный строй этого стиха, он пришел к выводу о древнейшем хороводном характере этой песни. «Песня содержит, — говорил он, — всего 47 стихотворных строк, причем последние две, сопровождаемые танцем, повторяются многократно. Поскольку темп песни все ускоряется, ритмика вначале величаво-

⁶ Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев. Абхазский народный эпос, М., 1962, стр. 16. (Далее: «Приключения».)

⁷ Там же.

⁸ Абхазская народная поэзия, Сухуми, 1959, стр. 43—94 (на абх. яз.).

⁹ Абхазский нартский эпос. Архив Абхазского института, Ф. 1, № 176, стр. 321.

¹⁰ Ш. Х. Салакая. Указ. соч., стр. 41.

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

⁴ С. А. Андреев-Кривич. Указ. соч., стр. 7—11.

⁵ Божество оспы.

спокойной песни, постепенно нарастая, переходит в ритмичной пляски. Каждая песенная строка завершается припевом «Сатаней-Гуаша», который становится рефреном. В середине строки, перед последним обязательно появляется цезура, деля песенную строку на две части, что регулирует ритмику движения тела в такт танца»¹¹.

Вывод Салакая о том, что Сатаней-Гуаше была посвящена хороводная песня, представляется нам весьма важным для решения вопроса о связи образа матери нартов с культом солнца, ибо многие исследователи указывают на первоначальную связь хороводов с культом солнца¹².

Гунда. В некоторых сказаниях абхазов Сатаней-Гуаша именуется Гундой, хотя в большинстве сказаний, как абхазов так и адыгов (Ахумида, Гуандэ и др.), а также осетин (Агунда) под этим именем скрывается более поздний образ необыкновенной красавицы¹³. Тот факт, что Сатаней-Гуаша в некоторых, как можно считать, древнейших сказаниях абхазов, отождествляется с Гундой, дает основание полагать, что в ее образе скрывается древнейшее божество плодородия и, в частности, охоты. Имя Гунда хорошо известно в верованиях абхазов. Гунда, или Анана-Гунда — древнейшее женское божество абхазов, связанное по своему происхождению с охотой и пчеловодством. Само имя Анана-Гунда означает «мать роя» («гунд», «гунди» в значении роя в армянском и грузинском языках сохраняется и теперь)¹⁴. Анана-Гунда, таким образом, означает «мать пчелиного роя». В более позднее время эта богиня у абхазов стала покровительницей деторождения и вообще умножения рода.

¹¹ Ш. Х. Салакая. Указ. соч., стр. 43.

¹² Русское народное поэтическое творчество, М., 1954, стр. 165.

¹³ Ш. Х. Салакая считает в целом образ Гунды порождением эпохи перехода от материнского рода к отцовскому, хотя и не отрицает в ее образе некоторых черт, унаследованных от более раннего времени (Ш. Х. Салакая. Указ. соч., стр. 58).

¹⁴ Кроме роя, *გუნდო* в грузинском языке означает ком, шар (см. К. Ф. Ган. Первый опыт объяснения кавказских географических названий, СМОМПК, 40, 1909, стр. 41; В армянском языке имеется слово «gund», прямо означающее «рой пчел» (см. Гр. Капанцян. Хеттские боги у армян, Ереван, 1940, стр. 54).

Моление в честь Ананы-Гунды у абхазов совершалось весной во время начала роения пчел и летом перед сбором меда¹⁵. Некоторые фамилии в Абжуйской Абхазии с Ананой-Гундой связывали обычай посвящения коровы, который заключался в том, что вышедшей замуж молодой женщине присылали из ее отцовского дома корову, которой надрезали ухо. Бычки от этой коровы приносили в жертву во время ежегодных молений в честь Ананы-Гунды (в тот год, когда рождалась телка, жертвоприношение устраивали из мучных кушаний). В Гальском районе Абхазии и в Мегрелии это божество носило название Джара-Гуна. Моление ей устраивали в день Вознесения и на Успенье¹⁶.

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

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

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

По вопросу о роли и месте охотничьих поверий в древнейших пластах нартских сказаний весьма убедительные факты дают адыгские материалы, указывающие на то, что в образе Сатаней нужно видеть древней-

¹⁵ Г. Ф. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии, Сухуми, 1957, стр. 93.

¹⁶ Там же.

шее охотничье божество в женском образе. Так, в одном из вариантов адыгейского нартского эпоса Сатаней-Гуаша именуется повелительницей лесных птиц и зверей и отождествляется с Мэзытх¹⁷ — охотничьим божеством, известным у большинства адыгских племен в мужском образе. По материалам кабардинцев и бесленеевцев Мэзитха также часто представляется в женском образе. При этом в кабардинских сказаниях она характеризуется как «богиня птиц лесных» и представляется как нарт-овская мать или сестра Сатаней¹⁸.

Представления о божестве охоты в женском образе распространены широко у народов Кавказа. Так, у сванов наряду с мужским охотничьим божеством Апсатом (или Апсастом) почиталась Дали, покровительница туров и серн. Ее представляли себе необыкновенно красивой женщиной, живущей на вершинах гор¹⁹. По некоторым верованиям жилищем Дали считались скалы или пещеры²⁰. Сваны верили, что ни один охотник не может убить дичь, если этого не пожелает Дали²¹. Подобно тому как Анана-Гунда выступает по некоторым верованиям абхазов матерью Ажвейпша, так и Дали у сванов иногда называют матерью Апсата²².

Представления абхазов об Анане Гунде как о покровительнице охоты и пчеловодства имеют очень много сходных черт с малоазийскими верованиями о «великой матери» (в представлениях о ней соединялись черты покровительницы пчеловодства и хозяйки гор и зверей). Интересно отметить, что в Эфесе «великая мать» почиталась в образе пчелы. Например, в доантичное время, в храме, посвященном культу этой богини, верховная жрица, повелевавшая городом, носила название «пчели-

¹⁷ П. У. Аутлев. Новые материалы по религии адыгов, — УЗАНИИ, IV, Краснодар, 1965, стр. 195.

¹⁸ Л. И. Лавров. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев, — Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований, М., 1959, стр. 210.

¹⁹ Е. Б. Вирсаладзе. Грузинский охотничий эпос. Автореферат докторской диссертации, Тбилиси, 1963.

²⁰ М. Я. Чиковани. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани, М., 1966, стр. 75.

²¹ Д. Маргшани. Сванеты. Некоторые черты быта, — СМОМПК, X, 1, стр. 70 — 71.

²² М. Я. Чиковани. Указ. соч., стр. 75.

ной матки». Во времена господства греков эта богиня была отождествлена с греческой Артемидой, а место верховной жрицы заступил верховный жрец. Однако жрица Артемиды сохраняла название «пчелиной матки»²³.

В Сирии и других местах «великая мать» считалась матерью гор и зверей и высшей богиней. В хеттском искусстве великая богиня изображалась стоящей на львах²⁴. На троне, опиравшемся на фигуры львов, восседала и известная статуя колхской богини, стоявшая у входа в гавань Фасида²⁵. По мнению А. Г. Сайса, знаменитые малоазийские амазонки — это «не что иное, как жрицы азиатской богини». «Этой богине, — говорит он, — прислуживало множество вооруженных женщин и жрецов-евнухов»²⁶.

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

Есть основания считать, что «великая мать» представлялась не только в образе пчелиной матки, но также в образе животного, главным образом, звериной самки. Нартские сказания абхазов, в частности, содержат ряд указаний, позволяющих считать, что Гунда в древнейшее время представлялась в образе животного. Так, в сказании, называемом «Побежденные женщинами», речь идет о военном походе, в котором участвовали со своими братьями сестры Ханя и Гунда. Рассказывается, что оставшись на стоянке, сестры были подвергнуты нападению со стороны некоего Хуаши Бырзыка и его друзей, желавших похитить Ханию. Похитителям не удалось осуществить свой замысел, так как в завязавшемся поединке победителями оказались сестры. Они победили врагов благодаря имеющейся у Хании кизиловой палке, которой она ловко орудовала, а Гунда колотила

²³ А. Г. Сайс. Хеттеи или история забытого царства, 1902, стр. 71. Следует обратить внимание на указание этого автора о том, что имя пророчицы древнего Израиля — Деввора означает «пчела».

²⁴ Амиранашвили. История грузинского искусства, М., 1950, стр. 46 — 47.

²⁵ Там же, стр. 47.

²⁶ А. Г. Сайс. Указ. соч., стр. 71.

их своими пятками. «Гунда, — говорится в сказании, — билась с врагами точно кобылица против стаи волков. Силу ее ног испытали они в полной мере»²⁷. Сравнение Гунды с кобылицей, по всей вероятности, в нартских абхазских сказаниях не является случайным, а отражает древнейшие представления о ней, как о звериной самке.

В нартских сказаниях имеются и другие указания, в которых можно видеть отголоски древнейших представлений. Так, в «Песне о том, как родился Сасрыква», упоминается юбка Сатаней-Гуаши из барсовой шкуры²⁸. Это, по-видимому, следует считать рудиментом охотничьей богини, сохранившимся от более раннего времени, когда предметом обожествления был сам зверь-предшественник охотничьей богини или хозяйки зверей. Такую же роль, по-видимому, играет оленья шкура у Ажвейпшьяа, о чем говорится в некоторых абхазских сказках. Подобные рудименты известны в отношении божеств у многих народов.

Имеются в нартских сказаниях и другие женские образы, сохранившие в той или иной мере звериные черты. Так, например, в одном нартском сказании рассказывается о братьях Айергь, живших на неприступной вершине во дворце, воздвигнутом из птичьих костей. Об их сестре говорится, что она обладает походкой, напоминающей «бег лани», а стан ее сравнивается со станом молодой серны²⁹. Эти сравнения не случайны. Сопоставление данного сказания с многочисленными поверьями и сказками абхазов, в которых рассказывается об умении дочерей Ажвейпшьяа превращаться в серн или в других животных, дает основание видеть в этих эпитетах и сравнениях пережиток древних сюжетов, по которым сестра братьев Айергь могла представляться то в виде лани, то в виде серны.

Рарира. В некоторых вариантах нартских сказаний абхазов матерью рода Айергь, близкого нартам, называют Рариру. Упоминаются и имена ее детей: сыновей Рада и Раша и дочери Хании³⁰. Существует также сказа-

ние, в котором Рарира является матерью Ажвейпшьяа. В данном варианте имена ее детей несколько отличаются от имен, приведенных выше: Рахайра — дочь, Рейрама — старший сын, Рейраша — младший³¹. Таким образом, в одних нартских сказаниях Рарира представляется матерью Айергь, а в других — Ажвейпшьяа. Поскольку и те и другие божества известны абхазам и в качестве охотничьих, то имеется основание видеть в Рарире ту же «великую мать», что и в Анана-Гунде. Но, как видно из изложенного выше, Анана-Гунда представляет собой образ, соответствующий Сатаней-Гуаше и значит, можно предполагать, что Рарира — образ, тождественный последней.

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

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

Что же касается остальных имен, то они в разных комбинациях упоминаются во многих абхазских песнях. Так, например, распространенным является песенный припев: «Уа, рарира, райда, раша!»³². Не менее распространен и другой вариант: «Уа, рарира, рахайра, рейрама, рейраша!»³³. О происхождении первого варианта рассказывается в одном из нартских сказаний абхазов. Однажды один из нартов — Кытаван, охотясь в горах, был укушен змеей. Теряя силы, едва живой, он с трудом дополз до реки и услышал из-за листвы голос, повелевавший ему свалить в реку бревно, сесть на него и отправиться по ней домой. Так он и сделал. Положив на бревно рядом с собой убитую дичь, он поплыл домой. Когда он приблизился к родному селу, то испугался, что бревно, на котором он сидит, течение пронесет мимо его дома, тогда совершенно обессиленный от боли, он позвал на помощь: «Уа, рарира, райда, раша!». Этот крик услышала Сатаней и сразу же поняла, что нарту плохо.

²⁷ «Приключения», стр. 108.

²⁸ Там же, стр. 35.

²⁹ Там же, стр. 207 — 216.

³⁰ Ш. Д. Инал-ипа. Указ. соч., стр. 98.

³¹ Ш. Д. Инал-ипа. Указ. соч., стр. 99.

³² «Приключения», стр. 62.

³³ Ш. Д. Инал-ипа. Указ. соч., стр. 99.

По ее приказанию нарти сейчас же побежали к реке, вытащили Кытавана, послали за старой знахаркой, которая принялась за его «лечение». Страдая от боли, он повторял те слова, которые пел, находясь на бревне. Братья полагали, что эта песня спасает от боли, поэтому они вполголоса вторили Кытавану. Так в сказании объясняется происхождение приведенного выше припева и указывается, что у абхазов нет ни песни, ни сказа, в которых бы не слышались эти слова: «Уа, рарира, райда, раша!»³⁴.

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

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

По записи К. Ковача (сел. Моква) при исполнении песни Айергь охотники становились на высокой скале и звонко пели эту песню для того, чтобы «в балагане слышали и пришли бы помогать нести убитого зверя»³⁶. По нашей записи в сел. Гвада старший охотник начинает петь песнь Айергь, а другие ему подпевают. Услышав ее, охотники, оставшиеся на стоянке, выходят из балагана и идут навстречу поющим³⁷. В Бзыбской Абхазии для оповещения об удачной охоте пели песнь Ажвейпшьаа³⁸. В изложенном выше нартском сказании отражено врачевательное назначение музыки, однако, несомненно, что ее сигнальное значение древнее.

Припев «Рарира...» имеется и в одном из вариантов

³⁴ «Приключения», стр. 60 — 64.

³⁵ Ш. Д. Инал-ипа. Указ. соч., стр. 99.

³⁶ К. Ковач. Песни кодорских абхазцев, Сухуми, 1930, стр. 33.

³⁷ Записано у Хыгуа Амицба в сел. Гвада в июле 1963 г.

³⁸ Записано у братьев Алексея и Нестора Конджария в селе Калдахвара в апреле 1965 г.

свадебной песни, сохранившейся до нашего времени в Абжуйской Абхазии. Это песня привода невесты (Ата-цагара ашэа). Ее поет свита жениха, когда везут невесту к его дому. В песне поется:

Пока мать спала, ее дочь увезли.

Уой, уохоой, сегодня вечером третий вечер,

Уой, рарираша, уой рарира

Рара ри раша и т. д.³⁹.

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

О Рарире у абхазов сохранилось представление как о покровительнице скотоводства, давшей людям впервые овец⁴⁰. Ясно, что черты такой покровительницы она приобрела в более позднюю эпоху. В древнейшую же эпоху божества плодородия представляют собой олицетворения сил природы, покровительствующих всему живому на земле: растительности, зверям и людям. Это солнечные божества. Но слово «божество» в отношении к ним следует употреблять весьма условно, так как в ту пору, когда сложились эти представления, божества в том смысле, как мы понимаем их в настоящее время, еще не могли иметь места. Это зооантропоморфные образы, связанные с почитанием солнца. Здесь уместно было бы привести высказывания исследователей о большой роли олицетворений солнца в первобытной мифологии и религии. Однако это заняло бы много места. Ограничимся лишь приведением краткого и точного определения, принадлежащего армянскому ученому А. А. Мартиросяну — исследователю древних иероглифов Армении. «Солнце, — пишет он, — светило постоянной любви,

³⁹ Л. Х. Акаба. Абхазы Очамчирского района, — Кавказский этнографический сборник. I, М., 1955, стр. 86.

⁴⁰ Ш. Д. Инал-ипа. Указ. соч., стр. 98.

всеобщего почитания, универсальная основа всех первобытных культов⁴¹.

На то, что Рарира и ее дети Рад, Раша, Рахайра, Райрама, Рейраша связаны с почитанием солнца, указывает, по всей вероятности, общий для всех этих имен элемент **ра**, служивший, как можно полагать, первоначально у далеких предков абхазов для обозначения солнца. Слово **а-м-ра**, известное в настоящее время у них в значении солнца, сохранилось от того времени, когда слово **ра** попало под запрет: суффикс-**м** имеет в абхазском языке значение отрицания. Такое же значение этот суффикс, по-видимому, имеет и в слове **амца** (огонь), на что впервые обратил внимание Д. И. Гулиа⁴².

Приведенные материалы подтверждают высказанное предположение о том, что под именем Рариры скрывается все та же Сатаней-Гуаша. И, наконец, убедительное доказательство того, что эти два образа соответствуют друг другу, имеется и в самих нартских сказаниях абхазов. Так, в одном сказании, записанном Ш. Д. Инал-ипа в сел. Отхара у сказителя Т. Папцаа, матерью нартов называется Ериуара⁴³ (по всей вероятности, другой вариант имени Рариры).

Как можно полагать, имя Рариры и ее детей, или, во всяком случае, некоторые из этих имен, были известны и адыгам. В припеве одного из вариантов свадебной песни у адыгейцев, исполняющегося в том случае, когда невестой была княжеская дочь, мы слышим следующие слова: «... рри-ра-рарэша, орира, рарища»⁴⁴. Этот припев М. А. Меретуков считает тождественным упомянутому выше припеву абхазской свадебной песни⁴⁵. Представляет интерес и то, что у адыгейцев был известен еще особый вариант свадебной песни, исполнявшийся при выходе замуж девушки дворянского происхождения с припевом «орыдещ»⁴⁶.

⁴¹ А. А. Мартиросян. Древние иероглифы Армении и их урарто-армянские двойники, — Кавказ и Восточная Европа в древности, М., 1973. стр. 39 — 40.

⁴² Д. И. Гулиа. Божества охоты и охотничий язык у абхазов, Сухум, 1926, стр. 18.

⁴³ Ш. Д. Инал-ипа. Указ. соч., стр. 98.

⁴⁴ М. А. Меретуков. Формы заключения брака у адыгов, — УЗНИИ, т. XIII, Майкоп, 1971, стр. 350.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же.

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

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

Однако, следует полагать, что само слово в значении «песня» в адыгских языках возникло гораздо позже на основе универсального распространения этого припева. Так, из указания Ш. Б. Ногмова известно, что еще в первой половине XIX в. песню с этим припевом у адыгов пели не только во время свадьбы, но и во время жатвы или сенокоса⁴⁷. К выводу о том, что припев **уэрэдэ** неправомерно связывать со словом **уэред** — «песня», пришел А. К. Шагиров. Он констатирует обратную зависимость, указывая, что «уэрэд «песня» получено из припева **уэрэдэ**»⁴⁸.

⁴⁷ Н. Ш. Ногмов. История адыгейского народа, Нальчик, 1947, стр. 60 (Цит. по М. А. Меретукову. Указ. соч., стр. 356).

⁴⁸ А. К. Шагиров. Этимологический разбор кабардинской песенной фразы Уэрейде..., — Этимология, М., 1971 г., стр. 371; Несмотря на это, автор сохраняет точку зрения заимствования у адыгов этой песни русскими, а также кавказскими народами, хотя и выражает ее не в столь уверенной форме. Однако для того, чтобы объяснить распространенность почти такого же припева (ойрыд) у алтайских

Второе слово песни — **маф** (мофа), дававшее исследователям дополнительное доказательство адыгского происхождения песни, означает в адыгских языках «счастливый». Н. С. Трубецкой переводил припев адыгской свадебной песни, например, так: «Песня, всем песням песня счастливая»⁴⁹. Но в адыгском языке слово **маф** означает не только «счастливый», но еще и «день»⁵⁰. А у абхазов в вариантах, бытовавших в Абжуа, вместо слова **маф** (мофа у бзыбцев) употреблялось **макуа**, слово непонятное в их обычном языке, но в охотничьем языке означавшее «хороший»⁵¹. В некоторых адыгских вариантах, например, в кабардинских, встречается вместо **маф** — **махо**⁵².

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

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

Изменение звука **ф** в данном случае хорошо объясняется перемещением гласного звука. С появлением показателя словарной формы, в случае, если бы не произошло изменения звука **ф**, слово должно было бы звучать **а-мф**, однако подобные слова в абхазском языке не встречаются: во всех словах, где имеется этот звук, он всегда стоит между гласными или следует за ними

народов, он вынужден прибегнуть к предположению об их сходстве в силу междометного характера того и другого (стр. 370 — 371).

⁴⁹ Н. С. Трубецкой. Редедя на Кавказе, — Этнографическое обозрение, М., 1912, стр. 234.

⁵⁰ М. А. Меретуков. Указ. соч., стр. 361.

⁵¹ Ш. Д. Инал-ипа. Очерки по истории брака и семьи у абхазов, Сухуми, 1954, стр. 111.

⁵² М. А. Меретуков. Указ. соч., стр. 361.

(например, **афы** — «молния», **афатэ** — «еда», **афырхэа** — «мгновенно», **афархь** — «хворост» и т. д.).

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

Что же касается **макуа**, имеющегося в песенном рефрене у абжуйских абхазов и объясняющегося в их охотничьем языке как «хороший», то, как можно предполагать, оно также связано по происхождению с древнейшим словом **маф**. С помощью форманта **куа** (**хуа**) в абхазском языке образован ряд, по-видимому, древнейших слов, например, **ай-куа** — «черный», а также «штаны», **ан-хуа** — «теща» (от **ан** — «мать»). Особенно часто встречается этот формант в древних именах. Вот некоторые из них: **Батакуа**, **Засхуа**, **Дадрыкуа** и др. В имени **Сасрыкуа** также имеется этот формант. Встречается изредка этот формант и в качестве фамильных окончаний, имеется, например, фамилия **Лабахуа**. Переоформление протоабхазо-адыгского слова **маф** в абхазское **макуа** можно себе представить таким образом, что при слиянии **маф** и **куа** звук **ф** выпал, так как при соединении двух согласных звуков чаще сохраняется лишь один из них.

Древнейшее слово **маф** (**мафэ**), от которого ведут свое происхождение все указанные слова, кроме отмеченного значения «день» и «счастливый», возможно, имело еще и значение «солнце», так как первоначально понятие «солнце» и «день» отождествлялись⁵³.

О происхождении интересующего нас рефрена свадебной песни имеется весьма красноречивый материал

⁵³ «Нет единого и определенного солнца, — пишет А. Ф. Лосев, — но солнц столько, сколько и дней, т. е. бесконечное количество. Примитивное сознание именно каждый день воспринимает солнце заново и еще не в силах привести такого обобщения, чтобы при всех различиях каждодневного непосредственного ощущения мыслилось всегда одно и то же солнце» (А. Ф. Лосев. Античная мифология в ее историческом развитии, М., 1957 г., стр. 54).

и у самих адыгов. Так, например, у них сохранилась песнь-гимн, посвященная божеству охоты Мезитху, в которой присутствует этот припев. Приводим его в русском переводе:

Пшимезитхой зову, ореда, усы — червонное пламя.

Шипящий фанапл⁵⁴ для кого держат.

Крупнорогий белый козел, ореда, кому жертва приятная,

Эта невеста молодая для кого, ореда, волнуется,

У того, кого мы к тебе направляем, какие белоснежные рукава,

Этот разящий все, ореда, все ему удастся.

Рога оленя, ореда, у кого для развлечения.

Шкура с головы жирной лани, ореда,

у кого посуда для воды.

Тело большого слона, для кого оружие

У кого алтынак... (?)

Наш почтеннейший тхамада, у кого

постель из многих рог⁵⁵.

Хотя точных сведений об обстоятельствах исполнения этой песни не сохранилось, известно, однако, что это была ритуальная песня, исполнявшаяся в определенный момент охоты. И. И. Мижаев устанавливает хороводный характер этой песни⁵⁶.

Выше говорилось о том, что в основе образа мужского охотничьего божества адыгов Мезитхи лежит более древний образ покровительницы охоты и плодородия вообще. Если Мезитха и Сатаней — образы соответствующие друг другу, как считает П. И. Аутлев⁵⁷, то нужно полагать, что и песни, посвященные им, представляют собой варианты одной и той же хороводной песни. А хороводы, как видно из изложенного выше, связаны с культом солнца.

У абхазов в песне, посвященной Сатаней-Гуаше, как мы видели, рефрен составляет имя последней. Выходит, что и в рефрене **Орэдэ** (Оридада) звучит другое имя

⁵⁴ Напиток.

⁵⁵ М. И. Мижаев. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов, Черкесск, 1973, стр. 63.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ П. У. Аутлев. Указ. соч., стр. 195. Точку зрения Аутлева разделяет и М. И. Мижаев (см. его указ. соч., стр. 61 — 62).

того же солнечного божества. Предположение о том, что припев Орэдэ в свадебных песнях адыгов представляет собой обращение к божеству в литературе, уже было высказано М. А. Меретуковым⁵⁸. Наше исследование подтверждает эту мысль.

Следует обратить внимание на то, что весь наш материал, дающий основание увязывать припев свадебной песни Орэдэ (**Оридада**) с великим солнечным божеством в женском образе, подтверждает мысль Н. Я. Марра, высказанную им в свое время. Эти припевы, по его выражению, «казалось бы, бессмысленные сакраментальные слова кавказских бессловесных песен» (например, абхазское **о рада о ре раша** и грузинское **аба-деха, делия**). Он объясняет исходя из наименования божества **Арато-иго** (**Аратур** — название Афродиты, которое было распространено в области, находившейся в восточной части Боспорского пролива, недалеко от древней Фанагории (Афродита «владычица Апатура»). Этот культ был распространен и на противоположном берегу пролива в Пантикапее. В слове **Аратури** он видел составные элементы: **ара** и **tur(u||--o--i)** — именное окончание, инфетическое — «собственно пережиток плавного множественного числа **or ← ur, tor → tur** — чистая основа названия Иштари или Афродиты». Сюда же он относит хевсурское **Ана-тор-и**, мегрельское **Ан-тор-и**, абхазское **Аи-тар**. Грузинский припев **Аба-дел-иа** он связывает с **dal-i**⁵⁹, т. е. с наименованием известной у грузин и у некоторых других народов Кавказа охотничьей богиней Дали⁶⁰.

Возвращаясь к вопросу о сравнении песни **Орэдэ** с абхазской песней о Сатаней-Гуаше, в которой она выступает в образе богатырской девы, необходимо отметить, что материалы адыгов также сохранили некоторые указания на то, что божество, к которому обращались в песне Орэдэ, представлялось им в образе богатырской девы. Одним из таких указаний, по-видимому, следует считать сохранившееся у кабардинцев предание о богатырше Ляшын, о которой поется песня с припевом «**Оу Рэдэ-дэ Махо**».

⁵⁸ М. А. Меретуков. Указ. соч., стр. 360.

⁵⁹ Н. Я. Марр. Термины из абхазо-русских этнических связей, — «О языке и истории абхазов», М.-Л., 1938, стр. 195—197.

⁶⁰ М. А. Меретуков. Указ. соч., стр. 359.

В свете всех этих материалов представляется, что Ш. Б. Ногмов был не так уж далек от истины, связывая происхождение указанного свадебного припева с богатырем Редедей. Ошибка его заключалась в том, что отождествлял предание о богатыре Редее, сложившееся, вероятно, на основе более древнего предания о богатырской деде, с указанием древнерусской летописи о гибели касожского князя в единоборстве с Мстиславом Тмутараканским, тем самым полагая, что это случайное событие, притом довольно трагическое, послужило причиной происхождения свадебной песни.

Совершенно справедливо замечает Ш. Д. Инал-ипа: «Происхождение свадебной песни должно быть непосредственно связано с теми же свадебными обрядами, которым она посвящена»⁶¹. Однако, хотя брачные и свадебные обычаи абхазов и были неоднократно предметом изучения, их исследование проводилось в общих чертах, а не под углом зрения генезиса верований, связанных с ними. За последнее время выявилась связь их некоторых брачных обрядов с охотничьими. Эти данные пока не опубликованы, но в настоящей работе мы приведем некоторые материалы, свидетельствующие об этом.

Выше говорилось о том, что у некоторых фамилий в Абжуйской Абхазии с верованиями об Анане-Гунде был связан обычай посвящения ей коровы. Этот обычай практиковался и у других фамилий Абхазии и относился он к разным божествам и святыням, но в большинстве случаев к **Анана-шацэа Ачапцэа** или, сокращенно, **Ашацэа**⁶². Но какому бы божеству ни посвящалась корова, обычай этот всегда был связан у абхазов с выходом замуж. Вскоре после замужества молодая женщина получала подарок—молодую, еще нетельную корову из ее родительского дома. Сначала ей присылали кусочек правого уха этой коровы и серебряную монету, ко-

торые она должна была зашить в сафьян и в таком виде носить их всю жизнь⁶³.

Обычай дарения молодой женщине коровы или, в крайнем случае, вместо нее золотого кольца у абхазов считался обязательным. Верили, что женщину, не получившую от родителей этот подарок, не ожидают благополучия: она или сама заболеет и умрет или же будут болеть и умирать ее дети. Когда в случае заболевания женщины обращались к прорицательнице за советом, последняя в первую очередь выясняла, подарили ли ей ее родители посвященную корову. Если нет, то причина болезни приписывалась этому обстоятельству.

Верования абхазов о связи судьбы женщины с посвященной коровой очень близки представлениям некоторых народов Сибири, в частности, представлениям алтайцев об «эмегендерах». По обычаю алтайцев, выдавая дочь замуж, необходимо было ее снабдить эмегендерами—своеобразными куклами, сшитыми из кусков материи, набитых паклей, с бисеринками вместо глаз и с перьями на голове. Эмегендеры изготовлялись матерью девушки или старшей родственницей. Они или перевозились в дом мужа вместе с приданым, или же молодая женщина приезжала за ними перед рождением первого ребенка. Верили, что если женщина не получит эмегендеров, в ее семье не будет благополучия: или она сама умрет во время родов, или же ребенок у нее родится мертвым или слепым⁶⁴. Подобные же обычаи были распространены и у шорцев, чукчей и др. народов. При этом интересно, что по верованиям чукчей «все свойства куклы считались заключенными в шерсти, которой она набита»⁶⁵.

Сравнение обычая посвящения коровы, бытовавшего у абхазов с указанными обычаями народов Сибири, заставляет прийти к выводу о том, что все они ведут происхождение от более древних тотемических обрядов. По-

⁶¹ Ш. Д. Инал-ипа. Указ. соч., стр. 113; К сожалению, высказав эту правильную мысль, автор не принял ее во внимание при решении вопроса о происхождении данного припева у абхазов. Вслед за другими авторами в предположительной форме он высказался за то, чтобы считать его проникшим к абхамам от адыгов (там же, стр. 114).

⁶² Н. С. Джанашиа переводит этот термин как «Творящую, делающую мать». См. его же: Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960, стр. 70.

⁶³ Н. С. Джанашиа. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960, стр. 70.

⁶⁴ Н. П. Дыренкова. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков;—Памяти В. Г. Богораза, М.-Л., 1937 (цит. по книге З. Абрамовой. Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии. М.-Л., 1966., стр. 82).

⁶⁵ В. Г. Богораз-Тан. Чукчи, ч. I. Л. 1934, ч. II, 1939.

«священие» коровы у абхазов, вероятно, является переформлением более древнего обряда, связанного с куклой, набитой шерстью тотемного животного. Трансформация этого древнего действия в обряд посвящения коровы связана с изменениями в хозяйственной жизни: переходом от охоты к скотоводству и земледелию.

О том, что предкам абхазов были известны какие-то древние обряды над куклами, связанные с вступлением в брак, свидетельствует тот факт, что еще не так давно куклы были у них в центре некоторых обрядов, хотя и не связанных с браком. Например, кукла (манекен) до сих пор является существенной принадлежностью похоронного обряда. И, наконец, на то, что эти обряды практиковались и в связи с верованиями о «великом матери», в частности, о Сатаней-Гуаше, указывает тот факт, что слово **гуаша**, оказывается, означает в адыгских языках не только «распорядительница», «хозяйка», но и «кукла»⁶⁶ (например, в кабардинском языке).

В самом слове **гу-а-ша** можно предполагать заключающийся в нем первоначальный смысл. Корневая основа **гу** в абхазском и адыгских языках связана с понятием «середина», «сердце», «внутри», а **ш**, вероятно, в языке протоадыго-абхазов было связано с обозначением шкуры. В адыгейском языке в этом значении оно сохранилось до сих пор (Шъо). Первоначальное значение Гуаша, таким образом, было связано с кусочком шкуры тотемного животного, заключенного внутри, по-видимому, специального мешочка⁶⁷.

Таким образом, выясняется, что с Сатаней-Гуашей у общих предков абхазов и адыгов было связано изготовление особых предметов, своеобразных «кукол», имевших магическое значение, а так как Сатаней-Гуаша была не только покровительницей охоты, но и пло-

⁶⁶ А. К. Шагиров. Адыгские этимологии, — Ежегодник иберийско-кавказского языкознания, Тбилиси. I, 1974, стр. 246.

⁶⁷ Подобные мешочки делались чаще всего из кожи, в них хранились клочки шерсти или кусочки тела убитого животного. Они были распространены у некоторых народов Севера и применялись на охоте. У эвенков, например, кусочки шерсти или части тела убитого животного, называвшиеся «шингкен», также хранились в особом кожаном мешочке. Мешочек с шингкеном служил у них объектом различных колдовских действий (Ф. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия, М.-Л., 1959, стр. 176).

дородия вообще, то из этого следует, что такие «куклы» были связаны со многими обрядами, в том числе с охотничьими и брачными.

Все эти данные дают нам возможность не только объяснить сходство припевов охотничьих и свадебных песен абхазов и адыгов, но и сделать более важный вывод о связи древних мифов о Сатаней-Гуаше, лежащих в основе сказаний о ней, с обрядом, что указывает на то, что данные мифы приобрели религиозное значение уже в эпоху становления родового общества, поскольку, как позволяет считать изложенный материал, древнейшие пласты нартских сказаний отражают эту эпоху.

Теперь становится более понятным сходство охотничьих и свадебных песен у абхазов и у адыгов. Как и у многих народов, у предков абхазов и адыгов, по-видимому, брачные обряды были связаны с посвятельным ритуалом, так называемыми инициациями, происхождение которых, как известно, коренится в первобытном охотничьем хозяйстве.

Можно предполагать, что первоначально свадебные и охотничьи песни были тождественны друг другу. В дальнейшем историческом развитии, в связи с развитием форм семьи и брака они подверглись большому изменению. Изменение брачной обрядности при переходе от материнского рода к отцовскому неизбежно повлекло за собой изменение характера исполнения свадебной песни. А это, в свою очередь, способствовало развитию музыкальной формы песни, а также текста. Теперь песня стала исполняться в то время, когда невесту везли к дому жениха. В связи с этим должен был измениться ее древний хороводный характер. Но припев этой песни донес до нас слова и музыку глубочайшей древности⁶⁸.

О том, что в древнейшую эпоху исполнение, например, песни **Орэдэдэ** было связано с посвятельным обрядом, можно судить на основании ряда данных, в частности, данных фольклора абхазов. Так, в легенде, записанной Г. Ф. Чурсиным в трех вариантах в разных се-

⁶⁸ За последнее время наметился сдвиг в области изучения абхазской музыки. В частности, М. М. Хашба, получившей специальную подготовку, начато изучение музыкального строя обрядовых песен абхазов, в том числе свадебных.

лах Бзыбской Абхазии (Дурипш, Калдахвара, Бармыш), рассказывается о том, что юноша Мафа, страстно влюбившийся в девушку Деду, не добившись от нее взаимности, обратился за помощью к старухе, которая, внушив Деде, что она больна, предложила вылечить ее. Лечение заключалось в том, что старуха, надев на себя козлиную шкуру и заставив сделать Деду то же самое, имитировала с ней половой акт. В последний момент старуху заменяет спрятанный Мафа. Благодаря этой хитрости, согласно легенде, Деда впоследствии вынуждена была согласиться на брак с Мафой⁶⁹.

Здесь мы видим народно-этимологическое переосмысление «загадочных» слов интересующей нас свадебной песни (деда — от **Уэрэдэдэ** и Мафа от **маф** или **моф**). Однако легенда донесла до нас и какие-то реальные отголоски. Л. Кучуберия в своей диссертационной работе «Брачно-семейные отношения у современных абхазов», подвергнув анализу эту легенду, пришла к выводу о том, что в ней отражены обряды посвящения юношей и девушек, достигших брачного возраста. Она считает, что в образе старухи, надевшей на себя козлиную шкуру, легенда донесла до нашего времени воспоминания о руководителе обряда посвящения, представлявшегося в образе животного, в шкуре и маске⁷⁰.

Таким образом, приведенные материалы указывают на то, что брачные и свадебные обряды абхазов в своей исходной форме были связаны с тотемизмом и культом солнца. Существовал один образ матери, воплощавшей в себе и тотем и солнце, покровительницы охоты и плодородия. Одно из наименований подобного образа — Сатаней-Гуаша. Это имя наиболее популярно в фольклоре абхазов и других народов Кавказа по той причине, что именно с ней связывался посвятельный ритуал у предков этих народов. Это, по-видимому, было мифологическое олицетворение солнца. Подобные олицетворения имеются у некоторых народов еще и в настоящее

⁶⁹ Г. Ф. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии (рукопись, хранящаяся в архиве Абхазского института, стр. 268 — 269).

⁷⁰ Рукопись диссертации, защищенной в 1967 г. и хранящейся в Институте истории, археологии и этнографии им. И. А. Джавахишвили АН ГССР в Тбилиси. Многие исследователи считают, что именно старухи были первоначально руководительницами этих обрядов.

время. Так, например, у одного из племен, проживающего к западу от устья реки Сепик (Меланезия), посвятельный ритуал, называемый Парак, связан с мифологическим олицетворением солнца (Вунекау)⁷¹.

Вывод о том, что у предков абхазов солнце было включено в тотемическую систему, подкрепляется тем, что подобное явление имеет место у некоторых народов и до сего времени. Так, например, это наблюдалось в единичных случаях у некоторых австралийских племен. То же самое имеет место и у некоторых народов гораздо более высокой стадии развития, а именно, у народов Южной Индии⁷².

Изложенные материалы указывают на значительно большую древность культа солнца, чем это принято считать. Если тотемические верования и в древнейшее время были связаны с культом солнца, как показывают наши материалы, то их возникновение следует связывать с зарождением родовой организации. Вопрос же о том, к какому периоду относится зарождение этой организации, за последнее время пересматривается.

В связи с накопившимся огромным материалом и новыми методами определения и изучения палеолитических комплексов выявились новые факты, свидетельствующие о весьма высоком уровне социальной организации ашело-мустьерского общества, которые исключают прежние представления об организации этого общества в форме первобытного стада⁷³. К таким выводам, в частности, пришли известные советские археологи П. И. Борисковский, А. Н. Рогачев, А. П. Окладников, В. П. Любин. Г. П. Григорьев и др. Из них Рогачев, например, считает воз-

⁷¹ С. А. Токарев. Указ. соч., стр. 225.

⁷² Там же, стр. 23 — 24; Следует, правда, оговориться, что указанные народы имеют солнце в числе своих тотемов, но у некоторых из них «роль солнца как тотема одного из классов переплетается с общеплеменным почитанием его как покровителя плодородия». (Там же).

⁷³ П. И. Борисковский. Некоторые итоги работ над «Палеолитом мира». — Тезисы докладов сессии, посвященной итогам полевых археологических исследований 1972 г. в СССР, Ташкент, 1973, В. П. Любин. Нижний палеолит СССР. Тезисы докладов на пленуме, посвященном итогам полевых исследований 1967 г. М., 1968, стр. 13.

можным относить начало родовой организации, первые этапы ее формирования к нижнему палеолиту⁷⁴.

Значительные результаты достигнуты и в изучении палеолитических памятников Кавказа. Выяснен, в частности, факт существования в мустье Кавказа ряда локальных образований типа археологических культур (территориально обособленных группировок однокультурных памятников)⁷⁵. Исходя из этого факта, высказано предположение о том, что на Кавказе мир палеолитов в эту эпоху был разделен на территориально обособленные, самостоятельные, устойчивые производственные ячейки этно-социального развития (общины), которые объединялись силой родства, языка, социально-экономических установлений, осознанием членами этноса своего группового единства и отличия от других аналогичных общностей⁷⁶.

Накапливаются также новые факты, позволяющие многим археологам считать устаревшим представление о мустьерцах, как о предках современного человека, лишенных целиком духовной жизни. В. П. Григорьев, например, на основании этих материалов приходит к выводу о том, что зарождение религии следует связывать с мустьерцами⁷⁷.

А. П. Окладников считает, что в комплекс идей, смутно бродивших в сознании мустьерского человека, входил уже и образ солнца. Этот вывод он делает на основании фактов, прослеживаемых в мустьерских погребениях: 1) ориентировка погребенных на восток или запад — в сторону восходящего или заходящего солнца; 2) ограда из рогов козла, обнаруженная в погребении мальчика в Тешик-Таше, в виде круга — «исконного и повсеместного символа солнца»⁷⁸.

На древность мифологического олицетворения солнца у кавказских народов, у которых бытуют нартские сказания, указывает, кроме всего сказанного, наличие

⁷⁴ Симпозиум по проблеме «Становление человеческого общества», ВДИ, № 4, 1968, стр. 175.

⁷⁵ В. П. Любин. Мустьерские культуры Кавказа, М., 1975, стр. 3.

⁷⁶ Там же, стр. 44.

⁷⁷ Г. П. Григорьев. Начало верхнего палеолита и происхождение Homo sapiens, Л., 1968, стр. 147.

⁷⁸ А. П. Окладников. Утро искусства, Л., 1967, стр. 26.

образа Сатаней у всех этих народов, тогда как совпадения в отношении имен других героев наблюдаются далеко не всегда. Исходя из этого мы можем полагать, что зарождение мифа о Сатаней-Гуаше и связанных с этим мифом обрядов относится ко времени до разделения не только протоабхазо-адыгов, но и гораздо раньше, ко времени, когда еще существовала общность не только между указанными народами, но и предками чеченцев, ингушей, осетин и других народов. Поскольку, по мнению ученых, распад абхазо-адыгского праязыка в самом начальном этапе относится ко второй половине III тыс. до н. э.⁷⁹, то время сложения мифов о Сатаней и подобных ей образов следует отнести к намного более раннему периоду.

Космические черты образа Сатаней-Гуаши и миф о рождении Сасрыквы. Световая природа Сатаней-Гуаши и ее необыкновенная физическая сила — свойства, которыми наделен этот образ особенно ярко в нартских сказаниях абхазов, дают основание видеть в нем отголоски древнейших представлений об антропоморфном олицетворении космоса.

В мифах и других произведениях фольклора многих народов мира засвидетельствованы случаи, когда природа изображается как человеческое существо, части тела которого уподобляются тем или иным элементам вселенной. Эти представления отражают свойственное первобытному сознанию уподобление природы человеку и были восстановлены Н. Я. Марром путем палеонтологического анализа звуковой речи. «В яфетических языках, — говорит Н. Я. Марр, — наблюдаются отложения словотворчества из эпох восприятия мира в образах космических и микрокосмических явлений, когда небо, земля и вода представлялись одним предметом, по всей видимости, живым существом, находившимся в трех плоскостях: верхней, земной и преисподней, а члены его тела представлялись повторением того же космического восприятия физического строения человека»⁸⁰.

⁷⁹ Я. А. Федоров. О дольменной культуре Западного Кавказа и ее носителях. — Вестник Московского университета, 1974, № 4, стр. 80.

⁸⁰ Н. Я. Марр. Яфетиды, — «Восток», 1922. Избранные работы, т. I, Л., 1933, I, стр. 131: Развитием этих понятий, очевидно, следует считать представления древних греков, получивших отражение в

По богословской концепции мемфисских жрецов в Древнем Египте божества, олицетворявшие отдельные элементы космоса, мыслились как части тела верховного бога Птаха. Те же воззрения выражены в одном папирусе Лейденского музея с рукописью времен Рамесидов, излагающей, как предполагают, значительно более древние представления. В ней Птах прославлялся в следующих выражениях: «Сиа — его сердце, Хиу — его уста; КА (т. е. дух) его — все существующее, находящееся во рту его. Душа его — Шу (воздух), сердце его — Тефнут (влага)... Правый глаз его — день (солнце), левый — ночь (-луна)... Плоть (т. е. сперма) его — Нун (водный хаос). Она находится в Ниле»⁸¹.

Большой интерес для понимания природы древнейших антропоморфных олицетворений космоса представляют данные мифа об Адаме. И. Франк-Каменецкий на основании изучения раввинской литературы, талмудического фольклора и средневековых памятников еврейской мистики восстанавливает первоначальный образ Адама, как антропоморфного олицетворения космоса в виде двуликого существа, обращенного одним лицом на восток, другим на запад⁸². Интересна приводимая им версия раввинской легенды о том, как бог уменьшил первоначально гигантские размеры тела Адама: «Адам наполнял собой весь мир, бог уменьшил его, отнимая от его членов и разбрасывая куски плоти по всему миру»⁸³.

Не безынтересны также отмеченные этим же автором черты Адама, указывающие на его световую природу. В некоторых фольклорных произведениях о нем говорится, что «поверхность его пяты затмевала собой солнечный диск; тем более — сияние его лица...»⁸⁴.

«Илиаде» и «Одиссее». Космос у Гомера — тело и как тело — конечен в пространстве, т. е. имеет определенную форму, или фигуру. Весь космос разделен между Зевсом, Посейдоном и Аидом. Земля — общее владение трех главных владык (А. Ф. Лосев. История античной эстетики, М., 1963, стр. 168).

⁸¹ И. Франк-Каменецкий. Памятники египетской религии в фиванский период, ч. II, 1917/18, стр. 55.

⁸² И. Франк-Каменецкий. Адам и Пуруша, — «Памяти академика Н. Я. Марра», М.-Л., 1938, стр. 468.

⁸³ Там же, стр. 496—470.

⁸⁴ Там же, стр. 468.

Однако имеются некоторые данные, дающие основание предполагать, что представлению об Адаме как об антропоморфном олицетворении космоса в виде мужчины предшествовали более древние представления о подобном же олицетворении в виде женщины. Таким олицетворением, можно думать, была «великая мать», представление о которой, как говорилось, было широко распространено в древнем мире.

Если же предшественницей Адама была «великая мать», то само собой разумеется, что легенда об Адаме, какой мы ее знаем по Библии, повествующая о том, что Адам был создан как первый мужчина, а из его ребра была создана Ева — первая женщина — является позднейшей переработкой более древних преданий.

Нам неизвестно, имеются ли на Переднеазиатском Востоке такие легенды, которые могли бы послужить основой для такой переработки⁸⁵. Во всяком случае сравнение легенды об Адаме с абхазскими сказаниями о Сатаней-Гуаше и об ее камнерожденном сыне дают повод для такого предположения. Последние носят отпечаток глубочайшей древности. В немногих сказаниях абхазов, например, говорится о муже Сатаней-Гуаши, но даже там, где он упоминается, он выступает настолько незначительной фигурой, что сам собой напрашивается вывод о более позднем происхождении этого персонажа. Особенно хорошо об этом можно судить по сказанию, в котором рассказывается о рождении Сасрыквы.

Говорится там следующее. Сатаней-Гуашу, купавшуюся в реке, увидел с другого берега нартский пастух, который, пленившись ее красотой, выразил ей криком об овладевшем им чувстве. Она предложила ему переплыть реку. Но ему не удалось это сделать из-за сильного течения. Тогда он, оставаясь на месте, пускает в нее свою «стрелу», она вонзается в скалу и высекает в ней чело-

⁸⁵ Некоторые ученые считают, что этот сюжет попал в Библию из шумерской литературы, в которой, благодаря своего рода игре слов, наименование богини Нинти, означавшее «госпожа ребра», превратилось в «госпожу, дающую жизнь» (шумерское слово «ти» означало также «давать жизнь»). (С. Н. Крамер. История начинается в Шумере, М., 1965, стр. 171).

⁸⁶ «Приключения», стр. 30 — 38.

веческий образ. По поручению Сатаней-Гуаши нартский кузнец, потрудившись в течение трех дней, выдолбил из камня этот образ и вручил его ей. Та, поместив его под мышку (по другим вариантам, привязав к животу), носила круглый год, втайне от людей⁸⁶.

Для понимания первоначального смысла мотива о рождении Сасрыквы следует иметь в виду то обстоятельство, что этот мотив излагается по-разному в сказаниях: в одних он рождается из пули, врезающейся в камень, в других — из стрелы, вонзенной в камень, в третьих — из семени, извергнутому на камень. Возникновение этих вариантов связано, с одной стороны, с определенными языковыми явлениями, а с другой — отражает ту эволюцию древнейшего мифа, которая соответствовала развитию представлений об одном из явлений природы — молнии и метеоритов. Стрела по ее смертоносному действию в некоторых языках называется так же, как и молния⁸⁷.

Но молния могла представляться и в качестве семени, падающего с неба и оплодотворяющего землю. В религиях некоторых народов выявлены подобные сексуальные моменты. Так, подобные верования зафиксированы французскими учеными Сартром и Гриолем в религиях африканских народов. Они даже на основании этого называли некоторые традиционные африканские культы *religion de sperme*, т. е. «религией спермы»⁸⁸.

Таким образом, в основе сказания о рождении Сасрыквы лежит миф об олицетворении молнии. На грозовой, метеорологический характер Сасрыквы указывают также адыгские нартские сказания. В некоторых из них, например, ему приписывается способность вызывать жару, мороз, дождь. Таково, в частности, сказание о встрече Сасрыко (адыгский вариант имени) с Адиух на берегу реки Инджидж⁸⁹. Но грозовая и огненная природа Сасрыквы может быть выявлена на основании многих сюжетов не только в абхазских и адыгских сказаниях, но и у других народов, знакомых с нартами. Во всех

⁸⁷ Например, славянское «перун», означавшее и молнию, и божество молнии, имело и значение «стрела».

⁸⁸ Б. И. Шаревская. Общее и частное в религиях Африки южнее Сахары, М., 1964. VII, МКАЭН, стр. 8.

⁸⁹ А. М. Гадагатль. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар, 1967, стр. 114.

этих сказаниях ему приписывается способность искриться, пылать жаром и т. д.⁹⁰.

Представляет большой интерес объяснение самого имени Сасрыквы. Языковед М. А. Кумахов, анализируя это имя в произношении шапсугско-хакучинского диалекта адыгейского языка (сэуэ-сыры-кьуэ), объясняет его как «разящий огнем сын»⁹¹. Правильность такого объяснения подтверждается и данными абхазского языка (са от более древнего ца, обозначавшего у многих кавказских народов, в том числе и у абхазов, молнию, огонь, аср от асра «ударять», «разить», куа — уже известный нам реликтовый патронимический формант).

Однако у абхазов выявлен еще особый слой верований о «камнях» или «пулях» молнии (афырхы), под которыми понимались не только особые небольшие тела, образовавшиеся на месте попадания молнии, но и метеориты⁹². На древнейшей стадии, как можно думать, эти предметы и сама молния представлялись детьми «великой матери». У адыгов до сих пор сохранилось представление о матери грома и явлений, связанных с ним. Бжедуги, например, считали, что грохочет не сам гром, а мать последнего. Они верили, что гром преследует ведьм, джинов, шайтанов (чертей), которых он убивает, а мать грома бежит вслед за сыном и гремит, говоря: «Смотри, не убивай людей, сынок!»⁹³.

Одним из указаний на существование подобных представлений у древних народов Переднеазиатского Востока следует считать известный в истории факт широкого почитания в качестве святыни матери богов Кибелы упавшего с неба метеорита. Эти верования и связанные

⁹⁰ На связь многих героев нартских сказаний, в том числе и Сасрыквы с огнем обратил внимание еще С. А. Андреев-Кривич. Он высказал мысль о том, что в основе нартских сказаний лежат мифы, связанные с поразившим воображение первобытного человека магическим действием огня, которые помнили сменявшиеся поколения и которые с течением времени обрастали подробностями (С. А. Андреев-Кривич. Указ. соч., стр. 18).

⁹¹ М. А. Кумахов. О соотношении Сосруко и Сослан, — УЗАНИИ, Краснодар—Майкоп, 1966, стр. 61 — 65.

⁹² Подробнее об этом: Л. Х. Акаба. О пережитках древнейших верований в культе кузницы у абхазов, — Известия Абхазского института, II, Тбилиси, 1973, стр. 175—176.

⁹³ П. У. Аутлев. Новые материалы по религии адыгов. — УЗАНИИ, т. IV, Краснодар, 1965, стр. 190.

с ним мифы и лежат, как можно полагать, в основе древнейших вариантов легенды об Адаме. Весьма вероятно, что на Переднеазиатском Востоке были известны такие варианты мифов о «великой матери», в которых рассказывалось о рождении человеческого образа из молнии таким же образом, как в абхазском сказании о рождении Сасрыквы, т. е. путем приложения его к подмышечной впадине. Переоформлением подобных мифов в условиях утвердившегося патриархального общества и связанной с ним идеологией можно объяснить легенду об Адаме, имеющуюся в Библии.

Некоторые мужские образы в нартских сказаниях и их соответствия в верованиях абхазов. В нартских сказаниях абхазов имеются и другие образы, представляющие собой олицетворение молнии или метеоритов. Черты подобного олицетворения можно, например, видеть у Айергов. Однако, поскольку Айергь как отдельный образ не получил развития в нартских сказаниях абхазов, а выступает в них как сообщество, нам следует рассмотреть верования абхазов о божестве Айергь. Кроме указанных выше охотничьих функций это божество имело и многие другие. Прежде всего следует отметить, что к нему абхазы обращались в самые трудные моменты жизни. Во время эпидемий и стихийных бедствий возжигался священный огонь, который добывался посредством трения сухих палок мелкого орешника. Этот процесс сопровождался пением песни-гимна в честь Айергь.

С божеством Айергь был связан ряд запретов. Их несоблюдение, как верили, вызывало его гнев, в подтверждение чего приводятся многочисленные примеры. При этом, согласно рассказам, — наказание, посылаемое им, совершается всегда в виде удара молнии, которая отсекает провинившегося на семь частей⁹⁴.

На связь с молнией указывает само имя Айергь, состоящее из следующих компонентов: **айе-р-гь**. Первый компонент встречается в словах и именах, связанных с солнцем, светом, например, **айера** — склоны, обращенные к солнцу, **Айе-т** — солнечное божество в древней Колхиде, **Айе-тыр** — божество плодородия, известное аб-

хазам и до настоящего времени, **айе-цэа** — звезда. Таким образом, компонент **айе** связан как с солнцем, так и вообще с явлением света, свечения, а также плодородия. Второй элемент **р** представляет собой суффикс притяжательности множественного числа третьего лица (этот суффикс в отношении божеств применяется у абхазов и в других случаях, например, **Анцэа-р-ашэа** — «Песня богов»).

Для объяснения частицы «гь» следует рассмотреть второй, очевидно, более древний, вариант имени Айергь — Айерыбь, которым именовали это божество в Бзыбской Абхазии и которое здесь считалось покровителем святилища в сел. Аацы (Айригь-Ацных). Этот звук **бь** является обозначением фаллоса (напр., **абабь** — козел, **аб** — выхолощенный козел). В целом имя Айерыбь означает «солнечный (или светящийся) фаллос», что могло означать первоначально как молнию, так и метеорит. Таким образом, и в данном случае выявляется сексуальный момент рассматриваемых верований.

Воплощая в себе солнечные и грозовые черты, Айергь в древнейшую эпоху был не только божеством охоты, но и плодородия вообще. Однако в дошедших до нашего времени верованиях функцию плодородия он сохранил в слабой степени. Божеством, сохраняющим у абхазов и до настоящего времени функцию плодородия, как указывалось, был Айетыр или Айтар⁹⁵.

Сравнивая имена **Айе-тыр** и **Айе-ргь**, мы видим, что они отличаются друг от друга лишь по окончанию. Это указывает на то, что представления об этих божествах восходят к одному и тому же источнику, а именно, к представлению о божестве **Айя** — древнего женского божества, известного, по указаниям древних авторов, в Колхиде. Непосредственно же, по-видимому, абхазский **Айе-тыр** восходит к мужскому солнечному божеству **Айет**, известному также в Колхиде.

Божество Айя и другие божества, производные от нее были известны в древности не только в Колхиде, но

⁹⁴ Такие же представления у абхазов связаны с божеством молнии Афы.

⁹⁵ Форма **Айетыр** встречается реже, чем **Айтар**, она сохраняется, главным образом, в специальных выражениях, вроде: «**Аетыр** ухы дуктома?» «На твоей голове сидит Айетыр что ли?» С этим вопросом обращаются к стонущему или часто дышавшему человеку.

за ее пределами. Можно думать об этом, например, в отношении хеттов, основанием чего может служить хеттское название вечнозеленого дерева *eia* — культового символа бога плодородия⁹⁶. То же самое можно думать в отношении догреческого населения острова Крит, поклонявшегося богу смерти и подземного царства **Эта** или **Эйта**, соответствовавшего этрусскому **Эта** или **Айта**. Среди имен божеств на Переднеазиатском Востоке известна и другая форма, близкая к имени абхазского **Айергь**. Это, например, божество амореев **Иерах**⁹⁷.

Грозовой характер обнаруживается и при изучении других образов нартских сказаний абхазов. Так, например, в одном сказании об упоминавшемся выше **Раде** говорится, что он «вместе с пороховым дымом уносился к небесам и воевал с облаками»⁹⁸. О том, что происхождение многих образов нартских героев связано с молнией, говорили еще не так давно и сами сказители. Так, **Ш. Д. Инал-ипа**, записывавшему нартские сказания в Абхазии вскоре после Великой Отечественной войны 1941—1945 гг., говорили, что «нарты, жившие на земле по сверхъестественному предопределению, происходят от молнии»⁹⁹.

У адыгов представление о связи нартов с молнией зафиксировано было еще в XIX веке. Так, например, у **Н. Дубровина** имеется сообщение о том, что у них во время засухи с нартских курганов приносили землю и, прося бога, чтобы он послал дождь, опускали эту землю в воду. «А то и без этого можно было обойтись, — говорит автор, — так, согласно адыгской поговорке: «Заговоришь о Сасрыко — дождь пойдет!»¹⁰⁰.

Грозное происхождение некоторых нартских героев устанавливается **В. Абаевым** и для осетинского эпоса. Так, он указывает на **Батраза**, в отличие от других нартов пребывающего большей частью на небе. «На землю

⁹⁶ **Вяч. Вс. Иванов**. Разыскания в области анатолийского языкознания, — «Этимология», М., 1971 г., стр. 298.

⁹⁷ **М. М. Дьяконов**. Амореи, ВДИ, 1939, № 4. Автор сравнивает имя **Иерах** с еврейским «луна», аккадским *warhum* «месяц».

⁹⁸ **Ш. Д. Инал-ипа**. Об абхазских нартских сказаниях, — ТАИЯЛИ, 1949, стр. 98.

⁹⁹ Там же, стр. 117.

¹⁰⁰ **Н. Дубровин**. Указ. соч., т. I, кн. 1, стр. 107.

он спускается только для совершения какого-либо подвига и каждое такое сошествие его на землю есть нечто иное, как изображение молнии: он падает стремительно как молния, он уничтожает все на своем пути, как молния»¹⁰¹.

Некоторые этимологические соображения по поводу термина «нарт». Выяснение происхождения имен фольклорных образов, имен богов и демонических существ, а также восходящая к культу бытовая терминология имеет важное значение в историко-сравнительном изучении верований. «Неуклонно следующее строго научным методологическим требованиям привлечение всех этих источников содействует вскрытию и реконструкции доисторических верований»¹⁰².

Попытки расшифровать термин **нарт** уже делались неоднократно. Однако вряд ли можно считать их удачными. Главная слабость предложенных объяснений значения как самого слова **нарт**, так и этнонимии, а также топонимии нартских сказаний, как нам представляется, заключается в односторонности используемого материала. Каждый исследователь в основном пользовался лишь своим собственным материалом: осетины — осетинским, адыги — адыгским, абхазы — абхазским и т. д. Логика же требует не ограничиваться материалом какого-либо одного из этих народов, а учитывать по возможности данные всех тех народов, у которых распространены традиции нартских сказаний.

Так, например, **В. И. Абаев** при объяснении термина **нарт** исходил из данных осетинского языка. Однако пытаясь преодолеть односторонность этих данных, не дающих ключа к разгадке этого термина, он, оставив в стороне данные языков других народов Кавказа, обратился к объяснению этого загадочного слова на основе монгольского языка (монгольское **нар** — «солнце»).

Абаев делил слово **нарт** на две части: 1) **нар**, в которой он видел основу и 2) **та**, являющуюся, по его мнению, окончанием, играющим роль показателя множественности, образованного по типу осетинских фа-

¹⁰¹ **В. И. Абаев**. Нартовский эпос, — ИСОНИИ, т. X, в. 1, Дзауджикау, 1945, стр. 63.

¹⁰² **Р. Якобсон**. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. — Тезисы доклада. VII, МКАЭН, М., 1964.

мильных окончаний, например, **Дарадзанта** — «потомки **Дарадзана**», **Бората** — «потомки **Бора**», **Амбалта** — «потомки **Амбала**» и т. д... Сопоставляя с этими наименованиями термин **нарт**, он приходит к выводу о том, что термин этот означает «потомки **нара**», т. е. «потомки солнца». Он считает, что ко всем другим кавказским народам, у которых имеется нартский эпос, морфологический элемент **та** попал через посредство осетин (алан)¹⁰³.

Одна из попыток раскрыть значение термина **нарт** на основе адыгских языков принадлежит А. М. Гадагатлю. Он связывает этот термин с адыгским словом **нэ** «глаз», отождествляемым со светом и с жизнью вообще. Хотя он расчленяет этот термин на два компонента: 1. **нар**, 2. **тэ**, или **т** (ы), но фактически, при объяснении он исходит из трехчленности этого слова (**нэ-р-тэ**). В **р** он видит суффикс определенности. При этом он обращает внимание на тот факт, что шапсуги употребляют это слово без **р** — **нат**, **натэ**. Элемент **т** он связывает с **тэн**, **тын**, означающим в адыгских языках «дарить». На основании всего этого он приходит к выводу о том, что термин **нарт** означает «глаз дари»¹⁰⁴.

Необоснованность такого толкования сразу же бросается в глаза: нельзя считать в этом термине основой **нэ**, исходя лишь из шапсугского варианта: отсутствие **р** в нем может быть следствием его выпадения в более позднее время. Кроме того, смысловое содержание термина вряд ли соответствует данному объяснению, как обращения во втором лице («глаз дари», или «свет дари»), тогда как термин должен иметь значение определения (например, «свет дарящий (ая)», или «глаз дарящий (ая)»).

Ш. Д. Инал-ипа для объяснения термина «нарт» считал целесообразным привлечение данных абхазского языка. Он склонен был усмотреть в слове **нарт** абхазское слово **ан** «мать»; Элемент **т** он связывал по своему значению со словом «семья» — **атаатэа**, в **р** он видел показатель множественности. В целом он переводил слово **нарт** как «семья матери», или «семья матерей»¹⁰⁵. Одна-

ко, хотя это объяснение привлекает своей простотой и, как будто бы, выражает основное содержание нартских сказаний, повествующих о нартской семье во главе с матерью Сатаней-Гуашей, оно не может быть признано правильным, поскольку: во-первых, не доказано, что **нар** в этом слове не является самостоятельным компонентом, во-вторых, если бы термин **нарт** означал «семья матери (ей)», тогда он имел бы форму **ан-л-таатэа** или **ан-ацэа-р-таатэа**, формы, довольно далеко отстоящие по своему звучанию от слова **нарт**.

Этимологизации термина **нарт** на основании данных абхазского языка посвящена также недавно появившаяся в печати статья В. Е. Кварчия «Некоторые этимологические заметки (К этимологии термина «нарт||аа»)»¹⁰⁶. Автор путем сложных и не всегда достаточно убедительных объяснений приходит к выводу о том, что слово **нартаа** должно было означать «народ склона», «народ гор», т. е. «горцы».

Признавая ценной попытку автора объяснить слово **нартаа**, исходя не только из тех данных, которые можно почерпнуть из абхазского языка в современном его состоянии, но учитывая при этом и те изменения, которые могли произойти в нем в процессе длительного исторического развития, все же предложенную им расшифровку термина, на наш взгляд, нельзя признать правильной. Основываясь лишь на данных абхазского языка, он исходит из двучленности этого термина: 1.) **нар**, 2.) **таа** и не учитывает возможности более правильного объяснения окончания **аа**, как имеющего значение множественности.

Однако оснований для сомнения в этом не должно быть. Во-первых, употребляя этот термин, абхазы имеют в виду не одного нарта, а многих. Когда хотят сказать об одном из нартских героев, то говорят не **нартаа**, а **нарт**. Например, нарт **Сасрыкуа**. Во-вторых, форма **нартаа** не может быть признана исходной, т. к. она встречается лишь у абхазов. В-третьих, если бы даже в действительности существовало реконструируемое им древнее слово **таа** в значении родовой группы (у автора — родо-

¹⁰³ А. И. Абаев. Указ. соч., стр. 89.

¹⁰⁴ А. М. Гадагатль. Героический эпос «Нарты» и его генезис, Краснодар, 1967, стр. 206 — 207.

¹⁰⁵ Ш. Д. Инал-ипа. Указ. соч., стр. 114.

¹⁰⁶ В. Е. Кварчия. Некоторые этимологические заметки (К этимологии термина «нарт (аа)», — ТАГМ, в. IV, Сухуми, 1974, стр. 152 — 161.

вой общины)¹⁰⁷, то трудно доказать, что в слове **нартаа** этот компонент имеет такое значение. И, наконец, в четвертых, объяснение нартов, как «народа гор», «горцев» соответствует тем данным, которые могут быть получены на основании анализа основных образов нартских сказаний, представлявших собой древнейшие олицетворения природных сил.

Из чего же следует исходить при объяснении термина **нарты** (по-абхазски **нартаа**). Прежде всего, из того, что, как признает большинство исследователей, термин этот состоит из двух компонентов: первый **нар** имеется у всех народов Кавказа, знакомых с нартскими сказаниями. Вторым компонент оформляется у каждого из этих народов особо: у осетин — **та**, у адыгов — **тэн**, у абхазов — **таа**. Общим для всех этих народов является элемент **т**. Таким образом, первоначальными элементами этого слова у всех этих народов следует признать **нар-т**.

Что же означает основа **нар**? Посмотрим, в каких случаях слово **нар** употребляется у абхазов в настоящее время. Оказывается, оно в ходу лишь в единственном выражении: «Нар улбаайт!» — приветствие к человеку, сидящему на дереве и собирающему виноград. Означает оно: «Чтобы ты спустился (благополучно) с Нара». По смыслу видно, что **нар** означало «верх», «высота». Значит, выражение в целом означало: «Чтобы ты спустился (благополучно) с высоты»¹⁰⁸. В подтверждении правильности сказанного следует привести сходное с **нар** абхазское слово **анаара** — «холмы», «возвышенности». Здесь начальное **а** — показатель словарной формы, имеющий более позднее происхождение. Окончание **а** в данном слове является показателем множественности. Итак, восстанавливается древнее слово, которое означало «холм», «возвышенность» — **наар**, или **нар**.

¹⁰⁷ В чем можно сомневаться, т. к. для определения рода у абхазов имеется слово, сохранившееся и до настоящего времени — **ажэла**, от него образовалось и **ажэлар** — «народ». Нам представляется, что **таа** следовало бы связывать не с родом, а с семьей (**атаацаа**), учитывая при этом множественную форму этого слова. В дальнейшем произошло наращение еще и другого показателя множественной формы — **цаа**, что мы и имеем в современном абхазском слове, означающем «семья» — **ата-а-цаа**.

¹⁰⁸ Наше объяснение основы **нар** в слове «нарты» в целом совпадает с объяснением В. Е. Кварчия (см. его указ. соч., стр. 160).

На возможность объяснения основы **нар** в слове «нарты», как имеющей значение «верх», «возвышение», «гора» указывают и данные верований абхазов, по которым горы, скалы, пещеры и деревья, находящиеся в горах, считались местопребыванием охотничьих божеств. Однако, если остановиться на данном объяснении основы **нар** как «верх», тогда второй элемент термина **нарт** следует признать локативным суффиксом, исходя лишь из абхазского языка.

Кроме того, нельзя быть твердо уверенным, что основа в слове **нарт** обязательно имеет значение «верх», «вершина», т. к. в древности «верх», «вершина», «гора», «небо» могли называться таким же словом, что и солнце. О том, что **нар** могло иметь значение и как «высокогорный», и как «солнечный», можно судить на основании топонимических названий, встречающихся на Кавказе. Так, два селения в Осетии, называемые **Нар**, объяснявшиеся В. И. Абаевым как «Солнечный аул»¹⁰⁹, представляют собой высокогорные селения. Такие же названия для высокогорных сел имеются и в других местах Кавказа, например, сел. Нартан в Кабардино-Балкарии.

Таким образом, основа **нар** в слове **нар-ты** может означать не только «верх», «вершина», «гора», но и солнце. К этому же выводу приводит и сравнение основы **нар** с абхазским словом **амра** «солнце». Имеется полногласная форма этого слова в абазинском языке — (а)-мар-а. Как известно, в абхазско-абазинских языках звуки **м** и **н** взаимопереходимы и поэтому имеется основание предполагать первоначальную тождественность **нар** и **мар**. В таком случае **нар**, как и **мар**, имело еще и другие значения, например, «изобилие», «богатство», «плодородие». Так, у абжуйских абхазов сохранилось выражение **и-мар-оуп**, означающее «выгодно», «производительно» (например, иусура мароуп — его работа производительна)¹¹⁰. Основа **мар** в таком же значении засвидетельствована и в осетинском языке. По свидетельству Н. Дубровина, при пожелании удачной охоты осетины употреб-

¹⁰⁹ В. И. Абаев. Указ. соч., стр. 90.

¹¹⁰ У гудаутских абхазов это выражение имеет противоположный смысл (см. Х. С. Бгажба. Бзыбский диалект абхазского языка, Тбилиси, 1964, стр. 230).

ляли формулу: «Сам а-мар» (выделено мною. — Л. А.)¹¹¹. Итак, основа нар в слове нарт может означать «солнце», «изобилие», «богатство», «удача» и т. п. Второй элемент т в слове нарт скорее всего следует связывать с глаголом а-та-ра у абхазов и т-эн в адыгских языках, означающим «дать», «даровать». Как видно из вышеизложенного, так же толкует этот элемент и А. М. Гадагатель.

На основании всего изложенного слово нар-ты объясняется как «дарующие изобилие (богатство, удачу)». Такое объяснение соответствует и верованиям абхазов об охотничьих божествах, согласно которым удачливость тех или иных охотников объясняется как милость этих божеств. Наше объяснение находится также в соответствии с представлениями о божествах у других народов. Установлено, например, наименование бога как «раздаятеля благ» в целом ряде индоевропейских диалектов. В качестве эпитета это выражение, например, часто употреблялось в древнегреческом языке в отношении бога Гермеса¹¹². Подобным же образом объясняют имя женского халдского божества Bagbartu (представлявшегося женой верховного бога). Исследователи считают, что имя это иранского происхождения и означает «долю (удел) носящая». Считают также, что и русские (славянские) «бог» в первоначальном значении «уделяющий» и «бог-ат» (наделенный) и «у-бог-ий» (не наделенный) как проявления древней идеологии¹¹³.

АБРСКИЛ — АБХАЗСКИЙ ПРОМЕТЕЙ. ВЕРОВАНИЯ ОБ ОГНЕ И МОЛНИИ У АБХАЗОВ.

У многих народов Кавказа известны предания о героях, добывающих огонь для людей, и о прикованных титанах. На необычайную древность этих преданий еще в прошлом веке указывал П. К. Услар, серьезно и глубоко изучавший эти легенды¹.

Предания народов Кавказа о героях, добывающих огонь для людей, и о прикованных титанах, по своему происхождению относятся к мифам о похищении огня. Подобные мифы были широко распространены у народов мира. У некоторых из них они сохранились и до настоящего времени. Известный английский этнолог конца XIX и начала XX в. Джеймс Фрезер, собравший и изучивший множество мифов о добывании огня у различных народов мира, пришел к выводу о том, что несмотря на содержащийся в этих мифах элемент преувеличения, они отражают действительно существовавшее положение вещей. Он подчеркивал ценность этих мифов для истории².

К выводу о том, что мифы вообще, и в частности, мифы о похищении огня, не являются чистым вымыслом, пришли и многие современные ученые, считающие, что эти мифы представляют собой воспоминания столь отдаленных времен, что за истекший огромный отрезок времени они могли настолько сильно исказиться, что приняли характер вымысла, тем более, что основаны они на устной традиции.

¹ П. К. Услар. Древнейшие сказания о Кавказе, — ЗКОИРГО, Тифлис, 1881, стр. 482 — 484.

² J. Frazer, Myths of the Origin of Fire, London, 1930.

¹¹¹ Н. Дубровин. История войны и владычества русских на Кавказе, т. I, кн. 1, стр. 298.

¹¹² Вяч. Вс. Иванов. Разыскания в области анатолийского языкознания, — Этимология, 1971, стр. 304.

¹¹³ Г. Капанцян. Об урартском божестве Шебиту, Ереван, 1947, стр. 4.

Крупный советский ученый, академик Б. А. Рыбаков, выступая в 1968 г. перед открытием симпозиума по проблеме «Становление человеческого общества», говорил о том, что имеются убедительные основания для предположения о том, что мифы о похищении огня сложились задолго до возникновения людей современного типа (*Homo sapiens*) на стадии неандертальца или питекантропа³.

Предположение о глубочайшей древности мифов об огне подтверждается и их конкретным анализом. Так, например, исследование мифа о приручении огня у тасманийцев, сохранявших в своем быту ко времени завоевания их европейцами в прошлом веке черты древнейшей культуры, показывает, что мифологизация огня имеет глубокую древность, уходящую в палеолитическую эпоху⁴.

Значение добывания огня и отражение в языке и повериях абхазов и других народов Кавказа роли огня как фактора, объединившего людей. Известно, какое решающее значение в истории человечества имел факт овладения огнем. Ф. Энгельс писал: «На пороге истории человечества стоит открытие превращения механического движения в теплоту: добывание огня трением; в конце протекшего до сих пор периода развития стоит открытие превращения теплоты в механическое движение: паровая машина. И несмотря на гигантский освободительный переворот, который совершает в социальном мире паровая машина, — этот переворот еще не закончен и наполовину, — все же не подлежит сомнению, что добывание огня трением превосходит паровую машину по своему всемирно-историческому освободительному действию. Ведь добывание огня трением впервые доставило человеку господство над определенной силой природы и тем окончательно отделило человека от животного царства»⁵.

Но если открытие искусственно добываемого огня имело такое решающее значение в истории человечества,

то не меньшее значение для предшествующей ступени исторического развития имело знакомство с использованием огня, существовавшего в природе. Значение огня в истории человечества настолько всеобъемлюще, что нет ни одного народа на земле, который в своих сказаниях не пытался бы объяснить его происхождение. «Огонь представляется настолько большой ценностью, что согласно большинству мифов, люди похищают его у богов, которые его ревностно оберегали и отнюдь не собирались делиться им со смертными»⁶.

Ценные исследования об истории овладения огнем и о решающем значении этого факта имеются в трудах советских ученых-антропологов, археологов, этнографов и др. Они подчеркивают тот факт, что значение огня было велико не только для культурного прогресса человечества, но что он сыграл большую роль в самом процессе становления человека. С. А. Семенов, специально занимающийся изучением первобытной техники, пишет: «Есть основания утверждать, что огонь гоминидами был получен очень рано из природы, вероятно, еще до эпохи синантропа. Он послужил наряду с механическими орудиями труда могучим средством очеловечения. Именно огонь окончательно разорвал связь человека со стадной жизнью, ибо владение огнем должно было совершенно перестроить животную психику в направлении развития интеллекта, возникновение предусмотрительных действий, рассчитанных на ближайшее будущее»⁷. Огонь, положивший основу человеческому хозяйству и поставивший человека в условия постоянной деятельности, активности и напряжения, стал основой разделения труда между мужчиной и женщиной⁸.

Источником огня до того, как было изобретено искусственное его добывание, были, по-видимому, с одной стороны, вулканические явления⁹, с другой — молния. О

⁶ Ю. Липс. Происхождение вещей, М., 1954, стр. 34.

⁷ С. А. Семенов. Развитие техники в каменном веке, Л., 1968, стр. 174.

⁸ Там же.

⁹ На значение вулканических явлений как важнейших источников огня в древнейшее время указывал еще Ч. Дарвин, писавший: «Природа огня должна была быть известна во многих вулканических областях, где лава протекала по лесам» (Ч. Дарвин. Происхождение человека и половой подбор, т. II, кн. I, М.-Л., 1927, стр. 131).

³ П. М. Кожин, Б. А. Фролов. Симпозиум по проблеме «Становление человеческого общества», — ВДИ, № 4, 1968, стр. 171.

⁴ В. Ф. Зыбковец. Человек без религии, М., 1967, стр. 196.

⁵ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., изд. 2-е, т. 20, стр. 116 — 117.

том, что в раннечетвертичное время в некоторых местах Кавказа действующие вулканы могли быть использованы в качестве естественного источника огня, свидетельствуют данные геологической истории. Согласно этим данным в это время обширные излияния лав произошли на Кавказе, например, в районе горы Казбек и озера Кели. Кроме того, в среднегорной и предгорной полосе южного склона Большого Кавказа имелось много мелких четвертичных излияний. Значительная часть их была сосредоточена на территории Южной Осетии, вблизи нижнепалеолитических местонахождений¹⁰.

На территории Абхазии, где не имели место излияния лав, предок современного человека обитал уже в нижнепалеолитическое время. Очевидно, в этих условиях ему пришлось использовать какой-то другой источник огня, вероятно, молнию.

На то, что у предков абхазов и некоторых других народов Кавказа пожар, произведенный молнией, был источником получения огня¹¹, указывают данные языка этих народов. Так, во многих кавказских языках корнем в слове «огонь» и «молния» служит звук **ц**. Он сохраняется в словах для обозначения молнии или огня в этих языках как основа или как один из элементов. У чеченцев, например, огонь **це**, у грузин **це-ц-хли**, у абхазов — **а-м-ца**. На тапантамском диалекте абазинского языка молния называется **ацы**. Можно предполагать, что абхазское название молнии **афы** восходит к этому **ацы**. Звук **ф** в современном названии молнии у абхазов видный грузинский лингвист К. В. Ломтатидзе возводит к более древнему, по ее мнению, звуку **ц**¹².

¹⁰ В. П. Любин. Нижнепалеолитические памятники Юго-Осетии. — Палеолит и неолит СССР, т. 4, М.-Л., 1960, стр. 28.

¹¹ Следует учитывать, однако, что даже в тропических странах лесные пожары — редкое явление, причиной чего является сильная влажность леса. Пожар, как считают, мог возникнуть в случае продолжительной засухи. Понятно, в связи с этим, каким страшным и в то же время благодетельным явлением представлялось первобытному человеку загоревшееся от молнии дерево. Понятно также, что человек готов был идти на любой риск, лишь бы заполучить этот огонь.

¹² К. В. Ломтатидзе. Об одной фонетической закономерности в абхазо-абазинских диалектах. — Сообщения АН Груз. ССР, т. III, № 8, 1942, стр. 865.

Следует признать неслучайным тот факт, что корневая основа **ц** во многих кавказских языках служит и для обозначения неба, что указывает на возможность происхождения слова «небо» от слова «молния». У грузин, например, небо называется **ца**, молния же называется совершенно другим словом — **элва**, однако, можно сомневаться в древности этого слова. У чеченцев же корень **це** является основой не только для обозначения огня и молнии, но и слов «чистый», «божество»¹³.

Языковые факты отражают также древнейшее значение огня, как фактора, положившего начало объединению предков современного человека. Так, в некоторых кавказских языках корень **ц** сохранился в значении не только огня, но и сообщества, общности. В абхазском языке, например, слово **ацута** «поселок», состоящее из корня **ц** и локативного суффикса **та**, означает буквально «место огня». Таким образом, с самого начала истории огонь был основным признаком всякого человеческого поселения. Корень **ц**, как выражение общности, в абхазском языке встречается очень часто. Так, например, во всех словах, выражающих ту или иную общность или коллективные действия, присутствует элемент **ц**, например: **аецала** — невестки по отношению друг к другу, **ейцаайт** — они вместе пришли, **ейццейт** — они вместе ушли, **ейцырфейт** — они вместе покушали и т. д. В таком же значении сохраняется этот элемент и в чеченском языке: словом для обозначения фамилии, состоящей из нескольких родственных семей, здесь служит корень **ца**¹⁴.

В связи со всем сказанным интересным представляется вопрос о происхождении элемента **м** в абхазском слове **амца** — «огонь». В нем можно видеть слияние древнейшего корня **ца** и более позднего **м**. Д. И. Гулиа, считая это **м** отрицанием, связывал происхождение данного слова с запретом произносить прежнее слово (**ца**), обозначавшее «огонь»¹⁵.

Имеются и другие данные, дающие основание предполагать, что у некоторых народов Кавказа в древней-

¹³ В. И. Марковин. В ущельях Аргуна и Фортанги. М., 1965, стр. 77.

¹⁴ Там же, стр. 70.

¹⁵ Д. И. Гулиа. Божества охоты и охотничий язык у абхазов Сухуми, 1926, стр. 18.

шую эпоху молния была единственным источником получения огня. У абхазов, например, сохранилось поверие, отражающее этот факт: если взять огонь от загоревшегося в лесу от молнии дерева и принести его в дом, а после этого сохранить на долгое время, то это будет иметь весьма благотворное влияние на жизнь обитателей дома. Считают, что для лучшего сохранения огонь этот следует распространить в семи домах. Если в одном доме он потухнет, то в другом сохранится. Верят, что огонь этот очень полезен для человека и скотины. Но сохранять его очень трудно, т. к. он тухнет, если за ним не следить постоянно¹⁶.

Олицетворения молнии. Молнию абхазы представляли себе в виде удара Афы. Под Афы понималась как сама молния, так и сила, извергающая гром и молнию. Иногда под Афы понималось божество молнии. Но в большинстве случаев Афы выступает не как божество, а как могущественная, часто, карающая сила. Когда выражаются об Афы, употребляют суффикс неразумного класса. Так, например, говорят: «Афы усаайт!» — «Чтобы тебя поразила молния!». Если бы имелось в виду разумное существо, говорилось бы: «Афы дусаайт!».

Небезынтересно отметить, что в настоящее время с Афы связано и понятие об электричестве. Так, старики-абхазы, говоря об изобретении электричества, выражаются: «Поймав Афы (молнию), привели ее в дом» (Афы кны афы иааргейт)¹⁷. С молнией, как уже говорилось, было связано и представление об Айергь. По некоторым функциям Афы оказывается близким Айергу. Иногда Афы и Айергь выступают в единстве противоположностей. На это указывает, в частности, сохранившееся выражение: **Афы-Айергь**, или **Айергь-Афора**, что означает «еле-еле». В отдельности с Афы было связано представление о невероятной быстроте, мгновенности, о чем свидетельствует выражение **афырхэа**. С Айергьом же, напротив, связывалось представление о медленности, о чем можно судить по выражению **айргьхэа**.

¹⁶ Записано в с. Члоу у Мамии Цвижба 13 ноября 1965 г.

¹⁷ Здесь также употребляется суффикс неразумного класса. В случае, если имелось бы в виду разумное существо, было бы: «Афы дкны, дааргейт».

Сравнение представлений, связанных с Афы, с одной стороны, и с божествами молнии, о которых говорилось выше, с другой, дает основание для утверждения о том, что верование об Афы — самое древнее. Афы — это еще не божество, это сама молния, которую боятся, которой поклоняются, но которая еще не имеет олицетворения, т. е. перед нами выступают фетишистские слои верований о молнии.

Почитание молнии и огня. Молния и огонь, полученный из нее, как можно полагать, довольно рано стали объектом почитания. Страх и благоговение, единство этих двух противоположных чувств перед одной из самых могущественных сил природы, проглядывают во всех обрядах, производившихся над огнем и молнией. Таковы, например, обряды над убитыми молнией у абхазов. У них бытовало мнение, что ко всякому предмету, в который ударила молния, как бы легок и мал он ни был, нельзя прикасаться, не совершив специального обряда, во время которого исполнялся хороводный танец, сопровождавшийся песней Афы¹⁸, что подтверждает высказанное предположение о том, что с молнией у абхазов связаны древнейшие фетишистские верования.

На начальных этапах овладения огнем и еще долго после этого огонь был также фетишем. О таком отношении к огню можно судить на основании многочисленных мифов разных народов. Одним из интереснейших сказаний в этом отношении является миф о похищении огня у индейцев племени крик (Северная Америка). В этом мифе рассказывается следующее. Однажды все люди племени собрались, чтобы обсудить вопрос о том, как раздобыть огонь. Было решено поручить добычу огня кролику. Последний для этой цели направился на восток. Здесь люди, у которых имелся огонь, приняли его очень радушно и устроили торжественную пляску. Кролик занял место в кругу танцующих. Он был красиво одет и на голове у него была шапочка, украшенная четырьмя

¹⁸ До настоящего времени у абхазов о молнии, поразившей какое-либо семейство, почтительно говорят: «У них погостил Афы». А об умершем от молнии не говорят «он умер» (дыпсит), а говорят дкьатеит — «он обрадовался» или «он погас» (дкьатеит — можно перевести и как «обрадовался», и как «погас» ср., например, «амца кьатеит» — «огонь погас»).

смоляными палочками. Танцуя, люди все ближе придвигались к священному огню, который пылал внутри хоровода. Кролик в танце тоже все ближе придвигался к огню. Наконец, танцоры начали кланяться огню все ниже и ниже. Кролик тоже кланялся. Когда он наклонился совсем низко к огню, четыре смоляные палочки на его шапке вспыхнули и начали ярко гореть. Танцоры пришли в бешенство от бесстыдства чужеземца, который осмелился прикоснуться к их священному огню, они хотели наказать его, но им не удалось это сделать, т. к. кролик убежал с огнем, горевшим у него на голове¹⁹.

Сказание об Абрскиле. Одним из самых популярных сказаний у абхазов является легенда об Абрскиле. Она привлекает внимание ученых и литераторов уже на протяжении целого столетия²⁰. Здесь мы не будем останавливаться на истории изучения этой легенды²¹. Укажем лишь на уже неоднократно упоминавшуюся работу Ш. Х. Салакая, в которой эта легенда впервые подверглась глубокому научному анализу, приведшему автора к выводу о том, что Абрскил олицетворяет силы, выступающие против враждебных сил природы. Ш. Салакая признает первоначальную мифологическую подоснову сказания, но наряду с этим он видит в Абрскиле черты культурного героя²².

Однако необходимо отметить, что Салакая не ставил своей задачей специальное исследование мифологической подосновы сказания об Абрскиле. Мы же попытаемся рассмотреть данное сказание с этой точки зрения. Рассмотрим сначала наиболее популярный вариант легенды, бытующей ныне в Очамчирском районе²³.

Абрскил согласно этому варианту родился необыкновенным образом от невинной девушки. Он рос не по

дням, а по часам и в десять лет стал вполне взрослым. Не раз он отражал нападения чужеземцев на Абхазию. Когда враги, убедившись в непобедимости Абрскила, прекратили набеги, герой стал уничтожать папоротники, лианы и сорняки, чем способствовал повышению урожайности полей и развитию скотоводства. Он был беспощадным к злым людям, но в то же время не хотел мириться и с богом. Он носился высоко в небе на своем боевом коне араше, рубил шашкой облака и высекал из них молнии. Когда богу стало невозможно терпеть нрав Абрскила, он созвал своих слуг и приказал им схватить его, бросить в бездну и держать там до тех пор, пока он не образумится. Но божьи слуги не могли никак поймать Абрскила, пока они не обратились за помощью к старой колдунье. Она посоветовала им следующее: зарезать стадо быков и коров, снять с них шкуры и бесшерстной стороной вверх постелить у вершины горы Эрцаху, где часто бывал Абрскил. Сверху на шкуры, по ее совету, нужно было насыпать просо. Предполагалось, что, наступив на шкуру, Абрскил поскользнется. Так и случилось. Тогда по приказу бога Абрскил был закован в цепи и заточен в неприступную пещеру в сел. Члоу. Цепи были прикреплены к железному столбу, глубоко вбитому в землю. Старой колдунье было поручено сторожить Абрскила. Она не должна была давать ему есть. И Абрскил умер бы от голода, если бы старуха не пожалела его, она стала давать ему молоко и вареную тыкву, а его коню — молотую сталь. Когда бог узнал об этом, он наказал старуху, превратив ее в щенка и наложив на нее вечное заклятие: сторожить Абрскила и его араша. Собака стала лизать цепь, чтобы она истончилась настолько, чтобы можно было освободить Абрскила. Но напрасно, как только истончив цепь собака садилась передохнуть, цепь снова восстанавливалась, и все начиналось сначала. Но Абрскил не бездействовал: он изо всей силы расшатывал столб. В самый последний момент неожиданно на верхушку столба садилась какая-то птичка и столб вгонялся в землю, и все начиналось опять сначала.

Представляют интерес и другие варианты сказания. Так, согласно варианту, опубликованному В. Гарцкия, Абрскил — герой, борющийся с врагами Абхазии. Бог

¹⁹ Ю. Липс. Указ. соч., стр. 374 — 375.

²⁰ Впервые легенда в двух вариантах была записана в 1873 г. А. Иоакимовым.

²¹ Подробно об этом говорится в указанном сочинении Ш. Х. Салакая.

²² Ш. Х. Салакая. Указ. соч., стр. 112—113.

²³ Вопрос о том, была ли когда-нибудь известна данная легенда в Бзыбской Абхазии и, если да, то почему ее сейчас не помнят, остается неясным.

покровительствовал этому герою. Но со временем влияние Абрскила в народе возросло настолько, что он возгордился и стал считать себя равным богу. Он истреблял рыжих людей, которые, по его мнению, могли сгладить людей и животных. Истреблял он также представителей родов Ашуба и Кацба. Он вырубал встречавшиеся на его пути виноградные лозы для того, чтобы не наклоняться и не походить на человека, поклоняющегося богу. За все это бог решил наказать Абрскила и приказал ангелам поймать его и заточить в пещеру. Но нелегко было поймать Абрскила на его сказочном коне — араше. Он мгновенно взбирался на гору Эрцаху, а потом спускался к берегу Черного моря, и так повторялось много раз. Тогда ангелы обратились за советом к старухе-волшебнице. По ее совету они расстелили на вершине горы Эрцаху бычью шкуру, намазанную чем-то скользким. В это время часть преследователей обосновалась на берегу Черного моря. Убегая от них, араш с Абрскилом прыгнул на вершину горы и поскользнулся на разостланной шкуре. Здесь он был пойман и заключен в пещеру в сел. Члоу, где он прикован к цепи до сего времени. Араш, пытаясь освободить Абрскила, постоянно лижет цепь, но как только она становится тонкой, как шелковая нитка, щенок, в которого бог превратил хозяйку пещеры, волшебницу-старуху, раскрывает рот и утоляет свой голод. Тогда цепь приобретает свою первоначальную толщину²⁴.

Судя по изложенным вариантам, сказание состоит из следующих основных мотивов: 1) необычное рождение и необычайная физическая сила, 2) умение носиться высоко в небе на чудесном коне араше и высекать из облаков молнии, 3) мгновенно взбираться на высочайшую гору (Эрцаху) и быстро спускаться к берегу Черного моря, 4) борьба с папоротниками и лианами, 5) поимка на шкуре и заточение в пещеру.

Как мы уже видели из вышеизложенного, мотив необычайного рождения и необычайной физической силы приписывается и некоторым героям нартских сказаний. Значит, подобно этим героям, Абрскил представляет со-

²⁴ В. Гарцкия. Абрскил (Абхазский Прометей), — СМОМПК, XIII, отд. 1, Тифлис, 1892, стр. 34 — 38.

бой в своей первооснове олицетворение какой-то природной силы. О том, что это за природная сила, можно судить на основе некоторых указаний сказания. Образ героя, рубящего шашкой облака и высекающего молнии, например, подсказывает нам, что в этом герое следует видеть черты его предшественника, представлявшего собой олицетворение молнии. Об этом же свидетельствует необыкновенная быстрота героя, он мгновенно взбирается на вершину горы и так же мгновенно спускается к морю — умение, реально присущее лишь молнии. Как мы уже видели, такая мгновенность у абхазов связывалась с Афы. Но если Абрскил — молния, то что представляет из себя мотив его поимки с помощью шкуры? Не является ли это воспоминанием о древнейшем способе переноса огня?

Во всех вариантах предания (не только приведенных здесь) рассказывается, что Абрскил был пойман на специально расстеленной шкуре. Но о том, как его поймали на этой шкуре, говорится по-разному: по одним вариантам, шкуру намазали чем-то скользким, по другим — набросали на нее траву²⁵. По вариантам, бытующим в настоящее время, Абрскила поймали при помощи свежесодранной шкуры, засыпанной пшеном. Имеется основание предположить, что разные варианты мотива поимки Абрскила отражают разные способы добывания и переноса огня. Несомненно, что на начальном этапе истории, когда неизвестно было искусственное добывание огня, перенос его к жилищу или же к месту охоты являлся важнейшей проблемой. Эта проблема была насущной для некоторых народов и не в столь отдаленное от нас время. По материалам Ю. Липса, у многих отсталых племен огонь брали с собой в дорогу, как дальнюю, так и ближнюю. Так, например, у племени неозе в Восточной Бонивии заворачивали тлеющие части цветка матаку в свежие листья патаху и в таком виде носили их с собой во время кочевий²⁶.

На возможность существования в древнейшую эпоху первобытной истории способа сохранения и перенесения

²⁵ Вариант сказания, записанный А. Иокимовым (см указ. работу).

²⁶ Ю. Липс. Указ. соч., стр. 37.

огня в шкурах, кроме сказания об Абрскиле, указывают и мифы других народов. Так, например, в одном сказании о великом потопе, сохранившемся у восточных атапасков (индейцы Америки), рассказывается о том, что некогда зимой выпало столько снега, что из-под его покрова торчали вершины самых высоких гор. Все животные, жившие в то время с людьми, в поисках тепла стали карабкаться на небо. Все они влезли на небо благодаря белке, которая, взобравшись на самую высокую ель, прогрызла в небе дырку, через которую вслед за ней пролезли все животные. Хозяин неба — медведь, которому не понравилось, что небесный свет и тепло начали струиться на землю, закрыл солнечное отверстие шкурами так, что на земле стало опять холодно и темно. После этого медведь и его сыновья собрали все небесное тепло в большой кожаный мешок, который они повесили на огромное дерево. На этом же дереве в других мешках висели и другие разновидности погоды: в одном мешке был дождь, в других снег, ведро, гроза, холод. Медведь и его сыновья уселись под большим деревом, чтобы сторожить мешок с теплом.

Несмотря на то, что мешок с теплом охранялся столь тщательно, животные в конце концов украли его и убежали с ним. Мешок был очень тяжел, и они несли его попеременно на жерди. Во время долгого путешествия между небом и землей им приходилось каждую ночь устраивать стоянку. Однажды вечером, когда они только что разбили лагерь, мышь, у которой в дороге совершенно изорвалась обувь, вырезала из мешка с теплом крошечный кусочек кожи, чтобы ее починить, и этот безрассудный поступок повлек за собой большое несчастье. Тепло начало выходить из дырки в мешке с такой огромной силой, что толстый снежный покров земли, растаял в несколько секунд, и началось страшное наводнение²⁷.

В приведенном мифе настолько конкретно описано сохранение мешка с теплом, его похищение и способ переноса с помощью жерди, которую попеременно несли двое, что не остается никакого сомнения в том, что ис-

точником повествования этого мифа является реальный способ перенесения огня в шкуре.

Объясняя те или иные небесные явления, первобытный человек мыслил теми понятиями, которые ему были известны на земле. Можно ли сомневаться в том, что прообразом небесного тепла, заключенного в кожаный мешок, о котором говорится в мифе, был жар от костра, собранный в бурдюк? Обращает на себя внимание в этом мифе и тот факт, что мешок с небесным теплом является предметом, тщательно охраняемым, в отличие от других кожаных мешков с заключенными в них дождем, снегом и др. видами погоды, висевшими также на дереве.

Воспоминания об одном из способов перенесения огня имеются и в древнегреческом мифе о Прометее, в котором говорится о том, что Зевс, разгневавшись на Прометея, обманувшего его в целях защиты интересов людей, отнял у них огонь. Но Прометей похитил огонь с Олимпа и принес его людям в тростнике.

Таким образом, разные варианты ловли героя в сказаниях об Абрскиле (например, в свежесодранную шкуру, насыпанную травой или же намазанную чем-то скользким) отражают разные этапы в развитии способов переноса огня. Первый этап — когда жар с догоравшего костра укладывали в свежесодранную шкуру, предварительно набросав на нее траву, другой этап, когда жар укладывали в шкуру уже высохшую, но намазанную чем-то скользким. Возможно, что это была мокрая глина или земля. Интересно, что натирание шкуры землей в качестве приема обработки шкур было известно некоторым народам еще в сравнительно недавнее время. По свидетельству А. Т. Брайанта, у зулусов существовали особые приемы обработки шкур. Один из них заключался в том, что шкуру натирали землей, взятой из муравейника. Эту операцию повторяли каждое утро в течение недели. Окончательно отработанной считалась кожа лишь после того, как ее выколачивали и вытряхивали на влажной утренней траве²⁸.

²⁸ А. Т. Брайант. Зулусский народ до прихода европейцев. М., 1953, стр. 248 — 249 (по книге А. С. Семенова. Развитие техники в каменном веке, Л., 1968, стр. 164).

²⁷ Ю. Липс. Указ. соч., стр. 366 — 367.

Поскольку Абрскил связан по своему происхождению с молнией, то подобно указанным выше нартским героям, в частности Сасрыкве, ему приписывается способность изменять погоду. У населения, проживающего вблизи Абрскиловой пещеры, до сего времени сохранилось поверье о том, что посещение этой пещеры якобы вызывает непогоду. В селении Члоу, например, нам рассказывали: «Абрскил, если хотел, мог заставить идти дождь»²⁹.

Большое значение для понимания природы образа Абрскила имеет и мотив заточения его в пещере. Этот мотив, по-видимому, в символической форме отражает исторический факт овладения человека огнем, являясь его позднейшим осмыслением. Не случайно в предании в роли сторожа Абрскила выступает старуха. Это отображает первоначальный этап в процессе овладения огнем, когда его хранительницами были женщины, главным образом, престарелые. При древнейшем половозрастном разделении труда, когда мужчины занимались охотой, на плечи женщин легла забота о поддержании огня, о детях, о сборе съедобных растений. При этом нужно полагать, что уже очень рано возникло разделение труда внутри самого коллектива женщин. Если молодые и средних лет женщины вели подвижный образ жизни, занимаясь сбором растений, то старухам приходилось заботиться о поддержании огня и о детях. За женщиной эта роль хранительницы огня была закреплена и дальнейшим ходом истории.

²⁹ Записано в сел. Члоу у Мамии Цвижба 13 ноября 1965 г.

³⁰ Тот факт, что не во всех преданиях о кавказских героях типа Прометея упоминается пещера, свидетельствует о том, что в ту эпоху на территории Кавказа пещера не была единственным жилищем человека. Совершенно справедливо считает Ю. Липс, что «выбор в качестве жилищ пещеры или грота всегда обуславливался такими особыми причинами, как суровость климата в разгар ледникового периода (напр., в так называемую мустьерскую эпоху) или условиями охоты на диких зверей, которыми изобиловали некоторые горные районы. Но современники этого альпийского охотника, которые охотились на животных, водившихся на равнине, жили не в пещерах. Так, напр., нет никаких указаний на то, что в пещерах жили какие-либо племена ледниковой дошельской культуры. Троглодизм (пещерная жизнь) был либо временной необходимостью, либо, что было чаще, лишь подсобным явлением наряду с жизнью в жилищах, построенных рукой человека» (Ю. Липс. Указ. соч., стр. 18).

Имеются в предании и другие мотивы, реальные источники которых могут быть установлены. Таков, например, как нам представляется, мотив прикования Абрскила к пещере цепью. Как можно предполагать, упоминание в данном предании железной цепи — явление более позднего времени. Как и во всяком фольклорном произведении, в сказании об Абрскиле получили отражение моменты, связанные с более поздними эпохами. В частности, упоминание железной цепи, несомненно, отражает влияние на древнейшее сказание более поздних представлений.

Можно утверждать, что первоначально в сказании речь шла не о железной цепи. С большой долей вероятности можно предполагать, что в древнейших сказаниях говорилось не о цепях, а о специальном деревянном приспособлении, которое вешалось над очагом. Этот предмет, кое-где в Абхазии сохранившийся до наших дней, называется *акача* и представляет собой длинную прямую палку с двумя сучковатыми крючками с обоих концов. Палку вешали за верхний крючок к потолочной балке над очагом, а на нижний привешивалась еще одна или несколько таких же сучковатых палок, но меньшего размера, к концу последней палки привешивался котел. При помощи этих палок регулировалась температура, необходимая для приготовления пищи. Если нужна была минимальная температура, то все палки меньшего размера снимались и котел привешивался к нижнему крючку основной палки. Надо полагать, что *акача* была повсеместно распространена у предков абхазов до того, как они познакомились с железной цепью и что начало ее использования в быту уходит в глубочайшую древность.

Интересным в связи с этим представляется имеющийся в сказании об Абрскиле мотив истончения и восстановления цепи, который отражает действительное положение вещей в более раннюю эпоху, когда еще не существовало железных цепей: описанное деревянное приспособление, по всей вероятности, быстро выходило из строя, т. к. от слишком большого пламени оно истончалось и даже сгорало и приходилось делать новое подобное приспособление.

Таким образом, упоминание железной цепи в предании об Абрскиле, так же как и в других преданиях о

титанах у народов Кавказа, представляет собой более позднюю замену. Имеющийся в сказании об Абрскиле мотив истончения и замены цепи, являвшийся отражением действительного положения вещей для более раннего времени, сохранился и в более поздний период, но поскольку он уже не увязывался с железной цепью, его стали объяснять иначе: ее грызет или лижет собака, или конь. Такому осмыслению мотива, по-видимому, способствовало слово «лизание», которое первоначально в сказании, вероятно, употреблялось по отношению к пламени очага, сравниваемого часто у многих народов с языком. У абхазов, например, пламя называется языком огня (амцабз)³¹.

Представление о языке огня, мыслившегося живым существом, сохранилось до недавнего времени у некоторых народов Севера. Они кормили огонь, бросая в него кусочки пищи, главным образом, жира. Долганы, например, считали, что огонь — живое существо, обладающее способностью двигаться. Все, что попадает в огонь, исчезает; значит огонь, как и всякое живое существо, ест. У них существовало выражение «огонь съел», когда хотели сказать «сгорело в огне»³².

Следует остановиться и на имеющемся во всех вариантах предания об Абрскиле мотиве истребления папоротников, лиан и виноградной лозы. Этот мотив, по мнению некоторых авторов, например, Г. Ф. Чурсина³³, связан по происхождению с эпохой земледелия. Однако, что касается папоротников и лиан, то они в условиях климата Абхазии представляли собой серьезное препятствие для развития не только земледельческой культуры, но и всякой культуры вообще.

В XIX в. врач Торопов писал о том, что климат Абхазии весьма нездоров. «Густые леса, скрывающие под собой болота и луга, покрытые папоротниками, способ-

³¹ О том, что некоторые загадки древней человеческой фантазии связаны с проблемами языка, говорил еще основатель мифологической школы Макс Мюллер, который предлагал даже толковать возникновение древних мифов как «болезни языка» (Б. Ф. Поршнев. Социальная психология и история, М., 1966, стр. 177).

³² А. А. Попов. Пережитки древних доиндоевропейских воззрений долганов на природу, — СЭ, № 2, 1958, стр. 83.

³³ Г. Ф. Чурсин. Указ. соч., стр. 244.

ствуют развитию разных болезней, в особенности, лихорадок. Разрастаясь весьма густо и быстро, папоротники так переплетаются между собой листьями, что образуют сплошной навес, не пропускающий солнечных лучей. Понятно, что вместе с тем испарение от почвы под этим пологом задерживается, вследствие чего усугубляется сырость почвы, бывшей до этого относительно сухой, и на склонах гор и по холмам появляется теперь как бы полуболото, защищенное от солнца толстою гниющей корою из листьев папоротниковой, лежащей на отживших стволах. Период гниения продолжается с конца лета во всю осень, и в это время воздух около таких мест становится до крайности вонюч, тяжел для дыхания, а лихорадки свирепствуют с наибольшей жестокостью. Жители на собственном горьком опыте убедились во вредном влиянии папоротника, и потому не селятся в местах, заросших этим растением. Устранить это неудобство и значительное распространение лихорадки вполне возможно. Стоит только три года сряду выкашивать папоротник весной, пока ствол его настолько нежен, что его берет коса. Первые два года он вырастает снова, но после третьей весны корень его погибает окончательно. Уничтожение папоротника осушает местность, дает превосходные покосы, и вместе с тем улучшает климатические условия³⁴.

Если, как видно из приведенной выдержки, уничтожение папоротника представлялось столь важной проблемой в недавнее время, то нужно представить себе его значение на начальных этапах истории человечества. Можно поэтому предположить, что мотив истребления папоротников и лиан отражает борьбу с природой на ранних ступенях истории, задолго до начала земледелия. Упоминаемая в некоторых вариантах сказания виноградная лоза, — несомненно более поздняя замена лиан. Поэтому, можно думать, что первоначально в сказании речь шла не о виноградной лозе, борьба с которой не только не могла бы способствовать развитию земледелия, а напротив, мешала бы ему. В сказании, по-види-

³⁴ Торопов. Опыт медицинской географии Кавказа. Изд. военно-медицинского департамента, СПб., 1864 (цит. по книге: Н. Ф. Дубровин. Указ. соч., стр. 11).

тому, мы имеем дело с позднейшим смешением понятий. Дело в том, что в абхазском языке и лианы и виноградная лоза обозначались одним и тем же словом **адзахуа**. Один из видов лиан и в настоящее время носит название **алымшэдзахуа** (общим наименованием всех лиан было слово **адзахуа**, сохранившееся в современном языке для обозначения виноградной лозы). В мотиве истребления папоротников и лиан получил отражение тот факт, что предок человека уже на самых ранних этапах своей деятельности должен был с помощью огня и самых примитивных орудий труда бороться с папоротниками и лианами. Без этого он не смог бы продвигаться в лесах, где занимался охотой и собирательством. Это подтверждают данные сравнительной этнографии. Так, например, лесные племена юго-восточной Азии еще в недавнее время всегда имели при себе каменный топор, которым они прокладывали себе путь в джунглях, а также делали зарубки на дереве для того, чтобы взобраться на него.

Археолог-абхазовед Л. Н. Соловьев указывает на давнее существование в Абхазии специального, так называемого лесного топора-цалды. Кроме железных цалд, им была найдена при археологических раскопках бронзовая цалда, а в Воронцовской пещере — многочисленные каменные цалды. На основании этого Л. Н. Соловьев предполагает развитие бронзовых и железных цалд от существовавших до них каменных³⁵.

О бронзовых топорах часто упоминается в абхазских преданиях о карликах (ацанах). Топоры цаниев имеют даже специальное наименование — **ацанцъазеиха**. Археологи относят к этому виду топоров колхские бронзовые топоры, которые в большом количестве находят в Абхазии.

Таким образом, исходя из вышеизложенного, можно утверждать, что в основе сказания о герое Абрскиле лежит древний миф о добывании огня, о способе его перенесения к месту жилища и о борьбе человека с помощью огня с папоротником и лианами, мешавшими развитию культуры.

³⁵ Л. Н. Соловьев. Новый памятник культурных связей Кавказского Причерноморья в эпоху неолита и бронзы — стоянки Воронцовской пещеры — ТАИЯЛИ, в. XXIX, Сухуми, 1958, стр. 141.

Этимология имени Абрскил. Подобно указанным выше именам героев нартских сказаний имя Абрскил поддается этимологизации. Однако до сих пор нет единого мнения по этому вопросу. Н. Я. Марр считал, что это имя состоит из двух компонентов: **бер** и **скил** и полагал, что оно означает «дитя солнца», «солнышко» (от восстановленного им древнего слова **бер**, означавшего одновременно и «солнце» и «небо», и мегрело-чанского скир³⁶ «сын»).

Г. В. Цулая возводил имя Абрскил к названию месо-хеттского бога луны Армаза и связывал этот образ с культом луны³⁷. В другой работе, опубликованной позже³⁸, он полностью отказывается от этих выводов, предлагая взамен объяснение на основе скифского языка. По мнению Г. Цулая, термин **абр** — начальный компонент имени Абрскил, не находит объяснения ни в одном иберийско-кавказском языке. Наличие его в кавказских языках, категорически утверждает он, может быть объяснено их общением с индо-европейскими языками, именно, со скифским, в котором **абр** означало «небо». «Но это же слово, — говорит он, — могло означать и «солнце», т. к. совпадение понятий неба и солнца в мировоззрении и языке народа — явление нередкое»³⁹.

Более удачную, на наш взгляд, попытку объяснить имя **Абрскил** сделал Ш. Х. Салакая, который, как и другие исследователи до него, исходит из двучленности этого имени: 1) **абр** и 2) **скил**. Первый он возводит к названию абра-камня, о котором говорится в нартских сказаниях адыгов (абра — мыва, амбырмыжьо). Во втором он, следуя за Н. Я. Марром и другими, видит мегрело-чанское скил-скир — «сын». Имя Абрскил на основании этого он расшифровывает как «сын абра». При этом он считает, что имена Абрскил и Сасрыква являются по существу одинаковыми⁴⁰. Поскольку при объяснении имени Сасрыквы выше мы не привели этимологию, даваемую Салакаей данному имени, то, пользуясь слу-

³⁶ Н. Я. Марр. Избранные работы, т. IV, 1937, стр. 75.

³⁷ Г. В. Цулая. Мифологические тайны пещеры Абрскила, — ТАИЯЛИ, XXXIII — XXXIV, стр. 329 — 331.

³⁸ Г. В. Цулая. К истории имени Абрскил, СЭ, № 6, 1966, стр. 87.

³⁹ Там же, стр. 89.

⁴⁰ Ш. Х. Салакая. Указ. соч., стр. 121, 123.

чаем, мы приведем ее здесь. Салакая считает, что имя Сасрыква означает «сын камня», исходя из того факта, что словом **сас** в диалектах кабардинского языка называется соль для животных (соляные камни, которые в горах гложет скот)⁴¹.

Салакая предполагает, что слово **сас** в том же значении было известно и у абхазов, но оно могло подпасть под запрет и вытесниться другим. Таким же подпавшим под запрет, но уже в более позднее время, он считает слово **абра**, имеющее, по его мнению, то же значение, что и **сас**. По схеме, предложенной Салакаей, слово **сас**, первоначально означавшее большой камень, попало под табу в связи с культом героя Сасрыквы. Для обозначения большого камня стали пользоваться термином **абра**. Но, когда возник культ другого героя—Абрскила, то и это слово попало под запрет. Употребляющийся в настоящее время в абхазском и абазинском языках термин **ахахэ** «камень», по мнению Салакаей, является эвфемизмом, заменившим собой слово **абра**⁴².

Данная схема неприемлема, поскольку содержит недоказанные положения: во-первых, нет никаких оснований считать создание образа Абрскила более поздним, чем Сасрыквы. Все данные говорят о том, что в своей первооснове эти образы возникли одновременно. Во-вторых, нет никаких оснований считать термин **абра** эвфемизмом термина **сас** (если он даже и существовал у абхазов). А о том, что **абра** не может быть обозначением камня, можно понять хотя бы из того простого факта, что адыгейское выражение **абра-мывэ** или **абра-мыжо**, из которого исходит Салакая, состоит из нерасшифровывающегося **абра** и **мывэ** или **мыжэ**, что означает «камень». Понятно, что первая часть **абра** никак не может иметь значения камня, а, наоборот, должна определять камень, имеющий особое качество. Если бы **абра** означал камень, имеющий особое качество. Если бы **абра** был излишним. Несмотря на все эти неувязки, Салакая, как нам представляется, подошел близко к правильному объяснению указанных имен. Во всяком случае, его

⁴¹ Ш. Х. Салакая. Указ. соч., стр. 83.

⁴² Там же, стр. 84—87.

мысль об одноприродности образов Абрскила и Сасрыквы и о тождестве их имен подтверждается и выводом, к которому мы пришли совершенно другим путем.

Нам представляется, что поскольку, как видно из изложенных выше материалов, Абрскил представляет собой олицетворение молнии, то и в имени его это должно получить свое отражение. Оно, по нашему мнению, состоит не из двух компонентов, как считали упомянутые исследователи, а из трех: 1) **абр**, 2) **с**, 3) **кил**. Корень **абр** входит в состав многих слов абхазского языка: напр. глагол **абру** означает «падать вниз винтообразно, спиралеобразно». Из этого же корня состояло слово, означавшее «отклоняться от своего пути», например **д-бри-т**—«он отклонился от своего пути». Несомненно в глаголе **(а) бр-ра** мы имеем древнейшее слово, имевшее много значений. Одно из них «летать». В форме **а-пр-ра** это слово сохранилось и в современном абхазском языке. Но его древнейшая форма **бырра**⁴³ в этом же значении «летать» сохранилась в ашхарском диалекте абазинского языка. Второй элемент имени Абрскил **с**, по-видимому, более поздний вариант звука **ц**, который, как мы уже знаем, служил для обозначения огня. О том, что имя абхазского Прометея первоначально звучало не как Абрскил, а как Абрцкил, можно судить по сохранившимся вариантам сказания, где имеется форма Абрцкил⁴⁴.

Что касается окончания **кил**, то, по всей вероятности, он имеет такое же значение, что и рассмотренный выше патронимический формант **куа**. На это указывает, например, тот факт, что при помощи окончания **кил** оформляются некоторые абхазские фамилии. Такова, в частности, фамилия Таркил. Более распространенной формой

⁴³ Г. П. Сердюченко. Об абазинских диалектах, — Памяти акад. Н. Я. Марра. М.-Л., 1938, стр. 253; Это слово, по-видимому, было известно и другим народам Кавказа, например, сванам, о чем можно думать на основании того факта, что слово «птица» образуется у них при помощи частички **пр**, связанной по своему значению с напр «летать». У славян также имеется этот корень (с огласовкой) в слове пер-н-а-т для обозначения птицы вообще. При этом интересно, что некоторые считают, что у славян пер-ун «молния» от того же корня (В. Н. Сорохтин. Веражения древней Руси. Рукопись, стр. 28.).

⁴⁴ Сведение К. С. Шакрыл, зав. отделом языка, АИЯЛИ.

этого же по существу фамильного наименования, но в другом оформлении является фамилия Тарба. Здесь мы видим один и тот же этнонимический корень **тар**, а окончание разное: 1) **кил**, 2) **ба**. Последнее от па — сын и является характерным для подавляющего большинства современных абхазских фамилий. Следовательно, имеется основание предполагать, что **кил** по своему значению то же самое, что **па** — «сын» и что последнее — образование сравнительно недавнего времени, а для древнейшего времени, по-видимому, были характерны именные окончания в форме **куа** и **кил**.

Однако, как мы уже знаем из вышеложенного в отношении форманта **куа**, для **кил** мы можем предполагать не одно только значение «сын», но и другие, например, «рука» и др. На это указывает, в частности, название сохранившегося у мегрелов обряда **килеш**, устраиваемого через несколько дней после похорон. При этом интересно, что обряд осознавался как имеющий значение «развязывания рук»⁴⁵, в то время, как само значение слова утеряно. Непонятен мегрелам в настоящее время и сам элемент **кил**.

О том, что с молнией могло связываться в древности понятие руки можно предполагать на основании верований некоторых народов, например, русских, у которых происхождение природных образований в форме пальца, называемых «чертовым пальцем», связывалось с молнией.

Таким образом, **Абрскил** — это «летающего огня (т. е. молнии) сын», или «летающего огня рука» или осколок, т. е. перед нами снова материальный предмет, образовавшийся от удара молнии, о котором говорилось выше, или же метеорит. Мы уже знаем, что такой предмет был фетишем.

В связи со всем сказанным становится понятным, почему мы считаем, что Ш. Х. Салакая близко подошел к правильному объяснению имени **Абрскил**. Если понимать под абра-камнем не простой камень, а метеорит⁴⁶,

⁴⁵ Любезное сообщение ныне покойного, заслуженного учителя Абхазской АССР Маркоза Каландия.

⁴⁶ Существует три вида метеоритов — каменные, железные и железокаменные (Б. А. Воронцов-Вильяминов. *Астрономия*, М., 1969, стр. 78).

а в имени Сасрыквы видеть название молнии, то объяснение Салакая обретает стройность и законченность. О том, что понятие об абра-камне связано не с простым камнем, а с камнем, имеющим небесное происхождение, и что, следовательно, он представлял собой метеорит, указывает компонент **абра**, объясняемый, как показано выше в связи со словом «летать», «полет». Следует обратить внимание на то, что у адыгов имеется еще и другая форма для обозначения этого камня **амбыр**, которая также как **абра** употребляется в сочетании со словами **мывэ** и **мыжьо** «камень»⁴⁷. Форма **амбыр**⁴⁸ указывает на существование у адыгов представления о связи этих камней не только с молнией, но и с солнцем⁴⁹.

Интересно, что название **абра** было известно в древности в странах Переднеазиатского Востока. В арамейском и новоеврейском языках имелось это слово в значении свинца. В Мишне и Талмуде Иезекиль упоминает **абра**, служившее эмблемой веса и тяжести, как предмет вывоза из Таршиша⁵⁰. Небезынтересно также, что и у адыгов с понятием **абра** связывалось представление о тяжести. У них, например, встречается это название в связи с камнем необыкновенно большого размера и необыкновенной тяжести. Так, в одном кабардинском нартском сказании рассказывается о том, как Сатаней повела Сосруко к пещере, вход которой был завален камнем невиданной величины и тяжести. То был абра-камень. Сосруко смог отбросить этот камень и войти в пещеру⁵¹.

Таким образом, изложенный материал дает основание считать, что понятие об абра-камне связано по своему происхождению с молнией и метеоритами, а также с солнцем. Со временем понятие об абра-камне могло

⁴⁷ Толковый словарь адыгейского языка. Майкоп, 1960, стр. 6.

⁴⁸ Это название, возможно, следует видеть и в имени персонажа грузинского фольклора Амбри, которое Н. Я. Марр связывал с солнцем.

⁴⁹ В основе этих верований лежат рациональные корни. Ученые признают, что все метеориты — это члены солнечной системы.

⁵⁰ ЕЭ, т. 1, стр. 318; возможно, и здесь этот термин по своему первоначальному значению связан с обозначением метеорита, т. к. свинец является одним из главных компонентов этого небесного тела, по содержанию которого наряду с радиоактивными элементами определяют возраст метеоритов.

⁵¹ Нарты. Кабардинский эпос, М., 1957, стр. 48 — 49.

расширяться. В него могли быть включены камни необыкновенно большого размера и необыкновенной тяжести.

Орудие Абрскила. О том, что с образом Абрскила, подобно упомянутым уже божествам молнии, первоначально связывался материальный предмет, можно судить и по имеющимся вариантам сказания, в которых говорится о посохе (**алабашья**) героя. При этом интересно то, что он служил ему не только оружием, но и средством передвижения. Однако этот посох, по всей вероятности, замена более раннего двулезвийного копья, называвшегося **абрзал** и представлявшегося в верованиях абхазов оружием божества молнии. На возможную связь образа Абрскила с двулезвийным копьем **абрзал** указывает общая основа **абр** в обоих наименованиях. Кроме того, на это указывает наличие представлений об **абрзале** в Абжуйской Абхазии, там же, где бытуют сказания об Абрскиле, в то время как в Бзыбской Абхазии, где эти сказания неизвестны, нет и представлений об **абрзале**. Вместо них там имеют хождение верования о пулях Афы (**афырхы**)⁵². При этом обращает на себя внимание тот факт, что пули Афы под тем же названием известны и в Абжуйской Абхазии наряду с **абрзал**. Сравнение верований о «пулях» Афы с верованиями об **абрзале**, дает основание считать, что более древними являются верования о «пулях» Афы и что к ним восходят представления об **абрзале**.

Вопрос о природе и происхождении образа Абрскила становится еще более ясным при сравнении его с образом древнегреческого Зевса, с которым, как известно, связывался двойной топор или секира под названием **лабрис**. Сравнение верований, связанных у абхазов с **абрзалом** и представлений древних греков о **лабрисе** ука-

зывает на их идентичность⁵³. Подобно абхазам, у которых с **абрзалом**, как и вообще с материальными предметами, приписывавшимися молнии, были связаны фетишистские слои верований, у древних греков выявлено значение **лабриса** в качестве производственного тотема или фетиша. Так, например, А. Ф. Лосев, уделявший большое внимание вопросу о значении двойного топора в мифологии древних греков, отмечает: «Миф и культ двойного топора — продукт такого сознания, которое находится во все еще колоссальной зависимости от объективного мира, все еще максимально беспомощно и поэтому оценивает эту объективную жизнь природы и общества, как демоническую и магическую, так что даже отдельные вещи и даже сделанные рукой человека все еще наполняются магической силой, являются тотемами или хотя бы просто фетишами»⁵⁴.

Большое значение для понимания происхождения культа двойного топора — секиры у древних греков имеют археологические материалы, относящиеся к минойскому периоду истории древней Греции, по которым оказалось, что культ **лабриса** был связан с «великой богиней»⁵⁵. Выше же говорилось о том, что с «великой матерью» связывались также древнейшие верования о камнях, пулях и метеоритах как на Кавказе, так и на всем Переднеазиатском Востоке. Следовательно, как почитание двойного топора древних греков, так и почитание двойного копья абхазов восходит к одним и тем же древнейшим верованиям. Все это убеждает в том, что Абрскил — двойник Сасрыквы и что первоначально он представлялся, подобно Сасрыкве, детищем «великой матери».

⁵² В сел. Блабурхва Смел Барцыц, например, на вопрос о том, что такое абрзал, ответил, что он ничего не знает об этом, а знает лишь о пулях Афы. Это — круглые черные камни разных размеров, похожие на пулю, которые находят на поле после того, как ударяет молния. Интересно, что разные сказители по-разному представляли себе эти пули: одни говорили о том, что они из железа, другие — из свинца, третьи — из чугуна и, наконец, последние свидетельствовали, что это круглые черные камешки, похожие на пулю, находящиеся на поле после того, как ударит молния. Все сходится на том, что размеры пули Афы разные, длиной от пальца и до локтя.

⁵³ Языковедам следует обратить внимание на наличие в слове **лабрис** элемента **абр**. Было бы интересно их мнение о значении и происхождении этого элемента.

⁵⁴ А. Ф. Лосев. Античная мифология в ее историческом развитии, М., 1957, стр. 114 — 115.

⁵⁵ А. Л. Монгайт. Археология Западной Европы, М., 1974, стр. 23.

ОТРАЖЕНИЕ В МИФОЛОГИИ АБХАЗОВ ЗНАЧЕНИЯ КАМНЯ НА НАЧАЛЬНЫХ СТУПЕНЯХ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

В легенде об Абрскиле, в нартских сказаниях, а также и в других фольклорных произведениях абхазов получило отражение огромное значения камня в древнейшую эпоху.

Как мы уже знаем, рождение одного из главных героев нартских сказаний — Сасрыквы связывается с камнем. Однако заслуживает внимания тот факт, что с камнем связывается по многим вариантам и смерть его. Согласно этим вариантам он умирает после того, как коварные братья, проведая об уязвимости его правой ноги, предложили ему отразить катящийся с вершины горы огромный камень не левой ногой (железной), как это было неоднократно, а правой. Считая отказ недостойным мужчины, Сасрыква принял предложение братьев, что и привело его к гибели¹.

Мотив гибели Сасрыквы от игры с огромными камнями очень устойчив в нартском эпосе народов Кавказа. Он встречается, например, в адыгском нартском эпосе. Так, по кабардинскому сказанию, Сасрыква отражает лбом катящийся с горы Абра-камень². В осетинских нартских сказаниях упоминается спортивная игра с камнями. Происходила она следующим образом: одна группа состязавшихся скатывала с горы громадные камни, другая же их ловила внизу и вкатывала обратно³.

Об игре с огромными камнями идет речь и в некоторых вариантах сказания об Абрскиле. Так, в одном из

них рассказывается следующее: будучи необыкновенно сильным, Абрскил любил забавляться толканием стопуловых камней. Однажды, увидев в овраге огромный (не менее 100 пудов) камень, он предложил знаменитым силачам соревноваться — донести этот камень до вершины, не уронив. Но силачи отказались от этого предложения, т. к. боялись, что не выполнят условий игры. Тогда Абрскил одним рывком поднял этот камень и вместе с ним начал подниматься в гору. Когда до вершины оставалось совсем немного, он выронил его. Рассерженный на это, он выхватил саблю и рассек этот камень пополам⁴.

Это предание местные жители связывают с одним из холмов, расположенных на территории села Члоу. Называют его «Холм рассеченного камня». В 1965 г. нам удалось посетить эту местность и видеть этот холм и имеющиеся на нем две большие каменные глыбы, объясняемые окрестными жителями как две половины того огромного камня, который был рассечен Абрскилом.

Частое упоминание камня в сказаниях абхазов представляется не случайным. Можно думать, что это является отражением особого отношения к камню, имевшего место в верованиях абхазов. В воспоминаниях народа, например, сохранились некоторые элементы культа камней. По представлениям некоторых старейших абхазов, все камни на земле имеют небесное происхождение. Так, рассказывая о происхождении земли, информатор Мамия Цвижба говорил: «Сначала был хаос. Все тряслось. Потом бог послал на землю камни, тогда земля остановилась и перестала трястись, камни скрепили землю, подобно штукатурке. После этого из-под земли стали пробиваться воды»⁵. Эти представления сходны с широко распространенными в древности верованиями о небесном чертоге, построенном из камней и окруженном каменной стеной. Отражение этих представлений

⁴ Вариант сказания об Абрскиле с этим эпизодом был впервые записан Б. В. Шинкуба, который провел большую работу по собиранию всех сказаний об этом герое. В переводе поэта С. Липкина им изданы «Абхазские сказания» (Сухуми, 1961), где имеется этот вариант, переложенный на стихи (стр. 5 — 28). Записанное нами в сел. Члоу предание совпадает с данным вариантом.

⁵ Записано у Мамии Цвижба в сел. Члоу в сентябре 1966 г.

¹ «Приключения», стр. 277 — 280.

² Нарты. Кабардинский эпос, М., 1957, стр. 65.

³ В. И. Абаев. Указ. соч., стр. 101.

можно видеть сохранившемся в русском языке выражении «твердь небесная».

О существовании в далеком прошлом у племен, обитавших на территории Абхазии, почитания камня можно судить и на основании археологических материалов. С почитанием камня, в частности, связывает Л. Н. Соловьев найденные им во время раскопок в гроте Хупынип-шахва (Холодный)⁶ в труднодоступной его части три гальки, сцементированные сталагмитовой коркой, сложенные одна на другую. По его мнению, они относятся к мезолитическому времени и связаны с существовавшим в то время культом⁷.

Отражением культа камней следует, по-видимому, считать и дольменные памятники Абхазии (III тыс. до н. э.). Здесь находится значительная часть всех дольменов, имеющих на территории нашей страны. В форме дольменов имеем, по-видимому, далекое воспоминание о древнем культе скал и нагромождений камней.

Об обычае укладывания камней на могилах рассказывается в некоторых нартских сказаниях абхазов. Так, некоторые информаторы отмечают, что могилы нартвов были окружены камнями. В ногах и у изголовья могилы, говорят, они клали большие камни⁸. Это интересное указание, по всей вероятности, следует увязать с обнаруженными в Абхазии памятниками. Так, в 1969-1970 гг. археологическая экспедиция во главе с Г. К. Шамба раскопала в селении Нижняя Эшера ранее неизвестный в Абхазии тип памятника — кромлехи. Два обнаруженных кромлеха оказались состоящими из четырех концентрических окружностей из камней. Погребения в них оказались вторичными и были сделаны на подсыпке из правия и песка и покрыты известняком. Изучение этих кромлехов дало основание Г. К. Шамба прийти к заключению о том, что они относятся к дольменной культуре Абхазии⁹.

⁶ Этот грот находится в горной части Абхазии в районе Цебельды.

⁷ Устное сообщение Л. Н. Соловьева.

⁸ Записано у Мамии Цвижба в сел. Члоу 13 ноября 1965 г.

⁹ Г. К. Шамба. К вопросу об эшерских кромлехах, — Тезисы докладов, посвященных итогам полевых археологических исследований в 1970 г. в СССР, Тбилиси, 1971, стр. 100.

Камень имел широкое применение и в погребальных сооружениях Майкопской культуры, которая подобно дольменам датируется III тыс. до н. э. Курганы Майкопской культуры часто имели насыпь, состоящую из камней. Могила была окружена кольцом из камней, а дно ее покрывалось слоем гальки, или выкладывалось камнем¹⁰. Следует отметить, что погребения в дольменах Абхазии также имели дно, посыпанное галькой.

С почитанием камня, по-видимому, связаны и встречающиеся в Абхазии погребения в скалах, а также пещерные погребения. Здесь встречаются пещеры, носящие имена той или иной личности, по-видимому, похороненной в ней. Таковы, например, в Бзыбской Абхазии **Чухнаихапы** «пещера Чухны», **Жаграихапы** «пещера Жагры» (по дороге на Рицу). Интересным представляется название пещеры Маше, находящейся вблизи сел. Отхара. Это название, очевидно, находится в связи со словом **амаша**, т. е. «погребальная яма».

О почитании пещер в Абхазии можно говорить не только в связи с погребальным культом, но, как видно из вышеизложенного, и в связи с культом молнии. Выявляется связь культа пещер с культом молнии не только в отношении Абрскиловой пещеры, но и других. В частности, со слов двух пастухов в Абжуйской Абхазии нами записан рассказ, согласно которому на горе Соу-ипсара, в местности, называвшейся **Ажэейпшыхэара** «Место моления Ажвейпша», имеется пещера, с которой связано суеверие: если войти в эту пещеру, то обязательно начнется гроза. Несмотря на это как-то один из местных жителей осмелился войти внутрь пещеры. Вдруг разразилась страшная гроза, и молния убила наповал нечестивца. Труп этого человека, согласно легенде, сохранился в той пещере без изменения до сего времени. Неоднократные попытки родных покойного, предпринимавшиеся для того, чтобы проникнуть в пещеру и забрать труп, каждый раз вызывали грозу, непогоду, а поэтому эти попытки прекратились¹¹.

¹⁰ В. И. Марковин. О происхождении северокавказской культуры, — СА, 1959, № 1, стр. 6.

¹¹ Записано в июне 1964 г. у Гуаджа Ломия в селе Арасадзых, у Мамии Цвижба в сел. Члоу, в июне 1964 г.

Здесь следует обратить внимание на то, что пещера, о которой шла речь в приведенной легенде, была посвящена божеству Ажвейпшьяа, на что указывает ее название «Место моления Ажвейпшьяа». Но если данная пещера по местным повериям считалась одним из местопребываний этого божества, то наказание нечестивца, о котором говорится в предании, произошло по воле этого божества. Значит Ажвейпшьяа обладал не только функциями охотничьего божества, но и функциями божества молнии. Ведь провинившийся был убит молнией. Таким образом, Ажвейпшьяа является не только божеством охоты, но также и божеством молнии и огня.

О наличии у божеств охоты и функций божеств молнии и огня выше уже говорилось в отношении Айергь. Но если божества охоты у абхазов одновременно являются и божествами молнии и огня, то, соответственно, нужно полагать, должна существовать и обратная связь: божества, или герои, представляющие собой олицетворение молнии-огня, должны обладать и функциями охотничьих покровителей. В отношении Абрскила у нас нет никаких данных, которые можно было бы рассматривать в связи с охотничьим культом. Однако, на возможность наличия у него функций покровителя охоты в прошлом можно предполагать на основании данных о его грузинском двойнике — Амирани, в сказаниях о котором связь с охотничьим культом представлена вполне ясно. Все это подтверждает высказанное предположение об однопородности образов древнейших нартских героев и Абрскила.

По древнейшим представлениям пещера служила обиталищем не только Абрскилу, но, по-видимому, и нартам. Ведь не случайно в нартских сказаниях абхазов так часто упоминаются каменные дома нартов, а также их усадьбы за каменными оградами, хотя, как известно, традиция возведения жилых построек из камня в древности у абхазов не имела места. В первоначальных мифах, легших в основу нартских сказаний, могла идти речь лишь о пещерах, как о местах обитания нартов.

Это до некоторой степени может объяснить тот факт, что у многих народов Кавказа с нартскими сказаниями связано изображение лабиринта, которое, как можно думать, является схематическим изображением пещеры.

У осетин, например, лабиринт считается изображением плана жилища нарта Сырдона¹². Однако не везде на Кавказе, где встречается данное изображение, оно увязывается с нартами. На широкое распространение этого узора указывали многие авторы, главным образом, дореволюционные. По их словам особенно часто встречается данное изображение на камне. Так, о подобном изображении на камне в Махческе говорили В. Пфаф и П. Уварова. О таких же изображениях на камнях и даже на деревянной посуде из Дагестана свидетельствовал А. А. Миллер¹³.

О том, что изображение лабиринта на Кавказе по своему происхождению связано с представлением о жилище божества молнии и охоты, т. е. с пещерами (возможно, имевшими длинные и запутанные ходы), указывает наличие подобных пещер на Кавказе.

Одной из таких пещер, которые могли послужить прообразом лабиринта, является пещера Абрскила. Пользуясь случаем, приведем ее описание. Расположена она на западном склоне одного из южных отрогов Кодорского хребта на территории сел. Отап Очамчирского района. Вход в пещеру — круглое отверстие, из которого вытекает река Ачикитизго. Она относится к типу подземных рек, получающих питание из закарстованных областей. Общая протяженность главного тоннеля пещеры более 1,5 км. Пещера отличается исключительной красотой отделки внутренних залов. Некоторые залы достигают высоты 30—40 м. В 140 метрах от входа расположен «Зал Люстры», с потолка которого спускается огромный сталактит, напоминающий люстру.

Особой красотой отличается «Драпированный зал». Со стен зала спускаются занавеси из длинных сталактитов наподобие бахромы. Весьма интересны и другие залы — «Зал меандры», «Зал гигантов» и «Зал баррикад»¹⁴.

На основании приведенного описания можно думать, что не случайно одно из самых популярных сказаний аб-

¹² История Северо-Осетинской АССР, М., 1959, стр. 31.

¹³ А. А. Миллер. Краткий отчет о работах северо-кавказской экспедиции в 1923 г., — Известия Российской Академии истории материальной культуры, т. IV, Л., 1925, стр. 41—42.

¹⁴ Н. С. Куфтырева, Ш. В. Лашхия, К. Г. Мгеладзе. Природа Абхазии, Сухуми, 1961, стр. 321.

хазов приурочивается именно к данной пещере. По-видимому, и у других народов подобные пещеры считались местопребыванием божественных существ или мифических героев. На такую мысль наталкивает то обстоятельство, что, судя по имеющемуся описанию, весьма сходной с Абрскиловой является пещера Психро на горе Ласити в Греции, которую, как считают ученые, древние мифы греков имели в виду, говоря о Зевсовой пещере: «Пещера эта идет в глубину на 200 футов до подземного источника и содержит несколько сталактитовых залов»¹⁵.

— В связи с изложенным представляется весьма интересным и вопрос о происхождении представлений древних греков о лабиринте. Не восходят ли эти представления, а также традиция возведения дворцов с запутанными ходами к представлению о местопребывании божества молнии в пещере. Одним из оснований для высказываемого нами предположения является выявленное учеными этимологическое родство названий. **Лабиринт** и **лабрис**. А. Ф. Лосев полагает, что именно лабиринт считался главным местопребыванием Зевса в виде двойного топора (**Зевс Лабрис**) и что самый Минотавр-получеловек-полубык, единственный обитатель Лабиринта, и есть Зевс или какая-то его ипостась¹⁶.

Таким образом, в названии **лабиринт** также, как в названии **лабрис**, можно видеть корень **абр**. Это служит подтверждением предположения о происхождении представлений о лабиринте в связи с почитанием солнца, молнии, камней и пещер.

Подобные представления были распространены не только в Греции и на Кавказе, но и за пределами этих территорий. Можно предполагать, например, что сходные верования имели место у древних евреев. Основанием для такого предположения может служить древнееврейская легенда, легшая в основу библейского рассказа о прародителе еврейского народа. При этом интересно, что рождение этого мифического героя связано с пещерой. Не менее интересно и то, что в имени этого героя имеется знакомый нам корень **абр**.

¹⁵ А. Ф. Лосев. Указ. соч., стр. 111.

¹⁶ Там же, стр. 120.

Известно несколько вариантов имени этого библейского персонажа: **Абраам, Авраам, Авирам**. Последний вариант некоторые ученые считали первоначальной формой, ссылаясь при этом на тот факт, что он может быть объяснен, как «мой отец высок». Однако в дальнейшем от такого толкования отказались, т. к. было установлено, что форма Авраам или Авирам — поздняя. Более древнее имя — Абраам или Абрам¹⁷.

Существенные намеки на связь этого персонажа Библии с мифическим героем древности содержатся, по нашему мнению, в описаниях его жизни, принадлежащих палестинским агадистам II в.¹⁸, положивших в основу своих описаний данные вавилонского фольклора. О рождении Абраама в Халдее у них рассказывается следующее:

«В ту ночь, когда он (Абраам.—Л. А.) родился, друзья Тераха (отца Абраама—Л. А.), среди которых были также советники и волхвы Нимрода, пировали в его доме. Когда поздно ночью они ушли домой, их внимание привлекла большая звезда, которая поглотила четыре другие звезды, сиявшие на всех четырех концах неба. Они поспешили к Нимроду и сказали: «Несомненно родился отрок, которому предназначено завоевать этот мир и будущий, дай родителям за ребенка столько денег, сколько они сами пожелают, и убей его». Но Терах, находившийся тут же, сказал: «Ваш совет напоминает мне мула, которому человек предлагал полный дом ячменя, если он позволит снять с себя голову. «Дурак,—воскликнул мул,—на что мне твой ячмень, если я буду без головы!». То же самое я скажу вам: если вы умертвите ребенка, кто унаследует деньги, которые вы дадите родителям?». Тогда другие советчики сказали: «Из твоих слов мы заключаем, что сын родился у тебя». «Верно,—ответил Терах,—у меня действительно родился сын, но он умер». Вернувшись домой, Терах немедленно спрятал своего сына в пещере».

¹⁷ ЕЭ, I, стр. 265.

¹⁸ Агада (по-еврейски, буквально—рассказ, рассказанное)—так называется обширная отрасль талмудической литературы, имеющая своим предметом дальнейшее развитие содержащихся в Библии религиозно-этических воззрений, в отличие от другой, законодательной части Талмуда, именуемой Галахой (ЕЭ, I, стр. 386).

О продолжительности пребывания Абраама в пещере в указанных описаниях имеется три версии: по одной — три года, по другой — тринадцать лет, по третьей — десять лет. Весьма большой интерес представляет и та часть приводимых рассказов, где говорится о том, как Абраам вышел из пещеры и, увидев восходящее солнце, готов был преклониться перед ним и почитать его как божество. Но затем, когда при смене дня ночью он увидел луну, окруженную блестящими звездами, восхищенный, он готов был преклониться и перед ней¹⁹. В этом рассказе, как кажется, обстоятельства рождения Абраама (в связи с появлением на небе большой звезды, поглотившей четыре других звезды, сиявших на всех четырех концах неба, заключение его на более или менее длительный срок в пещеру, выход его из пещеры и обращение к светилам) — яркие факты, указывающие на первоначальный астральный, космический характер этого образа.

Трудно сказать, к какому времени относится слияние этого мифа с преданием об эпониме одного из еврейских племен: терахитов. Вообще, как известно, процесс очеловечивания некоторых мифологических образов в фольклоре — такое же закономерное явление, как и наоборот — наделение образа реально существовавшего героя чертами божества²⁰.

Для понимания происхождения представлений о героях или о божествах, обитающих в пещерах, весьма красноречивые указания дают материалы археологичес-

¹⁹ ЕЭ, 1, стр. 270.

²⁰ Интересно, что корень **абр** или **абра** наличествует и в имени высшего существа **Абракасас** (или **Абрасакс**), которым именовалось оно в гностически-еврейской магии (2—3 в. н. э.). Предполагают, что имя Абракасас нееврейского происхождения, т. к. невозможно установить точной его этимологии на основе еврейского языка и не сохранилось также в еврейских повериях. Учеными изучено большое число гемм, посвященных этому существу. Геммы эти представляют собой гравированные камни различной формы и материала, употреблявшиеся в качестве амулетов. Изображение Абракасаса на них передавалось в виде существа с птичьей головой, туловищем человека, со змеевидными ногами. В одной руке фигура держит щит, в другой — бич. Магические папирусы, являющиеся главнейшими памятниками гностически-еврейской магии, отражают те же идеи, что и геммы (ЕЭ, 1, стр. 150 — 151).

кого изучения пещер Абхазии. Так, например, часто упоминаемый нами Л. Н. Соловьев, большой знаток археологии Абхазии, пытливый исследователь, проникший в труднодоступный грот Агца в районе Нового Афона, обнаружил на стенах этого грота большое число изображений. Тщательное изучение рисунков привело его к выводу о том, что они делятся по времени возникновения на три группы: древнейшую, среднюю и позднюю. Древнейший слой начертаний он относит к верхнепалеолитическому времени²¹. В отношении среднего слоя начертаний он высказывается менее определенно и указывает на возможность отнесения их к неолиту и бронзовому веку²². Самые поздние начертания он датирует ранним средневековьем (VII—VIII вв.)²³.

Несмотря на огромные промежутки времени, отделяющие слои начертаний между собой, изображения эти, по мнению Соловьева, связаны с развитием одного и того же культа. Соловьев обратил особое внимание на одно из изображений из числа относимых им к средневековому периоду — вилообразный предмет, в котором он признал раздвоенное копье абхазов (**абрзал**) и мегрелов (**брдзоли**)²⁴.

Кроме изображения раздвоенного копья, которое, как показано выше, представляет собой символ божества молнии, с молнией, как нам представляется, связаны и другие изображения на стенах указанного грота, например, часто встречающиеся зигзагообразные линии.

Таким образом, имеется достаточно оснований для предположения о том, что грот Агца в Новом Афоне был своего рода храмом, где совершались обряды (тайные, как предполагает Соловьев), связанные с культом молнии и огня.

Вывод Соловьева о существовании в гроте Агца одного и того же культа на протяжении тысячелетий представляет для нас большой интерес и позволяет нам увя-

²¹ Л. Н. Соловьев. Надписи и изображения грота Агца у селения Анухва Абхазская, — Материалы и исследования по археологии СССР, № 79, 1960, стр. 174.

²² Там же, стр. 170.

²³ Там же, стр. 169.

²⁴ Там же, стр. 166.

зять миф об Абрскиле с обрядом, возникшим в отдаленнейшую эпоху. Но если превращение древнейшего до-религиозного мифа об огне, каким было, несомненно, первоначально сказание об Абрскиле, связано с таким древнейшим периодом, то можно судить теперь о том, в какую глубь времен уходит этот первоначальный дорелигиозный миф.

ОБРАЗЫ ВСАДНИКОВ В МИФОЛОГИИ АБХАЗОВ

В сказаниях абхазов многие герои предстают в образе всадников. Всадником, скачущим в облаках, часто представляется, например, Абрскил. В нартских сказаниях всадниками рисуются Сасрыква и другие герои. Все эти герои настолько тесно связаны с конями, что как бы сливаются в единый образ человека-коня.

Происхождение образа коня. Кони, о которых идет речь в сказаниях — не обычные, а огненные и питаются они расплавленным железом или сталью. Часто они представляются в образе крылатого коня — **Араша**. В сказаниях неоднократно подчеркивается отличие этих коней от обычных, например, их умение разговаривать со своим хозяином на человеческом языке. Они являются ближайшими помощниками и советчиками своего хозяина. Конь Сасрыквы **Бзоу** согласно большинству сказаний родился одновременно со своим хозяином. Умирает же Сасрыква вскоре после смерти своего любимого коня. Такое же значение придается коням и в нартских сказаниях адыгов и осетин. У адыгов, например, абхазскому Бзоу соответствует Тхожий, а у осетин — Арфан.

Следует отметить, что конь играл выдающуюся роль не только в мифологии народов Кавказа. Известно, что в Греции во времена Гомера кони считались божественными существами. В «Илиаде» и в крито-микенских надписях кони называются по именам. Подобно героям, они — потомки богов и имеют славную родословную, но в отличие от этих героев, они бессмертны. По Гомеру, коней, считавшихся божественными существами, поили лучшим вином. Ученые, изучавшие кносские надписи, подтверждают, что обычай поить лошадей вином дейст-

вительно был распространен в описываемое Гомером время¹.

К. М. Колобова, исследовавшая большой материал, относящийся к культу коня в древней Греции, истолковала ряд рисунков крито-микенской эпохи, как поклонение коню. На одной из печатей микенской эпохи (т. е. до похода на Трою), по ее словам, имеется изображение гигантского деревянного коня. А на арибалле VI в. до н. э. изображен бой у Деревянного коня, о чем не говорится в гомеровском рассказе о Деревянном коне. Весьма интересен вывод, к которому пришла К. М. Колобова: «Деревянный конь, погубивший Трою, является пережитком более древних представлений, согласно которым не конь был орудием воли людей, а люди были орудием его воли»². Иначе говоря, Колобова признает, что истоки культа коня у древних греков следует связывать с тотемическими верованиями.

Итак, отношение к коню, как сверхъестественному существу, расположение которого дает удачу в делах, характерно не только для нартских сказаний, но и для мифологии древних греков.

Однако мифология кавказских народов, в частности абхазов, в некотором отношении представляет своеобразное явление. Оно состоит в том, что в некоторых фольклорных произведениях этих народов в роли помощника и советчика героя выступает не конь, а собака. У абхазов, например, имеется сказочный сюжет, приписываемый нартам, в котором рассказывается следующее: «У одного из нартвов родился сын. И в ту же ночь во дворе ошенилась сука. Но щенок не походил на обыкновенного. Он был очень красив и к утру превратился в мальчика»³. Хотя сын собаки рисуется в образе человека, но на протяжении всего рассказа он называется «Сын собаки» и его роль сводится к тому, что он всюду сопровождает нарта, родившегося одновременно с ним.

На большую значимость коня и собаки в мифологии абхазов обратил внимание еще Г. В. Цулая. В своей работе «Следы религиозно-мифологических представлений

в абхазском нартском эпосе» он уделяет большое внимание этому вопросу. Для объяснения той большой роли, которую играют в мифологии абхазов конь и собака, Цулая привлекает материалы верований меото-сарматских племен, в частности их представлений о загробном мире, ссылаясь при этом на тот факт, что в меото-сарматских могилах III—I вв. до н. э. у станицы Усть-Лабинской, а также в савроматских могильниках при раскопках рядом с костями коня были найдены скелеты собак⁴.

Однако вряд ли эти материалы что-либо могут объяснить. Они сами нуждаются в объяснении. Могильников, в которых встречаются кости коня и собаки, имеется немало и в самой Абхазии. В частности, среди человеческих костей, в захоронениях, обнаруженных во время раскопок в одном из кромлехов в сел. Эшера, были найдены кости крупной собаки (по определению проф. Н. И. Бурчак-Абрамовича)⁵. Захоронения эти признаны вторичными⁶.

Исследователи, занимавшиеся изучением обряда вторичного погребения по материалам археологических раскопок Абхазии, пришли к заключению о том, что этот обряд уходит своими корнями, по крайней мере, в эпоху энеолита⁷. Представления же, лежащие в основе данных обрядов, своими корнями, как можно думать, уходят еще дальше в глубь времен.

Култ коня и собаки в верованиях древнего населения Абхазии может быть прослежен не только на основании наличия костяков этих животных в могильниках, но и на основании встречающихся в них памятников искусства. О некоторых из них будет сказано ниже.

Собака и конь в мифологии народов Кавказа — это два разновременных образа. Собака — образ, возникший в более раннее время и связанный с открытием способа охоты с помощью приручения собаки (мезолит). Образ коня в фольклоре и в искусстве возник гораздо позже —

¹ С. Я. Лурье. Крито-микенские надписи и Гомер. — ВДИ, № 4, 1956, стр. 11.

² Там же, стр. 12.

³ «Приключения», 1962, стр. 94 — 99.

⁴ Г. В. Цулая. Следы религиозно-мифологических представлений в абхазском нартском эпосе, — СЭ, № 5, 1966, стр. 140.

⁵ Г. К. Шамба. Эшерские кромлехи, Сухуми, 1974, стр. 7.

⁶ Там же, стр. 34.

⁷ М. М. Трапш. Труды, т. 2, Сухуми, 1969, стр. 155.

не ранее позднебронзовой эпохи, к которой относится Колхидская культура, засвидетельствованная археологами на территории Абхазии и всей Западной Грузии. Этим образам предшествовал еще более древний образ — птица. Распространенный в мировом фольклоре образ крылатого коня представляет собой контаминацию древнего образа птицы и намного более позднего образа коня. О происхождении образа крылатого коня Н. Я. Марр говорил следующее: «Мы знаем теперь, что лошадь означала в доисторические времена и «птицу», но «птица» семантически связана с «небом», и заменить «лошадь» на земле в человеческом быту и материальной обстановке доистории, конечно, не могла «птица»⁸.

Изучению вопроса о роли птицы в верованиях и мифологии народов посвятил много труда и времени В. Я. Пропп. Он предполагает, что замена птицы лошадью в фольклоре — азиатско-европейское явление. В этом убеждает, по его мнению, тот факт, что в Египте, где лошадь появилась поздно и в Америке, где она стала известна лишь после появления европейцев, процесс замены птицы в верованиях и фольклоре прослеживается не на птице, а на медведе. «Любопытно, — замечает он, — появление лошади в Америке создает совершенно те же обряды и фольклорные мотивы, что и в Европе. Конь перенял на себя не только атрибуты (крылья), но и функции птицы. Подобно тотемному животному, подобно сказочному орлу, он уже не будучи тотемным животным выкармливается»⁹.

Контаминация образов коня и птицы — явление, характерное не только для фольклора и верований, но она имеет место и в народном искусстве. Такое явление наблюдается, в частности, в русской народной вышивке¹⁰.

О том, что в основе мифического образа коня лежит более древний образ птицы, красноречиво свидетельствуют данные мифологии абхазов. Даже в имени волшебного коня Сасрыквы Бзоу отражено более древнее представление о нем, как о птице. Элемент **бз** в этом имени

⁸ Н. Я. Марр. Средства передвижения, орудия самозащиты и производства в доистории, — Избранные работы, т. 3, 1934, стр. 125.

⁹ В. Я. Пропп. Указ. соч., стр. 153 — 154.

¹⁰ П. И. Шангина. Изображения коня и птицы в русской крестьянской вышивке XIX—начала XX вв., — СЭ, № 3, 1972, стр. 118.

связан по своему происхождению с корневой основой **пс**, служившей для обозначения некоторых понятий, в том числе и птиц (**апсаатэ** — птицы).

О связи образов птиц с древнейшими пластами верований свидетельствуют многочисленные сюжеты сказаний абхазов. Птица выступает в этих сказаниях часто в качестве образа, осуществляющего связь между двумя разными мирами: земным миром и преисподней. В произведениях устного народного творчества абхазов распространен мотив путешествия героя в загробный мир, популярный для всего мирового фольклора. Имеется этот мотив и в нартском эпосе. Как и многие другие сюжеты, этот мотив связан с Сасрыквой. Здесь рассказывается о том, как Сасрыква, оказавшись в преисподней, вернулся к себе домой на крыльях орлицы¹¹.

Большая роль птицы в сказаниях абхазов и других народов Кавказа отражает древнейшие представления о связи души человека с птицей. Души умерших по этим представлениям доставлялись в потусторонний мир птицами. По древнеегипетским верованиям человеческий образ мыслился как бы слитым с птицей в одно существо¹².

Интересные данные о связи понятий о душе и птице дают материалы абхазского языка. Так, в словах «душа», «птица» (в абстрактном, собирательном значении) — общий корень **пс** («душа» **а-пс-ы**, «птица» **а-пс-аатэ**). При этом интересно, что в слове **а-пс-аатэ** последний компонент представляет собой суффикс принадлежности, в силу чего это слово может быть объяснено как «душе принадлежащий».

О большом значении птицы в верованиях древнего населения Абхазии свидетельствует широкое распространение ее изображений среди вещей, обнаруживаемых во время археологических раскопок. Особенно часты такие находки среди изделий колхидско-кобанской бронзы. Привлекает внимание по своему художественному исполнению четырехярусная привеска из сел. Эшера с миниатюрными изображениями птицы. Археолог-краевед А. Л. Лукин, которому принадлежит эта находка, считал, что «изображения птиц в изделиях кобано-кол-

¹¹ «Приключения», стр. 162 — 168.

¹² Ю. Липс. Указ. соч., стр. 350.

хидской культуры символизируют спутников божеств, порученцев, крылатых существ, осуществляющих связь божеств с людьми»¹³.

О роли птицы в религии населения древней Абхазии можно судить так же на основании тех верований, которые дошли до нашего времени. Значительный интерес представляют поверия абхазов о птице **акапкап** (горная индейка). Эта птица, имеющая белую окраску, согласно поверьям, обладает необыкновенной зоркостью, слухом и нюхом; она неотступно день и ночь стережет дичь. Как рассказывают абхазские охотники, водится эта птица в самых высоких местах, зимует в пещере, где и прячет запасенный на зиму корм¹⁴. Большое впечатление, как говорят охотники, производит крик этой птицы. Когда хотят сказать о красоте голоса женщины, абхазы выражаются: «Акапкан абжы лхоуп» — «У нее голос как у акапкап».

Представление о подобной птице имеется у других народов Кавказа. У грузин и мегрелов, например, эта птица называлась **какаби**. У грузин, кроме представления о **какаби**, существовали поверья о **хвито** (чудо-птица), которую очень трудно найти, но тот, кто ее найдет, будет счастлив, он легко и скоро сможет разбогатеть, для чего нужно птицу посадить в глиняный горшок; а под нее, как под наседку, подложить монету. Это нужно сделать вечером по заходе солнца, а утром горшок будет полон монетами... Но об этом не должен знать никто посторонний. Иначе птица потеряет свою чудодейственную силу¹⁵. Кроме того, у грузин также имелось представление о птице **паскунджи**, которая жила на скале. Ей приписывалось осуществление связи неба, преисподней и земли¹⁶.

В Восточном Закавказье и в некоторых местах Северного Кавказа было известно предание о седовласом царе птиц Симурге, обитавшем на вершине Эльбруса. «Од-

¹³ А. Л. Лукин. Эшерская находка, ТАИЯЛИ, XXVII, 1951, стр. 160.

¹⁴ Записано у Раста Шинкуба, с. Тхина, 1963 г.

¹⁵ Памятники народного творчества Кутаисской губ. Приметы-суеверия (Имеретия), — СМОМПК, в. 32, отд. III, Тифлис, 1902, стр. 6.

¹⁶ М. Я. Чиковани. Указ. соч., стр. 294.

ним оком онзирает прошлое, а другим проникает в будущее. При полете его от ударов крыльев сотрясается земля, волнуется море. При столах его умолкают птицы, увядают цветы, горы одеваются облаками. Когда же с вершины Эльбруса слышится пение добрых духов, то небо ясно, снеговые вершины сверкают на солнце, ручьи текут спокойно, цветы благоухают, везде царят радость и мир»¹⁷.

У кабардинцев также известно предание о птице, обитающей на вершине Эльбруса (они ее называют «тха птиц», т. е. «бог птиц»). До недавнего времени ей приносились жертвы. Эти жертвоприношения совершались у подножия горы Эльбрус¹⁸.

На основе представлений о стерегущей птице, составлявших, как видно, значительный слой охотничьих верований у многих народов Кавказа, хорошо объясняется имя божества охоты у абхазов **Ажэейпшьаа**. Это имя расшифровывается как «стерегущее крыло» (ажэа — крыло, апшь — от глагола **апшьара**, имеющего много значений, напр., «сторожить», «бдеть», отсюда **ачапшьара** «бдение над больными»). Имеется основание предполагать, что это название возникло в охотничьем языке абхазов. На это указывает сравнение его с другими словами этого языка, образованными таким же путем, например, **ашьапажэ** «старая лапа» — о медведе, **ахаха** «ветвистая голова» — о самце, **ахумш** «счастливая шерсть» — о кунце и др.

Возможно, что в верованиях о мужском охотничьем божестве, известном у многих народов Кавказа (у сванов, грузин Картли, карачаевцев, осетин, балкарцев) под именем **Апсат** (Апсати, Афсати, Ефсати) большую роль сыграли подобные же представления о стерегущей птице. Исходная форма этого имени **Апсат** может быть объяснена уже упоминавшимся абхазским словом **апсаа-тэ** — «птицы». В настоящее время связь этого охотничьего божества с птицей указанными народами не осозна-

¹⁷ Евгений Марков. Очерки Кавказа, СПб., М., 1887, стр. 76; Возможно, что образ собаки-птицы, засвидетельствованный в скифских курганах VI — V вв. до н. э., также связан по своему происхождению с подобными верованиями, тем более, что название этой птицы Симаргл близко вышеприведенному Симургу.

¹⁸ Кабардинский фольклор. М., 1936, стр. 92 — 93.

ется. Но у некоторых из них сохранились пережитки этих представлений. Так, еще недавно некоторые сваны считали, что у верховного божества охоты (Бер-шиш-влиш) есть свой вестник-птица **гогбедниери**, верили, что через нее божество сообщало охотникам о местонахождении зверей¹⁹.

Некоторые слои верований о богине Дали у южных осетин также связываются с птицей. В одном осетинском сказании, например, повествуется о любви Дали к отцу Амирани Иамону. Когда он вынужден был ее покинуть вследствие уловок жены и старой колдуньи, в поисках возлюбленного Дали-Мириам принимает образ птицы (по одним вариантам — голубя, по другим — орла)²⁰. Не менее тесная связь с птицей обнаруживается у ингушской великой богини Тушоли. С ее именем было связано почитание удода, символизировавшего плодородие²¹.

Происхождение образов всадников. Мы вынуждены были отклониться несколько в сторону от основной темы, т. к. невозможно объяснить происхождение образов всадников, не рассмотрев сначала их отдельно: коня и сидящего на нем героя. Возвращаясь же к вопросу об истоках образов всадников в мифологии абхазов, следует указать на тот факт, что этот образ является популярным у них не только в сказаниях, но и в верованиях. Полевыми и литературными материалами засвидетельствованы представления абхазов о божествах-всадниках. В образе всадников представлялись, например, Айергь, божества оспы-Зосхаи и Хания, по некоторым сведениям, иногда даже верховное божество **Анцза**.

Божества-покровители и патроны отдельных семей и семей у абхазов также часто представлялись в виде всадников. В связи с такими представлениями, по видимому, находится суеверный обычай, зафиксированный в некоторых местах Абхазии и заключающийся в том, что прежде чем отправиться в то или иное путешествие на белой лошади, нужно было совершить обряд мо-

ления, посвященный духу-покровителю места. Такое суеверие, например, сохранялось до недавнего времени в Западной части Абхазии в отношении местности, расположенной у современного города Гагра, покровителем которой считался Гагра инхо (т. е. находящийся в Гагра). Полагали, что если не совершить моление этому божеству, то конь с седоком не сможет уехать из этого места: он будет все время возвращаться. Сходное суеверие было связано с местностью Мтыргялаз в сел. Лыхны, представлявшей собой дубовую рощу, в которой совершали свое семейное моление представители фамилии Гумба. Тот, кто хотел выехать куда-либо на белой лошади или же когда хозяин такой лошади боялся, что ее сглазят, ее подводили к дубу и накрывали черной тканью²².

Следует подчеркнуть, что божественные всадники всегда представлялись одетыми в белое и восседающими на белом коне. Наиболее яркие представления о белом всаднике связаны у абхазов с Айергь. Особый интерес представляют верования бзыбских абхазов об этом божестве. Здесь еще не так давно ему поклонялись как покровителю грабежей и разбоя. О роли этого божества как покровителя походов сообщал, например, С. Т. Званба²³. Святилище божества Айергь в сел. Аацы (Айергь Ацных) особенно почиталось ворами и разбойниками. В то же время в некоторых местах Абхазии (напр., в Абжуа), как уже говорилось, с представлением об Айергь связывались охотничьи верования. Возможно, это показывает, что у бзыбских абхазов новый военный аспект почти вытеснил старые охотничьи функции божества. Этот же военный аспект божества Айергь обусловил и создание особого варианта песни, посвященной ему. Помимо указанной выше песни Айергь, связанной с удачной охотой, был известен гимн Айергь, который пели в честь подвигов военных героев.

Весьма сходны с верованиями абхазов об Айергь представления адыгов об Ауш-Герги (имеются варианты: Тауш||Дауш-Герги). Г. Турчанинов, посвятивший специальную работу изучению этого божества, обратил внимание на перерождение этого образа: для современ-

¹⁹ М. Я. Чиковани. Указ. соч., стр. 39.

²⁰ Там же.

²¹ Л. П. Семенов. К вопросу о мировых мотивах в фольклоре ингушей и чеченцев, — Академия наук СССР Н. Я. Марру, XIV, 1935, стр. 552.

²² Записано у Х. М. Камлия в сел. Лыхны в июне 1966 г.

²³ С. Т. Званба. Указ. соч., стр. 57 — 58.

ного черкеса в подавляющем большинстве случаев он уже воспринимается просто как образ необыкновенно удачливого охотника. Сопоставив варианты охотничьих песен, в которых упоминается имя этого божества, он приходит к выводу о том, что исключительный успех охоты во всех вариантах песен связан именно с участием Герги. Он является как бы символом удачи²⁴. В то же время это божество в прошлом выступало и как покровитель воинов и оружия. Все это дает основание Турчанинову считать Ауш-Герги древнейшим божеством, покровителем охоты, приобретшим с течением времени и многие другие функции. Кроме функций покровителя воинов, он выступает, например, в качестве покровителя недужных, а иногда и как покровитель земного плодородия²⁵.

Кроме Ауш-Герги у отдельных адыгских племен были известны еще и другие божества, покровительствовавшие воинам. Так, например, у шапсугов Сэузерэщ считался покровителем всадников, находящихся в походе. А. М. Гадагатль объясняет это имя как «Сабельников водитель», т. е. «покровитель воинов», покровитель всадников²⁶.

Верования о божествах-всадниках, покровителях воинов отмечены и у осетин. Под именем Уастырджи у них было известно божество, считавшееся покровителем воинов и мужчин. Его представляли в образе вооруженного, необыкновенно ловкого джигита на белом коне и в белой бурке. Он считался покровителем не только воинов, но и вообще мужчин. Женщины не имели права произносить его имя и называли его *lagty dzwar* «бог мужчин»²⁷.

В. И. Абаев предполагает, что когда Геродот сообщал о боге войны, которому аланы поклонялись в образе меча, речь шла именно об этом божестве²⁸.

Как видно из приведенного материала, с божествами-всадниками как у абхазов, так и других народов

²⁴ Г. Турчанинов. Из истории религиозного синкретизма у черкесов. — Вопросы истории религии и атеизма, в. 6, М., 1958, стр. 315.

²⁵ Там же, стр. 309.

²⁶ А. М. Гадагатль. Указ. соч., стр. 212.

²⁷ В. Ц. Абаев. Дохристианская религия алан, XXV МКВ, М., 1960, стр. 12.

²⁸ Там же.

Кавказа связаны представления о войнах, походах, грабежах, что служит основанием для предположения о возникновении этих верований в эпоху военной демократии. Это подтверждается и фактом появления лошади на Кавказе не ранее бронзовой эпохи. Однако эти верования возникли не на пустом месте, а на основе верований о божествах молнии, являвшихся одновременно и божествами охоты. На стадии военно-демократического строя некоторые из этих божеств становятся покровителями походов, разбоя и грабежей.

Археологические материалы о божествах-всадниках. С божествами-всадниками, по-видимому, связаны изображения некоторых предметов, найденных в Абхазии во время археологических раскопок. Из числа подобных предметов особое внимание привлекает бронзовая скульптура, относящаяся к так называемому мелкообъемному искусству, изготовленная сложной техникой литья,ковки и гравировки, найденная археологом Г. К. Шамба среди других предметов раскопанного им в 1968 г. захоронения в сел. Эшера, на правом берегу реки Гумисты (Сухумского района), названного им «погребением воина-жреца». По месту выбора, ориентации, обряду погребения, захоронение это признано Шамба принадлежащим местному племени.

В центре скульптуры — всадник, восседающий на жеребце со сплюснутой мордой и длинным хвостом. Обими руками всадник держит уздечку. В скульптуре хорошо передана напряженность фигуры всадника — прогнутость спины, как бы указывающая на стремительность езды. По правую сторону от всадника имеется изображение собаки с ошейником и раскрытой пастью. Предмет снабжен трехствольной подвеской с колокольчиками. Тщательное изучение предмета привело Шамба к выводу о культовом назначении изображенных фигур²⁹.

Эшерская находка представляет наибольший интерес по сравнению с другими подобными находками в Абхазии в том отношении, что здесь всадник на коне представлен в сопровождении собаки. В аналогичном памят-

²⁹ Г. К. Шамба. Об одном раннеэллинистическом захоронении представителя древнеабхазской знати из сел. Эшера, — ИАИЯЛИ, 1, Тбилиси, 1972, стр. 98 — 106.

нике, найденном случайно при земляных работах в сел. Бамбора, представлен лишь всадник без собаки³⁰. Нет собаки и в экземпляре с двумя всадниками, хранящемся в Киевском музее, происхождение которого из Абхазии доказано А. Л. Лукиным³¹.

Местные божества молнии и войны и святой Георгий. Как у абхазов, так и у других народов Кавказа божества-всадники после внедрения христианства стали нередко отождествляться со святым Георгием. О том, что местные божества молнии под влиянием христианства, например, в Абхазии, стали отождествляться со святым Георгием, можно судить по приводимой С. Т. Званба молитве, которую произносил при возвращении абхазов из какого-нибудь похода с победой один из стариков, участвовавший в нем. Сняв шапку, он произносил: «А Ерги, о Георгий, путеводитель воинов, покровитель мужества и храбрости, благодарим тебя за дарованную нам победу над неприятелем, просим и на будущее время не оставить нас своим покровительством»³². В этой молитве произносятся два имени: прежнего языческого божества и христианского святого Георгия, на которого перешли со временем функции этого языческого божества.

С. Т. Званба считал, что название Ерги является сокращенным именем Георгия³³. Однако изложенные выше материалы свидетельствуют об ошибочности такого представления. Айергъ, как мы видели, божество, которому поклонялись предки абхазов задолго до принятия христианства. Исходя из некоторых данных, наоборот, можно предполагать, что христианство заимствовало образ святого Георгия из языческого божества молнии, культ которого был распространен в древности на обширной территории, куда входили Кавказ и Малая Азия. Обряды, практиковавшиеся у кавказских народов в связи с культом святого Георгия, указывают на их язычес-

³⁰ Г. К. Шамба. Об одном раннеэллинистическом захоронении представителя древнеабхазской знати из сел. Эшера, — ИАИЯЛИ, I, Тбилиси, 1972, стр. 106.

³¹ А. Л. Лукин. Материалы по археологии Бзыбской Абхазии, — ТОИПКГЭ, I, Л., 1941, стр. 70.

³² С. Т. Званба. Указ. соч., стр. 58.

³³ Там же.

кое происхождение. Таков, например, обычай посвящения белого коня святому Георгию, существовавший у абазин. Этот конь сжигался на костре в сопровождении ружейных выстрелов и пения молодых джигитов³⁴. О том, что святой Георгий у абазин заменил более древнее языческое божество со сходным именем, свидетельствует характер празднования дня святого Георгия, который они объединяли с днем пророка Ильи, воздавая последнему почти одинаковые почести с богом грома Шибле³⁵.

Имеются данные о том, что и у картвельских племен святой Георгий заменил другое божество, покровительствовавшее животным, а впоследствии воровству и разбою. На это указывает, например, то, что в некоторых храмах на Западе Грузии, например, в Мегрелии, в честь этого святого хранились особые эмблемы — железные раздвоенные копья, именовавшиеся **бурдзали**, соответствовавшие абхазским **абрзал**, о которых говорилось выше. В то же время по местным древнейшим представлениям, как мы уже знаем, это оружие приписывалось божествам молнии, огня и охоты³⁶. Христианские храмы, как правило, строились в местах прежних языческих святилищ. Старинные верования и материальные предметы с ними связанные, конечно, не могли исчезнуть бесследно. Они сохранились, но стали увязываться с христианскими святыми.

Божество, близкое по своим функциям и происхождению с кавказскими божествами войны такого же типа, что и абхазский Айергъ, было известно в древности на обширной территории, начиная от Греции, Каппадокии и Рима до Сирии и Палестины. При этом большой интерес представляет то обстоятельство, что в некоторых областях римской империи эти божества носили имена, очень близкие по звучанию с кавказскими. Так, например, в Ирландии, входившей в состав Римской империи, обнаружены довольно многочисленные посвященные надписи на памятниках, в которых упоминает-

³⁴ Н. Дубровин. Указ. соч., т. 1, кн. 2, стр. 25.

³⁵ Там же.

³⁶ Подробнее об этом: Л. Х. Акаба. О пережитках древнейших верований в культе кузницы у абхазов, ИАИЯЛИ, II, Тбилиси, 1973, стр. 175.

ся имя **Эрге** (ср. с абхазским **Айергь**). Предполагается, что памятники с этими посвятельными надписями происходят из святилища, посвященного этому божеству³⁷. То что некоторые ученые, например, Хольдер, связывают имя этого божества с **егс** «страшный»,³⁸ представляется вполне правдоподобным: как мы видели на примере кавказских материалов, одним из источников представлений об этих божествах были явления, связанные с грозой и молнией.

Е. М. Штаерман, исследовавшая религию народов, входивших в состав Римской империи, обратила внимание на особую значимость в ней культа богов-всадников. «Одно время, — пишет она, — исследователи считали, что существовал некий единый бог-всадник, культ которого распространился из одного центра (таким центром многие считали Анатолию) почти по всем пограничным районам империи. Впоследствии было установлено, что в виде всадников изображались самые различные провинциальные божества»³⁹.

Имеются данные о языческом происхождении образа святого Георгия Победоносца и в христианской Европе. И здесь многие исследователи возводят почитание этого святого к культу богов-всадников. Мнение о происхождении святого Георгия от языческих богов подтверждается христианским каноническим изображением этого святого в виде юноши-всадника, сидящего на белом коне и копьем поражающего дракона. Об этом же свидетельствуют многочисленные обряды в честь этого святого у многих народов. В этих обрядах выявляется роль Георгия как покровителя земледелия и скотоводства — черта, несомненно, принадлежащая образу языческого божества, а также весеннее (23 апреля) и осеннее (26 ноября) празднование его дня. Христианская легенда, в которой рассказывается о происхождении святого Георгия из Каппадокии⁴⁰, по-видимому, указывает на

³⁷ Е. М. Штаерман. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи, М., 1961, стр. 194.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же, стр. 147.

⁴⁰ По сказаниям Метафраста, происхождение великомученика святого Георгия выводится из Каппадокии, где якобы он принадлежал к знатному роду и служил в войске, занимая высокое положение. Когда при Диоклетиане началось гонение на христиан, Георгий

место, откуда был христианством заимствован этот культ.

Таким образом, кавказские, в частности, абхазские, материалы, о божествах-всадниках дают основание видеть в святом Георгии заимствованное христианством языческое божество, представление о котором было широко распространено в переднеазиатском мире и на Кавказе. С распространением христианства это заимствованное божество уже в образе святого Георгия оказало обратное влияние на своих предшественников и в ряде случаев вытеснило их старые названия. Столь большая популярность этого святого на Кавказе объясняется близостью представлений о нем с его дохристианскими предшественниками.

На основании всего изложенного можно сделать вывод о том, что истоки образов всадников в абхазской мифологии связаны с одной стороны с тотемическими верованиями, а с другой, с верованиями о божествах молнии, превратившихся во времена военной демократии в божества войны и разбоя.

отказался от своей должности и стал проповедником христианства. За это он был обезглавлен и после 8-дневных тяжких мучений умер около 303 г. в Никозии («Энциклопедический словарь» Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. СПб., 1892, стр. 119).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изложенный материал позволяет сделать следующие выводы:

1. В основе сказаний абхазов о нартах лежит древнейшее мифологическое олицетворение солнца, выступающее под разными наименованиями (Сатаней-Гуаша, Гунда, Рарира и др.), то в виде звериной самки, то в виде пчелиной матки, то в виде антропоморфного олицетворения космоса в образе «великой матери» — покровительницы плодородия.

2. С представлениями о женских олицетворениях плодородия, являвшихся одновременно и покровительницами охоты, было связано изготовление своеобразных кукол, бывших в центре некоторых обрядов, в частности, брачных и похоронных. Выявляется, таким образом, связь мифов об этих покровительницах плодородия с обрядом посвящения.

3. Формирование представлений о женских олицетворениях природы, покровительницах охоты и возникновение связанных с ними мифов и обрядов относится ко времени не только до разделения протоабхазо-адыгов, но еще до размежевания этого пранарода от предков осетин, чеченцев, ингушей и других народов Кавказа.

4. Имеется основание связывать эти представления с возникновением первоначальной формы родовой организации — коллектива людей во главе с матерью-родоначальницей, разделенного на два взаимнообращующихся класса.

5. Древнейшие мужские образы рассмотренных сказаний восходят к фетишистским слоям верований, связанных с грозовыми явлениями. В процессе дальнейшего

развития эти образы приобретают и другие функции, например, становятся божествами охоты, от которых зависит всякая удача.

6. Своеобразным представляется сказание об Абрскиле, в основе которого лежит один из наиболее типичных прометеевских мифов. Различные варианты мотива повли героя на шкуре отражают, как можно полагать, разные способы добывания огня и доставления его в шкуре к жилищу или к месту охоты.

7. Имеющийся в сказании об Абрскиле мотив истребления папоротников, лиан и виноградной лозы связан не с эпохой земледелия, как это считали некоторые авторы, а является отражением борьбы с природой, имевшей место на ранних ступенях исторического процесса на основе овладения огнем задолго до начала земледелия.

8. Подобно мифу о «великой матери», лежащему в основе нартских сказаний о Сатаней-Гуаше, предание об Абрскиле в своей первооснове, как выяснилось, было связано с совершением обряда. Обряд этот выполнялся в пещере.

9. В позднейшую эпоху на стадии военно-демократического строя многие мифические персонажи трансформируются в эпических героев, но даже на самой поздней стадии они не теряют полностью своей мифологической природы. На данной ступени исторического развития наряду с процессом «приземления» некоторых мифических персонажей происходит процесс превращения древнейших божеств молнии и охоты в божеств-покровителей войны, грабежей и разбоя, представлявших в виде всадников.

10. Некоторые мифологические образы и представления абхазов имеют аналогии в мифологии и верованиях древних народов Малой и Передней Азии. Особенно это касается древнейших слоев, связанных с фетишизацией грозовых и солнечных явлений. Эти факты могут получить объяснение на основе дальнейшего сравнительно-исторического изучения мифологии и связанной с ней терминологии всех народов Кавказа, а также указанных древних народов. Пока же можно высказать предположение об общем древнейшем субстрате этих народов.

Список сокращений, имеющих в работе

- ВДИ — Вестник древней истории, журн.
 ЕЭ — Еврейская энциклопедия.
 ЗКОИРГО — Записки Кавказского императорского русского географического общества.
 ИАИЯЛИ — Известия Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа АН ГССР.
 ИСОНИИ — Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института.
 К — «Кавказ», газ.
 МКАЭН — Международный конгресс антропологических и этнографических наук.
 МКВ — Международный конгресс востоковедов.
 СМОМПК — Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа.
 СА — Советская археология, журн.
 СЭ — Советская этнография, журн.
 ТАГМ — Труды Абхазского Государственного музея.
 ТАИЯЛИ — Труды Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа АН ГССР.
 ТОИПКГЭ — Труды отдела истории первобытной культуры Государственного Эрмитажа.
 УЗАНИИ — Ученые записки Адыгейского научно-исследовательского института.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Центральный образ нартских сказаний абхазов—мать нартов и ее соответствия в верованиях абхазов	10
Абрскил — абхазский Прометей. Верования об огне и молнии у абхазов	49
Отражение в мифологии абхазов значения камня на начальных ступенях исторического развития	74
Образы всадников в мифологии абхазов	85
Заключение	100
Список сокращений	102

Лили Хуршьыт-ип̄ха Акаба
Ап̄суаа рмифологиа акныт̄
урысшәала

ლილი ხურშითის ასული აკაბა
აფხაზთა მითოლოგიიდან
რუსულ ენაზე

Редактор издательства *Л. Е. Аргун*
Художественный редактор *П. Г. Цквитария*
Технический редактор *Р. А. Пленкова*
Корректоры *А. А. Мхитарян, Ж. И. Гублиа*

ЭИ00135. Сдано в набор 20.XI 1975 г. Подписано к печати 16. VI 1976 г.
Формат 84x108¹/₃₂. Бумага типогр. № 2. Усл. -печ. л. 5,46. Уч.-изд. л. 5,59.
Заказ 374. Тираж 2000. Цена 34 к.

Издательство „Алашара“, Сухуми, ул. Ленина, № 9.

Сухумская типография № 7 им. Ленина Госкомитета
Совета Министров Грузинской ССР по делам
издательств, полиграфии и книжной торговли.
Сухуми, ул. Ленина, № 6.

Цена 34 коп.