

ЗУХБА С. Л.

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

В ДВУХ ТОМАХ

Т. II

Абгосиздат
Сухум 2014

УДК 82-95
ББК 83.3(5Абх)
3 95

Зухба, С. Л.
3 95 Избранные труды. В 2-х томах. Т. 2.
Сухум, Абгосиздат, 2014 . – 472 с.

Во второй том избранных трудов известного абхазского филолога, доктора филологических наук, академика АНА и АМАН С.Л. Зухба в трех томах вошли его монографии «Мифология абхазо-адыгских народов» (2007), литературно-критические, политические статьи, рецензии, публицистика из сборника «На сквозняке времен» (2006).

Книга предназначена для фольклористов, исследователей устной прозы кавказских народов и всех, кто интересуется прошлым и настоящим абхазского народа.

УДК 82-95
ББК 83.3(5Абх)

МИФОЛОГИЯ АБХАЗО-АДЫГСКИХ НАРОДОВ

ПРЕДИСЛОВИЕ

В предлагаемой работе автор задался целью обозреть мифологию абхазо-адыгских народов и показать общее и особенное в ней. Прежде всего необходимо выяснить характер этих общностей и породившие их социальные условия. Среди них есть общности, порожденные типологией, в то же время следует указать, что целый ряд мифов, мифических образов, сюжетов имеют общие корни и возникли на основе генетического единства абхазов и адыгов.

Еще на начальных этапах развития фольклористики, как науки, ученые заметили, что устное народное поэтическое творчество различных народов мира проявляет сходство. И это сходство объяснялось по-разному. В одно время представители целого направления (теория заимствования или как ее иначе называли, теория миграционная) сходство фольклорных сюжетов, образов, мотивов... различных народов объясняли, как результат заимствования одним народом у другого. Впоследствии, когда ученые углубились и охватили множество материалов, выяснилось, что фольклорные произведения проявляют сходство даже у таких народов, у которых в историческом прошлом не было никаких контактов. Так, например, можно найти немало фольклорных сходств у народов Кавказа, Австралии, Африки, Америки. Но об их непосредственных исторических контактах нам ничего не известно.

Таким образом, выясняется, что в целом миграционная теория имела целый ряд уязвимых мест. В то же время нельзя отрицать, что заимствования духовных и материальных ценностей одним народом у другого имели место. Здесь важно исходить из конкретного анализа материалов. Так, например, если обнаружим сходства абхазских фольклорных сюжетов, образов, мотивов и т. д. в фольклореaborигенов Австралии, Африки, Америки... то о заимствовании не может быть и речи. Априори очевидно, что не стоит прилагать усилия, чтобы доказать пути заимствования. В таких случаях исследователи должны искать другие причины, которые могут более или менее убедительно объяснить такого рода явления. Например, типологией.

В то же время, не менее сложно, когда хотим выяснить причины сходства духовных памятников у генетически родствен-

ных народов, скажем, каковыми являются абхазы и адыги. В одних случаях здесь можно обнаружить, что некоторые памятники фольклора проявляют сходство оттого, что один из народов заимствовал у другого, а другие имеют общие истоки, третьи же возникли у тех и у других народов самостоятельно, независимо друг от друга, т. е. это сходство типологического характера.

Об этих банальных истинах я говорю потому, что в науке нет раз и навсегда установленных методов, с помощью которых можно раскрывать и подвергать анализу разнообразные произведения фольклора.

На основе сравнительно-сопоставительного анализа различных мифов постараемся выявить, где это возможно (другое дело, насколько это нам удалось) те моменты, о которых можно говорить, что они возникли из одного общего источника, восходят к общим для абхазов и адыгов корням. При этом объектом своего исследования мы сделали не все, что встречается, а выбрали, как нам казалось, наиболее характерные и сохранившиеся до сравнительно недавнего времени в живом бытования мифические представления и повествования о них. Конечно, старались оговаривать и те общие места, моменты, которые характеризуются типологией.

Общность абхазо-адыгской мифологии в той или иной степени касались и другие ученые (этнографы, фольклористы, историки, археологи, языковеды) в связи с освещением различных других проблем. Основные работы, в которых показаны те или иные стороны абхазо-адыгской мифологии, будут использованы по ходу нашего исследования.

Вполне сознаем, что поднятая нами проблема обширная. Для ее полного и всестороннего освещения необходимы усилия ряда ученых. При этом никак не претендуем на исчерпывающее ее освещение. Наш подход – один из возможных, и находимся, что он имеет право на существование.

В нашем построении могут быть уязвимые места, обусловленные несколькими субъективными и объективными причинами.

Больше всего мешает незнание адыгских языков, потому мы не можем пользоваться адыгской мифологией на языке оригинала, а изложение содержаний мифов, описание языческих обрядов и т. д. в переводе на русский язык не всегда удовлетво-

рительны и не всегда передают все существенные оттенки. Тем не менее, надеемся, что наш подход и предлагаемый анализ, наша попытка сравнительно-сопоставительной интерпретации мифологии абхазов и адыгов имеет какую-то струю новизны в этой области. Естественно, в нашей работе есть и повторы уже известных, апробированных мыслей, положений. Без них мы не могли обойтись.

При исследовании поднятой в работе проблемы, конечно, старались использовать существующую научную литературу в этой области, но больше всего опирались на конкретные фольклорные и этнографические материалы, в которых отразились мифологические представления, мифологическое мышление.

Упрощенный подход к мифу на уровне обывателя не раскрывает его подлинной сущности. В духовной жизни древнего человека мифы играли огромную роль. Раскрыть подлинную сущность мифа возможно лишь в том случае, если мы сумеем понять его так, как понимал создавший и пользовавшийся им первобытный человек. Должны выяснить, какой смысл вкладывали в мифы их создатели и какую роль играли они в жизни народов.

Как и у многих других народов Кавказа, так и у абхазов и адыгов мифы не представлены или почти не представлены в виде отдельных циклов. В многочисленных фольклорных памятниках абхазов и адыгов мифы очень редко выделяются как отдельный, самостоятельный жанр. Как правило, мифологические сюжеты, мотивы и образы разбросаны в самых различных жанрах. Можно сказать, что эта разбросанность мифологических сюжетов, образов, мотивов по жанрам характерна и для фольклора многих других народов. Все это говорит о том, что бытование мифов имеет свои специфические особенности. В определенном смысле оно (бытование мифов) отличается от бытования других жанров фольклора. Есть ученые, которые не считают миф жанром, для этого у них есть немало оснований. В то же время оставлять миф за пределами фольклора невозможно. Если мифология является объектом исследования языковедов, историков, этнографов, философов, психологов, религиоведов и т. д., то она не менее нуждается в исследовании в аспекте фольклористики.

Интересные наблюдения об особенностях бытования древних мифологических повествований у кабардинцев сделал

М.Е. Талпа, который, в частности, писал: «Глухой отзвук седой старины слышен в немногочисленных остатках молитвенных гимнов, культовых песен и заклинаний. Редко эти остатки сохранились, как текст обрядовой песни, чаще – либо в очень трансформированном виде, либо как рассказ о старинных для сказителя древних обычаях. Сплошь и рядом этот рассказ сопровождается прямой иронической усмешкой. На древние суеверия и магические обряды тотемизма и анимизма легли сперва христианские верования и обряды (XII–XVII вв.), а с XVIII в. – магометанские. Ни та, ни другая религия не вошли прочно в сознание трудящихся кабардинцев…»

Более прочно сохранились «языческие» суеверия и культуры. Помнят о дифференцированных «тха» – реки, моря, леса, неба и т. п. Особенно отчетливы остатки культа божества леса (Мезитха) первоначально бывшего божеством женским. Мезитха была и богиней охоты (ср. римскую Диану).¹

Отсутствие отдельных циклов мифов в мифологии ряда кавказских народов объясняется тем, что такие архаические эпические сказания, как нартские, об Абрскиле, Насрен-Жаке, Амирани и т. д. вобрали в себя множество мифологических сюжетов, образов и мотивов. «Многие представления и сюжеты восстанавливаются по данным языка и пережиточным мотивам, рассеянным в песнях, танцах, устных преданиях, ритуалах. Эти мотивы, утратившие свой первоначальный контекст, порой сливались с более поздними религиозными системами и становились элементами христианских и мусульманских культов».²

То, что различные мифы рассыпаны в различных жанрах фольклора, можно объяснить и по-другому. Как нам кажется, это какие-то следы,rudименты первобытного синcretического фольклора, следы той эпохи и того состояния фольклора, когда еще не были жанры дифференцированы и расчленены.

Исследуя мифологические предания и легенды абхазов в аспекте типологии, нами были выделены наиболее крупные их группы. Таковыми, на наш взгляд, являются следующие: 1) космогонические мифы; 2) антропогонические мифы, в том числе и мифическое предание об ацанах (карликах); 3) мифы о возникновении различных животных и птиц, отдельных их свойствах и внешних признаках; 4) топонимические предания и легенды о провалившихся местностях, а также относящее-

ся к этому разряду и легенда о всемирном потопе; 5) этногенетические предания и мифы; 6) генеалогические предания; 7) былички. Нами было отмечено, что такое деление абхазской несказочной прозы весьма условное. Можно выработать и другие принципы деления, можно дробить каждую из выделенных групп на более мелкие группы. Но нам кажется, что предложенная классификация наиболее приемлема и наиболее соответствует абхазским материалам.³

Эту классификацию учитываем и при сравнительно-сопоставительном изучении мифологии абхазов и адыгов, но в предлагаемой работе больше всего внимание уделяется общим для абхазов и адыгов божествам языческого пантеона, а также образам мифических персонажей волшебной сказки и героического эпоса о нартах.

Мифология абхазо-адыгских народов в сравнительно-сопоставительном плане монографически никем не изучалась. Все, что мы сделали в этой работе – первая попытка. В дальнейшем эта тема может стать объектом научного исследования в самых различных аспектах. Если сама постановка вопроса сравнительно-сопоставительного изучения мифологии абхазов и адыгов в широком плане заинтересует и привлечет внимание ученых, мы сочтем свою задачу выполненной.

О СВЯЗИ МИФОЛОГИИ С ДРУГИМИ ОБЛАСТЯМИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ АБХАЗОВ И АДЫГОВ

Прежде чем приступить к обзору и анализу конкретных материалов, нам кажется, что необходимо хотя бы очень коротко и в самых общих чертах в контексте нашей темы вспомнить, что такое миф, мифология. Этим самым мы определим объем и границы своего исследования.

Что такое мифы? Откуда и когда они произошли? Для чего нужны мифы?

Выяснению ответов на эти вопросы приложили усилия многие ученые разных стран. Существует множество толкований мифологии. Однако немало нерешенных проблем в этой области, которые ждут дальнейших исследований.

Люди создавали мифы в той отдаленной эпохе, когда не были способны различать естественное и сверхъестественное. Мифы были необходимы в ежедневной практической жизни людей и создавались они с целью объяснения различных явлений природы, окружающей среды.

Стадию мифологического мышления прошли все народы мира. В результате накопления огромного количества мифов в глобальных масштабах и сравнительно-сопоставительного их изучения, ученым удалось установить чрезвычайное их многообразие. В то же время у самых различных народов целый ряд основных тем, сюжетов и мотивов мифов повторяются. Выяснено, что «уже самый круг тем, сюжетов, охватываемых мифами, – вопросы происхождения мира, человека, культурных благ, социального устройства, тайны рождения и смерти и др. – затрагивают широчайший, буквально «глобальный», круг коренных вопросов мироздания».¹

Древнейшими и примитивнейшими считаются мифы о животных. «Самые элементарные из них представляют собой лишь наивное объяснение отдельных признаков животных. Глубоко архаичны мифы о происхождении животных от людей (таких мифов очень много, например, у австралийцев) или мифические представления о том, что люди были некогда животными».²

Несмотря на то, что многие вопросы мифологии выяснены, «исследователи до сих пор нередко конкретным образом расходятся во взглядах на ее (мифологии. – С. З.) сущность и при-

роду. К тому же, изучая ее в разных аспектах, по-разному подходят религиоведы, этнографы, философы, литературоведы, лингвисты, историки культуры и т. д.; их исследования часто дополняют друг друга».³

Мифология абхазо-адыгских народов характеризуется глубокой архаичностью. В своем развитии она прошла различные стадии. Несмотря на то, что ученые обратили на нее внимание слишком поздно, дошедшие до нас сведения о ней и зафиксированные материалы дают пищу для размышления и истолкования.

Мифология не изолирована от других областей духовной культуры народа. В частности, она проявляет тесную связь с религией и фольклором (в особенности с архаичными сказками и героическим эпосом).

Очень трудным оказалось выявление взаимоотношений мифологии и религии. С давних пор между учеными по этому вопросу идет полемика. Особенно дискуссию вызвал вопрос о соотношении мифа и религиозного обряда, ритуала. «Давно отмечено в науке, что многие мифы служат как бы разъяснением религиозных обрядов (культовые мифы). Исполнитель обряда воспроизводит в лицах рассказанные в мифе события – миф представляет своего рода либретто исполняемого драматического действия».⁴

Ученые России и ряда европейских стран наиболее заинтересовались и интенсивно начали заниматься проблемой взаимоотношений мифологии и религии примерно с конца XVIII столетия. За последние два века создана огромная научная литература, разрабатывались целые направления и теории, высказывались различные взгляды на мифологию и религию.⁵

В науке неоднократно отмечалось о тесной связи мифологии и религии, в то же время каждая из них остается самостоятельной. Эти два феномена в духовной жизни всех народов мира настолько переплелись и взаимосвязаны, что порой очень трудно провести границу между ними. Иногда кажется, что они слились воедино. В современной науке мнение о тесной связи мифологии и религии является господствующей. Полемика возникает, как только речь заходит о характере и степени этих связей.

Хронологически мифология предшествует религии, хотя есть ученые, которые утверждают об обратном. Так, напри-

мер, американский этнограф Д. Бринтон устанавливал не только тесную связь мифологии и религии, но и считал, что сама мифология по существу религиозна. Вместе с тем, по мнению ученого, не религия происходит от мифологии, а мифология является источником религии⁶.

Вопрос о соотношении мифологии и религии очень сложный, у разных народов в разные периоды их истории эти отношения были разными, но, конечно, и проявлялись общие для всех тенденции. Этот вопрос по-разному решался учеными разных направлений. Некоторые даже не разграничивали мифологию от народных религиозных верований. Так, например, сторонники старой мифологической школы не разграничивали мифологию от народных верований.

Источники мифологии ученые видят «в элементарной потребности человеческого ума в понимании и объяснении окружающей действительности».⁷ «Сама по себе мифотворческая деятельность человеческого разума не заключает в себе ничего религиозного... Но когда мифы объясняют явления социальной жизни, обычай, нормы поведения (касающиеся, например, разделения по возрасту и полу, родственных, межплеменных отношений и др.), это объяснение превращается в мифологическое обоснование и оправдание данных форм социальной практики, санкцию и сакрализацию их; таким образом, сакрализованные социальные нормы, предписания, запреты становятся обязательными и неприкосновенными».⁸

Мифы связаны не только с религией, но и со всеми основными жанрами фольклора. Самые крупные специалисты, внесшие в эту область существенный вклад, признают, что больше всех мифы проявляют связь со сказками, более того, считают, что сказки произошли от мифов. Большинство исследователей в этом не сомневаются.⁹ Надо сказать, что на заре возникновения фольклористики, как науки, больше всего споры шли вокруг жанра сказки, о его специфике и сюжетном составе. Признано также, что в архаических памятниках фольклора «различие между мифом и сказкой трудноустановимо».¹⁰ Архаические сказки «обнаруживают отчетливую сюжетную связь с первобытными мифами, ритуалами, племенными обычаями».¹¹

Для разграничения мифа от сказки существенно отношение к ним самих создателей и носителей обоих явлений: народ до

сравнительно недавнего времени верил в содержание мифа, а на сказку смотрит, как на художественный вымысел.

В генезисе классической волшебной сказки существенную роль сыграла демифологизация «времени и места действия, переход от строгой локализации (там, где она имела место) событий к неопределенности сказочного времени и места действия».¹²

Несмотря на целый ряд существенных отличий от мифа (сказочные традиционные формулы, неопределенность времени и места действия, недостоверность и др.), волшебная сказка сохранила немало мифологических черт. Так, например, сказка имеет схожую с мифом «морфологическую структуру, предстающую как цепь потерь (бед, недостач) неких космических или социальных ценностей и их приобретений, связанных между собой действиями героя (являющихся их результатом)».¹³

Мифы также проявляют непосредственную связь с обрядами. Эта связь особенно отчетливо проявляется в т.н. культовых мифах, в которых дается объяснение (мотивировка) какого-либо обряда (ритуала) или иного культового действия. «Обряд составляет как бы инсценировку мифа, а миф выступает как объяснение или обоснование совершающегося обряда, его истолкование».¹⁴

Обозревая взгляды ряда европейских ученых и поддерживая их своими исследованиями, английский этнограф Б. Малиновский отмечал: «Тесная связь между религией и мифом, упущенная из виду некоторыми учеными, была, однако, замечена другими. Такие психологи, как Вундт, социологи Дюркгейм, Убер и Мосс, такие антропологи, как Краули, и такие филологи-классики, как мисс Джейн Харрисон – все они увидели тесную связь между мифом и ритуалом между священной традицией и нормами социальной структуры».¹⁵ Б. Малиновский доказал, что миф имеет не простое аллегорическое значение, а кодифицирует мысль, утверждает определенные правила и принципы поведения. Французский этнограф Л. Леви-Брюль продолжил исследования Б. Малиновского, показав, как функционирует мифологическое мышление, не утрачивая конкретности и используя знаки.¹⁶

Формулируя основной тезис своей книги «Магия, наука, религия», Б. Малиновский писал:

«Обращаясь к рассмотрению типичной меланезийской культуры и обзору взглядов, обычаев и поведения туземцев, я намерен показать, как глубоко священная традиция, миф проникает во все их занятия и как сильно они контролируют их социальные и моральные проявления. Другими словами, тезис данной работы заключается в том, что между словом, логосом – мифами, священными сказаниями племени, – с одной стороны, и ритуальными действиями, моральными установками, выражющимися в поступках, социальной организацией и даже практической деятельностью, с другой, существует тесная связь».¹⁷

Можно с уверенностью сказать, что с древнейших времен до сравнительно недавнего (вплоть до XVIII–XIX вв.) времени такую же важную роль играли мифы в духовной жизни адыгов и абхазов. Какие-тоrudименты древнейших мифов сохранились в живом бытования и до сих пор дают о себе знать.

Может возникнуть у иного читателя вопрос о том, почему мы выбрали именно тему сравнительно-сопоставительного изучения абхазо-адыгской мифологии. Наше обращение к этой теме обусловлено главным образом тем, что наряду с другими данными мифология подтверждает генетическое родство абхазов и адыгов.

За последнее столетие целый ряд ученых, представителей смежных наук (языкознания, истории, археологии, этнографии, фольклористики, антропологии) приложили немало усилий, чтобы доказать генетическое родство абхазов и адыгов. Сегодня уже с уверенностью можно сказать, что тезис о родстве абхазов и адыгов в достаточной степени развит и обоснован множеством научно-достоверных фактов и мало у кого вызывает сомнения. Важно отметить, что и сами народы – абхазы и адыги – исстари сознавали и сознают свое родство. Вместе с тем, для окончательного решения проблемы генетического родства абхазов и адыгов необходимо более углубленные сравнительно-сопоставительные исследования конкретных материалов языков, этнографии, истории и фольклора.

Как известно, при установлении генетического родства одного народа с другим, необходим комплексный, многосторонний подход. Должны быть привлечены научно достоверные доказательства из различных отраслей науки и, прежде всего, из арсенала языков. Разыскания целого ряда ученых (П.К. Услар, Д.И. Гулиа, К.В. Ломтадзе, К.С. Шакрыл, Х.С. Бгажба и др.)

подтверждают наличие в абхазо-адыгских языках большего количества сходств и в фонетике, и в морфологии, и в синтаксисе. Языковедами выявлено в абхазо-адыгских языках множество совпадений в употреблении суффиксов, имеющих одинаковое значение и одинаковый фонетический облик, а также одинаковые словообразовательные процессы.¹⁸ «Тождественные параллели, наблюдаемые во всех областях быта сравниваемых народов (*абхазов и адыгов. – С. З.*), не могут быть случайными, не могут представлять пример обычного заимствования. Они – порождение не только одинаковых условий материальной жизни сопоставляемых обществ, но и проявление единства происхождения, глубокой этнокультурной взаимосвязи и сходства психического склада людей».¹⁹ Касаясь интересующего нас здесь вопроса, Ш.Д. Инал-Ипа в другой работе отмечал: «Абхазо-адыгская группа происходит от одного языка-основы, хотя этого языка-предка, давшего им начало, давно уже нет в живых: он исчез, как зерно, из которого выросло ветвистое дерево».²⁰ Тезис о генетическом родстве абхазо-адыгских языков Ш.Д. Инал-Ипа повторял неоднократно и в разных вариантах. Так, например, во втором издании монографии «Абхазы» учёный отмечал, что глубоко уходящие родственные связи характеризуют взаимоотношения абхазского языка с адыгскими. «Абхазо-адыгейские языки имеют много общих слов. Наличие их объясняется в целом ряде случаев не заимствованиями, не культурным взаимовлиянием, а тем, что эти древние элементы восходят к одной основе, к одному субстрату, к прото-абхазо-адыгскому слову, еще не дифференцированному на собственно абхазский и черкесский языки. Об этом говорит, прежде всего, древнейшая часть основного словарного фонда этих языков».²¹

В генетическом родстве абхазо-адыгских народов не сомневаются и фольклористы. Так, адыгский учёный нартовед А.М. Гадагатль пишет: «Ближайшими родственниками адыгов являются абхазы (абхаз), с которыми они составляют одну из абхазо-адыгских групп аборигенных кавказских народов. По языку, образу жизни, культурному облику абхазы, обитающие на южном склоне Кавказского хребта, примыкают к адыгам. С древнейших времен они живут бок о бок с адыгским племенем шапсугов-хакучинцев».²²

По всей вероятности результаты исследовательских работ языковедов, фольклористов, этнографов, а также исторические

данные в совокупности имелись в виду, когда выдающийся абхазский ученый-историк Г.А. Дзидзария сформулировал свои мысли по этому вопросу в следующих словах: «Адыги и абхазы имеют общий корень происхождения. Об этом говорят наши языки, обычаи, нравы, которые так близки между собою. В одно время, возможно, они составляли одно общество, имели общий язык, понятный и адыгам, и абхазам, позже – они развили самостоятельные языки, близкие между собою в фонетическом, морфологическом и синтаксическом отношениях».²³

Генетическое родство абхазо-адыгских народов признавал и академик М.А. Коростовцев. Очевидно, что его высказывания по этому вопросу адресованы тем, кто придерживается миграционной концепции этногенеза абхазов, а также тем, кто пытается доказать, что абхазы – одно из грузинских племен и абхазский язык – один из диалектов грузинского языка. По мнению М.А. Коростовцева «абхазы и родственные им адыгские племена являются древнейшими автохтонами Восточного Причерноморья, включая собственно Абхазию, они ниоткуда сюда не пришли, они сформировались как этническая общность именно здесь; инфильтрации, передвижения племен и другие этнические процессы происходили в многоплеменной, но все же в целом в этнически (и географически) одной среде, в основном в пределах указанной территории, и время формирования этой общности с древнейших времен до наших дней охватывает несколько десятков веков; принимаемая в этом аспекте автохтонность абхазов ни в какой степени не означает их этнической и культурной изолированности, наоборот, она предполагает их тесные многовековые этнические и культурные связи с другими народами Западного Кавказа и смежных с ними областей, и в первую очередь с грузинским народом. Но вместе с тем абхазы и грузины разные, а не тождественные этнокультурные общности, которые жили одной исторической жизнью и воздействовали друг на друга в самых различных областях жизни на протяжении не одного тысячелетия».²⁴

Когда мы говорим о родстве абхазов и адыгов, сразу же возникает множество сложных и переплетенных вопросов и, особенно, вопросы, связанные с этногенезом. Архисложная проблема этногенеза абхазов и адыгов неоднократно вызывала острые дискуссии. Несмотря на то, что в этой области имеются серьезные достижения, до сих пор единого мнения среди ученых нет.

Как известно, в советское время история и смежные с ней отрасли науки в целом были строго идеологизированы. Когда Абхазия входила в качестве автономной республики в Грузинскую Советскую Социалистическую Республику, если не запрещалось, то никак не одобрялось говорить, писать и серьезно заниматься исследованием исторических связей абхазов и адыгов.

Порой некоторые авторы свои взгляды на историю подчиняют современной им политической конъюнктуре и излагают ее превратно, в удобном им аспекте и выгодном для их амбиций. Были даже неоднократные случаи, когда, казалось бы, серьезные ученые стремились утверждать и тиражировать совершенно очевидную абсурдную мысль, что якобы абхазский язык является одним из диалектов грузинского языка, а абхазский народ – одно из грузинских племен.

Для чего все это делается, нетрудно понять. Большинство представителей миграционной теории преследуют предвзятую цель, ищут основания для утверждения мысли о том, что когда-то до абхазов на территории Абхазии жили картвело-мергельские племена. Поэтому они прилагали «немало усилий для распространения чисто умозрительного взгляда о том, что абхазская народность не имеет исторических корней на данной территории, что должен рано или поздно обнаружиться разрыв в эволюции форм материальной культуры то ли в античную, то ли в средневековую эпоху».²⁵

По проблеме этногенеза адыгов также наблюдаются разногласия. В этом контексте справедливыми кажутся слова кабардинского ученого, исследователя этногенеза адыгов о том, что «у многих читателей нет достаточно четкого представления о происхождении адыгов, в том числе кабардинцев, что вызывает различные кривотолки, весьма далекие от научного понимания проблемы. И это вполне понятно, если учесть огромный интерес к проблемам происхождения адыгских народов со стороны широких слоев населения».²⁶ То же самое можно сказать и об этногенезе абхазов.

Разновременно выдвигались разные мнения, разрабатывались полярно противоположные концепции. В основном споры разгорались, – и до сих пор не утихают разногласия, – между сторонниками миграционной теории и концепции автохтонности абхазов и адыгов.

Сторонники миграционной теории считали, что абхазы и адыги – пришлые народы Кавказа и старались доказывать, что наши предки являлись выходцами из Аравии, Египта, Сирии. Некоторые ученые XIX–XX вв. выдвигали версию, согласно которой исторические корни абхазов и адыгов якобы восходят к абиссинцам, арабам, индусам. Были и сторонники киммерийского происхождения абхазов и адыгов (В.Д. Блаватский, М.И. Артамонов, Л.И. Лавров). Так, например, Л.И. Лавров, будучи сторонником автохтонности абхазов и адыгов, склонен был к тому, что эти народы в древности представляли собой восточную группу киммерийских племен.²⁷

Были случаи, когда один и тот же автор высказывал противоположные мысли. Так, например, в разные периоды своей исследовательской деятельности академик Н.Я. Марр несколько раз менял свои взгляды по вопросу происхождения абхазского языка и соответственно менял свое мнение и по этногенезу абхазского народа. Н.Я. Марру принадлежит огромная заслуга в исследовании различных вопросов абхазского языка. Он один из первых языковедов, который обратил пристальное внимание на самобытность абхазского языка и сделал ряд тонких наблюдений. Значительное количество трудов ученого по языку и истории абхазов до сих пор не потеряли свою значимость. Тем не менее иногда ученый заблуждался и высказывал фантастические мысли, например, о связи русского слова «человек» с абхазским словом «кауаю» («человек»). Научно никак не подтвердились и оказались необоснованными многие высказывания Н.Я. Марра в его работах: «Термины из абхазо-русских этнических связей», «Абхазоведение и абхазы», «Постановка учения об языке в мировом масштабе и абхазский язык» и др.

По справедливому замечанию Ш.Д. Инал-Ипа, в начальный период своей деятельности Н.Я. Марр «придерживался теории общего миграционного движения «яфетидов», то есть всех коренных кавказских народов с малоазийского юга на север, к Кавказу, а впоследствии, резко изменив свою точку зрения, наоборот, уже утверждал об их приходе на юг с севера. Вместе с тем у него одним из главнейших являлся тезис о том, что абхазы (как, впрочем, и всякий другой народ) представляют собой языково – и этнически смешанный тип, образовавшийся из сложного скрещения самых различных по своей этнической

принадлежности, а также по месту и времени формирования этнических групп, сменявших друг друга неоднократно на территории Абхазии».²⁸

Ограничиваюсь сказанным и не вдаваясь в подробности дискуссии вокруг проблемы этногенеза абхазов и адыгов, отмечим, что концепция автохтонности оказалась наиболее верной и приобретает все больше своих сторонников, а миграционная теория не получила широкого признания. В этом отношении характерно следующее высказывание авторитетного ученого-языковеда Г.А. Климова о том, что «миграционная концепция происхождения народов и языков Кавказа должна быть признана необоснованной. Ее главная и довольно очевидная ошибка заключается в том, что некоторые исторически засвидетельствованные факты передвижения на Кавказ ряда этнических групп (например, некоторых ираноязычных и тюркоязычных этносов) эта концепция возводила без сколько-нибудь реальных оснований в принцип и распространяла их на все народы, представленные ныне в пределах Кавказа».²⁹

Против миграционной теории выступали, отстаивали и развивали тезис об автохтонности кавказских народов такие крупные ученые (историки, археологи, этнографы, языковеды), как Б.А. Куфтин, Л.Н. Соловьев, Е.И. Крупнов, Г.А. Меликишвили, З.В. Анчабадзе, Ш.Д. Инал-Ипа, Г.А. Климов, М.А. Кумахов, З.Ю. Кумахова, антрополог В.П. Алексеев и др.

На основе анализа многочисленных исторических, археологических, языковых, этнографических материалов, Ш.Д. Инал-Ипа отмечал, что за последние несколько тысячелетий на территории современной Абхазии не наблюдаются какие-либо резкие смены населения. «Напротив, имеются основания думать, что здесь мы имеем длительную и непрерывную цепь этнического и культурного развития».³⁰

Тщательно анализируя накопленные исторические данные, развивая и обосновывая свою точку зрения относительно автохтонности населения Западного Кавказа, далее Ш.Д. Инал-Ипа писал:

«Автохтонность населения Западного Кавказа, в котором органическую часть составляют абхазы, доказывается неизменностью антропологического и этнического состава, преемственностью археологических культур, анализом исторических источников, основных элементов материального и духов-

ного быта, топонимических названий, этнической номенклатуры и т. д.».³¹

Считая предков абхазов древнейшими аборигенами Кавказа и касаясь взаимоотношений адыгов и абхазов и их связей с древними цивилизованными народами Передней Азии, Ш.Д. Инал-Ипа предполагал, что абхазы и черкесы имеют общие исторические корни. По его мнению, из основы древнего аборигенного населения «вышли и адыгские (черкесские) племена, которые, в частности, кабардинцы, по языку, культуре и психологическому складу составляют с абхазами близкое этническое родство. Предполагают, что в древности абхазо-черкесские племена иногда выступали под одним общим названием, может быть, ввиду того, что не были еще дифференцированы на выделившиеся позднее собственно абхазские и черкесские племена. Они играли важную роль на Кавказе и за его пределами. Восточные берега Черного моря известны были за много столетий до греков древним цивилизованным народам Передней Азии – ассирийцам, хеттам, египтянам и др. Известно из древних источников, что, например, во второй половине XIV в. до н. э. усилился народ каскейских племен на границы Хеттского государства. Эти племена и в период, последовавший за падением Хеттского царства, около 1200 г. до н. э. продолжали играть большую роль на восточных его территориях (северо-западнее Верхнего Евфрата)».³²

Мы уже убедились в том, что мифы связаны с религией. Чтобы понять место мифологии в духовной жизни адыгов и абхазов, нам также необходимо хотя бы вкратце ознакомиться с религиозными верованиями этих двух народов.

О религиозных верованиях абхазов писали многие авторы XIX–XX вв. Суммируя все написанное по этому вопросу, можно сделать следующий вывод: как и все народы мира, так и абхазы в древние времена были язычниками, а с IV в. н. э. в Абхазию проникло православное христианство из Византии. Первоначальная проповедь Евангелия в Абхазии приписывается св. Апостолу Андрею и его спутнику Симону Канониту.

О степени сильного влияния и распространения христианства в стране в средних веках говорят многочисленные развалины церквей и храмов, имеющиеся повсеместно в Абхазии. Ислам суннитского толка начал распространяться в Абхазии с XV–XVII вв., однако, видно, что он имел гораздо меньшее вли-

жение и распространение. В исторически обозримом прошлом абхазы не были фанатиками какого-либо религиозного направления. Здесь без особых конфликтов уживались христианство и ислам со значительными пережитками язычества.

Когда мы говорим о том, что не было значительных межконфессиональных конфликтов, это вовсе не значит, что между язычеством, христианством и исламом были идиллические взаимоотношения. Религиозная терпимость была обусловлена историческими условиями, в которых находилась Абхазия. По всей вероятности, в реальной действительности, конечно, были, если не резкие конфликты, то неприязненные отношения между указанными религиозными направлениями. Другое дело, что научно достоверных, засвидетельствованных таких значительных фактов у нас нет. В этом отношении определенный интерес представляют наблюдения одного из проповедников христианства в Абхазии во второй половине XIX в., прожившего и служившего здесь долгое время и подробно изучившего религиозное состояние абхазов того времени:

«Первыми, принявшими магометанство, по словам народа (абхазского. – С. З.), были люди знатные, преимущественно из высших фамилий (князьков), имевшие торговые дела с турками. Приняв магометанство из своих личных выгод, они сделались посредниками между новыми учителями и народом, на который по социальному своему положению имели большое влияние. Последний, не имея точно понятия о сущности как прежней, почти оставленной религии (*имеется в виду христианство. – С. З.*), так и новой, ему предлагаемой, и видя разность между тою и другою только в разность обрядов, пошел слепо за своими руководителями, прибавим, жестко поплатился за эту доверчивость в последнюю турецкую войну. В 1867 г. религиозное состояние абхазцев представляло полный сумбур. Точного понятия народ не имел ни об одной религии и усвоил себе от каждой из них то, что выдавалось рельефно и что сильнее подействовало на его почти детское воображение».³³

Тот же автор указывал на характер и цели пропаганды ислама в Абхазии. По его мнению, новые проводники мусульманской веры – муллы не стремились дать народу религиозное образование, мало обращали на это внимание, «они (муллы. – С. З.) преследовали лишь свою цель, которая была скорее политическая, даже коммерческая, нежели религиозная и прибегали к

религии только как к средству сильнее подействовать на страсти народа: они указывали ему на притеснения, претерпеваемые соседними им горцами от гяуров – русских».³⁴

Христианство и мусульманство в течение длительного времени внедрялись в сознание абхазов. Однако остатки древних языческих верований не выветрились из памяти народа. Рудименты язычества, как реликты, сохранились вплоть до наших дней. Некоторые пережитки язычества своими корнями восходят к родовому строю. До сравнительно недавнего времени в ежедневном быту абхазов эти пережитки имели большее влияние, чем христианские и магометанские.

О соотношении христианства и ислама и о степени их влияния на сознание абхазского народа писал первый абхазский этнограф С.Т. Званба в своей статье «Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии». В его время (вторая половина XIX в.) в Абхазии «следы христианства остались только в развалинах церквей и монастырей. Учение Магомета затмило в этой стране луч истинной веры; но в свою очередь, и оно не нашло ревностных последователей в народе за исключением владельческого дома, коего члены исповедуют православную веру, весьма немногая часть народонаселения Абхазии считается христианами и очень ограниченное число жителей ее признают себя магометанами; остальные же все язычники».³⁵

С.Т. Званба отметил, что абхазы «питают большое уважение к остаткам христианских храмов и в важных случаях принимают в них присягу».³⁶ Тем не менее они (и христиане, и магометане) «не имеют никакого понятия о доктринах исповедуемой ими веры и исполняют только наружные обряды в искаженном виде, но у них, как и у язычников, остались христианские понятия о боже и будущей жизни».³⁷ Несмотря на то, что на какую-то часть абхазского народа в какой-то степени оказывало влияние христианство, а на другую – имело распространение магометанство, общим для всего народа осталось язычество, «все жители Абхазии, без различия вероисповедания, поклоняются некоторым божествам и совершают языческие обряды».³⁸ Утверждая так, С.Т. Званба, в сноске отметил об исключительном случае: «Из этого следует исключить владельческий дом, члены которого имеют чистое и ясное понятие о христианской религии».³⁹

Во второй половине минувшего ХХ в. профессор Ш.Д. Инал-Ипа отмечал, что ни христианство, ни ислам, «не смогли вытеснить древние языческие верования, присущие родовому строю, сохранившиеся и в последующие периоды, развившись в довольно сложную систему религиозных представлений тотемического, анимистического, магического характера.

В архаических абхазских политеистических религиозных верованиях, остатки которых сохранялись долгое время, важное значение имели в основе своей аграрные, скотоводческие и другие культы, покровители охоты, животноводства, земледелия, ремесел, священные рощи, родовой кульп и др.».⁴⁰

Можно сказать, что религиозные верования абхазов в историческом прошлом проявляют сходство с религиозными верованиями адыгов. Конечно, были и отличия, обусловленные историческими условиями, в которых оказывались и адыги, и абхазы.

Адыги исстари также были язычниками, впоследствии среди них получило довольно широкое распространение христианство, а позже на них оказало влияние магометанство. О такой последовательности изменений религии адыгов в течение длительного времени говорят сочинения многих европейских ученых и путешественников, начиная с XIII по XIX в. Правда, в работах этих авторов по вопросу религиозного состояния адыгов наблюдается и разнобой. Потому трудно понять, чье мнение наиболее близко стоит к реальному положению вещей. Все их высказывания и наблюдения требуют очень осторожного критического подхода.

Чтобы иметь правильное представление о религиозных верованиях адыгов в разные периоды их истории, недостаточно мнение одного или двух ученых. Для этого необходимо ознакомиться со многими из них и сравнить.

Приведем несколько примеров.

По свидетельству европейского путешественника XV в. И. Шильтбергера «земля черкесов, так же при Черном море, населенная христианами, исповедующими греческую веру».⁴¹ По Дж. Интериано (втор. пол. XV – начало XVI в.): «Они (зихи, именуемые черкесами. – С. З.) исповедуют христианскую религию и имеют священников по греческому обряду».⁴² Неаполитанский миссионер XVII в. Арканджело Ламберти писал о сванах, абхазах, аланах, черкесах (зихи) и карачаевцах, как

ближайших соседей Колхиды, и отмечал: «Все они, хотя величают себя именем христиан, но ни по вере, ни по набожности ничего христианского у них совершенно не заметно».⁴³ А. Олярий (XVII в.) также отмечал, что черкесы больше язычники, чем христиане⁴⁴. Я.Я.Стрейс (XVII в.) тоже утверждал, что адыги «считают себя мухамеданами, хотя на деле не более чем язычники».⁴⁵ По описанию А. де ла Мотрэ (XVIII в.) в религиозном отношении адыги (черкесы) «являются чем-то вроде друидов, поклоняющихся старым дубам и другим деревьям, где, как им кажется, живут какие то невидимые божества, способные исполнить их мирские просьбы... В общем, нет ничего более сложного, чем черкесская религия в целом, так как она представляет из себя смесь с другими, как я об этом уже упоминал. Те, кто живет ближе к персам и татарам, становятся обрезанцами и смешивают язычество со многими магометанскими обычаями. Те же, кто имеет больше всего торговых сношений с московитами, армянами и грузинами, заимствуют у них многое из их обрядов».⁴⁶ Автор XVII в. И.Г. Гербер отмечал, что раньше, 70 или 80 лет тому назад до него «все черкесы были христианами греческого вероисповедания, а так как они очень мало разбирались в своей религии и не имели никакого общения с другими христианами, с тех пор христианская вера у них почти угасла и взамен ее водворилось магометанство».⁴⁷ Далее тот же автор свое объяснение произошедшего религиозного изменения в Черкесии обосновывает тем, что у народа этой страны отсутствовала письменность на их родном языке, богослужение велось на непонятном им греческом языке и др.⁴⁸

Были и такие ученые, по наблюдениям которых у некоторых адыгских племен религия представляла собой смешение ксанизма и идолопоклонства. Так, например, Р. Скасси считал, что у шапсугов и натухайцев религия есть смешение ксанизма и идолопоклонства. «С некоторого времени несколько князей приняли магометанство, чтобы понравиться туркам, но, в общем, они (адыги. – С. З.) атеисты. У них нет попов, нет храмов и самые древние те, что совершают моления при всех собраниях».⁴⁹

Ж.-В.-Э. Тебу де Марини, побывавший в Черкесии в первой половине XIX в., также отмечал, что религию адыгов характеризует смешение языческих верований с христианскими и магометанскими. По его словам, черкесы культивировали

«машинальное соблюдение смеси из языческих и христианских обрядов, лишившихся их истинного содержания в силу давности и незнания».⁵⁰

Ж.-Ш. де Бесс (первая половина XIX в.) также указывал о вытеснении христианства исламом в религии адыгов.⁵¹ О сильных пережитках язычества и сравнительно незначительном влиянии ислама на религию адыгов писал Ф. Дюбуа де Монперэ. Как и многие другие авторы средневековья, так и Ф. Дюбуа де Монперэ подчеркивал, что для религии черкесов (адыгов) характерно смешение трех основных религиозных направлений: язычества, христианства и магометанства. В частности, он писал: «Весьма трудно сказать определенно, какую религию исповедуют черкесы, насколько соответственно им смешение христианства, мусульманства и язычества».⁵²

Выше мы отмечали, что у абхазов не засвидетельствованы значительных конфликтов между язычеством, христианством и исламом. По свидетельству же Ф. Дюбуа де Монперэ, в истории религии черкесов таковые имелись. Касаясь этого вопроса, он писал:

«В одиннадцатом и двенадцатом веках русские князья Тьмутаракани и грузинские цари обратили их (адыгов. – С. З.) в большей или меньшей мере в христианство. Кабардинские и черкесские князья и их единомышленники, пришедшие из Крыма и покорившие часть Черкесии в начале пятнадцатого века, были мусульманами. С середины шестнадцатого века соперничество между Россией и татарами-мусульманами в Черкесии привело к открытой борьбе между христианством и исламом в этой стране; каждая из могущественных сторон стремилась влиять на народ посредством религиозных идей, и эта борьба продолжалась вплоть до наших дней. Но к каким результатам она привела?.. Результатом было явное безразличие как к той, так и к другой религии и полный возврат к древним суевериям».⁵³

Объясняя этими обстоятельствами причины смешения различных направлений в религии адыгов и живущесть язычества, далее Ф. Дюбуа де Монперэ заключил: «У черкесов только князья и знать являются мусульманами и соблюдают его обряды, но делают они это для очистки совести, без всякого рвения и зачастую посмеиваются над этими религиозными церемониями. Народ же фактически является языческим».⁵⁴

О взаимоотношениях язычества, христианства и ислама в религии адыгов писали Дж. Белл⁵⁵, Дж. Лонгворт⁵⁶, Карл Кох⁵⁷ и др. Они также указывали на существующую сохранность языческих верований в религии адыгов. По наблюдениям английского путешественника Эдмонда Спенсера (XIX в.), в его время адыги были привержены исламу, но они частично выполняли христианские ритуалы. Вот как он описывал взаимоотношения христианства и ислама в среде адыгского народа: «С тех пор, как разрушена империя Константина на Востоке, турки единственны были в дружеских отношениях с жителями кавказских регионов, которые обязаны им введением ислама. Доктрина Магомета, однако, так и не пустила глубоких корней среди этого народа (*адыгского.* – С. 3.); хотя несколько племен побережья исповедуют эту веру, она настолько смешана с христианством, что почти образует отдельную религию».⁵⁸ По мнению Эдмонда Спенсера, основополагающие истины христианства так и не были достаточно установлены⁵⁹ в связи с отсутствием среди адыгского народа письменности на их родном языке.⁶⁰

Вышеприведенные выдержки из сочинений ряда европейских путешественников и ученых XIV–XIX вв. красноречиво говорят о сложном составе религиозных верований адыгов в исторически обозримом прошлом.

Важные сведения об эволюции религиозного сознания адыгов в течение столетий мы можем почерпнуть и из сочинений первых адыгских просветителей XIX в. Шоры Ногмова и Хан-Гирея. В частности Ш.Б. Ногмов, основываясь на народных сказаниях кабардинцев, отмечал, что христианство проникло в Черкесию во времена Юстиниана, который «был союзником адыгейского народа и даже называл себя адыгейским витязем».⁶¹ Вот как описывается в известном труде по истории адыгов Шоры Ногмова непосредственное обращение адыгов в христиан: «С помощью наших предков он (*Юстиниан.* – С. 3.) одолел врагов империи. Так, между прочим, особенно сохранилась память о победе, одержанной над готами и их союзниками. После того Юстиниан обратил милостивое внимание на адыхов и стал прилагать старание к обращению их в христианство. Адыхе приняли его от греков без сопротивления, что и послужило к сближению этих двух народов».⁶²

Как нам кажется, наиболее правильное объяснение того обстоятельства, что адыги были политеистами, мы находим

у Хан-Гирея. В отличие от многих других предшествующих авторов, у Хан-Гирея мы находим и сведения о том, что среди адыгов были люди, превосходящие и самих турок своим религиозным фанатизмом. Вот как он обо всем этом писал: «Единственное вероисповедание всех племен, составляющих Черкесию (за исключением весьма малого числа жителей внутри гор, и поныне придерживающихся язычества), есть магометанско-суннитской секты. Беспокойный образ жизни черкесов причиною того, что они слабо исполняют обряды, этою религию предписываемые, хотя каждый из них готов отдать жизнь за малейшее оскорбление его исповедания; впрочем, те из них, которые поддерживают обряды религии, превосходят и самих турок религиозным фанатизмом и прилежанием в исполнении правил вероисповедания, которым духовенство изучает их. Черкесы единодушно говорят и веруют, что за грехи свои подвергнутся в будущей жизни наказаниям соразмерно беззаконным их действиям, но, будучи магометанином, не сделаются вечною их жертвою, а возвратятся снова к блаженствам рая – вот главный догмат веры черкесов».⁶³

Конечно, Хан-Гирей отмечал, что древнейшей религией адыгов было язычество, но почему-то не указал о месте христианства в истории религии этого народа, а считал, что исламу предшествовало язычество: «Что же касается до древнего исповедания, ниспровергнутого введением между черкесами магометанской религии, то оно было, как и везде, языческое: верили многобожеству, совершали празднества во имя грома, воздавали почести божеские существам тленным и другими подобными обрядами идолопоклонства ознаменовывали свое заблуждение».⁶⁴

Далее Хан-Гирей дал краткие сведения о нескольких адыгских языческих божествах: Мезитхха (бог лесов), Зейкутхх (божество наездничества), Пскоашь (княгиня вод), Ахин (покровитель крупного рогатого скота), Созерешь (покровитель хлебопашества), Емишь (покровитель овцеводства).⁶⁵

Касаясь интересующего нас здесь вопроса, С.Х. Мафедзев оспаривает мнение некоторых ученых о распространении христианства среди адыгов в XVII в.⁶⁶ и отмечает, что «среди адыгских племен христианство не пустило глубоких корней. Христианские обряды и сама, видимо, религия мирно уживались, сосуществовали с языческими обрядами, многобо-

жием. Следует также отметить, что и в XIX в., когда ислам, распространенный сначала крымскими, а затем и турецкими завоевателями, уже был признан официальной религией адыгов, среди последних продолжали бытовать многие древние обряды, сопровождаемые различного рода обрядами и играми.

В этой связи интересно отметить, – пишет далее С.Х. Мафедзев, – что в обрядах и сопровождавших их играх адыгов в XIX – начале XX в. преобладали не христианские или мусульманские элементы, а синcretизм языческих обрядов, корни которого уходили в древнейшую эпоху истории народа.

Вместе с тем заслуживает внимания то, что в рассматриваемый период обряды и обрядовые игры адыгов в основном потеряли свою религиозно-мифологическую основу или были близки к этому. Под воздействием различных факторов и причин к XIX веке они трансформируются. Особенно это заметно в постепенном исчезновении культово-магического значения обрядов, прямым результатом которого является превращение различных ритуалов в народные забавы и карнавальные представления».⁶⁷

Здесь же, со ссылкой на Э. Тейлора,⁶⁸ С.Х. Мафедзев отмечает: что было «серьезным делом для древних», превращается «в забаву для позднейших поколений».

В переосмыслинии и изменениях языческих обрядов и обрядовых игр, по-видимому, свою роль сыграли сначала христианство, а затем и ислам. Так, например, служители мусульманского культа, несмотря на крайне отрицательное отношение к языческим верованиям, определенное время проявляли толерантное отношение и даже культивировали, придав свое осмысление, свою интерпретацию, некоторым языческим обрядам, в том числе обряду вызывания дождя – «хъэнцэгуашэ» («хъэнцэ» – лопата деревянная, «гуашэ» – княжна), в честь которой «ежегодно летом устраивали массовые церемонии с хороводами, купанием и обливанием друг друга».⁶⁹

Другого мнения придерживался Ш.Б. Ногмов. Основываясь в основном на народных преданиях, он утверждал, что адыги христианство приняли «от греков без сопротивления, что и послужило к сближению этих народов».⁷⁰ Ш.Б. Ногмов также отмечал: «Христианская вера процветала в кавказских горах, будучи поддерживаема греческим духовенством, заменившим

убывших присылкой новых епископов и священников. От них произошли многие дворянские роды, которые говорят, что они происходят от шогена Гирге или от шогена Рум, так как не все духовные были из греков, но некоторые были из латин». ⁷¹

Ш.Б. Ногмов отмечал, что христианская религия была окончательно уничтожена в жестокой борьбе с исламом в 1717 г. «По приказанию турецкого султана, крымские ханы Девлет-Гирей и Хан-Гирей распространяли магаметанскую веру огнем и мечом. В эту эпоху многие шогены были убиты, книги их сожжены, и пастырские жезлы их расхищены и брошены с презрением, от чего произошла следующая поговорка: «Чтоб твое имущество было расхищено, как расхищены были шогенские жезлы». ⁷²

Как нам кажется, религиозное состояние адыгов в исторически обозримом прошлом наиболее верное освещение получило в ряде работ современного адыгского ученого-этнографа А.Х. Зафесова. В частности, им установлено, что взаимоотношения язычества, христианства и ислама были весьма сложными, не всегда были толерантными и взаимотерпимыми. «Мусульманская религия утверждалась в Адыгее своеобразным путем. Длительное время шла борьба между различными формами религии за утверждение своего господства. Имеются данные, которые свидетельствуют о том, что в религиозном сознании адыгов переплетались пережитки языческой веры, христианства и ислама». ⁷³

Обозревая историю исламизации адыгов, А.Х. Зафесов приходит к выводу о том, что «трудящиеся адыги сопротивлялись насильственному внедрению ислама». ⁷⁴ По мнению ученого, «в Адыгее на протяжении небольшого исторического промежутка времени происходила частая смена религиозных идеологий, что предопределило некоторые особенности проявления религиозного состояния адыгов». ⁷⁵ В частности, как позитивный факт отмечается то, «что адыги не отличались религиозным фанатизмом, который является характерной чертой ислама. Среди адыгов сохранилось относительное свободолюбие в толковании мусульманских догм, правил, обрядов». ⁷⁶

Как видим, эти мысли А.Х. Зафесова никак не согласуются с вышеприведенным мнением Хан-Гирея, согласно которого адыги (черкесы) «слабо исполняют обряды» магаметанские, «хотя каждый из них готов отдать жизнь за малейшее оскор-

бление его исповедания», «те из них, которые поддерживают обряды религии (*исламской*. – С. 3.), превосходят и самих турок религиозным фанатизмом и прилежанием в исполнении правил вероисповедания, которым духовенство учит их». По всей вероятности, как нам кажется, ни та, ни другая крайности неверны. Справедливость, видимо, где-то в середине: на верное, была какая-то часть народа, которая фанатически была предана исламу, но основная часть все же не строго следовала правилам какой-либо религии и «не отличалась религиозным фанатизмом».

В другой своей работе А.Х. Зафесов подчеркнул, что «функционирование христианства в Адыгее является бесспорным».⁷⁷ Он же считает установленным, что «адыги почти на протяжении тысячелетия исповедовали христианское вероучение. О продолжительности бытования христианской религии у адыгов говорят, прежде всего, дошедшие до наших дней развалины христианских церковных зданий».⁷⁸

Не соглашаясь с теми учеными, которые считают, что христианство проникло к адыгам в X в., А.Х. Зафесов придерживается того мнения, что «задолго до этого (т. е. до X в. – С. 3.), в IV в. в прибрежной причерноморской части исторической Черкесии, в городах Тамана и Крыма проживало большое количество людей, ставших к этому времени убежденными христианами».⁷⁹ Эту свою мысль исследователь аргументирует ссылкой на работы археологов, которые возле Керчи раскопали курган, «под которым был найден труп, захороненный по христианским обрядам».⁸⁰ Также отмечается, что в работе Никейского собора христиан принял участие Керчинский епископ Кадм.⁸¹

Исламизация адыгов в основном произошла в XVIII в. и была обусловлена несколькими сложившимися к этому времени историческими обстоятельствами. Она «была спровоцирована политикой Российской империи по отношению к Кавказу, которая претерпела кардинальные изменения по сравнению с поздним средневековьем. Интенсивное внедрение ислама в духовную жизнь Черкесии XVIII столетия стало возможно только тогда, когда идея ислама переплелась с идеей geopolитической независимости Черкесии и этнической свободы адыгов».⁸²

Вышеприведенные сведения различных авторов дают общее представление о религиозных верованиях абхазов и адыгов. В них же видно, какое место занимает мифология.

МОДЕЛЬ МИРОЗДАНИЯ В МИФОЛОГИИ АБХАЗОВ И АДЫГОВ

Выделившись из животного мира, человек уже с самого раннего этапа своей истории хотел выяснить, что представляет собой окружающая природная среда, старался определить свое место в ней. Суровые условия за выживание, ежедневная трудовая практика вынуждала человека прилагать усилия для выяснения глубоко философских вопросов: откуда взялось все сущее? Почему так создан мир, космос, Вселенная в целом, а не как-нибудь иначе? К поискам ответов на эти и аналогичные вопросы человека побуждало не простое любопытство. Они нужны были в выработке ориентиров в действиях человека. В ответах на эти и аналогичные вопросы скрываются пути человека к гармоничной жизни с природой.

Вполне естественно, что с того отдаленного времени воображение человека будоражили такие космические явления, как гром, молния, радуга, снег, ветер, дождь, жара, холод, светило-солнце, луна, звезды, а также беспредельная небесная гладь. Но человеку понадобились тысячетия, чтобы правильно ответить на мучившие его вопросы мироздания. Путь познания истины всегда был сложным и извилистым. Потому человек в течение длительного времени в своем воображении строил свои догадки о космических причинно-следственных явлениях. Не раз приходилось спотыкаться на свои незнания, на свои неправильные объяснения различных явлений окружающей среды. Постоянно приходилось заблуждаться в поисках истины. При этом в течение тысячелетий вырабатывал определенный стереотип мышления и определенный взгляд на окружающую природную среду.

Чтобы представить себе эволюцию взглядов человека на мироздание, мы в первую очередь должны обратиться к мифам, так как именно мифы являются первой формой его (человека) поэтического сознания. Именно в мифах получили своеобразное отражение наиболее ранние попытки человека философского осмыслиения мироздания. По мифам мы можем судить в определенной степени о первоначальных этапах философии, истории, нравах, обычаях, тревогах и заботах, мечтах и идеалах, о духовной жизни человека в целом. Конечно, при условии, если правильно сумеем интерпретировать, расшифровать мифы.

Можно сказать, что вся мифология абхазо-адыгских народов посвящена окружающей природе, ее различным явлениям в самом широком смысле этого слова (макрокосмос) и определению места человека в этой природной среде (микрокосмос). Вся она пронизана своеобразным философским осмыслением того, как появился человек в этом мире, что ему надо, к чему он стремится, в чем заключается смысл его жизни, что его ожидает в будущем.

Фактически у всех известных народов мира имеются в той или иной степени мифы о мироздании, именуемые в науке космогоническими. Космогонические мифы представляют собой одну из форм мифопоэтического мировоззрения и творчества. Объектами их описания являются как космос в целом, так и отдельные его части (земля, солнце, луна, звезды, небо и т. д.). Космогонические мифы выступают предшественниками науки в познании вселенной.¹

Как и у многих других народов, так и в духовной жизни абхазов и адыгов космогонические мифы занимают видное место. В них много общего с аналогичными мифами других народов, в то же время проявляют немало специфического.

Здесь же необходимо отметить, что как у абхазов, так и у адыгов не все мифические представления, взгляды о мироздании, космосе получили сюжетную разработку. Не только у абхазов и адыгов, но и у многих других народов цельного изложения модели мира нет. Вот, например, что пишет Г.Д. Гачев о русской национальной космогонии: «В русской словесности таких сводов и соборных словесных храмов, прямо трактующих о возникновении и складе мира, нет ни в фольклоре, ни в литературе. Но совокупными трудами поэтов такая национальная космогония собирается и отстраивается: выявлены существенные силы и стихии национального Космоса, что дорого русскому уму и сердцу».²

Если внимательно взглянем в тексты абхазских космогонических мифов и преданий, то увидим, что о сотворении мира, космоса в целом, сказано мало, лишь улавливаем глухие отзвуки. Об этом у нас нет самостоятельного цельного сюжета, а встречаются фрагментарные сведения о сотворении мира в связи с другими сюжетами. Так, например, в одном из текстов космогонических мифов («Как был создан мир»³) повествуется о возникновении мира в нескольких словах, а далее изла-

гается о возникновении добра и зла. О предыстории Космоса, вселенной сказано буквально следующее: «Мир (вселенная) не всегда был таким. Было время, когда ничего не было. А что предшествовало современной вселенной мы не знаем (нам неизвестно)». ⁴

В другом тексте («Пророк Нух»⁵) по законам контаминации переплетены сведения о сотворении мира и человека с легендой о всемирном потопе. Самое интересное и важное в этом тексте то, что в нем получило своеобразное отражение мифического представления народа о строении космоса: «То, что мы видим наверху, называем небом, оно создано из жемчуга и алмаза. Всего имеется семь небес, выше всех и дальше всех находится небо под названием Аршь. Между этими небесами расстояние в пятьсот лет ходьбы. Всеышний сперва создал Аршь, а затем – звезды, другие небеса, Солнце...». ⁶ Далее в этом тексте подчеркивается, что созданная всеышним земля первоначально была мягкой, хрупкой и в любое время могла рассыпаться, ничто ее не удерживало, она была без «костей». Она стала твердой лишь после того, как по воле создателя пошел снег в виде камней («каменный снег»). Эти камни вошли в землю и стали объединительной силой («костями» – абаю) для земли и удерживают ее.

Мы знаем, что в абхазских мифах (в мифе об ацанах – карликах) имеет место мотив выпадения ватного снега, но о выпадении снега в виде камней («каменный снег»), кроме как в этом тексте не встречается.

Данный текст прозрачно намекает на то, что земля создана из жидкости (из воды). Во всяком случае, имеется в виду, что в создании (сотворении) земли вода явилась одним из важнейших элементов.

Как видим из этого текста, небесный мир представляется семисферным и подчеркивается, что одно из семи небес под названием Аршь «находится дальше всех и выше всех». Поразительно то, что тождественное или почти тождественное мифологическое представление о семи небесах было и у адыгов.

Анализируя мифические представления адыгов, М.И. Мижаев писал: «Небесный мир – представляется семисферным (возможно, это влияние мусульманской традиции). Но нет особого акцента на «разнокачественности» каждого из небес, хотя самая верхняя сфера дает представление эмоционально-

оценочного характера как о более отдаленном пространстве. В представлениях о верхней сфере мира, в определенной степени, горы, в частности, Ошхомахо (Эльбрус) приравниваются к небу».⁷

Как у абхазов, так и у адыгов вселенная представляется трехчленной (или трехступенчатой): нижний, средний и небесный миры.⁸ Место богов в небесах, нижний, подземный мир – место для всякого рода носителей нечистой силы – чертей, дьяволов, там тьма. Средний мир – это поверхность земли, где живут не только все остальные люди, но и эпические и сказочные герои.

Характерно, что и в адыгских мифах так же, как в абхазских, подчеркивается, что первоначально земля (мир) была мягкой, только по прошествии времени она «затвердела». «Первоначально небо и земля были некой бесформенной аморфной жидкой массой. Об этом свидетельствует тот факт, что создание неба и земли выражено глаголом «пц1эн», имеющем значение «затвердевать» в отношении чего-либо жидкого. Аналогичная связь хаоса с водной стихией характерна для многих мифологий. Процесс образования неба и земли путем их «затвердевания» характеризуется в ряде текстов своеобразной устойчивой формулой, определяющей очень далекую эпоху: – «когда небо еще не затвердело, а земля только что затвердела». Это выражение иногда варьируется: – «когда мир еще, ой дунай, лишь создавался, зеленая земля, ой дунай, только затвердевала».⁹

Как в абхазской, так и в адыгской мифологии нет цельного изложения модели мироздания. Многие мифические представления, как уже отмечалось, рассыпаны по различным жанрам фольклора. Как и многие другие мифы, так и космогонические мифы вкраплены в различных легендах, преданиях, в сказках, в архаических героических сказаниях о нартах. Нередко бывают случаи, когда определенный мифический взгляд, мифическое представление на природу и вселенную в целом может быть выражен в пословицах, в благопожеланиях и проклятиях. При внимательном изучении можно убедиться в том, что многие из этих фольклорных памятников своими корнями восходят к архаическим временам, к эпохе мифологического мышления.

Необходимо также отметить, что, как в абхазской, так и в адыгской мифологии своеобразно и причудливо переплетены космогонические мифы с антропогоническими, солярными,

лунарными, эсхатологическими. В свою очередь, антропогонические мифы часто сливаются с этногенетическими мифами и преданиями. При этом нередко прослеживается влияние сравнительно поздних религиозных верований. Наряду с языческими здесь мы обнаруживаем и явственные следы христианской и мусульманской религий. При близком знакомстве со всеми этими материалами выясняется, что в совокупности они содержат в себе основной костяк как абхазской, так и адыгской национальной модели мироздания. За исключением некоторых деталей абхазская и адыгская модели мироздания в существенных своих чертах проявляют сходство, а в некоторых моментах тождественны. По этим мифам получается, что народ слепил для себя определенный образ мира. Чтобы выяснить, что это за мир, мы должны рассмотреть мифические представления абхазов и адыгов об отдельных частях космоса, каковыми являются небо, звезды, солнце, луна, радуга, земная поверхность, подземный мир...

По абхазским мифическим представлениям нет понимания о том, что было до сотворения нынешнего состояния космоса, вселенной. На вопрос, что предшествовало космосу, наши многочисленные информаторы отвечали уклончиво, весьма туманно и неопределенно. Получается, что у них довольно расплывчатое представление о той мифической эпохе. Ничего не было, или было нечто хаотичное, или некое эмбриональное состояние.

У адыгов также неопределенное представление об эпохе до сотворения современного состояния космоса. В адыгской версии архаического героического эпоса о нартах сотворение мира «происходит без вмешательства извне, мир рождается из вязкого неопределенного «мыджэмыпцЭ». Саморождение мира из «мыджэмыпцЭ» сравнивается в эпосе со становлением мужчины».¹⁰

Как в мифологии многих народов мира, так и в мифах абхазов и адыгов космос состоит из четырех основных элементов. Это вода, ветер (воздух), огонь, земля. Вот эти четыре элемента (или стихии) берутся за исходные в представлениях о космосе. Вода, ветер (воздух), огонь и земля являются всеми сильными. Они составляют первоначало, исходное состояние мироздания, космоса. никакая другая сила не может противостоять этим могучим четырем стихиям макрокосмоса, никому не дано соперничать с ними.

В мифологии абхазов и адыгов ко всем этим четырем стихиям двойственное отношение. Судя по мифам, каждая из них обладает как созидающей, так и разрушительной силой. Так, например, создатели мифов сознавали, что эти стихии представляют грозные силы, в то же время необходимые для жизни. В мифах признается, что без воды нет жизни. Она представляет собою живительную силу. В то же время вода часто служит разрушительной силой, может совершить грандиозный (всемирный) потоп и уничтожить все живое на земле. У абхазов и адыгов, как и у многих других народов мира, по сей день повсеместно распространены различные варианты легенд о всемирном потопе, в которых проявляется разрушительная сила воды. По своей основной сюжетной основе все эти варианты восходят к аналогичной известной библейской легенде. Наличие легенды на этот сюжет, его популярность в фольклоре абхазов и адыгов нельзя объяснить только заимствованием из библии. Основной его костяк мог зародиться у предков абхазов и адыгов типологически, независимо от библии, до знакомства наших народов с библией. Такая возможность не исключена хотя бы потому, что легенды на этот сюжет имеют многие народы, во всех континентах, в том числе на творчество которых библия не оказала никакого влияния. Судя по работам ряда крупных ученых (особенно работы Дж. Фрэзера), сюжет этой легенды зародился и широко был известен в фольклоре многих народов мира еще задолго до создания библейских книг. По всей вероятности, эту легенду библия заимствовала из фольклора, а не наоборот.

Ветру (воздуху) также приписывается очистительная сила, особенно при наказании злых существ, представителей т.н. низшей мифологии (чертей, дьяволов и т. д.). Однако и он часто бывает грозным и опасным для людей явлением. Так, например, в известном абхазском мифе об ацанах (карликах) ветер является предзнаменованием надвигающейся катастрофы – выпадения обильного ватного снега и возникновения грандиозного пожара, в результате которого погибли все ацаны.

Из всех названных стихий наиболее грозным, опасным и всепожирающим является огонь. Он воспринимается не только как источник тепла и энергии, но и как разрушитель всего сущего. Характерно, что приписывание огню разрушительной функции одновременно является и очистительной от всякой

скверны и для последующего кардинального обновления мира. Вспомним тот же абхазский миф об ацанах (карликах) и роль огня в несложном сюжете этого мифа.

По представлению абхазов, люди рождены землей (всевышний вылепил первого человека из глины и дал ему душу – вдунул душу). Она нас взращивает, она и съедает, поглощает нас. Здесь же отметим, что в мифологии ряда других народов боги-демиурги или культурные герои создают первых людей из самых разнообразных материалов (из костяка животных и т. д.)¹¹. Но больше всего характерно сотворение человека из глины¹². По одной версии Корана, аллах создал первого человека (Адама) из глины, по другой – из праха земли.¹³

Вполне естественно, что, как и многие другие памятники духовной культуры, так и космогонические мифы абхазов и абазин почти тождественны. Как в абхазских, так и в абазинских мифах «Вселенная (Дуней) создана верховным богом Анчва (Анчуа). Мифы не уточняют, из чего и как сотворена Вселенная, что ему предшествовало... Глухое упоминание о том, что все, в том числе Вселенная, создано Анчуа («Анчва йГайшатI» – «Анчуа сотворил»), наталкивает на мысль, что первоначально что-то предшествовало земной и небесной тверди. Человек – один из элементов космической схемы. Первыми людьми были Адам и Хаяу (библейские Адам и Ева). Об их происхождении ничего конкретно не известно: созданы Богом – и все! Некоторые информаторы утверждают, что человек вылеплен из глины».¹⁴

Аналогичные мифы отдаленных друг от друга народов также проявляют сходства, хотя и наблюдается немало отличий. Так, например, в мифах Северной и Центральной Америки создателями вселенной являются демиурги как мужского, так и женского пола. «До появления людей на земле оба демиурга действуют сообща, создавая настоящих людей, возводя горы, прокладывая водные артерии. В деле создания человека они пользуются подсобными средствами; глиной, землей, деревянными палочками, которые либо кладут на землю, либо оставляют на ночь в пустых домах».¹⁵ У индейцев мивок демиург Ворон-Куку создает землю из каучукового шара, который носит под своим крылом.¹⁶

Если до этого первичные стихии мироздания находились в эмбриональном состоянии или в состоянии хаоса, то те-

перь мир упорядочен, космос в целом устроен гармонично и по определенной системе. Кем и как было создано нынешнее состояние космоса? Различные космогонические, антропологические и этнологические мифы посвящены вопросам своеобразного объяснения, как отдельных явлений вселенной, так и человека, других существ.

Можно сказать, что мифическая модель мира, космоса представляет собой архетип, прообраз современного взгляда на Вселенную.

Судя по абхазским мифам, вселенная не представляет собою постоянную и неизменчивую величину. В ней непрерывна борьба между хаосом и космосом, через определенные промежутки времени она подвергается разрушению и обновлению. Те же мифы повествуют о том, что мир, в котором мы живем, пережил три катастрофы и трижды обновлялся. Первая из катастроф произошла в эпоху ацанов (карликов).¹⁷

Ацаны считаются первыми обитателями земли. Жили ацаны привольно и беззаботно в альпийской зоне абхазских гор. Занимались они скотоводством (козоводством) и охотой. В этой зоне и поныне встречаются развалины многочисленных каменных оград, строительство которых народные предания приписывают мифическим ацанам, а ученые считают, что они были построены в средневековые пастухами. По мифу, ацанская общество не знает социального деления. Это общество всеобщего счастья и благополучия. У ацан нет ни царей, ни другого рода правителей. Они не признают над собой никакую власть, никаких богов. В текстах неоднократно повторяется, что «ацаны жили в горной местности. Они строили дома свои из камня и прочные ограды вокруг дворов из камня. Остатки этих построек можно видеть и в наши дни.

Жили ацаны дружно. Воевали все вместе – и старики, и молодые, и женщины, и дети. Не было меж ними смерти. И рождения не было. Не знали, что такое горе. Сообща пасли стада коз, сообща охотились, сообща рубили они папоротниковые ветви».¹⁸

Обратимся к одному из наиболее полных вариантов этого мифа. В нем говорится, что ацаны когда-то жили в горах Абхазии, но потом исчезли. Их было очень много. Они «были настолько малорослы, что лазили на папоротники, чтобы рубить их ветки.

Тогда на горах не было ни снега, ни дождя, даже ветер не дул, погода стояла всегда хорошая.

Ацаны жили беззаботно, никого не боялись, ни с кем не считались, даже бога у них не было.

«Кто же кроме нас, владеет жизнью?» – говорили они, и ничего, кроме своей головы, не ценили.

Однажды в полдень, когда ацаны находились внутри ацангвара – за каменной оградой, сверху незаметно для всех опустилась золотая корзина. В ней была золотая люлька, а в люльке лежал новорожденный ребенок.

Увидели ацаны младенца – обрадовались. Они приняли его к себе и воспитали. Он рос, как день, и вырос так быстро, что все удивились.

Однажды, когда ребенок стал уже взрослым, он спросил своих воспитателей:

– Вот вы, ацаны, ничего не боитесь, а есть ли такая сила, которая смогла бы вас победить? Кто одолеет вас?

Дедушка ацанов, которому было триста лет, сказал:

– Что может нас победить? Если выпадет ватный снег и если он загорится, тогда, может быть, мы тоже сгорим. Больше нет на земле силы, которая смогла бы нас победить!

Вдруг юноша бесследно исчез.

– Куда ушел наш ребенок? – спрашивали друг друга ацаны. Искали они повсюду, но нигде не нашли.

Прошло немного времени. Однажды дедушка ацанов заметил, что у козла, который вместе со стадом был за каменной оградой, от ветра развевается длинная борода.

– Хай!¹⁹ Теперь нам конец! Мы вырастили не ахупха²⁰, мы воспитали своего разорителя, он погубит нас! – закричал старший и указал всем ацанам на козла.

– Что такое? – спросили они.

Старик ответил:

– У нас, вы сами знаете, никогда не было ветра, а вот теперь появился ветер и развевает бороду козла. Нас ждет гибель, пришел наш конец!

А ветер дул все сильнее. Наконец пошел ватный снег. Снег шел, шел и выпал до двух саженей. Вдруг вата загорелась, и все выгорело дотла.

Так погибли ацаны. Но в горах остались до сих пор каменные ограды ацанов – ацангвара. И теперь еще есть в горах

подъем, называемый Ачагылара, т. е. Олений косогор. Он назван так потому, что когда-то один из ацанов-охотников, быстроногий и смелый, как и все ацаны, гнался за оленем. В этом месте усталый олень остановился, и охотник поймал его за хвост».²¹

В этом тексте не сказано, но во многих других вариантах уточняется причина катастрофы: бог разгневался на ацан за их нечестивость и непослушание и по его воле пошел ватный снег, который загорелся.

Ацанско время, образ жизни этих первых людей прозрачно напоминает известный в мифологии многих народов т.н. «золотой век».²²

Абхазские ацаны во многом проявляют сходство с адыгскими мифическими существами испами (спы). Испы такие же крохотные люди, как и ацаны, они тоже обладают огромной физической силой. Испы ездят на зайцах, великаны вынуждены им подчиняться, жилищем служили дольмены («спун»). Страна, в которой живут испы и природные условия так же благословенны, как и у ацанов: «Страна, в которой обитали испы, была благословенным краем. Всюду цвели плодовые деревья, зеленели обширные пастбища, бурно текли многоводные реки. А на берегах рек пестрели тучные стада, паслись неисчислимые табуны коней. И день был хорош в стране испов: долгий, солнечный, не очень жаркий и не слишком холодный. Хотя испы были крохотными человечками, сила их была велика».²³

В абхазском мифе «ацаны выступают как бы в двуединой противоречивости: с одной стороны, они выглядят жалкими и невзрачными карликами, а с другой стороны, совершают действия, которые под силу только великим».²⁴

У абхазов миф об ацанах бытует как самостоятельное фольклорное произведение со своим коротким сюжетом, а также имеется ряд сказаний, в которых повествуется о брачно-семейных связях ацанов с нартами: один из братьев нартов по имени Кун женится на сестре ацанов Зылхе. Сын Куна и Зылхи нарт Цвыцв (Цэыцэ) (прозвище его – Бжейкуа-Бжашла-Получерный-Полуседой) впоследствии становится одним из самых могучих богатырей.

По одним абхазским мифическим представлениям ацаны – предшественники нартов, по другим же ацаны и нарты жили в одно и то же время.

Сюжет о женитьбе нарта Куна на сестре ацанов Зылхе и рождении Цвыцва в абхазском эпосе почти совпадает с сюжетом женитьбы Хымыша на безымянной сестре испов и рождении Патраза в адыгском эпосе.

Вот как в абхазском эпосе повествуется о женитьбе нарта Куна на сестре ацанов Зылхе и рождении Цвыцва:

«Как-то раз долго бродил нарт Кун в поисках дичи. За целый день не выпустил ни единой стрелы. И вдруг – удача: стоит на скале тур – огромный, гордый. Натянул Кун тетиву и не успел прицелиться как следует, а тур уж покатился к подножью скалы.

«Кто же убил его?» – подумал Кун и направился к добыче. Подходит и удивляется: какой-то человек – ростом поменьше локтя – ловко сдирает шкуру. Такой маленький, а тушу освежевал быстро и куски мяса развесил на ветках деревьев.

Этот человек был родом ацан. Ацаны, как известно, были людьми маленького роста – в высокой траве их даже и не заметишь.

– Возьми свою долю мяса, – предложил ацан Куну.

– Сначала ты, – сказал Кун. – Бери, сколько в силах взять.

– А сам подумал: «Ну что он сможет унести, этот несчастный человечек? Самое большое – один кусок, а остальное достанется мне».

Ацан сказал:

– Не беспокойся обо мне, бери мясо.

– Нет, сначала ты. Сколько можешь.

Ацан молча растянул на земле турию шкуру, положил на нее все куски мяса, живо стянул шкуру ремнями и взвалил себе на плечи.

И он двинулся. Он шагал так легко, словно не огромного тура тащил, а жалкого зайчишку.

Кун поразился увиденному, и захотелось ему узнать, где живет этот человечек – не больше локтя ростом.

Ацан смело идет по-над обрывом, по узким тропам, уверенно раздвигает жесткие кусты. Кун убыстряет шаг, чтобы не отстать от ацана, но не так-то просто догнать человечка. Если бы не туша убитого тура – наверное, вовсе потерял бы ацана из виду.

После утомительной ходьбы по скалам Кун увидел каменный дом, в котором жили ацаны. Жилище это служило им так-

же и крепостью. Оно содрогалось оттого, что сестра ацанов Зылха ткала на станке.

Ацаны радушно приняли гостя из рода нартов. Напоили и накормили. Прислуживала за трапезой Зылха. Хоть и мала была ростом сестра ацанов, но уж очень приглянулась нарту.

На следующий день Кун открыл ацанам. Он сказал, что полюбил их сестру и желает жениться на ней.

Ацаны не очень-то обрадовались.

– Нам не хотелось бы этого, – сказали они Куну. – Ты – брат великих нартов. Ваш род прославлен и знаменит. И гордость – рядом с вами. Мы же маленькие, мы – простые люди. Может ли наша сестра стать женой одного из нартов и невесткой всех нартов? Нет, не отдадим мы сестру за тебя. Вдруг станешь бранить ее и, чего доброго, обзовешь дочерью маленьких, неказистых людей. Хорошо ли это будет?

Но Кун настаивал на своем. Он обещал никогда не напоминать о том, что Зылха – дочь маленьких людей.

Вот ацаны вызвали Зылху и спросили ее, желает ли она быть женою Куна.

– Не скрою от вас, – сказала Зылха, – я хотела бы выйти за него замуж. Но если когда-нибудь он упрекнет меня в том, что я дочь маленьких, неказистых людей – не останусь у него ни одного дня!

Кун уверил Зылху и ацанов, что ни он, ни братья его нарты никогда не обидят Зылху, что будет ей у Куна так же хорошо, как здесь, у ацанов.

На том и порешили: выдали Зылху за нарта.

Когда же пришло условное время, ацаны устроили пир, и Кун увез Зылху к себе.

Нарты встретили невестку свою с большой радостью. Зарезали сто быков. Позвали гостей. Сыграли свадьбу пребогатую.

А наутро попросили нарты свою невестку свалить для них мяч из шерсти ста бычьих шкур.

Зылха, как положено молодой жене, не выходила из брачных покоев. Она сваляла мяч и кинула его нартам из окошка.

Нарты принесли с собою палки для игры в мяч – аймцаки-ача. И долго они играли. Не раз залетел мяч под самые облака. Но никто не стал победителем до поры до времени.

Вот снова запустили они мяч под облака. Быстро падал он вниз на землю, но так травы и не коснулся: его схватил Сас-

рынка, и побежал к тому, другому краю поля. Братья погнались за ним, но так и не смогли догнать. Победил Сасрыкба. «Он похож на серну», – подумала Зылха, наблюдавшая за игрой из окошка...

Словом, жили молодожены в мире и согласии. Нарты уважали свою невестку, не давали ее в обиду.

Однажды Кун в путь собирался. Очень он торопился. Его ждали братья. И вдруг обнаружил Кун, что ноговица его распорота. Нельзя надевать такую ноговицу, не зашив ее!

– Я так и знал! – в сердцах воскликнул Кун. – Так и следует мне – зятю несчастных, маленьких ацанов!

Эти слова услыхала Зылха. Недолго думая, выхватила она нож и вспорола себе живот; достала оттуда ребенка и бросила его Куну.

– Вот все, что было между нами! – крикнула она и скрылась.

Нарты были поражены ее поступком.

Что же делать?

Надо спасать ребенка. Попросили они женщин накормить ребенка грудью. Но куда там! Ни одна кормилица не смогла приблизиться к нему – от него пылало нестерпимым жаром, словно от костра.

Нарты ломали себе головы, не зная, как быть с ребенком. Ничего лучшего не придумав, решили обратиться за советом к Зылхе. Послали к ней человека.

– Горделивые нарты, – передала она через посланца, – не молоком кормите ребенка, а расплавленным железом!

Послушались нарты ее, и мальчик выпил железо, точно молоко. И стал он быстро расти. И решили все, что получится из него герой.

Однако время шло, и мальчик не оправдывал этих надежд. Он целыми днями сидел у очага и строгал какую-нибудь палочку. Прогонят его с одного места – усядется в другом. И снова строгает палочку. Стружки валяются повсюду: у очага, во дворе, в покоях. И прозвали мальчика Цвиц, что значит Стружка.

– Из него ничего не получится, – решили нарты.

Однако можно ли так говорить о человеке, который только-только начинает свою жизнь?»²⁵

Из дальнейшего развития действия в эпосе мы узнаем, что предварительная недооценка Цвица обманчива. А на самом деле, «ни характером, ни статностью своей не уступал нартам.

Однако геройства своего он (*Цвиц.* – С. 3.) не выставлял напоказ. Он по-прежнему грелся у теплой золы и строгал палочку.

Когда Цвиц возмужал и научился по-настоящему управлять конем, завелись у него три чудо-лошади: белой, красной и черной масти. И тайно сшил себе Цвиц три черкески: белую, красную и черную. И никто до поры до времени не видел ни коней его, ни черкесок.

Днем просиживал Цвиц у очага, а вечером, когда заходило солнце и становилось совсем темно, он преображался. Каждый вечер под покровом темноты он отправлялся в поход и тайком от нартов добывал себе великую славу. И стали замечать нарты, что стадо их умножается, что в скотных дворах все больше и больше коров и буйволиц. Стали поговаривать, что это Адоуха – высшая сила – благоворит к нартам и посыпает им несметное количество живности.

Если нарт Сасрыкva, брат девяноста девяти братьев, оказывался в опасном положении, на выручку ему спешил Цвиц. Не выдавая себя, Цвиц бился с врагами бок о бок с нартом Сасрыквой и выручал его из беды». ²⁶ Благодаря Цвицу нартам удалось захватить крепость великанов и т. д.²⁷

Теперь обратимся к адыгскому тексту (темиргоевский текст), в котором повествуется о женитьбе Хымыша на девушке из рода испов и о рождении и воспитании Патраза. В нем говорится, что в краю испов Хамыш встретил девушку, которая ему понравилась. «Когда он сказал, что хочет взять ее в жены, она сначала ответила отказом.

Нарт Хымыш был настойчив: он счел это оскорблением и стал настаивать; тогда девушка ответила ему так:

- Я пошла бы за тебя, если бы не боялась.
- Чего же ты боишься? – спросил ее Хымыш.
- Я из племени маленьких людей, и, если мы будем жить вместе, и ты когда-нибудь скажешь мне: «Маленькая несчастливица», я сочту это оскорблением. Я опасаюсь, что из-за этого мы расстанемся, – сказала девушка [из рода] испов.

Хымыш, пообещав никогда не говорить «маленькая несчастливица», женился на ней.

Несколько лет жил Хымыш с женой – дочерью испов». ²⁸

Однако Хымыш однажды, разозлившись из-за мелочи на свою жену, в порыве гнева нарушает свое обещанное слово и называет ее маленькой несчастливицей. Жена, обидевшись,

ушла от него. «Дочь испов ушла от Хымыша, когда ребенок был в ее чреве.

Однажды в походе нарт Хымыш столкнулся с грозным пши Маруком; он убил Хымыша.

В то время дочь испов еще носила ребенка. Хымыш был храбрый мужчина, [потому] люди пши Марука стали опасаться [его наследника]. Сказали они: «Если окажется мальчиком ребенок, которого носит дочь испов в чреве, мы погибнем».

И они как следует, взялись за дело.

– Хымыш был храбрец, а испы происходят из рода Нагучицы. Если родится тот, кто произошел от этих двух родов, изведет он род нартов. Потому, если ребенок окажется мальчиком, попросим дочь испов и, как только он появится на свет, возьмем его на воспитание. Когда же мальчика привезем, и он станет нашим каном, он будет нам послужен, – решили нарты. И нашли воспитательницу. Это была хорошая женщина. Ей дали имя Жакоян.

Взялись [нарты] за дело как следует. Приготовили они все, что необходимо новорожденному.

Родился мальчик. [Нарты] готовились: выбрали [достойных] мужчин, снарядили их и отправили к дочери испов. Попросили они ее [отдать] мальчика и забрали его. Назвали они сына Хымыша Патразом. Отдали его на воспитание Жакоян. Принесли необычные для [простой] колыбели, но подходящие для колыбели [Патраза] принадлежности, и Жакоян уложила в нее ребенка.

Из самого твердого тиса были сделаны спинки колыбели, из самого красивого самшита – бока, из шкуры со спины оленя – лямки, из самого красивого бамбука – палочки, вокруг которых обвязывались лямки.

Хорошо жилось мальчику, все нарты помогали. Жакоян растит его; лежа в колыбели, он стал большим. Однажды, когда Патраз спал в люльке, а Жакоян сидела рядом, мальчик проснулся и потянулся, и крепкая колыбель рассыпалась на части. Он выбил спинки колыбели, а когда хотел подняться, порвал лямки, когда повернулся, выдавил бока на колыбели». ²⁹

В абадзехском тексте повествуется о том, что Патраз получил необычное воспитание. Как родился Патраз, он не пил материнского молока. По совету его матери (дочь испов) Патраза кормят блестящими угольками. Когда научился, он сам выхва-

тывал блестящие угольки и бросал к себе в рот.³⁰ Патраз совершил ряд подвигов, главным из которых является убийство кровного врага (убийца его отца пши Марука).³¹

Приведенные примеры из абхазских и адыгских нартских сказаний подтверждают мысль о сходстве образов ацанов и испов.

Впервые подробно исследовав различные варианты ацанского мифа, Ш.Д. Инал-Ипа пришел к заключению о том, что ацаны проявляют сходство не только с адыгскими испами, но и с осетинскими карликами (Бцента), античными пигмеями и гномами скандинаво-германской мифологии.³² Все это говорит о глубокой архаичности ацанского мифа. Сравнительно-сопоставительный анализ этого абхазского мифа с аналогичными мифами о карликах и у других народов, позволило предположить, что «абхазские ацаны и геродотовские пигмеи Египта, столь схожие между собой и в некоторых существенных деталях (рубка папоротника и хлебных колосьев топором), представляют собой или одно и то же сказочное племя, или же, что более вероятно, обе эти версии – абхазская и египетская – восходят к одному и тому же древнейшему мифологическому первоисточнику».³³ Также справедливым представляется мнение ученого о жанровой принадлежности данного памятника: «В жанровом отношении наш памятник (*миф об ацанах*. – С. 3) является довольно типичным дорелигиозным первобытно-синкретическим мифом этиологического характера, содержащим попытку объяснения происхождения отдельных природных и культурных явлений. Вместе с тем он представляет переходную форму на пути трансформации мифа в героический эпос. Эволюционируя в сторону слияния с героическим нартским эпосом, ацанский миф оказался, однако, не вытесненным, а в значительной мере слившимся с ним».³⁴

По абхазским мифам после ацан появились великаны. Великаны были уничтожены эпическими героями нартами. Нартов абхазы считают своими непосредственными предками. По абхазским мифическим представлениям, причиной второй катастрофы послужила водная стихия (всемирный потоп), в третий раз – ветер.

Как абхазы, так и адыги считают нартов своими предками. Так, например, в одном из бжедугских сказаний нартского эпоса говорится:

«Много лет назад там, где сейчас живем мы, адыги, у моря жило какое-то большое племя. Людей этого племени называли нартами. Нарты были высокими и очень сильными. И в сражении, и в труде им не было равных. Говорят, мы произошли от них. Нарты жили хорошо, трудились, созывали хасу, пили сане, произносили замечательные хохи».³⁵

По мифическим представлениям, процесс превращения хаоса в космос, эмбриона в современный миропорядок произошел в далеком, неведомом, неопределенном времени. Наблюдения над явлениями природы в течение длительного времени привели человека к тому, что он начал замечать общие свойства космоса: он обладает определенной системой, существует определенная цикличность и повторяемость времени. Так, например, за днем следует ночь, ночь сменяется днем; за зимой следует весна, за весной следует лето, за летом следует осень... И опять повторяется то же самое. Иногда в чистом небе сияет солнце, по ночам светит луна и видны многочисленные звезды. Иногда же небо покрывается черными густыми тучами или белыми облаками. То выпадет снег, то дождь идет, то гром гремит, то ветер свищет.

Такого рода многочисленные явления природы заставляли думать, что всеми ими управляет какая-то сверхъестественная, могучая и таинственная сила. Человек долго не мог находить других объяснений. В своем воображении строил догадки.

Абхазский «анцэа», адыгский Тха (Тхашхо). В абхазской мифологии обладателем могучей и таинственной силы выступает верховный бог анцва (анцэа). Иногда его именуют «хазшаз» (« тот, кто создал нас», «наш создатель»). Сильной клятвой считается клятва именем анцва-анцэа имачуп (клянусь богом).

Небезынтересно отметить, что частое употребление имени анцва по настоящее время порицается. За это упрекают. Предпочитают вместо этого произносить в необходимых случаях «хазшаз» («наш создатель», « тот, кто нас создал»). В этом, как нам кажется, кроется табуирование и почтительное отношение к всемогущему богу.

Абхазский анцва функционально соответствует русскому богу, главе адыгского языческого пантеона Тха (Тхашхо).

Анцва и Тха (Тхашхо) разнятся в основном тем, что первый в наше время воспринимается как существо мужского пола, а

второй – как существо бесполое. У адыгов Тха, нередко характеризуемый как Великий бог – Тхэшхуэ, представлен творцом всего сущего. «Он сотворил мир и людей. Мир создан им из огня, воды, земли и воздуха. Тха не имеет ни начала, ни конца, ни пола. Тха вездесущ, но место его обитания – небо. Он главенствует над всеми другими богами, а не только над людьми».³⁶

Професор Ш.Д. Инал-Ипа предполагал, что Тха некогда знали и абхазы, «так как оно (*Txa.* – С. З.) присутствует в составе целого ряда древнеабхазских (абхазо-абазинских) мужских и некоторых фамильных имен: Тхасоу (Тхасоу), Тхасыгу (Тхасыгу), Тхайцыку (Тхайцыку), Тхайцыху (Тхайцыху), Тхагушынаа (Тхагушынаа) (ср. адыгскую фамилию Тхагушев), топонимических названий (Азантха – в бзыбском, Хипстинском и Кодорском ущельях).³⁷

Как Тха, так и Анцва всемогущее существо, стоит во главе абхазского языческого пантеона. Несмотря на то, что исследователи неоднократно обращались и пытались этимологизировать термин «анцва» (П.К. Услар, И.Н. (Л. Кавелин), П.Г. Чарая, Н.Я. Марр, И.А. Джавахишвили, Д.И. Гулиа, Н.С. Джанашиа, Л.Х. Акаба, Ш.Д. Инал-Ипа, В.А. Касландзия, Д.А. Дбар, Г.В. Смыр и др.), до сих пор нет единого мнения на этот счет. Мы здесь не будем вдаваться в подробности и излагать все существующие мнения, отметим лишь некоторые из них.

Наиболее вероятной и интересной представляется гипотеза Д.И. Гулиа, который возводил «анцэа» к метанийскому и эламскому «ан» («бог»). По мнению Д.И. Гулиа, абхазский термин «анцэа» состоит из двух компонентов: «ан» (бог) и «цэа» (обычное окончание, суффикс множественности в абхазском языке). «Таким образом, – писал он, – «анцэа» означает «боги». В христианскую эпоху слово это сохранилось, как пережиток язычества, но понимается в настоящее время в значении бога».³⁸

Конечно, были предположения неприемлемые и никак не соответствующие научному объяснению слова «Анцэа». Так, например, слишком произвольным представляется объяснение, данное И.Н. (Л. Кавелин). Он писал: «Звезда по-абхазски аэцва. Если мое предположение, что в слове Бог – анцэа звук [ц] только поглощается наполовину предшествующим ему звуком [ч], справедливо, то тогда, по звучанию приведенных слов,

можно предположить происхождение наименования Бога, как источника света в мире духовном и физическом; а в слове звезда – подразумевался свет, заимствованный из этого первоисточника. В слове течет, встречается тот же звук усиленный – иццойт; колодезь – ацеиць; в обоих случаях этот звук служит для выражения понятия о истечении».³⁹ Здесь очевидно, что автор был введен в заблуждение неправильным воспроизведением абхазских слов анцва (анцәа) и ацеиць (ацедж) – (колодезь) в русской графике.

Одним из первых наиболее полное описание представлений абхазов от анцва дал Н.С. Джанашиа. Ему же принадлежит одна из первых попыток в выяснении основного значения этого термина: «Слово «анцва» (бог) состоит из двух половин: ан – «мать» и цәа (рацәа) (много), значит вместе – «много матерей», или просто «матери», и, таким образом, это слово стоит во множественном числе».⁴⁰ По убеждению абхазов, бог един, но бесконечно множествен в долях. Как каждое явление природы, так точно каждый род, семья или личность имеют свою долю бога, точно так же, как каждый христианин имеет своего ангела-хранителя».⁴¹

Сравнительно недавно религиовед Г.В. Смыр отвергнул все предыдущие толкования термина «анцва» (боги много) – П.К. Услар, «источник света» – И.Н. (Л. Кавелин), «матери» – П.Г. Чарая, «бога» – Н.Я. Марр, «боги» – Н.С. Джанашиа, «бог неба» – Д.И. Гулиа, «небесный бык» – Ш.Д. Инал-Ипа, «Бог» – Д.А. Дбар и др.) и выдвинул свое предположение, которое было изложено в следующих словах: «Анцва двухсложное сочетание в абхазском языке. Здесь «ан» – в значении начертания, т. е. «начертатель судьбы», а также в значении «творец» (творитель). Создатель всего сущего и главный покровитель сущего и неба; цва (а-цва) – воск, кожа, шкура, кожура, кора дерева. Таким образом, Ан + цәа – творец всего живого, что на земле и в небесах».⁴² Эти же мысли повторяются и в другой работе автора.⁴³ Однако и это объяснение нам кажется слишком натянутым и неубедительным. Прежде всего, непонятно как «ан» может означать начертание, «начертатель судьбы» и почему цва «цәа» может означать воск, кожа, шкура, кожура, кора дерева.

Несмотря на наличие в абхазской мифологии целого ряда других локальных божеств, анцва стоит над всеми. Он же счи-

тается организатором современного миропорядка и постоянно следит за всем тем, что происходит во вселенной. Начиная от самых маленьких и кончая самыми великими, все события и явления в природе и обществе происходят по воле и распоряжению анцва. Ему всегда и все подвластны. Он первотворец и демиург. Если до этого было какое-то непонятное, неизвестное, человеческому уму непостижимое эмбриональное и хаотичное состояние из воды, ветра (воздуха), огня и земли, то переход из этого состояния к упорядоченному космосу произошел по желанию и велению верховного бога-анцва. Ему в заслугу ставится сотворение всего мироздания, его отдельных частей (луны, солнца, звезд, а также человека и всего того, что есть в мире).

Анцва – идеализированный образ блюстителя порядка и справедливости. Он олицетворяет добрые и светлые начала, непримирим ко всем злым и темным силам. Он ненавидит и активно борется против любых носителей нечистой силы (чертей, дьяволов и др.), не наделенных статусом божественности. Кстати, эти последние составляют своеобразную оппозицию по отношению к анцва, его полярную противоположность. Если анцва олицетворяет светлые и добрые начала, черти, дьяволы и им подобные существа – представители т.н. низшей мифологии олицетворяют злые и темные силы. Поэтому извечна борьба между ними и богом анцва. Несмотря на то, что анцва всесилен, он не может раз и навсегда уничтожить дьяволов, чертей. Этому тоже дается своеобразное мифологическое объяснение: «У него одна сестра, от которой происходит род дьяволов: вот почему анцва не имеет права уничтожить раз и навсегда дьяволов, своих родственников по крови».⁴⁴

Конечно, неслучайно и то, что местом постоянного обитания анцва является небо (верх), а представители демонологии, различные духи, как правило, живут в темных глубоких пещерах или в густых и непроходимых лесах (внизу), или же в глубине земли. Даже божество моря по имени Хайт обитает не на поверхности морской воды, а в глубине, на дне моря. Здесь уместно вспомнить, что древнегреческие водные божества – реиды, протеи, дельфины, тритоны тоже временами выплывают, как абхазский Хайт, из глубины моря, при этом постоянно связаны с водной толщей. О связи божества Хайта с морской

водной толщей красноречиво говорит, например, одна из популярных сказок.⁴⁵ Правда, в этой сказке открыто не сказано, но можно догадаться, что ее персонаж по имени Хайт является деформированным образом некогда бывшего божества морской стихии. Хайт – грозный персонаж сказки, он силен не только физически, но и умен и хитер, знает все ремесла. Когда захочет, расступается море и появляется на суше и при желании исчезает в сомкнувшихся морских волнах, по собственному же желанию может превратиться в баклана, в ястреба, в острый нож, в курицу, в иглу. Самое главное – Хайт живет на дне морском, у него там роскошный дворец.

В мифическом сознании народа небо, анцва, верх наделены светлыми и добрыми качествами, а темные места, пещеры, густые, дремучие леса, низ ассоциируются с понятиями зла, коварства, нечистоплотности. Иногда понятия неба и бога воспринимаются как синонимы. Так, например, в абхазской традиционной клятве «анцэа имачуп» («клянусь богом») слово «бог» (анцэа) нередко заменяется словом «небо» (ажэфан) – Ажэфан иамаецуп («клянусь небом»). В благопожелании «Анцэа дузылыпхааит» («Да благословит тебя бог») легко заменяется слово «бог» словом «небо». «Ажэфан узылыпхаайт» («Да благословит тебя небо»). Все это означает, что в мифическом сознании абхазов анцва (бог) и ажэфан (небо) нередко представляются равнозначными и взаимозаменяемыми. Иногда же земля и небо воспринимаются как единое целое, особенно в клятвах: «Дгыли жэфани ирымаецуп» («Клянусь землей и небом»). В этой клятве прослеживается одинаковое почтительное отношение и к земле, и к небу. Из этой клятвы явствует, что земля и небо в одинаковой степени обожествлены, равнозначны. Еще Д.И. Гулиа отмечал, что «при перечислении неба и земли у абхазов первое место занимает земля, а второе – небо, например, «дгыли жэфани».⁴⁶ Аналогичные клятвы землей и небом встречается и в обиходной речи абазин: «Адгыли отвгванди ныхайхват» – «Поклялся землей и небом»; «Дгыли ажвганди рыхызала ныха йхват» – «Поклялся именем земли и неба».⁴⁷ Наличие таких клятв в живой разговорной речи позволили В.Б. Тугову утверждать, что в абазинском фольклоре и мифологии некогда существовал и бог земли, ныне забытый.⁴⁸

Может быть, абхазское и абазинское название неба (ажэфан) когда-то было именем божества: ажэ (корова) ан (мать).

Аналогично представление адыгов о небе. В адыгской мифологии сохранилось имя персонифицированного божества неба. «Небо всегда олицетворяло у адыгов все сверхъестественное и непостижимое. Богом неба считается Уашхъэу». ⁴⁹ Уашхо – повелитель неба, одновременно считается и богом дождя.⁵⁰ У адыгов имя этого божества встречается в заклинаниях и клятвенных формах обращений, в сказках, легендах, в нартском эпосе. Клятва именем Уашхо считалось самой сильной. Вполне резонным представляется мнение некоторых ученых, которые видят непосредственную связь между именем Уашхо и именем абхазского божества грома и молнии Афы.⁵¹

Как у абхазов и адыгов, так и в абазинских языческих представлениях небо также обожествляется. И у абазин тоже бог неба известен по имени Уашхо. Подробных сведений или связанных рассказов о нем нет. «Облик его, как и Анчуа (*Бог. – С. З.*), неясен, никак не определен. Клятва именем Уашхо никогда не подвергается сомнению.... Даже демонологические существа, например, алмасты, поклявшись именем Уашхо, никогда не нарушают клятву».⁵²

В абхазском фольклоре слово «уашхуа» также нередко встречается (особенно в волшебных сказках и быличках), однако оно не воспринимается как имя бога, по всей вероятности, признаки его божественности утеряны, преданы забвению. «В абхазском словоупотреблении «уашхуа» и теперь часто используется как выражение самой сильной, верной клятвы и заверения, например, в случае отказа от сопротивления, признания своего поражения, безоговорочного подчинения воле победителя и т. п.».⁵³

Имя этого божества представляет чрезвычайный интерес, так, как оно хорошо известно в системе древней номенклатуры абхазо-адыгской группы народов – абхазов, убыхов, абазин, адыгов, а также частично у осетин – дигорцев.⁵⁴ Во всех абхазо-адыгских языках и дигорском диалекте осетинского языка термин «уашхуа» с незначительными изменениями в произношении употребляется в основном как наистройшая клятвенная формула, реже как бог, иногда же в значении небесного свода (адыг) или грома молнии (убых).⁵⁵ Но это еще не все. Слово «уашхо» встречается в некоторых текстах, составленных хеттскими писцами на рубеже XVIII–XVII вв. до н. э. Ряд специалистов в этой области (Е. Форрер, Е. Ларош, А. Камменхубер,

И.М. Дунаевская и др.) переводят его как «бог-царь». Некоторые исследователи отвергают возможную сопоставимость абхазо-адыгского термина «уашхуа» – «уашхо» с малоазийским «уашхо» (Г. Деестерс, Г.А. Клинов). Однако преобладающее большинство ученых, писавших об этом термине, допускают непосредственную связь западно-кавказского «уашхо» сprotoхеттским *wa – šaw* (Р. Блейхштейнер, Ю. Месарош, В. Георгиев, Г. Меликишвили и др.⁵⁶ Точка зрения последних «объясняется тем, что сравниваемые слова полностью совпадают как по форме, так и по своему семантическому содержанию, а такая идентичность вряд ли бывает простой случайностью, если к тому же иметь в виду и другие области хаттской и абхазо-адыгской материальной и духовной культуры, где ученые находят немало разительного сходства».⁵⁷

Вернемся к образу анцва и отметим, что он не только добрый, но и суровый, постоянно ведет борьбу против всякого рода носителей темных сил, напускает на чертей, дьялов и др. гром и молнию, уничтожает или держит их под страхом. Если кто из них в это время успеет, прячется в пещерах или темных, неприступных местах, зарывается в землю. Анцва регулирует помыслы и поведение людей. По представлениям народа, нельзя допускать даже в помыслах неугодные богу анцва дурные поступки. За дурные и злые деяния он безжалостно карает любого. По мифам, люди должны не только любить, чтить, но и бояться его. Потому многочисленные и разнообразные моления, клятвы, благопожелания и проклятия связывают с его именем в надежде, что они могут быть услышанными им, частое упоминание и использование имени анцва в молениях, клятвах, благопожеланиях и проклятиях служит подтверждением тому, что люди надеялись с его магической помощью добиться исполнения своих заветных желаний.

Согласно своеобразному «пантеистическому воззрению, бог (*анцва*. – С. З.) присутствует решительно во всех вещах и явлениях, в том числе у каждого человека есть своя доля в образе главного, общенационального бога анцва (*сынцәахәы*)».⁵⁸ Указанные функции стабильно закреплены за богом анцва.

Абхазские моления, клятвы, благопожелания и проклятия, связанные с анцва, и по содержанию, и по форме очень близки, а нередко тождественны с адыгскими. Так, например, у адыгов по сей день в живой бытовой речи популярны традиционные

клятвы – устойчивые формулы, использующиеся, как готовые клише: «Тхъэу́ дыкъэзыгъэшІа» («Клянусь Богом, создавшим нас»), «Тхъэу́ мор къэзыгъэшІа» («Клянусь Богом, создавшим его»), «Тхъэхэ мор зи дыгъэ» («Клянусь Богом, чье это солнце»), «Тхъэу́ мор къэз гъэшІа зи дыгъэ» («Клянусь Богом, создателем этого солнца») и др.⁵⁹ Такие же или очень близкие им устойчивые формулы клятвы имеют широкое употребление и у абхазов: «Хазшаз имауп» («Клянусь создателем нашим»), Хазшаз дузылхааит» («Да благословит тебя наш создатель»), «Дгыли жэфани зшаз имауп» («Клянусь создателем земли и неба»), «Абри амра ихакупхо иамачуп» («Клянусь этим солнцем, которое нас согревает (светит)»), «Анцэа уишэиаит (дуқэшэиаит)» («Да будь ты проклят Богом») и т. д.

Анцва субстанционален. Для него нет ни начала, ни конца. Он неувядаем, течение времени никак не оказывается на его возрасте. Мифы ничего ясного и определенного не говорят о его происхождении. Складывается впечатление, будто создатели мифов никак не интересовались генеалогией анцва. В самых общих чертах представляется, что анцва антропоморфен, он всегда был, есть и будет. Судьба людей, животных, растений, космоса решается по его воле. Он распределитель и регулятор всего, что происходит во вселенной. Только иногда в мифах упоминается, что мать его была из рода Хециа. (По настоящее время есть такая абхазская фамилия. Потому, гром и молния никогда не ударяют в граб. Граб по-абхазски – ахъаца). Предполагается, что фамилия Хециа производна от названия граба – ахъаца.

Анцва обитает в небесах со своими многочисленными ангелами (амаалыңы). Последние как бы являются исполнителями распоряжений бога анцвы, его осведомителями о событиях на земле. Простым смертным он не виден и недосягаем. Как правило, в мифах не дается описание его внешнего вида. Но все же в самых общих чертах он представляется человекообразным, наделен рядом человеческих качеств.

Несмотря на то, что анцва обладает идеальными качествами, он не лишен и слабостей. Ему присущи характерные и для людей слабости и пороки. Так, например, он мстителен, направляется с любым, кто решится противостоять ему в чемлибо или соперничать с ним. Самолюбив и нетерпим, когда кто-нибудь не подчиняется его воле. Любые попытки противо-

борства с ним или его игнорирования не проходят безнаказанно. Упомянутые его многочисленные ангелы (амаалықыңә) выполняют любые его указания и желания. Часто они спускаются с неба на землю и ставят анцива в известность обо всех событиях земной жизни.

Ряд исследователей поднимали вопрос датировки появления единого бога у адыгов. Так, Л.И. Лавров считал Тхашхо позднейшим явлением в адыгской мифологии. По мнению Л.И. Лаврова, «идея верховного божества могла появиться среди адыгов только под внешним влиянием. Среди самых адыгов в языческую эпоху не было социально-экономических предпосылок для представления о верховном владыке. Нам кажется, что Тхашхо – это христианский бог, позже воспринявший в себя элементы мусульманского аллаха».⁶⁰

Как нам кажется, более аргументированную датировку появления понятия Тхашхо в адыгской мифологии дал А.Т. Шортанов, который решительно не соглашался с Л.И. Лавровым и писал:

«Идея верховного бога появляется в недрах общинно-родового строя, точнее, в период его разложения и образования общеплеменного этнического массива, в период его перехода к более высокой ступени развития и окончательно закрепляется классовое общество. Что же касается Тха-Тхашхо, и предположения, что он – христианский дубликат, позже воспринявший элементы мусульманского аллаха, – то это явное заблуждение, ибо первобытная «естественная религия» не знает случаев, когда над кругом ее божеств и покровителей не возвышался бы «главный» или «верховный» бог. В адыгском пантеоне среди всех божеств возвышается Тха-Тхашхо».⁶¹ Намного раньше (в первой половине XIX в.) английский миссионер Эдмонд Спенсер отмечал, что у жителей Западного Кавказа прочна вера в единого верховного и могущественного Бога. «Подобно магометанам, они (адыги. – С. З.) не представляют Божество в какой-либо видимой форме, но определяют его как создателя всех вещей, чей дух рассеян во всем Космосе. Кроме единого вечного Бога, они верят в существование нескольких низших существ, или святых, которым Великий Дух, Тха, передал власть над такими, земными вещами, которые он считает слишком незначительными для его внушающего страх контроля».⁶²

Надо сказать, что и абхазского анцва нельзя считать христианским богом, христианским дубликатом и очень мало в ней мы видим элементов мусульманского аллаха. По всей вероятности, абхазский анцва и адыгский Тха-Тхашхо ровесники. Они оба появились в одну и ту же эпоху, о которой пишет А.Т. Шортанов в только что приведенной цитате.

Анцва и Тха-Тхашхо не христианские, а языческие божества. Их наличие в мифологии не означает, что абхазы и адыги были монотеистами. Для абхазо-адыгской мифологии характерен политеизм.

Как и во многих мифологиях, так и в абхазской мифологии, первичен космос, а человек и все другие существа появились позже по воле анцва. Таким образом, космическое устройство является как бы исходным, а человек и все другие существа – производными.

По мифическим представлениям абхазов космос (вселенная, мироздание) состоит из трех составных частей (или ступеней): небесная, земная и подземная (преисподняя, царство мертвых, царство злых и темных сил, подземный мир.).

Точно так же представляют вселенную и абазины. И у абазин вселенная мыслится «как трехчленное целое: верхний (небесный мир), средний (земной мир) и нижний (подземный мир). Верхний мир обитель Бога и ангелов, средний – людей, нижний – демонических существ. Бог вездесущ, но никому, кроме ангелов, не дано увидеть его. Об облике Бога ничего не говорится. Можно лишь догадываться, что он имеет человеческое обличье».⁶³

Как в абхазской и абазинской мифологии, так и в адыгской «вселенная представляется трехчленной: нижний, средний и небесный миры. Соединяет их мировое древо, которое является важнейшей частью модели мира. Мировое дерево относится к универсальным мифологемам и выступает как «распространительная» модель мира, в которой отражены основные элементы мироустройства, выражющие структуру мироздания, совершенство движения от хаоса к Космосу, к упорядочению мира. Наиболее ярко выраженный символ мирового дерева – это моделирование мира по вертикали. Основные части мирового дерева по вертикали соответствует трихотомическому делению вселенной на зоны: верхняя (ветви) – небесный мир, средняя (ствол) – земной мир, нижняя (корни) – подземный мир. Вме-

сте с тем мировое древо моделирует также страны света, времена года, плодородие и т. д.».⁶⁴

Аналогичные представления имеют и многие другие народы Кавказа. В этих представлениях «земная твердь имеет круглую форму, окружена морем и горами, на краю света стоит дерево жизни, соединяющее по вертикали небо, землю и подземный мир. Согласно представлениям чеченцев и ингушей, подземный мир по вертикали состоит из семи других миров, соединенных друг с другом норами или потаенными пещерами, расположеными у края каждого из миров (позднее у ингушей и чеченцев возникло понятие о едином подземном мире)».⁶⁵

Согласно абхазским мифам, в этом мироздании порядок наведен таким образом, что любому существу отведено подобающее ему место. Наличествует определенная иерархия расположения живых существ, предметов, растений и т. д. в соответствии с вышеуказанными частями (ступенями): одни существа обитают в небесах, другие на земле, третьи – под землей. При этом обязательно учитывается степень престижности каждой из этих трех частей космоса. Как и в мифологии многих других народов мира, так и в абхазской, самым престижным считается небо, как абсолютное воплощение верха.

Как и во всех дуалистических мифах⁶⁶, так и в абхазской мифологии, вселенная мыслится как определенная система пар сбалансированных противоположностей, как: «небо – земля», «восток – запад», «правая – левая», «белое – черное», «свет – тьма», «правда – кривда», «верх – низ», «хорошее – дурное» и др. Такого рода пары в позднейшее время ассоциируют нравственные категории, символизируют добрые и злые начала.

Чаще всего, небо противопоставляется земле, как оппозиция «верх – низ». Небо является воплощением всемогущества. Оно устрашает человека своей беспредельностью, недоступностью и таинственностью. В то же время оно связано с землей определенными узами. По древнеабхазским мифическим представлениям земля где-то там, вдали имеет конец, край, там же соединяется с небом – «край света» («Адунеи (адгъыл) ана-зара»), «там, где земля и небо соединяются» (Дгъыли жэфани ахъеивцоу»). Часто это макушки реально обозримых высоких гор или где-то в морской дали, за горизонтом.

В абхазской мифологии нет явно выраженных представлений о небе и земле, как о мужском и женском началах, как это было, например, в древнем Китае (страстно любовные отношения Яна и Инь) или в древней Греции (страстно-любовные отношения Урана и Геи)⁶⁷. Но указание на слитность неба и земли где-то вдали можно расценивать как намек на священный брак неба (отца-мужчины) и земли (матери-женщины). О прочной связи неба и земли говорит тот факт, что абхазы и абазины нередко воспринимают их как нерасторжимое, как единое целое. Подтверждением тому служит вышеупомянутая клятва: «Дгыли жэфани ирымаçуп» («Клянусь небом и землей»).

Анализируя древние, ритуальные хороводные, круговые массовые танцы адыгов (удж хурай), Б.Х. Бгажноков отмечает, что «на период игрища танцевальная площадка и в самом деле была священным местом, центром мира, в котором «встречались» Небо и Земля, устанавливалась связь людей с божествами каждой из этих сфер».⁶⁸ То же самое можно сказать и об абхазских танцах «Аураашь» и «Айбаркыра», которые по содержанию и по технике исполнения очень близки к адыгским ритуальным хороводным групповым танцам удж хурай.

Заслуживает внимания наблюдения Б.Х. Бгажнокова, который в технике исполнения быстрых парных танцев усматривает взаимоотношения неба (как мужского начала) и земли (как женского начала). Убедительными представляются мысли учёного, когда он пишет: «Вектор мужских танцев в целом представляется мне космическим; стремление тела вверх, к небу, здесь налицо. В таком направлении действуют гордая осанка, правая рука над головой, вытянутая вверх, танцы на носках, символизирующие опять-таки движение к небу. В отличие от этого, вектор девичьих танцев – хтонический, ориентированный на земную твердь. Наблюдение за динамикой быстрых парных танцев больше всего убеждает в этом: создается впечатление, что мужчина как орел парит над девушкой. Словом, есть основания думать, что все это так или иначе связано с универсальным представлением о взаимосвязи неба как мужского начала и земли как начала специфически женского».⁶⁹

Мифические представления абхазов и адыгов о различных небесных явлениях. В мифах не только в целом небу, но и отдельным его свойствам, небесным явлениям придает-

ся особое внимание. Так, например, Млечный Путь у абхазов связывается со скотоводством и имеет несколько названий: «Путь, связанный с выгоном скота на альпийские пастбища» («Ашъхацамфа»), «Путь для овец» («Ауаса рымфа»), «Путь ягнят» («Асар рымфа»). Млечный Путь связывают также с несметным полчищем воинов, с людским потоком («Ар рымфа»).

По расположению Млечного Пути в небе определяли время выгона скота на альпийские горы. Характерно, что и у многих других народов Млечный Путь представляют как дорогу. Так, например, адиги называют его «Шыхульбагъуэ» (букв. «Тропа всадника»).⁷⁰ Адыгское название Млечного Пути («Шыфыль жъуагъу») Р.А. Ханаху поясняет как: «звезда, освещаяющая путь, по которому гонят лошадей».⁷¹ По селькупскому мифу, Млечный Путь, – «это дорога небесного Ия» или «тропинка Ия».⁷²

Профессор Р.Ю. Намитокова, прослеживая общее и особенное в названиях небесных явлений у разных народов, справедливо отмечает, что «видимое звездное небо у разных народов получало свои названия, в которых отражалось их национальное восприятие звездного пространства, их мироощущение и мифологические сюжеты».⁷³ Касаясь непосредственно адигского названия Млечного Пути Шыфыльбагъу, Р.Ю. Намитокова заметила, что оно «свидетельствует о приоритете скотоводства в хозяйственной деятельности наших предков – адигов».⁷⁴

Приведенные Р.Ю. Намитоковой разные названия Млечного Пути у разных народов свидетельствуют о том, что это звездное скопление на небосклоне у всех народов служило своеобразным ориентиром, указателем пути: в санскрите (в древнем языке Индии) – божественный путь; в Иране – Тропа Аrimана (повелитель злых божеств); В Скандинавии – Дорога Одина (верховный бог); в Китае – Серебряная река, Звездная дорога; в тунгусских языках – Лыжный след; у индейцев – дакота, – Пепельный Путь; на Украине – Чумацкий Шлях.⁷⁵ По объяснению Р.Ю. Намитоковой, чумаками называли в XV–XIX вв. торговцев, ездивших за солью. Полоса на небе была для этих торговцев (для чумаков) как бы ориентиром движения с северо-запада на юго-восток.⁷⁶

С космогонией связано традиционное мифическое представление абхазов о небесном сиянии. Это явление абхазы представляют как «разверзание небесных врат» («Жэфангэашэпхъара»).

Наши многочисленные абхазские информаторы неоднократно говорили о том, что бывают редкие случаи, когда на миг разверзаются небесные врата. Разверзание небесных врат представляет собой необыкновенное зрелище. Не всем дано увидеть это волшебное небесное явление. Оно бывает ночью и только счастливцам (праведникам) дано его увидеть. Согласно поверьям, кому посчастливится увидеть это явление, моментально, не теряясь, не суетясь, должен выразить свое желание и оно обязательно исполнится.

В живой абхазской речи встречаются несколько традиционных, трафаретных выражений и благопожеланий, связанных с этим верованием: «Жэфангэашэпхъара ибейт» («Он увидел разверзшиеся небесные врата», т. е. «неожиданно, внезапно его постигла радость», «в его жизни неожиданно произошло какое-то хорошее событие»). Так говорят о человеке, который испытывает неожиданную радость; есть также благопожелание: «Жэфангэашэпхъара убааит» («Чтобы ты увидел разверзание небесных врат»).

По наблюдениям Г.Ф. Чурсина, абхазы считают, что это явление бывает «довольно редко, один раз в несколько лет, большей частью летом, при хорошей погоде»... «некоторые уверяют, что небо открывается в одно время, а вода застывает в другое, что два явления происходят независимо друг от друга».⁷⁷

По материалам Н.С. Джанашиа, у абхазов существует поверье: «если кто-либо, увидев, что небеса разверзлись, успеет произнести: «Лари, вари, хызы, джыхвари», то всякое его желание исполнится. Этого великого счастья удостоилась только одна вдова, это вдова некоего Муквабба. «Лари» понимается как «лала», что значит «собакою», «вари» (wari от ауафы – «человек») – «человеком (людьми)», «хызы» – «сывороткою», «джыхвари» – «коркою от мамалыги», подразумевается «обогати меня»».⁷⁸

У абхазов не сохранилось имени божества этого явления. Во всяком случае, оно не зафиксировано учеными. По всей вероятности оно в прошлом было, но теперь уже предано забвению. Само явление воспринималось как божественное. А у генетически родственных абхазам адыгов божеством света и добра выступает Гобжогош (Гъуэбжэгъуэш). Точно так же, как абхазское жэоангэашэпхъара, так и Гобжогош у адыгов «появляется только ночью, лишь на мгновение, и тут же исчезает.

Его появление сопровождается ослепительной вспышкой на небе, лучезарным всплеском ночной темноты. И человек, сумевший уловить этот миг и обратиться к сиянию Гобжогоша с любой просьбой, будет счастлив, просьба его будет исполнена небожителями».⁷⁹

По мифическим представлениям абхазов, светила, звезды и различные другие природные явления разделяются на благополучные и неблагополучные. Одни из них выступают носителями добра, света, радости, другие – зла, тьмы, печали. Так, например, вечерняя звезда – ко злу, к закату, а утренняя звезда – к добру, к рассвету, к восходу солнца.

Как и для всех мифологических представлений многих других народов Кавказа⁸⁰, так и для абхазских мифов характерна персонификация солнца и луны. По наблюдениям некоторых ученых, в абхазский языческий пантеон «первоначально входило божество солнца Хайт, связанное с миром животных, с морем. По древним поверьям, в морское царство Хайта через огромную дыру стекаются с гор все реки. Женское соответствие Хайта – Кодош, культ которой был распространен в прибрежной полосе Абхазии и у некоторых соседних адыгских племен, например, у шапсугов».⁸¹

По абхазским мифам, как правило, солнце (амра) и луна (амза) – живые, антропоморфные существа. Солнце – женщина, луна – мужчина. В одних вариантах солнце и луна – сестра и брат, в других же – возлюбленные, в третьих – жена и муж. Еще Г.Ф. Чурсин писал, что космогонические взгляды, «отражающие условия прежних форм хозяйственного и социального быта абхазов, в настоящее время уцелели лишь в памяти стариков, хранителей народных традиций.

По этим взглядам, солнце «камра» – живое существо женского пола. Оно ненавидит змей, негодует, когда люди не убивают их и радуется, когда видит, как уничтожают этих гадов.

Луна – тоже живое существо, по одним рассказам, мужского пола, по другим – женского пола. С фазами луны связаны различные религиозные взгляды и обряды магического характера».⁸²

По материалам Н.С. Джанашиа, также месяц – мужчина, а солнце – женщина. Месяц считается покровителем мужчин, а солнце – покровитель женщин. В их честь проводили специальные моления. Так, например, по описанию того же Н.С.

Джанашиа, готовили лепешки по форме полумесяца. «Молящийся берет луну-лепешку и говорит: «Ты, Амза (*Луна. – С. З.*), великая доля великого бога Айтар, будь покровителем наших мужчин! Дай им свой блеск и свою силу!» В это время молящегося окружают только лица мужского пола, так как месяц – бог мужчин; женщины стоят в отдалении. «Приумножь наш скот и все наше добро! Выжги глаза тем, кто одарен способностью сглазить, а злозычным – язык! Уооцә, уооцә!» – сзывают скот и льет курпу (акуарпа или акурпа) (*акурпа – полученный после варки лепешек отвар. – С. З.*)».⁸³

Г.Ф. Чурсин также отмечал: «Моление луне (Амза-ныхә) совершается в первый понедельник великого поста, одновременно с молением богу скотоводства Айтар».⁸⁴ Днем луны считается понедельник, и все вообще моления луне совершались исключительно по понедельникам. В связи с почитанием луны находится также обычай печь хлеб в форме луны летом во время новолуния».⁸⁵

Аналогичное моление проводили и в честь солнца с той лишь разницей, что молельщик брал лепешку схожую по форме на солнце иставил около себя лиц женского пола и произносил: «Ты, амра, Айтар инцәахә ду – великая доля великого Айтара, пригрей и приголубь женщин нашей семьи. Приумножь наши стада!» – и т. д. При этом повторял «уооцә!» и лил навар то в сторону моря, то в сторону гор.⁸⁶

В одном из текстов повествуется, что Амра и Амзы (*Амза. – С. З.*) раньше «жили вместе и никогда не разлучались, как муж с женой. Теперь по вине девушки, они разошлись и больше не смогли сойтись». ⁸⁷ Произошло это следующим образом:

«В горной стране жила девушка несравненной красоты. Она была хорошего нрава и искусной рукоделицей. На равнинной местности, в соседстве с ней, жил прекрасный юноша. Он был ловким джигитом, ничего не боялся, любил странствовать.

До юноши дошел слух о прекрасной девушке из горной страны. Он давно дал клятву, что возьмет себе в жены только такую девушку, которая в один день, от зари до зари, сошет ему и бурку, и черкеску, и башлык, и ноговицы, и чувяки.

Набрал он войлок, сукна, шелка и сафьяна и поехал к красавице-горянке. Пришел и рассказал ей о своем условии. Девушке джигит уж больно приглянулся, она полюбила его.

Девушка приняла условия».⁸⁸ Девушка с утра принялась за работу, и к вечеру все было готово, оставалось лишь приступить к застежки к черкеске и архалуку. Видя, что не успеет к заходу солнца закончить свою работу, девушка вышла во двор, «взбралась на камень, что лежал перед домом, и стала молить бога:

— Творец наш, создавший меня, прошу тебя, приподними солнце на высоту длины топорища, чтобы я успела закончить свое шитье!

И желание девушки исполнилось: солнце, которое уже почти зашло, вдруг поднялось вверх, и девушка смогла закончить в срок свою работу».⁸⁹ Девушка и юноша поженились. Однако Амра, обиженная тем, что по вине этой девушки отстала от своего мужа Амыза, начинает мстить виновнице. Каждый раз, когда молодожены вечером собираются лечь в постель, какой-то голос вызывает юношу, он уходит и не возвращается до утра. Так повторяется несколько раз. В конце концов жена оповещает о случившемся родственников мужа. В последующие ночи сестра, мать и жена поочередно идут за уходящим юношей. Но каждый раз, когда кто-то из них догоняет и хватает его, он превращается то в лягушку, то в змею, то в пламя. Оказывается, что вызывающий голос принадлежит Амре. Так продолжается вечно. Девушка не может встретиться с мужем, так же как Амра (солнце) не может сойтись с Амыза (Луна).

Когда очередной раз «муж вышел из дома, жена пошла следом и поймала его. Он, как и раньше, сначала превратился в змею, в лягушку, потом стал пламенем, — все же она не пускала его, пока он не скажет, куда уходит. Юноша молчал. Вдруг появилась какая-то женщина и говорит:

— Я прокляла этого юношу. Каждую ночь он будет уходить от тебя, потому что ты своей молитвой разлучила меня с ним, моим мужем, и мы из-за тебя больше никогда не сойдемся.

Оказывается, эта женщина была Амрой — солнцем, а ее мужем был Амыз — месяц».⁹⁰

Кроме всего прочего, в этом тексте прослеживается мысль о том, что люди должны постоянно проявлять почтительное отношение к небесным явлениям, иначе кара неизбежна.

В тексте сказки, записанной нами в 1972 г.,⁹¹ царевич долго ищет себе невесту, которая сумеет сшить ему одежду за один день от восхода до захода солнца. Многие девушки пробуют

свое счастье, но безуспешно. Наконец царевич со свитой останавливается на ночлег в доме одного бедного крестьянина, у которого дочь красавица. Узнав о цели путешествия царевича, дочь крестьянина решила испытать свое счастье. Она с утра засела за работу, а все заботы за уходом гостей возложила на своих родителей. Одним взглядом обмерив фигуру царевича, она начинает шить ему одежду.

Далее сюжет развивается так же, как и в выше приведенном варианте, за исключением того момента, когда отец, мать и жена поочередно отправляются вызволить исчезающего юношу. Каждый раз они застают его в объятиях солнца-пламени. Потому трудно близко к нему подойти. Отец и мать не могут высвободить сына из пламени. Сами при попытке приблизиться и схватить его, обжигаются и возвращаются домой ни с чем. Вслед за ними жена трижды пытается выхватить мужа из пламени, каждый раз сама сгорает и вновь оживает, лишь в третий раз ей удается освободить мужа.

Как мы уже отмечали, как правило, в абхазской мифологии солнце – женщина, а луна – мужчина. Вместе с тем, встречаются мифы, в которых луна выступает в женской ипостаси. Так, например, в одном из текстов говорится, что у богатого князя было три сына. Ему очень хотелось иметь дочь. Стал он молить бога, прося у него дочку. Желание князя исполнилось. Новорожденная оказалась ведьмой-оборотнем. Уже впервые же дни появления на свет, превращаясь в волка, она начала поедать животных из стада отца. Младший из братьев подстерегает волка, стреляет в него и на том месте, где должен был лежать раненый хищник, обнаруживает мизинец. Вернувшись к себе, домой, он выясняет, что это мизинец сестры, которого у нее не достает. Сестра начинает преследовать брата. Преодолев ряд трудных препятствий, он спасается и попадает в страну красавицы Луны, женится на ней. Через время он возвращается домой, повидать родных. Однако дома никого не застает, кроме сестры-ведьмы. Сестра приглашает брата в дом, а сама постоянно выходит и каждый раз поедает по одной ноге, а потом – всего его коня. Наступает черед брата.

Сестра уходит в кузницу точить зубы. В это время мышь предупреждает брата о намерениях сестры. Брат убегает. Сестра-ведьма, преодолевая ряд препятствий, начинала догонять его. Он снимает кольцо с руки и бросает его жене в небо, сам

начал взбираться по лунной дорожке в дом жены. В это время Луна, заметив неладное, напускает на ведьму несколько собак. Собаки набросились на сестру-ведьму, а «братья ведьмы» быстро начал взбираться по лунной дорожке в дом жены. Вывернулась ведьма от собак, подпрыгнула и схватила брата за ногу. Ей удалось оторвать ногу брата до колена. Так, с оторванной ногой, он и живет теперь на луне. Если вы внимательно присмотритесь в очертание пятен на Луне, то увидите в них одногого человека – это он».⁹²

В другом мифе, младший из трех братьев, по прошествии ряда приключений, в поисках правды, женится на дочери солнца.⁹³

Об аналогичных взаимоотношениях солнца-жены, луны-мужа, его сестры повествуют и другие варианты этого мифа.⁹⁴

По варианту, записанному Н.С. Джанашиа, так же повествуется, что фазы луны образуются по вине сестры-ведьмы. Этот вариант в изложении Н.С. Джанашиа гласит: «У семи богатейших абхазов-братьев не было сестер. Они очень горевали об этом. Наконец, родилась сестра, но с того момента их богатство пошло на убыль: каждую ночь какая-то сила невидимо угоняла целыми гуртами их стада. Младший брат, одаренный даром предвидения (ашана), говорит остальным: «В образе сестры у нас в доме появился дьявол, убьем его, а то дни как наши, так и целой округи сочтены!» Братья не послушались. Тогда он оставил родное гнездо и ушел в дальние страны, где и женился на прекрасной девице-солнце (Амра). Через несколько лет не удержался и поехал навестить своих братьев. И что же? В целой округе живого существа не было, кроме одной мыши и его сестры-дьявола (ведьмы). Она мгновенно съела его лошадь и отошла поточить свои зубы. Месяц-братья по совету мыши бросился бежать и о несчастии дал знать своей жене-солнцу, которая поспешила к нему на выручку. Сестра догнала брата и начала есть его; в это время подоспела и жена, – Амра. Амра тянет к себе, дьявол к себе Амзу. Анцва решил так: на 15 дней месяца он представил его супруге – солнцу, а на остальные 15 дней, вторую половину – дьяволу. И с тех пор, так и чередуются. С полнолуния дьявол начинает есть Амзу, почему и уменьшается постепенно луна, под конец жизни несчастного мужа подоспевает любвеобильная жена, ласки и заботы коей опять вызывают луну к

новой жизни. Настает полный расцвет луны, является дьявол, и опять старая история!»⁹⁵

Прослеживая солярные и лунарные мифы абхазов и других народов, В.В. Иванов отмечает, что в основных своих чертах их сюжеты совпадают с аналогичными мифами народов Северо-Западного Кавказа и Сибири (у енисейских народов) и «характеризуется наличием второго женского персонажа – ведьмы, из-за вмешательства которой месяц разрывают пополам».⁹⁶

Типологически схожие персонифицированные образы солнца и луны имеют распространение в глобальных масштабах. Они известны не только в Европе и Азии, но и в Америке. Так, например, в мифе «чилийских арауканов мужчины находились некогда в подчиненном положении, но взбунтовались против женщин и истребили их всех, кроме маленьких девочек. Лишь одна женщина убежала на небо и стала луной – женой солнца».⁹⁷ Рассказы о борьбе солнца-мужчины с луной-женщиной записаны в Южной Америке у муисков, арауканов, огнеземельцев, хиваро, теульче, а также у народов Южной Мексики.⁹⁸

Как у абхазов, так и у адыгов солнце и луна считались божествами. У адыгов имеются разнообразные мифы, легенды и сказки о луне и солнце. По одним из них огонь считается порождением дочери Бога-Солнца⁹⁹, адыги признавали солнце братом, а луну сестрой.¹⁰⁰ В некоторых мифах солнце и луна – братья, «Солнце – старший (брать). Они нежно любят друг друга и, когда встречаются, обнимаются. Вот что называют «затмением». Например, если луна накроется (объятием) солнца, то просят солнце: и мольбу Аллаха присовокупляя, просим тебя, (солнце), отпусти луну, – говорят. А если луна закроет солнце, то просят луну отпустить солнце».¹⁰¹

При виде новолуния абхазы протягивали в его сторону золотое кольцо, или серебряные монеты, или стекло (словом, вещи, считающиеся наиболее чистыми) и приговаривали: «Молодой месяц золотоликий! Твое явление да будет для нас радостью» («Амзаса хъафуса, улабара ҳазгэрыръхаит»). Этому придавалось магическое значение. По абхазским мифологическим представлениям считалось: если, посмотрев на молодой месяц, переведешь взгляд на чистый предмет (золотое кольцо, серебряные монеты, стекло и т. д.), сам до конца месяца будешь чистым, а если же в этот момент взглянешь на что-нибудь нечистое, эта нечистота перейдет к тебе.

Интересен и тот факт, что у адыгов встречается метафорическое название луны (Пщыща, букв. «князь», «князь, молодой витязь»). С появлением новолуния адыги говорили «Пщышъяор, фэсапщи, хъак! э мафэ утфэхъу! – «Князь – молодой витязь, добро пожаловать, пусть ты будешь добрым гостем!» И при этом они поднимали вверх и чуть вперед левую руку.¹⁰²

По данным археолога П.У. Аутлева, у адыгов в полнолуние произносились различные молитвы: «В новолуние люди собирались в назначенное место и обращались к луне с различными просьбами. На место моления, например, приносили самые нужные вещи и показывали их луне для того, чтобы она дала людям подобные предметы. Туда же часто приводили породистую дойную корову, ставили перед собравшимися и, показывая ее луне, просили, чтобы она обеспечила людей множеством таких хороших коров».¹⁰³ У адыгов с луной связан целый комплекс метеорологических и календарных установлений, определяли погоду, адыгские девушки гадали при луне, чтобы узнать о суженом, устраивали архестические вечера (выход молодежи в ночь новолуния с факелами, песнями и танцами за окопицу села).¹⁰⁴

В мифах абхазов и адыгов даются объяснения о возникновении пятен на луне. По одним абхазским мифам на луне изображен главный герой абхазского нартского героического эпоса Сасрыква. Однажды по вине глупого брата, стадо овец Сасрыквы утонуло в озеро. Узнав об этом, Сасрыква разозлился и бросился за своим стадом в воду. Прошел сквозь землю и вышел по другую ее сторону. Оказалось, что и луна, на которой паслось стадо Сасрыквы, в это время находилось там же. Сасрыква остался со своим стадом на луне. Вот почему среди лунных пятен можно увидеть изображение Сасрыквы, пасущего свое стадо.¹⁰⁵ По другому мифу какой-то пастух бросил вверх коровий помет, который попал на луну. Темные пятна на луне есть этот коровий помет.¹⁰⁶ По материалам, собранным в с. Адзюбжа Н.С. Джанашиа, в десятых годах XX в., дается следующее объяснение происхождения пятен на луне: «У одной вдовы, абхазки-красавицы, были сын и дочь, которые целыми днями стали пропадать: уйдут утром куда-то, только поздно вечером возвращаются. Никакие уговоры и ласки их не могли заставить прекратить исчезновения. Мать стала выслеживать, и что же видит? Под тенью векового дуба, в глухом лесу, ее дети – в приятном времяпрепровождении с луною и солнцем. Перед

ними – всевозможные яства. Мать в сердцах швырнула свежим навозом в луну и солнце. Солнце-сестра, как более кокетливое существо, вмиг полезла в рукомойник, и обмылась, а неуклюжий брат-луна не сообразил обмыться, и вот почему пятна на луне до сих пор; брат-луна и сестра-солнце поднялись на небо навсегда, а вдова с детьми вернулись домой».¹⁰⁷

Изложив содержание этого мифа в переводе на русский язык, здесь же в сноске Н.С. Джанашиа отметил, что пол луны и солнца в абхазской мифологии часто смешивается, то они – сестра и брат, то луна – брат, а солнце – сестра.¹⁰⁸

Как абхазы, так и адыги темные пятна на луне отождествляли с фигурой чабана и с отарой овец. А.Т. Шортанов спрашивало отмечал, что только скотоводческое племя могло посадить своего чабана на луну, превратив его, одновременно с луной, в божество, как это делали, например, киргизы, балкарцы и карачаевцы, которые называли Венеру – пастушьей звездой – Чалпан. И это закономерно, потому что каждое племя создает своих богов в своей национальной фактуре».¹⁰⁹

Аналогичные мифические представления бытовали у многих других скотоводческих народов.¹¹⁰

У абхазов и адыгов имеются схожие представления и другие поверья о луне и солнце. Так, например, у абхазов бытовало поверье (у некоторой части старшего поколения и по сей день существует), согласно которому, появление нимба вокруг луны или солнца является предзнаменованием смерти какого-либо большого человека. Почти то же самое, тождественное поверье имеется и у адыгов. По представлению адыгов, «если вокруг луны образуется ореол-пшэк¹ухъ, то непременно умрет князь села».¹¹¹ Считалось также, что «затмение луны предвещает эпидемию, а блеклые очертания краев луны – войну и т. д.».¹¹²

В абхазской мифологии также хорошо известен миф о затмении луны и солнца. Это небесное явление устрашало людей. Казалось, что оно знаменует о наступлении различного рода несчастий. По абхазскому мифу затмение луны или солнца происходит оттого, что на них нападает огромное, страшное и ненасытное существо атыв (атыф) и начинает проглатывать светило. Это существо, как правило, представляется как гигантский дракон или змей. Он носитель зла, хочет проглотить светило и тем самым погрузить весь мир во тьму. Потому люди старались «помочь» светиле спастись от этого чудовища, «что-

бы спасти свою благодетельницу луну, стреляют в чудовище и тем отгоняют его».¹¹³ Г.Ф. Чурсин не указывал абхазского названия этого чудовища, а квалифицировал его абстрактными словами: «какое-то чудовище», и писал, что по воззрениям абхазов, «затмение луны происходит оттого, что какое-то чудовище нападает на луну и пожирает ее. Чтобы прогнать и спасти луну, абхазы во время затмения считали необходимым стрелять по направлению к луне. Попасть в чудовище довольно трудно, так как в него попадает одна пуля из ста, поэтому в доброе старое время в случае затмения абхазы поднимали усиленную стрельбу. Если не прогнать чудовище, оно обязательно съест луну или же обглоданная луна сорвется с небесного свода и упадет... Теперь абхаз уже не стреляет в луну... но сложившаяся в народе поговорка о верных заветах прошлого старики еще долго будут напоминать об этом случае. «Старик в луну стреляет», – гласит эта поговорка».¹¹⁴

По поверью адыгов, «чудовище» – «благо» (дракон) схватывает солнце и луну, чтобы проглотить их. Во время затмения устраивалось шествие по селу, в котором участвовали все его жители. Желая освободить солнце или луну из плена, стреляли в небо, били в барабаны, о железные предметы, в котлы и ведра, кричали, угрожали дракону всевозможными жестами, молились и причитывали:

Ди мазэу нэху,
Ди дыгъэу хубэ,
Ялжъ, къытхуэу йыпщыж!
Наша луна – свет,
Наше солнце – тепло.
Аллах, отпусти ты их (для нас)!¹¹⁵

По целому ряду этнографических данных подтверждается факт наличия у абхазов верований, согласно которым светила и другие небесные явления оказывают влияние на жизнь людей на земле. Так, например, до недавнего времени в один из весенних дней абхазы проводили вышеупомянутое специальное моление, посвященное светилам (некоторые и сейчас проводят это моление). Для этого готовили хлебцы, которым придавали форму солнца, полумесяца, конуса и др. Реминисценции почитательного отношения к светилам сохранились и в том, что у

абхазов по настоящее время широкой популярностью пользуются девичьи собственные имена, связанные с названием светил: Амра (Солнце), Амза (Луна). Интересно и то, что иногда названия обоих светил объединяются в одном имени – Мрамза (Солнцелуна). А у кабардинцев ряд фамилий связаны с культом луны. Характерны в этом отношении фамилии Байдаевы (Это луна), Беккаевы (Крепкая луна), Айшаевы (Лунообразный), Аппаевы (Белая луна), Шутаевы (Черная луна).¹¹⁶ Кабардинские народные предания связывают происхождение некоторых фамилий с луной. Так, например, фамильное предание о Жолаевых говорит о том, что родоначальником этой фамилии был Жолай из Актопарка (Чегемское ущелье). Дословный перевод имени «Жол» – дорога и «ай» – луна. Человек этот жил у дороги со стороны напоминающей лунную дорогу и лестницу в небо, она как бы соединяла землю и небо.¹¹⁷

Кабардинцы и балкарцы связывали с луной («мазе», «ай») свои надежды на лучшую жизнь, счастье, успех и процветание. В новолуние устраивали жертвоприношения и молились, чтобы наступающий месяц стал удачливым для семьи, родственников, членов их семей.¹¹⁸ По представлениям тех же адыгов «день, месяц, погодные условия влияют на судьбу младенца. Когда ребенок рождается в новолуние, это считалось очень хорошей приметой: он будет быстро и хорошо развиваться, точно так же быстро, как «растет» луна.¹¹⁹

Определенный интерес представляют издавна имевшие у адыгов широкое распространение хороводные песни и танцы, «число участников которых тяготело к магическому счету – преимущественно к сакральной цифре семь».¹²⁰ Круг хоровода символизировал культ солнца. А то, что исполнителями хороводных плясок являлись именно женщины, считается реликтом предыдущих эпох.¹²¹

Аналогичные поверья существовали и у абхазов. Хорошей приметой считалось у абхазов рождение ребенка в полнолуние, плохой – если ребенок родился в ущербный месяц. В той или иной степени, с обожествлением, с культом солнца и луны связаны бытующие и поныне различные стереотипные выражения, благопожелания и др. Так например, красивую девушку сравнивают с солнцем и луной: «Амра еицш дкацхойт, амза еицш дкацхойт» («Светит как солнце, сияет как луна»). Есть традиционное абхазское благопожелание в адрес молодоже-

нов: «Амреи амзеи реицш шәеидажәлааит.» («Подобно солнцу и луне, чтобы вы были вместе до старости»).

Как у абхазов и адыгов, так и у многих других народов типологически древние представления о небесных телах и их олицетворение получили своеобразное переосмысление в социальном плане. Так, например, свое высокое положение и свою исключительность знать древнего Египта, Китая, Японии, античной Греции объясняла, ссылаясь на свое небесное, божественное происхождение. Феодальная знать адыгов свое происхождение также возводило к солнечно-лунному, тем самым, подчеркивая свою исключительность.¹²²

Касаясь этого вопроса, исследователь адыгского фольклора Ш.Х. Хут пишет, что «адыгские феодалы, стремясь упрочить господствующее положение, выдвигали различные версии об исключительности своего происхождения. Они то утверждали, что произошли от Луны и Солнца, то объявляли себя потомками арабских правителей».¹²³

Здесь же следует сказать несколько слов о том, что культ солнца и луны получил своеобразное отражение в абхазском языке и в некоторых памятниках абхазского фольклора. Так, например, академик Н.Я. Марр считал, что термин «Абрыскыл» (имя известного абхазского богоборца, двойника греческого Прометея) состоит из двух компонентов: Абыр – амыр – «солнце (небо)» и скил (скир) – «сын» (мегр. – чанс.). Стало быть, Абрыскыл – это сын солнца (солнышко).¹²⁴ Аналогичное мнение высказал Д.И. Гулиа, который в свою очередь абхазский термин «Абрыскыл» связывал с хеттским богом солнца Митрошилом. В этой связи, в частности, он писал, что «Амра по-абхазски – «солнце» и Абрыскыл – Амыр-скил-амра-па – «сын солнца». Во втором слоге «скыл» можно видеть или хеттское ššil – «владыка», или мингрельское «скуа» – «сын».

В мингрельском отложились многие колхские (древнеабхазкие) слова. У хеттов бог солнца именовался Митрошил, отсюда абхазский Абирскил. По-гудаутски солнце – амыр».¹²⁵

Следует вспомнить, что некоторые ученые небезосновательно отмечают солнечную природу главного героя архаических героических сказаний нарта Сасрыквы (абх. Сасрыку). Так, например, А. Налоев в своей статье «Нарт Саусрыко и бог солнца Ра»¹²⁶ пытается найти в образе Саусрыко характерные черты древнеегипетского солнца Ра. По мнению А. Налоева «в

образе нарта Соусруко содержится образ определенного солнца Ра-Ре, древнеегипетского Ра, но не древнегреческого или другого бога солнца».¹²⁷

Конечно, это мнение А. Налоева нельзя принять безоговорочно, но оно имеет право на существование. Насколько оно достоверно должны показать дальнейшие научные поиски.

Нет сомнения в том, что абхазское и адыгское названия луны (амза – абх., мазе – адыг.) имеют одну и ту же основу. Однако их этимология до сих пор неясна. Наиболее интересную версию этимологии слова «амза» была выдвинута Д.И. Гулиа, который связывал культ луны, солнца и морской стихии. В частности, Д.И. Гулиа отмечал, что «в языке абхазов сохранилась связь понятий из культа луны: именно, память о культовом значении соснового дерева. И, действительно, и сосна, и луна по-абхазски передаются одним словом «амза».

Первоначально понятие моря обозначалось корнем ше, что (мышы), что видно из убыхского именования моря «ашоэ» (по-абх. амшын). Но под влиянием названия луны – «амза» – слово «море» (амшын) в абхазском изменилось, приблизившись по форме к названию луны: «амзын» (амсын) – амшын.¹²⁸

По мифическим представлениям абхазов, на небе столько звезд, сколько людей на земле. У каждого человека своя звезда на небосклоне, она появляется в момент его рождения. Считалось, что смерть человека обязательно влечет за собой падение его звезды. Если абхаз увидит падающую звезду, три раза произносит благопожелание: «Моя звезда светит (букв. «висит») на небе, звезда моих близких и доброжелателей светит (букв. «висит»). («Сиатәахә қыдуп, сызтаху, истаху риатәахә қыдуп».) По расположению звезд абхазы определяли погоду: если в небе слишком много ярких звезд, это предзнаменовало изменение погоды и т. д.

Как у абхазов и других народов, так и у адыгов «было поверье, что каждый человек имеет свою звезду – она признавалась от светом души, и когда горец видел падающую звезду, он думал, что кто-то умер, тут же молил: «Дай боже, мне долгой жизни, сохрани мою звезду на небе!»»¹²⁹ У адыгов бытowała такая традиционная форма проклятия: «Уижъугъо тхъам къырегъэфъыхъжъ» («Чтоб твоя звезда закатилась»). «Адыги верили в существование звезды у каждого человека, которая падала с неба и гасла при смерти человека, которому она принадлежала»¹³⁰

М.А. Джандар со ссылкой на Л.И. Лаврова¹³¹ отмечает: «Если после смерти какого-нибудь знатного человека рождался ребенок, то это считалось хорошей приметой: на месте угасающей звезды покойника появляется звезда новорожденного». ¹³² По наблюдениям А.Т. Шортанова, адыги считали, «что звезды падают, когда дьявол пытается взобраться на небо, а бог, заметив его, бьет его звездой и сбивает». Также у адыгов было поверье, что задуманное сбудется, если во время падения звезды обратятся к богу с какой-нибудь просьбой. Не разрешалось пересчитывать звезды, говорили, что пересчет звезд ведет к сыпи или высыпанию на теле стольких бородавок, сколько насчитано звезд. Адыги верили, что если больной потрет пальцами глаза и увидит звезду, то проживет не больше сорока суток».¹³³

У абхазов и адыгов имеются и другие схожие поверья, отражающие их астральные воззрения. Известны более двадцати адыгских названий звезд и их значения.¹³⁴ У абхазов наиболее известны названия выше упомянутого Асар рымса (Путь ягнят), или Ашъхацамса (Путь в альпийские горы), или Ар рымса (Путь войск) – Млечный Путь, Шарцыецэа (Утренняя звезда – планета – Венера), Хәылпыецэа (Вечерняя звезда – планета Венера), Ецәацъаа – семь звезд – Большая Медведица, Жәгараа – научного названия которой мы не смогли определить, а также Ашәуа иетәа – Звезда абазина. Эта звезда похожа на утреннюю, но она появляется вскоре после полуночи на востоке. Ее адыги называют Дәжыгъял¹³⁵ вагъуз. В неоднократно цитируемой нами книге А.Т. Шортанова приводится содержание легенды, связанной с этой звездой: «Крестьянин по имени Деджиг вышел из сакли, посмотрел на звезду Деджиг и, решив, что скоро рассвет, отправился в путь. Но оказалось, что эта звезда ночная, а не предрассветная, и в морозную ночь Деджиг замерз в пути. С тех пор звезду стали называть «звезда, умертвившая Деджига»». Надо сказать, что аналогичная легенда популярна не только у адыгов, но хорошо известна и у абхазов с той лишь разницей, что у них ее персонажем является безымянный абазин, который, восприняв эту ночную звезду за утреннюю, отправился в путь через горы, сорвался со скалы и погиб. Этот фольклорный сюжет своеобразно использован в повести известного абхазского писателя Алексея Гогуа «Звезда абазина».

Так же как и другие видимые небесные явления, так и радуга подверглась мифическому объяснению. Абхазы радугу пред-

ставляли страшным божеством, огромной змеей (драконом).¹³⁶ Считали, что она периодически появляется для того, чтобы в реках напиться, утолить жажду. С радугой связано несколько запретов. Так, например, в тот момент, когда она воду «пьет», людям нельзя набирать воду в родниках, нельзя показывать ей зубы, иначе зубы выпадут или пожелтеют. Если абхаз прогнинает какую-нибудь местность, он говорит: «Чтобы радуга появилась здесь» («Ацәакәа ықәлааит») или «Чтобы радуга ударила здесь» («Ацәакәа асааит»). По представлениям абхазов, нельзя было искупаться в той воде, откуда пьет радуга, иначе тело купающегося станет пятнистым. Также было запрещено показывать радуге палец, иначе палец отсохнет или ногти покернеют и отвалятся; если мальчик, который еще не сидел на белой лошади, покажет радуге зубы, они покернеют.¹³⁷ По поверьям некоторых абхазов, «если человек близко подойдет к радуге, он заболеет и сможет вылечиться лишь после того, как помолится радуге».¹³⁸

Как и ко всем другим божествам, так и богу радуги люди проявляли двойственное отношение. С одной стороны, считали его грозным и опасным, а с другой – добрым и милостивым. Некоторые абхазы считали появление радуги хорошей приметой. Если она появлялась со стороны гор или со стороны востока, считалось предвестником засушливой погоды, если появлялось со стороны моря или со стороны захода, считалось предвестником дождливой погоды.¹³⁹ «Бог радуги страшно мстителен: он носится в облаках и всякого, кто только погрешит перед ним, наказывает строго – кого смертью, кого болезнью. Отцы и деды не раз были свидетелями, как в старину бог радуги забирал к себе на небо детей тех, кто чем-либо провинился перед ним. Чтобы не заслужить гнева его, абхаз не черпает воды, когда радуга окрашено небо, не умывается, вообще остается без воды. Как у всякого бога, у него тоже можно заслужить «теплоту его очей и сердца» только через жертвоприношение и молитву. На кого обрушится гнев бога радуги, тот желтеет и чахнет».¹⁴⁰

Чтобы спастись от гнева бога радуги, по указанию знахарок, больной должен был совершить жертвоприношение. Его в народе уже давно не совершают, оно предано забвению и мало кто сейчас его помнит. В литературе только у Н.С. Джанашиа дается его подробное описание.

«В один из четвергов пожилые («чистые») женщины ведут больного к реке, обносят вокруг его головы 5–6 аршин пестрого ситца, причем молельщицы говорят: «Великий бог! Сознав свои прегрешения, сей больной, (*имя его произносится*) явился смиренно к тебе и просит принять свой красивый ситец в залог того, что он своевременно совершил установленное жертвоприношение, как ему укажут знахарки!».

В следующий четверг опять ведут его к реке на то же место. Молельщиц трое, можно и семь. Кроме больного, мужчины не имеют права присутствовать на этих жертвоприношениях. Больной весь в белом одеянии. Старшая женщина режет одного каплуна и одну курицу; сами же женщины исполняют все работы: готовят «ашвамкят» (ашэмкъат), «гоми», «акваквар» и «ачагвазал»... причем должны приготовить по семи обычновенных и по семи совсем маленьких. Все это кладется на «ашвакят», здесь же горят семь восковых свечей. Молится старшая женщина. Больной стоит перед жертвою. По окончании моления, больного быстро уводят с места моления, причем он не должен оглядываться назад. По семи маленьких «акваквар», «ачагвазал» и семь маленьких порций «гом – и» (абыста – мамалыга) бросают в воду: это доля для рыбьи (ахтыцхэыс) бога радуги. Все остальное они едят сами, а остатки бросают в реку: домой ничего нельзя взять».¹⁴¹

Описывая это моление, Н.С. Джанашиа в заключении отметил: «При этом молении свечи обязательны и для мусульман. Делается из виноградных лоз круг в виде обручи, и на нем ставятся семь свечей. По окончании моления, круг этот с зажженными свечами пускается (бросается) по течению реки».¹⁴²

Абхазский Афы, Адыгский Шибле. Как у многих других народов, так и у абхазов ряд мифических представлений был связан с громом и молнией. В абхазской мифологии божество грома и молнии известно по имени Афы. Афы представляет собой грозное и могучее существо. Фактически в абхазском языческом пантеоне это божество занимает второе место после Анцва. Подчиняется лишь верховному богу Анцва, выполняет волю последнего. Основная функция Афы – очистительная. Его силы направлены на уничтожение злых и вредных существ. Особенно непримиримо и безжалостно уничтожает чертей, дьяволов, змей, которые, как правило, боятся появиться на свет, потому прячутся где-то в пещерах, в дремучих лесах.

сах, в подземелье, во тьме. Если кто из них осмелится и появится на поверхности земли, начинает вредить людям, Афы направляет в их сторону гром и молнию с целью их уничтожения. Афы является устрашительной и разрушительной силой и для людей, может уничтожить человека за непочитание бога или допущение грехов. Убитого громом и молнией человека хоронили с особой церемонией, нельзя было плакать и проливать слезы по поводу убитого громом и молнией. Напротив, в таких случаях пели песню в честь бога Афы – Аф рашә и совершали жертвоприношение и молитву. «По уверению абхазов, господ бог мечет молниеносные удары, чтобы напугать дьявола».¹⁴³ «Во время грозы абхаз, если находится на дворе, сбрасывает с себя газыри, чтобы в них не скрылся преследуемый богом дьявол и сам не привлек на него, абхаза, удара, и стремится укрыться под грабовое дерево».¹⁴⁴ Г. Ф. Чурсин также отмечал: «В различных частях Абхазии в народе сохранилось различное объяснение грома и молнии. В большинстве местностей существует воззрение, что молнией бог преследует дьявола».¹⁴⁵

Чтобы умилостивить бога молнии и грома Афы абхазы совершили различные обряды, жертвоприношения и молитвы также тогда, когда погибали от удара молнии и грома животные. Ряд ученых дали подробное описание этих обрядов и молитв (С.Т. Званба, Н.С. Джанаша, Г.Ф. Чурсин, Ш.Д. Инал-Ипа и некоторые другие).

Происхождение культа Афы Ш.Д. Инал-Ипа связывал с обожествлением огня и отмечал, что «Афы – это не одно божество, а целая плеяда грозных небожителей. С точки зрения этой множественности Афы характерно, что герой из героев называется по-абхазски словом «Афырхата» (афырхата), которое переводится как «герой богов Афы»).¹⁴⁶ Вместе с тем ученый не отрицал, что «абхазам не чуждо и восприятие Афы как единого божества».¹⁴⁷ Как Ш.Д. Инал-Ипа, так и А.Т. Шортанов представления адыгов о громе и молнии связывал с культом огня, «небесным огнем». «Шибле – владыка неба. Адыги некогда торжественно отмечали первый весенний удар грома. Гроза воспринималась ими как ниспослание небесной благодати. Вероятно, в древности с этим «небесным огнем» у адыгов был связан в какой-то степени и культ огня, и культ очага, а впоследствии – обряд «Ханце-гуаше» – вызова дождя».¹⁴⁸

И в самом деле, трудно определить: Афы одно божество или это «целая плеяда грозных небожителей». Нам кажется, что в сознании большинства абхазов Афы укоренилось как одно божество. Приведенное Ш.Д. Инал-Ипа слово «афырыхаца» представляется недостаточным аргументом, чтобы считать Афы «целой плеядой». Нам кажется, что есть больше оснований считать Афы как одно божество. В пользу этой мысли говорят традицией выработанные такие формы проклятия, как «Афы усааит» или «Афы узгасааитт» («Да ударит тебя Афы»); «Афы агъсо зырго укәнацааит» («Да уничтожит тебя Афы, производящий грохот»); «Афы үсасааит» («Да ударит в лицо тебе Афы»). Еще говорят: «Аф цыркьюуп» («Это след, частица Афы») или «Афы дафызоуп» («Похож на Афы» – о ловком человеке) и т. д.

Абхазское божество Афы функционально соответствует адыгскому Шибле, которое также выступает в роли божественного доброго начала, борющегося со всякого рода злом. Борьба абхазского Афы с хтоническими существами напоминает борьбу адыгского Шибле с огромными и страшными драконами (блэгъохэр), обитающими под землей в непроглядной тьме. По адыгскому мифу, эти драконы иногда «выходят на поверхность земли, чтобы причинить людям как можно больше зла, например, драконы садятся в истоке какой-нибудь реки и тем самым преграждают ее течение. Таким образом, жители аулов, расположенных по течению этой реки, остаются без воды. Или он где-нибудь заляжет в ущелье и никого не пропускает. И вот Шибле приходит на помощь людям и выступает в борьбу с чудовищем. Он бьет в него молниями, от крика дракона земля дрожит. В конце концов, Шибле вынуждает блягожа отступить, покинуть занятое место. Или же Шибле поднимает в небеса у всех на виду блягожа».¹⁴⁹

Как у абхазов Афы является после Анцва наиболее могущественным богом, так и у адыгов Шибле занимает в иерархии языческих богов второе место. По сведениям некоторых авторов, Шибле порой не уступал Тхащхо и был его соперником. Так, например, барон К.Ф. Сталь отмечал: «Тхащхуа был великий бог, Шибле – бог грома. По понятиям народа, старшинство этих двух богов было сомнительно. Это выражалось изречением, что «если бог Шибле рассердится, то вряд ли Тхащхуа найдет себе место, куда бы укрыться»».¹⁵⁰ Н. Дубровин также

отмечал, что у адыгов вслед за Тгашхуа самым могучим богом является Шибле. «Гром и вообще гроза особенно сильно действовали на воображение народа и внушали ему безотчетный страх. Черкесы благоговели перед Шибле – богом грома – и представляли себе его соперником Тгашхуа или великого бога».¹⁵¹ Карл Кох (1809–1879 гг.) относил Шибле к полубогам, но подчеркивал то особое почитание, которое ему оказывали: «Особенно почитается из этих полубогов бог грома, которого иногда путают с богом огня, похожим по названию. Первого называют Тишблей или Шиблей, а второго – Тлипсея, Тлибе или Тлепс. Вероятно, что этот праздник отмечается несколько раз в году. Большое количество людей собирается в этот день в святой роще, где заранее строится хижина. Жертвоприношение приносится на святом месте внутри хижины и состоит большей частью из козы, убитой громом. Духовные лица молятся богу грома и просят охранять их от его гнева. Весь народ принимает участие в молитве. После чего козья голова вешается на длинный шест. На этом кончается собственно этот праздник и начинается обычное веселье».¹⁵² Академик Н.Я. Марр прослеживал определенную связь убыхского Вобье с названием сванского божества Воб, мингрельским названием пятницы Воби-шхъа и абхазским податем дождя, богом грозы Афы.¹⁵³ Исследуя доисламские верования адыгейцев и кабардинцев, Л.И. Лавров о Шибле писал: «Культ бога-громовержца Шибле был культом плодородия, который будто бы обеспечивал хороший урожай».¹⁵⁴ По мнению Л.И. Лаврова, адыгский Шибле, абхазский Афы и осетинский Уац-Илла (т. е. св. Илья) «явились всего-навсего лишь вариантами наименования одного и того же древнего общекавказского бога грома и плодородия».¹⁵⁵ Л.И. Лавров видел не только сходство Афы и Шибле, но справедливо считал, что абхазы и адыгейцы в большой степени сохранили имена божеств древнего пантеона, потому писал: «Если же брат степень сохранности имен божеств древнего пантеона, то она является наибольшей у абхазцев и адыгейцев. С этой точки зрения абхазские и адыгейские материалы могут стать особенно важными и для историка, воссоздающего картину кавказских верований далекого прошлого».¹⁵⁶

Начиная со средневековья, в сочинениях ряда европейских и русских авторов встречаются описания различных обрядов

адыгов в честь бога грома и молнии. Чтобы получить ясное и цельное представление об этом боже и обрядах в его честь, приведем наиболее характерные выдержки из этих описаний. Так, например, И. Шильтбергер (1381–1440 гг.) писал, что у черкесов (адыгов), «есть обычай класть убитых молнией в гроб, который потом вешают на высокое дерево. После этого приходят соседи, принося с собою кушанья и напитки, и начинают плясать и веселиться, режут быков и баранов и раздают большую часть мяса бедным. Это они делают в течение трех дней и повторяют то же самое каждый год, пока трупы совершенно не истлеют, воображая, что человек, пораженный молнией, должен быть святым».¹⁵⁷ Жан Батис Тавернье (1605–1689 гг.) дал более подробное описание того, каково было почитательное отношение адыгов к грому и молнии: «Когда гремит гром, все тот час же выходят из селения и вся молодежь обоего пола начинает петь и танцевать в присутствии пожилых людей, сидящих вокруг. Если молния убивает кого-нибудь, они хоронят его с почестями и считают святым, признавая такую смерть милостью бога. Если молния ударит в один из их домов, то даже если не убиты ни мужчина, ни женщина, ни ребенок, ни животное, вся семья, обитающая в этом доме, содержится в течение целого года, ничего не делая, за исключением танцев и пения».¹⁵⁸ Далее этот автор повествует о том, как члены семьи, в дом которого ударила молния, проводят жертвоприношение (белого козла) богу молнии и грома.¹⁵⁹

Аналогично описание этого обряда, данное Н. Витсеном (1640–начало XVIII в.): «Когда гремит гром, они (*черкесы*. – С. З.) радуются, выбегают наружу, приплясывая; считают счастливыми тех, в чей дом ударит молния, и они в радости проводят весь год; если ударит в человека, он почитается святым».¹⁶⁰

К. Главани (соч. 1724 г.) также отмечал, что черкесы проявляли особое отношение к трупам убитых громом и молнией людей и животных. Он писал: «Трупы людей и животных, убитых громом, считают божеством, который называется *кодос*».¹⁶¹

В отличие от многих других ученых и путешественников Ж.-В.-Э. Тебу де Мариньи (1793–1852 гг.) отрицал наличие в его время у адыгов бога грома и молнии. В то же время этот автор свидетельствовал о наличии у адыгов благоговейного отношения к грому и молнии и не исключал, что у них когда-то

было и божество этого небесного явления: «У черкесов совсем нет бога грома и молнии, но было бы ошибкой полагать, что у них его вообще не было. Гром и молния у них в большом почитании; они говорят, что это ангел, который ударяет того, кого избрало благословение Создателя; тело убитого молнией хоросят с большой торжественностью и, оплакивая погибшего, его родственники в то же время поздравляют себя с той почетной честью, которая выпала на долю их семьи. Этот народ толпами выходит из домов, услышав грохот, который производит этот ангел на своем небесном пути, а если его какое-то время не слышно, они совершают публичные молитвы, прося, чтобы он вновь навестил их. Его милостям они приписывают дожди, которые орошают их поля, и свежесть, и прохладу, которые они приносят во время летней жары».¹⁶²

Наряду с некоторыми другими языческими божествами (Мерисса – покровительница пчел, Сеозерес – покровитель стад, Глиебсе – король, покровитель кузнецов, Плерс – бог огня, Мезитха – бог лесов, Зекутха – бог путешественников) И.Ф. Бларамберг (1800–1878 гг.) указывает и на наличие у адыгов бога молнии Шибле. Описание обряда в честь этого бога, данное И.Ф. Бларамбергом в основном совпадает с предыдущим. Однако здесь некоторые характерные детали жертвоприношения богу Шибле уточнены: «Молния в большом почитании у черкесов; они говорят, что это ангел, который ударяет того, кого, отмечает своим благословением Вечность. Если кого-либо убивает молнией, считается, что это божья благодать, и это событие празднуется с большой помпой; оплакивая умершего, его родственники в то же время поздравляют себя с выпавшей на их долю честью. Мертвого кладут на своеобразный помост и целую неделю отмечают это событие; те, кто в эти дни окруждают помост, складывают к его основанию головы быков, баранов и коз, которых приносят в жертву богу Шибле. Позже на могилу умершего кладется шкура козла или козы черного цвета. Кроме того, раз в год собирается праздник в честь всех тех, кто умер убитый молнией; по ходу праздника делаются жертвоприношения богу Шибле. Черкесы толпами выходят из своих жилищ, заслышив шум, производимый ангелом молнии на его небесном пути, и если проходит какое-то время, а он не появляется, они совершают громкие молитвы, прося его показаться»¹⁶³

Как Ж.-В.-Э. Тебу де Мариньи, так и Фредерик Дюбуа де Монперэ (1798–1850 гг.) утверждал, что у черкесов «нет бога-громовержца, считают смерть от удара молнии признаком святости; этот знак благословения приносит ангел, и погибшего от молнии хоронят самым торжественным образом, а родственники умершего поздравляют друг друга с выпавшим на их долю счастьем. Люди толпами выбегают на улицу, засыпав шум, который производит этот ангел на своем пути в небесах, и когда он долго не дает о себе знать, люди обращают к нему молитвы, прося его вернуться».¹⁶⁴

Л.Я. Люлье также указывал, что «черкесы питают почтение к грому, именуя его Шибле».¹⁶⁵ В подтверждение этому он дал описание обряда, совершенного в его присутствии над тремя козами, убитыми громом. По словам этого автора, на то место, где гром ударил коз, собрался народ. Около коз, убитых ударом грома, «составился круг и началась обычная пляска с напевом, в котором часто повторялись слова: шибле и ялий (Илья). Между тем, несколько человек отправились в лес, нарубили жердей и кольев, устроили из них на 4-х столбах довольно высокий помост, уложили на нем коз и накрыли их листьями. Помост делается высокий для того, чтобы укрыть трупы коз от хищных зверей. В то время как они устраивали помост, другие успели сходить в аул и принести оттуда разных съестных припасов, в том числе и несколько живых коз. Эти последние тут же были принесены в жертву, с обрядом возлияния, а головы их надеты на высокие тесты, воткнутые в землю около помостов. Вся эта процедура называется шибласха. Устроенного помоста, кольев и коз никто не трогает, и все это остается до совершенного разрушения и истлении».¹⁶⁶

В.В. Васильков функции Шибле истолковывал шире, чем многие другие. Все, кто писал об этом божестве, в основном отмечали, что оно выступает властелином грома и молнии. А по В.В. Василькову, во власти Шибле находятся такие стихии, как вода, огонь, гроза. Само слово «Шибле» В.В. Васильков этимологизировал следующим образом: «ши – лошадь, бле – змея».¹⁶⁷ По наблюдениям этого ученого, народ считал, что жертвами грома и молнии оказываются грешники, чем-либо прогневавшие бога Шибле, который наказывает их смертью.¹⁶⁸ По народному преданию, содержание которого приводит В.В. Васильков, на могиле успокоения убитых молнией и громом,

родственники ежегодно, в начале сенокоса, в понедельник – день, в который были убиты муж и жена по фамилии Унаруловы, устраивали пир в честь бога Шибле. «И вот с этого времени окрестные черкесы ежегодно стали сходиться на эту поляну и устраивать пир на могиле убитых между яблонею и грушей, и это место стали считать священным. Сюда стекались больные, обиженные, несчастные и давали обещания за избавление от своих бед приносить на пир все необходимое, по своим средствам, и будто бы после этого больные выздоравливали, а обиженные и огорченные утешались. На пир приносили обыкновенно в корзинах чуреки, и чуреков набиралось такое множество, что пришлось устроить возле могилы сарайчик, куда можно было прятать излишек приношений.

Бедные, которым нечего было есть, свободно приходили сюда и брали для своего пропитания жертвенные чуреки». ¹⁶⁹

Пир начинался пением и танцами. Песня начиналась словами: «Небо служит подножием для копыт твоего коня, а лазурь небесная – светлицею для твоей невесты». ¹⁷⁰ Определенный интерес представляют некоторые подробности исполнявшегося при этом танца: «Глашатай вызывал на священный танец родственников убитых Унаруловых; этот танец состоял в том, что, взявшись за руки и образовав круг, танцующие медленно двигались, причем необходимым условием считалось танцевать без обуви». ¹⁷¹

Надо сказать еще и о том, что в адыгской топономии сохранилось множество местных названий, связанных с борьбой Шибле против драконов. ¹⁷² Кроме всего прочего, это говорит о том, что в сознании народа некогда Шибле было грозным божеством против всякого рода злых существ.

Небезынтересно отметить, что слово «афы» встречается не только в Абхазии, но и в адыгейском языке. Так, например, Афы – название горы в верховьях реки Афыпс. Афыпс – название левого притока Кубани. Гидроним Афыпс принадлежит также двум населенным пунктам: Афыпсипу и Афыпской. Афыпсип – аул в Октябрьском районе (ныне Тахтамукайский район). Есть гора Афай в районе аула Кирова (Тхъагъапшь). ¹⁷³ Некоторые ученые адыгейский топоним Афы возводят к имени абхазского бога молнии и грома. ¹⁷⁴ М.А. Кумахов считает, что в основе топонима Афы лежит общедыгское слово Ахуы, сохранившееся в кабардинском

названии реки Ахэыпс и являющееся кабардинским вариантом адыгейского Афыпс.¹⁷⁵

Наиболее конкретные и новые наблюдения о термине «Афы» сделал А.П. Хабаху. Мнение А.П. Хабаху об этом слове вносит некоторую ясность и потому заслуживает внимания. Вот, что он пишет по этому поводу: «До настоящего времени бог грома Афы в литературе считается небожителем одной Абхазии. Но наряду с Шиблэ он, очевидно, долгое время подвизался и в адыгском пантеоне, хотя на былое его существование, к сожалению, напоминают только несколько фактов».¹⁷⁶

Далее А.П. Хабаху пишет, что в шести различных адыгских географических именах, образованных в основном от названия горы, присутствует элемент Афы. Отмечается, что «один из притоков реки Кубань называется Афыпс. Гидроним состоит из Афы и псы – «вода», «река» – «Река бога грома и молнии». У впадения этой реки в Кубань расположен адыгейский аул Афыпсып. В морфологический состав этого названия входят три элемента: афы, псы – «вода», «река», пэ – «устье». На левом берегу реки Афыпс стоит станица Афыпская».¹⁷⁷

На окраине одного из шапсугских аулов А.П. Хабаху зафиксировал название горы Афы – «гора, принадлежащая Афы», т. е. «гора бога грома и молнии». «Мимо нее протекает река Афэе къуладж «долина реки Афай». А в ее долине сохранилась местность Афэтхъэльзэуп1 – «священное место, принадлежащее Афы»».¹⁷⁸

Сославшись на Д. Кокова и на Н.Я. Марра, которые отождествляли Афы-Афэ со словом «уашьо» (небо), А.П. Хабаху считает допустимым присутствие Афы не только в слове «Афыпс», но и в другом адыгском слове – уафэ. По мнению этого автора, это уже является «фактором, намекающим на былое существование у адыгов культа Афы. Если же учесть, что адыгское уафэ одновременно означает «небо» и «бог», то можно допустить, что когда-то, как это бывало с божеством грома во многих религиях, культ Афы, вероятно, сливался с культом неба, образуя вместе с ним нерасчлененный объект почтания».¹⁷⁹

О термине афы другого мнения придерживался Д.И. Гулиа, который писал: ««Афины» на древнем Кавказе, конечно, туземное название. Объяснить его можно только из абхазского языка: абхазский бог грома и молнии Афы, «ны» – суффикс

страны (например, Апсны – Абхазия). Следовательно, кавказские Афины означали на языке и предков абхазов «страна бога Афы».¹⁸⁰

Сделанный нами здесь обзор свидетельствует о том, что адыгские обряды в честь бога грома и молнии Шибле проявляют явные сходства с аналогичными обрядами абхазов. Эти сходства в общих чертах были замечены еще в начале ХХ в. некоторыми учеными. Так, например, описывая почитание молнии и ее бога Шибле, Е. Шиллинг писал: «Божество молнии Шибле не забыто черкесами до наших дней.

Дерево, пораженное молнией, считается священным местом. При обзоре почитания рощ мы неоднократно с этим уже встречались. Удар молнии во многих случаях был источником учреждения на месте происшествия почитаемого урочища, жертвоприношений и мольбищ.

Человек, погибший от молнии, считался блаженным. Над убитой молнией скотиной производились в честь Шибле сложные церемонии, сходные с тем, что мы наблюдаем у абхазов».¹⁸¹

БОЖЕСТВА ЛЕСА И ОХОТЫ В АБХАЗО-АДЫГСКОЙ МИФОЛОГИИ

Рассмотрев в самых общих чертах наиболее характерные мифы абхазов и адыгов о небесных существах, спустимся на землю и обратим внимание на земные божества и мифические существа.

Как и у многих других народов Кавказа, так и у абхазов и адыгов широко распространены различные мифические сюжеты о божествах-покровителях и хозяевах различных природных объектов – рек, озер, морей, горных вершин, лесов и т. д. Из них наиболее выделяются божества леса и охоты.

Наличие высокочтимых божеств леса и охоты в мифологии и фольклоре абхазов и адыгов (как и у многих других народов Кавказа) объясняется тем, что с древнейших времен наши предки занимались охотой, в их повседневной хозяйственной жизни охота занимала наиважнейшее место. «Охота формировала личность, делала человека благородным телом и духом, воспитывала чувство ответственности и стремление к пониманию необходимости бережного отношения ко всему тому, что окружает... Охота способствовала формированию воина, способного защитить свой очаг, свою Родину».¹

И после того, как земледелие стало ведущей формой хозяйства, охота за дичью долго и параллельно культивировалась, она оказалась очень консервативной. Кроме всего прочего, о древности охоты у абхазов и адыгов говорят не только этнографические и археологические материалы, но – и многочисленные памятники устного народного поэтического творчества, в частности, архаические героические сказания о нартских богатырях и многочисленные сказки, в свою очередь основанные также на весьма архаических сюжетах. И в абхазской, и в адыгских версиях эпоса о нартах одним из основных занятий богатырей является охота. Явно прослеживается, что своим возникновением охота намного предшествует земледелию. О высокой степени развития охоты и ее глубокой архаичности говорит, к примеру, и тот факт, что свою единственную сестру нарты кормили мозгом отборной дичи.²

По текстам сказаний явствует, что и в эпоху нартов культ охоты был высоко развит. Наиболее выдающиеся герои эпоса, такие как Сасрыко, Кун, Шабатыныко и многие другие, славят-

ся своими подвигами в охоте. Животный мир нартского эпоса богат и разнообразен.

Охота также занимает важнейшее место в жизни ацанов (карликов). В абхазском мифе эти низкорослые люди занимаются только охотой за дичью и скотоводством (мелкий рогатый скот, в основном – козы). Ацанам неведомо землепашество. Во многих вариантах этого мифа повествуется о проявлении ацанами в охоте ловкости, сноровки, мужества, большой физической силы.

В абхазской мифологии и устном народном поэтическом творчестве божество леса и охоты известно под именем Ажвейпш (или Ажвейпшаа). Оно относится к наиболее почитаемым и одновременно грозным божествам абхазского языческого пантеона.

И в народе, и в специальной литературе имя этого божества встречается в двух вариантах: Ажвейпш и Ажвейпшаа. Первый вариант (Ажвейпш) по-видимому, стоит в единственном числе. Что же касается второго варианта (Ажвейпшаа), Н.С. Джанашия справедливо считал, что термин «Ажвейпшаа» стоит во множественном числе.³ Это должно означать то, что в народных воззрениях иногда божество леса и охоты одно, а иногда же их много. Тем более в народе считалось: «Каждый участок гор, каждое ущелье имеет своего патрона, «владыку» этих мест, и охотники должны по отношению к каждому из них соблюдать величайшее уважение и оказывать всяческое внимание. Приходя на место, молятся об успехах, уходя на другое место – благодарят «владыку» данного места за оказанную милость. Переходя из одного ущелья в другое, охотник из владения одного невидимого «хозяина» переходит во владения другого, из места обитания одной «святой силы», в место обитания другой».⁴

В абхазской мифологии Ажвейпш выступает хозяином леса и покровителем диких животных. Согласно популярным в народе мифам, охотник не может получить дичь, не достигнет никакого успеха в охоте без согласия и доброго расположения Ажвейпша, потому всегда проявлялось благоговейное отношение к нему. «Без милости Айргь и Ажвейпша ни один человек не может убить зверя, причем они допускают убиение только тех зверей из своего стада, которые сами уже съели и вновь оживили. Божества эти, и только они, заранее предопределяют

количество дичи, которое охотник может убить за свою жизнь. Поэтому охотники старались задобрить их».⁵ По наблюдениям Г.Ф. Чурсина, в честь божества охоты и леса абхазы неукоснительно выполняли различные обряды и моления с жертвоприношениями. Иначе и быть не может. «При слабо развитой технике охота представляет занятие, где успех в значительной мере зависит от обстоятельств, не находящихся во власти человека. Естественно, что возникают представления о таинственных силах, богах или духах, распоряжающихся дичью, и о необходимости угоджать им».⁶

По свидетельству Н.С. Джанашии, абхазы считают, что любая дичь подчинена богам леса и охоты, и без воли последних дичь никому не достается. «Боги эти режут себе какое-либо дикое животное, варят его мясо и едят, а кости собирают в его же кожу, ударяют палочкою, и животное снова оживает. Вот после этого только дается право охотнику убить его, но именно тому охотнику, которому богами оно предназначено: другой, сколько бы ни старался, не может его убить. Это знают абхазы, и потому при встрече с охотником у них существует следующее приветствие: «Зыпцы аахъоу узыпшуп» («Кому предназначено умереть, то (животное) ждет тебя!») Тот отвечает: «Нас обоих ждет!»»⁷

Материалы, собранные в различных селах Абхазии в двадцатых годах XX столетия Г.Ф. Чурсиным, подтверждают мысль о том, что Ажвейпшаа – владыка всех гор и повелитель всех зверей. «Он пасет своих зверей, как хороший пастух, доит самок и распределяет дичь между охотниками. Без воли и распоряжения Ажвейпшаа ни один охотник не убьет ничего. Но если Ажвейпшаа захочет наделить кого дичью, то охотник и не выходя из дома может иметь добычу. Охотники убивают только тех животных, которых предварительно зарезал и съел Ажвейпшаа, а затем предназначил в добычу тому или иному охотнику. Убивает дичь только тот, кому она предназначена. Взору охотников представляются только те животные, которых съел и оживил Ажвейпшаа, остальные животные из стада Ажвейпшаа, по народному представлению, ни для кого не видимы».⁸

Запрещалось убивать зверей необычного и белого цвета. Звери белого цвета считались пастухами Ажвейпшаа, «они пасут других зверей; животные необыкновенного цвета имеют особое отношение к Ажвейпшаа. Если убить такого зверя,

Ажвейпшаа никогда не даст больше дичи. Один охотник убил козленка необыкновенного цветастого цвета, и вдруг откуда-то со скал раздался девичий голос: «Сан, сан, сзыыс ишьит» – «Мама, мама, моего козленка убили». Этот был голос дочери Ажвейпшаа».⁹

В честь божества леса и охоты в абхазском народе исстари слагались различные песни-дифирамбы, разрабатывались стандартные специальные моления в его честь, о нем по сей день бытует множество преданий, а также былички о якобы имевшем в далеком или недавнем времени в реальной действительности встречах того или иного охотника с этим грозным божеством. Как правило, носителями этих песен, преданий и быличек являются мужчины преклонного возраста, чаще всего бывшие охотники.

У нас имеется значительное количество вариантов песен, сказаний и быличек об Ажвейпшаа, опубликованных и неопубликованных на языке оригинала. Опубликованные тексты песен, сказаний и быличек записаны разновременно такими видными учеными и писателями, как А.Н. Генко, М.Д. Гочуа, Б.В. Шинкуба, Ш.Х. Салакая, В.А. Когония, А.А. Аншба, З.Д. Джапуа, автором этих строк и некоторыми другими.¹⁰

Конечно, разнятся по своему содержанию песни, исполнявшиеся перед охотой, от песен, исполнявшихся после удачной охоты. Содержанием песен, исполнявшихся до охоты, являются просьба, мольба, заклинание и восхваление, возвеличение Ажвейпшаа.

Приведем в качестве примера хотя бы один текст одного из наиболее популярных и характерных песен, перевод на русский язык которого осуществил Ш. Х. Салакая:

О, Ажвейпшаа, наш владыка.
Освещающий высокие скалы ясным солнцем
Да пусть наша группа встретится с общей радостью
Тысяча лет пусть сопутствует удача (букв. «пусть ждут ее
дичь, животные»).
Заклинаем тебя ясным небом,
Чтобы ты к нам отнесся добродушно,
Чтоб наш утренний выход и обеденное возвращение
были счастливы и удачны.¹¹

Если в начале песни охотники ограничились общими желаниями («Чтоб ты к нам отнесся добродушно, Чтоб наш утренний выход и обеденное возвращение были счастливыми и удачными»), далее конкретно перечисляется, что они хотят получить от владыки леса и охоты:

Если медведя – то лапы скалою,
Если кабана – то шерсть щетиной.
Если косулю – то резвую (прыткую),
Если серну – то пятнистую,
Если тура – то необыкновенного,
Если оленя – то с ветвистыми рогами (букв. с пятнадцатью, шестнадцатью ветвями, и т. д.).¹²

Совершенно очевидно, что, как и другие обрядовые песни, так и песни об Ажвейпшaa, в древности и вплоть до новейшего времени имели чисто утилитарное значение. Они исполнялись в определенных условиях (при отправлении на охоту и при благополучном возвращении с убитой дичью) и только охотниками. Ни в каком другом месте или в другое время они не исполнялись.

Можно сказать, что из всех земных божеств абхазского языческого пантеона Ажвейпш занимает одно из центральных мест. Наличие столь чтимого и популярного божества леса и охоты в абхазской мифологии, фольклоре и этнографии, конечно, неслучайно. Не только для предков абхазов, но и для всего человечества охота была одной из первых форм хозяйственной деятельности. «Охота является одной из древнейших форм организованного труда. Еще в эпоху среднего палеолита начинается интенсивное развитие охоты и растет ее значение в истории человечества. Охота, как один из значительных источников пропитания и жизненных средств, усиливала активность членов коллектива, вырабатывала трудовые навыки и развивала социальные инстинкты человека.

С конца верхнего палеолита, после изобретения лука и стрел, охота становится «одной из обычных отраслей труда».¹³ В последующие эпохи, с развитием земледелия и появлением скотоводства, в свою очередь обязанного своим возникновением охоте, последнее, наряду с рыболовством, еще долгое время сохраняет значение не только в хозяйственной, но и в идеологической жизни человеческого коллектива».¹⁴

В связи с интенсивным развитием сельского хозяйства и промышленности, в последние столетия в жизни абхазов охота не является значительным средством приобретения жизненных благ. Особенно с конца XIX в. и начала XX в. у нас в стране преобладает земледелие, садоводство, скотоводство, а также промышленное производство необходимых людям жизненных благ. А охота стала занятием периферийным. Былая ее значимость доведена до минимума. Да и лесов и дичи в них уже не так много, как раньше. Тем не менее, редко, но все же и среди людей нашего поколения встречаются заядлые охотники. И в наши дни охота считается престижным занятием, овеяна романтикой, и во многих бытующих в народе фольклорных произведениях об охотниках повествуется как о героях. С древнейших времен имена охотников, возвращавшихся с охоты с богатой дичью, прославлялись и становились популярными в народе. В сознании абхазов охота приравнивалась к воинской доблести. Страх перед божеством леса и охоты заставлял людей (особенно охотников) строго соблюдать традиции, выработанные охотничьи обряды. Как и многие другие обряды архаического общества, так и охотничьи обряды служили своеобразными регуляторами жизни и поведения человека в самых разнообразных проявлениях. Насколько нам известно, на охоту ходили только мужчины, а женщины в этом промысле участия не принимали, во всяком случае, в исторически обозримом прошлом оно было исключительно мужским занятием.

Д.И. Гулиа одним из первых посвятил одну из своих работ исследованию мифов о божестве охоты и охотничьему языку у абхазов. Он отмечал, какая важная роль отводилась охоте у абхазов вплоть до новейшего времени и насколько она была связана с риском для жизни охотника. В частности Д.И. Гулиа писал: «У абхазов во все периоды их исторической жизни страсть к охоте за дикими зверями является яркой национальной чертой, отражение которой мы находим в обрядах, обычаях, в богатстве охотничьих терминов и т. п. Во время охоты абхаз забывает обо всем окружающем и всецело отдается преследованию дикого зверя. Он готов вступить в борьбу с разъяренным медведем, имея при этом только кинжал или небольшой топорик, и почти всегда выходит из борьбы победителем. При преследовании тура или серны он подвергает себя невероятным опасностям, о которых трудно составить себе представление».¹⁵

Д.И. Гулиа также отмечал, что «абхазы, в особенности охотники, очень метко стреляют. Они считают, что давать несколько выстрелов в какого-либо зверя не следует, считая достаточным и одного выстрела.

По мнению абхазов, если в зверя дать несколько выстрелов, он долго не упадет, будет идти, о нем говорят «ахы ақәшәоит», т. е. собирает пули».¹⁶

Как адыги, так и абхазы с детства приобщались к охоте. У абхазов традиционным были упражнения в стрельбе на дальние и близкие расстояния. «Большое значение придавалось воспитанию молодого поколения в духе традиционного почитания старших, смелости, выносливости, верности долгу дружбы и товарищества, презрения к трусости, малодушию, боли, лени».¹⁷

В лесах Абхазии издревле водилось много дичи. Однако охота за дичью здесь всегда была связана с риском для жизни охотника. От него требовались смелость, находчивость, ловкость, терпение, выносливость. Подробно описывая трудности, связанные с охотой в лесах и горах Абхазии, и с каким упорством достигали цели абхазские охотники, далее Д.И. Гулиа писал:

«Следуя по пятам их (*зверей. – С. З.*), он (*охотник. – С. З.*) взбирается на горы, крутизы, пробирается через овраги, часто повисает над пропастями, ежеминутно рискуя жизнью, но ни на минуту не упускает из виду преследуемого зверя и часто настигает тура или серну в тот момент, когда, обезумев от страха и, отчаявшись в возможности спасения, они собираются броситься с крутизы в бездонную пропасть, решаясь лучше погибнуть, чем отаться в руки охотнику. В этот момент, когда опасность достигает высшей точки напряжения, когда неверный шаг и неосторожное движение грозит гибелью, охотник-абхаз с невероятной ловкостью бросается на зверя и борьба кончается победой бесстрашного охотника».¹⁸

Г.Ф. Чурсин также отмечал значение охоты в жизни абхазов. По словам этого ученого, охота у абхазов считалось священным занятием. «Она требовала от охотника соблюдения известных правил поведения и выполнения установленных обрядов, чтобы снискать милость и расположение владыки гор и лесов, бога зверей и охоты».¹⁹

Аналогичную мысль высказал еще раньше Н.С. Джанашиа, который в свою очередь подчеркнул, что абхазы проявляют почитительное отношение к охоте и ее божеству. Н.С. Джанашиа одним из первых дал сведения о нескольких запретах и обычаях, связанных с охотой: «Охота у абхазов считается священным промыслом. Все избегают разговоров об охотнике, ушедшем на охоту; в случае необходимости говорят, что он куда-то ушел. Охотники делят свою добычу поровну, только голова животного сверх «доли» принадлежит тому, кто его убил. Случайные встречные тоже не забываются. Каждый подходит к животному, его и виновника его смертисыпают какими-либо зернами и говорят последнему: «Да пошлют тебе боги в другой раз еще лучшего!»».²⁰

Здесь же указывается, что бог охоты не терпит лжецов, никому не прощает ложь: «Всякая ложь и неисполнение обычаем освященного правила охоты строго наказывается свыше».²¹ Далее приводится содержание одного предания, в котором повествуется о том, как был строго наказан целый род за нарушение обычаем освященного правила охоты. В нем сказано следующее: «Раз один знаменитый охотник убил дикую козу. На выстрел прибежал какой-то охотник. Первый и говорит ему: «Вот в то непроходимое место забралась другая коза. Беги за ней: чем одну делить пополам, не лучше ли по одной отвести домой». Тот поверил, но никакой козы не оказалось. За эту ложь, как сам охотник, так и весь его род были наказаны богами: с тех пор им дичь совершенно не дается».²²

Г.Ф. Чурсин также подчеркивал, что бог охоты карает любого, кто прибегнет к обману. Наряду с другими запретами и запрет на ложь строго должен был соблюдаться. «Живого зверя доставлять домой нельзя – лишишься удачи на охоте. Охотники во все времена пребывания в области божества гор и охоты Ажвейпшша должны были находиться в полном согласии между собой, поступать справедливо, жить душа в душу. Никаких споров, ссор и обмана Ажвейпшша не терпит».²³ По нашим наблюдениям, среди охотников совершенно не допускались любые проявления инвективы.

По наблюдениям известного современно абхазского ученого-фольклориста Ш.Х. Салакая, в абхазском фольклоре особое место занимает охотничья поэзия. Несмотря на то что предки абхазов, так же как и предки адыгов, издревле занимались зем-

леделием (об этом красноречиво свидетельствуют многочисленные археологические и этнографические материалы, а также новейшие исследования историков²⁴), «календарно-земледельческая поэзия занимает совершенно незначительное место или, во всяком случае, она не дошла до наших дней, осталась незафиксированной. Многочисленные обряды, связанные с земледелием и скотоводством, как правило, не сопровождаются особыми, созданными специально для этого случая песнями или иными поэтическими произведениями, а ограничиваются лишь молитвами, словесными формулами весьма общего характера, произносимыми иногда жрецом, но чаще хозяином, главой семьи, и обращенными к покровителям различных отраслей хозяйства».²⁵

Как в исторической Черкесии, так и в Абхазии на высоком уровне было развито сельское хозяйство, особенно скотоводство, виноградарство. Исследователи последних лет показали уникальную адаптированность наших предков к ландшафту Северо-Западного Кавказа.²⁶ Опираясь на работы ряда специалистов в этой области,²⁷ С.Х. Хотко показал, что Северо-Западный Кавказ характеризуется исключительным биоразнообразием и количество эндемичных и реликтовых форм флоры и фауны здесь несомненно больше, чем в любых других районах России.²⁸ А выдающийся географ, отец мировой спелеологии Эдвард Альфред Мартель писал в 1903 г.: «Да Черноморский округ и Абхазия – это настоящее чудо, самой природой подготовленное к тому, чтобы стать восточной Ривьерой».²⁹

В такой древней сельскохозяйственной стране, как Абхазия как-то странным кажется отсутствие календарно-земледельческой поэзии и развитая охотничья поэзия в абхазском фольклоре. Это несоответствие выглядит диссонансом и труднообъяснимо. Единственное, что можно сказать, это то, что с древнейших времен у наших предков охота занимала особое место в хозяйственной жизни, и для того, чтобы заниматься ею, они имели благоприятные условия (много лесов и множество дичи в них). Мы солидарны с Ш.Х. Салакая, который объясняет наличие развитой охотничьей поэзии в абхазском фольклоре тем, что у абхазов, как и у многих народов Кавказа «до недавнего времени охота оставалась одним из излюбленных занятий, а в глубокой древности она была несомненно основой всей хозяйственной деятельности наших предков. Этим объясняется, что

у абхазов, как и у других охотничих народов, охота выработала целый институт обрядов, запретов, ограничений, вплоть до создания особого жаргона, так называемого лесного, или охотничьего языка (абна бызщэа).³⁰

По сведениям первого абхазского этнографа С.Т. Званба, только одни охотники делают жертвоприношение леса и охоты Ажвейпшу. По наблюдениям этого автора, сезон интенсивной охоты начинается поздней осенью, после уборки урожая винограда. Во время хорошего урожая уборка винограда завершалась «к новому году, а во время посредственного – в половине декабря и раньше».³¹

Описывая обряд жертвоприношения этому божеству, С.Т. Званба далее отмечал: «Приготовляясь к охоте, партия охотников одной деревни или околотка делает складчину и, купив одного козла или барана, выбирает место в лесу для жертвоприношения. Обряд этого жертвоприношения совершается таким же порядком, как и богу кузнецов, с тою только разницею, что тут каждый из охотников бросает ладан на уголья и просит лесного бога, чтобы он уделил ему из своих стад то, что охотник желает.

Если охотники, выходя на охоту, встречаются с кем-нибудь и в этот день будет неудачная охота, то неудачу приписывают колдовству. Чтобы удалить колдовство, стараются достать из одежды, встретившегося им при выходе на охоту, несколько волосков, раскладывают в лесу огонек, сжигают на нем волосы, добытые из одежды, и поодиночке перепрыгивают через огонь».³²

Одним из первых авторов, кто дал наиболее подробные сведения об Ажвейпшаа, был Н.С. Патейпа, который отметил, что у абхазов это божество представляется существом мужского пола. Он же дал свое истолкование этимологии слова «Ажвейпшаа»: «Жвейпш (*правильнее – жэицшь. – С. З.*) – четырнадцать. Ажвейпшаа – четырнадцать».³³

Трудно сказать, насколько соответствуют истине такое толкование данного слова, но другой этимологии пока нет.

Тот же автор считал, что «Ажвейпшаа всегда употребляется во множественном числе».³⁴

Вот как описывал Н.С. Патейпа процесс жертвоприношения этому божеству абхазскими охотниками: «Этому божеству охотники приносят в жертву холщенного козла перед тем, как им отправиться в лес на охоту. Моление это совершают охотни-

ки сообща в доме одного из них, где есть старик, который будет совершать этот обряд. После того, как мясо сварено и выложено, старик берет в левую руку заостренную ореховую (мелкого ореха) палочку, на которую нанизана печень, а в правую – стакан вина. Охотники становятся в ряд с ружьями в руках. Старик в молитве обращается к «Абна Инцэахэ Ажэеицшьаа Ах ду»³⁵, чтобы он в лесу обрадовал этих охотников, дав им много дичи, чтобы пуля их была метка, как клюв курицы, чтобы дичь, к которой пришла смерть, не миновала их. Затем старик выпивает вино и съедает по кусочку от печени, сердца и пирога, после чего заставляет каждого из охотников выпить по одному стакану стоя и закусить тем же, что и он. После этого садятся обедать – охотники и все присутствующие. Существует специальная песня божеству, под названием «Ажэеицшьаа рашэа», которая поется охотниками каждый раз, как только падает подстреленная дичь».³⁶

Значительный интерес представляет и то, что в реальном быту абхазов вплоть до начала XX в. сохранился обычай, «согласно которому из каждой тысячи голов мелкого рогатого скота одну сотню отпускали на все четыре стороны для задабривания покровителей леса».³⁷ У абхазов считается, что истории этого обычая восходят к тому отдаленному времени, когда жили нартские богатыри.³⁸

По единодушному мнению многих наших информаторов, если у того или иного хозяина мелкий рогатый скот размножился до тысячи голов, он считал себя обязанным отпустить сто из них в лес на произвол судьбы, как долю Ажвейпшса, иначе он мог обидеть или даже разгневать последнего. Если через какой-то промежуток времени живыми и невредимыми домой возвращались эти сто коз (или овец) или часть из них, то хозяин принимал их. Некоторые наши информаторы считают, что возвращение их не к добру.

По мифическим представлениям абхазов, Ажвейпш не один, у него целое семейство – жена, дочь (по некоторым сказаниям – три дочери) и сын по имени Иуана. Иногда в мифах и преданиях упоминается слуга по имени Швакваз.³⁹ У Ажвейпши есть дом в лесу, небольшой, но построен из меди.⁴⁰

Охотники чтят не только самого Ажвейпши, но и его сына и дочерей. «Когда охотники усядутся вечером у очага, на котором варится мясо, они поют песню в честь сына Ажвейпшиа Ивана:

«Дади, дади, Ивана! Завтра утром, когда выйдем на охоту, если дашь мелких, то штук пятнадцать, если крупных, то ветвистого оленя, если не оленя, то тура с рогами в три локтя длиною». ⁴¹

Имеется целый ряд благопожеланий, связанных с божеством леса и дичи. Эти благопожелания выработаны традицией, носят стандартный характер и произносятся только в определенных условиях: «Возвращаясь с добычей домой, охотники также пели охотничью песню в честь даровавших им победу лесных властителей. Домашние, встречая охотника,сыпали его сухими листьями, а если было под рукою, то и просом, говоря: «В следующий раз да будет у тебя лучше!» (Удыроатэ еиъхаат!) Или, обращаясь к покровителям дичи, приветствовали охотника словами: «Кому давал, тому снова дашь!» («Изутац ит»). Когда предлагали есть дичь, раздающий говорил: «Ажвейпшаа накормил тебя!» (Ажәеңшәа удырчең!), а угощаемый отвечал: «Новой дичью да насытят нас!» (Тчала хдырчең!).⁴²

По другим сведениям, убитого зверя охотник сразу же «режет..., сдирает шкуру, разводит огонь. Нанизав на заостренную палочку почки и сердце, он их жарит, вслед за чем произносит молитву Ажәеңшәа, в которой благодарит его за дарованную дичь: «Тем, что ты дал, я делюсь с тобой». Отрезав по кусочку печени и сердца, он кладет на камень, говоря: «А мне дай, чтобы я всегда был тебе благодарен» или «Ажәеңшәа Жәеңшәркан, аду (большой. – С. З.) то, что ты ел, что пил, ты мне дай!».⁴³

Ажвейпш обладает не только статусом хозяина леса и его обитателей, но, как глава семейства, ему подчиняются и дочери-красавицы и сын Иуана. В преданиях и быличках нередко упоминаются и некоторые атрибуты внешнего вида Ажвейпша. Он антропоморфен, старец с большой белой бородой.

Н.Н. Джанашия отмечал, что прозвищем Ажвейпшаа является Глухой (из-за его глухоты). Он считается очень старым и слепым. У него три дочери и неисчислимые пастухи, которым вменена в обязанность оберегать и охранять всех зверей и выполнять все указания Глухого.⁴⁴

По материалам Г.Ф. Чурсина, Ажвепш «изображается красивым мужчиной средних лет, с черной бородой».⁴⁵ По преданию, записанным Г.Ф. Чурсиным, от сказителя Шача Чукбара из села Калдахвара Гудаутского района, «Ажвейпшаа рисует-

ся глухим старцем. Вследствие глухоты ему молятся громким голосом. Дичь между охотниками распределяет, по распоряжению Ажвепшсаа, его слуга Швакваз; но он так же, как и его господин, страдает глухотой и не всегда хорошо слышит приказания Ажвейпшсаа. Ажвейпшсаа справедлив, распоряжается давать всем поровну и говорит: «Давай, кому не давал». А слуге, благодаря глухоте, слышится: «Давай, кому давал». Он и дает все одним и тем же. Оттого одни охотники всегда имеют удачу, другие нет...».⁴⁶

Как справедливо отмечает Ш.Х. Салакая, по представлению абхазов, местом пребывания Ажвейпша считается земная поверхность, обитает «в глухом лесу или на вершине неприступной отвесной скалы, где пасутся принадлежащие А[жвейпшу] несметные стада диких животных (олени, лоси, туры, косули и др.). Иногда члены семейства А[жвейпша], чаще всего его дочери, приняв облик косули (лани, олени), заманивают охотника».⁴⁷

По традиционно сложившимся представлениям абхазов, соблюдение сложной системы табуизма и неукоснительное выполнение различных обрядов, в том числе и жертвоприношения, гарантирует успех охотника. И, напротив, малейшее нарушение традиционно сложившихся отношений к божеству леса и охоты обрекает человека (охотника) на неудачу или даже на гибель. Фольклорный сюжет о гибели охотника, зашедшего в скалы в погоне за турами, лег в основу поэмы талантливого абхазского поэта первой половины XX в. И.А. Когония «Охотник Хымыч». Аналогичные сюжеты имеют широкое распространение в грузинских охотничих мифах и поэзии. Анализируя цикл песен и преданий о погибшем охотнике, Е.Б. Вирсаладзе отметила: «Все это говорит о том, что этот сюжет (*сюжет о погибшем охотнике*. – С. З.), быть может, выходя за рамки грузинских племен, ведет нас к элементам единого кавказского субстрата, нашедшего свое выражение как в ряде общих представлений, так и в основанных на них художественных образах фольклора».⁴⁸

Как у многих других народов Кавказа, так и у абхазов и адыгов охота считалась «священным», «чистым» делом. По свидетельству многих наших информаторов, не только от охотника, но и от всех членов его семьи требовалось соблюдение ряда запретов. Сам охотник ночью накануне охоты не должен был проводить с женщиной, даже с собственной женой. Идентич-

ные запреты существовали и у других горских народов Кавказа. Так, например, исследуя народные традиции охоты в Грузии и обозревая ряд параллельных материалов из мифологии и фольклора других народов, Е.Б. Вирсаладзе отмечала: «Ночь накануне охотника не должен был проводить с женщиной, даже с собственной женой. Особенно он должен был сторониться беременных и «нечистых» женщин. Существовала и сложная символика снов, предвещавших удачу или несчастье на охоте и определявших выбор дня и маршрут охоты... В пути охотник не должен был отвечать на вопросы и разговаривать со встречными...».⁴⁹

Как у грузин и у других народов Кавказа, так и у абхазов, до благополучного возвращения охотника членам его семьи запрещалось произносить бранные слова, между ними должны было царить мир и согласие. Нельзя было сквернословить. В народе глубоко верили, что семейные неурядицы, конфликты могут негативно повлиять на судьбу охотника. На охоте и в семье охотника совершенно исключалось инвектива, «во время охоты как и сами охотники, так и их домашние обязаны были по обычай соблюдать ряд религиозно магических обрядов и предписаний. В пути и на охоте требовалось строго придерживаться установленных правил и форм в разговоре, в приветствиях, чтобы каким-либо образом не оскорбить богов».⁵⁰

Бывали, конечно, и одинокие охотники. Но чаще всего в лес за дичью отправлялись группами, как правило, по три-четыре человека, «в отдельных случаях – больше, причем охота продолжалась в течение нескольких дней, а иногда неделями. Для ночлега строили балаган или же ночевали в естественных пещерах, гротах.

Перед отправлением на охоту и особенно вечером на месте ночлега, в балагане (в пещере, гроте), охотники обращались к богу охоты с песней, содержащей мольбу и заклинания сделать предстоящую охоту удачной».⁵¹

В абхазских мифах и преданиях о божестве леса и зверей имеет место сюжет сексуального избранничества. Описывая народные представления о взаимоотношениях охотников и дочерей Ажвейпшаа, Н.С. Джанашia отмечал, что вечно юные дочери Ажвейпшаа, «которые часто находятся в любовных связях с охотниками, коих они награждают вдоволь. Охотники эти лишены права женитьбы. Предметом своей любви они

избирают холостых охотников». ⁵² Д.И. Гулиа отмечал, что дочери Ажвейпшаа, «по народным представлениям, в лесах доят самок оленей и лосей». ⁵³ По наблюдениям Г.Ф. Чурсина, «Ажвейпшаа, во-первых, существо мужского пола, во-вторых, сам доит своих животных (у абхазов коров доят мужчины), тогда как у Мезитха (*божество охоты у адыгов.* – С. З.) этим занимаются девушки». ⁵⁴ А по утверждению Ш.Д. Инал-Ипа, также подчеркивается, что вечно юные дочери Ажвейпшаа доят оленей и лосей. ⁵⁵

То, что дочери Ажвейпшаа выбирают и соблазняют именно холостых, а не женатых имеет свое мифическое объяснение. Встречаются и такие предания, в которых повествуется о том, как дочери Ажвейпшаа соблазняют не только холостых, но и женатых. Так, например, Н.С. Джанашиа привел содержание одного мифического предания, в котором повествуется о том, как одна из дочерей Ажвейпшаа «влюбилась в женатого абхаза, и долгие годы она была в связи с ним, причем часто сама его посещала. Однажды жена охотника на утренней заре в объятиях своего мужа застала писаную красавицу. Они спали на балкончике кукурузника, и легкий ветерок купал в пыли ее золотистые кудри. Жена охотника поняла в чем дело, без злобы подкралась к спящим и подняла кудри красавицы, чтобы избавить их от пыли. Проснулась богиня и так была поражена великолудием жены-красавицы своего возлюбленного, что вернула ей мужа и навеки запретила своим сестрам-богиням иметь любовные отношения с женатыми людьми». ⁵⁶

Иногда в мифических представлениях абхазов образ Ажвейпшаа смешивается с образом другого божества по имени Айргъ. «Согласно верованиям, существует две спаянные группы божеств: покровителей лесов, дичи и охоты. Это Айргъ (Аэргъ) и Ажвейпшаа, которым поручено стеречь дичь (ср. сванское божество Апсат). Живя в лесах, они ведут обычную семейную жизнь, причем Ажвейпшаа предпочитают браки с девами из родственного божественного рода Айргъ. Об этом свидетельствуют слова песни: «Айргева дева – невеста Ажвейпшаа (Аирыйгаа ртыцха – Ажэицшхаа ртцаа)». ⁵⁷ Указывая на эту семейно-брачную связь Ажвейпшаа и Айргъ, здесь же в сноске Ш.Д. Инал-Ипа отметил: «Такая связь двух родов представляет, возможно, отголосок древнейшей дуальной организации родового общества». ⁵⁸

Здесь необходимо отметить, что сведений об Айрге намного меньше, чем об Ажвейпшaa, ониrudиментарны. Как и некоторые другие образы абхазского языческого пантеона, образ этого божества дошел до нас в пережиточном состоянии. В сохранившихся сведениях, как и Афы, Айрг (Аергъ) представляется вечным антагонистом дьявола, покровителем людей, исполнителем добрых желаний верховного бога Анцвы. Вот как повествуется о деяниях Айрга (Аерга) в одной из редких записей:

«Героические подвиги Аерга бесчисленны, их всех не вспомнит даже Бог, не говоря о людях. Про него говорили: Аерг – тушитель огня, Аерг – тот, которого испытал Афы (Бог молнии). Старики, которых я застал, говорили, что он сразился с огнем. Говорят, с каждым подвигом его сила и мощь возрастала, а красота его становилась еще более поразительной. Он сопровождал Всевышнего в его пути, да не потеряем мы свет, исходящий от него!

Когда-то Бог, разгневавшись на нечестивых ацанов (*карликов*. – С. 3.), послал на землю ватный снег и поджег его. Ацаны сгорели, но на землю сошла беда. Все живые существа выбежали из леса и вошли в реки. Волк и косуля тогда стояли рядом, спасаясь от огня. Покровитель леса Мзытхуа и покровитель диких животных Ажвейпш пошли к Богу, но Бог не смог принять их, потому что у него в гостях были высшие Силы или Архангелы. Тогда они пошли к Шашуы, от которого исходят золотые лучи. Шашуы в их глазах увидел все. Он видел, как в это время Аерг боролся против огня. Аерг собрал огонь и загнал его в реку. В этот момент вода и огонь полюбили друг друга и помирились. С тех пор это место стало называться Берегом без воды, потому что вода высохла.

После этого подвига Бог во всем стал доверять Аергу, и Шашуы (*правильнее – Шъашы – бог кузни и кузнечного ремесла у абхазов*. – С. 3.) наградил его именем – Герой молнии (Афы-рхаца). Так была спасена жизнь на земле, и Ажвейпш исполнил свой обет: он принес в жертву Богу лучшее животное и произнес молитву, держа, насаженные на ореховую (*фундуко-вую*. – С. 3.) палку, сердце и печень агнца».⁵⁹

Как видим, в этом тексте наряду с архаическими молитвами явно просматриваются и сравнительно поздние наслаждения христианской религии. В то же время особый интерес представляет упоминание имени Мзытхуа, как покровителя леса

рядом с именем Ажвейпша, как божества и покровителя диких животных, что очень редко бывает в абхазских мифических преданиях и легендах. Точнее говоря, только в этом тексте мы встречаем имя Мзытхе в абхазских материалах. В достоверности фольклорного происхождения текста не приходится сомневаться; он документирован, имеются довольно полные паспортные данные: указаны сказитель, дата и автор записи.⁶⁰

Если исходить из этого текста, то создается впечатление, что и абхазам некогда было известно имя адыгского божества леса и охоты Мезитхи. Здесь функции Мзытхуа (Мезитха) и Ажвейпшаа несколько разделены. Один из них (Мзытхуа) – божество леса, а другой (Ажвейпш) – покровитель диких животных. Кроме того, следует отметить: если Ажвейпш представляется земным существом, то Аерг – небожителем, который нередко посещает землю.

Обозревая образы Айргь и Ажвейпшаа, Ш.Д. Инал-Ипа относил их к эпохе первобытного строя, «когда охота была если не единственной, то одной из главнейших хозяйственных занятий древнеабхазских племен. В более поздний период развития классовых отношений они претерпевают некоторые изменения, выражющиеся, в частности, в том, что Айргь постепенно приобретает и функции бога войны, грабежей и разбоя, а к охоте приобщается также женское божество».⁶¹

Во всех абхазских мифах и преданиях постоянно подчеркивается, что при соблюдении всех необходимых обрядов и обычаяев, Ажвейпшаа гарантировал успех и удачу и щедро одаривал охотника, способствовал благополучному его возвращению домой. В этом отношении характерны предания, пользующиеся в народе широкой популярностью и повествующие о добрых взаимоотношениях охотника и Ажвейпшаа. Так, например, в одном из наиболее популярных в народе сказаний, краткое изложение содержания которого дал Ш.Х. Салакая, повествуется о том, как Ажвейпш закалывает в честь охотника, попавшего в его владения, косулю (иногда в вариантах тура, оленя), отваренным мясом этой косули угождает гостя (охотника). «Охотник забывает свой нож в куске мяса (обычно в лопатке). После пиршства, собрав все кости и завернув их в шкуру убитого животного, А[жвейпш] ударяет волшебной палочкой и оживляет косулю, и та мчится обратно в стадо. На другой день, возвращаясь домой, охотник встречает в пути косулю, метким

выстрелом убивает ее. При свежевании он обнаруживает в лопатке свой нож и узнает косулю, зарезанную А[жвейпшом] для него...»⁶²

В некоторых преданиях дочери Ажвейпшаа превращаются в оленя (косулю, лани) и встреча охотника с ними происходит в такое время, когда они пасутся в горах в облике оленя (косули, лани). Это превращение дает в определенной степени основание предположить, что в более древние времена божества леса и охоты представлялись зооморфными существами женского пола, выступали в женской ипостаси.

Мотив оживления съеденного животного и о замене недостающей кости деревяшкой (или ножом) встречается в целом ряде сказаний и легенд других народов Кавказа и за его пределами. Так, например этот мотив наличествует в легендах башкир, в мифологии туземных племен Северной Америки и др. народов мира.⁶³ Мотив собирания костей съеденного мяса, а затем оживления этой дичи имеет глубокую традицию и распространен в глобальных масштабах. Можно предположить, что с этим древним мотивом перекликается мысль Плутарха (46–120-е гг. н. э.) о тиссагетах, выраженная в следующих его словах: «Тиссагеты жертвуют богам кости, а мясо съедают сами».⁶⁴

Как мы уже упоминали выше, наряду с множеством других охотничьих запретов, у абхазов был и запрет говорить обычным, ежедневным языком во время охоты. С этой целью был создан особый жаргон, именуемый в народе лесным или охотничьим языком (абна бызшэа, ашэарыцара бызшэа). Это был своеобразный секретный язык охотников. На него обратили внимание в свое время А.М. Дирр, Г.Ф. Чурсин, Д.И. Гулиа, Ш.Д. Инал-Ипа и др.

Д.И. Гулиа полагал, что «в Абхазии, в каждом уезде охотники имеют свои особые охотничьи слова»⁶⁵ и записал от разных информаторов названия некоторых животных и предметов на «охотничьем языке» (всего 54 слова).⁶⁶ По объяснению Д.И. Гулиа, эти слова являются иносказаниями, имеющими целью «избежать произнесения настоящих названий, что может спугнуть дичь».⁶⁷ Здесь же ученый отметил и то, что этимология всех этих охотничьих слов «чисто абхазская, если некоторые из них не поддаются пониманию и толкованию, то это я склонен объяснить древностью корней, производными которых они являются».⁶⁸

Материалы, собранные Г.Ф. Чурсиным, также подтверждают, что у абхазов был развит охотничий язык, так как у охотников «решительно все слова и выражения отличны от слов и выражений абхазского языка».⁶⁹ Г.Ф. Чурсин также записал несколько абхазских охотничьих слов (всего 16 слов).⁷⁰ По наблюдениям этого ученого, во время охоты абхазы «перестают говорить на обычном абхазском языке и употребляют охотничий язык. Здесь друг друга по имени не называют, а каждому дают особое название. Старший в группе охотников называется Ацэымш – «счастливый бык», самый младший – Агэач, прислуживающий «служитель».

Когда кого-нибудь нужно позвать, свистят или стреляют, но не зовут. Так как некоторые охотники не знают охотничьего языка, то они имеют мало удачи на охоте. Ажвепшаа, говорят абхазские охотники, щедро награждают тех, кто употребляет охотничий язык».⁷¹ Следует отметить, что в охотничьем языке абжуйской Абхазии наблюдается некоторая разница по сравнению с охотничьим языком в Бзыбской Абхазии.⁷²

Особый, тайный язык создавался и употреблялся не только во время охоты. Такой язык имел место и в некоторых других случаях. Так, например, науке известны случаи, когда в различных странах рыбаки, мореплаватели и др. пользовались аналогичным тайным языком.⁷³ Со ссылкой на работы Яна Потоцкого, Генриха Юллиуса Клапрота, Дж. Белла и Л.Я. Люлье, Г.Ф. Чурсин по этому поводу писал:

«Особый язык, употребляемый во время хищнических набегов и, быть может, имевший связь с языком охотников, существовал в прежнее время среди высших классов черкесского народа. Указание на употребление такого языка находим уже у Потоцкого. Он рассказывает, что в начале сентября черкесские князья со своими приверженцами отправляются в горы или в леса, откуда организуют набеги. В это время все бывают замаскированы и говорят не по-черкесски, а на особом жаргоне, называющемся шакобза. Клапрот сообщает, что отправляясь на грабеж, черкесы употребляют два условных жаргона «шакопше» и «фаршипсэ». Белл подтверждает, что для грабежей черкесы собираются замаскированными и употребляют особый язык, непонятный для других. У Л.Я. Люлье по этому поводу читаем следующее: «Существовало между черкесами искаженное наречие (argot), коего ключ не каждому был изве-

стен. Оно называлось «шахобзе», т. е. языком охотничьим».⁷⁴

Отмечая существование особого, охотничьего языка у адыгов, Л.И. Лавров писал: «Чтобы обмануть зверя, а может быть и самого бога, охотник не смел называть вещи своими именами. Он говорил на особом, специальном охотничьем языке мэзыч1агъабзэ, т. е. «лесном языке». Слышанный нами шапсугский «лесной язык» строился при помощи ввода чужеродных вставок после каждого гласного обыкновенных адыгейских слов».⁷⁵ А.Т. Шортанов тоже подтвердил наличие у адыгов в прошлом охотничьего языка. По этому вопросу он писал:

«Культ охоты выработал и свой язык, называемый – щак1у-эбзэ (охотничий язык). В древние времена адыги-охотники избегали называть зверей и птиц их именами, предполагая, что это может отпугнуть их от охотника. Кроме «шакобзэ» бытовал и его дубликат «фэрыщ1ыбзэ» (в иностранных источниках он назван «форшибзэ»)).⁷⁶

И у осетин бытовал охотничий язык. «Чтобы скрыть от него (*Афсати.* – С. З.) свои намерения, охотники разговаривают на непонятном для А[фсати] (божество леса и охоты в осетинской мифологии. – С. З.) языке».⁷⁷

Как уже отмечалось, наличие у охотников особого, секретного, тайного, сакрального языка известно не только у народов Кавказа. Аналогичный язык распространен во многих странах мира в глобальных масштабах. Везде, как правило, им пользовались как на охоте, так и при набегах и походах. Если у абхазов, адыгов и других народов Кавказа создателями и носителями охотничьего языка являлись мужчины-охотники, то формирование аналогичного языка у некоторых других народов несет в себе отпечаток специфической женской деятельности.

«Отпечаток сакрального языка и особого рода поэтического творчества на нем у тараджей, нгаджудаяков, дусунов Индонезии явно несут в себе отпечаток специфически женской деятельности. Характерно, что у этих народов не отмечено существование мужского языка, подобно, например, охотничьему или профессиональному языку собирателей камфоры уaborигенов Малаккского полуострова».⁷⁸

По истолкованию Дж. Фрэзера, Г.Ф. Чурсина и других ученых, созданию этого сакрального языка способствовали несколько причин: умилостивить духов, «желанием не быть понятыми, скрыть от них свои намерения и тем обеспечить

удачу на охоте. При создании особого языка действует и другая причина, чисто магического характера: стремление не употреблять слов и выражений, считающихся неблагоприятными для дела, и замена их такими, которым приписывается способность обеспечивать успех, привлекать добычу и проч. ...»⁷⁹, а также «желание угодить богам и духам, от которых зависит успех охоты».⁸⁰

Как уже было отмечено, как у абхазов, так и у адыгов с древнейших времен охота являлась одной из ведущих форм хозяйства. Существует значительное количество научно достоверных фактов, говорящих о том, какое важное значение придавалось у адыгов воспитанию охотника и воина.⁸¹

О значении и месте охоты в жизни адыгов в исторически обозримом прошлом пишет известный современный адыгский ученый И.А. Шоров: «Немалое место в самобытной системе физического воспитания адыгов занимала опасная охота за зубрами, барсами и медведями, а также и другие виды трудовой деятельности. Охота служила дополнительным источником средств для существования, и одновременно была хорошим средством физического воспитания, развивающим силу, мужество, ловкость».⁸²

Фольклорные и этнографические материалы подтверждают, что адыгские женщины воспитывали своих детей выносливыми и крепкими. Так, например, родившегося ребенка в первый день держали на воздухе. Ему в руки клади нож, кинжал и стрелу, чтобы был хорошим охотником. В люльке новорожденного лежал медвежий клык, чтобы ребенок вырос сильным и крепким как медведь.⁸³ А Хан-Гирей писал, что адыгские мальчики с трех лет играли в охоту.⁸⁴ Современный исследователь охотничьих традиций у адыгов К.К. Хутыз отмечает: «Вся общественная жизнь была в конечном счете направлена на воспитание подрастающего поколения. Различного рода упражнения вырабатывали силу и ловкость, мужество и смелость. Они проводились во время религиозных праздников, на похоронах и свадьбах, собраниях и при встрече гостей. Учили молодых и на охоте – преодолевать трудности, избегать опасностей, проявлять ловкость и сноровку, хорошо, прицельно стрелять».⁸⁵

Вполне естественно, что в адыгской мифологии богу леса и охоты придается столь важное значение, что и в абхазской.

В мифологии и фольклоре разных народов божества леса и охоты проявляют немало типологических сходств. Однако абхазское божество леса и охоты Ажвейпш больше всего проявляет сходство с божеством леса и охоты в мифологии адыгов по имени Мезитха. Мезитха, как и Ажвейпш, выступает в роли покровителя и охранителя диких животных. Отношение народа к этому божеству, атрибуты его внешнего вида, исполняемые им функции прекрасно изложены в песне «Мезитха»⁸⁶:

Тебя именуем тха лесов. Усы твои – червонное пламя.
Тебе в моленьях возливаем щедро кровь – питье красное.
Зарезан в дар-жертву тучный белый козел, угодный тебе.
Пред тобой молодая жена неплодная на коленях долго стоит.

Белорукий – ты знаешь все.
Могучий – низко клонишь вершины дубов.
Одежда твоя – шкура тучного тура.
Ложе твое – место для тела слона.
Чистым серебром оковано тело твое,
Чистым серебром оправлены рога твои.
Стрела – сердцевина красного кизила ядреного
Лук у Мезитхи из ореха – белого дерева.
Головою тряхнешь – по лесу шум идет.
Тогда зверь – о горе! – в норе содрогается.
Нынче расскажем все о Мезитхе.

М.Е. Талпа охарактеризовал эту песню как редчайший остаток древнего гимна некогда весьма почитаемому божеству. По мнению этого ученого, Мезитха не только божество леса и охоты, но и плодородия, пережиток тотемизма.⁸⁷ М.Е. Талпа также отмечал, что из адыгских языческих суеверий и культов особенно отчетливы остатки культа божества леса Мезитхи. Как и многие другие авторы, так и М.Е. Талпа считал Мезитху существом мужского пола, «первоначально бывшего божеством женским. Мезитха была и богиней охоты».⁸⁸ По наблюдению этого ученого, в «Кабарде сохранилось мало воспоминаний о священных дубах, посвященных Мезитхе, о заповедных урочищах – месте приношений, жертв, но в Черкесии до революции было живо почитание Мезитхи (уже мужского божества)».⁸⁹

Хан-Гирей Мезитху относил к главнейшим языческим божествам черкесов. По его словам, черкесы «молили божество это, располагавшее по их (черкесов. – С. З.) мнению, судьбою зверей, об успехах на ловле. В нелепых поверьях их божество это изображалось едущим на златоштенистой свинье, и его появлением олени сходились на лугах и там какие-то девы их доили».⁹⁰

Почти то же самое с некоторыми уточнениями отмечал и Л.Я. Люлье: «Мезитх – божество лесов, которого молят о счастливом успехе охоты. Горцы представляют себе его едущим верхом на кабане, у которого золотая щетина. По его мановению олени и лось собираются в лесах и тогда девушки доят самок их».⁹¹

Аналогичными были и наблюдения Е. Шиллинга над сущностью Мезитхи. По описанию Е. Шиллинга, Мезитх – «лесное божество, покровитель охотников. Охотники молили его об удаче во время охоты. Верили, что по воле Мезитха на луга собираются олени и лани и божественные девы доят их самок. Мезитх представляется сидящим на кабане с золотой щетиной».⁹²

Одним из атрибутов внешнего вида Мезитхи заключается в том, что он рогатый. Постоянное подчеркивание в сказаниях того, что Мезитха ездит на золотоштениной свинье (кабане), и то, что у него рога, конечно, не случайно. Обратив внимание на подчеркивание в сказаниях именно этих особенностей Мезитхи, Л.И. Лавров отметил: «Нам кажется, что рога охотничьего бога, как в другом случае – золотоштениная свинья, на которой он едет, свидетельствуют, что до возникновения веры в Мезитха существовало обожествление самого зверя, от которого зависело благополучие охотника».⁹³ В образе этого божества Е.Б. Вирсалидзе справедливо усматривала раздвоение. «Оно (божество Мезитха. – С. З.) является носителем то женских, то мужских черт».⁹⁴

Как абхазский Ажвейпш, так и адыгский Мезитха – мужского пола. Но были учёные, которые зафиксировали сведения о том, что Мезитха – женщина. Так, например, К.Ф. Сталь отмечал: «Мезитха была богиней охоты. Отправляясь на охоту и во время ночлегов, и доныне у абадзехов поются песни в честь ее».⁹⁵ Касаясь вопроса половой принадлежности Мезитхи, Л.И. Лавров отмечал: «Если адыгейцы представляли

Мезитха мужским божеством, то кабардинцы и бесленеевцы (у которых, кажется, черпал сведения и Сталь), часто считали его богиней».⁹⁶ А.Т. Шортанов, превосходно знавший мифологию и фольклор родного ему адыгского народа, настаивал на том, что «Мезитха – мужское божество».⁹⁷ Одним из основных доказательств тому А.Т. Шортанов считал то, что «Мезитха постоянно ездит на золотоштанинном вепре, а вепрь – символ мужской силы в фольклоре малоазиатских и других народов».⁹⁸

Точно так же, как и Ажвейпш, Мезитха сторожит дичь и без его разрешения охотнику не дано убивать ни одного зверя. По словам А. Дирра, «Мезитху поручено богом смотреть за дичью. Он стережет дичь, он и дает ее. Без разрешения Мезитхи охотник ничего не убьет; может убить только то животное, которое Мезитх назначает ему».⁹⁹

Сравнительно-сопоставительный анализ образов Ажвейпша и Мезитхи показывает, что почти все запреты, обряды и обычаи, связанные с ними, совпадают. Так, например, как у абхазов, так и адыгов запрещали убивать дичь и животных белого цвета. «Нельзя было стрелять в дичь и животных белого цвета, так как сам Мезитха представлялся «белотелым и белоруким», убийство белого животного было бы равносильно убийству Мезитха».¹⁰⁰

Как видим, характерной чертой Мезитхи является то, что он часто «разъезжает на свинье с золотой щетиной, постелью ему служит шкура лани, посудой – рога животных».¹⁰¹ Мезитха является не только персонажем мифов, преданий и сказок, но он нередко встречается и в адыгской версии архаического героического эпоса о нартах, разрешает споры между знаменитыми нартскими охотниками.¹⁰²

Параллельно с Мезитхой в адыгской мифологии богиней лесов, плодов и лекарственных трав была Мэзгуаше. Она также покровительница лесных зверей. Предполагается, что функции богини охоты она приняла позднее. С утверждением у адыгов патриархата, Мэзгуаше претерпела трансформацию и превратилась в существо мужского пола Мезитху. По мнению некоторых ученых, Мезитха – астральное существо, по своим функциям близкое громовику Шибле.¹⁰³

Д.И. Гулиа дал интересное толкование имени Мезитхи и отметил, что «имя дев – дочерей бога солнца и покровительниц

у древних греков музы (Мокхі) напоминает черкесское имя бога охоты и лесов Мезы-tha. С черкесским словом мезы-лес можно сопоставить абхазское слово а-мза – сосна – в нагорьях на известной высоте преобладают сосны (амзара); естественно было перенести имя сосны на название леса вообще».¹⁰⁴

Как и во всех других случаях, так и в нартском эпосе адыгов, Мезитха является хозяином леса и диких животных. Он мудр и справедлив, «убить можно было столько диких животных, сколько он разрешает».¹⁰⁵

В одном из характерных адыгских преданий повествуется о том, как герой по имени Дад, поднявшись на гору, увидел огромного мужчину, собравшего вокруг себя зверей. «Это был Мезитха. Он выделил охотнику Даду одного оленя. Но Дад не смог спуститься с горы. Мезитха объяснил ему, что он наказан за убийство большого количества дичи. Услышав это, охотник убил самого бога зверей. С тех пор, подчеркивается в предании, люди стали свободно убивать зверей».¹⁰⁶

Абхазский Ажвейпш и адыгский Мезитх находят близкие по функциям параллели в осетинской (Афсати) и грузинской (Дали) мифологиях.

Дали – красавая женщина, богиня охоты, покровительница охоты, диких животных. «Согласно преданиям, которые распространены в горных районах Грузии (преимущественно в Сванетии), внешность Д[али] подобна внешности Мзетунахави (в грузинской мифологии и фольклоре златоволосая красавица, чудесно рождающаяся из растений. – С. З.). Д[али] живет в неприступных скалах, откуда свисают ее золотые волосы. Д[али] – оборотень, она может являться человеку в виде животного или птицы. Избранному Д[али] охотнику, разделившему с ней любовь, она помогает в охоте, до тех пор, пока он хранит тайну их любви. Нарушивший это условие охотник неминуемо гибнет».¹⁰⁷

Как видим, Дали и внешностью, и по своим функциям напоминает безымянных дочерей абхазского бога леса и охоты Ажвейпша.

В грузинской мифологии известен и другой персонаж по имени Очопинтэ, выступающий в роли покровителя и предводителя диких животных. Он также проявляет типологическое сходство с абхазским Ажвейпшом и адыгским Мезитхом. По мифам и преданиям, Очопинтэ «владеет душой каждого жи-

вотного. Охотник, перед тем как отправиться на охоту (и во время охоты), вымаливает у О[чопинтэ] удачу и позволение убить зверя».¹⁰⁸

Некоторые исследователи грузинской мифологии и фольклора вполне резонно сближают образ Дали с образом, имеющимся в грузинской (мингрельской) мифологии другой владычицы диких животных, которую зовут Ткаши-мапа («лесная царица»), а также с образом безымянной «лесной женщины», являющейся персонажем ряда быличек, преданий и ритуальных песен. По народным представлениям, Ткаши-мапа – красавица, у нее золотые волосы (иногда она черноволосая), живет в лесу. «От нее зависит удача охотника. Т[каши-мапа] вступает в тайную любовную связь с охотником; в случае разглашения тайны, она насыщает на своего избранника гибель (иногда превращает в камень), а на его семью – разорение».¹⁰⁹

Как абхазский Ажвейпш и адыгский Мезитха, так и осетинский владыка диких животных Афсати изображается в мифах, как правило «глубоким стариком с длинной белой бородой, сидящим на вершине горы, откуда он наблюдает за своим стадом».¹¹⁰

Академик В.Ф. Миллер отмечал, что осетинские охотники молятся Афсати как патрону. «Отправляясь на охоту, осетин с вечера велит своей жене спечь три маленьких кругленьких сырника и берет их с собою. Дойдя до места охоты, он обращается с молитвой к Авсати (*так написано у В.Ф. Миллера. – С. 3.*), просит его дать ему из своего стада одного бедного оленя или козла и принять в жертву сырники. Если охотнику удалось застрелить зверя, он благодарит Авсати и обязательно угощает встречных и бедных одноаульцев мясом сирда (дичи), дарованной Авсати. Кто не исполнит этого обряда, тому Авсати никогда уже не даст не только застрелить, но и издали увидеть тура».¹¹¹ В.Ф. Миллером было опубликовано одно из любопытных осетинских преданий, повествующих о том, как Афсати подарил полюбившемуся охотнику турье ребро с постоянно нараставшим мясом («Предание рода Хамыцовых»¹¹²). В этом предании, полученное в подарок от Афсати турье ребро вечером съедалось семьей Хамыцовых, а на утро становилось таким же, как было. Долго продолжалось таким образом, и Хамыцовы кормились готовою дичною. Однажды одна женщина в семье сказала: «Надоело нам, постоянно есть одно и то

же». Вследствие ее слов мясо на ребре стало уменьшаться. В другой раз она повторила те же слова, и мясо на ребре перестало нарастать. Все начали бранить женщину: «Наша пища пропала через тебя».¹¹³

По некоторым вариантам сказаний об Афсати, «у него есть кровать из белых оленевых рогов, постель из медвежьей шерсти, подушка из козьего пуха. Считается, что только с позволения А[фсати] можно убить дичь, но для этого нужно заслужить его милость и выполнить некоторые требования и обычаи. Поэтому, отправляясь в горы или лес, охотники берут с собой три пирога в качестве приношения А[фсати], а затем делают в его честь шашлык из мяса убитой дичи и благодарят за удачу. А[фсати] обладает большим чутьем, он все видит и слышит».¹¹⁴

Известный осетинский ученый-этнограф Б.А. Калоев, в одной из своих работ, которая была зачитана в качестве доклада на второй Всесоюзной научной конференции в г. Сухуме в ноябре 1963 г., посвященной эпосу народов Кавказа «Нарты», а затем была превращена в статью и опубликована в 1969 г., касаясь вопроса ареала распространения божества охоты и покровителя охотников и диких животных Афсати, писал: «Ареал распространения Афсати охватывает, кроме осетин, и ряд других народов Центрального и Западного Кавказа. При этом у балкарцев, карачаевцев, сванов и абхазов имя его – Аспай – сходно с осетинским Афсати. На основании этого некоторые авторы заключают, что культ божества Афсати проник к этим народам из Осетии. Абхазское божество охоты имеет очень много сходных черт с осетинским; абхазы, как и осетины, широко пользовались охотничим языком».¹¹⁵

Во взятой нами этой цитате из статьи Б.А. Калоева есть несколько мыслей, с которыми трудно согласиться. Во-первых, нет достаточных оснований, чтобы утверждать, даже предполагать, что «культ божества Афсати проник к этим народам (к балкарцам, карачаевцам, сванам и абхазам. – С. 3.) из Осетии». При этом лингвисты, на чью работу ссылается Б.А. Калоев¹¹⁶, в истолковании этимологии имени Афсати могли ошибиться. Если даже слово «Афсати» обнаруживает какие-то черты сходства с именами божеств карачаевцев, балкарцев, сванов и абхазов, это не может служить достаточным основанием для утверждения мысли о заимствовании образа в целом названными народами Центрального и Западного Кавказа. Во-

вторых, абхазам не известно божество леса и охоты по имени Апсай. Еще раз подчеркнем, что это божество у абхазов именуется Ажвейпши (вариант – Ажвейпшха).

В-третьих, что же касается сходства образов абхазского и осетинского божеств леса и охоты, то они же проявляют, если не больше, то не меньше сходства и с аналогичным божеством адыгов по имени Мезитха. Функциональное соответствие и сходства этих божеств еще не может быть доказательством для подтверждения мысли о заимствовании абхазами и адыгами у осетин.

Б.А. Калоев пишет, что в осетинском эпосе среди других персонажей Афсати занимает не последнее место. «Этому божеству охотники молились в надежде убить «хоть какого-нибудь самого последнего невзрачного оленя, козу или другое животное»; ему посвящали песни, в которых Афсати рисуется покровителем «бедных охотников».¹¹⁷

Точно такое же отношение проявляли к своим божествам леса и охоты и абхазы и адыги. Словом, нам кажется, что здесь может идти речь не о заимствовании этого образа одними народами у другого, а о типологии.

В-четвертых, нам также кажется, что не соответствует реальному положению вещей и следующее утверждение уважаемого осетинского ученого. Отстаивая мысль о заимствовании образа божеств леса и охоты абхазами и адыгами у осетин, Б.А. Калоев здесь же писал: «В отличие от осетинского эпоса, в абхазском и адыгском его вариантах божество охоты не запечатлено. Это позволяет предположить, что первоначально образ мифического божества Афсати зародился у древних кобанцев. Аланы-осетины восприняли это божество и сохранили его в своем быту и в устной народной поэзии».¹¹⁸

Да, правильно, в сводном тексте абхазской версии нартского эпоса (а научного издания у нас еще нет) нет отдельного, самостоятельного сюжета, связанного с божеством леса и охоты Ажвейпшиа. Однако это вовсе не значит, что образ этого божества заимствован абхазами у осетин. Совершенно очевидно, что при высказывании приведенных выше мыслей Б.А. Калоев исходил из той общей концепции, согласно которой абхазы, адыги и другие народы заимствовали не только этот образ, но и целиком весь эпос о нартских богатырях переняли у осетин. Однако, сколько бы ни спорили ученые

по этой проблеме и сколько бы каждый ни старался перетягивать канат на свою сторону, до сих пор не выработано единого мнения по вопросу принадлежности первоначального ядра нартского эпоса, и вряд ли тезис о заимствовании этого памятника абхазами и адыгами у осетин научно обоснованно доказуем. Что же касается слабого упоминания Ажвейпшаа в абхазской версии нартского эпоса, то это как раз говорит о его глубокой архаичности.

В абхазской версии нартского эпоса фактически нет никаких божеств. Здесь нет социального деления общества на классы. Время, отраженное в абхазской версии древнее, чем время, отраженное в осетинской версии этого памятника. Наиболее архаичные нартские сказания абхазов и адыгов зародились и оформились еще в догосударственную эпоху, в эпоху первобытнообщинного строя.¹¹⁹ Один из наиболее компетентных исследователей абхазского нартского эпоса отмечает, что «различные сюжеты сказаний возникали на различных этапах развития первобытнообщинного строя, каковыми были матриархат, переходный период от матриархата к патриархату, патриархат, период разложения первобытнообщинного строя, так называемая эпоха «военной демократии». Естественно, что нартский эпический памятник в целом в таком виде, в каком он дошел до нас в устной традиции, не был и не мог быть создан в какой-то определенный, конкретный момент развития народов-носителей эпоса».¹²⁰

Касаясь роли богов в абхазском нартском эпосе, профессор Ш.Д. Инал-Ипа отмечал: «В представлении нартов реальный мир существует как что-то само собой разумеющееся. О сотворении мира богами не сказано ни слова. И вообще богов в настоящем смысле этого слова еще нет – нарты не знают ни молитв, ни жертвоприношений. Существует только неопределенное сверхъестественное начало. В нартском пантеоне (*имеется в виду пантеон абхазской версии нартского эпоса. – С. З.*) мы видим также покровителей лесов и дичи, которые, однако, представляются такими же живыми существами, как и сами нарты. Мировоззрение нартов проникнуто духом исканий и пытливостью, жизнерадостностью, активным отношением к жизни, стремлением пользоваться всеми ее благами».¹²¹ К этому добавим, что мифы, на которых основана абхазская версия нартского эпоса, дорелигиозные. И вообще, как известно, в ми-

ровом фольклоре в глобальных масштабах эпическим персонажам предшествовали мифические.

Популярные по сей день повсеместно в Абхазии самостоятельно, независимо (вне связи) от нартского эпоса многочисленные обрядовые песни, мифы, сказания, былички о божестве леса и охоты Ажвейпшаа насыщены мотивами глубокой архаичности и никаких следов заимствования они не обнаруживают.

Б.А. Калоев отмечает, что в нартском эпосе осетин наряду со многими другими божествами «упоминается единый бог, которому подчиняются все остальные божества».¹²² Сама по себе констатация этого факта, конечно верная. Но о чём говорит наличие единого бога в эпосе? Это говорит о том, что нартскому обществу осетин известен монотеизм, а в абхазской версии нартского эпоса верховного бога и в помине нет. Наличие единого бога означает об отражении в эпосе сравнительно более поздней эпохи, т. к. известно, что монотеизму предшествовал политеизм.

Здесь же вспомним и о том, что охотничим языком пользовались не только осетины и абхазы, он был широко известен на определенном этапе истории и адыгам, и многим другим народам, живущим вдали от Кавказа. Охотничий язык пользовался популярностью и у адыгов. Вот что писал по этому поводу Л.И. Лавров: «Чтобы обмануть зверя, а может быть, и самого звериного бога, охотник не смел называть веци своими именами. Он говорил на особом, специально охотничьем языке – мэзыч1агъабзэ, т. е. «лесном языке». Услышанный нами шапсугский «лесной язык» строился при помощи ввода чужеродных вставок после каждого гласного обыкновенных адыгейских слов».¹²³ Так что, наличие охотничьего языка тоже не может служить аргументом в пользу заимствования. Это тоже явление типологического характера.

Ученые считают, что Мезитху сменил более архаическое божество женского пола Мезгуаше, а при дальнейшей эволюции мифологических представлений, Мезитха был вытеснен Мезилем.

Мезгуаше (Маз-Гуаше) также считается богиней лесов, «ее широко почитают современные адыгейцы, кабардинцам она не известна».¹²⁴ Справедливым кажется предположение А.Т Шортанова о том, что «Мез-Гуаше в адыгской мифологии предше-

ствовала Мезитхе и позже была им вытеснена». ¹²⁵ В некоторых записях (например, М.З. Азаматовой) Мазгуаше выступает в роли покровительницы растительного мира и ее именем вызывают дождь. Так, например, в приведенной А.Т. Шортановым песне сказано:

Дай нам дождь, Мазгуаш,
Не жалей воды нам, Мазгуаш,
Тебе честь воздаем мы, Мазгуаш,
Ханцегуаша просит воду у Мазгуаш,
Урожай устроим, Мазгуаш! ¹²⁶

В мифологии адыгов Мезиль также антропоморфный персонаж, который выступает с топорообразным выступом на груди и обитает в лесах, пугает одиноких путников. ¹²⁷

У адыгов в фольклоре и мифологии имеет широкое распространение сюжет встречи охотника с Мезилем. Мезиль всегда во враждебном отношении с охотником, между ним и охотником постоянное противостояние и противоборство. Однако, как правило, в этом противостоянии охотник одерживает победу над Мезилем, притом не физической силой, а хитростью и находчивостью: положив на свое ложе чурбан и покрыв его буркой, охотник скрывается, Мезиль принимает чурбан за спящего охотника, бросается на него и вонзает в него топор. В это время охотник стреляет и убивает Мезиля. ¹²⁸

Аналогичный сюжет в абхазской мифологии и фольклоре связывается с абнауаю («лесной человек») – также злое, страшной внешности существо, чудовище огромного телосложения.

Нередко многие наши абхазские информаторы подчеркивали, что абнауаю – великан, но великан особого типа. До сравнительно недавнего времени верили (да и сегодня встречаются люди, которые верят) в реальное существование абнауаю в лесах и горах Абхазии. Часто о нем говорят, как о великане с одним глазом посредине лба. Вот этот атрибут его внешнего вида делает его типологически схожим с циклопом в древнегреческой мифологии.

Абнауаю, как и адыгский Мезиль, характеризуется как обладатель необычайной физической силы и свирепости. Однако, как и любой другой великан, абнауаю туповат, не блещет умом. Тело его покрыто длинной, похожей на щетину шерс-

тью, у него огромные когти, глаза и нос – как у людей. Абнауаю обитает в дремучих лесах. Существовало поверье, что в каждом лесном ущелье живет один абнауаю. Встреча с ним опасна для человека, на груди у него топорообразный стальной выступ: прижимая к груди жертву, он рассекает ее пополам. А по данным Д.И. Гулиа, «у дикого человека на груди торчат острые железные иглы...».¹²⁹ Каким-то образом (а каким образом конкретно в преданиях не сказано) абнауаю заранее знает имя охотника или пастуха, с которым он встречается и которого он хочет погубить, но в конце концов он оказывается побежденным. В сказаниях также не говорится о причинах вражды абнауаю и охотника, но можно догадаться, что он хочет погубить последнего за вторжение в лес.

По наиболее распространенному в абхазском фольклоре и мифологии варианту рассказов о встречах с охотником (или пастухом), абнауаю каждую ночь подходил к шалашу пастуха по имени Читанаа Хуху и окликал его. В ответ пастух Хуху предлагал вступить с ним в единоборство, которое абнауаю отклонял и уходил. Однажды Хуху прибег к хитрости: положил в свою постель чурбан и накрыл его буркой, а сам спрятался в кустах. Абнауаю решил, что пастух спит и бросился на чурбан. В это время Хуху вышел из кустов, выстрелил и смертельно ранил чудовище. Затем Хуху забрал все добро абнауаю и женился на его красавице-жене.¹³⁰

Есть варианты сказаний об абнауаю, в которых повествуется, что охотник пошел по следам раненого им лесного человека и «где-то в глубине, в темноте послышались крики его дочерей: «Баба (папа-отец)! Зачем ты пошел к Хуху! (имя охотника. – С. З.). Мы разве не говорили тебе, что Хуху опасный охотник, не ходи к нему?!» Как охотник убедился, лесной человек умер, так как его дочери плакали. Слышал он их голоса, а видеть их не мог. Одни говорят так, другие же передают, будто Хуху завладел семейством и добром лесного человека и т. д.».¹³¹

Как у абхазов, так и по мифическим представлениям шапсугов, лес имел своих сверхъестественных обитателей. Из них наиболее опасным для человека является мезылаж (лесной человек). Образы абхазского абнауаю и шапсугского мезылажа почти тождественны. Основная разница в том, что абнауаю враждует с охотником (о том, что он человеколюбивый, у нас

сведений нет), а мезылаж часто характеризуется тем, что он любит людей. «Мезылаж очень любит людей, и если человек ему попадется в лесу, он его обнимает и прижимает изо всей силы к груди, но в этом-то опасность. Дело в том, что у этого духа грудь твердая и острыя, как топор. Поэтому у человека, которого обнял мезылаж, грудь и сердце оказывались рассеченными, и человек умирал».¹³²

По сведениям известного русского ботаника второй половины XIX в. Н. Альбова, шапсуги верили, что в лесу живут «лесные люди» (мэзыуыф). Н. Альбов отмечал, что «это существа, все обросшие волосами. Ходят они без всякой одежды. Человека не трогают».¹³³ Л.И. Лавров, со ссылкой на Н. Альбова, отмечал, что у шапсугов кроме этих «лесных людей» (мэзыуыф) существовало представление об опасных «лесных мужах» (мэзыл1). Их называли также «лесными полумужами» (мэзыл1ыныку) и «старыми лесными мужами» (мэзыл1эжь).¹³⁴ Они имеют на груди небольшой топор и при встрече с людьми набрасываются на последних и убивают.¹³⁵

Обозревая существующие в литературе сведения об этих существах и свои личные наблюдения, Л.И. Лавров писал: «Старики шапсуги описывали нам лесных полумужей в таких чертах: они голые, покрыты шерстью, с топором на груди, одногонгие и одноглазые. Они опасны людям не своей злобой, а своим человеколюбием. Они боятся на встречных, чтоб обнять их и прижать к своей груди. В таких случаях острый топор вонзается в жертву. В образе «лесных полумужей» народная фантазия воплотила все опасные возможности охоты в густых и темных лесах Западного Кавказа».¹³⁶

По наблюдениям Д.И. Гулиа, у абхазского «лесного человека» – абауауа «на груди торчат острые железные иглы (иногда говорят, что имеется на груди топор), а потому трудно с ним вступить в единоборство...».¹³⁷

Определенный интерес представляет и то, что получив ранение в голову «лесной человек, с ревом-криком убегая вглубь леса, кричал охотнику Хуху: «Шәкы, шәкы!», т. е. дать в него сто [выстрелов]. Но Хуху вслед крикнул: «Шәкы ирыпсоу ахы запә!», т. е. одна пуля, заменяющая сто пуль. (Утверждают, что если бы Хуху стал еще стрелять, первая пуля потеряла бы свое назначение)».¹³⁸

Многие наши абхазские информаторы в различных селах Абхазии утверждали, что в абнаую нельзя стрелять дважды, иначе он оживает.

Адыгский Мезитль и абхазский абнаую проявляют близкое сходство с персонажем мифологии лакцев и дидойцев (чалхуличи) по имени Рикирал дак («топорогрудый»).

Рикирал дак тоже злой лесной дух антропоморфного облика, «демоническое существо с саблей или топором, торчащим из его груди».¹³⁹

По представлениям лакцев, все тело этого персонажа покрыто густой длинной шерстью. У него, как и у типологически схожих персонажей мифологии и фольклора других народов Кавказа, большая физическая сила и он неуязвим, однако идет на услужение к человеку, сумевшему с помощью хитрости вырвать у него клок шерсти.¹⁴⁰

Рикиралу даку аналогичен кумыкский кылыч тёш («саблегрудый») или темир тёш («железногрудый»). Как и абхазский абнауло, так и кумыкский кылыч тёш, по некоторым поверьям, одноглаз, «сожительствует с похищаемыми им женщиными, от этих связей рождаются одноглазые дети. Кылыч тёша можно перехитрить. Во дворе в пень втыкают острием вверх саблю и покрывают ее буркой. Полагая, что ею укрыт спящий человек, кылыч тёш, чтобы рассечь его саблей, грудью бросается в бурку, сам напарывается на саблю и погибает».¹⁴¹

Персонаж грузинской (мингрельской) мифологии, которого зовут Очокочи («лесной человек») признан лесным божеством. Особенностью Очокочи является то, что он «лишен дара речи, но звуки его голоса наводят на людей панический ужас. Тело О[чокочи] покрыто волосами цвета ржавчины. У него длинные и острые когти, на груди имеется отросток, напоминающий заточенный топор, которым О[чокочи] рассекает надвое своих противников. Убитый человеком О[чокочи] оживает после второго выстрела. Распространены сюжеты о домогательстве О[чокочи] любви лесной царицы Ткаши-мапа».¹⁴² В некоторых преданиях Ткаши-мапа погибает от насилия Очокочи (либо спасается при содействии охотника).¹⁴³

ОБРАЗЫ БОЖЕСТВ ДОЖДЯ В МИФОЛОГИИ АБХАЗОВ И АДЫГОВ. АБХАЗСКОЕ ДЗИУАУ, АДЫГСКОЕ ХАНЦЕГУАЩЕ

Как известно, обряды вызывания дождя имеют широкое распространение во всем мире. Многочисленные их варианты описаны и подвергнуты исследованию целым рядом ученых. Наиболее полно они представлены в фундаментальном труде английского религиоведа и этнолога Джеймса Джорджа Фрэзера (1854–1941) «Золотая ветвь»,¹ где говорится, что с глубокой древности люди разных стран пытались всевозможными магическими способами повлиять на погоду, вызывать дождь в нужное им время. В некоторых странах способностями вызывать дождь наделялись отдельные личности (колдуны или племенные вожди), они же выступали заклинателями дождя.²

Несмотря на различие и многообразие в деталях, основные моменты вызывания дождя у многих народов (хождение с куклой к реке и погружение ее в воду, обливание и др.), как правило, одинаковы. Это сходство носит типологический характер. Что же касается обрядов вызывания дождя у абхазов и адыгов, то они настолько похожи, что даже совпадают во многих деталях. Предполагаем, что столь близкое сходство этих обрядов в среде абхазов и адыгов носит не типологический характер и является не результатом заимствования одним из этих народов у другого, а восходит к одному общему источнику.

Мы здесь попытаемся обобщить имеющиеся в научной литературе основные сведения об этих обрядах и божествах дождя у абхазов и адыгов. Тем самым можно будет проследить степень их сходства.

Для вызывания дождя у абхазов были различные поверья. Так, например, считалось, что пойдет дождь, если вспахать дно реки, или бросить в воду кости утопленника, или детям поощрялось убивать лягушек и бросать их в воду, так как это считалось верным средством вызывания дождя.³

Здесь же отметим, что мотив вспашки дна реки (вспашка воды) в обряде вызывания дождя встречается как у абхазов, так и у некоторых народов Кавказа, а также в Индии. Касаясь этого вопроса, Дж. Фрэзер писал: «Многие народы считают, что, распахивая землю или изображая пахоту, женщины, способны вызывать дождь. Так, у пшавов и хевсурофф на Кавказе имеется

исполняемый во время засухи ритуал под названием «вспашка дождя». Девушки впрягаются в плуг и тащат его в реку до тех пор, пока вода не дойдет им до пояса. Так же поступают в подобных обстоятельствах армянские девушки и женщины. Старшая женщина или супруга священника надевает на себя рясу, а другие женщины, переодетые мужчинами, тащат под ее руководством плуг по воде против течения. Если засуха долго длилась в Грузии, достигших брачного возраста девушек за прягали парами в бычья упряжки, священник брал в руки вожжи, и они пробирались через реки, лужи и топи, моясь, визжа, плача и смеясь. В одной местности в Трансильвании, когда земля трескается от засухи, несколько девушек раздеваются догола, затем под предводительством женщины старшего возраста, также нагой, выкрадывают борону и тащат ее через все поле к ручью. Достигнув ручья, они опускают борону вплавь, садятся на нее и в течение часа поддерживают в каждом ее углу по огоньку. После этого, оставив борону в воде, они возвращаются домой. К подобному же способу вызывания дождя прибегают и в некоторых частях Индии: нагие женщины ночью волокут плуг по полю, в то время как мужчины стараются держаться от этой процессии подальше – их присутствие может, якобы, разрушить чары».⁴

Вызывание дождя при посредстве покойника также известно у целого ряда народов. Так, например, в «Новой Каледонии вызыватели дождя выкрашивают свои тела в черный цвет; вырывают останки покойника; уносят кости в пещеру, соединяют и подвешивают их над листьями таро. Кости поливают водой так, чтобы она стекала на листья. Туземцы верили, что душа покойника впитывает воду, превращает ее в дождь и низвергает на землю».⁵ Обряд вызывания дождя при посредстве покойника имел место и в России.⁶

У многих народов мира известен и мотив убивания лягушек с целью вызывания дождя; они, считая лягушку богиней-владычицей вод, с почтением относились к ней. «Тесная связь лягушек и жаб с водой повсеместно создала им репутацию хранительниц дождя. Они часто фигурируют в чарах, цель которых вызвать дождь. Некоторые племена индейцев бассейна реки Ориноко считали жабу богиней-владычицей вод и по этой причине осторегались ее убивать. Известно, что во время засухи они сажали лягушек под горшок и били по нему прутом.

Индейцы-аймара изготавливали миниатюрные чучела лягушек и других водных животных и помещали их на вершинах холмов для привлечения дождя. Индейцы бассейна реки Томпсон и отдельные европейские народы полагают, что убить лягушку – значит вызвать дождь. С той же целью люди низших каст в центральных провинциях Индии привязывали лягушку к жезлу, покрытому зелеными листьями и ветками дерева, и таскали ее от одного дома к другому, распевая:

Ниспошли нам, лягушка, сокровища влаги!
Пусть пшеница и просо созревают в полях.

Капу, или редди, составляют многочисленную касту землемельцев и земельных собственников в провинции Мадрас. Когда подолгу не бывает дождя, женщины этой касты ловят лягушку и живьем привязывают ее к новой бамбуковой веялке. Они прикрывают веялку листьями маргозы и переходят с ней от дома к дому, распевая: «Госпожа лягушка должна искупаться. Дай ей, о бог, дождя, хоть немного воды». В то время как женщины-капу поют эту песню, хозяйка дома поливает лягушку водой и дает ей подаяние в уверенности, что вскоре после этого хлынет дождь».⁷

И в другом месте своего исследования Дж. Фрэзер дал подробное описание роли лягушек в обряде вызывания дождя. «По соседству с городом Пльзенем (Богемия) на Троицу посреди деревни из зеленых ветвей возводится коническая хижина без единой двери. К ней скачет отряд деревенских парней во главе с Королем. На боку у него сабля, а на голове шляпа из тростника с конусообразной тульей. В его свите состоят судья, глашатай и персонаж по прозвищу Лягушачий Живодер или Палач. Этот последний представляет собой одетого в лохмотья шута, погоняющего жалкого вида клячу, имеющую при себе старую ржавую саблю. При прибытии к хижине глашатай спешивается и обходит хижину в поисках двери. Не найдя ее, он говорит: «О, да это, вероятно, заколдованный замок. Ведь ведьмы вползают сквозь листья и в двери не нуждаются». В конце концов, он обнажает саблю и ею прокладывает себе дорогу в хижину; там он усаживается на стул и начинает в стихах осуждать местных девушек, фермеров и их батраков. После этого вперед выступает Лягушачий Живодер и, вынув клетку с лягушками, воздвигает виселицу, на которой вешает в ряд всех лягушек. В

окрестностях города Пля обряд приобретает несколько иные черты. Король и его солдаты с головы до ног одеты корой и украшены цветами и лентами; все они имеют при себе сабли и скачут на лошадях, которые пестрят зелеными ветками и цветами. В то время как в беседке из зелени подвергаются критике деревенские девушки и дамы, глашатай тайком щиплет лягушку, пока та не принимается квакать. Смертный приговор лягушке выносит сам Король. Палач обезглавливает ее и бросает ее тело зрителям. В заключение солдаты прогоняют Короля из хижины и преследуют его. Пощипывание и обезглавливание лягушки, по наблюдению Маннхардта, является средством вызвать дождь. Мы уже сталкивались с тем, что индейские племена района реки Ориноко колотят лягушек с целью вызвать дождь, и убийство лягушки играет ту же роль в Европе».⁸

Возвращаясь к абхазским материалам, отметим, что для вызывания дождя, по совету знахарок, абхазы пользовались некоторыми приемами: «...если опустить в воду кости человека, пойдет дождь. Кости нужно опустить на привязи, чтобы вынуть их, когда дождя будет достаточно и его нужно остановить. Если вода унесет кости, дождь не остановится...»; «Для вызывания дождя, кроме того, бросали в воду осколки разбитого молнией дерева»; «У абхазов имеется и поверье, что если намочить в воде мотыгу, – пойдет дождь. Поэтому тот, кто положит мотыгу в воду, когда не нужен дождь, тот потом мотыгу вынимает, чтобы не пошел дождь».⁹ Но самым главным и наиболее распространенным был обряд вызывания дождя, который устраивался специально в засушливые дни.

Об абхазском обряде вызывания дождя писали многие учёные XIX–XX вв. (С. Званба, А. Миллер, И. Иоакимов, М. Джанашвили, В. Гарцкия, Н. Патейпа, И. Джавахишвили, Н. Марр, А. Генко, Г. Чурсин, Ш. Инал-Ипа, Ш. Салакая, А. Аншба, В. Когония и др.). Одни из них ограничивались лишь описанием обряда, а другие старались интерпретировать содержание его и песни, исполнявшегося при проведении этого обряда.

Самое раннее описание абхазского обряда вызывания дождя принадлежит первому абхазскому этнографу С.Т. Званба. Очевидно, при жизни этого учёного (первая половина XIX в.) обряд вызывания дождя пользовался широкой популярностью в быту народа, а в XX в., в советское время подвергся постепенному исчезновению и забвению.

Несмотря на то, что С.Т. Званба не сделал никаких комментариев, данное им описание для нас представляет определенный интерес. В нем указывается, в какое время года проводился этот обряд, кто в нем участвовал и в какой степени народ верил в его магическую силу.

«Когда в летнее время сделается засуха, то обыкновенно деревенские девушки собираются в лучших своих нарядах невдалеке от речки или ручья и, разделившись на три части, одна часть отправляется к речке и устраивает из ветвей плот, другая часть сносит к плоту сухую солому, а остальные наряжают куклу в виде женщины. После этих приготовлений, выпросив у какого-либо поселянина ишака, покрывают его белою простыней и сажают на него куклу. Одна из девушек берет за повод узду, надетую на ишака; две становятся по обе стороны ишака и поддерживают куклу; остальные, разделившись на две части, становятся по обе стороны ишака и в таком порядке открывают шествие к месту, где устроен плот, и поют следующую песню: «Зиуая, зиуая, зари қәақә маркалдышь, ах иңха дзышпоит, зы хәычык, зы хәычык», т. е. «Воды даешь, воды даешь! Воду дождовую, маргаритку красную. Сын владыки жаждет, немного воды, немного воды».

Спеваясь, таким образом, девушки приводят ишака к плоту, снимают с него куклу, сажают ее на плот, зажигают наброшенную на него солому и зажженный плот пускают по течению воды; потом заставляют ишака выкупаться в той же речке, чему тот, разумеется, противится. Тогда девушки, вооружаясь хлыстами, заграждают ему дорогу и вгоняют в речку. Ишак, переплыv речку и вышедши на противоположенный берег, обыкновенно начинает реветь, вероятно, от радости, что освободился от этих церемоний; но девушки это принимают за хороший признак и уверены, что будет дождь. После этого они возвращаются по домам, напевая народные песни».¹⁰

По наблюдениям Н. С. Джанашии, устраивавшееся абхазами во время засухи особое религиозное шествие к реке известно под именем Зиуоу. Н.С. Джанашии отмечал, что шествие к реке в некоторых селах Абхазии, например, в его родном селе – Адзюбже, устраивалось исключительно при участии детей, но в других селах, например, в соседнем с Адзюбжей селе Атаре «в устройстве дзивава принимают участие и взрослые».¹¹

Н.С. Джанашии попытался дать этимологию самого слова

«зиуу». По его мнению, это сложное слово и «состоит из а-зы «вода» и а-у (> a-w) – иметь возможность достать что-либо; последнее слово означает «идти» относительно дождя, снега; например, асы ауойт (аф. айт) – «снег идет», акуа ауойт – «дождь идет». Зиуу – « тот, кто имеет воду, кто имеет возможность дать воду»». ¹²

Трудно судить, насколько достоверна такая этимология слова «зиуу», но определенная логика в этих рассуждениях Н.С. Джанашия имеется.

Если Зиуу – « тот, кто имеет воду, кто имеет возможность дать воду», следовательно, это богиня дождя. С этим перекликается и адыгская ханцегуаше. Термин «ханцегуаше» состоит из основ двух слов – «лопата-княгиня». «Хъэнцэ» по-адыгски означает «лопата», а «гуашэ» – «княгиня». Однако «хъэнцэ» в прошлом означало богиню. «Это подтверждается наличием в адыгском пантеоне значительного количества гуашэ – богинь с разными функциональными обязанностями: Псыхуз-Гуашэ (богиня рек), Хадэ-Гуашэ (богиня садов), Хы-Гуашэ (богиня моря), Уне-Гуашэ (богиня дома), Жыг-Гуашэ (богиня деревьев) и т. д.». ¹³

Некоторые детали описания обряда вызывания дождя у абхазов, данные Н.С. Джанашии, отличаются от аналогичного описания С.Т. Званба. По описанию Н.С. Джанашии, во время шествия к реке «большую куклу (почти в рост человека) насаживают на длинный шест (а во многих селах сажали на лошадь, на осла)... и с пением исключительно в этих случаях употребляющиеся песни несут ее к реке». ¹⁴

Далее автор приводит текст песни на языке оригинала и в переводе на русский язык с некоторыми комментариями:

Зиуу, зиуу!
Зарикәакә маркылды.
Ах ица дзыппоит,
Ӧы ижәум, зы ижәум
Абжыкәарап симидоит
Зы хат, зы хат!
Зиуа, зиуа!
[Ты], жемчужная дождевая вода!
Сын владетеля жаждет воды:
Вина не пьет, воды не достает,

Во всех семи ручьях ищет воды,
Дай воды нам, дай воды нам!¹⁵

Участники шествия с пением этой песни «подходят к реке, опускают зиуоу в воду и мочат его. При этом же друг друга бросают в воду в полном одеянии и мокнут. Кроме того, старцы (*жители села Атара. – С. З.*) устраивают атыш (груз. тиви) – плот, на котором разводится огонь, ипускают его по течению воды. Это, вероятно, символ того, что даже, мол, настала такая страшная засуха, что даже и вода горит».¹⁶

О том, что Дзиуоу является божеством, никаких других прямых указаний у нас нет, но из материалов выясняется, что Дзиуоу – « тот, кто имеет воду, кто имеет возможность дать воду». Стало быть, надо предполагать, что это божество, у которого люди выпрашивают воду, дождь. В то же время этим же словом обозначали и куклу, которую бросали в воду. То, что куклу эту снаряжали в женское одеяние, служит намеком на то, что божество дождя Зиуоу женского пола. Указание на то, что в исполнении этого обряда принимали участие девушки, конечно, не случайно. По всей вероятности, это говорит о том, что само божество, в честь которого совершался обряд, – женского пола.

В истолковании этимологии слова «Зиуоу» академик Н. Я. Марр придерживался совершенного другого мнения. Анализируя вышеупомянутый текст песни, Н. Я. Марр сделал умозаключение о том, что «в стихе нет и не может быть названия божества или вообще какого-нибудь имени».¹⁷ Слово «Зиуоу» (в русской транскрипции – «Дзивов») Н. Я. Марр истолковал как «вода высыхает».¹⁸

Как нам кажется, слово «Зиуоу» правильнее истолковывал Г. Ф. Чурсин, который предполагал, что «кукла представляет изображение божества «Дзивов».¹⁹ Не соглашаясь с мнением Н. Я. Марра, Г. Ф. Чурсин отмечал:

«Если слово «Дзивов» означает «вода высыхает», тогда странно будет применять это название к кукле. Эта странность устраниется, если в слове «Дзивов» заключается имя божества, от которого зависит дождь».²⁰ Как и некоторые другие ученые, так и Г. Ф. Чурсин в погружении куклы в воду справедливо усматривал пережиток человеческих жертвоприношений, «слово «Дзивов», являясь названием божества, дающего дождь, одновременно служит и для обозначения посвященного в жертву

ему человека, явление, иногда действительно имеющее место в области культа. Посвящаемый в жертву человек принимает имя божества и снабжается свойственными ему атрибутами».²¹

Аналогичное мнение высказал и Ш.Д. Инал-Ипа, который считал, что обряд «Дзиуоу», «в своем генезисе связан с земледельческим культом и является пережитком человеческого жертвоприношения ради спасения урожая от засухи».²² Вместе с тем, Ш.Д. Инал-Ипа справедливо отмечал, что у абхазов для вызывания дождя устраивалось и поселковое моление «ацуныхвара». Надо сказать, что в несколько измененном виде это моление проводят в некоторых селах Абхазии по сей день. В свое время это моление довольно подробно описал Н.С. Джанашия, и оно не связано с обрядом «Дзиуоу». «Ацуныхвара» считалось (в некоторых местах и ныне считается) одним из способов вызывания дождя.

В своем описании процесса моления «Ацуныхвара» Н.С. Джанашия отмечал, что по языческим верованиям абхазов, Все-вышний наказывает людей засухой за какие-то их грехи, «потому умилиостивительными жертвоприношениями нужно искупить свою вину и отвлечь кару Его от себя».²³ С этой целью сельчане организовывали моление (общественную молитву) с жертвоприношениями. Жертвенными животными для этого случая, как правило, считались быки. Количество быков зависело от количества членов «ацу» – «общества». В заранее назначенный день в праздничных костюмах народ собирался у берега реки. Каждая семья приносила продукты питания (муку, вино, пироги из пшеничной муки, сыр и т. д.). Устраивали складчину по группам, по околоткам. Из числа молодых людей выбирались несколько лиц, в обязанность которых входила организация всего необходимого для молитвы. Как правило, жертвенных быков закалывали старики, произнося короткую молитву для ниспослания дождя. «При закалывании животное обращено лицом (головою) к востоку, а спиной к северу. В кровь его обмакивают горящую головешку; это вообще при всех убоях скота практикуется, причем абхаз уверен, что от этого мясо делается вкуснее».²⁴

В этом описании интересно и то, что указывается об участии священника. Он присоединялся к собравшимся после того, как все было готово. Участие священника в языческом обряде служит подтверждением мысли о том, что у абхазов в последние столетия наблюдалось смешение язычества и христианства,

языческие и христианские религиозные верования нередко уживались. «Сначала, если сельчане – христиане, служится «мольбен во время бездождя»: его слушает народ не с должным вниманием. После священника выступают на арену старики-мольщики. Они стоят перед высоким «ашвамкят» (ашэымкъат), покрытым зеленью; на нем лежат: лучшие куски мяса, там же шкуры жертвенных животных. Печень и сердце каждого животного нанизываются на фундуковые палочки (ацэы). Вот с этими палочками в одних руках, а в других со стаканами вина и горящими свечами молятся старики. Весь народ на коленях стоит смиленно. Ни звука вы не услышите. Старик просит Все-вышнего простить грехи селению, смилиостивиться над ними и дать им дождь. «Ниспошли теплоту твоих глаз и любовь твоего сердца на нас! Пошли нам дождь и тем дай нам возможность служить верно тебе!» – говорит молящийся. Народ отвечает ему «аамин!» Происходит возлияние вина на сердце и печень. После этого молится второй и третий. А потом поется, так называемая Айрыгь-ашэа, т. е. «песня горя», своего рода божественное песнопение, исполняемое в исключительных случаях.

После жертвоприношения мясо делят на столько кусков, сколько домов принимает участие в жертвоприношении, предварительно выделив для гостей их доли-порции. Больным и тем, которые почему-либо не могли лично принять участие, посыпают их доли на дом. Народ садится на зелень и принимается за обед.

Шкуры жертвенных животных, по обычаю, принадлежат тем, кто молится за «ацу», и священнику часто достается одна из них.

Абхазы не помнят, чтобы бог не посыпал им дождя, раз они совершили эту молитву». ²⁵

По наблюдениям Ш.Д. Инал-Ипа, поселковое моление «ацунхва» устраивалось в честь бога грома и молнии Афы, «дабы тем выпросить у него дождь. Однако моление «ацуныхва» (ацуныхъа) имело и более широкое общественное значение. Отличие между предыдущим (*обряд «зиую»*. – С. З.) и этим обрядом состоит в том, что женщины не могли принимать участия в молении «ацуныхва», в то время как отправление обряда Дзиую было делом одних женщин». ²⁶

Как нам кажется, эта верная мысль ученого нуждается в некотором уточнении. «Ацуныхвара» отличается от «Дзиую» не

только тем, что в ней не участвовали женщины. Мы не знаем, как было в глубокой древности, но в обозримом прошлом в день «ацуныхва» не совершалось никакого шествия сельчан с куклой к реке. Насколько нам известно, этот компонент в «ацуныхва» отсутствует.

По всей вероятности, обряд Дзиуоу древнее, чем «ацуныхва». Эта мысль подтверждается хотя бы тем, что аналогичный обряд пользовался широкой популярностью, как в быту народов Кавказа, так и далеко за его пределами. Мы разделяем мнение Ш.Х. Салакая, предполагающего сравнительно позднее возникновение обряда «ацуныхва».²⁷

Один из параграфов монографии А.А. Аншба «Абхазский фольклор и действительность»²⁸ посвящен исследованию песни и обряда вызывания дождя у абхазов. Обозрев существующую основную научную литературу по этой теме, ученый сделал весьма тонкие наблюдения. Основной вывод, сделанный А.А. Аншба по этому вопросу, заключается в том, что автор видел в обряде вызывания дождя и в содержании песни «Дзиуоу» брак между божеством и земной женщиной. По мнению А.А. Аншба, «кукла в обряде олицетворяет в себе невесту бога, покровителя водной стихии»,²⁹ «обряд вызывания дождя и связанная с ним песня восходит к древним мифологическим представлениям о священном браке между земной женщиной и покровителем водной стихии».³⁰ Весь ход мыслей ученого кажется правдоподобным и научно обоснованным. Однако слово «Дзиуоу», название куклы или имя божества, которому эта кукла приносится в жертву, остается спорным, особенно, если примем во внимание толкование этого слова, данное Н.С. Джанашиа. Подробный анализ поэтики различных вариантов (всего девять наиболее полных вариантов, записанных разными авторами в период 1897–1984 гг.) данной обрядовой песни, осуществленной В.А. Когониа, показал, что слово «Дзиуоу» остается загадочным.³¹ Уместным, кажется, отметить и то обстоятельство, что в аналогичном адыгском (шапсугском) обряде «Псыгощахъ» прозрачен намек на то, что кукла символизирует саму богиню (ношение богини воды).³²

Когда у нас имеется определенное представление об абхазском обряде вызывания дождя, посмотрим, как этот же обряд и, соответственно, божество дождя представлены у адыгов.

Известные у адыгов божества водной стихии являются представителями женского пола. Так, например, по материалам Л. Люлье, «дева вод морских» именуется Хепегуаш. А в ее честь адыги еще в XIX в. ежегодно летом у берега моря праздновали, после обычных молебственных обрядов, в заключение устраивали пляску круговую.³³ У адыгов дева вод речных известна по имени Псегуаш или Псыхъуз-Гуашэ. «К ней прибегают с молением о дожде, большею частью весною. В таких случаях, молодые люди обоего пола обливают друг друга водою, и, в виде забавы, плещутся в воде до тех пор, пока не наскучит».³⁴ А.Т. Шортанов считал, что «Псегуаш... есть не что иное, как кабардинская Псыхъуз-Гуаше, – ее образ воплощается в обряде «Ханце-Гуаше», к которому прибегают адыги во время засухи».³⁵ По справедливому замечанию А.Т. Шортанова, обливание друг друга водой «не забава, а один из важных моментов аграрного культа вызывания дождя».³⁶

В целях вызова дождя и прекращения засухи у адыгов широкой популярностью пользовался обряд купания Ханцегуаше. Этот обряд и в наши дни в некоторых местах проводят (особенно у шапсугов).

По описанию Е. Шиллинга, «Ханцегуаше – это кукла, сделанная из лопаты, наряженной в женское платье. Во времена засухи женщины и девушки выполняют обряд, подобный абхазскому: идут на реку и бросают ее в воду. По пути каждый двор старается куклу и идущих с ней облить водой, а те, в свою очередь, заходят во дворы, ловят встречных, тащат их к берегу и бросают в реку. После обряда с куклы снимают одежду, оставляют и выбрасывают. До самых последних годов купание куклы применялось и верхними черкесами (Кабарда)».³⁷

Шапсугский обряд вызывания дождя подробно описан был еще в конце 30-х гг. XX в. И. Гурвичем. Автор этот попытался разъяснить причины, возникновения этого обряда, как жизненно необходимое.

«Наиболее бедствие шапсугского крестьянина – засуха губила и без того небольшие его посевы. Засыхали травы, от недостатка корма уменьшалось поголовье скота. В прошлом, в результате засухи, шапсуги были обречены на голод. Помочь ждать было неоткуда, отчаяние и бессилие порождали веру в сверхъестественные силы и надежду на их помощь. Эта вера проявлялась в многочисленных обрядах вызывания дождя».³⁸

По наблюдениям этого автора, вызывание дождя, как правило, начиналось обрядом купания – «Хацегуаше» (*написание по И. Гурвичу. – С. 3.*) –, и распространено повсеместно по всей Шапсугии. ««Хацегуаше» – кукла в рост человека, сделанная из деревянной лопаты с перекладиной вместо рук. На этот деревянный остов надевали женское платье, шаровары, платок, которые охотно жертвовала какая-нибудь старуха, так как отдать платье для этой цели считалось честью.

Две девушки, взяв под руки «Хацегуаше», обходили весь аул; из каждого дома и двора женщины обливали водой куклу и несущих ее, после чего присоединялись к ним.

Процессия сопровождалась пением обрядовой песни:

«Мы ведем Хацегуаше,
Просим, чтобы дождь был».

Процессия направлялась к реке и бросала куклу в воду. В этом обряде участвовало только женское население аула. Но после того как куклу купали и клади в реку, под камни, женщины возвращались в аул и ловили мужчин, которых вели, а сопротивлявшихся несли и бросали в воду. После этой церемонии считалось, что дождь должен пойти. Куклу оставляли в воде до 3-х дней, после чего она вынималась; платье передавали той старухе, у которой оно было взято; лопату ломали».³⁹

В приведенных цитатах из сочинений Л. Люлье, Е. Шиллинга и И. Гурвича вызывает внимание одно обстоятельство: У Л. Люлье сказано, что в обряде вызывания дождя у адыгов принимали участие «молодые люди обоего пола», а у Е. Шиллинга и И. Гурвича подчеркивается, что это было делом женщин и девушек. По всей вероятности, наиболее верным являются наблюдения последних двух ученых, так как участие одних женщин и девушек в этом обряде представляется более древним. Как у абхазов и адыгов, так и у других народов, у которых в быту наличествует этот обряд, основными персонажами этого действия являются женщины и девушки.

С. Раскина у адыгов выявила и описала шесть различных видов языческого обряда вызывания дождя. С. Раскина, выделив их из других языческих обрядов в отдельную группу, справедливо отнесла к метеорологической магии (магии погоды). В них прослеживаются примеры различных типов магии. Общим для всех разновидностей данного обряда является то,

что постоянным местом совершения их являлась река, а также наличие в них имитативной магии.⁴⁰

Как и многие другие авторы, так и С. Раскина отметила, что у адыгов одним из самых распространенных обрядов вызывания дождя является «Хацегуаше». С. Раскина так кратко описывает этот обряд: «...процессия жителей аула несет к реке куклу, одетую в женское платье. Там ее бросают в воду, многие бросаются вслед за ней. Все обрызгивают и поливают друг друга водой».⁴¹ Характеризуя эту разновидность обряда вызывания дождя, С. Раскина высказала верные и интересные мысли о том, что здесь видна имитативная магия: обряд этот «совершается не над дождем, а над предметом, близким ему по сходству, над речной водой. Все стараются стать мокрыми, как и при дожде. Кроме того, когда процессия еще идет по аулу, ее обливают из ведер хозяева домов. Это инициальная (начинательная) магия. Во время шествия произносят определенные слова: «Хацегуаше несем, дождя просим». Это своего рода за-клиниание – вербальная магия».⁴²

По материалам М.-К.З. Азаматовой, в адыгской мифологии регуляторами дождя выступают герои небесного пантеона Шибле, Ель и Ерэтыкъу. «Почитание этих богов сопровождалось рядом сложных ритуалов, жертвоприношениями, танцами, угощением, обливанием водой друг друга и хозяйственных построек, пением, вождением «Хъянцегуаш» (*написание по М.-К. Азаматовой. – С. З.*) куклы. Обряд «псыхадзэ» – бросание внезапно людей в реку».⁴³

Описание обряда «Ханцегуаше», данное М.-К.З. Азаматовой, особенно интересно тем, что здесь богаче и полнее представлена вербальная магия, а также впервыедается объяснение, почему именно лопату снаряжали в женское одеяние. Само слово «ханцегуаше» М.-К.З. Азаматова истолковывает не как «лопата-богиня», а как «лопата-женщина». ««Хъянце» (лопата) – основное орудие земледельческого труда, символизирует землю и труд, для блага которого люди просят милости бога. «Гуашэ» от бысымгуаше – хозяйка дома, мать – символизирует плодородие».⁴⁴

По М.-К.З. Азаматовой, когда проводится обряд «Ханцегуаше», с утра молодежь собиралась в каком-нибудь дворе изготавливать «Ханцегуаше».

Две девушки из числа собравшихся, умеющие петь песни «Хъянцегуаш», становились под руки «Хъянцегуаш» и водили

ее по всем дворам аула. Остальные сопровождали шествие. В каждом дворе пели песни. Хозяйки обливали их водой и дарили деньги и продукты, которые мальчики собирали в изготовленные сумки. Полные сумки они относили организаторам, ожидавшим около речки в указанном месте.

Так толпа, сопровождающая «Хъянцегуаш», промокшая до ниточки, переходила от одного двора в другой и пела песню:

О, Шыблэ, Шыблэ!
О наш Еретыку!
Твой дом – это первая игра в облаках.
Этот блеск от твоего меча – о-ра!
Ударом грома разбуди нам Мэзгуаш, о-ра!
Пусть искупает она Хъянцегуаш, о-ра!
Мы водим княгиню-лопату по дворам,
Счастливой ногой ступаем по земле, о-ра!
Дай нам, Шыблэ, обильно воды, о-ра!
Припусти дождя, урожай утрой. О-ра!
О, Мардж, Мэзгуаш, не жалей воды, о-ра!
Часть урожая тебе отдадим, Мэзгуаш, о-ра!
Кого захочешь из народа, возьми, Мэзгуаш!⁴⁵

Как видим из приведенного текста песни, основным его содержанием является мольба, выпрашивание воды (дождя) у божеств небесных. Также очевидно, что в более древние времена этим божествам приносили в жертву человека, по всей вероятности, девушку (женщину). Это легко выяснить из подтекста последних двух строчек песни:

Просим Мэзгуаш не утопить Хъянцегуаш, о-ра!
Кого захочешь из народа, возьми, Мэзгуаш!

М.-К.З. Азаматова приводит другой вариант этой обрядовой песни, записанной в 1965 г. в Кабардино-Балкарии. По словам исследователя, подобную «песню исполняют и в Карачаево-Черкесии, что говорит об этническом единстве Западного Кавказа под одним названием адыги».⁴⁶

В этом варианте песни явно прослеживается произошедшая с течением времени трансформация – смешение языческих религиозных верований с исламским. Здесь люди выпрашивают

дождь (воду) не только у языческих божеств (как это было в предыдущем варианте), но – и у исламского Аллаха:

О, Тхъэшхо! О, Ель!
Из Инджиджа малого выходим,
В большой Инджидж мы заходим,
Аульских собак заставляем подняться,
Молодые невестки из-за углов выглядывают,
А девушки весело хоочут.
Мы бы посмеялись, да по аулу ходим,
Деревянную княгиню по аулу водим.
О, Аллах, дождик сильнее припусти!
Для нас ведро воды наливай, за ребра схвати и сними,
За ногу хватай и снимай,
За задние части возьмись, стащи.
Немного дайте нам воды!
Давайте отправимся за водой.
Деревянную княгиню по аулу водим.
О, Аллах, дождик сильнее припусти!⁴⁷

О том, что в древние времена богине (божеству) дождя (воды) в жертву приносили человека, подтверждает и ритуал обряд «псыхадзе» – бросание в воду, который исполнялся по завершении «Ханцегуаш»: «Бросали в воду тех, кого организаторы заранее наметили, считавшихся безвредными – мужчин и женщин, независимо от того, умеют они плавать или нет. Вполне понятно, что эти игры не обходились без жертв. Утонувших считали святыми и их не оплакивали, говорили, что их забрала «Мэзгуаш» и отправила в рай.

Если же никто не утонул, считали нарушением какого-то правила в исполнении обрядов и опасались, что их может постигнуть какое-нибудь несчастье».⁴⁸

По всему видно, что обряд вызывания дождя, характеризуется чрезвычайной архаичностью. Об этом говорят не только фольклористы и этнографы, но и археологи. В этом отношении очень интересными и важными представляются следующие мысли адыгского археолога П.У. Аутлева.

Если все остальные исследователи адыгского обряда вызывания дождя под названием «Ханцегуаш» отмечали в нем только три магических момента (обливание водой деревян-

ной лопаты – инициальная магия, купание участников обряда – имитативная магия, словесная просьба к богу – вербальная магия), то по наблюдениям П.У. Аутлева, в этом обряде имеются еще два предмета, которым люди приписывали магическую силу. Описав их, ученый попытался определить хронологию их появления. П.У. Аутлев установил, что участники обряда вызывания дождя «Ханцегуаше» почти всегда носили с собой цедилку для молока и в ней сырой сыр в белом тесте из пшеничной муки. Надо сказать, что наличие цедилки для молока и в ней сырого сыра в белом тесте из пшеничной муки, как необходимые компоненты данного обряда – явление уникальное. «Первое означает, чтобы бог «ниспоспал» обильный дождь, подобный процессу процеживания молока через цедилку. Второе же означало, чтобы земля от такого дождя приобрела такую влажность, какую имел сыр в сырому белом тесте».⁴⁹

П.У. Аутлев считает, что в обряде «Ханцегуаше» наиболее древними моментами являются обливание водой деревянной лопаты и купание участников обряда. «Что касается употребления цедилки, сыра и теста, то они вошли в этот обряд, очевидно, не раньше энеолитического времени. Именно в эту эпоху у отдаленнейших предков адыгов, на основе скотоводческого и земледельческого хозяйства, появляется керамическая цедилка, сыр и хлебные продукты. Об этом свидетельствуют, в частности, находки цедилок и зернотерок на энеолитических поселениях Кубани – Мешоко и Ясеневой поляне».⁵⁰

Отметив у кабардинцев несколько иррациональных способов вызывания дождя (проволакивание по полу черной бычьей шкуры, молитва на камешке, бросание в воду очажной цепи, молитва на могиле убитого молнией и др.), М.В. Кантария выделила ритуал «Ханцегуаше», как наиболее интересный и подвергла подробному анализу. По всему видно, что при написании работы, на которую мы здесь ссылаемся, М.В. Кантария использовала полевые материалы, собранные самим автором, поэтому подмечены некоторые важные детали в ритуале «Ханцегуаше», отсутствующие у других исследователей. Так, например, М.В. Кантария отметила, что платье, которым наряжали лопату, обязательно должно было принадлежать старой женщине, а на «грудь» лопаты «вешали закопченную очажную цепь, принадлежащую семье, в которой был умерший от молнии».⁵¹ Также подчеркивается, что

две девушки, которые носили за «руки» Ханцегуаше в сопровождении женщины по всей деревне, обязательно должны были быть босыми, при бросании в воду, особенно старались бросить в воду новобрачных женщин и матерей с годовалыми детьми, кровью жертвенного животного (козла или барана) поливали землю.⁵²

Надо предполагать, что эти детали не случайные, а имеют подтексты, являются своеобразными символами. Здесь же прослеживается и напластования. Некоторые сравнительно легко поддаются объяснению. Так, например, нет сомнения, что бросание в воду новобрачных женщин и матерей с годовалыми детьми символизирует как размножение людей, так и плодородие, богатый урожай. Небезосновательным кажется истолкование М.В. Кантария процесса обливания друг друга участниц обряда. «Это обливание является осуществлением магического способа вызывания дождя. Что же касается бросания участниц в воду, то это аналогично обряду вспашки воды, во время которого женщины точно так же бросаются в реку и обливают друг друга водой. Возможно, здесь, наряду с магическим способом вызывания дождя, имело место представление о воде, как оплодотворяющем начале. Это наше предположение подтверждается материалами, собранными нами в Кабарде, согласно которым вместе с новобрачной женщиной бросали в воду и кого-нибудь из молодых мужчин».⁵³

В отличие от других исследователей этого обряда, М.В. Кантария не считает Ханцегуаше божеством. По ее мнению, это «фетиш, который делается из лопат, кроме того, весь ритуал в целом связан с земледелием».⁵⁴ С этой мыслью можно согласиться, однако нам кажется, все же, она нуждается в некотором пояснении. Дело в том, что фетишизм понятие довольно неопределенное. Нередко это понятие сливаются с понятием идолопоклонничества, фетиш начинает принимать человеческие очертания, при этом оставаясь предметом почитания и культа.⁵⁵ В других случаях «фетиши приближаются к предметам, в которых, если и не признается прямо присутствие духа, но все же предполагается особенное таинственное значение».⁵⁶ Нам кажется, вот в этой последней ипостаси выступает кукла в анализируемых обрядах вызывания дождя.

С общим содержанием данного обряда вполне согласуется и предположение о том, что «ритуал «Ханцегуаше» пережиток того времени, когда мотыжное земледелие было господствующей формой хозяйства, которое велось женщиной».⁵⁷ Как П.А. Аутлев, так и М.В. Кантария отмечает глубокую архаичность обряда «Ханцегуаше». Она разделяет мнение чешского ученого О. Находила⁵⁸, который утверждал, что ритуал «Ханцегуаше» сохранен был со времен матриархата, поскольку он олицетворял женское начало.⁵⁹

Из сделанного нами здесь обзора основной литературы об обрядах «Дзиуоу» и «Ханцегуаше» видно, что они очень близки между собой и эта близость может говорить об общих источниках.

АХЫН (АХЫНА, АХИН) – ПОКРОВИТЕЛЬ И БОЖЕСТВО КРУПНОГО РОГАТОГО СКОТА В АБХАЗО-АДЫГСКОЙ МИФОЛОГИИ

В науке хорошо известно, что предки современных абхазов скотоводством занимались с древнейших времен. Скотоводство являлось главным хозяйственным занятием мужчин вплоть до XIX в. В различных местах Абхазии археологами «выявлены многочисленные остатки домашних животных, а также их изображения. Еще в неолитическую эпоху, у кистрикян, наряду с охотой и рыболовством, уже замечаются несомненные зачатки животноводства. На памятниках колхидско-кобанской культуры (XII–VI вв. до н. э.), при отсутствии земледельческих орнаментов, широко представлены изображения или глиняные, каменные и металлические скульптурные фигурки собаки, козла, кабана, оленя, быка, птиц, лошади, которые, как сказано, появляются в Закавказье с конца II тысячелетия до н. э.».¹

Аналогичную роль играло животноводческое хозяйство и у адыгов. «Животноводство, наряду с земледелием и охотой, занимало важное место в жизни адыгов, а в определенные периоды играло ведущую роль (например, с конца II и начала I тысячелетия до н. э. скотоводство было главным занятием в степной полосе). О важности животноводства, о многовековом опыте его ведения у адыгов свидетельствуют археологические раскопки, многочисленные методы лечения животных от болезней, большое количество животноводческих терминов, приметы, поверья, пословицы и т. д.».²

Естественно, что в мифологии и религии абхазов и адыгов имеется несколько божеств и покровителей животноводства. У адыгов таковыми являются: Амыш (Амыщ, Емыш, Ямыщ, Аймыш) – покровитель овцеводства, Ахын (Ахин, Ахина) – покровитель крупного рогатого скота, а также Пшисан и Хакусташ и некоторые другие;³ у абхазов известны: Ахына – покровитель и божество крупного рогатого скота; Айттар – божество и покровитель домашнего скота; Мкамгария (Самкамгария, Акамгария) – божество покровительствующее скотоводству, особенно разведению буйволов; Алышъынынтыр – божество собак, Ацхь – божество кошек; Ачышьашьана – божество лошадей; Жвабран – божество коров; Джабран – божество коз.

В этой главе мы рассмотрим некоторые из них. Отберем те, которые имеют важное значение в интересующем нас здесь аспекте.

В абхазо-адыгском языческом пантеоне одним из могучих было божество по имени Ахын (Ахына, Ахин). Насколько нам известно, в живом бытovании, в народе имя этого божества, обряды и обычай, связанные с ним у адыгов до наших дней не дошли. Они преданы забвению и мало что о них помнят. Однако, в литературе, начиная от Хан-Гирея почти всеми авторами, кто писал о религиозных верованиях адыгов, Ахын признается божеством, покровителем крупного рогатого скота. Ниже мы постараемся привести все основные сведения различных авторов об этом божестве. Приводимые нами материалы, надеемся, покажут, что мнения многих авторов об образе и сущности Ахына совпадают. Вместе с тем, каждый из них раскрыл какие-то особенности и детали в описании обряда в честь Ахына. Встречаются, конечно, и взаимоисключающие мнения тоже. Все приводимые материалы в совокупности дают наиболее цельное представление об образе этого божества.

Разновременно зафиксированы и опубликованы изложения содержаний нескольких преданий о могуществе Ахына. Из существующих публикаций наиболее интересным и достоверным нам представляется текст предания, содержащийся в широко известном специалистам сборнике образцов кабардинского фольклора, изданном М.Е. Талпой под редакцией Ю.М. Соколова.⁴ В этой публикации изложены основные представления народа об этом божестве. По объему текст предания небольшой, но он дает довольно яркое представление об Ахыне. Приведем его полностью. Вот что в нем сказано:

«Ахыном мы называем Черное море.

Именем Ахына клялись – существовало это как обычай.

«Ахын, не отдам! Ахын, не знаю», – вот как говорили.

Басхаги,⁵ что ни год, для угощения Ахыну закалывали корову.

Говорят, таковы должны были быть приметы той коровы: масти совершенно черной без белой звездочки на лбу. Если и была корова вся черная, а только кончик хвоста белый, уже она считалась непригодной.

Если в стаде обнаруживалась корова указанной масти, почитали ту корову посланной Ахыном.

Оттого и называли ее: «Ахыном ниспосланная».

В предназначенный срок такую корову приносили в жертву Ахыну.

Черное море, именуемое Ахыном, – море студеное, очень холодное. Бушуют на нем ветры, налетают с того моря на берег частые ураганы и бури.

И так как эти вихри приносили большие опустошения, то, пожалуй, верно будет, что в древние времена люди очень боялись Ахына, и Ахын почтится ими как божество грозное, страшное. Ахыну поклонялись как божеству.

Есть и другой рассказ.

Будто бы существовал какой-то человек, называвшийся Ахыном.

Этого человека представляли огромным, высоким, могучего телосложения, с виду страшным, дико уродливым, а по силе, храбости и мужеству несравненным.

В те далекие времена пребывавшие в страхе люди могли пользоваться для крепкой клятвы именем этого человека из-за устрашающего его вида.

«Ахыном клянусь, того-то не знаю». «Ахыном клянусь, того-то не говорил».

Говорят, что Ахын происходил из басхагов.

У Ахына будто был только один очень длинный штык. С ним он охотился, им убивал диких зверей и хищных птиц.

Полагают, что существовал какой-то лютый, суровый муж, по имени Ахын.

Он получил свое прозвище от того, что походил на Ахын-море, был он грозен, холоден, злодей бездушный, без сострадания.

Все же вернее повествуют, что Ахыном называют Черное море».⁶

В комментарии к имени Ахына М.Е. Талпа отметил, что «приспособленное к адыгской речи древнейшее греческое название Черного моря – Понт Аксинский, что указывает на старинные связи адыгов с греками. Одновременно сказание сообщает об остатках древних культов адыгов. Абазины в древности обитали на черноморском побережье. Ср. египетский культ Аписа. Герой охотничьей стадии. Скрещение значений

(идет так: «Ахын» теряет свои специфически морские признаки, подчеркиваются его побочные – лютость, бездушие, и так перебрасывается мост к новому значению – «лютого истребителя-охотника»).⁷

В статье, написанной об Ахыне для энциклопедии, М.И. Мижаев тоже подчеркнул, что «Ахын – в адыгской мифологии бог – покровитель крупного рогатого скота».⁸ Излагая содержание одного из западноадыгских преданий об Ахыне, М.И. Мижаев отметил, что «ноги А[хына] имеют раздвоенные копыта. По мифологическим представлениям кабардинцев и черкесов, А[хын] – очень уродливый человек могучего телосложения, храбрый; имеет длинное копье, которым убивает диких зверей и птиц. Согласно шапсугской легенде, А[хын] – могучий и богатый скотовод, с помощью посоха (длиной в 100 сажен, с железным наконечником), перепрыгивающий с горы на гору через долину реки Туапсе; он неделю бодрствует, неделю спит. А[хын] женился на красавице, которая вышла замуж за него вопреки воле отца. Когда А[хын] спал, теща подпилил его посох. Проснувшись, он хотел перепрыгнуть через ров, но посох сломался, А[хын] упал в реку Шахе и утонул; после этого исчезли его многочисленные стада. Осенью при отправлении культа А[хыну] ему приносили в жертву корову».⁹

В вышеприведенном тексте об Ахыне из сборника «Кабардинский фольклор» и в статье М.И. Мижаева, помещенной в энциклопедии, наше внимание привлекло и то, что это божество было особенно популярно для прибрежных племен (шапсуги), а также для абазин (басхаги), некогда живших у берегов Черного моря. Обращает внимание и то, что в тексте сказано: «Ахын происходил из басхагов».

Небезынтересно отметить, что некоторые особенности образа Ахына напоминают абхазского богоуборца Абрскила. Как Ахын, так и Абрскил для передвижения часто (особенно после гибели его сказочного коня – арашья) пользовался посохом (алабашьем) с железным наконечником. Во многих вариантах сказания об Абрскиле повествуется о том, что Абрскил, опираясь на этот посох, перепрыгивал с берега Черного моря на вершину самой высокой горы Абхазии Ерцаху, оттуда прыгал опять, опираясь на свой посох, на берег моря. Как Ахын, так и Абрскил имел привычку спать подряд семь дней и ночей и бодрствовать столько же времени.

Как нам кажется, эти общие черты Ахына и Абрскила говорят о взаимовлиянии и взаимопроникновении фольклорной традиции абхазов и адыгов.

Адыги совершали специальный обряд в честь божества Ахына. Хан-Гирею принадлежит одно из наиболее развернутых описаний обрядов, посвященных Ахыну. По словам Хан-Гирея, черкесы Ахына «представляли себе существом весьма сильным, и надобно думать, что они его почитали в особенности покровителем рогатого скота потому, что и по сие время есть в горах одно семейство, которое в известное время осени обыкновенно выгоняет одну корову из своего стада к священной роще или дереву, привязав к ее рогам сыр и хлеб. Жители окрестностей сопровождали эту жертву, которую назвали самошествующая Ахынова корова, и по достижении этого места зарезали ее. Замечательно, что при совершении этого жертвоприношения на месте заклания не сдирали кожи; на том месте, где сдирали кожу, не варили мяса, а где варили, там не ели, а постепенно переносили с одного места в другое, и в продолжение времени приготовления яств, народ, собравшийся под деревом жертвоприношения, плясал с обнаженными головами, при громком пении особенных молитвенных песен. Уверяют, что корова из стада того семейства по наступлении времени Ахынова празднества сама шла к месту жертвоприношения, почему и получила название самошествующей. Во время разлия рек народ, сопровождающий Ахынову корову, медлил на пути, обходя по вершинам рек; а между тем корова, переплыв реки, достигала сама древа жертвоприношения и там ждала прибытия хозяина с народом; и будто бы при приближении давала хозяину заметить, что она избрана в жертву Ахыну. Само собою разумеется, что все эти рассказы о сверхъестественности Ахыновой коровы не что иное, как нелепости, но справедливо, что этому божеству приносили в прежние времена жертву с величайшим благоговением».¹⁰

В другой работе Хан-Гирей дал еще больше сведений об Ахыне и обрядах в его честь. В частности, им было отмечено: «Самое любопытное божество был Ахын, покровитель рогатого скота. Я слышал рассказ очевидца празднества, спрятанного в честь его. Впрочем, Ахын не коренное божество черкесов; по крайней мере, часть Абхазии более имеет права на его благосклонность, как видно из того обстоятельства, что он

избрал себе там постоянных поклонников и служителей. В Абхазии есть общество Ардкоад, в котором находится род, или семейство Цсбе, состоящее назад тому около двадцати пяти лет из семи или восьми дворов. Это семейство ознаменовано особенным благоволением Ахына. Из стада его избирает себе жертву, именно корову, еще не телившуюся. Когда наступает время осенью, по соображению надобно думать около Покрова, отправления Ахынова празднства, корова, избранная им, разными движениями и ревом дает разуметь хозяевам, что она удостоена чести быть принесенной в жертву божеству. Тут все семейство собирается к Ахыновой корове, моют ее молоком и после обычной молитвы выпроваживают из двора».¹¹

Далее в этой работе Хан-Гирей поведал о том, как хозяин коровы, из стада которого Ахын выбрал себе корову в жертву, отправляется вместе с нею в путь. Несмотря на то, что расстояние до места жертвоприношения большое, корова якобы сама шла. Проходила она места называемые Цзужи и Чекоффи, а затем Хмиш-тчей, переходила реку под названием Сфеши, остановившись и отдохнув у двора Чземух, снова отправляясь в путь в сопровождении крепостного человека старшины Чземух, а также тхием и сверх того черной козой. В обществе Ордане, через которого проходит путь самошествующей коровы, старшина рода из Зейфш принимает ее. Здесь тоже присоединяется к ней человек с тхием и козою. В таком составе Ахынова жертва проходит общество Десчен. «Тут старшины разных кланов присоединяются с тхиями и козами к свите самошествующей, и идут к месту жертвоприношения, называемому Ахын – итхачех, которое находится на вершине реки Шахе, и состоит из купы вековых огромных деревьев, на которых висят разные оружия, покрытые ржавчиной».¹²

По этому же повествованию Хан-Гирея, место жертвоприношения Ахину в старину считалось окрестными жителями священным, «убийца, преследуемый кровоместниками, спасался, скрывшись под тенью Ахиновых деревьев».¹³ День жертвоприношения люди проводили празднично. «Шествие Ахиновой коровы представляет любопытное зрелище с приближением к месту жертвоприношения: пестрые толпы народа идут с открытыми головами в праздничных одеждах и гонят множество черных коз. Ахинова корова, подойдя к священным деревьям, сама ложится под их тенью, и остается в течение на-

ступающей ночи на одном месте. Народ, ее сопровождающий, тоже здесь ночует, соблюдая некоторого рода пост – не едят и не пьют до следующего дня. Поутру, по произнесении с величайшим благоговением молитвы, самошествующую корову лишают возможности далее шествовать, или просто приносят в жертву божеству Ахину. Следующие слова в молитве, при этом произнесенной, особенно замечательны:

Я Оббе! Я Ахин!
Отчен-бе яспи!
Стечен-бе яспи!

Слово в слово переводя, значит:

О боже! О Ахин!
Если и пойду – даруй мне!
Если и придут – даруй мне!

То есть когда пойдут на войну и когда придут неприятели, в том и в другом случае, даруй, чтобы добыча досталась нам».¹⁴

Из цитируемого сочинения Хан-Гирея еще раз подтверждается, что у адыгов обряд жертвоприношения Ахину был традиционным. Здесь тоже указывается, что зарезанную жертву несколько раз переносили с места на место: там, где резали, не сдирали кожу, где снимали кожу, там не раздробляли тело на части и т. д.¹⁵

Определенный интерес представляет описание самого процесса обряда. «Под священными деревьями есть огромный ковш, полный белым вином; в день жертвоприношения, которое совершается через каждые три года раз, старшины пьют при произнесении молебственных слов перед закалыванием жертвы этого вина по чарке. Тут находится и вековой котел огромный, поставленный каким-то Едиком, как видно из преданий. В нем варят мясо Ахиновой коровы. В одно время режут и пригнанных черных коз. По приготовлении козлиного мяса начинают пиршество – пьют, едят, поют и пляшут. Замечательно, что пляшут, снявши с себя шапки. Мяса Ахиновой жертвы разделяют по частям между посетителями и участниками жертвоприношения, носят его по домам и дают по куску (тейхх) каждому домочадцу, и даже младенцам кладут его в

рот. Кожу, голову и ноги Ахиновой коровы зарывают в землю, на месте жертвоприношения».¹⁶

Кроме всего прочего, приведенные Хан-Гиреем материалы содержат указание на некоторые детали, отсутствующие у других авторов. Таковыми являются, например, указание о том, что Ахын избрал из стада «именно корову, еще не телившуюся», а также сведение о том, что хозяин коровы всем семейством собирался, мыли ее молоком и только после этого произносили молитвы и выпроваживали эту корову из двора. Комментируя приведенные им слова молитвы в честь Ахына, Хан-Гирей писал: «Эти слова убыхские. Это доказывает, что Ахын – божество собственно не черкесское; однако же в абхазском племени и до сих пор божатся Ахином; следовательно, там народ его чтит наравне со своими богами. Сверх того, это обстоятельство показывает происхождение абадзехов».¹⁷

В этой работе Хан-Гирей привлекает наше внимание и изложение содержания предания о возникновении культа Ахына у адыгов. В частности здесь сказано: «На жителей окрестностей Ахиновой рощи неожиданно напало многочисленное соросище неприязненных племен, и много людей захватили в плен. Неприятель, никем не преследуемый в его отступлении, спокойно прошел через вершину Аут и там расположился отдохнуть. Добыча радowała неприятеля, и он предался разным увеселениям, песням и пляскам. В упоении успеха, исступленные победители заставили плясать и пленниц своих. Одна из несчастных, беременная, напрасно умоляла оставить ее в покое. «О Ахын. Поневоле пляшу!» – говорила она рыдая. Между тем толпы неприятелей начали проваливаться сквозь землю. Тут один из них, принадлежавший к роду Цсбе, закричал в отчаянии: «О Ахын! Если возвратишь меня домой, через каждые три года буду пригонять к твоей роще корову на жертву!» Он был спасен. Ахин принял его усердие; чему лучшим доказательством служит чудное обстоятельство, что корова сама приходит к Ахиновой роще в продолжение нескольких веков. Однако же, из рассказа видно, что Ахина и прежде чтили; следовательно, он после описанного события, стал только особенно покровителем скотоводства. Место, где погибли победители, называется и поныне местом складки пуль (щехетлин)».¹⁸

В примечаниях к этому преданию Хан-Гирей отметил, что и в его время место гибели захватчиков считалось священным.

«Приходящие и теперь оставляют там по одной свинцовой пуле. На вершине Кубани есть (по крайней мере, была не так давно) гробница, где лежало не гниющее тело покойника. Посещавшие сию гробницу обыкновенно бросали на тело тряпку, в которую завертывали пулью».¹⁹

О божестве Ахыне и обряде в его честь писали и Л. Люлье, и Н. Дубровин.

В описании Л. Люлье интересно то, что еще в его время (XIX в.) в реальном быту жертвоприношение в честь божества Ахына совершали «исключительно у горцев, живущих по морскому побережью»,²⁰ а также и то, что автор отождествлял функцию Ахына с функцией Пана древних греков.²¹

В работе Н. Дубровина нет ничего нового об Ахыне, и фактически все, что сказано там, – повторение данных Хан-Гирея без каких-либо ссылок на него.²²

В описании обряда в честь Ахына, данном В.В. Васильковым, содержит некоторые подробности, представляющие для нас определенный интерес. Так, например, по использованному В.В. Васильковым варианту предания, «каждый год Ахын посыпал белую корову из Абхазии абадзехам, адыгам и убыхам, которые жили в лесах, называемых Тхачаг (тха – бог, чаг – под).

Посланная белая корова шла обыкновенно одна, и ее из всех аулов по пути встречали с хлебом и черными козлами старшины аулов. Хлебом кормили священную корову, а коз закалывали для жертвоприношения в честь покровителя стад бога Ахына».²³

В работе В.В. Василькова приводится содержание предания, в котором повествуется о возникновении обряда жертвоприношении богу Ахыну. В основном оно совпадает с описанием, данном Хан-Гиреем, но конкретнее указывается, что аул, на который напали какие-то враги, пришедшие с юга, находился в Абхазии.²⁴

Е. Шиллинг, со ссылкой на А. Дьячкова-Тарасова²⁵ отметил, что у абадзехов отчетливо сохранились воспоминания о «языческом» культе. «Бога они называли Ахын и приносили ему жертву у почитаемых дубов (тхачаг). Здесь они резали священную корову, старики призывали Ахына на помощь народу, затем корова делилась на части и тут же съедалась. Автору этого свидетельства в 1902 г. рассказывали об одном старике,

который говорил взрослым сыновьям: «Вы исповедуете свою религию (т. е. Ислам), а я буду молиться по обычаям предков», ходил в лес к одному дубу, вокруг которого белело множество костей, и подолгу молился там».²⁶

Как и некоторые другие авторы, Е. Шиллинг отмечал, что ноги Ахына «имели раздвоенные копыта».²⁷ По наблюдениям Е. Шиллинга обряд жертвоприношения совершали представители фамилии Тгахуахо. «Фамилия Тгахуахо (что значит «богий пастух») имела обыкновение приводить в честь Ахына в рощу корову, к рогам которой привязывали хлеб и сыр. Однако культ не был узкосемейным, – все окрестные жители сопровождали шествие Ахыновой коровы, которая называлась «идущей» (т. к., по поверьям, сама шла на молебище в лес)».²⁸

Б. Ана также дал изложение содержания легенды о возникновении культа Ахына. Оно почти совпадает с приведенными выше данными Хан-Гирея, Н. Дубровина, В.В. Василькова и Л. Люлье. Из наблюдений Б. Ана наиболее заслуживающим наше внимание является то, что он оспаривал всеобщность Ахына для всех черкесов (адыгов). По мнению этого автора, «Люлье и Дубровин ошибочно возводили Ахына в общечеркесский пантеон в качестве бога рогатого скота. Поводом к такому заблуждению могло послужить то, что Ахына знали все черкесы и что ему приносилась в жертву корова. Ахын был весьма популярен среди адыгейцев – это нельзя отрицать. Но молились ему, по-видимому, только одни абадзеши. Шапсугские старики охотно рассказывают об Ахыне, но не говорят, что они почитали его и просили о благополучии скота. У шапсугов были свои боги скотоводства: Ямыш – покровитель коз и овец, и Пшешан – покровитель коров. Абзахи же просили Ахына не только о покровительстве скоту, но и о хорошем урожае, о прекращении болезней и т. д.».²⁹

Обобщая все данные предыдущих авторов об Ахыне, Л.И. Лавров в своей работе «Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев» отмечал: «Большой удельный вес скотоводства в хозяйстве адыгов определил в свое время большое развитие культа скотоводческого божества Ахына (Ахын)».³⁰

Один из вариантов легенды об Ахыне, записанный Л.И. Лавровым в ауле Красно-Александровском (Шапсугия), проявляет некоторые существенные особенности. По справедливому замечанию ученого, здесь (в этом варианте) «Ахын выступает

в виде могучего и богатого скотовода-кочевника с пастушеским посохом в руке».³¹ Если во многих других вариантах легенды действие связывается с Абхазией, то здесь действие проходит на черноморском побережье при слиянии рек Туапсе и Цыпка. Указывается, что там некогда жил некий человек, у которого была красавица дочь. «Много было у нее женихов, но отец всенародно объявил, что только тот получит руку дочери, кто перепрыгнет с горы на гору через долину р. Туапсе. И вот однажды пришел великан по имени Ахын и, взойдя на гору, оперся своим неразлучным посохом о дно долины и перепрыгнул на противоположную сторону. Посох его был длиною в 100 сажен и имел железный наконечник. Испугался дикого великана отец красавицы, но последней понравился Ахын, и она стала его женой. Прошло некоторое время, и Ахын вздумал навестить тестя. Прослышав об этом, тестя, забрав имущество, семью и скот, бежал по берегу моря на юг. Остановился он у устья р. Шахе. Ахын пошел следом за ним, вместе со всем своим имуществом и стадами. У него было так много скота, что, когда скот пасся, то покрывал собою все окрестные горы. Остановившись тоже в долине р. Шахе, Ахын не заметил своего маленького соседа – тестя. Ахын окопал свою стоянку глубоким рвом с водою. Чтобы выйти наружу, он опирался о дно рва своим посохом и перепрыгивал на другой берег. Однажды тестя связал два срубленных дерева, перебросил их через ров и, пробравшись к дочери, спросил, когда очередной сон Ахына. Дело в том, что Ахын бодрствовал целую неделю, после чего другую неделю спал. Когда наступил очередной сон Ахына, тестя вторично пробрался в его лагерь и подпилил в нескольких местах стосаженный посох. Сделав это, он снова удалился. Проснувшись и прыгнув через ров, Ахын упал в ров и утонул. Так погиб Ахын в долине реки Шахе. После его смерти неизвестно куда исчезли все многочисленные его стада».³²

Эпизод гибели Ахына напоминает эпизод поимки Абрскила в некоторых вариантах сказания о нем божьими слугами. Если в приведенном варианте адыгского сказания тестя подпилил в нескольких местах посох, на который опирался Ахын, то в некоторых вариантах абхазского сказания посох Абрскила до половины продолбил дятел в то время, когда герой спал. Вот как описан в абхазском сказании эпизод поимки Абрскила: «В минуту опасности Абрскил втыкал алабашу (*посох.* – С. З.) в

землю и, опираясь на нее, делал такой прыжок, что исчезал из глаз врагов.

А божьи слуги обратились к черному дятлу, чтобы он повредил алабашу Абрскила, и за это обещали ему красную шапочку. Дятел разыскал Абрскила и, пока тот спал, стал долбить алабашу. Продолбил он ее до половины, а затем известил об этом божьих слуг. Те кинулись к Абрскилу. Герой вовремя проснулся, увидел врагов, вскочил и, опершись на алабашу, хотел перепрыгнуть через ущелье. Но алабаша подломилась, и он упал. Тут-то подоспевшие враги схватили его».³³ О том же повествует и вариант сказания об Абрскиле, записанный Н.С. Джанашиа и опубликованный им в переводе на грузинский язык.³⁴

Со ссылкой на Ж. Дюмезиля³⁵ Л.И. Лавров подтверждает, что «Ахына почитали не только адыгские племена, но и соседние убыхи, которые представляли его великанином и считали своим прародителем».³⁶

Несмотря на то, что Л.И. Лавров довольно подробно изучил образ Ахына и связанный с ним обряд, при этом опирался не только на существующую литературу, но и использовал свои личные полевые материалы, нигде не упоминает, что это божество встречается и в абхазской мифологии. В то же время справедливо отмечает, что «Ахына можно сопоставить с абхазским Айтаром».³⁷

А.Т. Шортанов в своей монографии, посвященной адыгской мифологии, постарался проследить эволюцию образа Ахына. По мнению А.Т. Шортанова, первоначально Ахын воспринимался как божество моря, в его честь приносилась жертвенная корова. Однако в процессе длительного бытования образа произошла трансформация. Используя различные фольклорные и этнографические материалы, в которых культ Ахына связывается с водной стихией («Ахыном мы называем Черное море», «Черное море именуемое Ахыном, – море студеное, море холодное. Бушуют на нем ветры. Налетают с того моря на берег частые ураганы и бури. И так, как эти вихри приносили большие опустошения, то, пожалуй, верно будет, что и древние люди очень боялись Ахына, и Ахын почитался ими как божество грозное, страшное. Ахыну поклонялись как божеству»³⁸ и т. д.), А.Т. Шортанов заключает, что «Ахын – адыгское морское божество, а «самошествующая корова» посвящалась именно ему».³⁹

Возводя образ Ахына к морскому божеству, А.Т. Шортанов привлек и некоторые косвенные данные. Так, например, им было отмечено следующее: «По всей вероятности, случилось следующее: поскольку Ахын воспринимался в образе коровы, он, естественно, должен был стать покровителем стад, каковым он мог действительно стать впоследствии, когда были потеряны его первичные функции. Подобная метаморфоза наблюдается в мифологии нередко. Например, признается, что бог моря Посейдон первоначально был божеством земли, Аполлон, как известно, вначале признавался богом дверей, потом – богом-охранителем дорог, путников, мореходцев, а еще позже превратился в солнечное божество и, наконец, сделался богом-воителем. Мы полагаем, что нечто подобное произошло и с Ахыном».⁴⁰

Вполне резонным представляется мысль М.-К.З. Азаматовой о том, что куль Ахына полифункционален и порожден исторической реальностью. Исходя из разнообразных этнографических материалов М.-К.З. Азаматова отмечает, что Ахын является не только покровителем крупного рогатого скота, но и одновременно считается одним из божеств абадзехских племен. По содержанию приводимого М.-К.З. Азаматовой предания, в далеком неопределенном прошлом наиболее аристократичные соседние племена темиргоевцев, маюшевцев и бжедугов нападали на абадзехов и разоряли их многочисленные животноводческие хозяйства. Потому на границе с этими соседними племенами «содержалась охрана, во главе которой стоял «Ахын». Он был не только изысканным скотоводом, но и отличным воином и руководителем своего отряда по охране границ и животноводческого хозяйства абадзехов от захватчиков».⁴¹ По преданию, в одной из схваток с захватчиками «Ахын» погиб, «но его опыт и навыки в развитии скотоводства передавались из поколения в поколение. Абадзеи почитали его как героически погибшего за дело своего народа и считали святым. По преданию, он был похоронен в священной роще Мыекуапе на берегу реки Белой в Майкопе, поэтому абадзеи превратили данную рощу – долину кислиц – в место проведения магических обрядов в честь своего «Ахына» и место собрания старейших (хас), на которых решались вопросы внешнего и внутреннего характера, вопросы морального состояния в семье и обществе».⁴²

Верным представляется объяснение М.-К.З. Азаматовой возникновения самого понятия самошествующей Ахыновой коровы. Это понятие возникло на основе каких-то наблюдений людей над бытом. Весной, когда, по известной биологической причине находившиеся взаперти коровы начинали мычать и бить копытами, это воспринималось людьми как желание коров приносить себя в жертву «Ахыну», «скотоводы, не зная законов природы, не вдавались в детали и объясняли это необходимостью подготовки животного к обряду жертвоприношения. Отсюда и пошел термин «Ахынэ и чэмльэркIу» – «шествующая корова Ахына»».⁴³

По материалам М.-К.З. Азаматовой, для жертвоприношения Ахыну выбирали особо примечательных животных – корову или быка. «Признаками для выбора служили белая масть, красивые большие рога и раздвоенные копыта, причем, корова должна быть яловой. Таких животных держали на специальном корме целый год, т. е. до срока – мая месяца. Это время гибели «Ахына». Таких животных называли «ахыновыми» коровами или быками».⁴⁴ Как Е. Шиллинг, так и М.-К.З. Азаматова подтверждают, что почитание Ахына было распространено не только у абадзехов, но оно было известно и другим адыгским этнографическим группам, в частности, шапсугам. По материалам той же М.-К.З. Азаматовой, в описании обряда жертвоприношения Ахыну древние традиции претерпели определенную трансформацию и слились с некоторыми исламскими.⁴⁵

Исходя из содержания дошедших до нас текстов, М.И. Мижаев сделал заключение о том, что с Ахыном «были связаны определенные ритуальные танцы и песни-молитвы с просьбой исполнить то или иное желание».⁴⁶ Справедливо отмечается, что «Ахын, с одной стороны, наделен зооморфными чертами (его ноги имеют раздвоенные копыта), с другой – ярко выраженными антропоморфными признаками».⁴⁷

Надо предполагать, что зооморфные черты Ахына древнее и предшествовали антропоморфным его признакам.

В преданиях об Ахыне проявляется как страх перед ним, так и доброжелательное и недоброжелательное отношение к нему. Такое двойственное (дуальное) отношение, как известно, характерно и многим другим божествам, мифическим существам и эпическим героям в фольклоре и мифологии многих народов мира. По всей вероятности, недоброжелательное от-

ношение к Ахыну сравнительно позднее явление и «возможно, является отражением борьбы человека с силами природы или социальных противоречий классового общества».⁴⁸

В самом начале этой главы мы отметили, что образ Ахына и его имя в адыгской мифологии в живом бытованиях в наше время почти не встречается, но мы увидели, что в научной литературе о нем сказано немало. Характерно, что некоторые адыгские предания связывают Ахына с Абхазией. К сожалению, в самой абхазской мифологии имя и образ в целом этого божества подверглись к еще большему забвению и сохранились о нем лишь скучные сведения и в научной литературе редко упоминаются.

Насколько нам известно, единственное достоверное сведение о наличии Ахына в абхазской мифологии зафиксировано абхазским учителем и краеведом Н.С. Патейпа (1877–1941). Н.С. Патейпа отождествлял Ахына с образом Ажвейпша в том отношении, что и это божество лесное, «но ему молятся не охотники, а те, которых обязала злая кара».⁴⁹

Краткое описание абхазского обряда в честь Ахына, данное Н.С. Патейпа, дает всего лишьrudиментарные сведения. Несмотря на это, в достаточной степени проявляется его сходство с аналогичным обрядом в адыгской мифологии: «Где-нибудь в лесу зарывают винный кувшин ведра в два-три, который всегда пополняется вином при сборе винограда осенью. Ежегодно весною у этого кувшина режут козленка и варят его, кроме того, делают пирожки с сыром. Становясь лицом на запад, молятся, обращаясь к Ахыну, чтобы это божество охраняло их, молящихся, от всяких несчастий в лесу, вне дома. Затем открывают кувшин и тут же обедают, а оставшееся вино берут домой».⁵⁰

Н.С. Патейпа здесь же отметил, что Ахын — существо мужского пола. К сожалению, других комментариев он не дал. Неясно, обряд этот исполнялся всеми абхазами или локально в определенных деревнях. Но сам факт того, что Ахын (у Н.С. Патейпа — Ахына) был известен в Абхазии вплоть до начала XX в., представляет определенный интерес.

Мы не знаем, был ли связан или нет у абхазов мотив самошествующего животного с именем Ахына. Этот мотив в абхазской мифологии встречается, но вне связи с образом Ахына. В качестве самошествующего животного в абхазской мифологии выступает не корова; как правило, это бык. Об этом загадочном

(мифическом) явлении писали несколько авторов. Мы здесь приведем одно из самых ранних описаний. Вот что в нем сказано: «Церковь Св. Георгия Илорского (*церковь эта находится в четырех верстах от районного центра Очамчира.* – С. З.), пользуется особенной известностью во всей Грузии. Храмовый ее праздник бывает 10 ноября. В этот день, по народному поверию, периодически совершается одно и то же чудо, привлекающее к себе богомольцев со всех концов Абхазии – Самурзакани, Гурии и Имеретии. Невидимою силою Св. Георгия, в запертую и охраняемую церковную ограду вводится среди ночи откормленный вол, которого на другой день режут и куски его мяса, которые, говорят, сохраняются целые года свежими, как спасительное лекарство в болезнях, раздаются всем и всюду рассылаются. Надобно заметить, что мнимое чудо это ныне существует лишь в народном предании, которое восходит к древним временам, о чем говорят Ламберти, Шарден и Царевич Вахушти».⁵¹

Повторив эти сведения о самошествующем быке, Д.И. Гулиа отметил, что это чудо «несомненно, пережиток хеттского культа бога Митрошила и персидской религии – митраизма».⁵² Это свое мнение Д.И. Гулиа обосновывал тем, что митраисты «верили в быка, кровь и мясо которого возродят мир».⁵³

В описании, данном Фредериком Дюбуа де Монперэ, привлекает внимание то обстоятельство, что самошествие быка в Илорской церкви Абхазии происходит не 10 декабря, как указывали И.Н. [Кавелин] и Д.И. Гулиа, а во время пасхи при стечении большого количества народа. По Ф. Дюбуа де Монперэ, в этот день «величественно приближался бык с золочеными рогами и самостоятельно входил в нее (*в церковь.* – С. З.); его убивали, мясо раздавали присутствующим, рассыпая иногда на очень дальние расстояния больным как лекарство».⁵⁴

Как видим, все, кто писал о самошествующем быке в Илорской церкви, связывают его с именем святого Георгия. Вполне возможно, что это результат эволюции и трансформации обряда в честь более древнего, но постепенно, с течением времени забытого языческого божества Ахына. Нам кажется, что после распространения христианства в Абхазии, с течением времени постепенно имя Ахына было вытеснено и предано забвению, а обряд в его честь в несколько иной форме, в иной переработке был связан с именем более позднего персонажа – Св. Георгия.

У нас есть еще одно интересное косвенное доказательство тому, что у абхазов обряд в честь Ахына был широко распространен. Имеем в виду сохранившуюся по настоящее время абхазскую народную песню «Белая коза абазина Хаджмата» («Ашэуа Хацьмат ицъма шкәакә»).⁵⁵ Разновременно и разными собирателями были записаны несколько ее вариантов. Семь из них опубликованы.⁵⁶ В настоящее время содержание этой песни имеет бытовой характер, иронически высмеиваются некие (безымянные) воры, угнавшие белую козу абазина по имени Хаджмат (в вариантах встречаются другие имена хозяина козы – Еслам, Беслан). В песне открыто не сказано, но, по всей вероятности, имеется в виду холщенный козел. Во всех вариантах постоянно подчеркивается, что коза (козел), о которой идет речь в тексте песни, была белой масти. Несмотря на то, что внешне (на первый взгляд) никак не проявляется белая обрядность этой песни и кроме простой шутки и иронии в ней ничего не просматривается, при внимательном чтении можно догадаться, что она своими корнями восходит к обряду жертвоприношения божеству крупного рогатого скота Ахыну и является деформированным отголоском содержания этого обряда, т. к.rudиментарно все же напоминает его. Вспомним характерную черту процесса жертвоприношения Ахыну в адыгской мифологии: жертвенную корову переносили с места на место – для снятия шкуры и разделения на части ее переносили на другие места, а мясо варили в котлах на третьем месте, а съедали на месте жертвоприношения.

Стоит обратить внимание еще и на то обстоятельство, что хозяином козы (козла), о которой идет речь в тексте этой абхазской песни, является абазин. Нам кажется, что упоминание именно абазина в качестве хозяина козы (козла), неслучайно. Вспомним, что в приведенном выше кабардинском тексте об Ахыне из сборника «Кабардинский фольклор», говорится, что «Ахын происходил из басхагов» (абазин). Казалось бы, это незначительная деталь, однако она свидетельствует о связи Ахына с абазинами. Это с одной стороны. А с другой стороны, служит своеобразным доказательством тому, что эта песня – осколок обряда в честь божества Ахына.

Приведем наиболее характерный и полный вариант песни «Белая коза абазина Хаджмата»⁵⁷ на языке оригинала и в нашем подстрочном переводе на русский язык:

Подстрочный перевод на русский язык:

Белая коза абазина Хаджмата,
уаа, уаа, наныкяра!⁵⁸
Кто открыл дверь,⁵⁹ тот не вывел.
уаа, уаа, наныкьара!
Кто вывел, тот на нее (на козу) не накинул веревку,
уаа, уаа, наныкяра!
Кто накинул веревку (на козу), тот не взял (ее с собой),
уаа, уаа, наныкяра!
Кто привел ее (козу), тот не привязал,
уаа, уаа, наныкяра!
Кто привязал, тот не отвязал,
уаа, уаа, наныкяра!
Кто отвязал, тот не повалил,
уаа, уаа, наныкяра!
Кто повалил, тот горло не порезал,
уаа, уаа, наныкяра!
Кто горло порезал, не повесил,⁶⁰
уаа, уаа, наныкяра!
Кто повесил, тот шкуру не снял (не содрал),
уаа, уаа, наныкяра!
Кто шкуру снял (содрал), тот не разделил на куски,
уаа, уаа, наныкяра!
Кто разделил на куски, тот не положил (мясо) в котел,
уаа, уаа, наныкяра!
Кто положил в котел, тот не вытащил,
уаа, уаа, наныкяра!
Кто вытащил, тот не распределил (собравшимся),
уаа, уаа, наныкяра!
Кто распределил, тот сам (ничего) не съел,
уаа, уаа, наныкяра!
Кто съел, все отравились,
уаа, уаа, наныкяра!

Приведенные материалы и их обзор в совокупности говорят о том, что образ божества крупного рогатого скота Ахына (Ахины) и обряд в его честь были популярны как у адыгов, так и у абхазов. Это еще одно подтверждение о единстве корней духовности этих народов.

КОДЕШ (КОРДЕШ, КОДОШ, КУАДАШЬ, КУДАШЬ) – БОЖЕСТВО МОРЯ В АБХАЗО-АДЫГСКОЙ МИФОЛОГИИ

По самым различным причинам исторически так сложилось, что образы некоторых божеств языческого пантеона и связанные с ними обряды больше сохранились в памяти адыгов или ученые успели зафиксировать и описать их, а у абхазов к тому времени остались смутные представления об этих же божествах или они были полностью преданы забвению. При внимательном изучении сохранившихся описаний (несмотря на то, что часто и они неполные) образов этих божеств и связанных с ними обрядов у адыгов, нередко способствовали и способствуют реконструкции их и в абхазской мифологии. Иногда же наблюдается и обратное явление, когда то или иное божество больше сохранилось в памяти абхазов, чем у адыгов.

Здесь представляется уместным вспомнить известную в науке истину о том, что в пору возникновения и расцвета обряды преследовали определенные утилитарные цели. Несмотря на то, что многие из них оказались весьма консервативными и долго держались в сознании людей, неизменными, раз и навсегда установившимися, они, конечно, не оставались, постепенно, по истечении времени трансформировались. Менялись не только их формы, но и содержание, и функции. Эта своеобразная и характерная закономерность хорошо изложена в суждениях и наблюдениях адыгского ученого С.Х. Мафедзева, который пишет: «Многие обряды и сопровождавшие их игры в пору своего появления имели вполне реальную и рациональную функцию – обеспечения культурной преемственности и социальной интеграции. Однако были и такие, которые с древнейших времен покоились на мифической и иррациональной основе. Главной целью последних явилось оказание магического воздействия на различные божества, покровителей и культов для преумножения урожая, предохранения скота от падения, для обеспечения общественного и семейного благополучия, защиты от болезней и т. д.».¹

При исследовании образов божеств языческого пантеона и связанных с ними обрядов следует также учитывать совершенно справедливые мысли ученого о том, что «магические действия и суеверные представления возникли как следствие

низкого уровня производительных сил. Поэтому естественно, что с повышением практического опыта адыга-земледельца, с совершенствованием его знаний об окружающей действительности суеверные представления трансформировались, а затем забывались, умирали своей естественной смертью. Однако, надо заметить, что процесс накопления положительного и изживание отрицательного происходил отнюдь не просто, хотя негативность многих обрядов и обычаяев становилась очевидной. Длительность их бытования, как правило, зависела от различных причин, в том числе от роста общественного сознания, от классовой, социальной и религиозной заинтересованности княжеско-дворянского и религиозно-клерикального сословий, с одной стороны, и трудового народа – с другой».²

Еще А.М. Диrr в первой половине XX столетия, исследуя различные божества языческого пантеона целого ряда кавказских народов, отмечал, что «посторонние влияния, как, например, влияние зароастризма, христианства и ислама привели к исчезновению многих оригинальных черт религиозного и социального быта; поэтому мы можем изучать древнейший строй кавказцев только по следам, пережиткам и намекам».³

Эти известные мысли мы сочли необходимым вспомнить особенно в связи с изучением такого мало сохранившегося образа абхазо-адыгской мифологии, каковым является божество моря Кодош (у некоторых авторов Кордес, Кодеш, Кодох, Кудех (адыг.), Куадашь, Кудашь (абх.).

При всей скучности сведений о нем, нижеприведенные материалы свидетельствуют, что для абхазо-адыгских народов Кодеш является общим божеством, притом весьма значительным. В прошлом, вплоть до конца XIX столетия Кодеш был хорошо известен как в среде адыгов (особенно жителей Черноморского побережья – шапсугов, натухайцев, а также убыхов), так и у абхазов. Об этом свидетельствует хотя бы топоним Кудепста в районе Большого Сочи, а также топоним Куадашь в устье самой большой реки Абхазии Кодора, в с. Адзюбжа в поселке Баглан. Может быть, абхазское название реки Кодора (Кудры) (в греко-римских письменных источниках – Коракс) и Кодеша непростое созвучие, может быть, между ними есть какая-то связь.

В исторической Черкесии также зафиксирован топоним с одноименным названием. Так, например, автор первой полови-

ны XIX в. Иоганн Бларамберг, описывая восточный берег Черного моря от устья Кубани до реки Чорох или Акампсис, среди других отметил и Кодос, который локализовал на юго-востоке от Геленджика между бухтой Пшад и замком-крепостью под названием Субаши при впадении реки с таким же названием в море в 100 верстах от Суджук-Кале. По описанию Иоганна Бларамберга, «Кодос или Кодох – небольшая бухта, вокруг которой расположены жилища горцев. Некогда здесь были два города – Бовуджиал и Абхазия».⁴

Автор 20-х гг. XIX в. С.М. Броневский, описывая географические и исторические известия о Кавказе, упоминает местность под названием Кодоса и описывает его в следующих словах: «Кодос. Множество абхазских усадеб, рассеянных вокруг Кодозского залива под именем Кодос, или Кодох. На сем заливе были прежде два города Бовуджиаль и Абказы. Тут производится знатнейший торг с абхазами, хотя суда должны стоять на открытом рейде. Пейсонель⁵ упоминает о славном дереве, называемом также Кодох, которое абхазы почитают за святое».⁶

Как видим, описание местности под названием Кодос, данное С.М. Броневским, очень схоже с описанием, данным Иоганном Бларамбергом.

По данным Л.И. Лаврова уже во второй половине XX в., в Шапсугии имеются топоним и гидроним, связанные с Кодошом. «В Шапсугии существует селение Малое Псеушхо, которое до сих пор среди местных жителей называется Куэдэ-щэхъыпI, т. е. «место приношений Кодешу». Такое название носит и небольшая речка, на которой находится это селение... На Черноморском побережье у г. Туапсе есть мыс, носящий название Кодош, Кодос, Кодеж и др. Очевидно, там находилось одно из святилищ этого божества».⁷

Надо сказать еще и том, что сведения об этом персонаже весьма противоречивы, иногда даже взаимоисключающие. По всей вероятности, несовпадение мнений различных авторов о сущности и функциях Кодеша вызвано тем, что функции его менялись, а может быть, он был полифункциональным божеством.

Насколько нам удалось выяснить, одно из самых ранних упоминаний об этом божестве встречается в сочинении французского консула в Крыму, первого врача хана Ксаверио Главани «Описание Черкесии». Это сочинение датировано 20 января

1724 г. Оно на языке оригинала и в переводе на русский язык, с примечаниями Е.Г. Вейденбаума, с предисловием и комментариями Л.Г. Лопатинского опубликовано в 1893 г.⁸

Чтобы хорошо понять в каком контексте автор упоминает Кодеша, нам необходимо из этого сочинения Ксаверии Главани выписать довольно большую цитату. Вот, что сказано в интересующем нас месте:

«Каждый округ Черкесии имеет священное место, находящееся обыкновенно в лесу, где предметом поклонения служит большое дерево. Такое дерево черкесы называют пенекассан; они совершают пред ним свои молитвы. Умирающие оставляют свою саблю, ружье и одежду пенекассану; их относят туда с церемонией и вешают на деревья, так что с течением времени лес оказывается наполненным всякого рода оружием, одеждой и другими предметами, но никто не осмеливается прикоснуться к ним. В этом же лесу хоронят мертвых и совершают обряды. Трупы людей и животных, убитых громом, считаются божеством, которое называется Кодос. Если мужчины и женщины, совершившие преступление или убийство, скроются в лес пенекассан и повяжут себе на шею какую-нибудь тряпку из числа висящих на деревьях, то они освобождаются от наказания, как состоящие под покровительством божества».⁹

Из только что приведенного отрывка из сочинения Ксаверии Главани явствует, что Кодеш является божеством трупов людей и животных, убитых громом. В примечаниях к этому слову (к слову «Кодеш»), Е.Г. Вейденбаум отметил особое уважение черкесов к трупам людей и животных, убитых молнией. Со ссылкой на М. Пейсонеля¹⁰ (*Traite sur le sommerce*. Т. II, Р. 3) Е.Г. Вейденбаум указывал, что «название Кодош дается черкесами и абхазцами священным деревьям. Слово это Пейсонель производит от еврейского Кодош – святой. Путешественник Жан де Лука, посетивший Черкесию около 1637 г., рассказывает о Кудоши (*cudosci*) или священных местах, в которых можно было видеть множество бараньих голов, оставшихся от курбанов или жертвоприношений... Поэтому показание К. Главани о том, что название Кодош прилагалось черкесами к пораженным молнией, является весьма вероятным, хотя он ошибался, называя Кодош божеством».¹¹

В свою очередь в комментариях Л.Г. Лопатинского слово «Кодош» этимологизируется на основе кабардинского языка:

«По-кабардински слово когça (ког – много, давно, Епич. ф. гл. Єы'ан) означает старинный – освященный давним обычаем».¹²

Здесь же следует отметить, что гораздо позже (уже во второй половине XX в.) известный советский ученый-этнограф Л.И. Лавров также придерживается того мнения, что термин «Кодош» «не адыгский, а еврейский, и означает «святость»».¹³ При этом в работе Л.И. Лаврова не указывается, что аналогичное истолкование этого слова было сделано задолго до этого М. Пейсонелем и Е.Г. Вейденбаумом. Это свое мнение Л.И. Лавров, видимо, высказал на основе личных наблюдений, но обосновал не на лингвистическом анализе самого термина, а опирался на косвенные данные: «Слово это (*Кордеш или Кодеш.* – С. З.) могло проникнуть в адыгскую речь в раннем средневековье во времена Хазарского государства на Северном Кавказе, когда на Таманском полуострове существовала значительная еврейская религиозная община».¹⁴

Проследив вкратце историю появления евреев на Северном Кавказе (начало которой датируется рубежом I и II тысячелетий н. э.), Л.И. Лавров заключает, что «не приходится удивляться проникновению еврейского религиозного термина в язык адыгов».¹⁵

Мы вполне осознаем, что установление и выяснение этимологии того или иного термина очень сложное дело. Для этого надо иметь специальную подготовку и всегда надо проявлять осторожность. При всем этом нам кажется, что этимология слова «Кодеш», предложенная в свое время Л.Г. Лопатинским, является наиболее вероятной.

Как мы видим, в указанном сочинении Ксаверио Главани Кодош квалифицируется как божество (вспомним, что в примечаниях Е.Г. Вейденбаум оспаривал эту мысль Ксаверио Главани, считая ее ошибкой), но не связывал его с морской стихией, а Е.Г. Вейденбаум вообще не считал его божеством.

Обозревая наиболее древние языческие божества адыгов, Л.Я. Люлье писал о Кодоше: «Кодес (*написание по Л.Я. Люлье.* – С. З.). Горцы представляют его себе в виде рыбы и приписывают ему силу, удерживающую море в пределах берегов. Очевидно это греческий Нептун».¹⁶

В самом деле, какая-то аналогия между Кодешом и Нептуном есть – оба они выступают в ипостаси божества моря, но

нельзя считать их тождественными. Кодеш, конечно, не греческий Нептун, а вполне самобытное, оригинальное божество в мифологии абхазов и адыгов. Тем более адыги (черкесы) его представляют в виде рыбы, а Нептун, как известно, был связан с лошадьми, его эпитетом является «конный», иногда выступает богом всаднического сословия. Введение культа Нептуна, а также учреждение праздника конного Нептуна приписывалось Ромулу.¹⁷ Этих или аналогичных признаков мы у Кодеша не наблюдаем.

Н. Дубровин также отмечал, что Кодеса черкесы представляли богом «в виде рыбы, удерживающей море в пределах берегов».¹⁸

В.В. Васильков также констатировал, что Кодос считался божеством, покровителем рек и морей. По мнению этого автора, точный перевод Кодеса утерян, «но по смыслу же переводится так: бог-рыба».¹⁹

По Е. Шиллингу тоже «Кодес – рыбоподобное божество, удерживающее море в берегах».²⁰ М. Рыжский, анализируя и обобщая данные Ксавериио Главани, Жан де Лука и Карла Пейсонеля об этом божестве, не исключал возможную какую-то связь Кодеша со священными деревьями. По этому поводу он писал: «На это (*на возможную связь Кодеса со священными деревьями*. – С. З.) указывает, в частности, хотя бы тот факт, что в то время, как Главани называет словом «кодос» трупы убитых молнией, Жан де Лука этим же термином называет священные рощи, а М. Пейсонель называет «кодош» отдельное священное дерево».²¹

Наиболее подробные сведения о Кодеше мы находим в работе Л.И. Лаврова «Доисламские верования адыгейцев и карбardinцев». Как и у многих других авторов, так и по данным Л.И. Лаврова Кодош – божество, связанное с морской стихией: «С культом моря была связана вера в божество Кодеш, которое представляли рыбой, держащей море в своих берегах».²² По материалам Л.И. Лаврова, «божеству Кодешу (Кузэдэш) или Кордеш (Куэрдэш) в старину молились перед рыбной ловлей, прося у него богатого улова».²³ Далее приводятся сведения Х.М. Серебрякова о том, что у черкесов отмечается зимний праздник Кордесах (Куэрдащэхъ), что значит «подношение Кордешу». «В этот день жители берут в море воду и опрыскивают ею один другого».²⁴

Профессор Ш.Д. Инал-Ипа упоминает Кодеш в связи с другими абхазскими святыми. Имеются в виду Аныпс-ных Ачандарский и Анан-Лдзаа-ных.

Наряду с Аныпс-ных Ачандарским в западной Абхазии было и Анан-Лдзаа-ных, которое считалось одним из главнейших святынищ. Оно находилось в селе Лдзаа, рядом со знаменитым Пицундским храмом, в 4 км от моря. По представлению абхазов, божество это не имело определенного вида, как божество «наподобие облака». Абхазы представляли, будто «оно показывалось иногда в виде огненного блестящего шара, с головой и хвостом, отбрасывающего большие искры при полетах, которые якобы оно совершало, общаясь с Аныпс-ных. Оба эти божества составляли нечто вроде семьи, причем Анан-Лдзаа-ных являлась богиней, Аныпс-ных – богом».²⁵ Начиная от Черной речки, все жители окрестности должны были иметь по одной корове, посвященной Анан-Лдзаа-ных, потому, что представлялось, будто это божество защищало население от всяких болезней, воров и грабителей. «Ежегодно устраивались общественные праздники под названием «кадач»».²⁶ Ш.Д. Инал-Ипа отмечал, что слово «кадач» не поддается переводу и не совсем понятно его значение. Ученый предполагал, что оно может быть связано с грузинским словом «кадаги» – проповедь.²⁷ В то же время Ш.Д. Инал-Ипа не исключал связь этого слова с Кодошом в описании К. Пейсонеля и здесь же в сноске 1 отметил, что «может быть, «Кодош» – открытая бухта... Здесь множество отдельных домов рассеяно на 3–4 мили в окрестности. Там именно находится знаменитое дерево, называемое Кодош, которое абхазцы чтят так же, как черкесы почитают дерево pangissan... В Кодоше находится самый большой рынок абазинцев».²⁸

А.Т. Шортанов признавал, что Кодес в адыгейской мифологии выступает в качестве морского божества, но не отметил, что он наличествует и в абхазской мифологии. Это обусловлено по всей вероятности тем, что материалами на эту тему автор не располагал. «По словам стариков (адыгских. – С. З.), Кодесу приносили жертвы и его именем молились адыги, отправляясь в морское плавание».²⁹ О слове «кодеш» А.Т. Шортанов констатировал, что оно «проникло и в осетинский язык с таким же значением, как в адыгском – «святой»»,³⁰ при этом ссылался на В.И. Абаева.³¹

А.Т. Шортанов не дает этимологии слова «Кодес», но по всему видно, что он признавал его заимствование адыгами, не указывая конкретно, из какого языка оно могло быть заимствовано. Касаясь этого вопроса, ученый справедливо отмечал: «Вообще следует заметить, что адыгская мифология нередко прибегала к заимствованиям из других языков для придания именам своих божеств таинственности и значительности. Не-понятное имя как бы возвеличивало языческих богов».³² К этому можно добавить, что указанная особенность характерна не только для одной адыгской мифологии, она имеет место и в мифологии многих других народов, в том числе, конечно, и в абхазской.

По наблюдениям А.Т. Шортанова, шапсуги до сих пор знают несколько мест «называемых ими «кодош», причем значение слова они не могли объяснить».³³ Несмотря на то, что никаких подробных сведений об обрядах в честь Кодоша у нас нет, справедливым представляется заключение, сделанное А.Т. Шортановым: «Не приходится сомневаться в том, что эти топонимические названия остались в тех местах, где в свое время адыги приносили жертвоприношения в честь божества Кодеса».³⁴

В книге М-К.З. Азаматовой «Этнографические этюды»³⁵ имеются некоторые подробности обряда в честь божества Кодеса. Автор констатирует тот факт, что оно было морским божеством, олицетворяло морскую стихию не только у шапсугов и натухайцев, но и у убыхов. Очень важным представляется и то сведение, что Кодес – это прозвище, а настоящее имя этого божества «Хышхогуаша» и оно женского пола: «Шапсуги, натухаевцы, убыхи почитали богиню «Хышхогуашэ», олицетворяющую морскую стихию. «Хышхогуашэ» изображали постоянно плавающей, сидя на рыбоподобном божестве, по внешнему виду напоминающему дельфина. Люди прозвали его «Къэдес» и обожествляли, считая, что он покровительствует морям и их обитателям, с которым «Хышхогуашэ» в дружбе по охране «Хыш1уц1» – Черного моря и «Азыкъ» – Азовского моря. Почитание божества моря якобы предотвращало выход воды из морских берегов. Поэтому вышеуказанные этнические группы обоим божествам «Хышхогуашэ» и «Къэдес» совершили ритуал жертвоприношения и танцы следующим образом: разрубали жертвенное мясо на куски, складывали в кучу, во-

круг которой крутились люди. В руках танцующих были палочки с круглыми щелями из сладкого теста, печеного на масле. Покружившись несколько раз со словами:

О... мардж, Къэдес!
Сохрани Хышхогуаш.
О... мардж, Къэдес!
Береги нас от гнева моря! –

ведущий хоровод, оторвавшись от цепи круга, нанизав на палку кусок мяса, бежит навстречу волне, бросается в воду, а за ним все по очереди. Из воды выходили уже без мяса и без щаляма».³⁶

Можно предполагать, что каким-то осколком образа божества моря является персонаж популярной в абхазском фольклоре волшебной сказки «Кудапш-пха».³⁷ В этой сказке нет прямых указаний на связь героини по имени Кудапш-пха (дочь Кудапшы) с морем, но ее связи с водной стихией очевидны и прозрачно просматриваются. По тексту сказки некий царевич во время охоты в лесу заметил «девушку с кожей черной, как смоль».³⁸ Царевич приводит ее к себе домой. По истечении какого-то времени выясняется, что черная кожа для нее была времененным наказанием за какие-то грехи, а на самом деле она – красавица. Однажды, незаметно для посторонних глаз, девушка эта пошла тайком к речке, сбросила с себя черную кожу. В это время она стала стройной и белой, «от нее лучился свет, как от солнца. На каждом из ее тонких пальцев сверкало по два золотых кольца. Она отломила веточку, очистила от листьев и нанизала на нее снятые кольца. Затем вошла в воду и поплыла. Омывшая прекрасное тело девушки вода стекала с нее серебром и золотом».³⁹ В конце выясняется, что Кудапш-пха не простая, а является дочерью Аерга.⁴⁰ Вспомним, что Аерг – божество молнии-огня и одновременно покровитель охоты. Не исключена возможность, что в более древние времена в сфере влияния этого грозного божества находилась и морская стихия.

Здесь же необходимо отметить, что в абхазской мифологии имеется и другое божество моря по имени Хайт или Хайт. Хайт также антропогоническое существо мужского пола. Вспомним, что и Кодош тоже мужского пола, но по вышеприведенному мнению М.-К.З. Азаматовой «Кодес – это прозвище, а настоящее имя этого божества «Хышхогуаша» и оно женского пола».

Вполне допустимо, что когда-то Кудаша тоже абхазы представляли в женской ипостаси. Что же касается Хайта, он также известен по одноименной сказке. Хайт – существо морское, могучего телосложения, живет на дне морском. У него там роскошный дворец, в его царстве тишь и благодать. Он лишь периодически выходит на сушу.⁴¹

В другой абхазской сказке с явными мифическими следами («Воспоминание о потопе»⁴²) Хайт выступает добрым царем Абхазии в то отдаленное время, когда море было пресным и покрывало всю страну. «За его (Хайта. – С. З.) доброту Анцца (Бог. – С. З.) ниспослал ему волшебную оленью шкуру с поющими золотыми волосами. Каждый волосок пел свою песню, непохожую на другую. Волшебная шкура могла исполнить любое желание Хайта, но за каждое выполненное желание с нее выпадало по одному волоску.

Услышав о волшебной шкуре все больше бедных стали обращаться к Хайту с просьбами о помощи. И добрый царь исполнял их просьбы при помощи волшебной шкуры».⁴³

Когда на этой шкуре закончились все волоски, Хайт умер, превратился в доброго духа и переселился в море и выходит оттуда на берег лишь периодически, «в облике белого быка, предвшая войну, или же в облике белого коня, предвшая потопы и землетрясения».⁴⁴

По тому же тексту, «спустя семь лет, белый конь вышел из пучины на берег – и случилось несчастье: море внезапно выступило из берегов и затопило всю землю. Только вершины самых высоких холмов, трехгорий Иарцаху и руины дворца Хайта на холме Хат были видны над морскими валами...

Долгое время море не отступало, наступало то невиданными доселе валами, то небольшими потоками, сметая все на своем пути. Потом постепенно успокоилось и, наконец, отступило насовсем».⁴⁵

Завершается эта сказка следующим назиданием: «Люди должны помнить Хайта и должны быть внимательными, чтобы вовремя заметить выходящего из пучины на берег моря белого коня и белого быка. Выйдя на берег, добрый дух делает несколько шагов в сторону, словно указывая людям, откуда может прийти беда».⁴⁶

Изучая образ Хайта, ученые пришли к выводу о том, что он, в результате эволюции, менял свои функции. Первонач-

чально это было божество восхода и захода солнца и женским соотвествием его является Кодош. «В абхазский пантеон первоначально входило божество восхода и захода солнца Хайт, связанное с миром живых, с миром усопших, с морем. По древним поверьям, в морское Царство Хайта через огромную дыру стекаются с гор все реки. Женское соотвествие Хайта – Кодош, кульп которой был распространен в прибрежной полосе Абхазии и у некоторых соседних адыгских племен (например, у шапсугов), выражался в почитании посвященных ей рощ и отдельных деревьев. Позднее в абхазский пантеон вошли Амра (персонификация солнца) и Амза (персонификация луны)».⁴⁷

Приведенные материалы и обзор существующей научной литературы о божествах моря свидетельствуют, что их образы являются общими и для абхазов, и для адыгов, своими корнями они восходят к глубокой архаичности.

АБХАЗСКОЕ АЧЫШЬАШНА, АДЫГСКОЕ ПШИШНА

В абхазской и адыгской мифологии встречается несколько божеств, которые функционально разнятся, но имена их совпадают или же проявляют явные сходства. Таковыми являются абхазское Ачышьашна и адыгское Пшишана. Как видно, имена этих божеств почти совпадают. Можно предположить, что когда-то в прошлом и функции их совпадали, но с течением времени, в результате эволюции и трансформации их образов, функции каждого поменялись. Как известно, в мифологии нередки случаи, когда божества меняют былые функции.

Об Ачышьашнане в литературе имеются не очень много сведений, в народе сегодня лишь немногие люди старшего поколения помнят его имя и основную его функцию. Оно считается божеством лошади, является одним из семи долей Айтара. Некоторые ученые предполагают, что это божество женского пола.¹ Отрывочные сведения об этом божестве мы можем почерпнуть из работ С.Т. Званба («Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии. Заметки природного абхазца»²) и Н.С. Джанашии («Религиозные верования абхазов»³).

Так как Ачышьашьана считается одной из семи долей Айтара, мы должны сказать несколько слов и об этом последнем божестве.

В абхазской мифологии Айтар считается богом обновления природы, размножения и скотоводства. С.Т. Званба функцию Айтара определил как «бог и покровитель домашнего скота и хуторов».⁴ К этому богу с особым почтением относились пастухи, которые приносили ему в жертву «молочную кашу, обыкновенно в субботу, – только не во время поста, раз в году летом.

Около котла, наполненного кашею, становятся все пастухи, сколько их найдется при стадах, и старший из них просит Айтара о размножении их стад и защите их от хищных зверей. После того кашу едят».⁵

Опираясь в основном на материалах С.Т. Званба и Н.С. Джанашии, Ш.Д. Инал-Ипа пришел к выводу о том, что Айтар «великий бог обновления природы, размножения и скотоводства. Иногда он выступает в качестве женского бога – покровительницы домашнего скота и хозяйства.

Образ этого божества занимает особое место в абхазском языческом пантеоне по общепризнанности и широте функций».⁶

По материалам Н.С. Джанашии, в народе считалось, что в соподчинении Айтара находятся сравнительно мелкие божества и каждое из этих божеств составляет особую его долю. В эту плеяду входят всего семь божеств: Цъабран (Джабран) – бог коз и овец, Жэабран (Жвабран) – бог коров, Альшькынтыр – бог собак, Амза – бог луны, Амра – бог солнца, Анапанага – божество урожая и Ачышьашьана – бог лошадей. По объяснению того же Н.С. Джанашии, слово «Ачышьашьана» состоит из слияния двух абхазских слов: ачи – «лошадь» и шьашьана – непонятно».⁷

По Н.С. Джанашии, в старину в честь каждого из этих богов во главе с Айтаром абхазы совершали обряды с молитвами и жертвоприношениями. Обряд моления богу Айтар исполняли в первый понедельник великого поста. Это моление имело и другое название – хэажкыра (хэажэ – «лепешка» + акыра – «держать в руках»). Хэажэ – «это особая лепешка то конусообразная, то кругло-приплюснутая. Во всех жертвоприношениях у абхазов эти лепешки, то начиненные сыром,

то без него, непременно фигурируют... Лепешки эти иногда варятся, а иногда пекутся».⁸ Молились, соблюдая определенную иерархию этих богов, расположив во времени в определенной строгой последовательности, по всей вероятности, с учетом степени важности каждого из них: Цыбран (Джабран), Жэабран (Жвабран), Алышькынтыр, Амза, Амра, Анапа-нага, Ачышьашьана.

Как видим, в иерархии этих богов Ачышьашьана занимает последнее место. Следует подчеркнуть, что «при обращении к какому-либо из этих богов непременно упоминается Айттар, как бог, часть коего составляет данное божество... Айттар един в семи долях. Долевое понятие абхазов о боже в Айттаре рельефно выражено».⁹

При молитвах в честь этих богов, как видим, неукоснительно соблюдалась указанная иерархия. За Ачышьашьана молились последним. Как и многим другим богам, так и Ачышьашьану в жертву приносили лепешки, о которых говорили выше. Молящийся брал в руки лепешку, изображавшую лошадь, и «просил бога Ачышьашьану – великую долю великого бога Айттар, чтобы он размножил им лошадей (каторов и ослов)».¹⁰ При этом молящийся лил горячую акурпу (густой отвар от лепешки или мамалыги) то в сторону моря, то в сторону гор, говоря: «Ооцә, ооцә!» (Этими словами абхазы сзывают скот).¹¹

Несмотря на то что многие авторы писали о Пшишане, мы не можем сказать, что научная литература об этом адыгском божестве языческого пантеона располагает достаточным материалом, чтобы обрисовать его образ в полном объеме.

Наиболее ранние сведения о Пшишане имеются у Л.Я. Люлье и Е. Шиллинга. Перечисляя адыгские домашние божества, наряду с другими двумя божествами (Тхагалейк¹² и Тгакофеши) Л.Я. Люлье и Е. Шиллинг первым называют Пшишана. Оба автора отметили, что празднество в честь этих трех божеств называется Джегупе-таха, т. е. праздник очага.¹³

Б. Ан квалифицировал Пшишана как покровителя коров, однако, других сведений об этом божестве он не дал.¹⁴

Как нам кажется, место Пшишана среди других языческих богов наиболее верно определил Л.И. Лавров, он же правильно указал функцию этого божества и его связь с абхазским божеством лошадей Ачышьашьана. Касаясь этого вопроса, Л.И. Лавров писал, что у адыгов было несколько богов-покро-

вителей скотоводства. Из них остались известными Пшишана и Емыш, или (у кабардинцев) Аймыш. Исходя из материалов, собранных самим ученым в Шапсугии, Пшишану квалифицирует как покровителя коров. Насколько нам удалось разобраться, Л.И. Лавровым впервые было отмечено, что «название Пшишан является разновидностью имени абхазского божества покровителя коневодства Ашашана».¹⁵ (Здесь совершенно очевидно, что имеется в виду Ачышьашъан. По всей вероятности, по ошибке у Л.И. Лаврова или по вине издателей искаженно воспроизведено это имя как Ашашана, тогда как такого божества абхазская мифология не знает.) Здесь отмечается, что «Ахын считается покровителем скотоводства вообще, и в частности крупного рогатого скота, Пшишан – только рогатого скота и, может быть, лошадей, а Емыш – овец и коз. Ахына можно сопоставить с абхазским Айтаром, Пшишана с абхазским Жвабраном, а Емыша с осетинским Фалваром и абхазским Джабраном».¹⁶

Если эти мысли ученого верны (по-видимому, так оно и есть), тогда не приходится сомневаться в том, что абхазское Ачышьашъана и адыгское Пшишан проявляют сходства не только по названиям, но и функционально.

БОЖЕСТВА КУЗНИ И КУЗНЕЧНОГО РЕМЕСЛА В МИФОЛОГИИ АБХАЗОВ И АДЫГОВ

В мифологии абхазов и адыгов значительное место занимают божества кузни и кузнецкого ремесла. Нет сомнения в том, что возникновение и долгое бытование столь значительных божеств в религиозных верованиях абхазов и адыгов напрямую связано со столь же значительным развитием обработки металлов в жизни этих народов.

Имеется немало источников и археологических материалов, говорящих о том, что предки современных абхазов и адыгов активно и непрерывно занимались металлообработкой с эпохи бронзы до сравнительно недавнего времени. «Абхазия вместе с прилегающими к ней областями была одним из основных производственных центров бронзовой металлургии, при обеспеченности в основном местным сырьем: медью, серебром, железом и др. Археологическими исследованиями установлены

вается, что, в частности, Сухум является одним из очагов древней металлургии на Кавказе.¹

Почти во всех районах Абхазии археологами обнаружены следы древней обработки металлов. Так, например, в Очамчире (около нынешней чайной фабрики) сравнительно недавно (в 50-х гг. XX в.) «были найдены предметы, в том числе бронзовая мотыжка и обломки бронзового же серпа, которые, особенно клад и слитки, свидетельствуют о том, что на этом месте были мастерские по обработке металлов».² Во многих местах Абхазии добывались различные виды металлов, «специалисты насчитывают здесь до 25 видов полезных ископаемых, а количество месторождений доходит до 250, в том числе железные, медные, свинцово-цинковые и др.».³

По археологическим и этнографическим данным металлообработка занимала значительное место и у адыгов, «на территории которых в большом количестве встречалась железная руда. Они (*адыги*. – С. З.) широко занимались производством железа сыротутым способом. У них были надземные и подземные стационарные и сезонные сыротутые печи. Дутье производилось с помощью восьми ручных мехов, находившихся у основания печи. Они пользовались также печами для получения чугуна с особыми каналами или трубами, по которым поступал расплавленный металл в линейные формы. Об их умении производить булатную сталь свидетельствует знакомство с тигильным процессом посредством приспособления под тигли глиняных горшков и металлических котлов».⁴

Один из первых исследователей этнографии народов Кавказа Григорий Филиппович Чурсин отмечал, что культ железа и кузнецкого ремесла особенно хорошо сохранился у абхазов, адыгов и отчасти у мегрелов. Напомнив о том, что живший на территории древней Колхиды народ халибы славился выделкой стали, Г.Ф. Чурсин приводит слова автора XVIII в. Рейнеггса о том, что абхазы «занимаются обработкой железа, из которого делают отличную сталь и выковывают ружья, сабли и ножи».⁵ По справедливому мнению Г.Ф. Чурсина, возникновение божества, о котором идет речь, было обусловлено наличием традиционного кузнецкого ремесла. Конечно, неслучайно то, что в мифологии абхазов и адыгов значительное место занимают божества кузни и кузнецкого ремесла. «Выдающаяся роль кузнецкого дела в хозяйственной жизни народа нашла свое от-

ражение в религии абхазов. Ни у одного из народов Кавказа не наблюдается такого высокого почитания кузни, кузнечного дела и кузнецов, как у абхазов».⁶

Этнограф И.А. Аджинджал, посвятивший специальную работу кузнечному ремеслу и культу кузни и железа у абхазов, также подчеркивал о широком распространении металлообработки в хозяйственной жизни абхазов. В частности, он писал: «Во множестве находимые на территории Абхазии пережитки древних тесел, прямых и желобчатых, скобелей, долот, ножовок, напильников, ободков и для арб, колес, обрущей для бочек, красноречиво говорят о том, что местное население и его предки занимались разными ремеслами, особенно кузнечным, которые были, по всей вероятности, распространены по всей Абхазии».⁷

Как и другие авторы, так и И.А. Аджинджал возникновение кузнечного ремесла у абхазов связывал с эпохой бронзы. Ка-саясь этого вопроса, ученый отмечал, что кузнечное ремесло было известно предкам абхазов с той отдаленной эпохи. «Об этом свидетельствуют встречающиеся еще до наших дней на территории Абхазии следы многочисленных древних кузнечных мастерских. Мастерские устраивались в помещениях, так называемых кузницах. Помещение под кузницу выстраивалось... у ограды двора или в саду под фруктовыми деревьями, а культовые кузницы – строились среди подлеска, под покровом лиственных деревьев и вьюющихся растений».⁸ В другом месте работы И.А. Аджинджала отмечается, что кузница строилась «в зависимости от рельефа местности, или у ограды двора, или в саду под большими деревьями, или же подальше, среди подлеска, вдали от жилищ. Первоначально кузница представляла круглую из рододендровых прутьев плетенку, состоявшую из одной небольшой комнаты, с конусообразной крышей, крытой папоротником, соломой или чалой, наподобие первобытного жилища абхазов «ақәацә». В дальнейшем стали строить под «ажыра» (кузницу. – С. З.) плетеные постройки четырехугольной формы с двухскатной крышей, крытой папоротником, соломой, камышом. Впоследствии зажиточные крестьяне строили «ажыру» в виде небольшого четырехугольника из отесанных топором досок или же из бревен-кругляков, скрепленных по углам врубкою в полдерева с одним входным отверстием спереди, с четырехскатной крышей, крытой соломой, папоротником или камышом»⁹.

Далее И.А. Аджинджал отмечал, что культовые кузницы предназначались «исключительно для совершения моления и жертвоприношений божеству кузни, устраивались обычно в виде небольшого круглого и четырехугольного помещения с конической или двухскатной крышей из папоротника.¹⁰ Бытовали и смешанные кузни (рабочая и культовая)».¹¹

Внутри культовой кузни помещалась наковальня, вбитая в обрубок дерева, на ней лежали молоток и щипцы (х-напык), здесь же зарывался в землю глиняный винный кувшин, наполнявшийся вином каждый год. «К этому кувшину под страхом наказания Шашвы (*божество кузни и кузнечного ремесла у абхазов. – С. З.*) никто не смел прикоснуться раньше Нового года (хъачхуама), ни сам хозяин, ни тем более кто-либо из посторонних».¹²

Обозревая историю развития металлургии в Абхазии, профессор Ш.Д. Инал-Ипа отмечал: «Кузнечное дело (ажьира) является одним из наиболее развитых отраслей ремесленного производства абхазского народа, причем оно в той или иной степени дожило до наших дней. (*Имеется в виду вторая половина XX в. – С. З.*) В прошлом же в каждой общине были местные металлурги – кузнецы, которые свои профессиональные познания и навыки труда передавали из поколения в поколение, из рода в род».¹³

Зарождение и развитие кузнечного ремесла Ш.Д. Инал-Ипа связывал с развитием скотоводства и земледелия. Кузнецы обеспечивали земледелие и скотоводство необходимыми орудиями труда. И.А. Аджинджал отмечает: «Кузницей и кузнечным делом занимались почти все роды или фамилии в Абхазии. Получив более усовершенствованные железные орудия труда, население Абхазии получило возможность во много раз расширить свои посевные площади, максимально расширить плодоводство и виноградарство, выделять зерновые культуры в большом размере. С получением более усовершенствованного оружия, местное население охоту превратило в промысел».¹⁴ В феодальную эпоху в Абхазии были отдельные фамилии, которые из поколения в поколение занимались одними и теми же промыслами. Так, например, представители фамилии Ажиба (Ажьиба) традиционно занимались кузнечеством. Эта фамилия производна от абхазского слова «ажбы» – «кузнец». Представители фамилии Ахиба (Ахьиба) считались мастерами

золотых и серебряных дел. Фамилия Ахиба производна от абхазского слова «ахы» – «коваль золота».¹⁵

Все исследователи, которые в той или иной степени касались этой темы, отмечали о тесном переплетении производственных функций кузни с культовыми и положение кузнца как сакрального члена коллектива у абхазов и адыгов. Подчеркивалось, что кузнецы пользовались большим почетом в обществе, и само их ремесло в глазах народа имело священное значение.¹⁶ Кузнеца считали представителем великого бога Шашвы (Шьашэы) и боялись его. Люди уважали кузнеца и одновременно боялись его. Он считался обладателем магической силы, «каждый, совершивший тайно какой-либо проступок, старался избегнуть его (*кузнеца*. – С. З.) проклятия. С этой целью обидчик зачастую подсыпал к кузнецу, который его должен был проклясть, кого-нибудь из близких его родственников с богатыми подарками, чтобы настроить его в свою пользу и чтобы кузнец его не проклял. С другой стороны, и пострадавший прилагал все свои силы к тому, чтобы кузнец проклял обидчика».¹⁷ Кузнецы считались колдунами, для разрешения различных неудомений люди часто клялись наковальнею.¹⁸ А по наблюдениям другого автора XIX в., у абхазов кузнецы «пользовались большим почетом и жили очень богато, потому что большинство самурзаканцев (*так называли тогда жителей нынешнего Гальского района Абхазии*. – С. З.) отдавало сыновей своих на воспитание к кузнецам, делая им большие за это подарки, дабы впоследствии дети-ученики сами сделались кузнецами и обогатились бы, через что число кузнецов множилось и с увеличением его беднел народ, но, благодаря почтенному священнику в настоящее время число кузнецов уменьшается заметно, и нынешнее поколение кузнецов не пользуется прежними благами и живет беднее других».¹⁹ Отмечая, насколько народ верил в магическую силу кузнецов, тот же автор писал: «Долгое время самурзаканцы находились в заблуждении, думая, что всякий кузнец (т. е. ремесленник) может распоряжаться жизнью и смертью человека. Каждый самурзаканец, при нанесении ему кем-либо обиды, приходил к какому-нибудь кузнецу и просил напустить на его врага такие чары, которые причинили бы ему долговременную болезнь, а если можно, то и смерть. Если после колдовства обидчик заболевал чем-нибудь, то это немедленно приписывалось не действию природы или карам

божьим, а наущению чар на него каким-нибудь кузнецом по просьбе врага. Больной же, чтобы убедиться в действительности чар, в свою очередь отправлялся к ворожее».²⁰

Аналогичное отношение к кузне и кузнецу проявляли и адыги. «По мнению кабардинцев, кузачная вода (къышыпс) и древесный уголь (фламыщ1) обладали магической силой, на них нельзя было наступать. В христианскую эпоху в кузнице производилось крещение детей, которым давали кузачные имена. Здесь лечили женщин и детей, произносили клятвы, давали обеты. Кузница была излюбленным местом кабардинцев, которые проводили значительную часть своего свободного времени в ней. Здесь же разрешались различные споры, общинные дела. Кузница, наравне с мечетью, могла служить местом моления богу. Кузнецы пользовались у кабардинцев, балкарцев и других горских народов Кавказа большим уважением, поэтому в устном народном творчестве им отдано большое место».²¹

У абхазов кузня считалась местом обитания божества по имени Шьашэы (Шашвы), она же являлась местом проклинания и дачи очистительных клятв и присяг.²² Абхазы также считали, что кузница связана с богом молнии и грома Афы, представлялось будто кузница – осколок бога молнии Афы.²³

Происхождение бога Шьашэы (Шашвы) И.А. Аджинджал объяснял следующим образом: «...выдающаяся роль железных орудий и оружия в жизни и хозяйственной деятельности древних обитателей Абхазии естественно должна была отразиться и отразилась на их мировоззрении и религиозных верованиях. Так как первоначальный способ обработки металла был делом весьма сложным и почти недоступным, то работа над ним казалась связанной с какими-то сверхъестественными и непонятными силами. На кузнеца смотрели как на человека, обладающего особой силой; с особой сверхъестественной силой связывалось также все его ремесло. Так, по всей вероятности, был обожествлен первый кузнец и его кузачное ремесло. Отсюда же, по-видимому, и происходит культ кузни и кузачного ремесла или культ покровителя кузачного ремесла Шашвы».²⁴

Об особом значении кузни у абхазов отмечал и Г.Ф. Чурсин. Он, в частности, писал: «Кузня «ажьира» представляется абхазу чем-то вроде святилища. В ней совершаются в некоторых случаях моления, в ней приводят к очистительной присяге и т.

д.».²⁵ Произнося оправдательную речь у кузницы, человек тем самым мог доказать свою невиновность по делу, по которому его обвиняли. Считалось, что присягнувший на кузне должно обязательно подвергается неминуемой каре. У кузни любой должен был произнести истину и признаться в своих грехах.

В представлениях абхазов значение кузни (ажьира) возвышалось еще и тем, что она будто бы при гневе «могла наслать болезни, разные бедствия и проч. И всякий, так или иначе наказанный кузнею, должен, по указанию знахарок, отмаливать свои прегрешения в этом святилище – кузне, обращаясь для этого к посредничеству кузнеца».²⁶ Кузня могла остаться местом для моления и после смерти ее хозяина. «В некоторых семействах имеются кузни, которые вовсе не служат для занятия кузнецным делом, а являются лишь священным местом, святилищем, где устраиваются моления, приводятся к присяге и проч. Это бывает в тех случаях, когда после смерти кузнеца обязанности его, как служителя бога Шасшу, переходят к человеку, не знающему кузнецкого дела. Культ Шасшу не должен прекращаться, и поэтому после смерти кузнеца кто-нибудь должен принять на себя связанные с этим культом обязанности. В таких случаях нет необходимости иметь настоящую кузню. При дворе устраивается некоторое подобие кузни: становится жалкая плетенка и в ней кладется наковальня; вот и все «святилище». Иногда не делают и плетенки, а ограничиваются простым навесом из ветвей, как это мне самому случалось видеть во время поездок по Абжуйской Абхазии».²⁷

По наблюдениям Ш.Д. Инал-Ипа, местом моления богу Шьашэы была не настоящая рабочая кузня, а ее имитация, подражание кузне. «В этой маленькой символической кузне, представляющей часто простой навесик, собраны такие же миниатюрные наковальня, клемши и молоточек, которые вместе называются «тремя руками» (хнапык).²⁸

В обстоятельной статье В.Г. Ардзинба, посвященной культу железа и кузнецкого ремесла у абхазов и адыгов,²⁹ обобщены разнохарактерные материалы и сделаны тонкие наблюдения. В этой статье особое значение имеет то, что в ней ученый прослеживает определенные связи абхазо-адыгского культа железа и кузнецкого ремесла с аналогичным культом у древних хаттов и хеттов и проходит к выводу: «Исключительно важное место культа кузни у абхазов и адыгов показывает, какую огромную

роль играет кузнечное ремесло, в частности железноделательное, в культуре этих народов. Оно может рассматриваться как продолжение традиции, существовавшей в хатти».³⁰

В указанной работе В.Г. Ардзинба отмечается о существовании двух типов кузни. «Единственными функциями одного являются хозяйственно-производственные; другой тип почти не связан с производством, он играет роль святыни отдельной семьи или группы родственных семей».³¹

В. Г. Ардзинба в культе кузнечного ремесла у абхазов усматривает сакрализацию самой кузницы. Место, где ставили кузницу, считалось священным, там приносили присягу, там приносили клятву божеству, оно, как правило, находилось вдали от жилища. Такое расположение кузни дало ученному основание предположить, что она связана с «небытовым» характером самого строения и маркированностью пространства.³²

Как отмечалось выше, верующие боялись кузнеца, т. к. он считался представителем великого бога Шьашэы. Как указывали С.Т. Званба,³³ Г.Ф. Чурсин,³⁴ С.Н. Джанашиа,³⁵ И.А. Аджинджал,³⁶ кузня была местом, где приносилась присяга, разбирались разные спорные дела при помощи присяги перед наковальнею. По словам Н.С. Джанашиа, «абхаз скорее примет ложную присягу в приходской церкви, чем в своей кузне».³⁷

Как видим, об абхазо-адыгских божествах кузни и кузнечного ремесла накоплен большой этнографический и фольклорный материал. Различные сведения о них встречаются в трудах ряда ученых с XIX в. (С.Т. Званба, Иоганна Бларамберг, Л. Люлье, Хан-Гирей, Г.Ф. Чурсин, Н.С. Джанашиа, Ш.Д. Инал-Ипа, И.А. Аджинджал, А.Т. Шортанов, Л.Х. Акаба, В.Г. Ардзинба, Е. Шиллинг, А. Куек и др.). Мы здесь попытаемся обобщить существующую основную научную литературу по данной теме и отметить некоторые свои наблюдения.

Имя абхазского божества кузни и кузнечного ремесла известно в нескольких вариантах: Шьашэы абыжъныха, Шьашэыхъах. По верному объяснению Н.С. Джанашиа, Шьашэы-хъах означает «Шьашэы золотой владетель (царь) или, вернее, «золотой владыка Шьашэы».³⁸ Этимология слова «Шьашэы» представляется прозрачной. Состоит из слияния корней двух слов: аш्यá (кровь) + шэы (остывшая) – «кровь остывшая». Иначе говоря, Шьашэы – это тот, кто может остановить кровь, убить, уничтожить, т. е. всемогущий»³⁹ Д.И. Гулиа предполагал, что

Шьашэы «могно сравнить с главным божеством митанийской страны «Тешуби». В языке спирантной группы «Тешуби» превратилось в «Афы», в языке же сибилиантной группы это же имя приняло форму «Шашу».⁴⁰ И.А. Аджинджал в своей работе приводит содержание предания о кузнеце и Шьашэы, в котором говорится, что первые поселенцы Абхазии оказались среди дремучих лесов без всяких средств на существование. В этот критический для них момент среди них нашелся человек, который знал кузнечное дело и он начал выковывать орудия труда, тем самым спас их от неминуемой гибели. Называли его «Ажьием», т. е. кузнецом. Знания этого первого кузнеца людям показались необычными, сверхъестественными и потому решили, что он бог, которого называли Шашвы, что значит «остывшая кровь». «Шашвы они (*первые поселенцы Абхазии. – С. 3.*) сочли за помощника высшего единого бога Анцваду по части кузнечного дела. Шашвы сообщил первому кузнечу свои знания по кузнечному делу и передал ему орудия труда: молот, наковальню и щипцы, известные у абхазов под названием «х-напык» (три руки).⁴¹ Согласно преданию, этого первого кузнеца Ажьяя «поселенцы стали считать не просто человеком, а посредником между божеством кузни Шашвы и ими, его стали считать служителем божества кузни».⁴²

«Абыжъныха» означает «семь святынь» – абыжъ (быжъба) «семь» + ныха «святыня». С.Т. Званба считал, что «ахына» или «ныха» означает «святыня и вообще все святые, как-то: кресты, образ и т. п.».⁴³ А по объяснению И.А. Аджинджала, «Шашвы абыжъныха» «означает божество семерых, так как этих первых поселенцев (*первых поселенцев Абхазии. – С. 3.*), которые дали этому божеству название, было семеро; «быжъбык рныха», т. е. божество семерых. Отсюда уже это божество стали называть «Шашвы-абжъныха»».⁴⁴

Наиболее ранние сведения об этом божестве мы находим в работе первого абхазского этнографа (середина XIX в.) Соломона Теймурковича Званба «Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии. (Из заметок природного абхазца)».⁴⁵ По определению С.Т. Званба, «Шасшу (*написание по С.Т. Званба. – С. 3.*) – бог и повелитель кузнецов и всех искусств, в которых действует молот и наковальня».⁴⁶

Бог кузни и кузнечного ремесла Шьашэы занимает выдающееся положение в языческом пантеоне абхазов. «Он считается

одним из наиболее могущественных и почитаемых божеств». ⁴⁷

Как и любое другое божество, так и Шьашэы мог быть благосклонным или вредным, ни в коем случае нельзя было его гневить. Потому необходимо было его задобрить, приносить ему жертвоприношения. «Абхазы представляли Шашвы, как справедливое божество, любящее правду и защищающее справедливость. Судя по тому, как ревностно они выполняли все обряды моления и жертвоприношения, посвященные Шашвы, абхазы глубоко верили в его «всемогущество». Ясно, что все «грешники» страшно боялись его». ⁴⁸

У абхазов существует специальный обряд жертвоприношения этому богу, который совершался в году один раз, как правило, в канун Нового года. Имеется несколько описаний этого обряда разными авторами. Наиболее раннее и краткое его описание принадлежит С.Т. Званба, который отметил, что этого бога «абхазы воображают в семи лицах и называют его семью святынями». ⁴⁹ По наблюдениям этого автора, богу Шьашэы приносили жертву, но не все. «Жертвоприношение этому богу делают ежегодно одни кузнецы и слесари». ⁵⁰

Приведем описание жертвоприношения божеству кузни и кузничного ремесла Шьашэы в изложении С.Т. Званба. Оно гласит:

«Накануне Нового года вечером кузнец режет рогатую скотину (*по всей вероятности, имеется в виду холещенный козел. – С. З.*), а жена его по одному петуху на каждого члена семейства и приготовляет большой пирог из пшеничной муки, начиненный свежим сыром. Мясо скотины варят, петухов жарят на верталах, а пирог пекут. Когда все это готово, то кузнец складывает весь свой инструмент в кузнице около наковальни; туда же приносят приготовленную пищу и собирается все семейство. По прибытии семейства в кузницу оно становится на колени, а кузнец, сняв шапку, зажигает восковую свечу, бросает ладан на раскаленные уголья, принесенные в кузницу, и просит своего покровителя ниспослать ему и его семейству здоровье и долголетие. После этой молитвы он отрезает по кусочку от печени и сердца зарезанной скотины и петухов, кусочек пирога и сжигает все это на угольях; потом отрезает от тех же частей по другому кусочку и дает каждому члену семейства, которые, съев доставшуюся им часть, запивают вином по три глотка. Окончив, таким образом, обряд, пищу выносят из кузницы в

дом, куда хозяин приглашает соседей и с ними пирует всю ночь во славу Шасшу». ⁵¹

Более подробные сведения об абхазском божестве кузни и кузнечного ремесла Шьашэы и обряде жертвоприношения в его честь имеются в работе Н.С. Джанашии «Абхазский культ и быт. (В пределах Абжу)». ⁵² Н.С. Джанашии также подчеркивал, что в религиозной жизни абхазов Шьашэы занимает «одно из важнейших мест». ⁵³

Описывая абхазский обряд жертвоприношения божеству кузни и кузнечного ремесла, Н.С. Джанашии отметил, что этот обряд приурочивается к кануну Нового года, в то же время «многие моление это совершают после Нового года в первый священный день, и то непременно под вечер». По сведениям Н.С. Джанашии, не все члены семьи были данниками бога кузни, «обязаны служить ему только те, на которых он проявлял свое могущество, ниспослав на них болезни; от них же это служение богу кузни переходит на их потомство. Может, конечно, великий бог Шашвы и по боковой линии проявить свою волю, свое могущество». ⁵⁴

По данным того же Н.С. Джанашии, моление это совершала не одна семья, а весь род и происходило оно у того, у которого в роду имелся кузнец. «Он (кузнец. – С. З.) лично приносит холщенного козла за всех членов рода, обязанных у него молиться. Каждый член должен принести по одному петуху и по одному «акваквар» (вареные конусообразные лепешки, как правило, из пшеничной муки. – С. З.). Все молящиеся со своими жертвами направляются в кузню. Впереди всех с печенью и сердцем жертвенного животного шествует кузнец – молельщик». ⁵⁵ Затем все становились перед наковальнею и зажигали семь свечей, а по свидетельству других информаторов этого автора – столько свечей, сколько лиц участвует в жертвоприношении. «Молельщик сначала произносит общую молитву приблизительно следующего содержания: «Великий, которому подчинены семь икон и которому зажигаются семь свечей, слышишь? (иуахауам?). Мы по примеру отцов наших, с жертвою стоим смиренно перед тобою и просим принять от нас эту жертву и быть покровителем нашим: и дома, и вне дома, и в пути, и в лесу, и в воде, и на дереве... Пошли на нас теплоту глаз своих...» Следует удар молотом по наковальне, и, как уверяют одни, вопрос: «Слышишь?» Затем возлияние вина на печень и сердце. После этого молельщик мо-

лится лично за себя: держит в руках своего петуха «акваквар» и вино. По окончании моления — возлияние вина и удар молота по наковальню, а потом вопрос: «Слышишь?» В таком порядке он молится за каждого из них по старшинству. Во многих семьях не ударяют молотом о наковальню.

После жертвоприношения все возвращаются в дом кузнеца и принимаются за ужин. Сколько бы ни осталось от ужина, все принадлежит кузнецу⁵⁶.

Следует сказать, что слова, произносимые при этом молении, не были стандартными, они часто могли варьироваться, но суть их основного содержания оставалась одной и той же. Имело место и внесение каких-то корректировок в проведении самого обряда. Так, например, было немало случаев, когда богу кузни приносили в жертву вместо холщенного козла поросенка или только постные блюда, у многих были зарыты кувшины с вином в честь этого бога.⁵⁷ «Если желали особенно ему (*богу Шашэы. – С. З.*) угодить, то резали белого козла с большой бородой и рогами».⁵⁸

В фольклоре и этнографии многих народов мира встречаются персонажи типологически схожие с абхазским божеством кузни и кузничного ремесла Шашэы. Сходство с ним проявляют, например, греческий Гефест, римский Вулкан, карело-финский Ильмаринен, но больше всего схожие черты он обнаруживает с адыгским богом кузничного ремесла Тлепшем, а также с осетинским небесным кузнецом, покровителем кузнецов Курдалагоном.

В мифологии и фольклоре адыгов (особенно в архаическом героическом эпосе о нартах) Тлепш выступает в качестве культурного героя. В адыгском фольклоре одним из первых кузнецов является персонаж по имени Дебеч, а Тлепш считается учеником этого первого кузнеца. Тлепш отличается не только своим мастерством, но и обладает большим умом. «Тлепш почитался народом не только как бог железа и оружия, но и как защитник его интересов, как его заступник. Он ковал оружие нартским богатырям и благословлял их на борьбу с врагами. Народ был уверен в необыкновенной силе шашек и мечей, выкованных Тлепшем, которые зарубали целые горы железа. По народному преданию, Тлепш, отличавшийся «святостью», излечивал раненых оружием. Для этого около раненого распевались песни, в которых за помощью обращались к Тлепшу».⁵⁹

Среди всех адыгских племен Тлепш пользовался чрезвычайной популярностью, «ежегодно в его честь устраивались большие народные празднества, сопровождавшиеся жертвоприношениями, всеобщим молением и поклонением к лемеху и топору».⁶⁰

Различные сведения о божестве Тлепше и обрядах, связанных с ним, рассыпаны в трудах ряда авторов XIX в. Обзор этих сведений дает довольно ясное и цельное представление об этом могучем божестве, ярче выясняется его функциональность.

По наблюдениям Ж. Тебу де Мариньи,⁶¹ Ф. Дюбуа де Монперэ⁶² и Иоганна Бларамберга,⁶³ Тлепш – царь (король), покровитель кузнецов, в день его праздника в его честь совершали возлияние над лемехом и над топором.

Дж. Белл не упоминает имени Тлепша, но очевидно, что описанный им обряд был посвящен именно этому божеству. Автор этот был очевидцем исполнения обряда в доме хозяина, у которого он остановился. «...Мой хозяин, – писал Дж. Белл, – один из богатейших людей побережья и состояние его равняется приблизительно 6000 фунтам, был недавно ранен и его поместье беспрестанно наводняется многочисленными толпами его друзей, прибывающими, чтобы выразить ему свое почтение в кунацкой, где он, как это бывает всегда в таких случаях, положен в полном наряде для их приема. От 15 до 20 человек проводят обыкновенно с ним ночь, большая часть которой проходит в пении, танцах и других развлечениях и, как они говорят, все это для того, чтобы развлечь его. Находящиеся в доме, и такое же количество людей вне дома, пели попеременно, а иногда, отвечая одни другим. Вблизи дивана лежал лемех и в него ударяли от времени до времени молотом с такой силой, что о сне и думать не приходилось. Огромный огонь в очаге освещал это безумие. И все это происходило около человека, пульс которого делал 90 ударов в минуту. О количестве гостей можно иметь представление, если принять во внимание, что за шесть дней было убито и съедено 5 буйволов, коза и ягненок. Вначале я в качестве хирурга прекращал их пение и танцы (для которых каждый вечер приходила группа молодых девушек)...

Предрассудок состоит в веровании, что черт может причинить больному много зла, если тот заснет ночью. Железный лемех поставлен у его кровати для того, чтобы каждый из вновь входивших гостей ударял по нему три раза молотком и обма-

кивал бы свои пальцы в то же время в воду, находящуюся в со- суде, в которой положено яйцо, и которой он кропит простыни, что служит средством охранения от злого глаза. Для этой же цели проводился круг внутри жилища и вокруг стен чистым коровьим навозом и клался Коран на подушку больного».⁶⁴

По Хан-Гирею, еще в его времена (первая половина XIX в.) в среде адыгов довольно ярко сохранились следы культа божества Тлепша. В частности, об этом божестве Хан-Гирей писал: «Кузнецы почитали какого-то Лепса (*Тлепша.* – С. З.) своим покровителем, и, кажется, и весь народ имел к нему особенное благоговение. И ныне при уходе за раненым... поют песню, в которой просят Лепса о выздоровлении больного».⁶⁵ В описании обряда в честь Тлепша, данном Хан-Гиреем, содержатся некоторые подробности, отсутствующие у предыдущих авторов. Хан-Гирей так описывал обряды, соблюдавшиеся адыгами при уходе за раненым: «Минуте внесения больного в дом, предназначенный для его помещения, предшествует суеверие: порог дверей возвышают, прибивши к нему толстую доску. Девица моложе 15 лет обводит вокруг внутренней стены дома черту коровьим калом, в надежде предохранить тем самым больного от вредного влияния дурных глаз, как говорят черкесы. У постели больного ставят чашку с водой и куриным яйцом и тут же кладут железную соху с молотом из того же металла. Посетитель, который в первый раз посещает больного, подойдя к нему, трижды ударяет молотом по сохе, потом слегка окропляет одеяло на больном из чашки, где положено яйцо, произнося: «Бог да сделает тебя здоровым!» Потом отступает от постели больного и занимает приличное его летам и званию место.

Входящие в дом к больному и выходящие оттуда осторожно переступают возвышенный порог, боясь задеть его ногой, что считается неблагоприятным предзнаменованием».⁶⁶

Карл Кох одним из первых дал более подробное описание обряда в честь Тлепша и вообще кузнецов на материалах адыгской этнографии. Он, в частности, отмечал, что из языческих богов черкесов (адыгов) особенно почитается бог грома, «которого иногда путают с богом огня, похожим по названию. Первого называют Пшиблей или Шиблей, а второго – Тлепсей или Тлепс. Вероятно, что этот праздник отмечается несколько раз в году. Большое количество людей собирается в этот день в святой роще, где заранее строится хижина. Жертвоприношение

приносится на святом месте внутри хижины и состоит большей частью из козы, убитой громом. Духовные лица молятся богу грома и просят охранить их от гнева. Весь народ принимает участие в молитве, после чего козья голова вешается на длинный шест. На этом кончается, собственно, этот праздник и начинается обычное веселье.

Праздник бога огня Тлепса проводится весной и является одновременно праздником бога кузницы. Земледельцы рассматривают его как своего покровителя, так как он дает им плуг и мотыгу. Поэтому известные кузнецы, кующие оружие, заменяют духовных лиц на религиозных праздниках. Народ снова собирается и приносит жертвоприношения, состоящие из мучных кушаний и напитков. Одновременно оружие и сельскохозяйственные инструменты окропляют святым напитком».⁶⁷

Несмотря на то что в этом описании имеются интересные и верные наблюдения о Тлепше, нам кажется, что оно содержит и некоторые спорные мысли. Так, например, по сведениям последующих авторов не подтверждается мысль о том, что праздник в честь Тлепша проводился «несколько раз в году».

По данным К.Ф. Стала, «Тлепш был богом железа и оружия. Абадзехи и шапсуги доныне клянутся этим именем. Когда черкес ранен, то в сакле его к потолку привешивается железная полоса и каждый, посещающий раненого, должен ударить молотком в эту полосу – этим средством отгоняют злые духи, заклинается бог войны, унимается жар в ране черкеса... Абадзехи клянутся богом Тлепш и богом Ахын».⁶⁸ Из этого описания очевидна врачевательная функция божества кузнечного ремесла Тлепша.

Как и многие другие авторы, так и Л. Люлье также отмечал, что Тлепш считается покровителем кузнецов. «Он (Тлепш. – С. З.) весьма уважаем в народе, так что имя его произносится и теперь вроде клятвы или божбы. Празднуют его весной, делая во время моления возлияние на железе плуга (лемехе) и на топоре, и, по совершении обрядов, предаваясь забавам, из коих главная – стрельба из винтовок в цель, преимущественно в яйцо, поставленное на видном месте. Над ранеными оружием поют песни, в которых призываются помочь Тлепса к излечению страждущего. Есть также поверье, что Тлепс был ремеслом кузнец, которого память за святость его жизни, осталась в уважении потомства. В известном лесу показывают могилу, в

которой лежат бренные его останки». ⁶⁹ Как видим из этого описания, кроме всего прочего, выясняется, что народ верил в реальное существование Тлепша в неопределенном прошлом. В сведениях наставника Кубанской учительской семинарии В.В. Василькова также подчеркивается божественная сущность Тлепша. По В.В. Василькову, Тлепш «считался покровителем оружейников, а также целителем всех пораненных холодным оружием. С именем этого бога у темиргоевцев связаны сохранившиеся до настоящего времени два народных суеверия: 1. Около раненого кладут кусок железа, будто бы облегчающий страдания и ускоряющий заживление с помощью бога Тлепса. Когда слышится гром и сверкает молния, то народ думает, что это бог Тлепс, по велению Высшего божества, приковывает к скале возмущенного и разорвавшего цепи Джина.

Тлепс был такой искусный оружейник, что выделяемые им шашки были тонки, как самый тонкий волос, и обладали такой твердостью, что могли рубить даже железо, причем все его изделия не поддавались никакой порче». ⁷⁰ Далее автор приводит краткое содержание предания, согласно которого «богатырь Саусрук, отправляясь на последние подвиги, дал обещание не возвращаться до тех пор, пока не раскуется его конь, подкованный богом Тлепшем. А так как подковы, сделанные богом Тлепшем, не поддавались ни времени, ни богатырской скачке, то Саусрук больше уже не возвратился».⁷¹

Врачевательная функция Тлепша еще ярче видна в описании обряда, данном С. Раскиной. По материалам С. Раскиной, этот обряд был весьма распространен среди адыгов и известен под названием «чапш» и носил характер лечебной магии. По словам С. Раскиной, чапш «преследует вполне реальную цель – не дать больному заснуть, чтобы, как объясняют черкесы, он не повредил во время сна сломанной кости. Но элементы магии, и именно магии отгоняющей, здесь ясно видны. Так, каждый, кто входит в комнату больного, стучит маленьким железным молоточком по положенному у порога железному лемеху, произнося определенные слова: «уотта, уотта, жи» (молоточек, молоточек, бей). Затем он плюет в лицо больному или, по другим сведениям, около него. Неожиданно на чапше появляются люди с надетыми страшными масками, появляются они возможно внезапнее и проделывают различные телодвижения, чтобы испугать и отогнать колдунов-уддов. С такой же целью

проделываются и первые две манипуляции. Это все область отгоняющей магии. Для усиления действия прибавляются и определенные слова – вербальная магия.

Лежащий у порога железный лемех наделяется особой магической силой отгонять уддов. Это, по всей вероятности, связано с культом железа и кузнецов. Кузнецы у шапсугов с давнего времени считались лучшими лекарями, а бог-покровитель их и первый кузнец Тлепш, по верованиям черкесов, тоже помогает при болезни. К нему обращаются с просьбами и при чапше».⁷²

Аналогичные наблюдения сделала и Н. Жардецкая. Ею отмечено, что по народным представлениям, кузнецы считались такими же целителями, как и бог кузнецов Тлепш. «Огонь, уголь, железо считаются самыми надежными средствами в борьбе против различных болезней. В тесной связи с этими представлениями стоит вера в бога-кузнеца и целителя Тлепша... Кузнецы лечили различные болезни, но основной их специальностью было лечение женщин и детей.

Женщины, у которых не выживали дети, приходили во время беременности к кузнецу, который поливал их водой, смешанной с углами из горна...

Если у женщины умирали дети, то заболевшего у нее ребенка несли к кузнецу. Там ребенка окунали в воду для закалки и давали новое имя... После того, как ребенка выкупали в воде, он уже был предохранен от болезней; этому способствовало и то, что он получал новое имя, связанное с высокими охранителями: вместе со старым именем уходили и прежние неудачи.

Большая магическая сила приписывается шапсугами, как и другими кавказскими народами, оружию, особенно кинжалу и шашке».⁷³

Как уже отмечалось, преобладающее большинство авторов, писавших о традиционных религиозных верованиях адыгов, образ Тлепша связывали с кузнецким ремеслом. Однако некоторые исследователи корни культа Тлепша возводят к более отдаленным временам, к дometallической эпохе. Рассуждая по этому вопросу, вот что писал Л.И. Лавров: «Почитание Тлепша связано не только с кузнецким ремеслом. Это был культ вообще всякого ремесла, требующего специальных знаний. Так как кузнечное дело в старину было у адыгов единственным более или менее развитым ремеслом, то культ Тлепша мог

себя проявить лишь в области, связанной с кузнецким делом. Но соединение кузнечных и лекарственных функций в образе Тлепша выказывает действительную сущность этого культа. Не случайно мегрельский двойник Тлепша – св. Соломон считался покровителем не только кузнечного дела, но и слесарного и других ремесел. Ясно, что происхождение культа Тлепша только условно можно отнести ко времени появления металлов. Корни его существовали в дометаллической эпохе. Когда в дальнейшем культ Тlepша превратился в культ металлообрабатывающего ремесла, то, в конце концов, трансформируясь, он пришел к XIX–XX вв. с чертами, близкими культу громовержца Шибле. Вот почему нам в Шапсугии приходилось иногда наблюдать представление о единстве Шибле и Тlepша».⁷⁴

Как Л. Люлье, так и Н. Дубровин подтверждал, что Тlepш представлялся некогда реально живущим персонажем. «По преданию, Тlepс похоронен в лесу, известном под именем Гучипце-Гавахш; до сих пор черкесы показывают могилу его, усыпанную кругом железными опилками».⁷⁵

О высоком почтительном отношении адыгов к Тlepшу писал Н. Дубровин следующее:

«Тlepс весьма уважается народом, так что имя его произносится вроде клятвы или божбы. В день праздника черкесы молились, делая возлияние на лемехе и топоре и, по совершении обрядов, пели, ели и предавались забавам, из которых главною была стрельба в цель, преимущественно в яйцо, представлявшее мишень и поставленное на видном месте. К Тlepсу прибегали с молитвою об излечении каждого раненого».⁷⁶

По адыгским нартским сказаниям от Тlepша нарты получили изготовленные из железа орудия труда (серп, коса, молот, клещи), боевое снаряжение и доспехи (меч, сабля, стрелы, кольчуга). Изготовленные Тlepшем железные орудия труда, боевое снаряжение и доспехи были необыкновенными, долговечными и прочными. Так, например, наковальня Тlepша «была вбита в седьмое дно земли, пошатнувший ее нарт считался возмущавшим. Ее смог вырвать лишь Сосруко, которого Т[lepsh] закалил в своей кузнице».⁷⁷ И.М. Михаев не без основания предполагал, что первоначально Тlepш был богом огня.⁷⁸

В адыгской версии нартского эпоса Тlepш выступает родственником Сосруко (его дочь – жена Сосруко). У Тlepша есть сын по имени Дзахуш, тоже храбрый, но свою юность прово-

дит в праздности. Пристыженный пахарем Тхагаледжем, Да-хуш отправился в кузню отца и там выковал сразу снаряжение для ста нартских всадников.⁷⁹

По наблюдениям А.Т. Шортанова, в адыгской мифологии Тлепш, выступая в функции «огневого бога», нередко заменяет бога-громовержца Шибле. «Это подтверждается, в частности, тем, что у абадзехов объединялись обрядовые церемонии в честь Шибле и Тлепша, связанные с вызыванием дождя и захоронением человека, убитого молнией. Аналогичная тенденция налицоствует и в абхазской мифологии, где покровитель кузнечного ремесла Шашу порою заменяет Афу, – бога грома и молнии».⁸⁰

Долгое бытование образа Тлепша в народе способствовало его трансформации и видоизменению, «проходит целая историческая эпоха, и Тлепш, имевший в начале антроморфно-расплывчатое и весьма нечеткое выражение в культовой поэзии адыгов, попадает в плеяду «производственных богов» – становится «покровителем рабочих по металлическим изделиям», – как тут же приобретает конкретные черты своего реального бытия».⁸¹

А.Т. Шортанов в другой работе отмечал, что поведение участников коротания ночи у постели раненого «строго регламентировалось традиционным этикетом. Посетители – мужчины, входя в комнату, где лежал раненый или больной, произносили приветствие:

Тлепш наш, как твой исцелитель,
Да станет он, именем бога, твоим спасителем!

После такого приветствия посетитель, окропив постель больного водой из чашки, занимал свое место, приличествующее его статусу и социальному положению, затем постепенно он включался в общий ход увеселительных представлений, песен и плясок. Уходя, посетитель должен был с крайней осторожностью переступать порог, чтобы не задеть его ногой, так как это считалось для больного дурным предзнаменованием».⁸²

О полифункциональности божества Тлепша писала и М.-К.З. Азаматова. Подтверждая тот факт, что у адыгов Тлепш считался покровителем металлов и кузнечного ремесла, М.-К.З. Азаматова отметила и некоторые другие его функции.

«Лъэпшь (написание по М.-К.З. Азаматовой. – С. З.) обучал людей способам плавки руды и обработки металлов, изготовлению предметов быта, орудий труда и оружия. Его почитали как первого мастера, приносящего добро и счастье людям.

Культ и обряды Лъэпшь устойчиво продолжились и до на-
шего времени».⁸³

В этой своей работе М.-К.З. Азаматова упоминает и некоторые другие подробности почитания кузни и кузнеца у адыгов. По ее словам, кузни («къыш») рассматривались «как святые места, такое же отношение было и к инвентарю. Их рассматривали как обереги от нечистой силы, разных болезней и сглаза. Адыги верили в магическую, чудотворную силу каждого куска железа. Широко применяли в быту, небольшие кусочки вешали на шею детям и больным, клали под подушку спящим и т. д.»).⁸⁴

По материалам М.-К.З. Азаматовой, у адыгов культ железа был распространен во многих сферах жизни – в свадебных, ритуальных, погребальных обрядах и в народной медицине. «Например, на живот покойника клали кусочки железа, чтобы внутри не поселились злые духи, от которых у него может вздуться живот. Роженицу поили раствором ржавчины для нормального разрешения. Для удачного возвращения охотников и пахарей при выезде издавали звук железа и клали кинжал в ножны наоборот, стучали молотом по наковальне, чтобы раненый выздоровел».⁸⁵ У адыгов была церемония подготовки выезда пахарей под названием «зэцэи». «Чтобы пахари благополучно возвращались с поля и был обильный урожай, люди стучали в подвешенные лемеха, отпугивая злых духов. Верующие носили в кармане железный предмет, чтобы при встрече с колдуном незаметно коснуться железа и плонуть в левую сто-
рону в надежде обуздать нечистую силу».⁸⁶

Кабардинцы считали, что кузничная вода и древесный уголь обладают магической силой, на них нельзя было наступать. «В христианскую эпоху в кузнице производилось крещение детей, которым давали кузничные имена. Здесь лечили женщин и детей, приносили клятвы, давали обеты».⁸⁷

В результате сравнительно-сопоставительного анализа М.А. Кумахов и З.Ю. Кумахова отмечают разительные сходства образов адыгского божества огня и кузничного дела Тлепша и римского Вулкана. По мнению М.А. Кумахова и З.Ю. Кумаховой, эти сходства не являются следствием типологии.

«Подобные мифологические параллели, естественно, невозможно объяснить типологическим сходством, если вспомнить, что прототипом Вулкана является Гефест – бог огня и кузнечного дела мелазийского (негреческого) происхождения. Иными словами, древнеадыгский бог огня и кузнечного дела Тлепш не только функционально, но и реально соотносится с богом огня и кузнечного дела из мелазийского пантеона, что позволяет говорить о генетических связях древних сюжетов абхазского и адыгского нартского эпоса с мелазийским миром».⁸⁸

В адыгской мифологии и фольклоре Тлепш полифункциональный персонаж. Наряду с тем, что его мастерство, как кузнеца, недосягаемо, он обладает и качествами чародея, философа-мудреца, он искусный врачеватель. В нартском эпосе адыгов Тлепш накладывает медные заплаты на раненую голову Джилахстана. Тлепш способен лечить сам себя. Когда он обманным путем лишился обеих ног, сделал себе стальные ноги. По эпосу, Тлепшу принадлежит заслуга извлечения из камня пылающего младенца Сосруко и его закаливание. Благодаря ему славный герой адыгского нартского эпоса Сосруко стал закаленным и неуязвимым.⁸⁹

Эти и другие качества Тлепша роднят его с персонажем абхазской версии нартского эпоса Айнар-ижбы – нартским кузнецом.

Перейдем к более подробному сравнительно-сопоставительному рассмотрению этих двух образов. Такой анализ покажет, что общего у Тлепша и Айнар-ижбы и что специфического для каждого из них.

Образы кузнецов в нартском эпосе. Образы кузнецов значительную роль играют во всех основных национальных версиях (в абхазской, адыгской, осетинской, балкарской, карачаевской) архаического героического эпоса о нартах. В каждой национальной версии кузнецы носят ряд специфических черт, в то же время основные их функции проявляют сходства, а иногда даже совпадают.

То, что божество огня и кузнечного ремесла претерпело трансформацию культовой функции, четко намечается в адыгском фольклоре и мифологии. Это особенно хорошо видно в адыгской версии нартского эпоса. Здесь Тлепш, трансформируясь, потеряв основные божественные черты, впоследствии приобрел статус обычного эпического героя. Как и некоторые

другие хтонические боги, так и Тлепш в сравнительно поздних нартских сказаниях меняет архаические черты и оказывается связанным с социальной и хозяйственной организацией нартов. Хтонические боги, связанные с социальной и хозяйственной организацией эпоса, «наделяются новыми чертами, свойственными и другим членам «нартского общества», т. е. боги становятся такими же персонажами эпоса, как и его традиционные герои. Однако и в тех сказаниях, где налицо трансформация бога в героя эпоса, достаточно четко опознаются исконные признаки бога, т. е. сохраняется то, что можно назвать общими контурами в смысле К. Леви-Страсса.

Тлепш – бог огня и кузнечного ремесла, утрачивая во многих сказаниях свой традиционный статус, становится нартом. Таким он предстает в известной песне о нартах-богатырях наряду с такими героями, как Сосруко Ашамез и др.».⁹⁰

Став членом рода нартов, утратив связь с богом огня и кузнечного дела, Тлепш сохранил бытую функцию кузнеца, т. к. эта его функция оказалась устойчивой.⁹¹

Относительно эволюции образа Тлепша аналогичные мысли высказал еще раньше и А.Т. Шортанов. Наблюдения этого ученого над образом Тлепша в адыгской мифологии и фольклоре выражены в следующих мыслях: «Некоторые языческие божества, пройдя сложный путь развития, со временем стали персонажами адыгских сказаний о нартах. Особенно наглядно это прослеживается на примере образа Тлепша. В языческих гимнах он выступает как «огневой бог»,⁹² иногда выполняя функции и другого бога – громовика Шибле. Позже этот «огневой бог», имевший весьма нечеткое выражение в культовой поэзии адыгов, приобретает конкретные черты «покровителя рабочих по металлическим изделиям и крестьян», которых он снабжает «плугом и мотыгой»».⁹³ Это – второй этап развития образа Тлепша. На третьем этапе, уже в нартском эпосе, Тлепш сохраняет атрибуты покровителя кузнечного ремесла и одновременно является первым кузнецом нартского рода. Теперь он выступает в конкретных жизненных обстоятельствах. Тлепш-герой нартского эпоса – наделен всеми человеческими страстями и слабостями, он имеет определенный характер и даже свою манеру речи. Иначе говоря, в эпосе Тлепш – художественный образ, чего не наблюдается в хоах, ему посвященных. Тлепш – огневой бог – стал покровителем кузнечного

ремесла с появлением железных орудий труда. В этом и заключается динамика одного из интереснейших образов адыгского фольклора.⁹⁴

В абхазской версии нартского эпоса функцию мастера кузнечных дел выполняет не бог Шашвы, а Айнар-ижбы – нартский кузнец. Имя этого кузнеца часто встречается не только в эпосе о нартах, но и в обрядовой поэзии абхазов (в заговорах и заклинаниях). Частое упоминание имени Айнар-ижбы в столь древних жанрах абхазского фольклора послужило одним из доказательств того, чтобы считать его чрезвычайно архаичным, а Шашвы, который вообще не упоминается ни в одном сказании, более позднее явление в развитии абхазских религиозных верований.⁹⁵ Однако он «не занял трона покровителя кузни в абхазском языческом пантеоне: это место прочно закреплено за другим божеством – Шашвы (Шьашэы), которого никогда абхазы не смешивают, и, тем более, не отождествляют с Айнар-ижбы».⁹⁶

В отличие от всех остальных абхазских нартских богатырей, Айнар-ижбы не совершает никаких героических деяний в традиционном смысле этого слова. Его героизм проявляется в иной плоскости и заключается в ежедневном труде, в идеализации его кузнечного мастерства. Прежде всего, этим он выделяется. Ни в одном сказании эпоса не сказано о каком-либо участии Айнар-ижбы в каких-либо сражениях с врагами народов. Как и его северокавказские двойники (адыгский Тлепш, осетинский Курдалагон), так и Айнар-ижбы полифункционален. В образе Айнар-ижбы нашло свое отражение та отдаленная эпоха, «когда человек научился плавить руды и делать из металла такие орудия труда, как молот, наковальня, клещи. Культ кузни и железа олицетворен в обобщенном образе великого кузнеца Айнара».⁹⁷

«В текстах сказаний Айнар-ижбы всегда характеризуется как благородный персонаж, всегда готовый оказать помощь людям. У него особые доверительные взаимоотношения с матерью ста нартов-братьев золотоногой Сатаней-Гуашьей – всегда выполняет ее поручения, покровительствует, хранит ее тайны. И Сатаней-Гуашь больше всех свои тайны доверяет кузнцу Айнар-ижбы, и он всегда проявляет к ней снисходительность. В любое время он готов к работе, и наковальня тоже, да и огонь горит в горне, подобно солнцу».⁹⁸

Как и многие другие герои, Айнар-ижки физически силен. Его сила в сказаниях описывается гиперболизированно. По словам нартского пастуха Зартыжва, оплодотворившего камень (скалу):

У этого кузнеца (*Айнар-ижъи.* – С. 3.) правая рука – молоток,

У этого кузнеца левая рука – клещи.

Коленки у него – наковальнями,

А сила у него – небывалая.⁹⁹

По просьбе Сатаней-Гуашы, в результате упорного труда Айнар-ижки удалось высечь из камня (скалы) зародыш Сасрыквы:

Три дня и три ночи кузнец тот камень долбил,
Клещами тянул, молотом бил.

Приложил кузнец всю свою силу и уменье,
Сатаней-Гуашья рядом ждала в нетерпеньи.

Долбил кузнец с ночи до утра, с утра до вечера.

На третий день нечто похожее на человечка

Отделил кузнец от камня и отдал матери нартов,

Сказал, что это за пазуху спрятать надо.

За правой пазухой держать это надо в тепле и холе,

И тогда через девять месяцев не боле,

Народится мальчик, всем молодцам молодец.

Так сказал Айнар-кузнец.¹⁰⁰

Еще до рождения Сасрыквы Сатаней-Гуашья и Айнар-ижки знают, что он не будет похож на всех остальных братьев. Сатаней-Гуашья «ждала ребенка, и сердце подсказывало ей, что будет он необыкновенным. Но каким?

Колыбель, в которой Сатаней-Гуашья поочередно баюкала девяносто девять своих сыновей, была в полной сохранности, но материказалось, что новорожденный будет достоин иной, лучшей колыбели».¹⁰¹ По просьбе Сатаней-Гуашы Айнар-ижки своевременно для младенца Сасрыквы сделал колыбель из расплавленного железа, «не простым, а особым огнем».¹⁰² По словам Айнар-ижки, «брать нартов, которому суждено родиться, не будет похож на остальных нартов. Его рост не будет

равен росту его братьев, а геройством он превзойдет всех. Вот почему его колыбель должна быть необычной».¹⁰³

Символично то, что рождение Сасрыквы совпало с восходом солнца. С момента рождения Сасрыква проявляет необыкновенные качества и, вдобавок к этому, он был закален Айнаром-кузнецом в расплавленной железной жидкости. Приведем отрывок сказания, в котором дано описание процесса закалки будущего героя, родившегося горячим, как огонь. «Огненно-красный, он пылал, точно огонь в очаге. Попробуй дотронуться!

Одна из женщин поднесла ему грудь и тут же вскрикнула:

– Ой, обожглась!

То же случилось и со второй, и с третьей. Нет, невозможно было притронуться к младенцу: не знали, как с ним и поступить! А ребенок, словно взрослый, смотрел вокруг ищущим взглядом, словно кого-то высматривал.

…Да, ребенок был горячий, как огонь. Поэтому немедля вызвали кузнеца Айнара. Тот не замедлил явиться – словно на крыльях прилетел.

Он долго разглядывал мальчика.

– Пусть разрастается, не кончаясь, род великих нартов! – произнес Айнар и своими огромными щипцами, которыми вытаскивал из горна раскаленное железо, приподнял мальчика за ногу и перенес в свою кузню.

А в кузне у него закипало расплавленное железо. В эту страшную солнцеподобную жидкость он опустил мальчика.

Это случилось утром, а купался маленький нарт в расплавленном железе, словно в теплой воде, до полудня. И только в полдень Айнар-кузнец решил, что мальчик достаточно закалился в солнцеподобном железе, и вытащил его оттуда. Лишь правая нога ребенка, за которую ухватился Айнар-кузнец щипцами, навсегда осталась незакаленной».¹⁰⁴

Айнар-ижбы не только закалил Сасрыкву, но и «напоил его солнцеподобным железом. А потом подал ребенку целую лопату солнцеподобных угольев. И ребенок съел их все до последнего».¹⁰⁵

Изготовленная кузнецом Айнар-ижбы железная колыбель такая тяжелая, что взрослые мужчины не могут ее поднять и принести из кузни домой. Решив поразматься, сам Сасрыкова пошел в кузню. Колыбель его характеризовалась еще и тем, что сама качалась, «Сасрыква нашел свою колыбель в кузне и вска-

рабкался на нее. Не успел он в ней растянуться, как колыбель сама стала качаться, усыпая удивительного ребенка.

Качается колыбель, качается,
Колыбельная песня не кончается.
Туда качнется колыбель – дыгу-дыгу,
Сюда качается колыбель – дыгу-дыгу».¹⁰⁶

Айнар-ижки способен искусно чинить разбитые в бою головы людей. В этом отношении наиболее характерным и ярким примером является эпизод жестокой борьбы между собой женихов-соперников Гунды-красавицы (единственной сестры ста единоутробных братьев нартов) Нарджхоу и Хважарпыса. В единоборстве с похитителем невесты (Гунды-красавицы) голова жениха Хважарпыса была сильно ранена (расколота надвое). «Придерживая расколотую голову, Хважарпый поспешил к Айнару.

– Помоги мне, – попросил Хважарпый кузнеца. – Я тороплюсь, ибо Нарджхоу ждет меня в Ашвды (*этическое название поляны, на которой боролись между собой Нарджхоу и Хважарпый. – С. З.*).

Айнар, не мешкая, принялся за работу. Наложил на рану медные заплаты, вбил гвозди, надел железный обруч на голову и расклинил его железными клиньями.

И снова стали друг против друга Нарджхоу и Хважарпый».¹⁰⁷

Приведенные эмпирические сведения об Айнар-ижки из текстов сказаний представляют собой во многих отношениях глубокий интерес. Среди этих сведений особо следует выделить роль Айнар-ижки в рождении и становлении главного героя эпоса – Сасрыквы и его закалки. Сасрыква стал обладателем исключительной выносливости и твердости тела не только потому, что он каменнорожденный (выдолблен из камня), но этими качествами со дня рождения наделил его Айнар-кузнец. Айнар-ижки предстает в эпосе в роли demiurgena, создателем первых орудий труда: молота, наковальни, клещи др. Занятие Айнар-ижки «указывает, с одной стороны, на идеализацию кузнечного ремесла, имевшего исключительное хозяйственное значение в первобытном обществе, и, с другой стороны, на мечты наших предков об усовершенствовании боевых до-

спехов, об изобретении средств защиты от тяжелых ударов в бою и т. д.».¹⁰⁸

Теперь посмотрим, какими качествами обладают северокавказские двойники Айнар-ижбы и насколько они схожи с ним.

Несмотря на то что в абхазской версии нартского эпоса образ Айнар-ижбы занимает значительное место и никак нельзя считать его периферийным персонажем, у нас здесь нет самостоятельных сюжетов, посвященных ему, а в адыгской версии эпоса такие сюжеты наличествуют.

И в адыгской версии нартского эпоса кузнец Тлепш играет исключительно важную роль. Как абхазский Айнар-ижбы, так и адыгский кузнец Тлепш извлек младенца Сосруко из камня и закалил его. В некоторых текстах повествуется о том, что Тлепш закалил младенца Сосруко не один, а семь раз.¹⁰⁹ Поэтому Сосруко стал «железным». Но не только в этом заключается функция кузнеца Тлепша. «На протяжении всего эпоса его (*Сосруко. – С. З.*) сопровождают эпитеты «железный муж», «железноглазый» и т. д. Кроме того, судьба Сосруко постоянно связана с Тлепшем – покровителем железа и кузнечного ремесла».¹¹⁰

Когда Сосруко исполнился год, он стал разъезжать одиночным всадником. Он настолько возмужал и возгордился, что среди нартов не нашел достойного себе товарища, предпочел иметь верного коня, саблю и лук. По просьбе его матери Сатаней, Тлепш обеспечил героя не только саблею и луком, но и подарил ему лучшего из коней.

«– Мой сын говорит, что ему нужно оружие, доспехи нужны, конь нужен, – сказала она (*Сатаней. – С. З.*).»

– Коли так, оружие и доспехи для него я уже сделал:

Его лук из непаленого кизила,

Его сабля несет погибель.

Раны от нее не заживают.

Моему старому коню – тридцать два года,

Если [Сосруко] не скажет «стар», послужит ему конь.

Я приберег [коня] для него.

Его кольчугу наполовину я выковал,

ЕЕ край закончу [ковать],

И снаряжение готово, – ответил Тлепш».¹¹¹

Как и во многих других образах нартского эпоса, так и в образе Тлепша мифические элементы переплетаются с реалистическими. Как и другие нартские богатыри, так и Тlepш обладает необыкновенной физической силой, и эту свою силу он тратит только на пользу нартам, на созидание. «Тlepш был пелуан. Если Тlepш бил по наковальне своим молотом – горы содрогались».¹¹²

Одной из отличительных черт Тlepша от Айнар-ижьи является то, что он «не работал в кузнице при людях. Никому не позволял он заглядывать в свой левый рукав. Что мастерил, не показывал».¹¹³

Тlepш изготавливает предметы первой необходимости из особого металла, особым образом, потому они оказываются прочными и долговечными. Например, вот так описывается в одном кабардинском тексте («Как Тlepш выковал меч для Сосруко») изготовление меча: «Тlepш вышел, у дверей своей кузницы кочку-муравейник отвалил и собрал белые муравьиные яйца. Сварил их, проливая воду, сделал из косы маленький короткий меч и закалил его в том [вареве]».¹¹⁴ Любой предмет, изготовленный Тlepшем, никогда не подводит героев эпоса. Так, например, только благодаря тому, что Сосруко по совету своего коня Тхожея, взял за рукоятку меча клещами Тlepша, ему удалось снести голову иныжа (великаны). Применяя изготовленные Тlepшем мечи и стрелы, нарты всегда одерживают победу в единоборстве с грозными врагами.

Как Айнар-ижьи, так и Тlepш обладает не только огромной физической силой и мастерством кузнечного ремесла, но и отличается своей мудростью. Нередко нарты прислушиваются к его советам, верят в его предсказания, которые, как правило, сбываются. Так, например, Тlepш заранее знает, что новорожденного Сосруко необходимо поить кумысом, чтобы он вырос быстро и стал сильным. По совету Тlepша, поили кумысом Сосруко. «Прошло только шесть месяцев – начал он (*Сосруко. – С. 3.) ходить*».¹¹⁵

В адыгском нартском эпосе Тlepш самый могущественный кузнец, но он не единственный. У него был учитель Дебеч и ученик по имени Худим, которые выступают в сказаниях эпизодически.

Как неоднократно и справедливо отмечалось в нартоведении (в трудах Ш.Д. Инал-Ипа, В.И. Абаева, А.М. Гадагатля, Ш.Х. Салакая, С.Ш. Габараева, А.Т. Шортанова и др.), абхаз-

ский Айнар-ижбы и адыгский Тлепш проявляют ряд сходств с божеством кузни и кузнечного ремесла по имени Курдалагон в осетинской мифологии и фольклоре. В отличие от его абхазского и адыгского двойников, живущих на земле, Курдалагон небожитель, там же в небе находится его кузница, в которой он закалил нартских богатырей Сослана и Батраза. В этой же кузнице он изготавливает необходимые людям разные вещи. Поэтому к его имени прикреплен эпитет «небесный». Как и многие другие персонажи нартского эпоса, так и Курдалагон – демиург, относится к так называемой плеяде культурных героев. Он в своей кузнице готовит ряд предметов, необходимых в хозяйстве. Цивилизаторские его функции четко выделяются. Можно предполагать, что в образе Курдалагона (впрочем, как и в образах Айнар-ижбы и Тлепша) отразилась переходная эпоха от присваивающего хозяйства к производству. Как Айнар-ижбы и Тлепш, так и Курдалагон в своей небесной кузнице изготавливает как оружие, так и необходимые людям для хозяйства орудия труда. Так, например, братья Ахсар и Ахсартаг «разыскали ту кладовую, где быценаги хранили свою руду. Нашли они обломок небесной руды, спрятанной быценагом, и отнесли небесному кузнецу Курдалагону. Из этого обломка сделал себе Ахсар обоюдоострый меч – такой, что от удара его любой камень, любой металл пополам распадались, а сам меч не тупился».¹¹⁶

Курдалагон не только мечи кует и для боя в булат закаливает людей, но и создает до него неизвестные культурные ценности, а также пригодные для мирной жизни орудия. Так, по совету покровителя домашнего очага (небесный Сафа) Курдалагон изготавлив соху для нартов, чтобы каждую весну они вспахивали свои пашни.¹¹⁷

Курдалагону принадлежит также и заслуга создания чудесной свирели. Вот как об этом повествуется в сказании «Как рожден был Сослан и как его закалили»:

Среди приглашенных на пир в честь рождения сыновей-близнецов старого Уархага, присутствовал и Курдалагон. Он «полюбил сыновей Уархага и дал им имена. Старшего назвал Ахсар, младшего – Ахсартаг.

А почему названы они были Ахсар и Ахсартаг?

Про отважного говорят – ахсар. Таким был первый брат. И так его назвали. Но еще отважнее был второй брат, и назвали его Ахсартаг, что значит «отважнейший».

И в честь наречения новорожденных подарил Курдалагон Уархагу чудесную свирель, которую сам сковал из небесной стали фатыг в небесной кузнице. На стол положили нарты эту чудесную свирель, и она звонко и весело запела:

Возьми чашу ронга!
Подьими чашу ронга!
И выпей ее
На здоровье!»¹¹⁸

Как Айнар-ижбы и Тлепш, так и Курдалагон занимается изготавлением боевых доспехов, снаряжений, чинит поврежденные в боях черепа нартских богатырей, подковывает их коней.

Несмотря на то что Курдалагон небожитель, у него хорошие отношения с земными нартами. Он часто спускается на землю, тесно связан с нартами, интенсивно контактирует с ними, участвует в нартских пирах, нарты пьют и едят вместе с ним за одним столом. Да и нартские богатыри нередко посещают его в небе и подолгу гостят. Вместе с тем, считалось, что Курдалагона нельзя гневить, иначе он «может обрушить свой гнев на тех, кто не выделяет доли с общественных пиршеств или поминок для сельских кузнецов, а также на тех, кто на общественных пиршествах не провозглашает специальный тост в его честь и за здоровье кузнецов-односельчан. В жертву К[урдалагону] кузнецы близлежащих селений ежегодно приносили барана и просили его об успехах в работе». ¹¹⁹

Курдалагону принадлежит большая заслуга в рождении и закалении Сослана – одного из самых могучих богатырей осетинского нартского эпоса. Эта его функция в основном совпадает с функциями Айнара-ижбы и Тлепша. Он так же, как абхазский Айнар-ижбы и адygский Тлепш, по просьбе матери нартов Шатаны, разбил своим тяжким молотом оплодотворенный молодым пастухом камень. «Только раз ударил молотом Курдалагон, треснул камень – и вынул оттуда новорожденного молодца. Дала ему Шатана имя Сослан, что значит «из утроба камня рожденный»». ¹²⁰ По взглядам создателей и носителей эпоса, у необычного героя все должно быть необычным – и происхождение, и воспитание, и рост, и поведение. Героизм его уже с раннего детства должен быть закодирован.

Сослан заранее знает: чтобы вырасти сильным, ему необходима закалка от руки Курдалагона, потому говорит матери:

«Если вы хотите, чтобы стал я настоящим человеком, то отдайте меня Курдалагону, пусть закалит он меня в молоке волчицы». ¹²¹ По просьбе Шатаны Курдалагон изготовил «из ствола большого дерева колоду, в которой мог бы поселиться Сослан». ¹²² Достали сто мешков дубового угля и сто бурдюков молока волчицы. «На дно глубокого оврага положили Сослана, углями засыпали его и, оставив сто мехов на одном конце оврага, стали из них дуть». ¹²³ По прошествии много времени, когда мальчик Сослан разумялся и на его лице появилась улыбка, «из всех ста бурдюков слили волчье молоко и наполнили им колоду. Из пламенеющих углей выхватил Курдалагон раскаленного Сослана и бросил его в молоко. Закипело и в белый пар превратилось молоко – закалился Сослан». ¹²⁴ Однако по вине злоумышленника Сырдона, сына Гетага, «на четыре пальца оказалась короче ладья. Не мог Сослан вытянуться во весь рост, согнул он колени, и волчье молоко не покрыло их. В чистый булат превратилось все тело Сослана, но незакаленными, мягкими остались его колени, колченогим он стал, когда начал ходить». ¹²⁵

Как уже отмечалось, не только Сослан, но и Батраз закален Курдалагоном. Инициатива закалки здесь исходила от самого Батраза. «Нельзя мне оставаться таким, как я есть. Если не закалюсь я, то какой-нибудь враг непременно осилит меня. Пойду-ка я лучше к небесному кузнецу Курдалагону, пусть он закалит меня», ¹²⁶ – решает Батраз, поднимается с земли на небо, предстает перед кузнецом и просит: «Ты должен меня закалить, Курдалагон». ¹²⁷

Курдалагон не сразу согласился, мотивируя свой отказ тем, что Батраз может сгореть в горне. Однако Батраз не унимался. Когда Курдалагон согласился, ему понадобилось большое количество угля и белого камня. Батраз целый месяц потратил, чтобы приготовить необходимое количество угля, и еще один месяц занимался перевозкой большой кучи белого камня с реки. «И тогда Курдалагон бросил Батраза в свой громадный горн и гору белого камня, кремня навалил сверху. С двенадцати сторон двенадцать мехов поставил он вокруг горна и целый месяц со всех двенадцати сторон дул на Батраза». ¹²⁸ Однако Курдалагон не смог согреть Батраза простым углем. По совету Курдалагона Батраз нашел змеев-драконов, «много истребил он змеев-драконов, принес всех Курдалагону, и пережгли они на уголь тела драконов. Потом Батраз опять полез в горн, и

целую неделю с двенадцати сторон дул на него Курдалагон. А через неделю подошел он к горну, и кричит ему оттуда Батраз:

— Кажется, я достаточно накалился! Не держи меня здесь, высоко на ветру, а кинь меня в море!»¹²⁹

В другом осетинском сказании повествуется о том, что «Батраз весь был из стали»,¹³⁰ потому он не сгорел в раскаленном углами из тел драконов в горне.

Как и в других национальных версиях, так и в нартском эпосе балкарцев и карачаевцев ярко наблюдается культ кузнечества. Подтверждением тому служит идеализированный образ кузнеца Дебета. В его образе просматривается ряд специфических черт. У балкарцев и карачаевцев нартский кузнец Дебет считается золотым, первочеловеком. Он божественного происхождения. В одних сказаниях повествуется, что Дебет сотворен богом, в других – он сын Тейри Неба¹³¹ и Тейри Земли,¹³² «согласно одним вариантам, он родился от священного брака неба и земли («Рождение нартского кузнеца Дебета», «Песня о Дебете»), в других вариантах («Дебет и Ермзек», «Рождение Даует – батыра») его отец – небожитель, мать – нартская красавица Ак бийче».¹³³

Вот как описывается рождение Дебета в песенном варианте сказания «Рождение нартского кузнеца Дебета»:

Давным-давно, когда люди в пещерах обитали,
Когда корыто из камня, а сито из дерева было,
Тейри Неба женился на Тейри Земли,
Загрохотало небо – и земля зачала.
Девять лет и девять дней она тяжелой была,
Потом земля разверзлась, и родился Дебет.¹³⁴

В эпосе балкарцев и карачаевцев встречаются сказания и песни, посвященные нартскому кузнецу: «Мастерство Дебета в эпосе ценится и воспевается не меньше подвигов нартских героев...»¹³⁵ Сказания о Дебете справедливо считаются наиболее архаичными.¹³⁶ По замечанию Ф.А. Урусбиевой, в образе Дебета органически сочетаются «черты бога, титана и человека».¹³⁷

Как и в остальных национальных версиях, так и в балкарской и карачаевской версиях нартского эпоса дано эпически масштабное описание процесса труда кузнеца Дебета. Так, на-

пример, в одном из песенных вариантов сказания о нем говорится:

Он первым [на земле] сделал кузнецкий мех,
Он первым на земле добыл железо,
Он первым стал жечь каменный уголь.
Поставив свою кузницу на пути к горе Тырмы,
Он железо руками, словно смолу, растягивал.
Познав о мастерстве Дебета,
Сотни нартов заказали ему [оружие].
С горы Тырмы он спускал руду,
[Делал] стрелы для луков, [нартов] в кольчуги одел.
Дебет по эту сторону [горы] железо ковал,
Своим мастерством всех нартов превзошел.
Каждый день он по сто мечей выковывал.
Для нартского войска много [оружия] изготовил.
Его мечи камни, словно мыло, рассекали.
Его стрелы Минги тау (*Эльбрус.* – С. З.) прибивали.¹³⁸

В другом тексте утверждается, что Дебет «знал язык огня, воды и земли», «железо для него было словно тесто»:

Он (*Дебет.* – С. З.) ел камень, как хлеб,
Чтобы знать, что есть в каждом камне, испробовал [много камней].

Тейри Огня помогал Дебету
Делать из камней все, что он пожелает.
Железо для него было словно тесто.
Как хотел, так и гнул [он] его,
Он знал язык огня, воды и земли.
[Возмужав, настоящим] нартом став, в кузнецы пошел.¹³⁹

Определенный интерес представляет и то, что у Дебета девятнадцать сыновей, которых он женит, согласно обычая, начиная с младшего. В текстах сказаний довольно подробно повествуется о женитьбе сыновей Дебета. Например, вот как об этом говорится в тексте сказания «Рождение Шавая»: «За трудолюбивую жизнь, честность и веру в бога Дебет был награжден девятнадцатью сыновьями-героями. По сложившему-

ся у этих поселенцев обычаю, каждому сыну, по достижении им совершеннолетия, следует брить голову и давать оружие, но жениться сыновья должны были в обратном порядке, т. е. сперва младший, потом предпоследний и т. д., так что старший Алауган, должен был жениться последним».¹⁴⁰

Среди сыновей Дебета своей богатырской силой особенно выделяется тот самый старший из них – Алауган, который беспощадно истребляет мифических врагов нартов – эмегенов.

В сказаниях постоянно упоминается о том, что Дебет связан с огнем, железом, сталью: «Когда нартский кузнец Дебет из свержений Тейри Солнца – железной руды выплавил железо и изготовил из него нартам оружие, нарты истребили весь род харрала¹⁴¹ на земле».¹⁴² В песенных вариантах сказаний о Дебете встречаются строки, в которых утверждается, что:

Сердце Дебета было из огня,
Из стали были части его тела...¹⁴³

Душа и кровь были его (*Дебета. – С. З.*) созданы из огня,
От прикосновения его руки даже камни раскалялись и лопались.¹⁴⁴

Какие бы особенности не наблюдались в национальных версиях нартского эпоса, профессия кузнеца в целом преподносится как абсолютная ценность. Создатели и носители этого образа в полной мере сознавали его значение в хозяйственной жизни, потому обожествляли.

ПРИМЕЧАНИЯ

Предисловие

Кабардинский фольклор. Вступительная статья, комментарии и словарь М.Е. Талпа. – М. – Л.: ACADEMIA, 1936. – С. 75.

² Очиаури Г.А., Сургуладзе И.К. Кавказско-иберийских народов мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. В двух томах. Т. 1. – М., 1980. – С. 603.

³ Зухба С.Л. Типология абхазской несказочной прозы. – Майкоп: изд-во «Меоты», 1995. – С. 28.

О связи мифологии с другими областями духовной культуры абхазов и адыгов

Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I. 2-е изд. – М.: Советская Энциклопедия, 1987. – С. 12. (В дальнейшем – МНМ.)

² Там же. – С. 11.

³ Там же. – С. 12.

⁴ Там же. – С. 13.

⁵ Укажем на некоторые из них: Никольский Н.М. Избранные произведения по истории религии. – М., 1974; Ранович А. Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. – М., 1970; Сухов А.Д. Религия как общественный феномен. – М., 1972; Токарев С.А. Что такое мифология? // Вопросы истории религии и атеизма. – М., 1962; Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. – М., 1964; Токарев С.А. Религия в истории народов мира: 3-е изд. – М., 1976; Тренчени-Вальдапфель И. Мифология. Пер. с венг. – М., 1959.

⁶ См. об этом: Токарев С.А. Религия и мифология // (МНМ). – Т. II. – М.: Советская Энциклопедия, 1988. – С. 376.

⁷ Там же. – С. 377.

⁸ Там же.

⁹ Пропп В.Я. Морфология сказки: 2-е изд. – М., 1969; его же: Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946; Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. – М., 1958; Мелетинский Е.М. Миф и сказка // Фольклор и этнография. – Л., 1970; Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М., 1976 и др.

¹⁰ Мелетинский Е.М. Сказки и мифы // МНМ. Т. II. – М., 1988. – С. 441.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Там же. – С. 443.

¹⁴ Токарев С.А. Обряды и мифы // МНМ. Т. II. – М., 1988. – С. 235.

¹⁵ Малиновский Б. Магия, наука и религия. – М.: изд-во «Бефл-бук», 1998. – С. 96.

¹⁶ См. об этом: Портной Р.Н. Миф как составляющая коммуникативного пространства: сущность и интерпретация // Адыгская (Черкесская) Международная академия наук. «Образование – наука – творчество», 2004. – С. 114–117.

¹⁷ Малиновский Б. Указ. соч. – С.94.

¹⁸ Шакрыл К.С. О сравнительной характеристики глагольных суффиксов в абхазо-адыгских языках // Труды Абхазского института языка, литературы и истории. Т. XXVIII. – Сухуми, 1957. – С. 291–301.

¹⁹ Инал-Ипа Ш.Д. Об абхазо-адыгских этнографических параллелях // УЗАНИИ. Т. IV. – Краснодар, 1965. – С. 222.

²⁰ Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. – Сухуми, 1961. – С. 14.

²¹ Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. (Историко-этнографические очерки): 2-е, перераб., доп. изд. – Сухуми: «Алашара», 1965. – С. 56.

²² Гадагатль А.М. Героический эпос «Нарты» адыгских (черкесских) народов. – Майкоп, 1987. – С. 130.

²³ Цит. по: Гадагатль А.М. Указ. соч. – С. 131.

²⁴ Коростовцев М.А. От редактора // Инал-ипа Ш.Д. Вопросы этнокультурной истории обхазов. – Сухуми: «Алашара», 1976. – С. 4.

²⁵ Инал-Ипа Ш.Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. – Сухуми: «Алашара», 1976. – С. 52–53.

²⁶ Бетрозов Р.Ж. Происхождение и этнокультурные связи адыгов. – Нальчик: «Нарт», 1991. – С. 7.

²⁷ Лавров Л.И. О происхождении народов Северо-Западного Кавказа // Сборник статей по истории Кабарды. – Нальчик, 1954. – Т. IV. – С. 199.

²⁸ Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 30–31.

²⁹ Климов Г.А. Введение в кавказское языкознание. – М., 1986. – С. 8.

- ³⁰ Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. (Историко-этнографические очерки): 2-е перераб., доп. изд. – Сухуми: «Алашара», 1965. – С. 81.
- ³¹ Там же.
- ³² Там же. – С. 83.
- ³³ И.Н. [Кавелин]. Абхазия. – М., 1898. – С. 85.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Званба С.Т. Абхазские этнографические этюды. – Сухуми: «Алашара», 1982. – С. 31.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Там же. – С. 87.
- ⁴⁰ Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы (Историко-этнографические очерки): 2-е перераб., доп. изд. – Сухуми, «Алашара», 1965. – С. 517.
- ⁴¹ Шильтбергер И. Путешествия по Европе, Азии и Африке... // Религиозные верования адыгов. Хрестоматия исследований. Для средних и высших учебных заведений. Составитель А.Х. Зафесов. – Майкоп, 2001. – С. 33.
- ⁴² Интериано Дж. Быт и страна зихов, именуемых черкесами... // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 33.
- ⁴³ Ламберти Арк. Описание Колхида...// Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 35.
- ⁴⁴ Олеарий А. Описание путешествия в Москвию... // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 39.
- ⁴⁵ Стрейс Я.Я. Описание города Терки // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 42.
- ⁴⁶ Де ла Мотрэ А. Путешествие в Европу, Азию и Африку... // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 44.
- ⁴⁷ Гербер И.Г. Записки... // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 45.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Скасси Р. Извлечение из записки о делах Черкесии... // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 52.
- ⁵⁰ Тебу де Марини Ж.-В.-Э. Путешествия в Черкесию... // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 53.
- ⁵¹ Де Бесс Ж.-Ш. Путешествие в Крым, на Кавказ, в Грузию, Армению, Малую Азию и в Константинополь в 1829 и 1830

гг. // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 61.

⁵² Дюбуа де Монперэ Ф. Путешествие по Кавказу, к черкесам и абхазцам, в Колхидию, Грузию, Армению и в Крым // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 71.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же. – С. 71–72.

⁵⁵ Белл Дж. Дневник пребывания в Черкесии... // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 74–87.

⁵⁶ Лонгворт Дж. Год среди черкесов // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 87–92.

⁵⁷ Кох К. Путешествие по России и в кавказские земли // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 92–99.

⁵⁸ Спенсер Эдмонд. Путешествия в Черкесию // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 100.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. – Нальчик: «Эльбрус», 1994. – С. 76.

⁶² Там же.

⁶³ Хан-Гирей. Записки о Черкесии. – Нальчик: «Эльбрус», 1978. – С. 96.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Там же. – С. 97–102.

⁶⁶ Имеется в виду: «Кабардино-русские отношения в XVII–XVIII вв.». – Т. I. М., 1957. – С. 3; Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа. – Нальчик, 1959. – С. 90; Мамбетов Г.Х. Праздники и обряды адыгов, связанные с земледелием // Ученые записки Кабардино-балкарского научно-исследовательского ин-та. – Т. XXIV. – Нальчик, 1967. – С. 161 и др.

⁶⁷ Мафедзев С.Х. Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX – начале XX века. – Нальчик: «Эльбрус», 1979. – С. 6.

⁶⁸ Тейлор Э. Первобытная культура. – М., 1939. – С. 10.

⁶⁹ Мафедзев С.Х. Указ. соч. – С. 6–7; Лавров Л.И. Доисламские верования кабардинцев: Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований // Труды Института этнографии. Новая серия. – Т. 51. – М., 1959. – С. 201.

⁷⁰ Ногмов Ш.Б. Указ. соч. – С. 76.

⁷¹ Там же. – С. 77.

⁷² Там же.

⁷³ Зафесов А.Х. О некоторых особенностях распространения ислама в Адыгее и путях преодоления его пережитков // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2000. – С. 429.

⁷⁴ Там же. – С. 430.

⁷⁵ Там же. – С. 431.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Зафесов А.Х. Христианство в Адыгее: особенности распространения и проявления // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2000. – С. 460.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же. – С. 162.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же.

⁸² Там же. – С. 464.

Модель мироздания в мифологии абхазов и адыгов

¹ Евсюков В.В. Миры о мироздании // Мироздание и человек. – М., 1990. – С. 9

² Гачев Г.Д. Национальные образы мира. М., «Советский писатель». 1988. С. 179–180.

³ Абхазское народное поэтическое творчество. В 11 тт. Т. VII. Мифические предания и легенды / Сост. и примеч. к. ф. н. Ц.С. Габания-Инал. – Сухум, 2002. – С. 29–30 (на абх. яз.).

⁴ Там же. – С. 29.

Здесь и далее, кроме специально оговоренного, выдержки из абхазских текстов даются в переводе на русский язык автором данной работы.

⁵ Шинкуба Б.В. Золотые россыпи. (Абхазские устные народные сказания и этнографические материалы). – Сухум: «Алашара», 1990. – С. 375–381 (на абх. яз.).

⁶ Там же. – С. 375.

⁷ Михаев М.И. Космогонические мифы адыгов // Мир культуры адыгов. (Проблемы эволюции целостности) / Сост. и науч. ред. Р.А. Ханаху. – Майкоп, 2002. – С. 69.

⁸ Там же. – С. 67.

⁹ Там же. – С. 72.

¹⁰ Ханаху Р.А. К вопросу о философских мотивах адыгского фольклора // Проблемы адыгейской литературы и фольклора. Выпуск 8. – Майкоп, 1991. – С. 116.

¹¹ Мифы народов мира. Энциклопедия. В двух томах. Т. I. – М., 1980. – С. 87.

¹² Там же. – С. 41.

¹³ Там же. – С. 43.

¹⁴ Тугов В.Б. Память и мудрость веков (фольклор абазин: жанры, темы, идеи, образы, поэтика). – Карачаевск: Карачаево-Черкесский государственный педагогический университет, 2002. – С. 255.

¹⁵ Окладникова Е.А. Символы мужского и женского начал в космогонических представлениях индейцев Северной и Центральной Калифорнии // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Сборник статей под редакцией А.К. Байбурина, И.С. Коня. – СПб.: Наука, 1991. — С. 174.

¹⁶ Там же. – С. 176.

¹⁷ Об ацанах см. подробнее; Инал-Ипа Ш.Д. Страницы исторической этнографии абхазов. (Материалы и исследования). – Сухуми: «Алашара», 1971. – С. 57–158; Зухба С.Л. Типология абхазской несказочной прозы. – Майкоп: «Меоты», 1995. – С. 65–97.

¹⁸ Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Подготовка текста Ш.Д. Инал-Ипа, К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба. Вступительная статья Ш.Д. Инал-Ипа. Перевод с абхазского: Г. Гулиа (проза), В. Солоухина (стихи). – Сухуми: «Алашара», 1988. – С. 212.

¹⁹ Хай! – восклицание, означающее сожаление или озабоченность. – Прим. Х.С. Бгажба.

²⁰ Ахупха – воспитанник (аталык) – Прим. Х.С. Бгажба.

²¹ Абхазские сказки. Составил, обработал и перевел с абхазского Х.С. Бгажба. Издание четвертое. – Сухуми, 1976. – С. 39–40.

²² Токарев С.А. Золотой век // Мифы народов мира. Т. I. – М., 1980. – С. 471.

²³ Нарты. Кабардинский эпос. – М., 1957. – С. 122.

²⁴ Инал-Ипа Ш.Д. Памятники абхазского фольклора. Нарты. Ацаны. (Сборник статей и материалов). – Сухуми: «Алашара», 1977. – С. 175–176.

²⁵ Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Подготовка текстов Ш.Д.. Инал-Ипа, К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба. Вступительная статья Ш.Д., Инал-Ипа. Перевод с абх.: Г. Гулиа (проза), В. Солоухин (стихи). – Сухум: «Алашара», 1988. – С. 118–121.

- ²⁶ Там же. – С. 200–201.
- ²⁷ Там же. – С. 201–205.
- ²⁸ Нарты. Адыгский героический эпос. Составители тома А.И. Алиева, А.М. Гадагатль, З.П. Кардангушев. Автор вступительной статьи А.Т. Шортанов, М.: «Наука», 1974. – С. 275.
- ²⁹ Там же. – С. 276.
- ³⁰ Там же. – С. 279.
- ³¹ Там же. – 288–290.
- ³² Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 192.
- ³³ Там же. – С. 194.
- ³⁴ Там же. – С. 193.
- ³⁵ Нарты. Адыгский героический эпос. Составители тома А.И. Алиева, А.М. Гадагатль, З.П. Кардангушев. М.: «Наука», 1974. – С. 343.
- ³⁶ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. Нальчик: «Эльбрус», 1982. – С. 21.
- ³⁷ Инал-Ипа Ш.Д. Об абхазо-адыгской общности // Культура и быт адыгов. (Этнографические исследования). Выпуск VIII. – Майкоп, 1991. – С. 19.
- ³⁸ Гулиа Д.И. Собр. соч. Т. VI. – Сухуми: «Алашара», 1986. – С. 201.
- ³⁹ И.Н. (Кавелин). Абхазия. – М., 1898. – С. 307.
- ⁴⁰ Джанашия Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. Составление и предисловие Х.С. Бгажба. Сухуми. Абгосиздат. 1960. С. 21.
- ⁴¹ Там же. – С. 22.
- ⁴² Смыр Г. В. Об образе Анцва – верховного языческого бога абхазов // IV конгресс этнографов и антропологов России. Нальчик, 20–23 сентября 2001 года. Тезисы докладов. – М., 2001. – С. 278.
- ⁴³ Смыр Г.В. О лингвистических аспектах образа и термина «Анцва» – верховного языческого бога абхазов// Религиозное кавказоведение и тюркология: традиции и современность: Материалы второй вузовской научной конференции. – Карачаевск, 2001. – С.235–237.
- ⁴⁴ Джанашия Н.С. Указ. соч. – С. 23.
- ⁴⁵ Абхазские сказки. Сухуми. Издательство «Алашара», 1976. С. 168–172.
- ⁴⁶ Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 200.
- ⁴⁷ Тугов В.Б. Указ. соч. – С. 257.

- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 40.
- ⁵⁰ Там же.
- ⁵¹ Аутлев П.У. Новые материалы по религии адыгов // Ученые записки АНИИ. Т. IV. История и этнография. – Краснодар, 1965. – С. 191–192; Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 40.
- ⁵² Тугов В.Б. Указ. соч. – С. 257.
- ⁵³ Инал-Ипа Ш.Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. – Сухуми: «Алашара», 1976. – С. 146.
- ⁵⁴ Там же. – С. 151.
- ⁵⁵ Там же. – С. 152.
- ⁵⁶ Краткий обзор мнений этих ученых о термине «уашхуа» см.: Там же. С. 155–158.
- ⁵⁷ Там же. С. 157.
- ⁵⁸ Инал-Ипа Ш.Д. Об абхазо-адыгской общности // Культура и быт адыгов. (Этнографические исследования). Вып. VIII. – Майкоп, 1992. – С. 19.
- ⁵⁹ Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 24–25.
- ⁶⁰ Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Труды института этнографии. Новая серия. Т. L1. Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. – М., 1959. – С. 225.
- ⁶¹ Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 23.
- ⁶² Спенсер Эдмонд. Путешествия в Черкесию // Религиозные верования адыгов / Сост. А.Х. Зафесов. — Майкоп, 2001. – С. 101.
- ⁶³ Тугов В.Б. Указ. соч. – С. 255.
- ⁶⁴ Мижаев М. Космогонические мифы в проекции древнего эпоса адыгов // Адыгский эпос «Нартхэр» – сокровищница мировой культуры. – Майкоп: ГУРИПП «Адыгея», 2003. – С. 149.
- ⁶⁵ Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I. – М., 1980. – С. 603.
- ⁶⁶ См.: Иванов В.В. Дуалистические мифы // МНМ. Т. – М., 1980. – С. 408–409.
- ⁶⁷ См. об этом: Гачев Г.Д. Указ. соч. – С. 247.
- ⁶⁸ Бгажноков Б.Х. Черкесское игрище. – Нальчик, 1991. – С. 55.
- ⁶⁹ Там же. – С. 60–61.
- ⁷⁰ Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 37.
- ⁷¹ Ханаху Р.А. Указ. соч. – С. 122.

⁷² Иванов В.В. Астральные мифы // МНМ. Т. – М., 1980. – С. 117.

⁷³ Намитокова Р.Ю. В мире имен собственных. Лингвистические беседы по краеведению. – Майкоп, 1993. – С. 123.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. – Сухуми: Абхазгосиздат, 1956. – С. 156.

⁷⁸ Джанашия Н.С. Указ. соч. – С. 29.

⁷⁹ Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 41.

⁸⁰ См: МНМ. Т. I. – М., 1980. – С. 604.

⁸¹ Там же.

⁸² Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 148.

⁸³ Джанашия Н.С. Указ. соч. – С. 29.

⁸⁴ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 53.

⁸⁵ Там же. – С. 53–54.

⁸⁶ Джанашия Н.С. Указ. соч. – С. 31.

⁸⁷ Абхазские сказки. Составил, обработал и перевел с абхазского Х.С. Бгажба. Издание четвертое. Сухуми: «Алашара», 1976. – С. 31–33.

⁸⁸ Там же. – С. 31.

⁸⁹ Там же. – С. 31–32.

⁹⁰ Там же. – С. 33.

⁹¹ Текст нашей записи от 75-летней сказительницы Амичба-Ашуба Гизель из села Джгерда Очамчирского района Республики Абхазия от 21 июня 1972 г.

⁹² Абхазские сказки. – Сухуми: «Алашара», 1976. – С. 33–34.

⁹³ Там же. – С. 9–15.

⁹⁴ Иоакимов А. Предрассудки моих учеников // Газ. «Кавказ». – 1873, № 82.

⁹⁵ Джанашия Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. Составление и предисловие Х.С. Бгажба. – Сухуми: Абгосиздат, 1960. – С. 29–30.

⁹⁶ Иванов В.В. Лунарные мифы // МНМ Т. II. – М., 1982. – С. 79.

⁹⁷ Березкин Ю.Е. Южноамериканский миф о свержении власти женщин // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – СПб.: «Наука», 1991. – С. 191.

⁹⁸ Там же. С. 194.

- ⁹⁹ Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 29.
- ¹⁰⁰ Там же. – С. 30.
- ¹⁰¹ Там же. – С. 31.
- ¹⁰² Джандар М.А. Песня в семейных обрядах адыгов. – Майкоп, 1991. – С. 92.
- ¹⁰³ Аутлев П.У. Новые материалы по религии адыгов // Ученые записи АНИИ. Т. IV. История и этнография. – Краснодар, 1965. – С. 193.
- ¹⁰⁴ Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 32–33.
- ¹⁰⁵ Иоакимов А. Предрассудки моих учеников // Газета «Кавказ». – 1874. – № 54; Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 149.
- ¹⁰⁶ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 149.
- ¹⁰⁷ Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 30.
- ¹⁰⁸ Там же.
- ¹⁰⁹ Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 32.
- ¹¹⁰ Там же.
- ¹¹¹ Там же. – С. 33.
- ¹¹² Там же.
- ¹¹³ Джанашиа Н.С. Указ соч. – С. 30.
- ¹¹⁴ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 154.
- ¹¹⁵ Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 34.
- ¹¹⁶ Мусукаев А.И. К истории фамилии. Предания и легенды. – Нальчик, 1999. – С. 64.
- ¹¹⁷ Там же.
- ¹¹⁸ Там же.
- ¹¹⁹ Джандар М.А. Указ. соч. – С. 71.
- ¹²⁰ Там же. – С. 40.
- ¹²¹ Там же.
- ¹²² Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. – Нальчик, 1983. – С. 88.
- ¹²³ Хут Ш.Х. Несказочная проза адыгов. – Майкоп, 1989. – С. 50.
- ¹²⁴ Mapp Н.Я. Избранные труды. Т. IV. – Л., 1938. – С. 75.
- ¹²⁵ Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 94.
- ¹²⁶ Налоев А. Нарт Соусрыко бог солнца Ра. // Газ. «Нарт». – 1993. – № 21, № 23.
- ¹²⁷ Там же.
- ¹²⁸ Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 207.
- ¹²⁹ Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 36.
- ¹³⁰ Чуякова Н.М. Поэтика малых жанров / Проблемы адыг-

гейской литературы и фольклора. Выпуск 8. – Майкоп, 1991. – С. 244.

¹³¹ Лавров Л.И. Происхождение кабардинцев и заселение ими нынешней территории // Советская этнография. – М., 1956. – №1. – С. 19–29.

¹³² Джандар М.А. Указ. соч. – С. 70.

¹³³ Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 36–37.

¹³⁴ Там же. – С. 37–39.

¹³⁵ Там же. – С. 39.

¹³⁶ Представление о радуге-змее широкое распространение имеет и у многих других народов. См. об этом: Невский Н.А. Представление о радуге, как небесной змее // С.Ф. Ольденбургу к пятидцатилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. – Л., 1934.

¹³⁷ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 155–156.

¹³⁸ Там же. – С. 156.

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 56–57.

¹⁴¹ Там же. – С. 57.

¹⁴² Там же.

¹⁴³ Там же. С. 66.

¹⁴⁴ Там же. С. 67.

¹⁴⁵ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 54.

¹⁴⁶ Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. (Историко-этнографические очерки). Второе переработанное, дополненное издание. – Сухуми: «Алашара», 1965. – С. 531.

¹⁴⁷ Там же.

¹⁴⁸ Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 63.

¹⁴⁹ Меретуков К.Х. Адыгейский топонимический словарь. – М.: «Прометей», 1990. – С. 253.

¹⁵⁰ Сталь К.Ф. Этнографический очерк черкесского народа // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 138.

¹⁵¹ Дубровин Н. Черкесы (адыге) // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 158.

¹⁵² Кох К. Путешествие по России и в закавказские земли // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 98–99.

¹⁵³ Mapp H. Я. О религиозных верованиях абхазов // Христианский восток. Т. IV, вып. I. – Петроград, 1915. – С. 129.

¹⁵⁴ Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 287.

- ¹⁵⁵ Там же.
- ¹⁵⁶ Там же. – С. 262–263.
- ¹⁵⁷ Шильтбергер И. Путешествия по Европе, Азии и Африке... // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 33.
- ¹⁵⁸ Ж.Б. Тавернье. Шесть путешествий в Турцию, Персию и Индию.// Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 38–39.
- ¹⁵⁹ Там же. – С. 39.
- ¹⁶⁰ Витсен И. Северная и восточная Татария... // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 41.
- ¹⁶¹ Главани К. Описание Черкесии.// Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 46.
- ¹⁶² Ж.-В.-Э. Тебу де Мариньи. Путешествие в Черкесию... // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. — С. 55.
- ¹⁶³ Бларамберг И.Ф. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 67.
- ¹⁶⁴ Дюбуа де Монперэ Ф. Путешествие по Кавказу, к черкесам и абхазцам, в Колхидию, Грузию, Армению и в Крым // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 73.
- ¹⁶⁵ Люлье Л.Я. Верования, религиозные обряды и предрасудки у черкесов // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 147.
- ¹⁶⁶ Там же.
- ¹⁶⁷ Васильков В.В. Очерк быта темиргоевцев // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 179.
- ¹⁶⁸ Там же.
- ¹⁶⁹ Там же.
- ¹⁷⁰ Там же.
- ¹⁷¹ Там же. – С. 180.
- ¹⁷² Меретуков К.Х. Указ. соч. – С. 253.
- ¹⁷³ Там же. – С. 29.
- ¹⁷⁴ Васильков В.В. Очерк быта темиргоевцев. СМОМПК, № 29. – Тифлис, 1901; Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. Историко-этнографические очерки. – Сухуми, 1960. – С. 346.
- ¹⁷⁵ Кумахов М.А. О топонимах Афы, Афыпс // Ежегодник Иберийско-Кавказского языкознания. Т. VIII. Тбилиси, 1981. – С. 98–100. Его же: Очерки общего и кавказского языкознания. – Нальчик, 1984. – С. 159–162.
- ¹⁷⁶ Дети солнца / Сост. А.П. Хабаху. – Майкоп, 2005. – С. 17.

¹⁷⁷ Там же.

¹⁷⁸ Там же.

¹⁷⁹ Там же. – С. 17–18.

¹⁸⁰ Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 72.

¹⁸¹ Шиллинг Е. Черкесы // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 191.

Божества леса и охоты в абхазо-адыгской мифологии

Хутыз К.К. Охота у адыгов. Книга I. – Майкоп, 1999. – С. 9.

² Там же. – С. 70.

³ Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. Составление и предисловие Х.С. Бгажба. – Сухуми: Абгосиздат, 1960. – С. 54, сноска 2.

⁴ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. – Сухуми: Абгосиздат, 1956. – С. 86.

⁵ Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. Историко-этнографические очерки. 2-е перераб., доп. изд. – Сухуми: «Алашара», 1965. – С. 518.

⁶ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 76.

⁷ Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 54.

⁸ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 77.

⁸ Там же.

¹⁰ Абхазское устное народное творчество. В XII томах. Т. I. Трудовые песни, обрядовая поэзия, заговоры, бытовая поэзия / Составитель тома, подготовка текстов, автор пояснительных статей и примечаний к. ф. н. В.А. Когония. – Сухуми: «Алашара», 1992. – С. 69–82 (на абх. яз.); Абхазское устное народное творчество. В XII томах. Т.VII. Мифологические сказания и легенды / Составитель тома, подготовка текстов, автор вступительной статьи и примечаний к. ф. н. Ц.С. Габния-Инал. – Сухум, 2002. – С. 112–126 (на абх. яз.).

¹¹ Салакая Ш.Х. Обрядовый фольклор абхазов // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л. «Наука», 1974. – С. 19.

¹² Там же.

¹³ Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч., Т. 21. Изд. второе. М., 1961. – С. 29.

¹⁴ Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. – М.: «Наука», 1976. – С. 19.

¹⁵ Гулиа Д.И. Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. – Сухуми: «Алашара», 1986. – С. 293.

¹⁶ Там же. – С. 297–298.

¹⁷ Инал-Ипа Ш.Д. О скотоводстве у абхазов // Земледелие и скотоводство у абхазов... – Тбилиси: «Мецниерб», 1986. – С. 163; Хутыз К.К. Указ. соч. – С. 103.

¹⁸ Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 293.

¹⁹ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 76.

²⁰ Джанашша Н.С. Указ. соч. – С. 55.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 85.

²⁴ Например, см. об этом: Хотко С.Х. Ландшафт и агрикультура Северо-Западного Кавказа в освещении русских источников // Старые черкесские сады. Ландшафт и агрикультура Северо-Западного Кавказа в освещении русских источников, 1864–1914. В 2 т. Т. 1 / Составление, вступительная статья и примечания А.Х. Хотко. – М.: «Олма–Пресс», 2005. – С. 8–36.

²⁵ Салакая Ш.Х. Указ. соч. – С. 19.

²⁶ Хотко С.Х. Указ. соч. – С. 19.

²⁷ Кузменко Г.Г., Немцов А.С. Трепет С.А. Организация и функционирования особо охраняемых природных территорий. – Майкоп, 2000.

²⁸ Хотко С.Х. Указ. соч. – С. 15.

²⁹ Цит по: Хотко С.Х. Указ. соч. – С. 15.

³⁰ Салакая Ш.Х. Указ. соч. – С. 19.

³¹ Званба С.Т. Абхазские этнографические этюды. – Сухуми: «Алашара», 1982. – С. 37.

³² Там же.

³³ Патейпа Н.С. Избранное. (Статьи, рассказы, стихи). – Сухуми: «Алашара», 1978. – С. 31, сноска 2.

³⁴ Там же.

³⁵ Абна – лес, Инцэахэы – божество; Ах ду: ах – «владыка», ду – «великий». (Прим. Н.С. Патейпа.)

³⁶ Там же. С. 31–32.

³⁷ Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 518.

³⁸ Там же.

³⁹ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 77.

⁴⁰ Там же. – С. 80.

⁴¹ Там же. – С. 85.

- ⁴² Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 518–519.
- ⁴³ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 84.
- ⁴⁴ Джанашиа Н. С. Указ. соч. – С. 128.
- ⁴⁵ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 77.
- ⁴⁶ Там же. – С. 77–78.
- ⁴⁷ Салакая Ш.Х. Ажвейпш, Ажвейпшаа // МНМ. Т. I. – М., 1987. – С. 49.
- ⁴⁸ Вирсаладзе Е.Б. Указ. соч. – С. 69.
- ⁴⁹ Там же. – С. 29.
- ⁵⁰ Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 517.
- ⁵¹ Салакая Ш.Х. Обрядовый фольклор абхазов // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л. «Наука», 1974, – С. 21.
- ⁵² Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 55.
- ⁵³ Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 298.
- ⁵⁴ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 81.
- ⁵⁵ Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 517.
- ⁵⁶ Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 55.
- ⁵⁷ Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. – С. 517.
- ⁵⁸ Там же.
- ⁵⁹ Абхазские сказки и легенды. Составитель И. Хварцкий. – М.: «ДИ-ДИК», 1994. – С. 27.
- ⁶⁰ Записан со слов Дармаа Шаадата в с. Куланурхва Гудутского района в 1984 г., записал С. Габниа, с абхазского на русский язык перевел И. Хварцкий. Там же. – С. 27.
- ⁶¹ Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 519.
- ⁶² Салакая Ш.Х. Ажвейпш, Ажвейпшаа // МНМ. Энциклопедия. Т. I. Второе издание. М., 1987. – С. 49.
- ⁶³ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 83–84.
- ⁶⁴ Плутарх. Нравственные рассуждения. // Религиозные верования адыгов. Хрестоматия исследований. Для средних и высших учебных заведений. – Майкоп. 2001. – С. 31.
- ⁶⁵ Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 307.
- ⁶⁶ Там же. – С. 304–307.
- ⁶⁷ Там же. – С. 307.
- ⁶⁸ Там же. – С. 307–308.
- ⁶⁹ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 88.
- ⁷⁰ Там же. – С. 47.
- ⁷¹ Там же. – С. 87.
- ⁷² Там же. – С. 88.

- ⁷³ Там же. – С. 89.
- ⁷⁴ Там же. – С. 89–90.
- ⁷⁵ Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2000. – С. 277–278.
- ⁷⁶ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. – Нальчик: «Эльбрус», 1982. – С. 115.
- ⁷⁷ Калоев Б.А. Афсати // МНМ. Т. I. Второе издание. – М., 1987. – С. 136.
- ⁷⁸ Ревуненкова Е.В. Мужские и женские роли в обряде охоты за головами у народов Индонезии. // Этнические стереотипы мужского и женского поведения: Сборник статей / Под ред. А.К. Байбурина, И.С. Коня. – СПб.: «Наука», 1991. – С. 168.
- ⁷⁹ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 89.
- ⁸⁰ Там же.
- ⁸¹ Хутыз К.К. Указ. соч. – С. 96–113.
- ⁸² Шоров И.А. Адыгская (черкесская) народная педагогика. Второе, исправленное и дополненное издание. – Майкоп, 1999. – С. 433.
- ⁸³ Хутыз К.К. Указ. соч. – С. 95–96.
- ⁸⁴ Хан-Гирей. Черкесские предания // Адыгские писатели-просветители XIX века. – Краснодар, 1986. – С. 73.
- ⁸⁵ Хутыз К.К. Указ. соч. – С. 101–102.
- ⁸⁶ Кабардинский фольклор. Вступительная статья, комментарии и словарь М.Е. Талпа. – М. – Л.: ACADEMIA, 1936. – С. 79.
- ⁸⁷ Там же. – С. 589.
- ⁸⁸ Там же. – С. 75.
- ⁸⁹ Там же. – С. 75–76.
- ⁹⁰ Хан-Гирей. Записки о Черкесии. – Нальчик: «Эльбрус», 1978. – С. 96.
- ⁹¹ Люлье Л.Я. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2000. – С. 142.
- ⁹² Шиллинг Е. Черкесы // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2000. – С. 198.
- ⁹³ Лавров. Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2000. – С. 278.
- ⁹⁴ Вирсалидзе Е.Б. Указ. соч. – С. 123.

- ⁹⁵ Сталь К.Ф. Этнографический очерк черкесского народа. // Религиозные верования адыгов. Майкоп. 2000. – С. 138.
- ⁹⁶ Лавров Л.И. Указ. соч. – С. 278.
- ⁹⁷ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. – Нальчик: «Эль-брус», 1982. – С. 116.
- ⁹⁸ Там же.
- ⁹⁹ Дирр А. Божество охоты и охотничий язык у кавказцев // Труды XIII съезда естествоиспытателей и врачей в г. Тифлисе. Т. VI. – Тифлис, 1916. – С. 492–495.
- ¹⁰⁰ Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 115.
- ¹⁰¹ Мижаев М.И. Мезитха// МНМ. Т. II. Второе издание. – М., 1988. – С. 132.
- ¹⁰² Там же.
- ¹⁰³ Мижаев М.И. Мезгуаше // МНМ. Т. II. Второе издание. – М., 1988. – С. 132.
- ¹⁰⁴ Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 298.
- ¹⁰⁵ Хутыз К.К. Указ. соч. – С. 75.
- ¹⁰⁶ Хут Ш.Х. Несказочная проза адыгов. – Майкоп, 1989. – С. 183; Хутыз К.К. Указ. соч. – С. 75.
- ¹⁰⁷ Чиковани М.Я. Дали // МНМ. Т. I. Второе издание. – М., 1987. – С. 348–349.
- ¹⁰⁸ Цанава А.В. Очопинтэ // МНМ. Т. II. Второе издание. – М., 1988. – С. 271.
- ¹⁰⁹ Цанава А.В. Ткаши-мапа // МНМ. Т. II. Второе издание. – М., 1988. – С. 515.
- ¹¹⁰ Калоев Б.А. Афсати // МНМ. Т. I. Второе издание. – М., 1987. – С. 136.
- ¹¹¹ Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. Исследования. – М., 1982. – С. 244–245.
- ¹¹² Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. Отд. III. – М., 1981. – С. 143–144.
- ¹¹³ Там же. – С. 144.
- ¹¹⁴ Калоев Б.А. Указ. соч. – С. 136.
- ¹¹⁵ Калоев Б.А. Некоторые этнографические параллели к осетинскому нартскому эпосу // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М.: «Наука», 1969. – С. 170.
- ¹¹⁶ Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору. – Нальчик, 1962. – С.146.
- ¹¹⁷ Калоев Б.А. Указ. соч. – С. 168.
- ¹¹⁸ Там же. – С. 170.

¹¹⁹ См. об этом подробнее: Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. – Тбилиси: «Мецниереба», 1966. – С. 37–107. Его же: Абхазский нартский эпос. – Тбилиси: «Мецниереба», 1976. – С. 69–123.

¹²⁰ Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. – Тбилиси: «Мецниереба», 1966. – С. 91.

¹²¹ Инал-Ипа Ш.Д. Слово о нартах // Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Подготовка текста Ш.Д. Инал-Ипа, К.С. Шакри, Б.В. Шинкубы. Вступительная статья Ш.Д. Инал-Ипа. Второе издание. – Сухуми: «Алашара», 1989. – С. 8.

¹²² Калоев Б.А. Указ. соч. – С. 175.

¹²³ Лавров Л.И. Указ. соч. – С. 270–276.

¹²⁴ Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 169.

¹²⁵ Там же.

¹²⁶ Там же.

¹²⁷ Мижаев М.И. Мезиль // МНМ. Т. II. Второе издание. – М., 1988 – С. 132.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 297.

¹³⁰ Зухба С.Л. Абнауаю // МНМ. Т. I. Второе издание. – М., 1987 – С. 22.

¹³¹ Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 297.

¹³² Рыжский М. Демонологические представления шапсугов // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2000. – С. 247–248.

¹³³ Альбов Н. Ботанико-географические исследования в западном Закавказье // Западно-Кавказский отдел Русского Географического Общества. Т. XVI. 1894. – С. 140.

¹³⁴ Лавров Л.И. Указ. соч. – С. 278.

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Там же. – С. 278–279.

¹³⁷ Гулиа Д.И. Указ. соч. – С. 297.

¹³⁸ Там же.

¹³⁹ Гамзатов Г.Г. У истоков художественной прозы. Размышления о дагестанской народной сказке // Жанр сказки в фольклоре народов Дагестана: Сборник статей. – Махачкала, 1987. – С. 158.

¹⁴⁰ МНМ. Т. II. Второе издание. – М., 1988 – С. 380.

¹⁴¹ Там же.

¹⁴² Цанава А.В. Очокочи // МНМ. Т. II. Второе издание. – М., 1988 – С. 271.

¹⁴³ Цанава А.В. Ткаши-мапа // МНМ. Т. II. Второе издание. – М., 1988 – С. 515.

Образы божеств дождя в мифологии абхазов и адыгов Абхазское Дзиуау, адыгское Ханцегуаше

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Второе издание. — М.: Изд-во политической литературы, 1983. – С. 64–80, 87–89, 108, 126, 131, 257–258.

² Там же. С. 85–92.

³ Джанашия Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. Составление и предисловие Х.С. Бгажба. – Сухуми: Абгосиздат, 1960. – С. 65.

⁴ Фрэзер Дж. Указ. соч. – С. 73–74.

⁵ Там же. – С. 74

⁶ Там же.

⁷ Там же. – С. 75–76.

⁸ Там же. – С. 130–131.

⁹ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. – Сухуми: Абгосиздат, 1956. – С. 117.

¹⁰ Званба С.Т. Абхазские этнографические этюды. – Сухуми: изд-во «Алашара», 1982. – С. 41.

¹¹ Джанашия Н.С. Указ. соч. – С. 63, сноска 6.

¹² Там же. – С. 63–64.

¹³ Шортанов А.Т. Адыгские культы // Религиозные верования адыгов / Сост. А.Х. Зафесов. – Майкоп, 2001. – С. 334.

¹⁴ Джанашия Н.С. Указ. соч. – С. 64.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Марр Н.Я. О религиозных верованиях абхазов // Христианский Восток. – Т. IV. – С. 131.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 115.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. – С. 117.

²² Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы: Историко-этнографические очерки. II перераб., доп. изд. – Сухуми: изд-во «Алашара», 1965. – С. 525.

- ²³ Джанашиа Н.С. Указ. соч. – С. 65.
- ²⁴ Там же. – С. 65–66.
- ²⁵ Там же. – С. 66.
- ²⁶ Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 525.
- ²⁷ Салакая Ш.Х. Обрядовый фольклор абхазов // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л.: изд-во «Наука», 1974. – С. 26.
- ²⁸ Анишба А.А. Абхазский фольклор и действительность. – Тбилиси, 1982. – С. 42–49.
- ²⁹ Там же. – С. 47–49.
- ³⁰ Там же. – С. 49.
- ³¹ Когония В.А. Абхазская народная песня. Жанры и их поэтика. – Сухум: изд-во «Алашара», 1995. – С. 18–22.
- ³² Шортанов А.Т. Адыгская мифология. – Нальчик: изд-во «Эльбрус», 1982. – С. 165.
- ³³ Люлье Л. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов // Религиозные верования адыгов... – С. 142.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Шортанов А. Т. Указ. соч. – С. 165.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Шиллинг Е. Черкесы // Религиозные верования адыгов... – С. 192–193.
- ³⁸ Гурвич И. Религия сельской общины у черкесов-шапсугов // Религиозные верования адыгов... – С. 222.
- ³⁹ Там же. – С. 223.
- ⁴⁰ Раскина С. Формы и виды магии в черкесской религии // Религиозные верования адыгов... – С. 258–259.
- ⁴¹ Там же. – С. 258.
- ⁴² Там же.
- ⁴³ Азаматова М.-К..З. Культ божеств, магические обряды в раннеклассовом обществе и трансформация их через религии христианства и ислама // Религиозные верования адыгов... – С. 368.
- ⁴⁴ Там же. – С. 369.
- ⁴⁵ Там же.
- ⁴⁶ Там же.
- ⁴⁷ Там же. – С. 369–370.
- ⁴⁸ Там же. – С. 370.
- ⁴⁹ Аутлев П.У. Новые материалы по религии адыгов // Религиозные верования адыгов... – С. 420.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Кантария М.В. О некоторых пережитках аграрного культа в быту кабардинцев // Религиозные верования адыгов... – С. 473.

⁵² Там же. – С. 473.

⁵³ Там же. – С. 474.

⁵⁴ Там же. – С. 475.

⁵⁵ Ельчанинов А. Первобытная религия // А. Ельчанинов, П. Флоренский, С. Булгаков. История религии. Репринтное воспроизведение издания 1909 года. – М., 1991. – С. 9.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Nahodil O. Materscky kulty. Ceskoslovenska Etnografie, № 3. – Praga, 1960. – Cfr. 245–252.

⁵⁹ Кантария М.В. Указ. соч. – С. 474–475.

Ахын (Ахына, Ахин) – покровитель и божество крупного рогатого скота в абхазо-адыгской мифологии

Инал-ипа Ш.Д. Абхазы. (Историко-этнографические очерки). Второе, перераб., доп. изд. – Сухуми: «Алашара», 1965. – С. 205.

² Мижаев М.И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – с. 536.

³ Там же.

⁴ Кабардинский фольклор. Вступительная статья, комментарии и словарь М.Е. Талпа / Редакция Ю.М. Соколова. – М. – Л.: ACADEMIA, 1936. – С. 84–85.

⁵ Басхаги – старокабардинское название абазинцев. (*Прим. М.Е. Талпы.*)

⁶ Кабардинский фольклор. Вступительная статья, комментарии и словарь М.Е. Талпа / Редакция Ю.М. Соколова. – М. – Л.: ACADEMIA, 1936. – С. 84–85.

⁷ Там же. – С. 590.

⁸ Мижаев М.И. Ахын // МНМ. Энциклопедия. В двух томах. Т. I. Второе издание. – М., 1988. – С. 142.

⁹ Там же.

¹⁰ Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик: «Эльбрус», 1978. – С. 96–97.

¹¹ Хан-Гирей. Черкесские предания // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 132.

- ¹² Там же. – С. 133
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же. – С. 133–134.
- ¹⁶ Там же. – С. 134.
- ¹⁷ Там же. – С. 136.
- ¹⁸ Там же. – С. 134.
- ¹⁹ Там же. – С. 136.
- ²⁰ Люлье Л. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов // Религиозные верования адыгов. — Майкоп, 2001. — С. 142.
- ²¹ Там же.
- ²² Дубровин Н. Черкесы (адыге) // Религиозные верования адыгов. — Майкоп, 2001. — С. 159–161.
- ²³ Васильков В.В. Очерк быта темиргоевцев // Религиозные верования адыгов. — Майкоп. 2001. — С. 181.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Дьячков-Тарасов А. Абедзехи. Историко-этнографический очерк // Записки Кавк. Отд. Русск. Географ. Общ. Книга XXII. Вып. 4. — Тифлис, 1902.
- ²⁶ Шиллинг Е. Черкесы // Религиозные верования адыгов. — Майкоп. 2001. — С. 189.
- ²⁷ Там же. — С. 197.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Ан Б. О пережитках родовой религии шапсугов // Религиозные верования адыгов. — Майкоп, 2001. — С. 209.
- ³⁰ Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Религиозные верования адыгов. — Майкоп, 2001. — С. 279.
- ³¹ Там же.
- ³² Там же.
- ³³ Абхазские сказки. Четвертое издание. Составил, обработал и перевел с абхазского Х.С. Бгажба. — Сухуми: «Алашара», 1976. — С. 38–39.
- ³⁴ Джанашия Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. Составление и предисловие Х.С. Бгажба. — Сухуми: Абгосиздат. 1960. — С. 121. (Исследования на русском языке, а тексты даны в переводе на грузинский язык).
- ³⁵ Dumezil G. La langue des Oubykhs. Paris. 1931. — С. 154–161.

- ³⁶ Лавров Л.И. Указ. соч. – С. 281.
- ³⁷ Там же. – С. 282.
- ³⁸ Кабардинский фольклор. Вступительная статья, комментарий и словарь М.Е. Талпа. — М. – Л.: ACADEMIA, 1936. – С. 84–85.
- ³⁹ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. – Нальчик: «Эльбрус», 1982. – С. 108.
- ⁴⁰ Там же. – С. 107.
- ⁴¹ Азаматова М.-К.З. Культ божеств, магические обряды в раннеклассовом обществе и трансформация их через религии христианства и ислама // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 377.
- ⁴² Там же.
- ⁴³ Там же. – С. 377–378.
- ⁴⁴ Там же. – С. 377.
- ⁴⁵ Там же. – С. 377–378.
- ⁴⁶ Мижаев М.И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 538.
- ⁴⁷ Там же. – С. 538.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Патейпа Н.С. Избранное. (Статьи, рассказы, стихи). – Сухуми: «Алашара», 1978. – С. 32.
- ⁵⁰ Там же.
- ⁵¹ И.Н. [Кавелин]. Абхазия. М., 1899. – С. 132.
- ⁵² Гулиа Д.И. Собр. соч. в шести томах. Т. 6. – Сухуми: «Алашара», 1986. – С. 151.
- ⁵³ Там же.
- ⁵⁴ Цит. по: Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 109.
- ⁵⁵ Абхазское устное народное творчество. В XII томах. Т. I. Трудовые песни, обрядовая поэзия, заговоры, бытовая поэзия. Вступительная статья Ш.Х. Салакая. Составление, подготовка текстов, автор пояснительных статей и примечаний В.А. Когония. – Сухуми: «Алашара», 1992. – С. 258–259, № 424 (на абх. яз.).
- ⁵⁶ Там же. – С. 257–260. № 421–426; Когония В.А. Страницы духовной культуры абхазов. (Исследования, литературно-критические статьи и интервью). Сухуми. 199 . – С. 353–354 (на абх. яз.).
- ⁵⁷ Абхазское устное народное творчество. В XII томах. Т. I. – Сухуми, 1990. – С. 258–259 (на абх. яз.).

⁵⁸ Рефрен, не переводится. Примерно выражает чувство радости с оттенком некоторого пренебрежения, или это возглас удивления.

⁵⁹ Очевидно, имеется в виду дверь хлева.

⁶⁰ Как правило, чтобы снять (содрать) шкуру зарезанной козы (козла), вешают ее на ветке дерева вниз головой.

Кодеш (Кордеш, Кодош, Куадашь, Кудашь) – божество моря в абхазо-адыгской мифологии

Мафедзев С.Х. Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX — начале XX века. — Нальчик: «Эльбрус», 1979. — С. 5.

² Там же.

³ Дирр А.М. Божества охоты и охотничий язык у кавказцев // СМОМПК. Вып. 44. Отд. IV. — Тифлис, 1915. — С. 12.

⁴ Бларамберг Иоганн. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описания Кавказа. — Нальчик: «Эль-фа», 1999. — С. 68.

⁵ Имеется в виду М. Пейсонель — автор работы «Исследование торговли на черкесско-абхазском берегу Черного моря в 1750–1762 гг.» («Закавказский вестник», за 1842 г., № 13–16).

⁶ Броневский С.М. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. Извлечение по Центральному и Северо-Западному Кавказу. — Нальчик: «Эль-фа», 1999. — С. 43.

⁷ Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Религиозные верования адыгов. — Майкоп, 2001. — С. 277.

⁸ Главани Ксаверио. Описание Черкесии, составленное Ксаверио Главани, французским консулом в Крыму, первым врачом хана. В Бахчисарае, 20 января 1724 г. Перевод и примечания Е.Г. Вейденбаума // СМОМПК. Вып. XVII. Отд. I. — Тифлис, 1893. — С. 151–175. На языке оригинала. — С. 178–190.

⁹ Главани Ксаверио. Указ. соч. — С. 157.. — С. 3.

¹⁰ Имеется в виду Карл Пейсонель — видный французский ученый, дипломатический и политический деятель (1727–1790 гг.). С 1753 г. был французским дипломатом в Крыму.

¹¹ Вейденбаум Е.Г. Примечания к сочинению К. Главани «Описание Черкесии» // СМОМПК. Вып. XVII. Отд. I. — Тифлис, 1893. — С. 172.

- ¹² Лопатинский Л.Г. Комментарии... // СМОМПК. Вып. XVII. Отд. I. – Тифлис, 1893. – С. 177.
- ¹³ Лавров Л.И. Указ. соч. – С. 277.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Люлье Л.Я. Верования, религиозные обряды и предрас- судки у черкесов // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 143.
- ¹⁷ МНМ. Энциклопедия. Т. II. 2-е изд. – М., 1988. – С. 211–212.
- ¹⁸ Дубровин Н. Черкесы (адыге) // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 157.
- ¹⁹ Васильков В.В. Очерки быта темиргоевцев // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 180.
- ²⁰ Шиллинг Е.И. Черкесы // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 193.
- ²¹ Рыжский М. О культе Шибле у Шапсугов // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 230.
- ²² Лавров Л.И. Указ соч. – С. 270.
- ²³ Там же. – С. 277.
- ²⁴ Серебряков Х.М. Записки от 11 декабря 1852 г. «Факты, собранные Кавказской археологической комиссией». Т. IX. – Тифлис. – С. 233.
- ²⁵ Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы: Историко-этнографические очерки. Второе перераб., допол. изд. – Сухуми: «Алашара», 1965. – С. 528.
- ²⁶ Там же. – С. 528.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. – Нальчик: «Эль-брюс», 1982. – С. 131.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. – М. – Л., 1949. – С. 331.
- ³² Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 131.
- ³³ Там же. – С. 132.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Азаматова М.-К.З. Этнографические этюды. – Майкоп, 1997.
- ³⁶ Там же. – С. 52.

³⁷ Абхазские сказки. Сост., обработал и перевел с абхазского Х.С. Бгажба. Изд 4-е. – Сухуми: «Алашара», 1976. – С. 124–127.

³⁸ Там же. – С. 124.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. – С. 127.

⁴¹ Там же. – С. 168–172.

⁴² Абхазские сказки и легенды. Сост. И. Хварцкия. – М.: «Дик-Дик», 1994. – С. 154–155.

⁴³ Там же. – С. 154.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. – С. 154–155.

⁴⁶ Там же. – С. 155.

⁴⁷ Очиаури Г.А., Сургуладзе И.К. Кавказско-иберийских народов мифология // МНМ. Энциклопедия. В 2 т. Т. I. 2-е изд. – М., 1987. – С. 604.

Абхазское Ачышьашьана, адыгское Пшишана

Акаба Л.Х. Ачышьашьана // МНМ. Энциклопедия в 2 т. – 2-е изд. – М.: «Советская энциклопедия». – Т. I. – С. 142.

² Званба С.Т. Абхазские этнографические этюды. – Сухуми, 1982. – С. 31, 37–38.

³ Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1960. – С. 23–32.

⁴ Званба С.Т. Указ. соч. – С. 31.

⁵ Там же. – С. 37–38.

⁶ Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы: Историко-этнографические очерки. – Второе перераб. и допол. изд. – Сухуми: «Алашара», 1965. – С. 520.

⁷ Джанашиа Н.С. Указ соч. – С. 31.

⁸ Там же. – С. 26.

⁹ Там же. – С. 32.

¹⁰ Там же. – С. 31.

¹¹ Там же.

¹² Тхагалейк, по-видимому, Тхагаледж – С. 3.

¹³ Люлье Л.Я. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 143; Шиллинг Е. Черкесы // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 198.

¹⁴ Ан Б. О пережитках родовой религии адыгов // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 209.

¹⁵ Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 282.

¹⁶ Там же.

Божества кузни и кузнечного ремесла в мифологии абхазов и адыгов

Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы: Историко-этнографические очерки. 2-е перер., допол. изд. – Сухуми: «Алашара», 1965. – С. 265.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. – С. 267–268.

⁵ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1956. – С. 67.

⁶ Там же.

⁷ Аджинджал И.А. Из этнографии Абхазии. Материалы и исследования. – Сухуми: «Алашара», 1969. – С. 221.

⁸ Там же. – С. 205.

⁹ Там же. – С. 225.

¹⁰ Там же. – С. 211.

¹¹ Там же. – С. 110.

¹² Там же. – С. 211.

¹³ Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 268.

¹⁴ Аджинджал И.А. Указ. соч. – С. 224–225.

¹⁵ Там же. – С. 231.

¹⁶ Джанашвили М. Абхазия и абхазцы // Записки кавказского отдела императорского Русского географического общества. Кн. XVI. – Тифлис, 1894. – С. 25.

¹⁷ Аджинджал И.А. Указ. соч. – С. 254.

¹⁸ Пантюхов И. О мифах и поверьях туземцев рионской долины // Газ. «Кавказ». – 1867. № 28. Цит. по книге: «Абхазия и абхазы в российской периодике (XIX – нач. XX вв.)». Кн. I / Сост. Р.Х. Агуажба, Т.А. Ачугба. – Сухум, 2005. – С. 335.

¹⁹ Эмхвари А. Самурзаканские поверья // Газ. «Кавказ». – 1867, № 28. Цит. по книге: «Абхазия и абхазы в российской периодике (XIX – нач. XX вв.)». Кн. I / Сост. Р.Х. Агуажба Т.А. Ачугба. – Сухум, 2005. – С. 431.

- ²⁰ Там же.
- ²¹ Мамбетов Г.Х. Культ железа. Общинные кузнецы в Кабарде и Балкарии // Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института. Т. XIII. Юбилейное изд. – Нальчик, 1965. – С. 118.
- ²² Инна-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 535.
- ²³ Очиаури Г.А., Сургуладзе И.К. Кавказско-иберийских народов мифология // МНМ. Т. I. – М., 1987. – С. 605.
- ²⁴ Аджинджал И.А. Указ. соч. – С. 233.
- ²⁵ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 69.
- ²⁶ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 69.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 534.
- ²⁹ Ардзинба В.Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла. (Почитание кузницы у абхазов) // Древний восток. Этнокультурные связи. LXXX. – М., 1988. – С. 263–306.
- ³⁰ Там же. – С. 298.
- ³¹ Там же. – С. 269.
- ³² Там же. – С. 273.
- ³³ Званба С.Т. Абхазские этнографические этюды. – Сухуми: «Алашара», 1982. – С. 35–37.
- ³⁴ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 69–76.
- ³⁵ Джанашия Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1960. – С. 73–74.
- ³⁶ Аджинджал И.А. Указ. соч. – С. 215–275.
- ³⁷ Джанашия Н.С. Указ. соч. – С. 73.
- ³⁸ Там же. – С. 71.
- ³⁹ Аджинджал И.А. Указ. соч. – С. 233.
- ⁴⁰ Гулиа Д.И. Собр. Соч. в 6 т. Т. VI. – Сухуми: «Алашара», 1986. – С. 203.
- ⁴¹ Там же.
- ⁴² Там же.
- ⁴³ Званба С.Т. Указ. соч. – С. 87.
- ⁴⁴ Аджинджал И.А. Указ. соч. – С. 234.
- ⁴⁵ Званба С.Т. Указ. соч. – С. 31–42.
- ⁴⁶ Там же. – С. 31.
- ⁴⁷ Чурсин Г.Ф. Указ. соч. – С. 67.
- ⁴⁸ Аджинджал И.А. Указ. соч. – С. 256.
- ⁴⁹ Званба С.Т. Указ. соч. – С. 34.
- ⁵⁰ Там же.

- ⁵¹ Там же. – С. 34–35.
- ⁵² Джанашиа Н.С. – Указ. соч. – С. 59–109.
- ⁵³ Там же. – С. 71.
- ⁵⁴ Там же.
- ⁵⁵ Там же.
- ⁵⁶ Там же. – С. 71–72.
- ⁵⁷ Там же. – С. 72.
- ⁵⁸ Инна-Ипа Ш.Д. Указ. соч. – С. 534.
- ⁵⁹ Мамбетов Г.Х. Указ. соч. – С. 118.
- ⁶⁰ Там же. – С. 119.
- ⁶¹ Ж. Тебу де Марини. Путешествие в Черкесию // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 54.
- ⁶² Дюбуа де Монперэ Ф. Путешествие по Кавказу, к черкесам и абхазам, в Колхидию, Грузию, Армению и в Крым // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 73.
- ⁶³ Бларамберг Иоганн. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа. – Нальчик, 1999. – С. 151.
- ⁶⁴ Белл Дж. Дневник пребывания в Черкесии… // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 79.
- ⁶⁵ Хан-Гирей. Черкесские предания. Избранные произведения. – Нальчик: «Эльбрус», 1989. – С. 155.
- ⁶⁶ Там же. – С. 173.
- ⁶⁷ Кох Карл. Путешествие по России и в закавказские земли // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 98–99.
- ⁶⁸ Сталь К.Ф. Этнографический очерк черкесского народа // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 138.
- ⁶⁹ Люлье Л. Верования, религиозные предрассудки у черкесов // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 142.
- ⁷⁰ Васильков В.В. Очерки быта темиргоевцев // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 180.
- ⁷¹ Там же. – С. 180–181.
- ⁷² Раскина С. Формы и виды магии в черкесской религии // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. — С. 255–256.
- ⁷³ Жардецкая Н. Народная медицина и лечебная магия у черкесов // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 242–243.
- ⁷⁴ Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 292.

- ⁷⁵ Дубровин Н. Чечесы (адыге). – Краснодар, 1927. – С. 41.
- ⁷⁶ Там же.
- ⁷⁷ Мижаев М.И. // МНМ. Т. I. 2-е изд. – М., 1988. – С. 516.
- ⁷⁸ Там же.
- ⁷⁹ Мижаев М.И. Дзахуш // МНМ. Т. I. 2-е изд. – М., 1987. – С. 375.
- ⁸⁰ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. – Нальчик, 1982. – С. 95.
- ⁸¹ Там же.
- ⁸² Шортанов А.Т. Адыгские культы // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 353.
- ⁸³ Азаматова М.-К.З. Культ божеств, магические обряды в раннеклассовом обществе и трансформация их через религии христианства и ислама // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 373.
- ⁸⁴ Там же.
- ⁸⁵ Там же.
- ⁸⁶ Там же.
- ⁸⁷ Мамбетов Г.Х. Культ железа // Религиозные верования адыгов. – Майкоп, 2001. – С. 500.
- ⁸⁸ Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. – М., 1998. – С. 62.
- ⁸⁹ Шортанов А.Т. Указ. соч. – С. 98.
- ⁹⁰ Кумахов М.А. , Кумахова З.Ю. Указ. соч. – С. 62.
- ⁹¹ Там же.
- ⁹² Тейлор Э. Первобытная культура. – М., 1939. – С. 428 (Примечания А.Т. Шортанова).
- ⁹³ Там же. – С. 428. (Примечания А.Т. Шортанова).
- ⁹⁴ Шортанов А.Т. Героический эпос адыгов «Нарты» // Сказание о нартах – эпос народов Кавказа. – М., 1969. – С. 194–195.
- ⁹⁵ Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. – Тбилиси: «Мецниереба» 1966. – С. 57.
- ⁹⁶ Там же.
- ⁹⁷ Инал-Ипа Ш.Д. Слово о нартах // Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Подготовка текста Ш.Д. Инал-Ипа. К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба. Вступ. Статья Ш.Д. Инал-Ипа. Перевод с абх.: Г. Гулиа (проза), В. Солоухин (стихи). – Сухуми, 1988. – С. 6.
- ⁹⁸ «Приключения нарта Сасрыквы...». – С. 19.
- ⁹⁹ Там же. – С. 33.

- ¹⁰⁰ Там же.
- ¹⁰¹ Там же. – С. 19.
- ¹⁰² Там же.
- ¹⁰³ Там же. – С. 20.
- ¹⁰⁴ Там же. – С. 22.
- ¹⁰⁵ Там же. – С. 23.
- ¹⁰⁶ Там же. – С. 24.
- ¹⁰⁷ Там же. – С. 245.
- ¹⁰⁸ Салакая Ш.Х. Указ. соч. – С. 56.
- ¹⁰⁹ См.: например, кабардинский текст «Как родился Сосруко» в кн.: Нарты. Адыгский героический эпос – М., 1974. – С. 189.
- ¹¹⁰ Шортанов А.Т. Нартский эпос адыгов // Нарты. Адыгский героический эпос / Сост. тома А.И. Алиева, А.М. Гадаттль, З.П. Кардангушев. Автор вступ. статьи А.Т. Шортанов. – М., 1974. – С. 19.
- ¹¹¹ Нарты. Адыгский героический эпос. – М., 1974. – С. 194.
- ¹¹² Там же. – С. 194.
- ¹¹³ Там же. – С. 193.
- ¹¹⁴ Там же.
- ¹¹⁵ Там же. – С. 191.
- ¹¹⁶ Сказания о нартских богатырях. Осетинский эпос. Перевод и литературная обработка Ю. Либединского. – М., 1960. – С. 16.
- ¹¹⁷ Там же. – С. 77.
- ¹¹⁸ Там же. – С. 13.
- ¹¹⁹ Дзадиев А.Б., Дзуцев Х.В., Караев С.М. Этнография и мифология осетин. Краткий словарь. – Владикавказ, 1994. – С. 81–82.
- ¹²⁰ Сказания о нартских богатырях. Осетинский эпос. Перевод и литературная обработка Ю. Либединского. – М., 1960. – С. 73.
- ¹²¹ Там же. – С. 74.
- ¹²² Там же.
- ¹²³ Там же. – С. 75.
- ¹²⁴ Там же.
- ¹²⁵ Там же.
- ¹²⁶ Там же. – С. 228.
- ¹²⁷ Там же.
- ¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Там же. – С. 229

¹³⁰ Там же. – С. 242.

¹³¹ Тейри – верховное божество в языческом пантеоне балкарцев и карачаевцев.

¹³² Хаджиева Т. М. Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Сост. тома Ортабаева Р.А.-К. (карач. тексты), Хаджиева Т.М., Халаев А.З. (балк. тексты.) / Отв. ред. Алиева А.И. – М., 1994. – С. 14.

¹³³ Там же. – С. 15.

¹³⁴ Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. – М., 1994. – С. 302–303.

¹³⁵ Хаджиева Т. М. Указ. соч. – С. 15.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ Урусбиева Ф.А. Карабаево-балкарский фольклор. — Карабаевск, 1979. – С. 51.

¹³⁸ Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. – М., 1994. – С. 303–304.

¹³⁹ Там же. – С. 303.

¹⁴⁰ Там же. – С. 427.

¹⁴¹ Харрала – враги нартов в балкарских и карачаевских сказаниях, которые выступают эпизодически. Функционально соответствуют многочисленным чудовищам эмегенам.

¹⁴² Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. – М., 1994. – С. 302.

¹⁴³ Там же. – С. 303.

¹⁴⁴ Там же.

НА СКВОЗНЯКЕ ВРЕМЕН

**Литературно-критические, полемические
статьи, рецензии, публицистика**

НА СКВОЗНЯКЕ ВРЕМЕН

Заметки о состоянии современной абхазской литературы

Распад Советского Союза, а вслед за ним война народа Абхазии за независимость в 1992–1993 гг. нанесли огромный ущерб не только экономике, но и духовной жизни, культуре нашей страны. Невосполнимы людские потери. В одночасье уничтожен размежеванный образ жизни. «Счастливое будущее», на которое было нацелено сознание старшего поколения, исчезло.

Не только рядовому обывателю, но и представителям интеллигенции сегодня трудно дать определение временному промежутку, социально-политическим условиям, в которых приходится жить. Многих тревожило и продолжает тревожить одно: колесо истории повернуто вспять. В сознании людей образовался хаос.

Что же касается абхазской национальной художественной литературы, то кроме указанных обстоятельств на ее развитии негативно сказался и тот факт, что в последние годы ряды абхазских писателей значительно поредели. Так, осенью 1992 г. без вести пропал талантливый поэт Таиф Аджба. Нам известно только то, что в родном городе Сухуме его захватили грузинские гвардейцы, жестоко избили и увезли в неизвестном направлении. Ушли из жизни народный поэт Абхазии, Герой Социалистического Труда Баграт Шинкуба, видные поэты и прозаики Иван Тарба, Нури Барателиа, Константин Ломиа, Шота Чкадуа, Алексей Джениа, Владимир Ахиба, Анатолий Возба, драматург Шарах Пачалиа, критики и литературоведы Хухут Бгажба, Шалва Инал-Ипа, Владимир Дарсалия.

После войны создалась тяжелейшая обстановка во всех областях жизни. Наше государство не располагает необходимыми материальными средствами для поддержки творческой интеллигенции. Тем не менее наши литераторы умудряются писать и издавать свои книги.

По сравнению с богатой палитрой тематики, затрагиваемой абхазскими литераторами в советское время, в последние годы произошло ее обеднение. Многие ориентиры, идеалы, ценности устарели, оказались отвергнутыми. Новые как таковые не определены.

Также наблюдается и неравномерность развития жанров. Во время войны и после нее, вплоть до наших дней, ведущим оказался жанр публицистики. Он развивался с самого зарож-

дения абхазской литературы, но сравнительно с другими жанрами занимал довольно скромное место. Именно в последний период публицистика развивается наиболее интенсивно и оказывает значительное влияние на сознание читателей.

Баграт Шинкуба, Алексей Гогуа, Алексей Аргун, Джума Ахуба, Борис Гургулиа, Борис Тужба, Георгий Гублиа, Николай Квициниа, Николай Хашиг, Анатолий Возба и многие другие часто выступали в периодике со статьями по злободневным вопросам на абхазском и русском языках. Опираясь на многочисленные факты, они пишут проникновенным языком, вдохновляя защитников Родины.

Можно с уверенностью сказать, что и в настоящее время в абхазской литературе наиболее актуальной остается тема минувшей войны и ее последствий. Нет ни одного сколько-нибудь значительного абхазского писателя, в творчестве которого в той или иной степени не отразилась бы эта тема.

Определенные сдвиги имеются и в развитии поэзии. За послевоенный период поэты Борис Гургулиа, Платон Бебиа, Терентий Чания, Нели Тарба, Инна Хашба и некоторые другие издали ряд интересных сборников.

В прозе доминируют рассказ и роман. В настоящее время Георгий Гублиа, Джума Ахуба, Виталий Амаршан, Мушни Микаиа, Николай Квициниа, Нели Тарба создали новые романы, которые привлекли внимание широкого круга абхазских читателей.

Что же касается драматургии, то она отставала и в советское время, а ныне, к великому сожалению, настолько ослабла, что на сцене Абхазского государственного драматического театра спектакли ставятся в основном только по переводным пьесам.

Определенная работа проводится и в областях критики и литературоведения. Изданы отдельные монографии о жизни и творчестве Ивана Папаскири, Владимира Анкваб, Виталия Амаршан (автор этих солидных монографий – известный абхазский критик и литературовед Руслан Капба) и другие. Коллектив авторов из отдела литературы Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа Академии наук Абхазии (АБИГИ): Василий Авидзба, Мушни Ласуриа, Шота Салакая, Владимир Цвинариа, Руслан Капба – готовят к изданию «Историю абхазской литературы» в двух томах. В настоящее время эта работа находится на стадии завершения.

Вместе с тем следует сказать, что литературная критика во многом отстает и испытывает специфические трудности, обусловленные, главным образом, малочисленностью подготовленных кадров. Многие новые книги остаются вне поля зрения критики. Появляющиеся от случая к случаю в периодике рецензии и статьи часто необъективны и не могут отражать реальную картину литературного процесса. Порой эти рецензии и статьи поверхностны и никак не могут претендовать на серьезный и глубокий анализ произведений.

В настоящее время у нас две писательские организации: Союз писателей Абхазии (председатель – Николай Квициния) и Ассоциация писателей Абхазии (президент – Мушни Ласуриа). В эти организации и входят более шестидесяти писателей, большинство которых одновременно являются членами Союза писателей Российской Федерации. С 1955 г. Союз писателей Абхазии издает литературно-художественный и общественно-политический журнал «Алашара» («Свет»).

Во второй половине двадцатых годов минувшего века по инициативе основоположника абхазской национальной художественной литературы Д.И. Гулиа было начато издание литературной газеты под названием «Ецваджаа» («Созвездие») маленьким форматом и мизерным тиражом. Получилось так, что тогда вышло всего пять номеров, а потом по различным причинам издание этой газеты было прервано на долгие годы – вплоть до 2003 г. Вот уже два года, как по инициативе президента Ассоциации писателей Абхазии Мушни Ласуриа возобновлено издание этой газеты на качественно новом уровне, с продолжением традиций, заложенных Д.И. Гулиа. Следует отметить, что на страницах этой газеты материалы публикуются как на абхазском, так и на русском языках.

В 2004 г. Ассоциации писателей Абхазии удалось осуществить издание нового журнала литературы, науки и публистики под названием «Аქэа» («Сухум»), который на первых порах будет выходить три раза в год, а в перспективе – чаще. В общественный совет журнала входят тридцать человек. Среди них как абхазские, так и русские писатели и ученые, такие как Фазиль Искандер, Петр Палиевский. Леонид Заводчиков, а также английский ученый-языковед, профессор Кембриджского университета Джордж Хьюитт.

В первом номере журнала «Ақәа» («Сухум») опубликованы стихи из наследия Дмитрия Гулиа, Баграта Шинкуба, Алексея Ласуриа, современные поэты Шамиль Пилиа, Мушни Микаиа, Рушбей Смыр, Белла Барцыц, Валерий Даутиа, Алхас Чхамалиа, Юрий Лакербай, Владимир Саблин и Владимир Зантариа, а также новая большая поэма Мушни Ласуриа «Отчество».

Из прозаических произведений представлены новые рассказы Николая Хашига «Засуха» и «Старик и дерево», а также историческая повесть русского писателя XIX в. Павла Каменского «Келишбей».

С большим интересом читаются интервью, взятые разновременно у Фазиля Искандера, у мэра города Сухума Леонида Лолуа, у Баграта Шинкуба, у доктора наук, директора Сухумского физико-технического института Анатоля Марколии, у начальника Управления по охране историко-культурного наследия Республики Абхазия Анзора Агумаа. Профессора Владимир Цвинариа, Шота Салакая, Лидия Чкадуа, Георгий Шамба, Арвелод Куправа, Сергей Зухба, доценты Василий Авидзба, Леонид Саманба посвятили свои статьи различным вопросам абхазского языка, фольклора, литературы и истории Абхазии. Некоторые интересные подробности биографии выдающегося абхазского поэта первой четверти XX в. Иуа Когония на страницах журнала читатель узнает из воспоминаний его сестры Магуа Когония-Маан.

Абхазская литература никогда не развивалась изолированно. Со времен своего зарождения (десятые годы XX в.) она обогащалась как за счет своих оригинальных произведений, так и переводами с других языков. В советское время, особенно в 50–80-х гг., связи и контакты абхазской литературы с русской были наиболее интенсивными и плодотворными. Много переводилось с русского на абхазский язык. В то же время лучшие произведения абхазской литературы переводились на русский и другие языки народов Советского Союза, издаваясь как в Сухуме, так и в Москве и других городах большими тиражами. К сожалению, после распада СССР былие контакты и связи оказались прерванными. Сегодня абхазские писатели ищут пути сближения с представителями других национальных литератур, хотят установить контакты на качественно новом уровне. И в этом отношении есть определенные успехи. У нас

самые добрые творческие и научные отношения с большими коллективами ученых и литераторов Института востоковедения РАН и Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН. За последние 6–7 лет в Институте мировой литературы защитили докторские диссертации по различным проблемам абхазского фольклора и литературы пятеро абхазских ученых.

Следует отметить, что в новые программы по абхазской литературе для национальных школ и филологического факультета Абхазского государственного университета (АГУ) включен ряд произведений как русской, так и адыгской (адыгейской, черкесской, кабардинской) литературы. В Абхазском государственном университете на филологическом факультете читается курс лекций по истории адыгской литературы, который ведет академик Академии наук Абхазии Шота Салакая.

В ноябре 2002 г. Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АНА и Институт мировой литературы совместно провели в Сухуме международную научную конференцию, посвященную актуальным проблемам фольклора и литературы. В ней приняли участие как ученые Москвы и Абхазии, так и солидные группы исследователей фольклора и литературы из Нальчика, Черкесска и Майкопа.

Несмотря на то что мы живем на жесточайшем сквозняке времен, не все безнадежно. Жизнь продолжается. Своим творчеством наши писатели всячески будут способствовать оздоровлению моральной и нравственной атмосферы в обществе.

Газ. «Советская Адыгея»,
19 марта 2005 г., № 58, с. 5

В ПОЭЗИИ – ДУША НАРОДА
К выходу в свет двухтомника
«Антология абхазской поэзии XX века»

В канун Нового, 2001 г. в Москве на абхазском языке вышла «Антология абхазской поэзии XX века» в двух томах. Это уникальное издание в истории национальной литературы. Отражая по сути историю абхазской поэзии XX в., антология снабжена краткими библиографиями поэтов и библиографией. Издание рассчитано на специалистов-филологов и всех, кто интересуется абхазской поэзией.

Составитель антологии – поэт М. Ласуриа. Редакторы издания – А. Гогуа (общая редакция), П. Бебиа, Т. Чания, В. Бигвава. Художники – Л. Евмаа (Л. Евменов) и В. Коршунов.

Издание осуществлено при активном содействии президента Абхазо-абазинского всемирного конгресса, доктора юридических наук, академика Т. Шамба. Спонсоры издания – А. Анкваб и О. Бебия.

Вскоре антология поступит на прилавки книжных магазинов Абхазии.

В наше беспокойное и тревожное время не так часто бывают радостные события. Потому издание двухтомника «Антология абхазской поэзии XX века» особенно восторженно восприняла наша общественность. Представляется, что это значительное явление в культурной жизни Абхазии. Я глубоко убежден, что антология привлечет внимание не только специалистов-литературоведов, но и широкого круга читателей. Она станет настольной книгой как специалистов-филологов, так и многих почитателей абхазского художественного слова. К ней будут обращаться долго и постоянно. Сегодня мне хочется поделиться лишь своими первыми впечатлениями об этом издании.

Составителем, автором содержательной статьи и богатого фактическими данными библиографического указателя является известный поэт, переводчик, ученый, заведующий отделом литературы Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа Академии наук Абхазии Мушни Таевич Ласуриа.

Ознакомившись с содержанием и структурой антологии, совершенно однозначно и без колебания можно сказать, что эти два солидных (около 1400 страниц) тома большого формата (фактически единое целое) уникальны и по объему, и по количеству представленных в них авторов и содержащихся в них творений. Сюда вошли лучшие произведения 112 авторов – от основоположника абхазской национальной литературы Дмитрия Иосифовича Гулиа до представителей современного молодого поколения абхазских поэтов. Впечатляет и количество – около 52 тысяч стихотворных строк.

Самое большое место в антологии занимают лирические стихотворения. Вместе с тем вполне резонным и уместным представляется и то, что составитель включил сюда и отрывки из некоторых классических поэм Дмитрия Гулиа, Иуа Когонии, Баграта Шинкуба и др. Справедливо и то, что здесь мы видим

и произведения представителя абхазской диаспоры в Турции Омара Бейгуаа, творчество которого хорошо известно на его исторической родине.

В антологии определенное место занимают и произведения, переведенные на абхазский язык с других языков. Это обусловлено тем, что абхазская литература во все свои периоды развивалась не изолированно, а в тесном контакте со многими другими литературами. Разновременно переведенные на абхазский язык классические произведения с русского и других языков стали фактами абхазской литературы и принадлежат ей, вошли в нее как одна из ее составных частей. Эти переводы красноречиво говорят о неограниченных возможностях абхазского языка.

Благодаря этому поистине огромному труду Мушни Ласуриа нам представилась возможность взглянуть на историю абхазской поэзии по-новому. Теперь, после издания этой солидной антологии, нам гораздо легче сравнивать произведения поэтов разных уровней и разных поколений. Эта духовная пища рассчитана на многие годы.

Очень важно, что в антологию включены как произведения крупных и широко известных поэтов (Д. Гулиа, С. Чанба, И. Когония, М. Лакрба, М. Хашба, Л. Квициния, Л. Лабахуа, К. Агумаа, Б. Шинкуба, И. Тарба, А. Джонуа, Ч. Джонуа, А. Ласуриа и др.), так и стихи авторов, в полной мере еще не успевших проявить свое дарование.

«Антологией абхазской поэзии XX века» Мушни Ласуриа пролил свет, оживил и выяснил память о многих абхазских поэтах, имена которых до этого были преданы забвению (Антон Айба, Ясон Ашхаруа, Владимир Капба, Рушбей Джапуа, Сергей Цабриа, Камуг Хурцлаа, Шалва Ториа, Чичико Нодиа, Шима Анкваб и др.). По-разному сложились их судьбы. Некоторые, будучи совсем молодыми, погибли в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. Созданные ими произведения после первых публикаций не переиздавались, затерялись в периодике 20–40-х гг. и недоступны современному читателю. Я уверен, что за одно только воскрешение этих имен составителю рецензируемой антологии будут благодарны не только современники – высоко оценят это и будущие поколения.

Определенный интерес представляет, как и в каких условиях создавалось это издание.

Антологии абхазской поэзии издавались на грузинском (1957 г.) и русском (1958 г.) языках соответственно в Тбилиси и в Москве. Они были составлены в духе того времени. К тому же, во-первых, после этого прошло более 40 лет. За этот период абхазская поэзия пополнилась новыми значительными произведениями. Во-вторых, в условиях того времени составители этих сборников в определенной степени были вынуждены подчиняться господствовавшей тогда мощной советской идеологии, для которой приоритетным были другие ориентиры, и литературе в целом трудно было избежать влияния политической конъюнктуры. Многое из того, что тогда воспевалось и выдвигалось на передний план, теперь уже подлежит переосмыслению и переоценке. И в-третьих, по различным причинам до сих пор у нас не было осуществлено издание антологии абхазской поэзии на языке оригинала. Некоторые тематические сборники, изданные в разные времена, никак не дают полной картины развития абхазской поэзии. А сейчас созданы более благоприятные условия в том отношении, что составитель антологии фактически не испытывал никакого идеологического давления. Он был раскован и свободен в выборе художественно значимых произведений.

С давних пор ощущалась необходимость подготовки и издания антологии абхазской поэзии. Об этом говорилось на разных уровнях. Сам Мушни Ласуриа неоднократно официально ставил этот вопрос. Хорошо помню, как в апреле 1976 г., выступая на V съезде Союза писателей Абхазии, он аргументированно обосновал необходимость, важность подготовки и издания антологии абхазской поэзии. Она нужна и важна была не только для истории нашей литературы, но и крайне необходима для широкого круга современных читателей, для специалистов-исследователей. В ней нуждаются преподаватели и студенты высших учебных заведений, учителя и учащиеся средних школ. Особенно если учесть, что в минувшей Отечественной войне народа Абхазии многие книгохранилища, государственные и частные библиотеки и архивы были сожжены грузинскими оккупантами.

Для составления таких книг как «Антология абхазской поэзии», как правило, прилагают усилия целые коллективы специалистов. А здесь всю ответственность взял на себя один Мушни Ласуриа. К его чести, надо сказать, он успешно пре-

одолел все трудности, связанные с реализацией взятого на себя обязательства.

Понятно, что такую огромную работу невозможно выполнить в одночасье. Отмечаю эту банальную истину, чтобы подчеркнуть колоссальный труд составителя. Кроме таланта, высокой квалификации и эрудиции, надо обладать неистощимой энергией, терпением и трудолюбием. А в наше сумасшедшее время эти качества может проявить только человек, фанатически влюбленный в избранное им дело. По всему видно, что Мушни Ласуриа долго вынашивал идею составления антологии абхазской поэзии, но наиболее интенсивно и целенаправленно он начал осуществлять свой замысел с 1994 г. Для этого ему пришлось переворошить всю абхазскую поэзию, провести большую черновую работу. Дело, конечно, не в механическом отборе материалов, требовалось находить и внимательно прочитывать редкие издания 20–40-х гг. (журналы, газеты, сборники, альманахи, архивные фонды, библиотечные картотеки, учебники для средних школ, библиографические указатели). При этом необходимо учитывать, что за исторически короткое время абхазский алфавит несколько раз менялся. Все произведения, опубликованные на разных алфавитах (то на латинской основе, то на основе грузинской графики), пришлось воспроизвести и переложить на современный шрифт. Все это создало дополнительные трудности.

Потребовалось также провести значительную, кропотливую текстологическую работу. Так, например, тщательному сравнительному анализу были подвергнуты первые и последующие публикации целого ряда произведений. Пришлось потратить много времени и энергии для уточнения дат рождения и смерти большинства авторов, так как сведения о них оказались разноречивыми, порой весьма противоречивыми. Для установления истины пришлось провести дополнительные поиски. Очень важным представляется и то, что в антологии, за редким исключением, под каждым произведением указаны даты написания или публикации.

Особенно необходимо отметить, что составитель бережно и скрупулезно работал над накопленными материалами, прорабатывал различные подходы для их систематизации, не оставил без внимания ни одно значительное произведение. Очевидно, что он проявил твердую принципиальность при от-

боре материалов для антологии. При этом неизменно исходил из идейно-художественной ценности того или иного поэтического произведения. Составитель вполне осознавал, что в антологию должна войти та поэзия, которая выдержала испытания временем, тем более что это своеобразный итог вековой истории ее развития.

В этом издании впервые сделана попытка собрать и привести в определенную систему наиболее характерные и в художественном отношении лучшие произведения в абхазской поэзии минувшего века. Понятно, что для выполнения такой тонкой и сложной работы одного желания недостаточно. Кроме указанных выше качеств, требовалось глубоко изучить огромный неравноценный материал и, преодолевая личные симпатии и антипатии, объективно и со вкусом отобрать лучшие образцы. В результате настойчивого и кропотливого труда составителю удалось соблюсти все необходимые требования, предъявляемые к подобного рода книгам.

При подготовке к изданию аналогичных антологий в мировой практике существуют несколько исходных принципов расположения литературных памятников. (Об этом Мушни Ласурия достаточно подробно написал во вступительной статье.) По всему видно, что составитель исходил из наиболее верного и испытанного принципа хронологического расположения материалов. Это не только удобно для восприятия книги, но и дает читателю цельное и объемное представление обо всей абхазской поэзии, о путях ее развития.

Следует также отметить, что вступительная статья и библиографические указатели (в них даны краткие сведения о жизни каждого автора и перечень его основных произведений) написаны с превосходным знанием конкретных материалов и на высоком профессиональном уровне.

Несколько слов об оформлении «Антологии абхазской поэзии XX века». Насколько я знаю, до сих пор ни одна абхазская книга не издавалась в таком красочном оформлении и на таком высоком полиграфическом уровне. Уверен, что она может украсить любую выставку. В этом значительна заслуга как издателей, так и художников.

Слов благодарности заслуживают все те, кто в той или иной степени содействовали изданию антологии.

По образцам, представленным в двух томах антологии, можно судить об уровне абхазской поэзии XX столетия. В дальнейшем при оценке различных явлений абхазской поэзии мы вправе ориентироваться по этому изданию. Все это, безусловно, придает ему особую значимость. Антология – это лицо народа, его душа, яркое проявление талантов многих сыновей и дочерей Апсны. Вместе с тем, как и любое поэтическое искусство, образцы абхазской поэзии принадлежат всему человечеству, они служат мандатом при нашем вхождении в Храм мировой культуры.

*Газ. «Республика Абхазия»,
2002 г., 19–20 января, № 6*

О ФОЛЬКЛОРИЗМЕ РОМАНОВ Б. ШИНКУБА «РАССЕЧЕННЫЙ КАМЕНЬ» И Ю. ЧУЯКО «СКАЗАНИЕ О ЖЕЛЕЗНОМ ВОЛКЕ»

Издание романа выдающегося абхазского поэта и прозаика Баграта Шинкуба «Рассеченный камень» вызвало большой общественный резонанс (первая часть его была издана отдельной книгой в 1983 г., а вторая – в 1990 г.). Особенно после появления первой части романа в переводе на русский язык (к сожалению, вторая часть еще не переведена) в различных журналах и газетах был напечатан ряд восторженных статей и отзывов. Авторы этих статей и отзывов охарактеризовали роман как новое явление в абхазской литературе, отметили основные его художественные достоинства. Роман рассмотрен в различных аспектах: выяснена его основная идея, круг проблематики, структура художественных образов, особенности языка и стиля и т. д.

То же самое можно сказать и о романе талантливого адыгейского писателя Юнуса Чуяко «Сказание о Железном Волке». Этот роман впервые в переводе на русский язык был издан в Майкопе в 1993 г. с кратким, но очень содержательным предисловием крупнейшего современного русского писателя Валентина Распутина. Многочисленные отклики ценителей художественного слова появились в печати особенно после его издания в «Романе-газете» в 1994 г. Роман Юнуса Чуяко неоднократно обсуждался в самых различных аудиториях. Аналитические статьи большого количества литерату-

роведов, писателей, художников, журналистов, историков, политологов об этом романе впоследствии составили целый сборник «*Космос “Железного Волка”, или Панцирь кузнечика*» (Майкоп, 2001 г.).

Оценки были разнообразными, наиболее верными и объективными представляются суждения тех авторов, которые охарактеризовали в данном сборнике этот роман как «неординарное литературное произведение» (Е.П. Шибинская). «Романом-предостережением» называет его С.Ш Шхалахо (Кавказская лексика в русском языке и в русскоязычных текстах: Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук. – Майкоп, 2004. – С. 24).

Совершенно очевидно, что «Рассеченный камень» и «Сказание о Железном Волке» не обойдены вниманием специалистов-литературоведов и широкого круга читателей. Тем не менее некоторые вопросы, связанные с этими произведениями, остаются не до конца освещенными. Так, например, нам кажется, что характер фольклоризма в обоих романах нуждается в более тщательном и всестороннем анализе и обобщении.

Ниакак не претендую на основательное освещение этого аспекта, в предлагаемой статье мы хотим указать на некоторые общие моменты романов, о которых идет речь.

При первом поверхностном знакомстве может показаться, что «Рассеченный камень» и «Сказание о Железном Волке» несопоставимы. У каждого из них свои особенности. Несмотря на это, при внимательном сравнительно-сопоставительном изучении обоих романов выявляется множество любопытных типологических сходств, на которые до сих пор никто не обращал внимания.

Прежде всего необходимо отметить, что оба произведения тематически перекликаются. Как и многие произведения Баграта Шинкуба, его роман «Рассеченный камень» посвящен раздумьям об истории, современном положении и будущей судьбе абхазского народа. Действие в нем происходит в основном в одной из абхазских деревень и в столице Абхазии Сухуме через восприятие подростка по имени Лаган, от лица которого идет повествование. По времени роман охватывает первые два десятилетия Советской власти в Абхазии (1921 г. – конец 30-х гг.). Выбор писателем этого промежутка времени, конечно, не случаен. Во-первых, автор сам ровесник нового време-

ни, Октябрьской революции (Б.В. Шинкуба родился в 1917 г.), хорошо знал описываемую жизнь и быт родного народа. Во вторых, именно в это время происходила интенсивная ломка старых представлений о добре и зле, о нравственных и моральных ценностях. Это был период резкого поворота истории и жестокого противоборства различных социальных сил.

Несмотря на то что «Рассеченный камень» – художественное произведение, его основа исторически достоверна, в нем много автобиографического.

Аналогичные вопросы ставятся и в романе Юнуса Чуяко «Сказание о Железном Волке». Разница лишь в том, что они решаются на адыгском материале. Действие в нем разворачивается в ауле с красивым названием Шиблокохабль в годы создания рукотворного Краснодарского моря. Тогда это считалось великим благом, было объявлено всесоюзной стройкой, а для народа обернулось трагедией. С целью создания этого моря пришлось выселить людей из двадцати шести населенных пунктов – более тридцати тысяч человек пришлось переселить в другие места. Фактически это было произволом властей, которые не считались с желанием и настроением народа. Только по прошествии времени обнаружилась пагубность и никчемность этой затеи.

Основные персонажи романа – современники автора. Вместе с тем в романе использовано значительное количество исторических документов («Дневник Даховского отряда» и др.), письма о трагических событиях XIX в. времен русско-кавказской войны, позволяющие обозреть то, что пережили наши народы в те времена. Наряду с вымышленными персонажами в романе встречаются и имена ряда исторических лиц: Хаджи Хаджемуков, Магомет Эмин, Хаджи Догомуков, Измайл Абревов, Беслан Азазиев и др.

Как мне кажется, главное типологическое сходство романов «Рассеченный камень» и «Сказание о Железном Волке» заключается в том, что позиции их авторов в вопросах решения взаимоотношений традиции и современности совпадают. Весь пафос обоих романов состоит в необходимости сохранения лучших традиций и в отрицании всего наносного и чуждого. Сходство поставленных обоими писателями вопросов и тематики обусловлено беспокойством за судьбы своих народов в наше жестокое и полное трагических событий время.

Как «Рассеченный камень», так и «Сказание о Железном Волке» затрагивают множество вопросов: отношение к истории, к традициям, к национальному этикету, к религиозным верованиям, к родному языку, к нахлынувшей европейской цивилизации, к Отечественной войне народа Абхазии против грузинских оккупантов в 1992–1993 гг. В этом романе подняты и получили своеобразное художественное воплощение такие проблемы, как проблемы экологии (влияние искусственно созданного Краснодарского моря и его печальные последствия), проблема преемственности поколений, проблема интернационализма в самом хорошем и высоком смысле этого слова, и другие.

Сам писатель в интервью, помещенном в вышеназванном сборнике, журналисту Киму Меркицкому определил особенности своего произведения следующими словами: «Это повествование о возвращении адыгейскому народу его непростой истории в полном ее трагическом объеме, о современности, о возрождении лучших национальных традиций, которые готовы укрывать каждого понявшего и принявшего их, как укрывает заблудившегося путника старое, надежное жилище. Неслучайно здесь присутствуют сказания, легенды, обряды, рассказывается о традициях, национальных блюдах. Словом, речь идет о возрождении духовности народа» (Меркицкий Ким: 103–104).

В романе сам *Железный Волк* вызывает различные отрицательные эмоции и ассоциации. Прежде всего это символ зла, жестокости, пустоты, бездушия и беспамятства. Где бы ни появился *Железный Волк*, он безжалостен, повсеместно оказывает разрушающее, пагубное влияние. Он не различает ни нации, ни народов, ни своих, ни чужих. Незримо и внезапно может появиться в любое время и в любом месте. Это всеядное, все-поглощающее, страшное и грозное существо.

По народному сказанию, *Железный Волк* сначала поедал аулы, а потом – сердце своей родной сестры. В интерпретации писателя этот фольклорный образ получил новое расширительное осмысление: – он приносит зло, горе всем – и адыгам, и русским, и абхазам, и другим народам. *Железный Волк* у Юнуса Чуяко не просто мифическое существо, а реальная сила. В одном из интервью писатель говорил: «...теперь это не просто *Волк*, теперь это *суперволк*, а еще вернее – *супермонстр*.

В моем романе он пожирает адыгейские аулы, но нынче оскалил свои чудовищные челюсти и над всей Россией, пожирает деревни, села, дочиста вырезает духовность, нравственность народа. Беда над страной...»

Пафос романа «Сказание о Железном Волке» заключается в том, что необходимо осознать подлинную сущность Железного Волка, этого коварного существа, и совместными усилиями бороться против него. Здесь фольклорный сюжет о *Железном Волке* талантливо использован не просто, не для придания романа национального колорита, а для философского осмысливания сложных явлений бытия.

Небезынтересно отметить и то, что сказочный сюжет о *Железном Волке* бытует и среди абхазского народа. В частности, один из наиболее полных вариантов сказки на этот сюжет нами был записан 17 июня 1972 г. в селе Абгархук Гудаутского района от талантливого сказочника (Колбая Халит Мсуратович). Текст этой сказки впервые был опубликован в журнале «Алашара» («Свет») в 1973 г. (№ 9. с. 29–39, на абх. яз.).

Заметим, что на вопрос, откуда родилось само название романа «Сказание о Железном Волке», писатель ответил: «В детстве я любил слушать адыгские сказки, которых наши старики знали великое множество. Они рассказывали сочным, красочным, образным языком – невольно заслушаешься. Когда пошел в школу, научился читать, сам неоднократно перечитывал их. Среди этих сказок особенно запомнилась, запала в душу одна – о “Железном волке”, который пожирал целые аулы».

В «Рассеченном камне» Баграта Шинкуба также использованы многочисленные фольклорные произведения и этнографические материалы, но особое место отведено героическому архаическому сказанию об абхазском богоборце Абрскиле. В разных контекстах различные памятники фольклора использованы неоднозначно. У них разные цели, разные функции. В целом же благодаря этому Баграту Шинкуба удалось показать истоки духовной силы народа, его неиссякаемые творческие возможности. Кроме всего прочего, этим самым писатель старался сохранить для будущих поколений выработанные народом в течение тысячелетий лучшие национальные черты.

Баграт Шинкуба и Юнус Чуяко в этих своих романах широко использовали фольклор (конечно, каждый по-своему) и при

решении сложной и многогранной проблемы взаимоотношений «старого» и «нового», а также при художественном воплощении таких вопросов, как сохранение хороших и полезных во все времена традиций, преемственности и духовных связей поколений.

В обоих романах фольклорные и этнографические материалы выполняют существенную воспитательную функцию, вместе с тем они являются опорой нравственного совершенствования, служат мощным орудием в борьбе против деградации и деформации общества, в котором мы живем. Иными словами, писатели стараются «хотя бы в художественном произведении сохранить лучшие черты народа и предотвратить процесс забвения духовного, культурного и этического наследия этноса, процесс потери исторической памяти» (Бигуаа Вячеслав, Абхазский исторический роман. История. Типология. Поэтика. – М., ИМЛИ РАН, 2003. – С. 119).

Характерно, что в обоих романах носителями древней, богатой народной традиции выступают деды Бежан (в «Рассеченному камне»), Хаджекыз Мазлоков (в «Сказании о Железном Волке»). Их преемником являются внуки Лаган и Сэт соответственно.

Бежана и Хаджекыза мы застаем на исходе их жизни, оба пожилые люди, испытавшие на своем веку немало радости и печали. Все свои надежды они возлагают на своих внуков. Оба неграмотные, однако по своей природе и опыту жизни мудрые и добрые. И самое главное – и Бежан, и Хаджекыз проявляют ответственное отношение к жизни. Им обоим присущ нравственный максимализм. Они отстаивают и защищают лучшие традиции предков, традиции, выработанные столетиями, проверенные и испытанные временем. Бежан и Хаджекыз являются подлинными носителями нравственного богатства абхазского и адыгского народов.

Несмотря на то что Бежан и Хаджекыз во многом разнятся, типологическое сходство проявляется в их трепетном отношении ко всему добруму, к созиданию и жизнеутверждению. Они являются подлинными носителями лучших национальных черт и в этом духе воспитывают своих любимых внуков: Лаган – будущий поэт, его прототипом является сам автор Баграт Шинкуба; Сэт – будущий историк.

В романе Юнуса Чуяко мы застаем Сэта студентом ленинградского государственного университета. Он приехал вместе со своим преподавателем, ученым-археологом, профессором Вильямом Викторовичем Олениным в родной аул на раскопки древнего кургана. Образы Вильяма Оленина и Сэта Мазлокова настраивают на оптимизм. Ими писатель хочет сказать, что не все еще потеряно. Просвет все же есть, будущее должны определять именно такие люди, как Вильям Оленин и Сэт Мазлоков.

В целом же типологическое сходство романов «Рассеченный камень» и «Сказание о Железном Волке» можно объяснить в основном тем, что исторические судьбы абхазского и адыгского народов во многом одинаковы.

25–30.09.2003. г. Сухум

ЖЕЛЕЗНЫЙ ВОЛК И УРОКИ ИСТОРИИ

*О романе Юнуса Чуяко «Милосердие Черных гор,
или Смерть за Черной речкой»*

В потоке издаваемой современной художественной литературы привлекает внимание читателя роман известного адыгейского писателя Юнуса Чуяко «Милосердие Черных гор, или Смерть за Черной речкой», перевод на русский язык которого осуществлен Гарием Немченко (Майкоп, 2003 г., 176 с.). Он посвящен раскрытию сложнейших вопросов исторических взаимоотношений народов Кавказа и России за последние два века.

Писатель определяет жанровую принадлежность этого произведения как роман. Однако он отличается целым рядом особенностей, которые не укладываются в наших традиционно привычных представлениях об этом жанре. В нем нет сюжета в обычном смысле этого слова.

В романе «Милосердие Черных гор, или Смерть за Черной речкой» мы имеем дело с предельно свободным повествованием о переживаниях и суждениях автора за судьбу родного народа.

Оригинальна структура романа. В нем автору удалось при чудливо переплести достоверные исторические документы с

художественным вымыслом. Гармоничное сочетание реальных жизненных фактов с вымыслом – одно из достоинств произведения.

Стиль повествования в романе напоминает древнюю форму «гыбзе» – боевого плача-реквиема о народных героях, защитниках Родины, о моральных и нравственных ценностях, выверенных практикой жизни. Это своеобразное продолжение предыдущего романа писателя «Сказание о Железном Волке», получившего в свое время высокую оценку как специалистов-литературоведов, так и широкого круга читателей.

В художественных исканиях Юнуса Чуяко мне представляется очень интересной и удачной находкой то, что он опирается на память великого русского поэта А.С. Пушкина. Несмотря на то что на первый взгляд эта находка кажется довольно смелым и дерзким шагом, она использована Юнусом Чуяко с совершенно неожиданной стороны. Не случайно в качестве эпиграфа романа автор поставил следующие слова великого русского писателя – Н.В. Гоголя об А.С. Пушкине: «И как верен его отклик, как чутко его ухо! Слышишь запах, цвет земли, времени, народа. В Испании он испанец, с греком – грек, на Кавказе – вольный горец в полном смысле этого слова...» Да, А.С. Пушкин принадлежит всем тем, кто приобщится к его чающей поэзии.

Автор романа «Милосердие Черных гор, или Смерть за Черной речкой» постоянно мысленно держит связь с А.С. Пушкиным, свои размышления, рассуждения и оценки о различных исторических событиях сверяет и согласовывает с Поэтом. «Беседа» адыгейского писателя с великим А.С. Пушкиным – это крик души, боль в сердце, неутихающее горе, вызванное трагическими событиями в горах Кавказа в XIX–XX вв. и за Черной речкой – местом гибели Поэта.

Юнус Чуяко не стремится к слаживанию острых и судьбоносных проблем. Он и здесь верен своим принципам, выработанным в предыдущих произведениях, – предстает перед читателем как беспристрастный и тонкий исследователь истории. На основе скрупулезного анализа значительного количества эмпирических фактов обнаруживает умение их обобщения и трезвой оценки. Книга эта дает возможность по-новому взглянуть на прошлое, на происходящие вокруг нас события и трезво осмыслить их.

В историческом прошлом между народами Кавказа и особенно между адыгами (черкесами) и Россией было и хорошее, и плохое. Их надо знать, помнить и не предавать забвению для того, чтобы правильно реагировать и ориентироваться в современной запутанной и стремительно меняющейся жизни, выработать совместными усилиями наиболее разумные пути выхода из сложившейся ситуации. Для Юнуса Чуяко увлекательное повествование истории не является самоцелью. Самое главное заключается в том, что история здесь подается с проекцией на современность. Писатель старается извлечь из истории уроки для настоящего и будущего.

Юнус Чуяко вполне осознает объективную необходимость дружбы с великим русским народом, чтит память А.С. Пушкина, так как Поэт является олицетворением самых лучших черт русского национального характера. И в прошлом лучшие сыны Черкесии старались установить тесную связь с Россией, основанную на дружбе и взаимопонимании. Не напрасно в романе значительное место занимают образы Хан-Гирея и других представителей адыгской интеллигенции XIX в.

Кто мешает извлечь из истории уроки? Кто сеет зло? У Юнуса Чуяко ответ тот же, что и в романе «Сказание о Железном Волке»: *Железный Волк*, чья незримая тень неслась и несется по свету и в годы демократических перемен. *Волк* этот – беспощадный символ Зла, «который не только целыми аулами съедает, как в адыгейской легенде, людей – при усердной нашей помощи, эх, при нашем участии безостановочно жрет и жрет не только наше будущее, но даже съедает прошлое... И когда я грустную эту книгу пишу. И когда вы ее страницы листаете... Жрет и жрет. Неужели он так и никогда не насытится?!» (Чуяко: 21).

Юнус Чуяко родился много десятилетий спустя после трагической гибели великого А.С. Пушкина у Черной речки. Но адыгейский писатель искренне переживает эту боль утраты, как будто она совершилась сегодня. Не только он, но даже родные горы горюют, поэтому «вздрогнули наши Черные горы, удивляясь необычайной жестокости далекой и чужой речки...» (Чуяко: 110). В другом контексте сказано, что весть о гибели А.С. Пушкина заставила скорбеть кавказские горы: «опустив в белоснежных папахах головы, в глубокой скорби стояли наши черные горы. Так застыли они» (Чуяко: 113).

Нет, не погиб А.С. Пушкин. Духовное братство между ним и живым современным адыгейским писателем продолжается, оно нерасторжимо. За прошедшее после гибели Поэта время по вине заезжих генералов и политиков пролились реки крови адыгской и других народов Черных гор Кавказа. Черная речка находится на севере России. Черные горы у Юнуса Чуюко символизируют трагические события между Россией и Кавказом.

Одной из основных мыслей романа «Милосердие Черных гор, или Смерть за Черной речкой» является объективная необходимость сближения наших народов и установления доверия, взаимопонимания и согласия между ними. Автор романа ратует за исключение войн, в которых погибают лучшие сыны России и Кавказа, взвывает к добру и милосердию. Серьезные размышления писателя заключаются в необходимости поисков разумных, цивилизованных путей установления стабильных, добрососедских взаимоотношений. Ему ненавистны генералы типа Г.Х. Засса, который выдавал награды по количеству голов черкесов, уничтоженных головорезами, так же, как и Данtes – убийца солнца русской поэзии за Черной речкой.

Как известно, генерал-лейтенант Г.Х. Засс, будучи начальником правого фланга Кавказской линии, сурово, жестоко обращался с черкесами (адыгами). Упоминание его имени до сих пор вызывает негативные ассоциации у народа. Преступления Засса подробно описаны в литературе его современниками, немало документов об этом сохранилось в различных архивах. Совершенные Зассом злодеяния против адыгского народа возмущали в свое время даже императора Николая I. Засс был отстранен от должности и отправлен в отставку за то, что по его приказу отрезанные головы черкесов выставлялись на шестах на всеобщее обозрение, а также отправлялись в Германию – якобы для анатомических исследований (см. об этом: А. Джаримов. Глава администрации Краснодарского края Н.И. Кондратенко // С.Х. Хотко. Очерки истории черкесов от эпохи кимерийцев до Кавказской войны. – СПб., 2001. – С. 409). Размышляя об этом генерале, автор романа «Милосердие Черных гор, или Смерть за Черной речкой» отмечает: «Храбрейший генерал Засс, большой выдумщик и почитатель наук, во множестве отправлял их (головы черкесов – С. 3.) в Санкт-Петербург, в Академию: вдруг выясняют уже другие немцы, ученые, что мозги у черкесов, и действительно,

набекрень – иначе почему они даже в самом безнадежном положении продолжают сражаться? Почему с теми, кто сильнее их и могущественнее, не хотят договариваться?» (Чуяко: 60).

По справедливому замечанию писателя, к великому сожалению, зло не изжито, оно продолжает свое шествие. Потому Юнус Чуяко с болью в сердце говорит, что «пуля, выпущенная Дантесом больше полутора веков назад, – все еще летит, ищет жертву...» (Чуяко: 44).

О романе Юнуса Чуяко «Милосердие Черных гор, или Смерть за Черной речкой» можно говорить долго ипространно. Дотошный читатель в нем может найти и некоторые спорные мысли автора. Но одно несомненно – это одно из лучших достижений современной адыгейской литературы. По своей идейной сущности и художественным достоинствам книга заслуживает всяческой поддержки и пропаганды. Особенно она многое может дать молодому поколению.

Роман справедливо выдвинут на соискание Государственной премии Республики Адыгея в области литературы. Не вызывает сомнения, что автор произведения «Милосердие Черных гор, или Смерть за Черной речкой» заслуживает присвоения этой почетной премии.

Сухум – Майкоп, 7–10.08.2005 г.

ОТ НЕГО ВСЕГДА ИСХОДИЛО ТЕПЛО

К 100-летию Михаила Лакербай

Чем больше проходит времени, тем явственнее становятся заслуги тех немногих, которые стояли у истоков нашей литературы. К ним относится и талантливый поэт, драматург и прозаик Михаил Александрович Лакербай, столетие со дня рождения которого отмечается в этом году. Его жизненный и творческий путь не был усыпан розами.

Родился М. Лакербай 19 января 1901 г. в селе Мархъаул в дворянской семье. Он был ребенком, когда умер отец. К грамоте Михаил приобщился в местной церковноприходской школе. Матери (урожденная Мина Эшба) трудно было воспитывать шестерых малолетних детей. И ей удалось в 1909 г. определить Мишу и Ивана (будущего композитора) в интернат при сухумской Горской школе. После ее окончания Михаил был зачислен в Сухумское реальное училище и закончил его в марте 1918 г.

Во времена господства меньшевиков в Абхазии (1918–1921 гг.) Михаил Лакербай вместе с Д. Гулиа и С. Чанба был одним из тех, кто активно участвовал в издании первой абхазской газеты «Апсны» 27 февраля 1919 г. С 21 апреля 1921 г. М. Лакербай стал редактором уже советской абхазской газеты «Апсны Капш» («Красная Абхазия»).

В 1925 г. он поступил в Тбилисский политехнический институт на экономический факультет, но вскоре перешел на юридический. Окончив его в 1930 г., вернулся в Сухум и некоторое время работал в коллегии адвокатов. Однако эта работа его не увлекала. В том же году он переехал в Москву и поступил на высшие курсы кинодраматургов, по окончании которых по рекомендации М. Шолохова был принят на работу на кинофабрику «Восток-фильм».

В эти же годы в жизни М. Лакербай произошли еще два этапных события: в 1934 г. он стал участником в работе первого съезда писателей СССР, а в 1938 г. одним из первых абхазских писателей был принят в члены Союза писателей СССР по рекомендации Матэ Залки (генерала Лукача), Виктора Шкловского и Георгия Мдивани.

В июне 1941 г. М. Лакербай одним из первых добровольно ушел на фронт. Писатель перенес все ужасы войны. В первое время он был корреспондентом газеты «На штурм врага», затем его назначили секретарем трибунала дивизии. В 1941–1942 гг. участвовал в жестоких боях за Севастополь, попал в плен, откуда ему удалось бежать. Участвовал в боях от Каменки до Тирасполя, редактировал армейскую газету «К победе».

Вернувшись с фронта, он сразу погрузился в творческую работу: писал пьесу «Данакай», ездил по селам Абхазии, выявлял талантливых сказителей и записывал фольклорные материалы. Однако 5 июня 1947 г. писатель был арестован и сослан в далекую Воркуту. Только спустя почти девять лет, в 1955 г., он был реабилитирован.

Несмотря на пережитое, он не ожесточился и не пал духом, был полон оптимизма, жажда жизни не покидала его. Скончался писатель 15 октября 1965 г. в Москве. Похоронен в Сухумском пантеоне выдающихся деятелей литературы и искусства Абхазии.

В последнее десятилетие своей жизни он стал основательно заниматься литературным творчеством. Именно тогда он со-

стоялся как профессиональный писатель и получил признание далеко за пределами Абхазии.

Его произведения публиковались в периодике с 1919 г. Он писал сценарии для кинофильмов, либретто для опер. Но первый сборник его драматургических произведений был издан на языке оригинала лишь в 1956 г. Творческое наследие М. Лакербай, безусловно, является значительным вкладом в абхазскую литературу. Как бы ни менялась наша жизнь, многие его произведения представляют собой непреходящую духовную ценность.

Первые свои шаги в литературе он начал со стихов. Появились они в газете «Апсны» в 1919 г. В тот же год он начал писать общественно-значимые и вполне зрелые публицистические статьи, многие из которых и сегодня актуальны.

Учась и работая в Москве, М. Лакербай плодотворно трудился в области драматургии. Один за другим им были написаны сценарии четырех фильмов: «Цветок солнца» (1933), «Ткуарчал» (1934), «Два ключа» и «Женщина в голубом» (1938). В соавторстве с киносценаристом К. Минцем им был написан сценарий фильма «Земля и рай». Его же перу принадлежат либретто для оперы Д. Шведова «Изгнанники» (1935), а также «Хаджарат» (1937) в соавторстве с В. Куртиди. Он сам нередко переводил свои произведения на русский язык. Бывало так, что писал на русском, а потом переводил на абхазский.

Значителен вклад М. Лакербай в абхазскую драматургию. На сцене Абхазского театра были поставлены спектакли по его комедиям «Потомок Гечай» и «Овраг Сабиды» (1940), по исторической драме «Даакай» (1956), которые вызвали большой интерес. В тот же период написана пьеса «Моя лучшая роль» (в соавторстве с В. Крахтом) и «Огонь Прометея», либретто для оперетты А. Баланчивадзе «Счастье», сценарии документальных фильмов «Абхазия – цветущий край», «Сокровища затонувшего города» («Диоскурия») и др.

Конечно, не все произведения писателя равнозначны по своему идейно-художественному уровню. Однако надо рассматривать их в контексте того времени, когда и в каких социально-политических условиях они создавались и с учетом общего уровня тогда еще молодой нашей литературы.

Значителен его вклад в различные жанры абхазской литературы, но новеллистка занимает особое место в творчестве

М. Лакербай. Один тот факт, что его избранные новеллы переведены и опубликованы на языках Европы, Азии и Африки, говорит об уровне его таланта. В настоящее время в Будапеште готовится к изданию сборник новелл М. Лакербай в переводе на венгерский язык. Исследователями творчества писателя справедливо отмечено, что широкая популярность и международное признание его новелл объясняются тем, что этот жанр близок к традиционному абхазскому народному поэтическому творчеству (А. Аншба, В. Дарсалия, Р. Капба и др.).

Нам известны 118 его новелл. Их можно условно разделить на две большие группы: новеллы, основанные на фольклорных сюжетах, и новеллы, созданные в результате художественного вымысла автора. Но и в этих последних писатель не отошел в целом от народного взгляда на различные явления действительности, от фольклорной эстетики. Они по своему духу близки к фольклору. Особенно полюбились читателями новеллы, которые по своим сюжетам восходят к народному устному поэтическому творчеству. Видно, что писатель учился у своего народа, брал из фольклора многое и все это он обогатил своим светлым талантом и увековечил.

О тематическом и сюжетном составе, о различных образах новелл Михаила Лакербай написано немало. Любая из них поучительна, заставляет задумываться над самыми разными проблемами человеческого бытия, но ни в одной нет назидания. Каждая новелла как будто кирпич, из которого построено огромное, светлое, красивое, уютное здание под названием апсуара (абхазство). Если кто-то захочет узнать об особенностях абхазского менталитета, прежде всего он должен познакомиться с новеллами М. Лакербай. Каждая из них воспевает лучшее, что есть в традиционном абхазском национальном характере: это вера в торжество добра над злом, моральная и нравственная чистота человека.

Борьба добра и зла является извечной темой литературы. В новеллах М. Лакербай она получила своеобразное, в духе абхазской народной традиции, освещение. Здесь причудливо переплетены и гармонично взаимодополняются взгляды народа и взгляды самого автора, которые в целом совпадают. В единоборстве чести и бесчестия, дружбы и предательства, любви и коварства, мудрости и глупости, доброты и жестокости первые всегда одерживают победу над вторыми. Такова об-

щая тенденция новелл М. Лакербай. Его новеллы способствуют духовному обогащению человека, помогают разобраться во многих сложных вопросах бытия и одновременно доставляют эстетическое наслаждение.

М. Лакербай известен и как исследователь. Его книга «Очерки истории абхазского театрального искусства» выдержала два издания (1957, 1962). В ней впервые выявлены и обобщены пути развития абхазского театрального искусства.

Хотелось бы сказать, что Михаил Александрович был высокообразованным человеком, настоящим интеллигентом. Аристократизм в нем удивительно сочетался с простотой. У него не было жилплощади в Сухуме. Когда он приезжал из Москвы, чаще всего устраивался в гостинице «Абхазия», чтобы никого не беспокоить. И это в то время, когда дельцы и партноменклатура из Тбилиси плотно застроили все Абхазское побережье Черного моря особняками и блаженствовали как единоличные хозяева.

Михаил Александрович всегда заходил в Абхазский институт языка, литературы и истории и подолгу беседовал со своими давними друзьями (Ш. Инал-Ипа, Х. Бгажба и др.). Каждая встреча с ним доставляла радость, от него всегда исходило тепло. Как и многие герои его произведений, он пронес по всей своей жизни моральную чистоту и высокие нравственные качества. Он любил темпераментно спорить со своими коллегами по перу по вопросам литературы и искусства, умел аргументированно отстаивать свое мнение. При этом всегда был корректным и неизменно соблюдал этику дискуссии. Он относился с уважением к критическим замечаниям оппонентов.

Наш народ любит своего славного сына и бережно чтит память о нем. О творчестве М. Лакербай писались и пишутся статьи, монографии, диссертации. Его лучшие произведения включены в программы по абхазской литературе для средних школ, изучают их на филфаке АГУ.

Вместе с тем мы во многом в долгу перед ним. Так, например, после его смерти было решено издать собрание сочинений М. Лакербай в трех томах. Два тома изданы в 1968 и 1971 гг., а третий не увидел свет до сих пор. Есть необходимость переиздания творческого наследия М. Лакербай. Многие из его книг представляют библиографическую редкость и недоступны читателю.

Сегодня, когда многие традиционные духовные и материальные ценности предаются забвению, произведения М. Лакербай, особенно его новеллы, приобретают особую значимость. Я глубоко убежден в том, что они помогут людям нашего и следующих поколений правильно ориентироваться в этом сложном и жестоком мире, в котором мы живем.

Газ. «Республика Абхазия», 2001 г.,
13–14 декабря, № 140

ЗВЕЗДЕ ПОЭТА НЕ ДАНО УГАСНУТЬ

Слово о Киршале Чачхалиа

Киршал Шамилович Чачхалиа родился в 1918 г. в селе Пакуаш Очамчирского района.

С ранних лет он проникся любовью к литературе. Росту его интеллекта, расширению кругозора способствовали учеба в Литературном институте им. А.М. Горького, знакомство и дружба с мастерами художественного слова (Д. Гулиа, Х. Бгажба, Г. Гулиа, Б. Шинкуба, А. Гогуа).

В свое время К. Чачхалиа был рабочим в Ткуарчале, учителем в средней школе, сотрудником редакции газеты «Апсны Капш» и везде пользовался большим авторитетом, был отзывчивым к людям и в то же время отличался принципиальностью и честностью. Эти и другие качества определили путь К. Чачхалиа в литературе, которой он посвятил всю свою жизнь. Все, кто знал поэта, не могут представить его вне творческого горения.

Мне посчастливилось общаться с ним в далеком 1954 г. Я учился в 11-м классе Пакуашской средней школы. Мы организовали абхазский литературный кружок, который К. Чачхалиа часто посещал. Не только ученики, но и взрослые с упоением слушали его бодрящие стихи, восхищались его остроумием. Поэт прививал нам любовь к родному языку и литературе. И каждая встреча с ним приносила мне огромную радость.

К. Чачхалиа наиболее плодотворно работал в 50-е и 60-е гг., когда его стихи стали только появляться в газетах и журналах, – он издал более десяти сборников как на народном языке, так и в переводах на русский и грузинский языки в Сухуме, Тбилиси, Москве. В его поэзии значительное место занима-

ют любовная лирика и стихи гражданского звучания, которые пробуждают у читателя высокие чувства патриотизма, верности дружбе, человеколюбия. Со свойственной ему проникновенностью и глубокой сердечностью поэт воспевал родную Абхазию, ее природу и особенно людей, населяющих эту древнюю и благородную землю. Поэт гордился историей, мужеством, трудолюбием и стойкостью своего народа. Ряд стихов он посвятил родному городу Ткуарчалу, где много лет прожил, с которым был тесно связан.

К. Чачхалиа обладал обостренным чувством поэтического слова. Он поднимал проблемы бытия, жизни и смерти, размышлял о смысле земного существования человека, показывал извечную борьбу добра и зла, справедливости и лжи, света и тьмы. Его поэзия – еще одно яркое подтверждение того, что темные силы нередко бывают намного сильнее добрых. Тем не менее он никогда не впадал в уныние и отчаяние. Оптимизм его поэзии основан на глубокой вере в человечность в человеке. Поэтому ведущими ее мотивами являются мотивы добра и справедливости.

Вклад поэта в абхазскую любовную и гражданскую лирику бесспорен, но всеобщее признание К. Чачхалиа получил за свои мужественные сатирические стихи. Он справедливо считается мастером острой сатиры. В этом сходятся и литературо-веды, и широкий круг читателей. В жанре сатиры К. Чачхалиа является достойным продолжателем традиций Д. Гулиа и Л. Лабахуа. Рядом со стихами, воспевающими лучшие человеческие качества, поэт создал стихи, бичующие людские пороки и слабости. Любое отклонение от человечности он воспринимал как разрушительное и безобразное явление.

Известно, что работать в жанре сатиры всегда было трудно, требовалось мужество и стойкость. Я хорошо помню, что представители господствовавшей официальной идеологии считали К. Чачхалиа возмутителем спокойствия, любое его устное или печатное выступление воспринималось ими настороженно, с подозрением. А те, кто мог попасть под прицел сатиры К. Чачхалиа, побаивались его.

Для поэта же главным было то, что народ, для которого он писал, понимал его. Многие знали его стихи наизусть. Поэзия К. Чачхалиа по своей стилистической направленности, лексике близка фольклору. Выступления поэта на литературных встречах и вечерах вызывали одобрительные эмоции и аплодисмен-

ты слушателей. Творческая позиция К. Чачхалиа была постоянной и неизменной и исходила из интересов народа.

Через сатирические стихи К. Чачхалиа красной нитью проходит мысль о том, что носители низменных страстей подлежат наказанию и осуждению. Иным может показаться, что поэт был чрезмерно суровым и жестоким. Но по существу это призыв к разумному образу жизни. И сегодня в народе большой популярностью пользуются такие сатирические стихи поэта, как «Магазин N», «Директор Миха», «Служба Чира», «Амбако отнимает незаметно», «Чемодан Рамадана» и другие.

Имена многих сатирических персонажей К. Чачхалиа подверглись всеобщему осмеянию, стали нарицательными.

Одна из интересных и важных особенностей поэзии К. Чачхалив в том, что юмор, сатира и лирика нередко выступают в ней слитно, как единое целое. Этую особенность справедливо отмечал прозаик А. Гогу еще в 1971 г., в статье «Звезда поэта».

К. Чачхалиа жил вместе со своим народом. Он хорошо знал и остро чувствовал, что беспокоит народ. Ему не приходилось мучительно выискивать своих персонажей в кабинетной тиши, за письменным столом. Они сами естественно появлялись перед ним. Стихи его словно «пойманы» на лету, мгновенно выхвачены из общего потока жизни. Часто после публикации очередного сатирического стихотворения многие читатели догадывались, кто же реальный прототип, попавшийся на сатирическую удочку поэта. Сегодня же, читая и перечитывая эти стихи, видишь, что они обладают особым магнетизмом. Многие их персонажи настолько типичны, что порой кажется, что они списаны с натуры.

Своеобразно отношение поэта к своим сатирическим персонажам. С одной стороны, кажется, что он к ним беспощаден и непримирим, что они далеко не безобидны, так как оказывают разлагающее, деформирующее воздействие на общество. С другой стороны, по нюансам, тональности стихов чувствуется, что он хотел «выпрямить» заблудших и вернуть их к нормальной жизни.

Путь поэта, творца бесконечен. С физической смертью духовная жизнь поэта не умирает. Перед смертью люди бессильны, но она не может убить поэзию. К. Чачхалиа рано ушел от нас, многое из задуманного не успел сделать, но его поэтиче-

ское наследие будет жить, помогая живым преодолевать трудности, способствуя духовному самоочищению людей.

*Газ. «Республика Абхазия»,
1998 г., 19–20 ноября, № 132*

СТРОКИ, СОГРЕТЬЕ СЕРДЦЕМ

Слово о Владимире Анкваб

Владимир Анкваб был одним из самых одаренных абхазских поэтов. Его стихотворения появились в периодической печати в первой половине 50-х гг. в период общего подъема нашей национальной литературы. Однако дорогу в большую поэзию ему было трудно пробить.

Родился В. Анкваб в городе Гагра. Рано осиротев, воспитывался у бабушки в селе Хуап Гудаутского района. Окончил восемь классов, занимался пастушеством, возделыванием табака. Жадно впитывал в себя рассказы старших о нелегкой истории абхазского народа, стал проявлять интерес к языку, этнографии и фольклору. Работая позже в ткуарчальской шахте, он одновременно учился в вечерней школе и в 1954 г. поступил на филфак Сухгосспединститута, откуда перевелся в Литинститут им А.М. Горького. Вернувшись на родину, преподавал абхазскую литературу в пединституте. После окончания аспирантуры в Москве и защиты кандидатской диссертации несколько лет был зав. кафедрой абхазской литературы АГУ.

Как и многие его сверстники, В. Анкваб начал творческую деятельность с лирических стихов. Но лирика тогда была не в почете, газеты и журналы требовали стихи на злобу дня. В. Анкваб не воспринимал такого рода требований, поэтому и чувствовал себя неуютно.

Своими корнями поэт был прочно связан с традициями абхазского народа и пытался выразить лучшие его национальные черты. Постоянно работая над собой, он расширял тематику своих произведений. Первый поэтический сборник В. Анкваб «Моя горная река» был издан в 1958 г. Вслед за ним – «Долина Бзыби», «Моя любовь», «Мой перевал», «Взрыв снега» и два романа в стихах – «Абрскил» и «Весна и туман». В переводе на русский его стихи и романы выходили как в Сухуме, так и в Москве.

Поэт воспевал любовь, Родину, созидательный и бескорыстный труд во благо людей, призывал к разумному, доброму отношению к природе. Особое место в его лирике занимают стихи о матери. Следует отметить, цикл стихов о Дмитрии Гулиа, в которых он размышляет о его творчестве в контексте новейшей истории абхазов, их месте в современном мире и перспективах их судьбы в историческом будущем.

В основе романа «Абрскил» лежит абхазское народное героическое сказание о богоуборце Абрскиле, которое получает у В. Анкваб своеобразную художественную интерпретацию. Противоборство злых и добрых начал в романе показано с привлечением как реальных жизненных явлений, так и злых мифических существ. Живая связь древней культуры абхазов с современностью предстает органично и убедительно.

Роман «Весна и туман» посвящен жизни абхазской деревни и города Ткуарчал в сороковых годах. В романе затронут ряд сложных общественных вопросов и отражены трагические для народа последствия культа личности.

Известен В. Анкваб и как исследователь абхазской литературы. Его кандидатская диссертация была посвящена новеллам М. Лакербай. В сборник В. Анкваб «Абхазские новеллы» вошли его критические очерки, статьи и рецензии, посвященные творчеству различных поэтов и писателей. В монографии «Становление и развитие абхазской прозы» он подвергает анализу все наиболее значительные произведения с момента возникновения абхазской прозы до конца сороковых годов, рассматривает пути развития жанров рассказа, повести и романа в нашей литературе, делает ряд тонких наблюдений.

Сегодня есть необходимость в новой оценке творчества В. Анкваб. Конечно, произведения его неравнозначны по идейному содержанию и художественному уровню. Но главное, что они никого не оставляют равнодушными, вызывают споры.

Не могу не сказать, что мы с Володей были близкими друзьями. После того, как его не стало, я чувствую, словно сломалась опора, на которой я держался. Боже мой, сколько времени уже прошло после смерти нашего незабвенного друга, сколько горя пришлось пережить, а я никак не мог смириться с мыслью, что завтра его не встречу. Познакомились мы в 1954 г. Вместе поступили в Сухпединститут. Меня привлекла его непосредственность в дружбе. Володю нервировало, когда он

замечал, что человек думает одно, говорит другое, поступает совсем иначе. Внешне казалось, что Володя жесткий, порой даже грубый и слишком прямолинейный. Во взаимоотношениях с людьми ему не хватало покладистости. Но при близком знакомстве выяснялось, что он мягкий и легкоранимый. Выше всего он ценил доброту, не панибратскую, а ответственную. Его трагедия заключалась в том, что он не мог следовать принципу «живи, как живется». Он яростно сопротивлялся всему косному. И как бы ни было ему тяжело, всегда сохранял человеческое достоинство.

Р. Гамзатов писал: «Я знаю мужественные стихи трусливых поэтов». Володю не отнести к поэтам такого рода. Не только творчество, но и повседневная его жизнь были проявлением мужества и стойкости.

Он мог ломать устаревшие, сложившиеся стереотипы поведения и идти наперекор всему ради ответственного отношения к жизни. В то же время он старался сохранить в себе лучшие качества абхазов. Даже внешне хотел быть похожим на своих предков и часто появлялся в традиционной национальной одежде.

Он любил студентов, находил индивидуальный подход к каждому. И они проявляли к нему добрые чувства.

Он дорожил родной природой, возмущался, видя, как безжалостно рубят деревья. Однажды мы шли по набережной Сухума и я невзначай сорвал цветущую веточку.

– Если каждый прохожий будет срывать цветы, то что от куста останется? – упрекнул он меня.

Под его окном в расщелине бетонной стены выросла яблонька. Он бережно ухаживал за ней, а позже даже стихотворение ей посвятил.

Володя всегда куда-то спешил. Работал на износ.

– Неужели эти люди не имеют дела? – возмущался он, когда видел завсегдатаев кафе.

Перечитывая сегодня Владимира Анкваб, я с большой остротой чувствую, с каким фанатизмом и скрупулезностью работал он над словом, над строкой. Так он сумел оставить после себя след на земле.

Газ. «Республика Абхазия»,
1996 г., 14–15 мая, № 53

ПОЭТ И ЕГО ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МИР

К 65-летию Мушни Ласуриа

Мушни Таевич Ласуриа известен широкому кругу читателей в трех основных ипостасях: как автор замечательных лирических стихов и поэм, как переводчик ряда классических произведений мировой литературы на абхазский язык и как критик-литературовед. За более чем сорок лет своей деятельности в разных областях творчества он внес весомый вклад в развитие нашей словесности.

Родился М. Ласуриа в селе Кутол Очамчырского района в 1938 г. Окончив неполную среднюю школу в родном селе, продолжил свою учебу в Сухумском педагогическом институте им. А.М. Горького. После окончания там третьего курса филологического факультета в 1960 г. М. Ласуриа переехал в Москву, где поступил в Литературный институт им. А.М. Горького. Завершив учебу в Литературном институте с отличием, поэт вернулся в родную Абхазию, где в разные годы работал на ответственных должностях в редакциях газеты «Апсны капш» и журнала «Алашара».

В 1970 г. М. Ласуриа возвращается в Москву и поступает в аспирантуру Института мировой литературы им А.М. Горького АН СССР (ныне – Российская Академия наук). Окончив аспирантуру и успешно защитив кандидатскую диссертацию, вернулся в Сухум и начал работать в Абхазском институте языка, литературы и истории. Несколько лет работу в исследовательском институте совмещал с должностью главного редактора книжного издательства «Алашара», около восьми лет являлся председателем правления Союза писателей Абхазии. В последние пятнадцать с лишним лет руководит отделом литературы Абхазского института гуманитарных исследований, удачно сочетал научную работу с литературным творчеством. В настоящее время под его руководством и редакцией готовится к изданию многолетний труд коллектива авторов «История абхазской литературы» на абхазском языке, в двух томах.

За этими внешними фактами биографии поэта стоят постоянные поиски, работа по совершенствованию знаний и художественного мастерства.

Чем бы ни занимался М. Ласуриа на своем творческом пути, главной и определяющей оставалась поэзия. Начал он писать стихи с тринадцатилетнего возраста. Первое его стихотворение было опубликовано в 1955 г. Читатели 60-х гг. заметили, что в его лице растет молодой талантливый и самобытный поэт.

Сегодня М. Ласуриа является автором более тридцати книг. Среди них сборники оригинальных поэтических произведений, солидная монография о жизни и творчестве Иуа Когонии, переводы, сборники литературно-критических статей. Многие из них обсуждались и подвергались анализу на различных уровнях, приобрели признание специалистов и широкого круга читателей. Лучшие поэтические произведения М. Ласуриа переведены на русский и другие языки, вошли в учебники по абхазской литературе для абхазских школ.

Может возникнуть совершенно естественный вопрос: что нового внес М. Ласуриа в абхазскую поэзию? Не будет преувеличением, если скажу, что в целом его поэзия представляется собой новую струю – особый, им раскрытый, поэтический, художественный мир в нашей литературе. В этом можно легко убедиться, если рассмотреть ее в общем контексте развития абхазской литературы за последние тридцать-сорок лет. В поэзии М. Ласуриа, как правило, наблюдается гармоничное сочетание и соответствие формы и содержания.

Как это часто бывает у начинающих литераторов, в ранних стихах поэта преобладала интимная лирика. Молодой Ласуриа старался не быть похожим ни на кого другого, искал пути выражения своего внутреннего мира. В то же время через субъективное «я» выражал чувства и мироощущения своих сверстников. Несмотря на то что господствовавшая в то время официальная идеология не поощряла (а порой запрещала) выражение лирических переживаний, М. Ласуриа изначально обращался к таким темам, которые ему были наиболее близки. При этом избегал модных и так называемых актуальных, конъюнктурных тем. Характерно и то, что ни в юности, ни в зрелые годы поэт не гонится за количеством, ему свойственна долгая и тщательная работа над словом. Пишет только тогда, когда не может не писать, не высказывать, и эмоциональный накал, который присутствует в его произведениях, лишь свидетельствует об этом.

О поэзии М. Ласуриа можно говорить долго, обширно, но здесь отметим лишь некоторые общие ее особенности.

Разнообразна тематика стихов поэта-лирика: о любви, о родине, дружбе, о жизни и смерти, о взаимоотношениях в обществе в целом. Однако, по мере накопления опыта, роста поэтического мастерства в его стихах начали все больше и больше звучать гражданские, философские мотивы, которые впоследствии заняли прочное и значительное место. Сегодня, обозревая всю лирику М. Ласуриа, можно сказать, что в ней основными являются раздумья об истории и будущей судьбе родного народа. Примечательно и то, что в его творчестве почти нет стихов, основанных на ложном оптимизме и патетике, вследствие чего его лирика не пострадала в результате исторических перемен, которым наше общество подвергалось на протяжении ряда десятилетий.

В стихах на исторические темы поэт воспел такие черты родного народа, как мужество и стойкость, несгибаемая воля, моральная и нравственная чистота.

Особенно эмоционально накаленными представляются те стихи, которые посвящены трагическим страницам истории нового времени абхазского народа. В этом отношении показательно, например, ставшее популярным вскоре после публикации стихотворение «На стамбульском рынке». В нем с большим чувством горечи показана страшная участь значительной части абхазов, изгнанных во второй половине XIX в. из родной Абхазии. Это событие получило отражение в произведениях всех поколений наших писателей. Но в стихотворении «На стамбульском рынке» эта тема освещена в совершенно новом аспекте. По своему содержанию и форме оно напоминает традиционные причитания. В нем говорится о матери, которую судьба вынудила продать своего единственного сына с единственной целью спасения его от голодной смерти.

О глубине, масштабности и истоках лирики М. Ласуриа писали не только абхазские писатели и литературные критики. Еще в конце 70-х гг. известный русский критик В. Кожинов в своей статье «Современная жизнь традиций» отмечал: «В лирике М. Ласуриа живет тысячелетняя история Абхазии, живет не в навязчивых реминисценциях и перечислениях, а как внутренняя сила, как глубинное течение, которое вырывается наружу, лишь когда это необходимо. И тогда в стихах возникают образы Великой абхазской стены, нашествие Чингис-хана и трагедия махаджиров. Столь же органически входят в стихи

М. Ласуриа широчайшие, всемирные темы – образы Прометея и Дон Кихота, притча о блудном сыне и гомеровский эпос.

В одном из наиболее значительных стихотворений М. Ласуриа “Прощание” речь идет о древнем обычаяе, согласно которому абхазские мужчины не оплакивают своих умерших жен:

*Ее схоронят через день,
Зароют в землю послезавтра.
Толпа горюющих людей
Пойдет за нею со слезами.
И он пойдет среди других...
Но не должны увидеть люди
Запретных слез его мужских...
Не будет плакать он, не будет!*

*Но не сдержать ему тоски
Теперь, когда народ оставил.
Прикосновением руки
Он волосы её поправил.
...Никто не видел, не слыхал,
Как тогда над нею замер,
Как он лицо ей согревал
Своими жаркими слезами.*

Так раскрывается в стихах истинный смысл древнего обычая, требующего не показного “мужественного” бесстрастия, а чистоты и полной неподдельности страдания. Национальная традиция, воплотившаяся в этом обычаяе (разумеется, не только в нем одном), имела, на мой взгляд, огромное значение в становлении творчества Мушни Ласуриа. Поэтому его стихам веришь до конца. Веришь, когда он говорит, обращаясь родине: “Покуда ты есть, я – буду”.

Примечательно и то, что во многих стихах поэта маленькие и банальные жизненные явления, факты получили большую эмоциональную смысловую нагрузку. Они склоняют читателя к размышлениям о серьезных различных вопросах человеческого бытия.

Так, например, в стихотворении “Смерть камня” поэту удалось совершенно по-новому осветить вечные вопросы жизни и

смерти. Сорвавшись со скалы, камень катится вниз. Ударяясь о края пропасти, рушится, разламывается на мелкие кусочки. Звуки от его удара раздаются эхом. Оказывается, смерть и для камня страшна: “Он мчался с ревом окровавленного зверя, уже не в жизнь, в одно возмездье веря, крошилось тело – сыпалось, кололось, и наконец остался только голос!”»

Среди поэтических произведений, посвященных теме Отечественной войны народа Абхазии в 1992–1993 гг., по содержанию и художественному мастерству ярко выделяются стихи М. Ласуриа: «Митинг в Нальчике», «Я твой сын, Кабарда!», «Абхазским женщинам-воительницам», «Тебе, Эшера!» и др.

М. Ласуриа внес существенный вклад и в развитие жанра поэмы в абхазской литературе. Так, например, одним из оригинальных и наиболее интересных его произведений является поэма «Золотое руно». В ней поэт сумел причудливо переплести факты реальной истории с древними мифами. Перед нами вновь, но совершенно в другом осмыслении, проходят яркие образы Медеи, Язона, Апсирта, Аэта – царя колхов и других. Вся поэма дается как монолог древнего предка-абхаза, чей образ, проходящий через века и тысячелетия, выражает борьбу непокорного народа Абхазии – Апсны за существование, сохранение самобытности, высокие идеалы. В ней мастерски слиты лирические и эпические начала. Конечно, в поэме есть и некоторые спорные моменты в трактовке и оценке отдельных исторических событий. Однако в целом, как мне кажется, «Золотое руно» является одним из ярких достижений не только для творчества М. Ласуриа, но и всей абхазской поэзии последних тридцати лет.

Давно замечено, что художественные переводы, осуществленные Мушни Ласуриа, – значительное явление в абхазской литературе. О них в разные годы в периодике немало было сказано. Такие знатоки абхазского языка и литературы, как Баграт Шинкуба, Шалва Инал-Ипа, Хухут Бгажба, Кетеван Ломтатидзе, Иван Тарба, Шота Салакая, Владимир Цвинариа, Руслан Капба, Борис Гургулиа и другие в своих печатных выступлениях не раз отмечали заслуги переводческой деятельности М. Ласуриа. И специалисты, и широкий круг читателей сходятся во мнении, что своими переводами М. Ласуриа обогатил родную литературу, дав возможность абхазскому читателю на родном языке ознакомиться с такими шедеврами мировой классики, как «Евгений Онегин» А.С. Пушкина,

«Витязь в тигровой шкуре» Ш. Руставели (удостоенный премии им. Ш. Руставели), «Мцыри», «Демон» М.Ю. Лермонтова, «Шильонский узник» Дж. Байрона, ряд произведений Ф. Шиллера, Г. Гейне, Ш. Петефи, А. Исаакяна, И. Абашидзе, Ш. Нишианидзе, Р. Гамзатова и других.

Перу М. Ласуриа принадлежит также перевод знаменитой поэмы классика американской литературы Г. Лонгфелло «Песнь о Гайавате». Основные части этого перевода были опубликованы в журнале «Алашара». К сожалению, отдельной книгой это произведение все еще не издано.

Также его перу принадлежат переводы обширных отрывков знаменитой поэмы А. Родосского «Аргонавтика» и самого крупного башкирского эпоса «Урал-батыр», издание которых, я надеюсь, будут значительным явлением в литературной жизни нашей общественности.

Меня лично всегда поражает, с какой смелостью берется М. Ласуриа за работу над переводами очень сложных произведений и, как правило, успешно справляется с ними. Этому способствует не только талант и тонкое чувство художественного слова, но и глубокое знание теории перевода, возможностей своего родного языка, а также трудолюбие и целеустремленность.

Здесь же мне хочется привести некоторые выдержки из отзывов известных писателей о переводческой деятельности М. Ласуриа. Вот что писал в 1969 г. на страницах «Литературной газеты» Георгий Гулиа о переводе «Евгения Онегина» на абхазский язык, разделяя мнение филологов-специалистов, давших высокую оценку этому произведению:

«Известно, что перевод пушкинской поэзии на другие языки – дело весьма сложное, и отрадно, когда оно удается. Я думаю, что абхазский поэт Мушни Ласуриа имеет все основания быть довольным: талантливому поэту удалось не только передать глубокий смысл пушкинских строк, но и воспроизвести музыку стиха средствами языкового материала. Ласуриа трудился не один год, и я считаю для себя большой честью поздравить его с выдающимся успехом, который оценят тысячи благодарных читателей в Абхазии».

Интересным представляются также слова известного русского писателя-сатирика Леонида Ленча, не знавшего абхазского языка, но тонко почувствовавшего звучность абхазского

перевода «Евгения Онегина»: «Запомнился мне молодой сухумский поэт, к сожалению, имя его ускользнуло из моей памяти. Мы гуляли с ним по городу, и он читал мне “Евгения Онегина” в своем переводе на абхазский. Наверное, дьявольски трудно было передать орлиным клекотом абхазского языка, почти лишенного гласных звуков, все эти раскатистые, плавные пушкинские гласные. А он передал, и Пушкин на орлином языке Абхазии звучал прекрасно, и радость моя от встречи с ней стала еще светлее и еще радостнее».

Известно, что даже любой конгениальный перевод теряет какие-то существенные качества оригинала. Есть и определенное основание у тех теоретиков, которые считают, что поэзию вообще невозможно адекватно переводить с одного языка на другой. Но искусство перевода есть искусство возможного, и нельзя высоко не ценить и не восхищаться успехами поэта-переводчика, несмотря на описанные выше моменты.

Отдельной оценки заслуживают результаты многолетней и упорной работы М. Ласуриа в области критики и литературоведения. Кроме уже упомянутой монографии о жизни и творчестве Иуа Когония, у М. Ласуриа множество журнальных и других публикаций о творчестве таких личностей, как Д. Гулиа, М. Лакербай, Ш. Цвижба, Б. Шинкуба, И. Тарба, Ч. Джонуа, А. Джонуа, А. Гогуа, Ш. Чкадуа, Н. Тарба, М. Микаиа, Т. Аджба и других.

М. Ласуриа часто выступает в периодике со статьями и рецензиями на книги своих коллег, а также по актуальным вопросам абхазской литературы на писательских съездах, юбилеях, научных сессиях. Принимает активное участие в дискуссиях по различным проблемам литературы, организовывает содержательные телепередачи. Все эти выступления вызывают живой интерес читателей и слушателей. В своих печатных и устных выступлениях М. Ласуриа аргументированно, с соблюдением этики дискуссии отстаивает свое мнение.

М. Ласуриа является составителем, автором вступительной статьи и обширных комментариев двухтомной антологии абхазской поэзии XX в. О проделанной им скрупулезной работе по составлению этой антологии, о ее значимости неоднократно сообщалось в периодике, ее издание справедливо было восторженно воспринято общественностью нашей республики.

В последние годы М. Ласуриа многое делает по составлению программ и учебников по абхазской литературе для средних школ.

Многогранная творческая и общественная деятельность поэта высоко оценена – он награжден многими почетными грамотами, медалями, орденом «Знак почета».

М. Ласуриа находится в расцвете своих творческих сил. Несмотря на сложности жизни, поэт интенсивно и одухотворенно работает. У него множество творческих планов.

Наряду с созданием оригинальных произведений, продолжает работу над переводами. В частности, им завершен многолетний труд над переводом «Нового Завета». Думаю, что его полное издание на абхазском языке поможет нашему обществу в его духовном развитии на пути к возрождению.

Свою вышенназванную статью, посвященную размышлением об абхазской литературе, об истории абхазского народа, В. Кожинов завершает так: «Закончу мыслью Мушни Ласуриа: “Мал мой край, но родина нет! Не бывает родины – малой!” Можно добавить, что не бывает и “малой” литературы, если она создается со всей полнотой творческой ответственности».

Действительно, М. Ласуриа является одним из тех, кто с этой ответственностью вот уже более сорока лет успешно работает в абхазской литературе.

От имени всех друзей, коллег, читателей хочу искренне поздравить Мушни Ласуриа с 65-летием со дня рождения и пожелать крепкого здоровья, свершения всех творческих планов, замыслов.

Газ. «Республика Абхазия», 2003, 1–2 марта, № 21.

*Там статья эта опубликована под заглавием
«Покуда ты есть, я – буду»*

ПЕРОМ ПУБЛИЦИСТА – О ЖИЗНИ СТРАНЫ И НАРОДА *О творчестве Джумы Ахуба*

О творчестве и личности известного абхазского писателя и публициста, лауреата Государственной премии им. Д. Гулии и премии журнала «Дружба народов» Джумы Ахуба написано немало статей. Нередко его книги и публицистические высту-

пления в периодике вызывают споры среди читателей, их по-разному оценивают критики и литературоведы. Но мне больше всего понравилась одна фраза в его адрес, высказанная профессором социологии, директором Института социологии Академии наук Российской Федерации Владимиром Ядовым: «Он такой же, как все абхазы, но еще более как никто другой». В этой мысли, как мне кажется, уловлены характер и место Джумы Ахубы в нашем обществе. Любой, кто знаком с ним, с его творчеством, надеюсь, согласится с такой характеристистикой.

Джуму Ахубу я знаю с юности (почти пятьдесят лет), систематически читаю его рассказы, сказки для детей, повести и романы.

Он внес значительный вклад и в дело художественного перевода ряда классических произведений на абхазский язык, его драматические произведения неоднократно ставились на сцене Абхазского театра, по его сценариям сняты несколько фильмов, в том числе первый абхазский телевизионный фильм «Сотворение».

Джума Ахуба не просто писатель. Он один из самых активных участников национально-освободительного движения абхазского народа второй половины XX столетия. Еще в студенческие годы, когда возникали острые общественно-политические ситуации, Джума всегда был в гуще событий. Всегда разделял горе и радость народа, в этнической среде которого он родился и вырос. Не будет преувеличением, если скажу следующее: Джума Ахуба и в повседневной жизни, и в творчестве живет в постоянных раздумьях о судьбе родного народа.

Характерно, что никогда он не поддавался сиюминутным политическим и иным соблазнам, напротив, разоблачал и продолжает разоблачать дутые чиновничьи авторитеты. Иногда даже нам, близким его товарищам, казалось, что Джума слишком дерзок в своих открытых нападках на густую, непроницаемую паутину бюрократии и власти, на всякого рода несправедливость.

Давно замечено, что у него как писателя – свой неповторимый голос, специфичная манера повествования, свой стиль, свое видение окружающего мира.

Жизненный и творческий путь Джумы Ахуба следует рассматривать в контексте произошедших и происходящих в

Абхазии социально-политических потрясений за последние пятьдесят лет. Конечно, особо выделяются те события, которые произошли у нас в стране вследствие распада Советского Союза.

Самым страшным оказалось вооруженное вторжение войск Госсовета Грузии в Абхазию 14 августа 1992 г. Неудивительно, что писатель много пишет об этой войне, в которой погибли многие близкие Джуме люди, был дотла сожжен отцовский дом в селе Атара, разграблены квартира и личная богатая библиотека в Сухуме, лично на себе испытал он все «прелести» шеварднадзеевых боевиков. Однажды, в те мрачные для Абхазии дни, оказавшись в зоне боевых действий в Очамчырском районе, он попал в плен к «гвардейцам» бандита Джабы Иоселиани. Находясь в плена почти месяц, писатель перенес страшные пытки – его ставили лицом к стене и били в спину и затылок прикладами автоматов и сапогами. Впоследствии ему чудом удалось спастись благодаря поддержке мировой и русской писательской общественности.

Здесь же необходимо отметить, что значительный резонанс имел цикл статей Д. Ахубы об этой войне, опубликованных в те страшные дни в газете «Литературная Россия». Хочу подчеркнуть значимость этих статей, так как они давали правдивую, объективную, бескомпромиссную оценку всему тому бесчинству, которое творили войска Госсовета Грузии и Абхазии. Статьи эти ценны именно тем, что были написаны и опубликованы сразу же по горячим следам.

Несмотря на все превратности судьбы (гибель сына, подорванное здоровье: был у него инсульт, временная потеря речи – почти полтора месяца не мог говорить...), Джума Ахуба работает упорно, не покидает его жажда жить и творить. После войны им написан документальный роман «Ахамыштыху» («Незабываемое»), опубликована на абхазском и русском языках значительная часть дневниковых записей и статей, издан сборник рассказов «За вратами», сборник публицистики на русском языке «От родных корней», книга сказок для детей «Король крыс».

В 2003 г. в издательстве «Алашара» вышел солидный сборник произведений Джумы Ахубы под названием «Чтоб далеко пойти...» на русском языке. Разнообразен жанровый и тематический состав этого сборника. Здесь и рассказы, и сказки, и

стихи, и очерки, и интервью, и беседы, и драма «Извечное», написанная по мотивам героического народного эпоса о нартских богатырях.

Можно долго и простиранно говорить о достоинствах и слабых сторонах каждого из этих произведений. Но, безусловно, они все заслуживают внимания широкого круга читателей. В рамках данной газетной статьи я хотел бы несколько подробнее остановиться лишь на публицистике, тем более что она занимает большую часть книги.

В статье «Если сосед убил твоего сына» Д. Ахуба пишет: «Так уж получилось, что в последние годы я занялся именно публицистикой. Война сделала свое черное дело, она убила во мне очень многое, ибо повидал столько смертей, что чувствую: сломалось нечто во мне необходимое, без чего не может существовать писатель. А еще – нужно, чтобы прошло время для осмысления пережитого».

Следует также отметить характерную и важную деталь. Джума Ахуба художественные произведения создает на абхазском языке, публицистические статьи пишет как на родном, так и на русском языках. Статьи, дневниковые записи, интервью, беседы, вошедшие в сборник «Чтоб далеко пойти...» написаны в разное время. В них поднято множество вопросов, волнующих сегодня наше общество. Среди них темы войны и мира, взаимоотношений Абхазии с Грузией, экономика, культура, просвещение... В статьях читатель найдет интересные порой неординарные и важные мысли о состоянии нравственности, уровне культуры в наши дни в Абхазии, мысли о путях дальнейшего улучшения преподавания и изучения абхазского языка в средних и высших учебных заведениях, об отношении к проблеме беженцев, о взаимоотношениях народа и власти, села и города в современных условиях и многом другом.

Какой бы проблемы ни коснулся автор, пишет он увлекательно, проявляет глубокие познания в различных областях жизни, умение обобщать многочисленные факты. Он один из наиболее ярких современных абхазских публицистов, который с достоинством и компетентностью ведет полемику с оппонентами по тому или иному вопросу.

Конечно, в его публицистике имеют место и спорные мысли, и некоторые неоправданные резкости, однако в целом она подкупает своей достоверностью. Множество тонких наблю-

дений автора поможет читателю разобраться в сложных и запутанных вопросах экономики, культуры, политики. На основе многочисленных документальных материалов писатель срывает маску с лиц тех, кто искаженно, наизнанку преподносит мировой общественности информацию об абхазах и Абхазии. Многие из них фальсифицируют не только древнюю и средневековую историю абхазского народа, но и, не стесняясь, насаждают в широких масштабах ложь. Так, например, утверждается, что война в 1992 г. в Абхазии началась по вине абхазских лидеров. За Ингуром неустанно во всех средствах массовой информации тиражируется мысль о том, что Россия виновата в победе абхазов, Россия отняла часть грузинской земли и отдала ее абхазам. Писатель убедительно опровергает такого рода абсурдные утверждения.

Если народы прислушивались бы к голосам писателей, многое стало бы на свои места. Так, Джума Ахуба во многих своих статьях проводит мысль о том, что между нашими народами по существу нет объекта для вражды: у Грузии – своя родина, и у абхазов – своя. В одной из дневниковых записей писателя (от 2 июня 1978 г.) встречается одна очень простая и в то же время мудрая мысль: «...грузины от мала до велика должны осознать, что есть Абхазия, и на земле этой – абхазцы. Когда они это полностью осознают, не будет конфликтов». Эта мысль представляется наиболее перспективной.

В целом ряде своих статей писатель обнажает истинное лицо фашистующих правителей Грузии по отношению к абхазскому народу. Иному читателю, не искушенному во взаимоотношениях Грузии и Абхазии, может показаться, что автор слишком сгущает краски. К великому сожалению, все это соответствует действительности. И сегодня, по прошествии почти одиннадцати лет после изгнания из Абхазии агрессоров, правительство Грузии не признает свою вину перед абхазским народом, преступники, зачинщики жестокой, кровавой войны никак не наказаны. Более того, наши недруги стараются сглаживать совершенные ими злодеяния, уже сейчас хотят предать забвению зверства оккупантов и героизм защитников родной Абхазии.

Учитывая все сложившиеся обстоятельства, приходишь к тому мнению, что описанные им в публицистических произведениях факты и явления необходимо знать не только нам, его

современникам, но и будущим поколениям. Пусть знают все, что пережила Абхазия на исходе XX столетия и как живет она в начале третьего тысячелетия.

*Газ. «Республика Абхазия»,
7–18 июля 2004 г., № 80, с. 2*

ВЕСОМЫЙ ВКЛАД В НАУКУ

К 70-летию Ш.Х. Салакая

Имя Шоты Хичевича Салакая – ныне известного ученого, доктора филологических наук, профессора АГУ, академика Академии наук Абхазии, лауреата Государственной премии имени Д.И. Гулиа – на слуху у любителей и знатоков абхазской словесности уже более полувека.

Начиная с первой половины 50-х гг. прошлого столетия юный студент сначала Сухумского педучилища, а затем Сухумского педагогического института серьезно увлекся литературно-творческой и научной работой в области абхазской филологии и опубликовал в периодической печати ряд критических статей и рецензий по творчеству абхазских поэтов (в частности, о первых поэтических сборниках Алексея Ласуриа и Константина Ломиа) и даже первую свою научную работу, посвященную проблемам абхазской фразеологии (кстати, она оказалась вообще первой по данной тематике в семье абхазо-адыгейских языков).

На одаренного юношу обратили внимание абхазские ученые старшего поколения (в частности, Х.С. Бгажба, бывший тогда директором Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа), послали на учебу в аспирантуру в Тбилиси, где он в стенах Института истории грузинской литературы им. Ш. Руставели АН Грузии под руководством крупного ученого, профессора Е.Б. Вирсаладзе получил основательную теоретическую подготовку по специальности «Фольклористика»

Сразу же после окончания аспирантуры, 1 декабря 1959 г. он поступил на работу в Абхазский институт языка, литературы и истории (ныне АБИГИ), где продолжает работать беспрерывно и по сегодняшний день – уже более сорока лет. Здесь Ш.Х. Салакая начал путь от младшего научного сотрудника, написал и опубликовал свыше 150 научных трудов, в том числе такие фундаментальные исследования, как «Абхазский народный

героический эпос» (1966), «Абхазский нартский эпос» (1976). Кстати, последнее из них было удостоено Государственной премии Абхазии им. Д.И. Гулиа в 1980 г. За эти годы Ш.Х. Салакая защитил кандидатскую и докторскую диссертации, а затем стал и действительным членом (академиком) Академии наук Абхазии.

Через три с половиной месяца после образования Академии наук Абхазии, т. е. с февраля 1998 г., он был сначала назначен исполняющим обязанности, а затем избран главным ученым секретарем Президиума Академии наук Абхазии.

Основной научный интерес Ш.Х. Салакая – абхазский фольклор, его эпические жанры. Им посвящены важнейшие его исследования, в том числе и обе квалификационные работы.

Однако наряду с этим ученым уделяет не меньше внимания и энергии проблемам собственно художественной письменной литературы, причем как истории литературы, так и современного литературного процесса.

Ш.Х. Салакая, несомненно, является одним из наиболее авторитетных критиков и литературоведов Абхазии. Им написаны и опубликованы статьи, очерки, рецензии о творчестве писателей разных поколений (Д. Гулиа, С. Чанба, И. Когония, Д. Дарсалиа, И. Папаскир, Б. Шинкуба, А. Гогуа, Г. Гулиа, Ш. Аджинжал, Ш. Чкадуа, М. Ласуриа и др.)

Помимо многочисленных газетных и журнальных изданий, им опубликован ряд сборников статей и очерков на абхазском и на русском языках: «Там, где кипит жизнь» (1974), «Литературные горизонты» (1983), «В гуще жизни» (1989) и др.

Ш.Х. Салакая является соавтором и одним из основных редакторов таких коллективных, обобщающих трудов, как «Абхазская литература» (1968), «Очерки истории абхазской литературы» (1974), «История абхазской литературы» (часть I, 1986) и др.

Ш.Х. Салакая – член авторского коллектива московских изданий: «История многонациональной советской литературы» в шести томах (70-е гг. XX в.), «Мифы народов мира» в двух томах (80-е гг.), «Краткая литературная энциклопедия» (60–70-е гг.) и др.

Начиная с 50-х гг. прошлого столетия Ш.Х. Салакая активно участвует в работе многочисленных международных, всесоюзных, региональных и республиканских научных форумов, про-

водившихся в Москве, Ленинграде, Тбилиси, Сухуме, Одессе, Кишиневе, Львове, Якутске, Нальчике, Майкопе, Черкесске, Грозном, Махачкале, Карабаевске, Батуми и многих других городах на бывшей территории СССР и даже за рубежом (в Венгрии, Германии, Гаваделупе, на Кубе и т. д.).

С самого начала своей трудовой деятельности Ш.Х. Салакая выступает не только как исследователь, но и как педагог, воспитатель. В стенах Сухумского госпединститута (ныне – Абхазского государственного университета) с начала 60-х гг. он читает общие и специальные курсы как по абхазскому фольклору и литературе, так и по литературе братских народов Северного Кавказа (адыгов, абазин и др.).

Ныне Ш.Х. Салакая является профессором кафедры абхазской литературы Абхазского госуниверситета. Кроме того, в разное время он читал курсы абхазского фольклора и литературы в Москве в Литературном институте им. А.М. Горького при Союзе писателей СССР (1968, 1972 гг.) и в Тбилисском госуниверситете (1968, 1978 гг.).

Под научным руководством Ш.Х. Салакая написан и защищен ряд кандидатских диссертаций по проблемам абхазской литературы и фольклора, а некоторые другие работы его аспирантов находятся на стадии завершения. Учитывая высокую компетентность ученого, его не раз приглашали в качестве официального оппонента при защите диссертаций, проходивших в Москве, Тбилиси, Киеве, Краснодаре и т. д.

Нельзя обойти молчанием и еще одну сторону многосторонней деятельности Ш.Х. Салакая. Имеется в виду его активное, а часто руководящее участие в создании учебной и учебно-методической литературы по абхазской литературе и фольклору для средних и высших учебных заведений. Он со-
ставитель первого учебного пособия-хрестоматии по абхазскому фольклору для студентов вузов, изданного еще в 1975 г. Под его руководством уже во второй раз была разработана программа по абхазской литературе для V–XI классов средней школы (последняя редакция программы, составленная в соответствии с новой концепцией школьного образования, утвержденной Президентом РА, выйдет в свет отдельной книжкой в ближайшие дни). Он участвует также в составлении новых учебников и учебных пособий для VI, VIII, X, XI классов.

Ш.Х. Салакая – не замкнутый кабинетный ученый, а активно участвующий в общественной жизни республики деятель культуры. Неоднократно он избирался депутатом Сухумского городского Совета народных депутатов, членом Сухумского горкома Компартии, в рядах которой он состоял еще с 1955 г., со студенческих лет. Стал членом Союза писателей СССР и Абхазии с 1973 г., а в настоящее время является членом Ассоциации писателей и Союза журналистов Абхазии и членом Союза писателей России. Входил в состав редколлегии журнала «Алашара», «Известий Абхазского института ЯЛИ». Ныне – заместитель главного редактора «Вестника Академии наук Абхазии».

В последние годы Ш.Х. Салакая отдал и отдает много сил и знаний подготовке к изданию 12-томника памятников абхазского фольклора. Им разработан основной план-проспект этого важнейшего труда Абхазского института, он же является и его главным редактором (естественно, и членом авторского коллектива). Правда, многое объективных причин помешало своевременному осуществлению этого плана (в первую очередь, гибель многих полевых материалов после поджога здания Абхазского института грузинскими оккупантами в октябре 1992 г.). Но в последние годы принимаются все меры к реализации этого плана, и надеюсь, что издание будет осуществлено качественно, на должном научном и полиграфическом уровне.

Ш.Х. Салакая в ближайшие дни ждет также выхода из печати небольшой книги, составленной из части собственных фольклорных записей в разное время, от разных сказителей Абхазии. Много и других планов и замыслов ученого. Нам остается пожелать другу и коллеге долгих лет жизни, крепкого здоровья и полной реализации всех его творческих замыслов.

*Газ. «Эхо Абхазии», 2003 г.,
20 августа, № 34*

РАДИ ЖИЗНИ НА РОДНОЙ ЗЕМЛЕ...

К 60-летию со дня рождения профессора А.Х. Аргун

Благодаря постоянному, ежедневному, целеустремленному труду Алексей Хутович Аргун – писатель, ученый, доктор искусствоведения, заслуженный деятель искусств, член

Союза писателей Абхазии, заведующий отделом искусства Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа Академии наук Республики Абхазия – за свои шестьдесят лет многое успел сделать. Об этом красноречиво говорят основные вехи его жизненного и творческого пути, написанные им многочисленные статьи и более тридцати книг по самым разным вопросам абхазской национальной культуры.

Алексей Аргун родился в селе Ткуарчал Очамчырского района в крестьянской семье. Учебу в школе сочетал с физическим трудом. Трудолюбию приучили родители, которые не мыслили жизни без труда.

А.Х. Аргун успешно сочетает творческую работу в литературе научно-исследовательской и государственной деятельностью. По окончании средней школы в разное время работал инструктором, художественным руководителем, инспектором, а затем и директором Очамчырского районного дома культуры, заведующим отделом районной газеты «Акоммунизм ахь», инспектором Министерства культуры Абхазии.

В 1967 г. А.Х. Аргун поступил в аспирантуру при Московском государственном институте театрального искусства им. А. Луначарского (ныне Российская театральная Академия), по окончании которого успешно защитил кандидатскую диссертацию.

В 1970 г. А.Х. Аргун начал работать преподавателем кафедры философии Сухумского госпединститута (ныне АГУ), в 1972-м был назначен директором Абхазского госмузея, через год стал директором Абхазского госдрамтеатра им. С.Я. Чанба.

С 1975 г. в течение одиннадцати лет А.Х. Аргун работал в должности министра культуры Абхазии.

В 1983 г. А.Х. Аргун защитил докторскую диссертацию в Московском институте истории искусств АН СССР на тему «Развитие художественных традиций в современном абхазском искусстве».

С 1986 г. он является заведующим отделом искусства АБИГИ им. Д.И. Гулиа Академии наук Республики Абхазия. А.Х. Аргун избирался депутатом Верховного Совета Абхазии девятого, десятого и одиннадцатого созывов.

Значительную работу проводит А.Х. Аргун и в деле обучения и подготовки молодых научных кадров. Вот уже ряд лет

он успешно и плодотворно ведет преподавательскую работу в АГУ.

Значительна его роль в пропаганде абхазского искусства, культуры в целом в ряде республик бывшего Советского Союза и далеко за его пределами. В бытность А.Х. Аргун министром культуры Абхазии стали возможными и те многочисленные гастроли Абхазского государственного ансамбля песни и танца в странах Европы, Америки, Азии и Африки.

За последние десятилетия в Абхазии не произошло ни одного значительного события в области культуры, где бы А.Х. Аргун не принял участия. И какие бы должности он ни занимал, везде находил время для творческой и научной работы. А литературным творчеством А.Х. Аргун увлекался с юношеских лет и поныне плодотворно работает в жанрах новеллы, рассказа, драматургии. Рассказы и новеллы А.Х. Аргун опубликованы как на языке оригинала, так и в переводах на русский и другие языки в Сухуме, Москве и других городах. Наиболее значительными из его произведений являются сборники «Горы смотрят в море», «Песнь о сердце», «Глоток воды», «Косточка персика», «Дом горел, и песню пели...».

Лучшие пьесы А.Х. Аргун успешно ставились на сценах ряда театров народов бывшего Союза, а также в Польше и Чехословакии. Характерно и то, что А.Х. Аргун пишет как на своем родном абхазском языке, так и на русском.

Наиболее значительными трудами А.Х. Аргун по исследованию абхазского искусства являются такие монографии, как «История абхазского театра», «Неутомимое сердце», «Талант и вдохновение», «Говорящие глаза», «Сцена и жизнь», «Искусство Абхазии», «Неугасающий огонь», «Фольклор и абхазский театр».

Отдельные его книги посвящены творческой деятельности целого ряда мастеров Абхазского сценического искусства. Определенный интерес представляет книга А.Х. Аргун о венгерском композиторе Константине Коваче, активно участвовавшем в 20–30-х гг. XX в. в сборе и публикации абхазских народных песен и других образцов абхазского фольклора.

Особое внимание ученых и широкого круга читателей привлекли книги А.Х. Аргун, опубликованные в последние годы. Здесь прежде всего я говорю о его учебнике по эстетике для вузов, над которым ученый последовательно работал много

лет. Это первый учебник для вузов по данному предмету на абхазском языке.

Особого и подробного разговора заслуживает его книга «Абхазия: ад в раю», изданная в Сухуме в 1994 г. Посвящена она теме Отечественной войны абхазского народа против грузинских национал-колонистов 1992–1993 гг. Об этой войне уже сказано немало. Но книга профессора А.Х. Аргун «Абхазия: ад в раю» представляется весьма значительной. Автор не претендует на всестороннее освещение трагических для Абхазии четырнадцати месяцев войны. Он пишет о том, что непосредственно пережил, увидел своими глазами. Эту книгу невозможно читать спокойно, без содрогания.

Книга «Абхазия: ад в раю» по стилю и композиции весьма оригинальна. Для выражения личного горя, равно как страданий и размышлений о прошлом, настоящем и будущем родного народа, А.Х. Аргун избрал форму доверительной беседы со своим сыном Баталом, героически погившим в этой страшной войне... Но это не просто настоятельное обращение к сыну и не простая исповедь. Как и многие наши соотечественники, профессор А.Х. Аргун во время войны находился в неимоверно тяжелых условиях оккупированного родного Сухума. Но он не пал духом.

Беседуя мысленно со своим сыном, судьба которого была ему тогда неизвестна, А.Х. Аргун писал в дневниках: «*Вот и твой родной Сухум стал для нас большой тюрьмой, где такие начальники, о которых говорить не хочется. Но у каждого уже выбор сделан. Кто безумствует, кто защищает родную землю с оружием в руках, ну а в моей руке, как всегда, ты же знаешь, ручка – мое оружие, сынок. Вот пишу, беседую с тобой и прячу листы, знаешь куда? За твою библиотеку, нашел местечко. Как только стук в дверь, так сразу между твоими университетскими тетрадями, учебниками ложатся исписанные мной листы бесед с тобой. Если смогу выдернуть весь этот кошмар – допишу до конца, ну, а если нет, прочтешь ты или мама, или кто другой... Может, издастут. Должны же люди знать правду о нашей “нормальной жизни в оккупации”...*» (с. 29).

Каждая строка этой книги заставляет задуматься о только что пережитом, помогает осмысливать все то, что произошло в Апсны в результате военной агрессии Грузии. Во всем этом

ясно и четко видна твердая гражданская позиция автора.

АХ. Аргун никогда не довольствуется достигнутым. У него всегда новые планы, задумки. В настоящее время он завершает писать новую книгу об истории абхазских народных танцев.

Как писатель, ученый, гражданин, А.Х. Аргун живет в ежедневной творческой работе. Человек, создающий добрые дела ради жизни на родной земле.

Газ. «Культура и жизнь», 1997, № 4

В ПОИСКАХ ХУДОЖЕСТВЕННОГО СЛОВА

К 50-летию Нели Тарба

Нели Тарба начала писать стихи, еще будучи ученицей средней школы родного села Дурипш Гудаутского района. Читала их перед односельчанами в торжественные дни. Так, например, районная газета «Бзыбь» сообщала о том, что 20 мая 1952 г. на митинге, посвященном встрече абхазских и грузинских писателей с тружениками села Дурипш, выступила со своими стихами отличница учебы, девятиклассница Нели Тарба. В другом номере «Бзыби» говорилось, что программу состоявшегося 24–25 апреля 1954 г. смотра художественной деятельности учащихся средних школ Гудаутского района вела и прочла свои стихи ученица одиннадцатого класса Нели Тарба.

Первые три стихотворения Нели Тарба были опубликованы в четвертом номере «Альманаха» в 1952 г. Первый сборник своих стихов под названием «Люблю пути-дороги» она издала, будучи студенткой второго курса филологического факультета Сухумского педагогического института в 1955 г. Эта первая книга и определила творческое лицо поэтессы.

Вскоре после выхода в свет книги Нели Тарба встретилась с Дмитрием Иосифовичем Гулиа. Он сказал ей: «Многие абхазочки пытались писать стихи, но не успевали выйти замуж, как тут же выпадала ручка из их рук. Быт подчас заедал их. Пусть будут благословенны твои первые шаги, твоя первая книга! Счастья тебе».

Нели Тарба приложила много усилий, чтобы оправдать доверие и надежду своих старших собратьев по перу, чтобы удержаться в исключительно трудном, но и весьма почетном звании поэтессы. Она неустанно трудится, совершенствует свое

поэтическое мастерство, постоянно в поисках художественного слова, расширяет круг тематики своих стихов. Один за другим выходят сборники «Сердце весны» (1958), «Молодость мечты»; (1964), «Волшебное утро» (1980), «Стихи, баллады, лирические поэмы» (1984).

В интимной лирике, которая занимала доминирующее место в раннем творчестве поэтессы, воспеваются возвышенные человеческие чувства нашего современника. Это искренняя, чистая любовь, верность в дружбе. Это стихи о долге человека перед Родиной, родным народом, матерью. Поэтесса умеет передать языком художественного слова сложные человеческие чувства и переживания, радость и печаль. Главный персонаж лирики Нели Тарба – человек труда, наш современник. Одна из замечательных особенностей ее поэзии – чувство времени, современность.

Несмотря на то что поэтическое видение Нели Тарбы направлено в основном на светлые стороны нашей действительности, она далека от благодушного спокойствия, отлично понимает, что мы живем в сложном и противоречивом мире и не так легко одерживают добро и справедливость победу над злом. В этом отношении характерным представляется, например, небольшое лирическое стихотворение «Мне сказали...».

Поэтесса в своих стихах и поэмах часто и в разном контексте обращается к истории родного народа, напоминает нам о трагических событиях махаджирства и о тяжелых ранах, нанесенных нашей Родине фашизмом в годы Великой Отечественной войны. Как правило, обращение к далекому и близкому прошлому, к истории мотивируется желанием выразить ненависть ко всякого рода современным поджигателям войны, темным и злым социальным силам. Многие стихи Нели Тарба звучат призывом к борьбе за сохранение мира, к укреплению дружбы народов.

Лирическая героиня Нели Тарба – это авторский двойник. Голоса автора и героини часто сливаются, совпадают. Касается ли поэтесса тем Родины, чарующей красоты природы Абхазии, любви, материнской доброты, сыновнего долга, они всегда преломляются через образ абхазской женщины, ее прошлое, настоящее и будущее. Лирическая героиня поэтессы многолика. Она выступает и как влюбленная юная девушка, и как

нежная заботливая мать, и как верная преданная жена, и как сестра, и как дочь любимых и незабвенных родителей... Душа ее стремится к миру, благополучию и гармонии, но не может ограничиваться личным благополучием, не может быть равнодушной в беспокойном и тревожном мире. Чуткая к добру и злу, она болеет душой о том, что происходит не только в родном ее краю, но и на всей планете.

Нели Тарба нередко обращается к эпическим и сказочным героям фольклора родного народа, и особенно часто – к величественному образу Сатаней-Гуаши – великой труженицы, матери ста нартов-братьев и их единственной сестры.

Нели Тарба создала значительное количество стихов и поэм для детей, лучшими из которых являются «Сказка о Хатажуке и Сатажуке», «Мишка Косолапый», «Приключение букв и мальчик Хважарпые», «Сказка о царе Зосхане и пастухе Батале». В этих произведениях поэтесса широко и умело использовала поэтику, образы и сюжеты абхазского фольклора.

Успешно работает Нели Тарба и в жанрах драматургии и прозы. Из написанных ею драматических произведений наиболее значительными являются сказка-феерия «Дочь Солнца», созданная по мотивам одноименной поэмы К. Ломиа, пьеса «Песню не легко сложить», в основу которой легла ее «Бзыбская повесть».

Обе пьесы ставились на сцене Абхазского государственного драматического театра имени С.Я. Чанба и имели успех у зрителя.

Говоря о творчестве Нели Тарба, необходимо отметить, что ей принадлежат первые в абхазской литературе опыты создания произведений в смешанной (в стихотворной и прозаической) форме. В этой форме созданы «Лирические этюды» (1971), драма «Когда сходятся и расходятся дороги» (1971).

Многие рассказы, «Бзыбская повесть» (1961), повести «Мациса» (1967), «Солнце мертвых» (1967), «Девушка в черном» (1971) говорят о незаурядном таланте их автора. В этих произведениях ставятся и решаются актуальные жизненные проблемы.

В абхазской литературной критике неоднократно и справедливо отмечалось, что самым значительным прозаическим произведением Нели Тарба является повесть «Мациса», повествование в которой ведется от лица героини, чьим именем на-

звана повесть. За плечами у Мацисы период коллективизации, военные и трудные послевоенные годы. Сложные социальные преобразования, происходившие в абхазской деревне в эти годы, показаны через взаимоотношения Мацисы с окружающим миром.

Особого разговора и высокой оценки заслуживает ее книга «Сыны твои, Дурипш» (1983), жанр которой определен автором как хроника. Эта книга о ста двадцати пяти дурипшах, ее односельчанах, участниках Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. В книге широко использованы скрупулезно собранные из различных архивов документы. Здесь удачно сочетаются формы стиха, эссе, документального очерка. Эта книга – результат неутомимых поисков и многолетнего труда автора. С одной стороны – это реквием о погибших на фронтах Великой Отечественной войны славных сыновьях нашего народа. С другой стороны – песня возвеличения иувековечения героизма советского народа в те суровые годы.

Работает Нели Тарба и в области художественного перевода. Ее перу принадлежат переводы стихов многих русских и грузинских и советских поэтов, отдельными книгами вышли в ее переводе «Репортаж с петлей на шее» Юлиуса Фучика, «Маленький принц» Антуана де Сент-Экзюпери, сборник стихов Ф. Яннакопуло. В ее переводе на абхазской сцене шли «Снегурочка» Н. Островского и «Лесная песня» Л. Украинки. Произведения Нели Тарба изданы на русском, грузинском и других языках.

Я уверен, что пройденные 50 лет не смогут отнять у поэтессы внутренней молодости. Она постоянно в поисках художественного слова, у нее много творческих планов. Нет сомнения, что она еще раз порадует нас новыми интересными книгами.

Газ. «Советская Абхазия»,
17 января 1985 г.

СЛОВО О ПОЭТЕ, ГРАЖДАНИНЕ *О творчестве Валерия Даутиа*

Казалось, что основным занятием всей жизни Валерия Константиновича Даутиа было обучение и воспитание подрастающего поколения. В 1961 г. он окончил филологиче-

ский факультет Сухумского пединститута и начал работать в Цандрипшской школе-интернате № 1 преподавателем абхазского языка и литературы. Здесь в полной мере раскрылся его талант педагога и воспитателя. Его ученики до сих пор с глубоким почтением относятся к нему. За долгую и плодотворную работу Валерию Константиновичу Даутия присвоены почетные звания «Старший учитель», «Отличник просвещения народного образования». В 1984 г. Валерий Даутия был переведен на должность школьного инспектора Гагрского гороно. С 1986 по 1996 гг. В. Даутия работал заместителем заведующего Гагрского районного отдела народного образования, а с 1996 г. является председателем Гагрского районного комитета независимого профсоюза работников народного образования.

Валерий Даутия отличный семьянин. Его супруга Светлана Гулариа-Даутия работает завучем Гагрской средней школы № 1. Она имеет звание «Учитель-методист» и является лауреатом премии им. Н. Крупской. У них две дочери и сын, все они с высшим образованием.

С ранних лет Валерий Даутия увлекся поэзией. Он никогда не выпячивал себя, не рвался со своими стихами в редакции газет, журналов, издательств. Но поэзия не является для него простым увлечением. Без нее просто не может жить. Пишет стихи независимо от того, есть ли у него надежда на их публикацию.

Появлявшиеся в периодике от случая к случаю его стихи не давали полного представления о творческом даровании самобытного поэта. Еще в 1961 г. вышел цикл его стихов в коллективном сборнике «Молодые побеги», а в 80-х гг. один за другим были изданы три сборника стихов Валерия Даутия, на которые обратил внимание широкий круг читателей.

В стихах Валерия Даутия легко угадываются особенности его характера. Мне представляется, что черты характера самого поэта и образ его лирического героя перекликаются. Основными чертами поэзии Валерия Даутия являются неподдельная искренность, верность дружбе, безграничная любовь к родной стране. На его стихи композиторы Р. Гумба, Б. Багателия, О. Хунцария создали ряд песен.

Богатая творческая жизнь педагога и поэта в одночасье была прервана грязнувшей в 1992 г. войной агрессивной Грузии против Абхазии. Семья Даутия оказалась в эпицентре военных действий. Ситуация казалась безысходной. Судьба

этой семьи в те страшные дни не отличалась от судьбы всей Абхазии.

Валерию чудом удалось отправить жену и дочерей в Адлер. Он и сын Мирон (только что окончивший Абхазский государственный университет) остались в родном пос. Цандрипш. Они вместе с Гулария Эдиком и Амичба Адгуром подались в лес в сторону гор. Около месяца голодные и обросшие скитались по лесам. И в лесах несколько раз столкнулись с грузинскими гвардейцами, несколько раз смотрели смерти в глаза. В одно время все четверо считались без вести пропавшими, до десяти раз пришлось переходить горную реку Гегу с одного берега на другой, чтобы, наконец, с большим трудом добраться до Голубого озера. Там они присоединились к группе дурипских партизан.

Сын его, Мирон, активное участие принимал в освобождении родного города Гагра от оккупантов в начале октября 1992 г., прошел всю войну, получил тяжелую травму, впоследствии долго лечился в Москве. Боевой товарищ, шурин Валерия – Эдик Гулария – погиб при взятии села Шрома в сентябре 1993 г., за несколько дней до победного конца войны. Грузинские фашисты зверски убили отца Адгура. С болью в сердце вспоминает Валерий об этих и подобных чудовищных действиях наших вчерашних «братьев». Бывшие соседи, не раз бывавшие в доме В. Даутии ограбили, а затем и сожгли его дом. «Но больше всего жалко, конечно, что погибли рукописи. Там было большое количество стихов и две поэмы, записи образцов фольклора», – говорит В. Даутия, и глаза его влажнеют.

После войны Валерий и его семья вновь собрались вместе.

В ближайшее время будет издан сборник его новых стихов и поэмы на языке оригинала под названием «По пути героев». А в 1995 г. в Гагре был издан его сборник избранных стихов в переводе на русские языки.

Война не смогла ожесточить Валерия, он не впал в уныние. И сегодня он остался таким же добрым и отзывчивым, каким был всегда. В стихотворении «Отцовские заветы» он пишет:

*Дверь распахнута любому,
Кто во двор вошел.
И накрыт радушно в доме*

*По-отцовски стол.
Черные, как уголь, грозьбы
Зреют для вина,
Здесь с отцом сидели гости,
Пили рог до дна!
Пролетело время это,
С нами нет отца,
Но отцовские заветы
Помним до конца!
Он рабочими руками
Этот сад расстил.
Трудимся теперь мы, сами,
Не жалея сил!
В зелени прохладной листвьев
Прячутся плоды,
Сад на почве каменистой, –
То отца труды!
Дверь распахнута любому,
Кто во двор вошел.
И накрыт радушино в доме
По-отцовски стол!*

В своих новых стихах Валерий Даутиа, как и прежде, воспевает родную землю, ее трудолюбивый народ, постоянными являются для него темы любви, верности, дружбы. Однако не дают покоя воспоминания только что пережитой войны и память о павших в боях земляках. Это нашло свое отражение в стихотворении «Гулария Эдуарду».

Своими стихами Валерий Даутиа осуждает тех, кто в грозные дни войны был занят своей персоной, а в мирное время произносит длинные «патриотические» речи (стихотворение «Твой пустой разговор»). В поэзии Валерия Даутиа безнравственной и слабовольной представлена та часть нашего общества, которая поддалась безверию, апатии и пассивности. Поэт призывает таких людей к осмысленной созидательной деятельности.

В поэзии Валерия Даутиа нет ложной патетики, нет и пессимизма, есть трезвое чувство и восприятие реальной жизни как она есть.

*Моя поэзия в душе моей,
И друг без друга мы не можем,
Я с нею становлюсь сильней,
Хоть судьбы наши так не схожи.
Пусть память обо мне в стихах,
Когда меня среди людей не будет,
Поэзия останется в веках,
Которые народ не позабудет.*

Книги Валерия Даутия читатели воспринимают отзывчиво, и для них они становятся всегда настольными.

Газ. «Культура и Жизнь»,
1997 г., № 1

НОВОЕ СЛОВО ОБ АБХАЗСКОМ РОМАНЕ

В текущем году в Москве Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской Академии наук издал большую монографию нашего соотечественника, талантливого литературоведа Вячеслава Акакиевича Бигуаа «Абхазский исторический роман. История. Типология. Поэтика».

В. Бигуаа был известен широкому кругу научной и читательской общественности как автор ряда абхазоведческих и кавказоведческих статей и монографий. В новом своем труде он представил как зрелый и вдумчивый исследователь больших и сложных проблем. Рецензируемая монография является результатом систематической скрупулезной работы ученого в течение нескольких последних лет.

Об абхазском историческом романе писали многие исследователи. Однако отдельной монографии об этом сложном и многообразном жанре у нас еще не было. Здесь впервые в литературоведении В. Бигуаа подверг тщательному и многостороннему анализу сложные проблемы зарождения, становления и развития исторического романа в национальной литературе в широком контексте истории и культуры абхазского и других народов Кавказа, и в частности – адыгов (черкесов).

Определенный интерес представляет структура и композиция монографии. Она состоит из введения, двух частей и заключения. В приложении даны краткий историко-культурный

комментарий к генеалогии абхазского романа и хроника абхазских царей (первое тысячелетие нашей эры), а также указатели имен.

Как известно, абхазская художественная литература относится к младописьменной. Но за короткий промежуток времени ей удалось освоить все основные жанры, известные в литературах с древней письменной традицией. Привлекает внимание и то, что за последние тридцать-сорок лет произошел всплеск жанра романа.

За это время абхазскими писателями (Б. Шинкуба, А. Гогуа, В. Амаршан, А. Джениа, И. Тарба, Ш. Аджинджал, Д. Зантария, М. Микаиа, Н. Тарба, А. Мукба и др.) создано более пятидесяти романов.

Ускоренное развитие художественной литературы такого малочисленного народа нуждается в объяснении.

В своей монографии В. Бигуаа аргументированно доказывается, что этот процесс не случайный, а обусловлен целым рядом исторических и иных обстоятельств. В частности, справедливо отмечается, что в отдаленные времена одного столетия было недостаточно для формирования полноценной литературы, «новые литературы Кавказа развивались в XIX–XX вв. в совершенно иных условиях: с одной стороны, был богатый духовный опыт, с другой – художественная культура. Сегодня об абхазской литературе можно уже говорить как о сложившейся художественной системе» (с. 10).

Наряду с литературными произведениями в работе В. Бигуаа использовано большое количество исторических, этнографических, фольклорных данных. В центре его внимания – наиболее крупные и значимые романы таких авторов, как Д. Гулиа, Г. Гулиа, Б. Шинкуба, В. Амаршан, Д. Ахуба, Б. Тужба, А. Мукба и др.

На основе комплексного историко-литературоведческого анализа текстов автору удалось обобщить и выявить целый ряд особенностей поэтики, а также типологические черты этих произведений; кроме того, В. Бигуаа не только удачно использовал достижения современного литературоведения, но и проявил превосходное умение ориентироваться в исторической науке, философии, фольклористике, лингвистике, социологии и источниковедении.

Мысль о том, что абхазская литература изначально разви-

валась не замкнуто, не изолированно, а в широком контакте с другими национальными литературами, В. Бигуа не просто декларирует, а подтверждает конкретным анализом, многочисленными фактами. Он совершенно справедливо отмечает, что во всех анализируемых им романах история абхазов раскрывается в контексте истории других народов Кавказа, а также Византии, Хазарии, Персии (Ирана), Арабского халифата и Турции (с. 528). Подчеркивается, что освоению жанра романа абхазскими писателями способствовало значительное влияние достижений как самой абхазской, так и русской, грузинской, северо-кавказской исторической мысли, а также английской, немецкой и французской историографии и этнографии, связанной с абхазоведением и кавказоведением (с. 528).

Значительный интерес для раскрытия художественного мира анализируемых произведений представляют малоизвестные отечественные и зарубежные источники.

Меня особо заинтересовала третья глава труда В. Бигуаа, в которой скрупулезно и тщательно исследованы фольклорные основы и этнографизм романов Д. Гулиа «Камачич» и Б. Шинкуба «Рассеченный камень». Как и в других главах, здесь много самостоятельных и аргументированных суждений и выводов автора.

Отметим, что «Камачич» и «Рассеченный камень» – совершенно разные произведения и нельзя их ставить на одну плошность. Вместе с тем исследователь обнаружил в них немало общего: в первую очередь – раздумья об исторической судьбе народа, фольклорно-литературные связи и этнографизм и многое другое. Анализ, проведенный В. Бигуа, показал, что фольклор и этнография в этих романах выполняют разные функции. «В романе “Камачич” они главным образом связаны с решением “этнографических” задач, а в “Рассеченном камне” они несут на себе большую художественную нагрузку» (с. 120).

Несомненно, что глубокое и основательное знание родного и русского языков, тонкое чувство художественного слова способствовали успеху ученого. Мне импонируют стиль изложения материала, исследовательский, академический язык, высокий уровень культуры автора, проявленный в корректности спора с тем или иным оппонентом.

Конечно, рецензируемая монография содержит и некото-

рые спорные мысли и положения. Так, например, несколько преувеличеным представляется сравнительное истолкование ранневизантийских историко-повествовательных традиций с современным романом. Хотя типологические схождения сравниваемых литературных явлений, безусловно, никак не следует отрицать.

В плане основной темы не всегда оправданными кажутся увлечения автора историей.

Вполне естественно, что в книге главный упор делается на достижения нашей национальной литературы. Вместе с тем мне кажется, что такой серьезный исследователь, как В. Бигуаа, мог бы больше внимания обратить и на слабые произведения.

В целом же монография В. Бигуаа – значительный вклад в литературоведение. Она имеет огромное познавательное значение. Теоретические ее основы, исходные позиции автора, методика исследования представляются перспективными, прочными и серьезными. Работа достойно представляет абхазскую литературу и культуру в целом. Поистине огромный, кропотливый труд В. Бигуаа полезен и специалистам смежных отраслей науки (фольклористам, историкам, этнологам, языковедам), и тем, кто мало знаком с абхазской литературой.

Заслуживает слова благодарности коллектив ученых Института мировой литературы им. А.М. Горького, который сыграл решающую роль в становлении В. Бигуаа как литературоведа, а также спонсоры издания этой монографии – А. Анкваб и А. Джугелия.

Я очень хотел бы, чтобы эта монография В. Бигуаа была переведена на ведущие европейские языки. Глубоко убежден, что она вполне того заслуживает.

*Газ. «Республика Абхазия», 2003 г.,
18–19 октября, № 116*

ГЛУБИНА И ЧЕТКОСТЬ КРИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Решением расширенного заседания кафедры абхазской литературы Абхазского госуниверситета на соискание Государственной премии Республики Абхазия им. Д.И. Гулиа

выдвинута монография доцента, известного критика и литературоведа Руслана Хонеевича Капба «Владимир Анкваб. Жизнь и творчество». Я глубоко убежден в справедливости такого решения. И вот почему.

Вскоре после издания этой большой (более 30 печатных листов) монографии она привлекла внимание знатоков абхазской литературы и широкого круга читателей. Тем более что свежа была в памяти многих из нас боль, связанная с безвременной кончиной поэта. Несмотря на то что творческий потенциал Владимира Анкваб в полном объеме не был раскрыт, его наследие, безусловно, заслуживает пристального внимания нынешнего и последующих поколений. Его жизненный и творческий путь можно считать образцом преданности и любви к родному народу.

Фактически за последние десять с лишним лет в нашем литературоведении не было исследования, равного данной монографии Р. Капба. В ней со свойственной автору тщательностью и скрупулезностью подробно, последовательно и вместе с тем увлекательно прослеживается жизненный и творческий путь талантливого поэта. Все те, кто хорошо знал В. Анкваб, кто внимательно читал его стихи, поэмы, баллады, романы в стихах «Абрскил», «Весна и туман» (к их числу относит себя и автор этих строк), подтверждают, что Руслан Капба своей книгой воссоздал яркий образ поэта, определил его место в истории абхазской литературы второй половины XX столетия.

В монографии жизненный и творческий путь Владимира Анкваб показан в непосредственной связи с общим процессом развития всей абхазской литературы последних пятидесяти лет. Читатель найдет в ней много интересных сведений о том, как молодой поэт входил в литературу в той сложной социально-политической среде, которая сложилась в 40–50-х гг. минувшего века.

Исследование Руслана Капба показывает, что судьба уготовила Владимиру Анкваб нелегкую жизнь. Рано лишившись родителей, он совмещал учебу с трудовой деятельностью. Бытовая неустроенность, материальная нужда долго преследовали его. Будущий поэт был пастухом, в 14-летнем возрасте – бригадиром колхоза, затем шахтером. Впоследствии – помощником режиссера Абхазского государственного драматического театра... Среднюю школу закончил экстерном. Затем

продолжил учебу в Сухумском государственном педагогическом институте и в московском Литературном институте им. А. М. Горького. Позже закончил аспирантуру при Московском пединституте им. В. Ленина и там же успешно защитил в 1970 г. диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук.

Руслан Капба подверг объективному литературоведческому анализу наиболее значительные и характерные произведения поэта и показал, что все, созданное первом Владимира Анкваб, разнообразно не только по жанровому и тематическому составу, но и по уровню художественности. Не все его стихи, баллады и поэмы равнозначны. Вполне естественно, что некоторые из них сегодня читаются, воспринимаются иначе, в то время как при жизни поэта они осмысливались и истолковывались по-другому. И конечно, прав исследователь, когда особо выделяет, к примеру, циклы стихов поэта о Д. Гулиа и о матери как наиболее значительные и художественно совершенные. И потому они рассматриваются критиком как неувядаемые, выдержавшие испытание временем.

В монографии Р. Капба значительное место отведено романам в стихах «Абрскил» и «Весна и туман». Надо сказать, в свое время «Абрскил» получил различные толкования и оценки критиков. В суждениях об этом романе Р. Капба, следуя объективному анализу литературоведа, постарался избежать крайностей в его оценке.

Владимир Анкваб известен абхазскому читателю также как литературовед. Его перу принадлежит много критических статей, рецензий и две монографии – о новеллах Михаила Лакербай и о путях развития абхазской прозы 20–50-х (1918–1948) гг. И разумеется, Капба не оставил без внимания в своей работе и эту сторону творчества поэта.

О монографии Р. Капба «Владимир Анкваб. Жизнь и творчество» можно говорить долго и пространно. Но надеюсь, и сказанного достаточно, чтобы убедиться в ее больших достоинствах. Кроме всего прочего, следует отметить, что данная монография является хорошим подспорьем в познании литературного процесса для студентов филологического факультета Абхазского госуниверситета и для преподавателей абхазской литературы средних школ.

Уверен, что Комиссия по Государственной премии им. Д.И.

Гулиа учитет и всю предшествующую работу Руслана Капба – автора более 25 книг (сборников статей и монографий) по различным проблемам абхазской литературы. Без всякого преувеличения можно сказать, что он работает самозабвенно, интенсивно, с полной отдачей своих сил и возможностей. Сегодня Р. Капба – самый продуктивный абхазский критик и литературовед. Ему принадлежит большая заслуга в возрождении забытых или полуза забытых имен многих деятелей абхазской литературы, культуры первой половины XX в.

Глубоко убежден, что всеми достижениями в своем творчестве Руслан Хонеевич Капба заслуживает присуждения ему Государственной премии Д.И. Гулиа.

*Газ. «Республика Абхазия»,
14–15 августа 2004 г., № 92*

С НАДЕЖДОЙ НА БУДУЩЕЕ

*«Бровень с веком» – новый этап
в адыгейском литературоведении*

Монография известного ученого-литературоведа Руслана Гилмовича Мамия «Бровень с веком» является результатом многолетней и кропотливой работы. Она посвящена исследованию адыгейской прозы второй половины XX в. как целостной идеально-эстетической структурной единицы адыгской художественной литературы.

Об адыгейской прозе написано немало книг и статей, в которых рассматриваются как различные аспекты творчества отдельных писателей, так и эволюция жанров. Следует вспомнить блестящие работы Х. Бакова, Л. Бекизовой, М. Кунижева, У. Панеша, А. Схаляхо, Х. Тлипперше, Ю. Тхагазитова, А. Тхакушинова, А. Хакуашева, Х. Хапсиrokova, Ш. Хута, Т. Чамокова, Е. Шабановой, К. Шаззо, Е. Шибинской других.

Проблемы адыгейской прозы получили частичную разработку и в первом томе «Истории адыгейской литературы», изданной в Майкопе в 1999 г. Кстати, некоторые ее главы написаны Р.Г. Мамием. Тем не менее нам представляется, что монография «Бровень с веком» заложила основы нового этапа в адыгейском литературоведении, в осмыслинении и обобщении

истории адыгейской литературы.

Впервые адыгейская художественная проза подвергнута наиболее полному и комплексному анализу в ее целостности в плане неразрывного сочетания исторического и аксиологического идеино-тематического и эстетического с учетом различных общественно-исторических социокультурных ситуаций, накладывающих свой отпечаток на развитие литературы.

Успешному осуществлению поставленной задачи содействовало то, что автор монографии превосходно владеет как адыгейским, так и русским языком. По всему видно, что Р.Г. Мамий знает произведения адыгейских писателей, если можно так сказать, изнутри, вдоль и поперек, умеет глубоко анализировать и обобщать исследуемое.

Распад Советского Союза, крушение былых идеалов, выбор нового направления жизни вынуждают по-новому оценивать пройденный путь. Сегодня есть настоятельная необходимость объективно разобраться в том, что было позитивного и в чем заключались пороки советской эпохи. И конечно же, произведения, созданные в минувшем веке, нуждаются в переосмыслении и переоценке. Наивно было бы выделять только черный и белый цвета. В этом отношении импонирует четкая и ясная позиция Руслана Мамия.

Не впадая в крайности, исследователь отмечает, что были факторы, сдерживающие свободное и естественное развитие национальных литератур. Жесткая идеологическая регламентация творчества, как правило, сковывала и не давала талантам полностью реализовывать себя, а некоторые просто не были востребованы. Но никто не может и отрицать многие позитивные процессы. Именно в советское время многие народы страны получили возможность приобщаться к лучшим достижениям мировой культуры, и им самим представилась возможность внести в нее свой вклад. Многие из них впервые создали письменность на родных языках, стали на путь образования и просвещения. Именно в это время зародились десятки национальных литератур и произошло неслыханное дотоле их ускоренное развитие.

Конечно, ученый абсолютно прав, утверждая, что культура советского народа – это огромный, сложный, противоречивый, еще толком не изученный пласт нашей истории.

Не секрет, что сегодня немало людей, в том числе из числа

ученых, которые хотели бы полностью ее реанимировать. Есть и другая точка зрения, граничащая с полным отрицанием того, что было сделано в течение 70 лет. И тот и другой взгляды одинаково непродуктивны.

Как нам кажется, одно из достоинств монографии заключается в том, что в ней пути развития адыгейской прозы рассматриваются не изолированно, а в контексте истории всей советской литературы. Адыгейская новописьменная литература (фактически зародившаяся в двадцатые годы XX в.) впитала в себя лучшие черты тысячелетней национальной духовной культуры народа. Опираясь на опыт других высокоразвитых художественных литератур, за сравнительно короткий исторический срок она достигла внушительных успехов. Благодаря, переводам на русский и другие языки ее лучшие произведения стали широко известными и за пределами Адыгеи.

Уже на первых страницах монографии «Бровень с веком» Руслан Мамий справедливо отмечает, что при анализе и обобщении литературных явлений сегодня нельзя исходить из характерных для советского времени мерок, методов и стереотипов, требуются другие критерии и подходы. Поэтому исследователь старался анализировать структурные изменения в проблемно-тематической направленности, в жанрово-стилевых формах, поэтике и эстетике как всей адыгейской прозы, так и в аспекте творчества отдельных писателей.

Важно, что и другие исходные позиции ученого нам представляются верными и перспективными.

Исследуя историю зарождения, становления и развития адыгейской прозы в хронологической последовательности, Руслан Мамий прослеживает общее и особенное на каждом этапе. Для этого ему пришлось затронуть, разобраться и в более крупных и сложных вопросах теоретического характера, таких как периодизация истории литературы, проблемы сущности так называемого социалистического метода, а также вопросах, связанных с психологизмом в прозе, лирической прозе и др.

Исследователь высказывает ряд ценных и свежих мыслей о современном состоянии литературы, о наблюдаемых ныне в ней различных тенденциях. Так, например, отмечены положительные и отрицательные последствия перестройки. Декларируемые красивые и привлекательные лозунги о гласности, бесцензурности в средствах массовой информации, в

книгопечатании, в художественном творчестве значительной частью нашего общества были восприняты как свобода без границ. На постмодернистскую культуру все это оказало пагубное влияние.

Необходимо осознать, что не все, что приносит хлынувшая в Россию западная цивилизация, полезно и приемлемо для нас. Та цивилизация развилаась в других социально-политических условиях. У нас же иной традиционный менталитет, и, чтобы сохранить свое лицо, свою национальную специфику в новых условиях, с этим следует считаться.

Наряду с общечеловеческими нормами поведения и мышления у каждого народа есть выработанные какие-то специфические ценности, особенности этикета, свое понимание возвышенного и низменного, прекрасного и безобразного. Все это создает то разнообразие, без чего не обходится культура человечества.

Вызывает резкий протест, когда какие-то жестокие и злые жизненные обстоятельства начинают грубо ломать и топтать нашу ментальность. Мы не можем смириться с этим. Если мы будем принимать без разбора все, что нам предлагаю (порой навязывают!), то – не дай Бог! – в будущем превратимся в некое безликовое, аморфное общество.

Размышляя о таких вещах, Руслан Мамий решительно отвергает характерное для культуры постмодерна негативное и нередко агрессивное отношение ко всему прошлому, к традициям, классике.

К счастью, национальные литературы Северного Кавказа, в том числе и адыгейская литература, меньше всего подверглись влиянию перехлестов постмодерна. В новых общественно-политических условиях усиливается тяга адыгейских писателей к духовному и нравственному наследию народа. Они чаще и глубже обращаются к живительной почве – своим историческим корням, к традиционной народной культуре.

Значительный интерес представляют тонкие наблюдения Руслана Мамия за развитием различных жанров прозы в адыгейской литературе. Одним из серьезных достижений новописьменной адыгейской литературы является и то, что она быстро сумела освоить все основные жанры, известные в литературе с древней письменной традицией.

В книге «Вровень с веком» последовательно прослежива-

ется, как зародились и развивались жанры очерка, рассказа, новеллы, повести, романа, романа-эссе. При этом ученый не просто раздаривает комплиментарные оценки налево и направо, а проявляет принципиальность и объективность. Наряду с положительными оценками, с подобающей корректностью отмечает и слабости тех или иных произведений. В каждом конкретном случае исходит из художественного анализа и основным критерием оценки считает идеально-художественные достоинства произведения. При этом нередко по тем или иным вопросам спорит со своими коллегами-критиками и литературоведами, аргументированно отстаивает свои суждения.

В монографии высвечены имена всех поколений адыгейских писателей и показаны заслуги каждого из них. Это имена Т. Керашева, А. Хаткова, М. Паранука, Д. Костанова, Ю. Тлюстена, А. Евтыха, И. Цея, И. Машбаша, Х. Ашинова, Х. Беретаря, П. Кошубаева, Н. Куека, К. Кумпилова, С. Панеша, Ю. Чуюко, А. Пренко, Р. Нехая, Н. Багова и других. Наиболее подробному и основательному анализу подвергнуты прозаические произведения Х. Ашинова, А. Евтыха, Ю. Тлюстена, И. Машбаша. Читатель узнает, какие темы являются ведущими, характерными для адыгейской прозы. Коллективизация сельского хозяйства, Великая Отечественная война 1941–1945 гг., традиция и современность, махаджирство, патриотизм, семья, любовь – это далеко не полный перечень тем, разрабатываемых в самых различных аспектах.

Как и все советские писатели, адыгейские писатели не могли выйти за пределы партийных канонических рамок, хотя некоторым удавалось «мастерски обходить господствовавшие идеологические доктрины. В целом же адыгейские писатели всех поколений находились в гуще народной жизни, делили с народом и горе, и радость, выступали выразителями его интересов и чаяний, старались быть бровень с веком».

В рецензируемом труде есть и спорные мысли. На наш взгляд, не все произведения, относимые автором к жанру романа-эпопеи, являются таковыми. Но от того, назовем ли мы романами-эпопеями или просто романами, скажем, такие произведения, как «Бзиукская битва», «Жернова» И. Машбаша, «Вершины не спят» А. Кешокова, мало что меняется. Жанровая принадлежность произведения не так важна. Приоритетными, конечно, остаются его идеально-художествен-

ные достоинства.

Заслуживает внимания ряд наблюдений Р.Г. Мамия о типологических явлениях в литературе. Безусловно, прав исследователь, когда в произведениях В. Распутина, Ю. Тлюстена, С. Панеша и некоторых других он находит типологически сходные черты. Прав ученый и тогда, когда такое явление объясняет не заимствованием или влиянием, а порождением сходных ситуаций.

В целом монография Руслана Мамия «Вровень с веком» – весомый вклад в литературоведение. Она дает цельное и верное представление о путях зарождения, становления и развития адыгейской художественной прозы. Она вселяет надежду на то, что адыгейская литература и в дальнейшем будет достойно нести и приумножать достижения предшествующих поколений писателей.

*Газ. «Советская Адыгея»,
2002 г., 26 ноября, № 230, с. 6*

ЧТОБЫ ЗНАТЬ СВОЕ ИМЯ

Недавно, сидя на лавке в ожидании троллейбуса, я не очень-то осознанно провел своеобразное микросоциологическое исследование. Разговорившись с рядом сидевшим пожилым человеком, спросил:

– Скажите, пожалуйста, что значит слово «Майкоп» и почему так названа столица Республики Адыгеи?

Мой собеседник почувствовал какую-то неловкость и, разведя руками, дал знать, что не имеет об этом никакого понятия.

– А вы давно здесь живете? – не унимался я.

– С 1946 года, – ответил он.

В наш разговор включились и другие, ожидающие троллейбус. Но ни один из них не мог ответить на мой вопрос. Видно было, что многие из них фактически никогда не задумывались над этим. Меня удивило не то, что эти люди не знают истории названия города, где они живут (вполне сознаю, что это сложное дело, по этому поводу и среди специалистов нет единого мнения). Досадно было то, что мои собеседники-майкопчане никогда, видимо, и не интересовались этим.

Я понимаю, что в наше смутное и беспокойное время лю-

дям не до выяснения таких вопросов. Они поглощены бытоЗивизмом, ежедневными заботами о хлебе насущном, и не всем дана возможность заниматься в кабинетной тиши историей, лингвистикой, этнографией и т. д.

При всем этом человек же должен знать хотя бы в самых общих чертах историю своего имени, своей фамилии, улицы, на которой протекает его повседневная жизнь. По крайней мере, должен интересоваться этими вопросами и не быть к ним равнодушным.

Я часто вспоминал вышеописанный, казалось бы, незначительный эпизод, когда читал новую книгу доктора филологических наук профессора Адыгейского государственного университета Розы Юсуфовны Намитоковой «В мире имен собственных» (Майкоп, Адыгейское книжное издательство, 1993. – С. 184).

Дело в том, что эта книга как раз и посвящена широкому кругу вопросов, связанных с собственными именами людей, с типами фамилий, с географическими названиями в Адыгее и на Кубани, с названиями аулов, городов и улиц Адыгеи.

Безусловно, книга профессора Р.Ю. Намитоковой «В мире имен собственных» представляет интерес для самого широкого круга читателей. В то же время, как это сказано в аннотации, она имеет конкретного адресата и предназначена для учащихся старших классов средней школы. Вместе с тем книга эта будет полезна студентам-филологам, историкам, географам, да и просто людям, интересующимся духовной культурой народа. Наблюдения и выводы автора имеют не только чисто научное, но и практическое значение.

Книга написана в стиле непринужденной беседы доброжелательного автора с любознательным юным читателем. Как нам кажется, выбор такого наиболее подходящего стиля продиктован не только самим материалом избранной темы. Этому способствовали широкая эрудиция и многолетний опыт работы автора с молодежью в качестве преподавателя вуза.

Заслуживает всяческой похвалы и то, что Р.Ю. Намитокова проявляет умение говорить о сложных научных проблемах простым, доходчивым и популярным языком. В то же время она, конечно, ни в коем случае не упрощает актуальные проблемы науки. Напротив, нацеливает юного читателя на самостоятельные размышления и поиски, стараясь дать им пра-

вильное направление и ориентацию.

Надеюсь, что с этими моими предварительными высокими оценками согласятся многие из тех, кто возьмет в руки рецензируемую книгу и внимательно ее прочитает.

Уже с первых же страниц книги автор погружает нас в таинственный и разнообразный мир собственных имен людей. Не напрасно существует отрасль науки, которая специально занимается изучением имен собственных. Называется она ономастикой (от греческого опома – «имя»). Ономастика охватывает обширный круг вопросов. Наиболее характерными ее объектами являются антропонимы (человеческие имена) и топонимы (географические названия). Несмотря на то что Р.Ю. Намитокова затрагивает и другие смежные вопросы, свою книгу «В мире имен собственных» она в основном посвятила освещению антропонимов и топонимов, встречающихся в Адыгее.

Безусловно, права Р.Ю. Намитокова, когда отмечает, что почти каждое из имен собственных содержит в себе значительную информацию о роде, происхождении, национальности и качествах личности. И в то же время имена собственные в массе своей наиболее подвижная «общечеловеческая категория слов, которая вследствие моды, какого-то исторического события или по причине популярности, известности отдельной личности легко преодолевает государственные границы и может утвердиться в любом языке».

Имя сопутствует человеку всю его жизнь. Имя – одно из средств, с помощью которого каждый выделяется среди себе подобных. Оно говорит о самостоятельности и неповторимости каждого индивида. Но не только этим ограничивается значение имени. Р.Ю. Намитокова интересно и увлекательно рассказывает о том, что собственные имена играют различную роль в жизни разных народов, что в различные эпохи они выполняют различные функции. Система собственных имен у разных народов носит ряд специфических черт. Так, например, не всем известно, что трехчленное официальное имя (фамилия, имя, отчество) характерно для русского социума (общества). У других народов приняты другие формы. У испанцев, например, нет фамилии, у абхазо-адыгских и некоторых других народов Кавказа не принято называть по отчеству, а ряд народов Океании обходится не только без отчеств, но и без фамилий.

В рецензируемой книге профессора Р.Ю. Намитковой про-

слеживается ряд закономерностей в эволюции развития антропонимии. Справедливо отмечается, что «различные системы личных имен обусловлены различиями в конкретной истории народов и в строе языков, отражающих эту историю».

В древности (в эпоху первобытного человека, да и позднее) почти повсеместно был распространен запрет (табу) на произнесение собственного имени, которому придавалось магическое значение. Этот запрет был обусловлен тем, что собственное имя признавалось неотъемлемой частью его носителя. Существовало верование, согласно которому демоны и другие злые существа не должны слышать подлинное имя человека, иначе они могут причинить ему вред. Этим объясняется то, что часто человеку давали два и больше имен, чтобы ввести в заблуждение носителей злых сил и скрыть от них настоящее имя. Словом, имя было своеобразным оберегом.

Из многочисленных фактов, приводимых Р.Ю. Намитоковой, выясняется, что функциональная роль имени значительнее, чем просто выделительная. Кроме того, есть ученые, которые доказывают серьезное и заметное влияние имени на характер человека. Некоторые умудряются угадывать судьбу по именам, отчествам и дням рождения (Борис Хигир и др.). Насколько это достоверно, должно прояснить развитие науки в будущем.

Третья глава книги посвящена выявлению особенностей адыгских женских и мужских имен. Одно из основных достоинств этой главы, на наш взгляд, заключается в том, что автором выявлен и впервые в лингвистическом аспекте проанализирован ряд архивных материалов, составленных в середине XIX в. – это различные списки горцев, спрашивавших разрешения у царского правительства на выезд в поисках новой родины после Кавказской войны. Изучение этих списков позволило автору выяснить общее состояние адыгейского ономастикона (собрание имен) столетней давности, а сравнительный их анализ с современным состоянием антропонимии позволил восстановить фонетический облик многих адыгских собственных имен того периода.

По наблюдениям автора, некоторые имена того времени уже преданы забвению, другие же оказались стойкими и до сих пор бытуют в народе. Лингвистический анализ адыгских женских имен столетней давности показывает, что абсолютное большинство из них исконно адыгские, лишь незначительная

часть имеет мусульманское происхождение. В этом автор вполне резонно усматривает умеренное влияние мусульманской религии на жизнь адыгов в то время.

Вполне естественно, что одна из глав книги Р.Ю. Намитоковой посвящена выбору собственного имени (глава пятая). Здесь на основе многочисленных и разнообразных примеров прослеживается эволюция имянаречения. Вопрос этот, на первый взгляд, не искушенному в науке читателю может показаться простым, обыденным. Но по существу это не совсем так. Человек всю жизнь живет вместе со своим именем, оно неотъемлемо от его личности. Потому выбор имени должен быть не произвольным, а осмысленным, глубоко обдуманным. При этом необходимо учитывать множество факторов.

Имя не должно создавать человеку никаких неудобств. При произнесении имени человек не должен чувствовать себя дискомфортно. Человек не выбирает и не может выбрать ни родителей, ни фамилии, ни родины, ни национальности, ни тем более расы. А вот имя свое он может получить в зависимости от выбора взрослых, опытных и близких людей. И оно как-то должно соответствовать определенным условиям, должно учитывать общественную среду, в которой предстоит жить носителю того или иного имени.

Иногда родители дают своим детям такие имена, которые от малейшего изменения (одного или двух звуков) превращаются в нецензурные выражения. Впоследствии, подрастая, носители этих имен в кругу друзей и знакомых становятся объектами насмешек и фактически всю жизнь будут чувствовать над собой какое-то моральное насилие, поскольку их будет преследовать синдром неполноценности.

Пусть никому не покажется, что я вместе с Р.Ю. Намитоковой, слишком преувеличиваю значение имени. Я, конечно, не исключаю, что можно носить прекрасное имя и быть мерзавцем, вполне сознаю, что никакое благозвучное имя не делает человека человеком.

Во избежание всякого рода недоразумений родители должны, обязаны чувствовать большую ответственность при выборе имени и подходить к вопросу имянаречения весьма серьезно и взвешенно. Безусловно, лучше всего, когда родители при наречении своего ребенка выбирают имя из арсенала традиционных имен своей нации. У каждой нации можно всегда найти

красивые, благозвучные и оригинальные имена. Для выбора имени не может быть раз и навсегда установленных абсолютных рецептов. При всем этом предлагаемые автором рецензируемой книги рекомендации заслуживают внимания.

В главе о типах фамилий и подлинных фамильных ценностях Р.Ю. Намитокова прослеживает историю становления фамилий. Это актуально особенно в наше время, когда люди начали проявлять особый интерес к своей родословной. Здесь показано, на какой основе возникают фамилии и каковы общие закономерности их развития. Конечно, у каждого народа есть свои особенности в мировосприятии, что отразилось на исторически сложившихся фамилиях. Но, как правильно отмечает автор, чаще всего семантика фамилий в целом отражает общие признаки, типичные для всех народов: хозяйственная деятельность, внешность, духовная жизнь предков, названия народов, вступивших в контакт с ними, флора и фауна тех далеких лет, когда стали закрепляться фамилии за людьми, их образ жизни и т. д.

Рамки данной рецензии не позволяют подробно остановиться на всех вопросах, освещенных в книге Р.Ю. Намитоковой «В мире имен собственных». Приходится ограничиться лишь указанием, что здесь имеются интересные и тонкие наблюдения над искусственными фамилиями, в том числе и над псевдонимами. Имеют познавательное значение и беседы о космонимах, о человеческих контактах, о словообразовательных гнездах имен собственных и роли их в художественных произведениях.

Заслуживают внимания страницы книги, посвященные географическим названиям в Адыгее и на Кубани. Правильно отмечается, что научное объяснение топонимов способствует восстановлению истории народов.

Вместе с автором мы совершаем увлекательное путешествие по географической карте Адыгеи. Здесь мы узнаем много любопытного. Лингвистический анализ преобладающего большинства названий рек (гидронимы), гор и равнин, аулов и приморских городов, показывает, что они опираются на имена, данные аборигенами (коренными жителями) этого обширного края, которыми издревле являлись предки современных адыгов. А некоторые топонимы говорят о тех древних народах, с которыми в различные эпохи адыги имели интенсивные контакты.

Правильно отмечается, что в недавнем прошлом целый ряд

старых топонимов административными методами подвергся необдуманным изменениям. Ученый требует внимательного и бережного отношения к топонимам, так как они являются частью истории народа, подчеркивает необходимость реабилитации и восстановления исконных топонимов.

При освещении различных вопросов адыгской ономастики Р.Ю. Намитокова широко привлекает русские и некоторые другие материалы. Безусловно, это хорошо. Я понимаю, что сравнительный материал безбрежен. При всем этом хотелось бы, чтобы больше привлекались параллели из арсенала ономастики близкородственных адыгам народов, например абхазов. Уверен, что дальнейшие разыскания в этом направлении выявят интереснейшие факты на всем Северном Кавказе – и особенно в Кабарде, Черкесии и Абхазии. Но при таком малом тираже книги (2000 экз.) вряд ли ее смогут приобрести все желающие в самой Адыгее.

В целом нужная и полезная книга профессора Р.Ю. Намитоковой «В мире имен собственных» еще одно подтверждение того, что у адыгского народа глубокие исторические корни. Внимательному читателю книга эта поможет узнать не только историю имен собственных, но и многое другое из истории народов, населяющих Адыгею.

*Газ. «Советская Адыгея»,
1993 г., 15 сентября, № 177*

МОНОГРАФИЯ УЧИТЕЛЯ

Развитие национальных литератур в нашей стране происходит в непрерывном взаимном обогащении. Этот живой процесс, имеющий свои особенности и закономерности, способствует интенсивному взаимосближению братских национальных культур. Советские ученые-литературоведы выявляют и исследуют характер этих связей. К существующим научным исследованиям о творческих связях и взаимоотношениях национальных культур прибавилась монография учителя Сухумской 17-й средней школы Е. Ищенко «Украинско-абхазские литературные связи». Этот вопрос до настоящего времени не был предметом специального изучения.

Взаимные творческие контакты между украинской и абхаз-

ской литературой не имеют долгой истории, фактически они сложились в советское время.

Автор исследует истоки культурных связей, освещает роль и значение их в общем литературном процессе и общественной жизни украинского и абхазского народов. С этой целью Е. Ищенко тщательно собрал, систематизировал и обобщил все имеющиеся на Украине и в Абхазии печатные и рукописные материалы: воспоминания, статьи и, главным образом, переводы украинских и абхазских писателей.

Труд Е. Ищенко состоит из трех глав. В первой главе рассматриваются историко-культурные предпосылки украинско-абхазских литературных связей. Вторая посвящена художественному анализу переводов произведений украинских классиков на абхазский язык и выяснению их значения для развития абхазской культуры в целом. Автор изучает благотворное влияние поэзии Т. Шевченко на творчество Д. Гулиа, делает интересные наблюдения над сходством творческих приемов двух писателей – Т. Шевченко и Д. Гулиа – в освоении сюжетов, мотивов и образов родного фольклора, подробно останавливается на переводах, осуществленных Дмитрием Гулиа, произведений великого поэта Украины. В настоящее время в Абхазии широкой популярностью пользуется не только поэзия Т. Шевченко, но также хорошо известны произведения Леси Украинки, Ивана Франко, Михаила Коцюбинского и многих других выдающихся писателей Украины.

В третьей главе, посвященной абхазской тематике в украинской литературе, Е. Ищенко анализирует рассказ Д. Тася «Апсны», повесть Д. Бузько «Потомки храбрых», поэму С. Крыжановского «Скала», новеллу «Шамба» и повесть «Путешественники» М. Трублани и другие.

Монография Е. Ищенко была представлена на соискание ученой степени кандидата филологических наук в Институт украинской литературы им. Т. Шевченко АН Украинской ССР. Недавно высшая аттестационная комиссия при Министерстве высшего и среднего специального образования СССР утвердила решение Ученого совета Института литературы им. Т. Шевченко о присуждении Е. Ищенко ученой степени кандидата филологических наук.

*Газ. «Советская Абхазия»,
28 июня 1968 г.*

НАРТСКИЙ ЭПОС В ФОЛЬКЛОРЕ АБХАЗОВ, ЖИВУЩИХ В ТУРЦИИ

В течение ряда десятилетий у нас не было никаких связей со своими соотечественниками, живущими в настоящее время в Турции. Их предки по воле злой судьбы оказались насильственно оторванными от исконной родины во второй половине XIX в.

Судьба абхазских махаджиров всегда волновала нас. Ярким доказательством тому являются не только научные исследования, посвященные историческим процессам и причинам насилиственного изгнания преобладающего большинства абхазов из своих насиженных мест, но и целый ряд произведений фольклора и художественной литературы. Начиная от основоположника абхазской национальной художественной литературы Дмитрия Иосифовича Гулиа, нет ни одного значительного абхазского писателя, который в той или иной степени не касался проблемы махаджирства.

Попытки для установления каких-то серьезных научных контактов с зарубежными соотечественниками предпринимались неоднократно. Однако все они оказывались безуспешными. Так, например, еще в 20-х гг. Совнарком Абхазии и академик Николай Яковлевич Марр совместными усилиями старались установить контакты с абхазами в Турции. Осенью 1927 г. туда был командирован ученик акад. Н.Я. Марра, один из первых абхазских ученых-лингвистов Виктор Иосифович Кукба.

В.И. Кукба пробыл в Турции (в основном в Стамбуле) почти три месяца. Однако турецкие власти ему не разрешили выехать в места поселения абхазов и собрать языковые, фольклорные и этнографические материалы. В Ленинградском отделении Архива Академии наук СССР в фонде рукописей академика Н.Я. Марра хранится отчет В.И. Кукбы об этой командировке (шесть машинописных страниц) [1]. Из этого отчета мы узнаем, что автору его удалось встретиться лишь с одним абхазом – профессором Мустафой Шахановичем Бутбой, жившим в Стамбуле. М.Ш. Бутба получил образование в Турции и Париже, на основе латинского алфавита составил абхазский букварь, организовал четырехгодичную школу для абхазских детей в Стамбуле в 1918 г. Однако школу эту турецкие власти закрыли через 8 месяцев.

В 1967 г. в Париже был издан V том «Анатолийских до-

кументов» профессора Жоржа Дюмезиля. Этот том содержит одиннадцать абхазских фольклорных текстов (сказок и преданий), записанных ученым в Турции и подвергнутых подробному фольклорному и языковедческому анализу. Несмотря на высокий уровень качества записей текстов, только по ним трудно судить об общем состоянии и судьбах традиционных жанров абхазского фольклора. В них не представлены многие ведущие жанры, в частности нет ни одного героического сказания о нартах.

В последующие годы сведений о потомках абхазских махаджиров становилось все меньше и меньше. Случайная и отрывочная информация поступала к нам редко. Только за последние пятнадцать-двадцать лет представилась возможность более или менее интенсивно общаться с ними.

Наиболее значительным событием стал приезд одиннадцати абхазов из Турции в Сухум в октябре 1975 г. в качестве туристов. В настоящее время наши контакты со своими соотечественниками в Турции, можно сказать, получили массовый характер и обусловлены улучшением взаимоотношений наших стран. Потомки абхазских махаджиров приезжают в Абхазию группами и в одиночку в качестве туристов, в гости к своим однофамильцам и другим родственникам. С нашей и с их стороны все чаще абхазы стремятся устанавливать связи не только на уровне кровного родства, но и на уровне браков. Есть и отдельные факты, когда семьи потомков абхазских махаджиров приезжают в Абхазию на постоянное жительство. В Абхазском государственном университете учится группа абхазских студентов (21 человек), приехавших из Турции.

При всем этом до сих пор нам не удалось организовать и совершить ни одной компетентной научной экспедиции в Турцию к потомкам абхазских махаджиров для ознакомления с историческим, фольклорными этнографическим и лексическим материалом, сохраненным в их памяти, и его сохранения и изучения. Наши собственные наблюдения за судьбами различных жанров традиционного национального фольклора абхазов, проживающих в настоящее время в Турции, основаны на личных записях, а также на анализе тех текстов, которые опубликованы в периодике сотрудником Абхазского государственного музея Русланом Гожбой.

Несколько образцов различных жанров из репертуара ту-

рецких абхазов нам удалось записать от лиц, разновременно приезжавших в Сухум с 1975 г.

В августе 1990 г. по частной визе мне удалось побывать в Турции. За две недели моего пребывания в этой стране я встретился и общался со значительным количеством абхазов, живущих в городах Адапазар, Хендек, Дузча, Стамбул, в селах Кайлар, Кузлук, Соук-Су, Афтания, Армантапа и др. Записал более шестисот рукописных страниц разнообразного фольклорного, этнографического и языкового материала. Конечно, не все эти материалы равнозначны, но они дают основание с уверенностью сказать, что потомки абхазских махаджиров, проживающих в настоящее время в Турции (особенно люди старшего и среднего возраста), многое помнят и являются живыми носителями и хранителями уникальных образцов различных жанров.

В рамках предлагаемого сообщения нет никакой возможности хотя бы вкратце охарактеризовать все материалы. Они представляют собой образцы почти всех основных жанров абхазского фольклора. Здесь наличествуют трудовые песни, мифы, легенды, предания, пословицы, сказки, анекдоты, устные рассказы типа меморатов и фабулаторов.

Важно отметить, что нами зафиксирован факт живого бытования нартских героических сказаний среди турецких абхазов. Основные сюжеты записанных там нартских сказаний широко известны и в Абхазии.

Для данного сообщения мы выбрали только четыре текста, один из которых записан непосредственно нами, а другие в разное время и разными лицами.

Первый из них («Сасрыкva и великан») записан на магнитофонной ленте от пятидесятилетнего информатора Пасания Нихата [2]. В примечаниях к тексту говорится, что нартские сказания информатор усвоил в детстве от своей бабушки по фамилии Чанба, с сожалением отмечал, что он запомнил не все, что она рассказывала.

Этот текст повествует о встрече и борьбе нарта Сасрыквы с великаником. Сасрыква сразу догадался, что открытое и прямое физическое единоборство с могучим противником ему победы не сулит. Поэтому прибегает к хитрости и сноровке. Выясняется, что и до этого великан наслышан был о славных подвигах Сасрыквы, но лично не был знаком и не знал, какие именно подвиги совершил нартский богатырь. Сасрыква же

не выдает себя и представляется неким прохожим из страны нартов, рассказывает о мнимых подвигах Сасрыквы с целью уничтожения велика. В свою очередь, великан, веря ему и подражая, начинает повторять эти действия: броситься навзничь с вершины высокого и ветвистого дерева, пробить головой огромный камень, катящийся с вершины скалы и т. д. Однако ни от одного из этих действий великан не погибает. В конце концов, Сасрыква хитростью заставляет великана встать по горло в ледяную воду. По заклинанию Сасрыквы, вода превращается в лед. Скованный толстым слоем льда, великан не может вырваться наружу, после чего Сасрыква саблей отсекает ему голову. Только тогда великан внял, что имеет дело не со случайным прохожим, а с самим Сасрыквой, потому отсеченная голова, кружась на поверхности льда, приговаривала: «Это ты, Сасрыква! Это ты, Сасрыква!»

В вариантах, записанных в Абхазии, этот сюжет, как правило, связан с мотивом добывания огня. В них великан выступает хозяином и хранителем огня. В приведенном же варианте из фольклора турецких абхазов отсутствует этот мотив и связанные с ним эпизоды. Встреча Сасрыквы с великанином происходит случайно и больше ничем иным не мотивируется.

Другой текст [3] проявляет типологическое сходство с известным сказочным сюжетом о герое, ищущем сильного противника (сильнее себя) [4]. Здесь имя нарта Сасрыквы не назовано, его функцию выполняет безымянный сын некой вдовы. В тексте говорится, что сын вдовы был сильным и храбрым, успешно занимался охотой, одерживал победу над многочисленными чужеземными грабителями. В часы отдыха этот богатырь забавлялся тем, что поднимал и перебрасывал коня через свою голову и ловил его на лету. При этом, обращаясь к своей матери, приговаривал: «Мать моя! Разве может быть на свете мужчина сильнее меня?» А мама же ему отвечала: «Сын мой! Не говори так. Всегда найдется сильнее сильного!» Отправившись в поисках сильного противника, сын вдовы встретился с внешне неказистым, но могучим пахарем. Пахарь пренебрежительно относится к герою. Он не отвечает на неоднократные его приветствия, злится за назойливость и под конец кладет его под огромную глыбу земли. Пришедшей к обеду жене пахарь поручает взять сына вдовы домой для забавы детям. Интересна деталь, в которой подчеркивается немощность

героя по сравнению не только с пахарем, но и с его женой. Та сажает героя вместе с конем в огромную миску (в ней принесла обед мужу-пахарю), которую несет на голове. Герой старается вырваться на волю. Она расставляет на пути силки из своих волос и напускает вдогонку оставшийся в миске бульон. Поскользнувшись на жире бульона, герой попадает в силки. Пожурив за непокорность и посадив вновь его в миску, женщина приносит его в свой дом. Вечером, вернувшись с работы, пахарь дает наставления герою, чтобы в дальнейшем тот имел в виду, что всегда найдется человек, сильнее сильного.

Этот сюжет хорошо известен и в Абхазии и, как правило, связан с именами Сатаней-Гуаши, нарта Сасрыквы и пахаря по имени Полусухой-Полуживой (Бжаюа-Бжадза) [5].

В основе другого нартского сказания, записанного в городе Адапазар, лежит повествование о борьбе нартов с драконами [6]. Как во всех известных нам сказаниях, так и в этом нарты выступают могучими и благородными героями, созидающими, защитниками людей от всяких злых сил. Вместе с тем здесь встречается ряд эпизодов и мотивов, отсутствующих в отечественных записях. Так, например, говорится, что до появления нартов люди не могли жить на земле, боялись драконов, которые обитали в огромном количестве в лесах Абхазии, все время приходилось жить среди ветвей высоких и неприступных для драконов деревьев. Люди спустились с деревьев и начали жить на земле благодаря тому, что появились нарты и уничтожили всех драконов – и малых, и больших. Характерно, что в единоборстве с огромными мифическими чудовищами рядом с мужчинами самозабвенно, мужественно борются и женщины. Если в отечественных записях действие происходит в Абхазии и на Северном Кавказе, то в этом тексте география действий героев расширяется – они функционируют как в Абхазии, так и по всей Европе.

О борьбе нартов с драконами повествует и вариант сказания, опубликованный Русланом Гожбой [7]. И этот вариант имеет много общего с рассмотренным выше. В то же время он содержит ряд интересных и важных деталей, отсутствующих в других известных нам вариантах. Так, например, в нем говорится, что целое поколение нартов несколько десятилетий боролось с драконами и великанами и погибло. Но дело, начатое предками, продолжили внуки, которым удалось очистить свою страну от страшных чудовищ. Интересно и то, что в этом вари-

анте действуют персонажи, собственные имена которых неизвестны по другим записям. «Жажса» – могучая и воинственная невестка нартов; *Уарада* – один из внуков нартов, сын *Жажси*; *Раша* – дочь *Жажси*, сестра *Уарады*. В совместной борьбе против драконов им помогают крылатые сказочные кони (*араши*) и другие животные. Интересно и то, что у *Жажси* на кончике веретена имеется яд, при одном прикосновении уничтожающий, обрекающий на гибель двенадцатиголовых и четырехсотметровых драконов.

Конечно, приведенные примеры недостаточны, чтобы получить цельное представление о месте и степени бытования нартских сказаний в фольклоре абхазов, живущих в Турции. Но они, безусловно, служат доказательством того, что многие из потомков абхазских махаджиров помнят их по сей день (пусть даже иrudиментарно) и являются живыми носителями нартских героических эпических сказаний.

Есть настоятельная необходимость неотложной организации и проведения научных экспедиций в местах поселения абхазов в Турции для собирания этого фольклорного, языкового и этнографического материала и сохранения его для потомков и описания истории нашего народа.

Примечания

1. ЛОААНССР, ф. 800, № 6266, лл. 1–6.
2. Текст записан в сентябре 1975 г. в Стамбуле, привез и вручил мне в октябре того же года житель с. Хармантапа Орхан Шамба. На языке оригинала опубликован в журнале «Алашара», № 6, 1976. – С. 76–77.
3. Записан на магнитофонной ленте в сентябре 1975 г. в Стамбуле от Пасании Нихата (50 лет), привез в Сухум мне в октябре того же года Орхан Шамба. На языке оригинала опубликовал в журнале «Алашара», № 6, 1976. – С. 77–79.
4. Ср. Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. – Л., 1929, № 650.
5. Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев. – М., 1962. – С. 201–206.
6. Текст нашей записи от информатора Абганбы Тенгиза (65 лет) 31 августа 1990 г., г. Адапазар.
7. Журнал «Алашара», № 7, 1991, с. 176–185. Записал Абганба Тенгиз от Тыку-пха Бахаир в г. Адапазар в 1987 г.

НАРОДНОЕ ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО АБХАЗОВ

Фактически до возникновения письменности у абхазов (абхазская письменность появилась в 1862 г. на основе русского алфавита) фольклорные произведения в определенной степени выполняли функцию художественной литературы. Фольклор был единственным средством, с помощью которого абхазский народ в течение тысячелетий выражал свои мечты, чаяния и надежды на счастливое будущее. В фольклоре народ проявил свое понимание возвышенного и низменного, прекрасного и безобразного.

Памятники устного поэтического творчества представляют не только словесную художественную ценность. В них со своей фольклору спецификой получила отражение сложная и многовековая история народа.

К сожалению, до второй половины XIX в. собиранием, публикациями и научным изучением абхазского фольклора никто не занимался. Да и после этого долгое время этим важным делом занимались не специалисты, а любители энтузиасты и представители смежных с фольклористикой отраслей науки – этнографы, языковеды, историки. Мы не отвергаем ценность и значимость записей, сделанных в те времена. Но, говоря строже, за редким исключением, все записи, произведенные до появления магнитофонов и диктофонов, требуют критического подхода.

Собирание и публикация отдельных памятников абхазского фольклора вплоть до первых десятилетий XX в. носили спорадический характер. В большинстве случаев не соблюдались необходимые для науки условия по записи фольклорных произведений. Зачастую фольклорные материалы публиковались не на языке оригинала, а в переводе на русский и грузинский языки.

Сфера влияния абхазской письменности была ограниченной, она не сразу стала массовой. Тому были разные причины. Нередко это было не точное воспроизведение текстов и не фонетическая их запись, а произвольная передача лишь их содержания. По этим и многим другим причинам следует признать, что немало памятников абхазского фольклора осталось незафиксированным и навсегда предано забвению.

Забвение ряда фольклорных памятников было обусловлено

и тем, что в новейшее время, в связи с резкими и крупными поворотами истории (насильственное выселение значительной части абхазского народа во второй половине XIX в. в Турцию, установление Советской власти в Абхазии в 1921 г., Великая Отечественная война 1941–1945 гг., Отечественная война народа Абхазии в 1992–1993 гг. против грузинских оккупантов и др.) было нарушено сравнительно устойчивое и размеренное течение жизни. Примерно за последние полтора столетия фольклор абхазов, как и весь их традиционный патриархально-феодальный уклад жизни, подвергся значительной трансформации. Худшие стороны хлынувшей цивилизации, ворвавшись в быт, способствовали разрушению векового уклада и традиционной духовной культуры народа.

При всем этом до настоящего времени народ в своей памяти сохранил немало памятников традиционной духовной культуры. Об этом говорят результаты проводимых в последнее время ежегодных экспедиций абхазскими фольклористами в селах Абхазии, хотя не все фольклорные жанры столь активно бытуют ныне, как это было пятьдесят-сто лет тому назад.

Наиболее интенсивно и на государственном уровне памятники абхазского фольклора начали собирать и издавать с 20-х гг. минувшего XX в., хотя и в этот период были срывы. Как и во многих других областях, так и в этом деле пагубное влияние оказали репрессии значительной части абхазской научной и творческой интеллигенции во второй половине 30-х гг.

В 20–50-х гг. было издано несколько сборников песен и сказок. В этот же период разными авторами было опубликовано небольшое количество статей по отдельным вопросам абхазского фольклора. Лишь с 60-х гг. в появились кадры абхазских ученых-фольклористов, получивших подготовку в научных центрах Москвы и Тбилиси (Ш.Х. Салакая, А.А. Аншба, Р.А. Хашба, В.А. Когониа, З.Д. Джапуа, Ц.Н Габниа, Дж. Я. Адлейба, С.А. Тапагуа, автор этих строк и некоторые другие).

С этого времени начали появляться первые монографии, посвященные отдельным жанрам и другим важным проблемам абхазского фольклора. Параллельно издавались и издаются сборники народной поэзии, сказок, историко-героических сказаний эпохи феодализма, пословиц и поговорок. Важным событием стало издание сводного текста архаического героического нартского эпоса абхазов на языке оригинала в Сухуме

и в переводе на русский язык – в Москве в 1962 г. под названием «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев» (составители: Инал-Ипа Ш.Д., Шакрыл К.С., Шинкуба Б.В.). Это издание послужило поводом для созыва в столице Абхазии в Сухуме в ноябре 1963 г. Всесоюзной научной конференции, посвященной эпосу «Нарты». Она была созвана по инициативе Института мировой литературы им А.М. Горького (Москва) и Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа (Сухум). Спустя несколько лет материалы этой конференции были изданы отдельной книгой (Сказание о нартах...).

К настоящему времени наиболее изученными являются жанры героического эпоса, сказки, обрядовая и бытовая поэзия, афористические жанры, детский фольклор. Им посвящены отдельные монографии Ш.Х. Салакая (Салакая, 1966, 1976), А.А. Аншбы (Аншба, 1968, 1970), З.Д. Джапуа (Джапуа, 1995), С.Л. Зухбы (Зухба, 1970), Дж. Я. Адлейбы (Адлейба, 1991, 2000), В.А. Когония (Когония, 1986), Ц.С. Габния (Габния, 1990), Р.А. Хашбы (Хашба, 1980), С.А. Тапагуа (Тапагуа, 2001).

Значительный интерес представляют исследования Ш.Д. Инал-Ипа, посвященные абхазским нартским героическим сказаниям и мифу об ацанах (карликах) (Инал-Ипа Ш.Д., 1971), монография А.А. Аншбы об историзме абхазского фольклора (Аншба, 1982), а также монография С.Л. Зухбы, посвященная типологии абхазской несказочной прозы (Зухба, 1995).

В настоящее время коллектив сотрудников отдела фольклора АБИГИ им. Д.И. Гулиа Академии наук Абхазии готовит к изданию на языке оригинала свод абхазского фольклора в двенадцати томах. Первый том, в который вошли трудовые песни, образцы обрядовой поэзии, заговоров и бытовой поэзии, был издан в Сухуме в 1992 г. (составитель тома, автор пояснительных статей и примечаний – кандидат филологических наук В.А. Когония).

Несмотря на то что в октябре 1992 г. грузинскими оккупантами было сожжено здание Абхазского института (в нем находилось большое количество разновременно записанных фольклорных текстов, археологические и другие материалы, богатая научная и художественная литература на разных языках и т. д.), уцелевшие в личных архивах и опубликованные материалы, а также исследования, проведенные усилиями целого

ряда ученых, дают цельное представление о жанровом и тематическом составе абхазского фольклора.

* * *

В устном поэтическом творчестве абхазского народа представлены все жанры и жанровые разновидности, известные у других народов: трудовые песни, обрядовая поэзия, разнообразные мифологические предания и легенды, множество быличек, неисчерпаемое количество пословиц, поговорки, скороговорки, сказки, архаические героические сказания о нартах, историко-героические песни и повествования эпохи феодализма, бытовые и любовные песни, анекдоты, устные рассказы.

Одни из этих жанров представлены в меньшем количестве, а другие – в большем.

Забегая немного вперед, можно сказать, что одной из особенностей абхазского фольклора в целом является чрезвычайная его архаичность. Многие сюжеты, образы, мотивы своими корнями восходят к глубокой древности. В этом можно убедиться даже при беглом и поверхностном обзоре основных памятников абхазского устного поэтического творчества.

Объем данной работы не позволяет подробно обозреть все жанры. Обратим внимание лишь на наиболее характерные и значимые памятники.

Зафиксированных трудовых песен не очень много. Сейчас трудно говорить о том, что в прошлом их было больше или меньше. Когда мы говорим об этих песнях, имеем в виду исключительно те, которые исполнялись при выполнении определенного вида труда. Ни у кого не вызывает сомнений, что трудовые песни возникли на ранней стадии развития фольклора. В фольклористике признано, что эти песни изначально носили утилитарную функцию, как бы способствовали выполнению и облегчению труда, в процессе которого они исполнялись.

До сравнительно недавнего времени (примерно до начала XX столетия) у абхазов были песни, которые исполнялись как индивидуально, так и коллективно, группами. Например, «Песня жерновов» (Абхазское устное народное творчество, 1992: 61–62), «Песня пахаря» (там же: 64), «Песня аробщика» (там же: 65) и некоторые другие исполнялись в естественной среде, как правило, индивидуально.

Мелодия каждой из этих песен соответствовала ритму и

такту того вида труда, в процессе которого она исполнялась. Например «Песня жерновов» исполнялась, когда молотили зерно (пшено, пшеницу, кукурузу) ручной мельницей. У абхазов этот вид труда как правило, возлагался на женщину. До нас дошло несколько вариантов этой песни. Основное содержание их заключается в том, что работающая женщина обращается к божеству жерновов по имени Саунау (кстати, божество это выступает в женской ипостаси) с пожеланиями дать ей муку мелкого помола и побольше:

*Саунау, саунау,
Дай (муку) мелкого помола,
Даю тебе (зерно) небольшими чашками,
А возьму (муку) большими мисками.*
(Там же: 61.)

В исполнении песен в процессе валяния бурки, теребления шерсти, на шерсточесалке, расщеплении льняных стеблей, отбеливания полотна а также песен «Песня мотыжения», «Песня моряков» (там же: 63–66), как правило, принимали участие несколько человек. В обрядовом фольклоре абхазов самое значительное место занимает охотничья поэзия. Развитие охотничьей поэзии, по-видимому, было обусловлено тем, что абхазы издревле занимались охотой, долгое время она была основой их хозяйственной деятельности. В лесах и горах Абхазии было много дичи. Охота за дичью связана была с риском, занятие ею в народном сознании квалифицировалось как проявление мужества, храбрости, ловкости, выносливости.

У абхазов был выработан «целый институт обрядов, запретов, ограничений, вплоть до создания особого жаргона, так называемого лесного, или охотничьего языка – *абна бызшэа*» (Салакая, 1974: 19).

Охотничьи песни и сказания, как правило, стабильно связаны с именем покровителя леса и дичи по имени *Ажвеитшаа*, в могущество которого глубоко верили. По языческим представлениям абхазов, *Ажвеитшаа* (иногда вместе с Аиргъ-Аэргъ) – это чернобородый мужчина, часто упоминается, что он глухой старец.

Ажвеитшаа является хозяином леса, дичи и охоты. Живет

он в лесах, у него целое семейство. Поддерживает брачно-семейные отношения с божественным родом *Айргъ*. По воззрениям абхазов, *Ажвейтишaa* женат на дочери *Айргъ*. Об этом говорят часто встречающиеся в песнях слова: «*Айргева дева-невестка Ажвейтишaa*».

Вполне резонным представляется предположение профессора Ш.Д. Инал-Ипа, согласно которому семейно-брачные связи двух божественных родов (*Ажвейтишaa* и *Айргъ*), возможно, являются отголоском древнейшей дуальной организации родового общества (Инал-Ипа, 1965: 517).

У *Ажвейтишaa* есть дочери (иногда три, иногда одна), иногда и сын по имени Иуана. В народе и поныне бытует множество мифических сказаний о вступлении дочерей *Ажвейтишaa* в любовные связи с охотниками. Без ведома *Ажвейтишaa* или его дочерей никакая дичь охотнику не достается. Этому верили, потому охотники своими пожертвованиями, соблюдением различных словесных и поведенческих табу и исполнением песен старались задобрить *Ажвейтишaa* и *Айргъ*. (Инал-Ипа, 1965: 517–519; Салакая, 1974: 20).

Вплоть до начала XX в. у абхазов был обычай, согласно которому из каждой тысячи голов мелкого рогатого скота одну сотню отпускали в лес, предназначив для покровителей леса, для их задабривания (Инал-Ипа, 1965: 518).

Основное содержание охотничьих песен – это обращение к божеству леса и охоты с мольбой и заклинанием сделать охоту удачной.

Типологически схожие с абхазским божеством леса и охоты встречаются божества в мифологии и устном народном творчестве адыгов (*Мезитха*), у грузин-горцев – рачинцев и сванов (*Ancat* или *Дали*), у осетин, карачаевцев и балкарцев (*Авсат*) и др.

В абхазской обрядовой поэзии заметное место занимает сохранившаяся в живом бытovanии до наших дней величальная песня о божестве грома и молнии *Афы*. Афы представляет грозное небесное божество без определенного внешнего обличия. Песню в его честь исполняли и тогда, когда громовым ударом повержался человек или какое-нибудь домашнее животное, а также в некоторых других случаях (Салакая, 1974: 22–23).

Определенный интерес представляет и песня о покровителе

оспы – Золотой Зосхан (*Ахъы Зосхан*), а также песня, исполнявшаяся вместе с обрядом вызывания дождя при сильной засухе в честь богини дождя *Дзиуау* (Салакая, 1974: 24–26).

В семейно-бытовой поэзии абхазов выделяются колыбельные песни, песни-плачи об отдельных героях (*Еды Амчба, Хаджарат Киахба, Салуман Бгажба* и др.), а также свадебные песни.

Разнообразны по своим формам и тематике заговоры от сглаза, от укуса змеи, волка, шакала, собаки, от различных болезней людей и скота (Абхазское устное народное творчество, 1992: 95–175).

Несмотря на наличие значительного количества песенных памятников, в абхазском фольклоре проза занимает доминирующее место. Имеется большой пласт фольклорных произведений, который не относится ни к героическим сказаниям, ни к сказкам, ни к исторической словесности. Эти произведения можно хотя бы условно отнести к мифологическим преданиям и легендам. При всем разнообразии их тематики и содержания можно выделить наиболее крупные группы. Таковыми, на наш взгляд, являются следующие: 1) космогонические мифы; 2) антропогонические мифы; сюда же можно отнести мифическое предание об ацанах (карликах); 3) мифы о возникновении различных животных и птиц, отдельных их свойств и внешних признаков; 4) топонимические предания; сюда же можно отнести легенды о провалившихся местностях, а также легенду о всемирном потопе, которая пользуется широкой известностью в среде абхазского народа; 5) этногенетические предания; 6) генеalogические предания; 7) былички.

Конечно, такое деление этой части абхазской фольклорной прозы в определенной степени условно. Можно выработать и другие принципы деления, можно дробить каждую из выделенных групп на более мелкие. Но нам кажется, что предложенная классификация наиболее приемлема и наиболее соответствует абхазским материалам (Зухба, 1995: 19–155).

Многие произведения этой части абхазской устной народной прозы проявляют немало общего с типологически схожими памятниками из фольклора многих других народов мира. Вместе с тем в них можно обнаружить и специфические черты. Сюжеты некоторых из них носят уникальный характер. Так, например, мифическое предание об ацанах (карликах) и по

сюжету и по персонажам является уникальным памятником. Конечно, абхазские ацаны в какой-то степени проявляют сходство с древнегреческими пигмеями и европейскими (скандинаво-германскими) гномами. Мифические малорослые племена хорошо известны и в фольклоре адыгов (черкесов) и осетин. Но на Кавказе миф о карликовом племени «наиболее широко и в развернутом виде – как самостоятельное мифологическое повествование» (Инал-Ипа, 1971: 145) представлен у абхазов.

Миф об ацанах носит противоречивый характер. По-видимому, это объясняется тем, что он отразил разные эпохи. Несмотря на то что имеется множество вариантов, основной костяк сюжета этого мифа однообразен и стабилен. По мифу низкорослые (ростом не более одной пяди) ацаны были первыми обитателями земли. Они жили в так называемом «золотом веке». Народное сознание с именем ацанов связывает строительство многочисленных каменных оград в альпийской зоне абхазских гор. Эти каменные ограды сохранились по настоящее время в руинном состоянии. Они разных размеров и имеют разные формы. Ученые не без основания предполагают, что ацангуары были построены в средние века (по-разному датируют) как жилища и ограды для скота (Инал-Ипа, 1971: 57). Происхождение самого мифа предположительно связывается с дольменными погребальными обрядами, возраст которых исчисляется несколькими тысячами лет (примерно III и II тысячи летия до н. э.) (Инал-Ипа, 1971: 158).

Несмотря на низкий рост, ацаны обладали большой физической силой, были ловкими охотниками и выносливыми. Почти во всех вариантах мифа постоянно указывается, что во времена ацанов не было ни холода, ни жары, ни ветра, ни снега, ни дождя. Ацаны ни в чем не нуждались. Никакое горе им неведомо, даже старость их не беспокоила. Ацаны были долгожителями. В некоторых вариантах сказано, что самому старшему из них было триста лет. Ацаны вели привольный и беспечный образ жизни. Не признавали над собой никакой силы. К Богу проявляли непочтительное отношение. За это он разгневался на них, по его воле выпал глубокий ватный снег, который загорелся, и в этом гигантском пожаре погибли ацаны.

Именно трагический конец образует сюжетный костяк мифа об ацанах, ибо он является сюжетно наиболее постоянным и значимым эпизодом. Все остальные короткие сведения

об ацанах целиком подчинены этому роковому эпизоду.

Об архаичности абхазского мифа об ацанах говорит и тот факт, что в нем героизм индивидуума мало что значит, индивид еще не выделен из общества, он растворен в коллективе, личностное начало приглушено.

Миф об ацанах полистадиален. Наличествующие в нем некоторые мотивы и признаки (групповой образ жизни, отсутствие частной собственности), то, что основные занятия ацанов – это охота и скотоводство и др., делает этот миф более древним чем, скажем, нартский эпос. Во всяком случае, по указанным признакам миф об ацанах не менее древний, чем нартский эпос. Другие мотивы (такие как богоборческие, оседлый образ жизни и др.) говорят об отражении иной более поздней эпохи.

По своему удельному весу в абхазском фольклоре сказка занимает самое большое место. Темами абхазских сказок являются преимущественно семейные и родовые. В абхазском сказочном эпосе наличествуют все жанровые разновидности: сказки о животных, волшебные и бытовые сказки, а также небылицы.

У абхазов сказок о животных сравнительно немного. В выборе персонажей абхазские сказки о животных немногим отличаются от аналогичных сказок других народов, прежде всего кавказских. В них, в основном, представлены издревле известные абхазам звери, птицы и домашние животные.

Из диких животных в абхазских сказках наиболее популярными являются волк, лиса, медведь, олень, дикий кабан, заяц, шакал. Из домашних – бык, корова, коза, осел, буйвол, лошадь, свинья и некоторые др. Дикие птицы: дрозд, голубь, воробей, красногрудка, ласточка, ворон. Домашние птицы: петух, курица.

Широкой популярностью в абхазских сказках о животных пользуются излюбленный образ лисы и сюжеты, связанные с этим образом. Как в сказках многих других народов, так и в абхазском фольклоре лиса представлена обманщицей, хитрой, коварной, ловкой и льстивой.

И в животном эпосе сказка остается верной своему демократическому характеру. Демократичность сказок о животных заключается в том, что физически слабые и добрые животные при столкновении с более сильными, хищными и агрессивными выходят победителями.

У абхазов имеются сказки на сюжеты этиологических ми-

фов. В них явно просматриваются мифические корни. Так, например, очевидны мифические основы у сказок «Гостеприимная зарянка-красногрудка» (Абхазские сказки, 1965: 104), «Летучая мышь, колючка и зимородок» (Абхазские сказки, 1965: 103) и др.

Абхазские материалы подтверждают мысль о том, что в сказках о животных отражены следы того древнего взгляда, когда животные считались существами, равными человеку (антропоморфизм), т. е. не было в достаточной степени дифференцированных понятий «природа» и «общество». Животные в сказках выведены разумными существами, они наделены человеческими качествами: смелость и трусость, великодушие и скопость, ум и глупость и пр.

В настоящее время, конечно, сказки о животных у абхазов близки к басням в прозе.

Структура сказок о животных простая. И по объему они небольшие. Их сюжеты состоят из одного-двух эпизодов. Для этих сказок характерно особое тяготение к диалогическому повествованию. Диалог – один из ведущих художественных приемов, через которые раскрываются образы. Некоторые сказки строятся почти целиком на диалоге. Сказочник в таких случаях ограничивается короткими объяснительными вставками.

В абхазских сказках о животных нет раз и навсегда установленных зачинов и концовок. Начинается сказка просто как житейское описание: «Шел медведь по лесу и увидел кизиловое дерево во цвету» (Абхазские сказки, 1965: 86); «Известно, что кошки и мыши живут не в ладу. Вот что однажды произошло между ними» (Абхазские сказки, 1965: 91).

В абхазском фольклоре богато представлены волшебные сказки. Разнообразны их персонажи. Наиболее типичными являются крестьянский сын или дочь, а также младший из трех братьев. Как правило, это социально обездоленный персонаж, который после преодоления ряда сказочных препятствий, приобретает счастье и благополучие. Врагами героя выступают как мифические персонажи (великаны – *адауры*, драконы – *агэ-илишан*), так и социальные – цари, князья, дворяне и др.

При всем многообразии сюжетов, образов, мотивов абхазские сказки, как и сказки других народов, имеют традиционно сложившуюся конструкцию. Все повествование и его отдель-

ные части излагаются по определенным схемам.

Для волшебных сказок характерна троекратность действия. Каждое последующее действие (препятствие) сложнее предыдущего. После преодоления очередного препятствия перед героям возникает новое, более трудное препятствие или более сложная задача. Три – самое излюбленное число абхазских сказок: у героя два старших брата, он третий – самый младший; герой выполняет три задачи, совершает три поездки, три раза достает целебное лекарство (для матери, или для сестры, или для невесты); герой по пути минует трех зверей (животных), впоследствии они становятся его помощниками, он же поочередно убивает трех великанов (иногда семь, девять великанов).

Повторение действия в сказке нужно, во-первых, для усиления задачи, для героизации, во-вторых, для запоминания сказки – черта, вытекающая из традиционной устной природы бытования сказки.

Как правило, начальные сведения о герое состоят из мотива его недооценки. Недооценка героя его сородичами или вообще окружающими людьми мотивируется разными причинами: или он слишком молод, или завидуют его личным качествам (физической силе, находчивости, смелости и т.д.), или же просто проявляют пренебрежительное отношение из-за его бедности, из-за низкого социального статуса. Постоянным является и то, что до свершения подвига соотношение сил героя и его противника явно не в пользу первого. Сила врага гиперболизируется, сила героя скрыта, неизвестна, потому недооценивается. Когда герой вступает в схватку с великаном или драконом или когда он заявляет, что может ответить на сложные вопросы царя, выполнить трудные задачи невесты (царя и т. д.), доброжелатели советуют ему не рисковать, не идти на верную гибель. Но герой не страшится, идет навстречу опасности, совершает ряд подвигов. Благодаря этому скрытые до того его качества раскрываются (ум, находчивость, смелость и т. д.). После свершения ряда подвигов, выполнения задач, преодоления препятствий обязательно наступает счастливый день.

Излюбленным приемом сказочного стиля является противопоставление персонажей. Обычными являются следующие противопоставления: добрый младший брат (сестра) и завистливые старшие братья (сестра); трудолюбивая, добрая золовка

и ленивые, завистливые невестки и т. д.

Абхазские волшебные сказки имеют характерные для них зачины и концовки. Эти зачины и концовки непосредственно не связаны с сюжетом. В зависимости от настроения сказочника зачины и концовки могут быть произнесены или опущены. Наиболее часто употребляемыми зачинами являются: «Лакэ, лакэ сыине-иуаз...» (букв.: «Сказка, сказка, как я шел...»); «Сказка, сказка, сказочная невестка, подбрасывающая стулья, двенадцать раз подбрасывающая», «Сказка, сказка, сказочная невестка распростерлась (развалилась) в двенадцати кувшинах» и др.

В концовках, как правило, в шутливой форме подчеркивается фантастичность, ирреальность всего рассказанного. Концовки как бы возвращают сказочника и слушателей из сказочного мира в реальную жизнь.

При поверхностном и беглом знакомстве с абхазскими бытовыми сказками может показаться, что в основном они порождены эпохой феодализма (наличие в них в качестве основных персонажей крестьян, царей, князей, дворян и т. д.), однако многие из них своими корнями восходят к более древним временам.

Так, например, при внимательном изучении сказки «Плетенка» (Папаскири, 1965: 270), выясняется, что ее сюжет полистадиален. Сюжет этой сказки сводится к тому, что по настоянию жены муж решил поместить свою мать в большую плетенку и бросить ее в реку. Внук старухи-матери, узнав о намерении отца, наказывает: «Отец, когда бросишь бабушку в реку, плетенку принеси обратно домой. Она мне пригодится. Когда ты состаришься, в ней я и тебя брошу в реку». После этих слов мальчика отец его сознает свою вину перед матерью и начинает относиться к ней хорошо.

Очевидно, что сюжет этот возник как отрицание некогда бытования обычая обречения старииков на гибель (Зухба, 1970: 141–143).

Таких примеров немало.

Учеными давно замечено, что в абхазском устном народном творчестве ведущими являются произведения героического характера, с героическим содержанием. Героическая тематика по сравнению с лирической находит свое воплощение не только в эпических жанрах, но проявляется и в коротких песнях и разного рода повествованиях, даже в пословицах и поговорках.

Все это говорит о том, что у предков абхазов исстари сильно был развит культ героизма.

Преобладание произведений героического содержания по сравнению с лирическими не случайное явление, а результат определенной закономерности. Особая популярность героической тематики, воспевание культа героизма в абхазском фольклоре обусловлено героическим прошлым нашего народа, т. к. ему постоянно приходилось бороться за свою независимость и защищать Родину от бесчисленных иноземных захватчиков и отстаивать свои национальные и социальные права (Салакая, 1966: 34; Аншба, 1970: 15–16).

При всем многообразии и широте тематики героического эпоса в абхазском фольклоре следует выделить нартский эпос, героическое сказание о богоборце Абраскиле и историко-героическую словесность (песни и сказаний на историческую тематику). Если нартские сказания и эпос об Абраскиле своими корнями восходят к мифологии, то историко-героические песни и повествования носят явные черты своего сравнительно позднего происхождения и претендуют на историчность. Можно определенно сказать, что эти последние в основном порождены эпохой феодализма.

Из всех памятников абхазского фольклора особо выделяются величественные архаические сказания об эпических богатырях-нартах. Они дошли до наших дней в живом бытovanии.

Нартский героический эпос не является исключительной принадлежностью абхазского народа. Он широко распространен в фольклоре адыгов и осетин. В разной степени нартские сказания известны карачаевцам, балкарцам, ногайцам, чеченцам, ингушам, сванам, рачинцам и некоторым народам Дагестана. У горцев Дагестана, у рачинцев и сванов эти сказания имеют характер заимствования. Нартов знали и убыхи, которые по разным причинам во второй половине XIX в. были переселены в Турцию (Салакая, 1966: 37).

Значительный интерес представляют формы бытования нартских сказаний. Достоверно выяснено, что у абхазов они бытуют в основном в форме разрозненных прозаических повествований. Об этом красноречиво и убедительно говорят Ш.Д. Инал-Ипа, К.С. Шакрыл, Х.С. Бгажба, Ш.Х. Салакая, А.А. Аншба и другие исследователи. Но имеются чисто песенные формы (в народной терминологии – «песни о нартах»), а так-

же прозаические, с песенными и стихотворными вставками. Повествования о нартах в народе именуются «рассказами о нартах» (Салакая, 1966: 98; Аншба, 1970: 81–99).

У абхазов нартские песни чаще всего исполняются речитативом, без сопровождения музыкального инструмента. В этих песнях налицо внутренняя ритмика и определенный размер (Аршба, 1970: 89). Есть и песни, которые исполняются в сопровождении старинного музыкального инструмента типа *скрипки-апхъарца*. Такова, например, уникальная по своему содержанию и форме песня о матери нартов *Сатаней-Гуашь*, в которой воспеваются и поэтизируются не боевые свершения (как это бывает обычно в других песнях), а ежедневный труд героини (Аншба, 1970: 81).

В науке еще не установлено, что чему предшествовало – прозаическая форма эпических сказаний стихотворной или наоборот. Одни считают, что стихотворная (песенная) форма была изначальной, другие же предполагают, что повествовательная форма была первичной, третьи придерживаются того мнения, что обе формы возникли и развивались параллельно. По всей вероятности, правы те, кто предполагает, что «для нартского эпоса смешенная стихотворно-прозаическая форма представляет собой не результат последующей трансформации стиха в прозу или прозы в стих, а является исконной, изначальной естественной формой его бытования» (Салакая, 1976: 147).

При сравнительном изучении различных национальных версий нартского эпоса в глаза бросаются сходства на уровне тематики, сюжетов, образов, мотивов. Эти сходства носят не типологический или иной характер. «Здесь речь идет уже не о сходстве отдельных мотивов или сюжетов, а об общей основе эпического инвентаря, о тождестве главных героев, об общем наименовании героев “нарт”» (Абаев, 1978: 30).

Нартский героический эпос в целом и по своему содержанию, и по сюжетному составу, и по художественной структуре, и по формам бытования представляет собой сложнейшее явление. Ученые долго и специально занимающиеся изучением фольклора кавказских народов, неоднократно отмечали сложность исследования многих вопросов, связанных с нартским эпосом. Несмотря на то, что усилиями исследователей в этой области многое уже достигнуто, «нерешенных, открытых во-

просов, пленяющих к себе своей загадочной таинственностью, еще немало» (Салакая, 1966: 38).

Признано, что нартский эпос – один из самых древних памятников мирового фольклора. Однако в вопросе о времени и условиях его возникновения в среде ученых до сих пор нет единого мнения (Аншба 1970: 16).

Наиболее трудноразрешимыми и дискуссионными оказались проблемы, связанные с датировкой и местом возникновения первоначального ядра нартского эпоса, проблема историзма, а также этимология целого ряда нартских терминов, и особенно из серии ономастики.

Несмотря на то что исследование нартского эпоса в целом имеет небольшую историю (наиболее интенсивно его начали изучать с середины минувшего XX столетия), о нем накоплена значительная научная литература, на языке оригиналов и в русском переводе изданы сводные тексты ряда национальных его версий.

Научное изучение вышеуказанных и других вопросов нартovedения оказалось затрудненным и потому, что все они взаимосвязаны, переплетены. Самым главным из до сих пор не разрешенных является вопрос о том, в чьей этнической среде зародилось т. н. первоначальное ядро нартского эпоса и кто его заимствовал, если вообще имеет место заимствование. Споры по всем другим вопросам сводятся к этому.

Существует несколько концепций по вопросу генезиса нартского эпоса, но ни одна из них не может быть признана безоговорочно. Фактически все они построены на уровне гипотез. Одни ученые доказывают, что нартский эпос своими корнями восходит к скифско-сарматской эпохе и датируют VII–IV вв. до н. э., другие ученые придерживаются того мнения, что нартские сказания абхазо-адыгского происхождения, и относят его появление к более архаичным эпохам.

В настоящее время все крупные нартovedы признают, что абхазо-адыгские версии нартского эпоса сохранили наиболее древние черты (отсутствие в них социального и имущественного деления общества, отсутствие богоборческих мотивов, ведущая роль женщины-матери – мать ста братьев и одной сестры – Сатаней-Гуашьа), а также и то, что в эпосе ведущими формами хозяйства являются охота и скотоводство. Нарты совершают бесконечные длительные походы за добычей славы (хызыраца),

ведут постоянную борьбу как с грозными мифическими существами (великаны, драконы и т. д.), так и с иноземными врагами.

На основании этих и других архаических признаков абхазских сказаний Ш.Х. Салакая, А.А. Аншба и некоторые другие попытались отодвинуть рамки хронологии нартского эпоса не только за пределы аланской военной демократии (конец II и начало I тысячелетия до н. э. и начало н. э.) или скифо-сарматских вторжений на Северный Кавказ (начиная с VII–VI вв. до н. э.), но даже за пределы кубанской культуры (конец II и начало I тысячелетия до н. э.). Речь идет, конечно, не о том, что эпос целиком сложился и окончательно оформился в такую отдаленную эпоху. Имеется в виду, что зародыш эпоса восходит к этой эпохе (Салакая, 1966: 66).

Абхазская версия нартского эпоса отчетливо отразила по меньшей мере три крупнейшие эпохи. «Причем различные сюжеты сказаний возникли на различных этапах развития первобытно-общинного строя, каковыми были матриархат, переходный период от матриархата к патриархату, патриархат, период разложения первобытно-общинного строя, так называемая эпоха “военной демократии”» (Салакая, 1966: 91).

Об отражении различных эпох и о полистадиальности указывает содержание самого эпоса, образы ряда его персонажей. Так, например, в сказаниях хронологически последовательно отражены как каменный (неолит), так и железный века. Одним из ярких тому подтверждений является образ главного героя нарта Сасрыквы и сюжеты, связанные с его именем. Сасрыква самый младший из ста единоутробных братьев и одной сестры по имени Гунда.

Сасрыква родился чудесным образом – выдолблен из камня, который был оплодотворен нартским пастухом Зартыжом. Сразу после рождения Сасрыква был закален в стальной расплавленной жидкости кузнецом Айнар-ижбы.

Очевидно, что Сасрыква появился по матрилокальному признаку. В его рождении и воспитании решающую роль сыграла мать Сатаней-Гуашья. Здесь роль отца низведена до минимума.

Об отражении в нартском эпосе абхазов различных эпох говорит и сравнительный анализ образа Сасрыквы с образом не менее могучего героя Цвыцва (Цэыцэ). Функционально Цвыцв соответствует осетинскому Батрадзу и адыгскому Батразу, ино-

гда же – Бадыноко.

В отличие от Сасрыквы, в рождении и воспитании Цвыцва роль матери (она из рода ацанов-карликов, по имени Зылха, иногда безымянна) мизерна. В чреве матери Цвыцв пробыл не более семи месяцев. Воспитание он получил в отцовской (патриархальной) семье без матери. Эти и другие черты дают основание квалифицировать образ Цвыцва как своеобразное отражение патриархальных отношений и идеологии военной демократии (Салакая, 1966: 54–55).

Несмотря на то что в последнее время (особенно после распада Советского Союза) несколько спала работа по интенсивному исследованию нартского эпоса, есть надежда, что в дальнейшем ученые продолжат усилия для более глубокого его изучения, найдут новые пути и подходы для освещения нерешенных вопросов. В этом отношении наиболее перспективным представляется сравнительно-сопоставительное рассмотрение национальных версий эпоса на всех уровнях – на уровне сюжетов, образов, мотивов и т. д.

К архаическим памятникам абхазского фольклора относится героическое сказание о богоборце Абраскиле. Исследователями давно замечено, что основной персонаж этого сказания – Абраскил является двойником древнегреческого Прометея и принадлежит к плеяде героев прометеева типа. Его обычно справедливо сравнивают с персонажами, прикованными к горам или заточенными в пещере за дерзкие деяния против Бога в различных кавказских сказаниях.

Сказание об Абраскиле встречается в абхазском фольклоре только в повествовательной (прозаической) форме. В песенной (стихотворной) или смешанной (песенно-повествовательной) форме оно не зафиксировано.

Сказание дает сведения лишь об основных событиях из жизни героя. Сообщается, что давным-давно в Абхазии жила девушка неописуемой красоты. Она была знатного происхождения. Эта девушка решила никогда не выходить замуж. Но по прошествии времени забеременела от небесной силы и родила сына, которого нарекли Абраскилом. Только в единичных вариантах говорится о том, что красавица родила сына Абраскила от всемогущего демона (злого духа), сорвавшего невинную деву. Необычайную красоту и горячую любовь к родине Абраскил унаследовал от прекрасной матери. «От отца же

– демона он получил в дар сверхъестественную мощь и силу, непримиримую ненависть к людям и гордый, непокорный дух» (Абхазские сказки и легенды, 1994: 15).

Чудесно рожденный Абраскил с раннего детства проявил необыкновенные качества. «Он рос не по дням, а по часам, в девять лет он выглядел двадцатилетним юношей и скоро сделался прекраснейшим из молодых людей» (Абхазские сказки и легенды, 1994: 8). Абраскил отличался от своих сверстников небывалой физической силой, не щадил себя в сражениях. Его богатырские силы были направлены на защиту родной Абхазии. В сказании постоянно подчеркивается, что Абраскил самозабвенно и мужественно боролся против всякого рода иноzemных захватчиков, часто совершивших набеги на Абхазию и разорявших ее. Ни в одном варианте сказания нет даже и глухого намека о стремлении героя к личному благополучию. Проблемы личного благополучия для Абраскила начисто отсутствуют. Нигде ни одного слова не сказано о том, что у героя была семья. По сказанию получается, что Абраскил явился на свет только для того, чтобы искоренить любое зло, очистить родину от врагов. Только в заботах о родине и родном народе живет и действует. Никаких других целей у него нет.

У Абраскила нет постоянного жилища. Он всегда в движении. С берега Черного моря прибывает на вершину самой высокой горы Абхазии (Ерцаху), оттуда опять возвращается к берегу моря. Морской берег и вершина горы Ерцаху для него являются местами отдыха и сна, одновременно они служат убежищем, когда по приказу Бога за ним гонятся ангелы. Словом, Абраскил ведет строгий аскетический образ жизни, отрешен от жизненных благ.

Средством передвижения для Абраскила был крылатый конь-араширь, который являлся его верным другом. Как во многих других эпических сказаниях и волшебных сказках, так и здесь конь-араширь в необходимых случаях предупреждает героя о грозящей опасности. Одним прыжком араширь переносит своего хозяина с вершины горы к берегу Черного моря. Таким же способом доставлял он Абраскила обратно на вершину самой высокой горы Абхазии.

По некоторым вариантам, дополнительным средством передвижения Абраскила служил посох (алабашья), опираясь на который он мог прыгать с берега моря на вершину той же са-

мой горы Ерцаху. Встречаются варианты, в которых говорится, что, опираясь на свой посох, Абраскил мог прыгать с востока на запад и с запада на восток (Шинкуба, 1990: 284). Нередко этот посох выручал героя в минуты опасности: «Абраскил втыкал алабашу в землю и, опираясь на него, делал такой прыжок, что исчезал из глаз врагов» (Абхазские сказки, 1965: 12).

В некоторых вариантах посох (алабашь) выполняет функцию боевого оружия. Этим посохом Абраскил уничтожал всех, кто утвердительно отвечал на его неизменный вопрос: «Есть ли Бог на свете?» (Салакая, 1966: 116). Абраскил уничтожал не только внешних, но и внутренних врагов, непримирим был ко всему тому, что мешало благополучию родного народа, вырывал корни папоротника, как мешающие плодородию почвы. Ненавидел он рыжих и голубоглазых, считая их вредными, обвинял их в том, что «они могут слазить людей и животных» (Чурсин, 1956: 243). С такой же ненавистью относился он к людям из родов Кацба и Эшба (в некоторых вариантах – Авидзба и Кадзба или Ашвба и Кацвба). В одних случаях ненависть Абраскила к этим родам ничем не мотивирована, в других случаях мотивируется тем, что эти роды некогда предали родину (Пачулиа, 1986: 20–26) или занимались колдовством (Чиковани, 1966: 310).

Абраскил совершил ряд подвигов. Так, например, ему приписывается заслуга уничтожения вредного для народа великаны (адауы), рассечение одним махом меча огромного камня, лежащего на возвышенности в поселке Андроу (с. Члоу Очамчирского района). По преданию, Абраскил хотел поднять этот камень на вершину горы, но случайно поскользнулся и уронил его. Рассердился герой и мечом разрубил камень пополам (Пачулиа, 1986: 20).

Во многих вариантах сказания указывается, что во времена Абраскила в Абхазии царили тишина и благодать, никто и ничто не могло нарушить мирную и спокойную жизнь народа. «Ни один враг Абхазии из опасения навлечь на себя гнев богатыря Абраскила не осмеливается ступить на землю его родины. Острые кинжалы и сабли врагов Абхазии ржавели в ножнах, ибо не только обнажить их, но даже и помыслить об этом никто не смел» (Абхазские сказки и легенды, 1994: 19; Шинкуба, 1990: 271–281).

Уничтожив всех своих врагов, Абраскил возгордился и на-

чал соперничать с самим Богом. За свое чрезмерное высокомерие и непослушание Абраскил был наказан тем, что по приказу Бога ангелы поймали его и заточили в глубокую пещеру. При этом оказывается реально существующая карстовая пещера в с. Члоу Очамчирского района. По сказанию, Абраскил обречен на вечные муки: день и ночь раскачивает железный столб, к которому он привязан цепью, но все его старания тщетны, ему не дано выбраться на свободу. В году один раз ему удается расшатать столб настолько, что, кажется, вот-вот вытащит его из земли. Но в это время прилетает птичка трясогузка и садится на столб, разгневанный Абраскил ударом огромного молота хочет убить эту птичку, но она улетает, от удара столб еще крепче входит в землю, и так без конца. Попытки сородичей освободить Абраскила из заточения также не увенчались успехом. Мучения Абраскила напоминают бесплодные труды Сизифа и Тантала.

Ознакомившись с основным содержанием эпического сказания об Абраскиле, мы можем с уверенностью сказать, что оно многослойное. В нем встречаются как очень древние, так и сравнительно поздние мотивы. Самым древним в нем следует признать мотив непорочного зачатия. Мотивы чудесного рождения и быстрого роста в контексте сказания об Абраскиле являютсяrudimentами древнего матриархального сознания. Они говорят о былом величии и главенстве женского начала. Конечно, отсутствие роли отца в интересующем нас здесь сказании не случайное явление. По всему видно, что таинственную, титаническую силу и волю Абраскил унаследовал от своей безымянной могучей матери, которая представляется обладательницей магической силы.

Борьбу с великанином также следует отнести к древнейшим слоям сказания. Как в нартском эпосе и волшебных сказках, так и здесь великан олицетворяет стихийные и могучие силы природы. По всему видно, что борьба Абраскила со всякого рода сорняками (папоротник и др.) связана с какой-то очень важной эпохой земледелия.

Несмотря на то что указанные и некоторые другие мотивы своими корнями восходят к глубокой древности, в эпосе об Абраскиле наиболее значимыми являются богоборческие мотивы. Они, по-видимому, сравнительно позднего происхождения. Поэтому следует согласиться с мнением Ш.Х. Салакая, который на основе детального и всестороннего анализа данно-

го памятника пришел к заключению: «Сказание об Абраскиле как бы продолжает нартский эпос, являясь его заключительным этапом» (Салакая, 1966: 114).

Наряду с нартским эпосом и героическим сказанием об Абраскиле в абхазском фольклоре имеются памятники более позднего происхождения. Несмотря на то что не всегда возможно подыскать конкретных исторических прототипов фольклорных образов, эти последние можно квалифицировать как исторические. По своему тематическому, сюжетному и жанровому составу историческая словесность абхазов проявляет значительное разнообразие. Здесь имеются как лирические, лироэпические, эпические, так и сказания, предания и легенды, рассказы анекdotического характера и т. д. (Салакая, 1966: 124).

В некоторых преданиях получила своеобразное,rudиментарное отражение ранняя история абхазов. В этом отношении характерно предание об «апсх» – абхазском правителе. По мнению Ш.Д. Инал-Ипа, термин «апсх» употребляется как «национальный титул для обозначения высшего лица в Абхазском царстве» (Инал-Ипа. 1963: 173). Образ апсх занимает видное место в абхазском устном народном творчестве.

По сей день в народе бытуют различные варианты предания о нем. По наблюдениям Ш.Д. Инал-Ипа, «личных имен апсха предания не сохранили, его представляют обобщенным образом. Однако, согласно преданиям, был не один человек с данным титулом, а существовала целая династия апсха, правившая Абхазией в течение неопределенного периода времени» (Инал-Ипа, 1963: 176).

Ш.Д. Инал-Ипа предполагал, что создание термина «апсх» могло произойти в начальный период возникновения Абхазского царства (конец VIII в. н. э.). В этот период происходил процесс складывания раннефеодальной абхазской народности (Инал-Ипа, 1963: 173). Предания об апсх также рассматриваются в связи с теми историческими событиями, которые происходили в Абхазии в VII–VI вв. н. э.

Ш.Д. Инал-Ипа отстаивал мнение о том, что предания об апсх «отражают собой один из важнейших этапов в политической истории и этническом развитии абхазского народа, – период слияния и консолидации основных абхазских племен в раннефеодальную абхазскую народность и создания крупного национального государственного образования

– Абхазского царства» (Инал-Ила, 1971: 246). Ш.Х. Салакая также считает, что предания об апсха своеобразно отразили ту борьбу, которую вели абхазские племена в античной и раннесредневековой эпохе против различных иноземных порабощителей (Салакая, 1966: 126).

Преобладающее большинство историко-героических песен и преданий абхазов повествует о сравнительно недавних событиях, в основном об эпохе позднего феодализма. Наиболее характерными и ведущими темами историко-героической словесности абхазского народа являются темы борьбы с иноземными захватчиками и за социальную справедливость. Выделяются также печальные песни-плачи и устные рассказы о махаджирстве – насильственном изгнании значительной части абхазского народа во второй половине XIX в. на чужбину в Турцию. В песнях и сказаниях о борьбе с иноземными захватчиками воспеваются и прославляются, как правило, герои-одиночки, защитники родного народа, родного села, края. К числу наиболее популярных и распространенных в абхазском народе относятся циклы песен и сказаний об эпических героях, защитниках родного народа от иноземных завоевателей: И напха Кягуа, Пшкиач-ипа Манча, братья Аджыровы, Башныхв Хит, Ашуба Данакай и др.

Как правило, в сюжетах, связанных с этими именами, описываются опустошительные набеги чужестранцев и их отбивание местными героями. Эти сказания построены на следующих эпизодах: во время отсутствия героя (он находится в горах, на альпийских лугах – пасет стадо, или в путешествии, или на охоте, словом – за пределами родного села) нападают чужестранцы, опустошают родное село, угоняют скот, пленият жителей. Обо всем этом герой узнает позже, по возвращении домой или через гонца, или же с помощью вещего сна. Типично то, что погоню за грабителями герой, как правило, совершал в одиночку. В течение полудня он преодолевает путь, пройденный врагами в трое суток, настигает их и устраивает засаду. Затем следует словесный поединок между героем и предводителем чужестранцев. Глава грабителей отвергает предложение героя мирно и по-хорошему освободить утоняемых людей и скот. Не подчинившихся врагов герой убивает выстрелами из ружья или в физическом единоборстве (в разных вариантах врагов бывает 300, 100, 90, 60 человек).

Небезынтересно отметить, что в абхазской историко-геро-

ической словесности, как правило, конкретно не указывается национальная принадлежность врагов. О них говорится как о грабителях *акэылацэ апстыр* – какие-то чужеземные завоеватели, или же это люди заморские, или чужеземцы с той стороны гор, т. е. с Северного Кавказа.

Часто в историко-героических сказаниях абхазов одним из художественных приемов служит мотив предварительной недооценки героя. Персонаж, который в самом начале подвергается недооценке, впоследствии проявляет незаурядные героические деяния. И этим приобретает славу среди своих соотечественников. Мотив предварительной недооценки героя создает своеобразный художественный эффект. Можно сказать, что этот мотив историко-героические песни и сказания унаследовали от сказок и архаического героического эпоса о нартах, в которых он также чрезвычайно популярен.

Здесь же необходимо отметить, что образы историко-героической словесности абхазов разработаны не только в эпических повествованиях, но и в разнообразных эпических и лиро-эпических песнях. Эпические повествования и песни об одних и тех же героях взаимодополняют друг друга. Как правило, повествования являются своеобразными пояснениями коротких песен (Салакая, 1966: 134–136).

Можно с уверенностью сказать, что фольклорные произведения, о которых идет речь, порождены временем, когда набеги были характерными и культ героизма отдельной личности был прочным. В то же время необходимо подчеркнуть, что отдельные сюжеты, эпизоды, мотивы и черты героев восходят к более древним временам.

Так, например, как в абхазских историко-героических сказаниях, так и в аналогичных параллелях (типологически сходных) в фольклоре других народов нередко встречается сюжет героического сватовства. Нет сомнения, что этот сюжет восходит к глубокой древности. Как в архаическом эпосе о нартах, так и в историко-героических сказаниях добыча невесты связана с трудностями (она привозится издалека, путь к ней очень труден, необходимо завоевать ее в состязании с другими соперниками – женихами и т. д.).

Герои-одиночки характерны и для группы песен и прозаических рассказов о социальных противоречиях. Преобладающее большинство этих героев является истори-

ческими лицами недавнего прошлого (в основном XIX и XX вв.): Кудж Капыта, Ашуба Данакай, Кяхба Хад-жарат, Айба Хвит, Бгажба Салуман и др.

Литература

1. Абаев В.И. Мартовский эпос // Сказания о нартах. Осетинский эпос. – М.: «Советская Россия», 1978.
2. Абхазские сказки и легенды / Сост. И.Х. Хварцция. – М., 1995.
3. Абхазское устное народное творчество. Трудовые песни, обрядовая поэзия, заговоры, бытовая поэзия. Составление, подготовка к печати, автор пояснительных статей и примечаний кандидат филологических наук В.А. Когония. Предисловие кандидата филологических наук Ш.Х. Салакая. – Сухуми: «Алашара», 1992 (на абх. яз.).
4. Адлейба Дж. Я. Поэтико-композиционная и стилевая система в комплексном освещении. Экспериментальное исследование на абхазском материале. – М.: МАКС Пресс, 2000.
5. Адлейба Дж. Я. Устные стилевые основы сказки. Опыт экспериментального исследования на абхазском материале. – Сухуми: «Алашара», 1991.
6. Аншба А.А. Некоторые художественные особенности абхазских нартских сказаний. – Сухуми: «Алашара», 1968 (на абх. яз.).
7. Аншба А.А. Абхазский фольклор и действительность. – Тбилиси: «Мецниереба», 1970.
8. Аншба, 1970 – Аншба А.А. Вопросы поэтики абхазского народного эпоса. – Тбилиси: «Мецниереба», 1970.
9. Бгажба, 1965 – Бгажба Х.С. Абхазские сказки составил, обработал и перевел. – Сухуми, изд. «Алашара».
10. Габния Ц.С. Афористические жанры абхазского фольклора (жанрово-тематические и структурно-семантические особенности). – Сухуми: «Алашара», 1990.
11. Джапуа З.Д. Нартский эпос абхазов (Сюжетно-тематическая поэтико-стилевая система). – Сухум, 1995.
12. Зухба С.Л. Абхазская народная сказка. – Тбилиси: «Мецниереба», 1970.
13. Зухба С.Л. Типология абхазской несказочной прозы. – Майкоп: «Меоты», 1995.
14. Инал-Ипа Ш.Д. О содержании термина «апсх» // Труды

Абх. института яз., лит. и ист. им. Д.И. Гулиа. XXXIII–XXXIV. – Сухум, 1963.

15. Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. (Историко-этнографические очерки). Второе переработанное, дополненное издание. – Сухуми: «Алашара», 1965.

16. Инал-Ипа Ш.Д. Страницы исторической этнографии абхазов (Материалы и исследования). – Сухуми: «Алашара», 1971.

17. Инал-Ипа Ш.Д. Памятники абхазского фольклора. Нарты. Ацаны. (Сборник статей и материалов). – Сухуми: «Алашара», 1977.

18. Когония В.А. Абхазская народная песня. – Сухуми: «Алашара» 1986.

19. Папаскири И.Г. Собрание сочинений. – Сухуми: «Алашара», 1965. – Т. 2. (на абх. яз.).

20. Пачулиа В.П. Падение Анакопии. Легенды Кавказского. Причерноморья. – М.: «Наука», 1986.

21. Салакая Ш.Х. Обрядовый фольклор абхазов // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л.: «Наука», 1974.

22. Салакая Ш.Х. Абхазский нартский эпос. – Тбилиси: «Мецниереба», 1976.

23. Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. – Тбилиси: «Мецниереба», 1966.

24. Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М: «Наука», 1969.

25. Тапагуа С.А. Абхазские традиционные обряды и обрядовая поэзия. – М.: МАКС Пресс, 2001.

26. Хашба Р.А. Абхазский детский фольклор. – Сухуми: «Алашара», 1980.

27. Чиковани М.Я. Народный героический эпос о прикованном Амирани. – М.: «Наука», 1966.

28. Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. – Сухуми: Абгосиздат, 1956.

29. Шинкуба Б.В. Золотые россыпи (Абхазские устные народные сказания и этнографические материалы). – Сухуми: «Алашара», 1990 (на абх. яз.).

ЭЛЕМЕНТЫ ДРАМЫ И ТЕАТРА В

АБХАЗСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Тексты цельных и объемных народных драматических произведений в зафиксированном виде и в большом количестве у абхазов не сохранились. Но это вовсе не означает, что у нас в прошлом не было народной (фольклорной) драмы и театрализованных представлений. Имеются фрагментарные и очень поздние записи текстов абхазских фольклорных драматических произведений (коротких устных пьес) и описание их исполнения в естественной народной среде. Эти отрывочные записи пьес и описание их театрализованных представлений немногочисленны, но они в достаточной степени дают возможность иметь определенное суждение о состоянии народной драмы и театра у абхазов хотя бы в сравнительно недавнем прошлом. С опорой на имеющиеся скучные материалы и косвенные данные есть основание говорить, что элементы драмы и театра наличествовали в абхазском фольклоре и в отдаленные времена.

О наличии в прошлом фольклорной драмы и театрализованных представлений у абхазов свидетельствует пьеса, содержащаяся в мемуарах русского офицера и писателя Василия Ивановича Савинова под названием «Достоверные рассказы об Абхазии», опубликованных в ряде номеров журнала «Пантеон и репертуар русской сцены» за 1850 г. Интересующая нас здесь пьеса опубликована без заглавия как органическая часть названного сочинения В.И. Савинова и содержится в XI главе, занимая всего четыре страницы (Савинов, 1850: 9–13).

Впервые обнаруживший и обративший внимание на эту пьесу абхазский филолог А.Л. Папаскири справедливо отмечает, что она носит уникальный характер и служит ярким свидетельством наличия в прошлом у абхазов народной драмы и театрализованных представлений (Папаскари, 1974: 8).

В.И. Савинов дал краткое описание обстановки, в которой ему удалось смотреть спектакль по этой пьесе. Это было в 1843 г. Судьба забросила автора в Абхазию, и он оказался свидетелем одного из театрализованных представлений бродячей труппы на берегах реки Гумисты у некоего князя по имени Астан-Гари. По указанию В.И. Савинова, в праздник в честь языческого бога Мизитихи князь Астан-Гари пригласил к себе странствующих фигляров и предложил им устроить представление. Собралось множество людей со всего аула, и с большим

интересом и вниманием смотрели на игру актеров.

А.Л. Папаскири правильно определил основную тему и содержание пьесы и пишет, что она посвящена теме военных стычек между адыгами и абхазами. В ней прославляются хитрость и находчивость абхазов, направленные против адыгского Гирей-Захала, опустошившего абхазские аулы. Запись В.И. Савинова определяет не только жанр (трагикомедия), но и дает полное представление о сюжете и композиции этого драматического произведения в диалоге (Папаскири, 1974: 8).

Текст самой пьесы не является точной копией увиденного и услышанного автором. В.И. Савинов записал его впоследствии по памяти. По этому поводу в преамбуле пьесы он сообщал: «Я рассказываю ее (эту пьесу – С.З.) так, как мог упомянуть. И если в ней что-нибудь лишнее или недоскажу чего-нибудь, то она нисколько от того не изменится, потому именно, что всякая хасыли разыгрывается погливанами десять раз сряду, будет каждый раз новостью для зрителя и слушателя, ибо хасыли не заучиваются, но всегда импровизируются» (Савинов, 1850: 9). После этих слов автора степень достоверности текста пьесы явствует, но у нас нет никаких оснований подвергать сомнению подлинность зафиксированного им представления.

Кроме всего прочего, из этих слов автора выясняется, что у актеров не было фиксированного, стабильного и устойчивого текста пьесы. Вполне резонно предположить, что ими был усвоен основной костяк, основной ход действий исполнявшейся пьесы и при каждом новом представлении (выступлении перед зрителями) они восстанавливали и основное действие. При этом, видимо, они в определенной степени проявляли вольность в обращении к традиционному тексту. Трудно, конечно, сейчас судить, каково было это соотношение, но не вызывает сомнения, что здесь наличествовали и традиция, и импровизация. Актеры, исполнявшие эту пьесу, по-видимому, были из среды широко известных в абхазском народе *акечеков*. В.И. Савинов их называет погливанами. Акечеками у абхазов называли талантливых и популярных исполнителей различных устных произведений, шутов, вообще людей остроумных, с хорошо развитым художественным воображением, эстетическим вкусом и отличной памятью.

Функционально они соответствовали древнегреческим аэ-

дам, древнерусским скоморохам, адыгским *гегуако*, средневековым немецким миннезингерам, среднеазиатским *масхаробозам* и *кизикчи*, кавказским ашугам. *Акечеки* были творцами и носителями разнородных фольклорных произведений, однако известно, что в их репертуаре доминирующее место занимали юмористические и сатирические жанры.

Отмечая роль творчества *акечеков*, исследователь истории абхазского театра А.Х. Аргун пишет: «История сохранила имена народных мастеров юмора и веселья, знаменитых выдумщиков и потешников, таких как Чагу Чацба, Жана Ачба, которых из-за острых насмешек боялись даже дворяне и князья. Сатира акечеков, как говорилось в народе, разила сильнее пули» (Аргун, 1978: 72).

В целом пьеса, о которой идет речь, в записи В.И. Савинова служит ярким доказательством тому, что еще в XIX в. у абхазов был распространен своеобразный народный театр, были импровизированные на актуальные для того времени темы драматические произведения. Вряд ли описанное В.И. Савиновым драматическое представление было единичным случаем. По всей вероятности, аналогичные явления имели место в Абхазии по-всеместно и задолго до XIX в., отвечая определенным духовным запросам народа, и этим поддерживались.

Интересно отметить и то, что яркие картины наличия драматических и театрализованных представлений в среде абхазского народа в первой четверти XX в. даны в ряде произведений абхазской художественной литературы (в романе Д.И. Гулиа «Камачич», в романе Б.В. Шинкуба «Рассеченный камень» и в некоторых других).

Когда мы говорим о народных театрализованных представлениях, должны учитывать, что это не было театром в строгом смысле слова. Явление, о котором мы здесь ведем речь, театром можно называть весьма условно. Оно не было таким сложным организмом, как современный профессиональный театр. Народные драматические представления устраивались без специальной сценической площадки, без рампы, без занавеса между актерами и зрителями. В них отсутствовали и другие компоненты (например, реквизит, суплер, освещение и т. д.), без которых современный театр не обходится.

Как правило, авторами постановки и текстовой части явля-

лись сами исполнители. Как и все другие фольклорные произведения, так и текстовые части этих представлений создавались и распространялись устным путем. И это послужило одной из причин того, что до нас дошли немногие из них, в пережиточном состоянии. Но все же не это главное. Отсутствие цельных текстов народной драмы как одного из жанров абхазского фольклора объясняется прежде всего и главным образом тем, что ученые ею серьезно заинтересовались слишком поздно. Остается только с сожалением отметить, что наши знания об абхазской народной драме не дают полного и всестороннего представления о ней.

Одно все же несомненно: правы те исследователи, которые видят основы абхазской национальной драматургии и профессионального театра в фольклоре (Лакербай, 1962: 15–35; Аргун, 1978: 19–76; Аргун, 1986: 7–71; Гулиа, 1985: 241–246). Появлению первого абхазского (письменного) драматического произведения предшествовала традиция многовековой народной драмы, театрализованных народных игр и зрелищ. (Первое абхазское драматическое произведение в печати появилось в 1919 г. на страницах газеты «Апсны» – это драма С. Я. Чанба «Махаджиры»).

Здесь же мы должны вспомнить и отметить хотя бы в самых общих чертах особенности драмы. Понятие драмы и театра во многом взаимосвязаны и взаимообусловлены. Но это не одно и то же. Как театр, так и драма имеет свою специфику. Прежде всего драма – это словесное художественное произведение, как правило, рассчитанное и предназначенное для постановки на сцене, для живого ее исполнения, что особенно характерно для традиционной народной устной драмы, которая не живет вне исполнения.

При переложении текста на бумагу народная драма, безусловно, теряет многое. Мы не сможем в полной мере оценить драму, если ограничимся чтением только ее текстовой части. Что же касается письменной, литературной драмы, то ее можно ведь и читать, хотя она создается главным образом для театра, для сценического исполнения, а не только для читательского восприятия.

В науке существуют различные определения драмы. Одни считают ее видом, другие – жанром. Еще Аристотель отмечал, что в структуре драмы как литературного вида вообще гла-

венствующее положение занимает действие. По Аристотелю, трагедии изображают какое-либо действие, а не качество (Аристотель, 1957: 58).

Здесь нет необходимости приводить конкретно все известные определения народной драмы. Ограничимся только тем, что наиболее правильное, как нам кажется, ее определение дал В.И. Чичеров, который писал: «Народная драма – жанр фольклора, в котором прозаические и стихотворные (большей частью песенные) тексты получают игровое воплощение в действиях и мимике исполнителей» (Чичеров, 1959: 403).

Наукой выяснено, что на раннем «этапе своего развития драма была одним из составных элементов сложного художественного акта, включавшего хор, диалог, пляску, пантомиму и т. д.» (Тимофеев, Тураев, 1974: 72). Она прошла длинный путь эволюции и во все времена основным средством развития является диалог (Тураев, 1974: 67). По словам Н.И. Савушкиной, диалог – это простейшая драматическая форма (Савушкина 1976: 65). Ту же функцию выполняет в драме и монолог, если он подразумевает игровую реакцию окружающих (Савушкина 1976: 65).

Как известно, простейший вид народной драмы в эмбриональном состоянии содержится в самом исполнении устного произведения. Устная форма традиционного фольклорного произведения по своей сути, по своей природе исполнительская. Живой процесс бытования фольклорного произведения требует обязательного наличия двух сторон, присутствия минимум двух людей – сказителя и слушателя. Для усиления впечатления сказитель прибегает к различным формам исполнительства: это движения, мимика, жесты, интонация и т. д. «Подобное исполнение художественного произведения уже означает, что оно превращается в сценическое произведение, поскольку здесь имеется и актер, и зритель» (Чиковани, 1972: 528).

При всем этом мы должны исходить из того положения, что не все, что исполняется устно, содержит в себе в чистом виде черты драмы и театрального искусства. Потому не всегда легко определить в каждом национальном фольклоре объем и границы народной драмы и театра. При определении объема и границ этого фольклорного явления часто возникают разногласия между учеными.

Исходя из вышеприведенного определения самого жанра,

данного В.И. Чичеровым, наиболее правыми представляются те ученые, которые объединяют под понятием народной драмы только такие произведения народа, в которых доминирует эстетическая функция и которые имеют зрелищный характер. Разумеется, имеются в виду те произведения, в которых наличествуют и другие основные компоненты народной драмы.

Указанные моменты должны учитываться при изучении любой национальной фольклорной драмы и театра. Если с этих позиций заглянуть в абхазский фольклор, убедимся, что он не так уж и беден элементами народной драмы и театра.

Как у многих других народов мира, так и у абхазов такие элементы встречаются почти во всех основных жанрах: в обрядовом фольклоре и в древнейших охотничьих песнях (например, «Танец медведей» и исполнявшаяся при этом танце песня). Следы драмы прослеживаются в архаическом эпосе о нартах и в сказках, донесших до нас черты первобытного синкретического состояния фольклора, а также в историко-героических и бытовых песнях. Однако не следует путать понятия «обряд», «игра», «зрелище», «драма» и «театр». Не всякая игра, обряд и зрелище являются носителями черт драмы и театра. Чтобы не смешивать эти понятия, мы должны иметь четкое и определенное представление о каждом из них и их разграничивать.

В.Н. Всеволодский-Гренгресс в монографии, посвященной русской устной народной драме, ссылаясь на С.Т. Аксакова, верно отмечает, что игрища «были рассчитаны на самих участников и сопровождались вовлечением присутствующих в число исполнителей. Драмы же были рассчитаны на стороннего зрителя» (Всеволодский-Гренгресс, 1959: 34). Конечно, обряды сыграли важнейшую роль в возникновении драмы и театра, древнейшие обряды лежат «в основе всех форм театрализации и народных празднеств» (Чечетин, 1981: 16). Но обряды сами по себе не являются театрализованными представлениями, хотя бы потому, что они еще не осознавались как искусство (Чечетин, 1981: 14). «Настоящий народный театр возникает в то время, когда он обособляется от обряда и становится самостоятельной художественной формой отражения общественной жизни и быта» (Баранов, 1962, с. 233). Ошибочными представляются взгляды тех ученых, которые преувеличивали влияние религии на театральные представления. Так, например, без оговорок нельзя согласиться даже с таким крупным ученым, как

Л.Я. Штернберг, когда он утверждает, будто «первые театральные представления у примитивных и древних народов имели религиозный характер» (Штернберг, 1936: 243). Религия, конечно, оказала огромное влияние на все виды искусства. Но в основе искусства лежит не религия, а трудовая практика человека.

Как отмечают исследователи истоков искусства, об элементах драмы и театра можно и следует говорить лишь в тех случаях, когда человек перевоплощается и играет чужую роль. Перевоплощение является одним из основных признаков театрализованности. Если исходить из этого верного тезиса, то нельзя считать, например, свадебный обряд в целом (за исключением некоторых его моментов) театрализованным, так как там жених и невеста (главные его действующие лица) играют не чужие, а свои собственные роли и фактически нет никакого перевоплощения. Основы же перевоплощения уводят нас к первобытной охоте (Андреев, 1959).

Юлиус Липс, который посвятил изучению первобытной культуры большую работу, отмечал, что современный театр ведет свое происхождение от мистерий в честь демонов плодородия, которые исполнялись на религиозных праздниках, чтобы содействовать произрастанию важнейших сельскохозяйственных культур. Церемония плодородия считалась обязательным обрядом, отмечался не только праздник ежегодного обновления природы, но как бы обряд способствовал этому обновлению, вызывая дождь и пробуждая богов плодородия. На этих праздниках прославлялись «смерть» и «воскресение» природы. Во время пантомимических танцев исполнители надевали маски этих богов – Озириса, Адониса, Таммуза, Аттиса, Деметры, Диониса (Липе, 1957: 282–283).

Как нам кажется, реминисценцией древнейших церемониалов плодородия, о которых говорит Ю. Липс, является и абхазский обряд, и песня, исполнявшаяся при этом обряде в честь богини дождя. Содержание этого обряда заключается в том, что в засушливые летние дни молодые люди собирались, снаряжали большую куклу в женское одеяние, со специальной для этого случая песней «Дзиуоу» шли к реке, разбрызгивали воду друг на друга и бросали куклу в воду (т. е. приносили ее в жертву богине дождя). Принесение куклы к реке и ее погружение в воду сопровождалось плясками и песней.

В некоторых вариантах этого обряда деревянную лопату

наряжали как куклу. Этот обряд описывался некоторыми авторами (Званба, 1982: 41; Джанашиа, 1960: 63–64; Марр, 1938: 113–115; Чурсин: 114–117 и др.). Описания эти во всех основных моментах совпадают, расходятся в некоторых деталях. Так, например, как пишет С.Т. Званба, в обряде участвовали деревенские девушки в лучших своих одеяниях, покрывали белой простыней ишака и сажали на него куклу (Званба, 1982: 41), а по Н.С. Джанашиа, в его время (в конце XIX в.) в некоторых селах (в с. Адзюбжа) этот обряд устраивается только детьми, а во многих других местах Абхазии (например, по соседству с Адзюбжей в с. Атара) в устройстве *дзиуоу* принимали участие и взрослые (Джанашиа, 1960: 63). Происхождение и значение названия обряда *дзиуоу* и песни *дзиуоу* до сих пор остается загадочным и неясным. И обряд, и песня, и кукла, которая жертвовалась, имели одно и то же название – «*Дзиуоу*».

Н.С. Джанашиа считал, что *дзиуоу* сложное слово и состоит из *a*-зы «вода» и *a*-у (*-a-w-*) – «иметь возможность достать что-либо» (Джанашиа, 1960: 63). По Г.Ф. Чурсину, *Дзиуоу* «оказывается и божеством воды и названием куклы» (Чурсин, 1957: 115). Подвергнув лингвистическому анализу это слово, академик Н.Я. Марр утверждал, что в нем «нет и не может быть названия божества или вообще какого-либо имени» (Марр, 1938: 115).

Исполнявшаяся при этом обряде песня по варианту, приводимому Н.С. Джанашиа, звучит так:

Зиуоу, зиуоу!
Зарик маркылда,
Ах ипа дзышоит,
З-иаум,
Лоыжъ-куарак еимидоит,
Зы-хат, зы-хат.

Русский перевод текста песни, осуществленный самим Н.С. Джанашиа:

Зиуоу, зиуоу!
(Ты), жемчужина вода!
Сын владетеля жаждет воды:
Вина не пьет, воды не достает,
Во всех семи ручьях ищет воды.

Дай воды нам, дай воды нам!
(Джанашиа, 1960: 64.)

В интересующем нас здесь аспекте на эти этнографическое (обряд вызывания дождя) и фольклорное (исполнявшаяся при этом песня) явления следует смотреть исторически. Функции их, безусловно, менялись. В эпоху, когда обряду и сопровождавшей его песне придавались магические силы и казалось, что они способствуют вызыванию дождя, они не носили элементов театральности и драмы (во всяком случае, эти элементы были в них мизерными), а служили утилитарным, практическим целям. Говоря другими словами, обряд не преследует цели осознанного решения каких-либо собственно эстетических задач. Только со временем, когда теряется вера в их магические силы, эти явления (обряд вызывания дождя и исполнявшаяся при нем песня) превращаются в забаву, в своеобразную театрализованную инсценировку. Вполне естественно и закономерно, что, когда утратилась вера в его магическую силу, обряд вызывания дождя перестал быть занятием для взрослых, после чего некоторое время бытовал в виде детской или молодежной забавы. Впоследствии же, под воздействием современной жизни и нового быта, он оказался забытым и ненужным. Процесс превращения обряда в детскую игру или забаву подтверждает мысль Г.В. Плеханова о том, что «игры детей являются подражанием работе взрослых (Плеханов, 1956: 665).

Очевидно, что обряд вызывания дождя и связанная с ним песня у абхазов были порождены древнейшими представлениями, отразившими человеческие усилия, направленные на изменение погоды, на борьбу за урожай. О чрезвычайной архаичности этого обряда говорит и то, что типологически схожие фольклорные и этнографические явления встречаются у многих земледельческих народов мира. При этом у самых различных народов наблюдаются поразительные совпадения и в деталях обряда, а эпизоды хождения с куклой и погружение ее в воду или обливание остаются постоянными, устойчивыми и стабильными. Точно таким является обряд вызывания дождя у адыгов (Чурсин, 1957: 116; Шартанов, 1982: 164–165) кабардинцев, грузин, армян, сербов, у сирийских арабов (Чурсин, 1997: 156), у молдаван и т. д.

В какой степени проявляет сходство обряд вызывания до-

ждя у разных народов, можно убедиться, сравнив, например, абхазский вариант с осетинским. Как у абхазов, так и у осетин эпизод хождений с куклой и погружение ее в воду или обливание остаются постоянными. Вот как об этом пишет этнограф З.Д. Гаглоева со ссылкой на М.С. Туганова (Туганов, 1977: 75): «Процессия женщин обычно несла с собой окрашенную куклу в женском одеянии. Делалось это на основе деревянной лопаты, наподобие народных осетинских кукол. Кукла бывала хорошо и нарядно одета, на лице ее, сделанном из белого полотна, были вышиты разноцветными нитками брови, глаза и губы.

По окончании обхода селения куклу бросали в воду. Приговаривая: “Хадза Гуассауарун уарзуй!” – это на случай сильной засухи, грозившей неурожаем. Куклу такую иногда заменяли другой: ловили самую обыкновенную лягушку, одевали ее в изящный маленький осетинский костюм с серебряными и золотыми вышивками. Лягушку прикрепляли к маленькой подушке и несли с пением моления о солнце или дожде, а затем бросали в воду...» (Гаглоева, 1988: 108).

В этом обряде как у абхазов, так и у других народов эпизод погружения куклы, вероятно, не случайное явление. В древние времена божеству дождя, видимо, приносилась человеческая жертва (живой человек, девушка). Позднее кукла заменила человека. Тем более что у многих других народов были засвидетельствованы факты человеческого жертвоприношения божеству дождя или плодородия. Так, например, в Египте «каждый год перед посевом убивали молодую девушку в свадебной одежде и бросали ее в реку, для того чтобы получить хороший урожай... Такой же обычай был в Китае, где ежегодно молодую девушку венчали с Желтой рекой путем утопления ее в реке. И этот роковой обряд исполняли специально женщины-колдуны, избравшие для этого самых красивых девушек, которых они только могли найти в Китае. Аналогичные жертвоприношения находим у многих народов: в Африке, на Филиппинах, в Индокитае, у дравийцев, в Эквадоре, в Северной Америке и пр.» (Штернберг, 1936: 357–358).

Касаясь интересующего нас здесь вопроса, Н.Н. Велецкая приводит одно предание из Галиции, в котором говорится о потоплении стариков, вызванном длительной засухой. Интерпретируя фольклорный памятник, ученый заключает: «В предании действие развивается в полном соответствии с на-

родными представлениями и основанными на них ритуальными действиями по аналогии: засуха – потопление. Обычайтопить старуху в деревенском водоеме во время засухи сохраняется у славян (в глухи, как редчайший пережиток) еще в XIX в., обливание водой девушек (болгарская додола и т. п.) – по-видимому, результат трансформации ритуального потопления отправлявшихся на “тот свет” предков, одна из форм перехода на молодежь языческих предков» (Велецкая, 1978: 66).

Очевидно, что обряд погружения куклы восходит к более древнему обряду или обычаям человеческого жертвоприношения. По интерпретации С.С. Лисициан, народ олицетворил в кукле страждущую Землю-девственницу, землю, изнемогающую от жажды. По предположению С.С. Лисициан, в обряде вызывания дождя кукла была прообразом богини земли (Лисициан, 1983: 69). Глубокий интерес представляет объяснение ученого, почему именно мальчики или девочки являлись основными исполнителями этого обряда. По этому поводу ученый пишет: «Носили ее (*куклу*. – С. З.) в одних местах именно маленькие мальчики, вероятно, в знак того, что сами они были символами засухи – еще не были способны оплодотворять, быть дождем, в других местах – только маленькие девочки (лет 10), не изведавшие влаги – семени» (Лисициан, 1983: 70).

Распространенный в древности повсеместно обычай человеческого жертвоприношения божеству плодородия Л.Я. Штернберг связал с так называемым институтом священного брака с божествами и с идеейекскуального избранничества (Штернберг, 1936: 357–358), мотив же обливания водой в этом обряде ученые связывают с обрядом имитативной магии (Штернберг, 1936: 469). (Обливание водой является подражательным действием, имитацией проливания дождя.)

Наблюдения над абхазским обрядом вызывания и связанной с ним песней «Дзиуу» подтверждают мысль о том, что в процессе исторического развития в обрядовых действиях на первый план постепенно выдвигается не магическая (утилитарная), а эстетическая (развлекательная) функция. Подобные явления послужили у всех народов основой для возникновения и развития собственно театрального искусства (Савушкина, 1976: 4).

Профessor А.Д. Авдеев в своем капитальном труде об ис-

tokах театрального искусства отмечает, что первые элементы театра своим происхождением связаны с охотничьей маскировкой. В свою очередь, с этой маскировкой связан распространенный по настоящее время в глобальных масштабах и сказочный мотив оборотничества (Авдеев, 1959: 70).

Исследователь первобытного общества, советский ученый Ю.И. Семенов пишет: «Маскируясь под животное, охотник практически уподоблялся зверю, практически становился тождественным зверю. Сбрасывая шкуру животного и переставая имитировать его движения, охотник снова становился самим собой. Постепенно повторяющееся повседневное перевоплощение охотника в животное путем одевания шкуры зверя и подражания его движениям, а затем возвращение к своему прежнему образу путем сбрасывания шкуры и прекращения имитирования его действий неизбежно в условиях, когда человек не выделял себя еще из природы, должно было породить веру в оборотничество, убеждение в том, что между человеком и животным нет принципиальной разницы, что животное есть тот же человек, но одетый в звериную шкуру, что не только люди, облачившись в звериную шкуру, могут быть животными, но и животные, сбросив свою шкуру, могут стать настоящими, подлинными людьми» (Семенов, 1966: 324–325).

Ссылаясь на работы самых различных и авторитетных авторов, привлекая и обобщая огромное количество фольклорных и этнографических материалов, Ю.И. Семенов приходит к выводу о том, что мотив оборотничества распространен на всей нашей планете, встречается в фольклоре всех народов. Распространенность этого мотива в столь широких масштабах говорит о его чрезвычайной архаичности и о существовании веры в оборотничество на ранних этапах человеческой истории. Из всего этого видно, что в основе фольклорного мотива превращения людей в животных и обратно лежит вера в оборотничество. В свою очередь, это последнее явление генетически связано с охотничьей маскировкой, «с ряжением под животное и с плясками, состоящими в имитации движений животного» (Семенов, 1966: 327).

Мотив превращения людей в животных и обратно широко представлен и в абхазском фольклоре, особенно в героическом эпосе о нартах и в волшебных сказках (Зухба, 1970: 105–109).

Мы здесь не будем говорить обо всем этом.

Обратим внимание лишь на один факт, который, как нам кажется, в связи с нашей темой здесь представляет особый интерес. Имеется в виду зафиксированный нами в нескольких местах от разных информаторов факт о наличии у абхазов до сравнительно недавнего времени охотничьей маскировки (правда, в пережиточном состоянии). Ради потехи абхазские дети часто охотились на удода. (Многие наши информаторы утверждали, что в детские годы им самим довелось так охотиться на удода.) Маскировались, точнее, облачали всего себя в папоротник; скрываясь в зелени, осторожно приближались к птице. Весьма искусно подражали повадкам удода, старались ловко имитировать всякое его движение. Для этого от охотника требовалась большая выдержка и терпение (Зухба, 1981: 402).

Г.Ф. Чурсин, впервые зафиксировавший наличие этого факта у абхазов, отмечал, что если удод прилетит и сядет во дворе около дома, это считается плохой приметой. Его прогоняют. Дети для забавы ловят удода палочкой с силком. С этой целью надевают на голову папоротник и, раскачивая им, идут к удоду со словами: «*Агба аауеит, ацъыка аанагоит*» («Пароход идет, соль несет») (Чурсин, 1957: 140). При всем пережиточном состоянии здесь налицо древняя традиция охотничьей маскировки и мотив подражания.

Среди различных игр, драматизированных представлений, пантомим и театрализованных игрищ, распространенных в среде абхазского народа, одним из самых древних является вышеупомянутый «Танец медведей» («*Амиэ куашара*»). По мотивам сопровождающей этот танец народной песни написана замечательная поэма Народного поэта Абхазии Б.В. Шинкуба «*Яйрума*».

Следует отметить, что типологически схожие медвежьи танцы известны и многим другим народам мира (Найдаков, 1962: 68–69), они особенно популярны были у народов Сибири (Всеволодский-Гренгресс, 1959: 20). Так, например, орохи были убеждены в своем тотемном родстве с медведем (Штернберг, 1939: 11). Орохи, гиляки, айну и самагири с почтением относились к медведю и устраивали медвежьи праздники. На медвежьем празднике царил торжественный и сложный ритуал, который ни один ороч не решался нарушить. Особые почести воздавались голове медведя (Штернберг, 1936: 29).

Индейцам Северной Америки известны разные типы миметической «медвежьей пляски». Совершаются они в связи с предстоящей охотой или при удачном ее завершении, во время врачевательного обряда. Иногда эти пляски в медвежьих масках и костюмах сопровождаются «медвежьими танцами» и приурочиваются к главному празднику племени (Мифы, 1982: 128).

В абхазском «Танце медведей», несомненно, отразились явления из жизни далеких предков современных абхазов, явления, характерные для эпохи, когда охота была ведущей формой хозяйства. По всем своим основным признакам возникновение этого танца неразрывно связано с породившей его эпохой и охотничьей традицией. Надо предполагать и то, что «Танец медведей» своими корнями восходит к тотемическим верованиям. Среди тотемных животных абхазов медведь занимает особое место. До сравнительно недавнего времени абхазы считали медведя своим общим тотемным предком.

Д.И. Гулиа отмечал, что, по верованиям абхазов, между человеком и медведем много общего: как и человек, медведь умеет лазить на дерево, трясет его, собирает и ест каштаны, орехи (Гулиа, 1962: 124).

Отмечая наличие тотемных животных у абхазов, Г.Ф. Чурсин писал, что абхазы лапу медведя уподобляют ноге человека, груди медведицы напоминают женские. «Умирая или будучи раненым, медведь, как уверяют абхазы, обязательно ложится лицом вверх и складывает лапы крестообразно на груди. По рассказам абхазов, если охотник унесет медвежат, мать в отчаянии бьет себя кулаком по голове и кричит точно так же, как это делает абхаз в случае большого несчастья; а иногда, став на задние лапы, медведица так неистово колотит себя кулаком по голове, что убивает себя насмерть. Медвежата, оплакивая погибшую мать, бьют себя в голову и грудь и кричат, как абхазы при оплакивании покойника» (Чурсин, 1957: 131–132).

По другому, широко распространенному в народе поверью, «медведь состоит в родстве с человеком, а именно – медведя вскормила женщина своей грудью. Поэтому медведь боится человека, избегает его; встречаясь с человеком, медведь старается уйти незаметно. Если, встретив медведя, человек произносит: “нан, нан, нан”, т. е. “мать, мать, мать”, медведь не тронет его» (Чурсин, 1957: 132).

По свидетельству Г.Ф. Чурсина, у абхазов бытовали былич-

ки (Г.Ф. Чурсин квалифицирует их как мифические предания) о любовной связи человека (охотника) с медведицей. Ученый дал изложение одной из типичных быличек. В нем повествуется о том, как один человек, оказавшись в дремучем лесу, встретился с медведицей. Медведица заставила его вступить с нею в связь (в брак). От этого человека она родила мальчика с медвежьими ушами, потому мальчика нарекли именем Медвежье Ухо (*Мышэлымха*) (Чурсин, 1957: 132).

Обращает на себя внимание и то, что в одной из волшебных сказок абхазов медведь воспитал мальчика и этот мальчик вырос могучим и непобедимым (Зухба, 1976: 150). Эта абхазская сказка по своему общему содержанию типологически примыкает к обширному циклу восточнославянских (русских, украинских, белорусских) сказок, в которых главным героям является полумедведь-получеловек. Сказки об «Ивашке Медвежьем Ушке» имеют широкое распространение от Карпат до Печоры и от Прибалтики до Южного Урала (Новиков, 1974: 44–46; Рыбаков, 1981: 103).

Типологически схожие предания или былички о супружеской связи человека с медведем встречаются в фольклоре тех народов, у которых медведь выступал в качествеtotема. Так, например, Л.Я. Штейнберг приводит легенду орочей, в которой говорится, что женщина их рода состояла в супружестве с медведем (Штернберг, 1936: 29–30). В фольклоре коми-зырян медведь занимает выдающееся место. Здесь тоже имеются предания, в которых говорится о сожительстве медведя и женщины (Рочев, 1984: 14, 101, 166). Персонаж кумыкской сказки Аюв-Али является сыном медведицы и человека. Медведица здесь, как и в абхазских быличках, является не просто инициатором брака, а принуждает человека к этому браку (Аджиев, 1982: 9).

Небезынтересно отметить, что у абхазов, как и у многих других народов, известно «медвежье» имя человека, такое как *Мышэ* (Медведь), а также фамилия *Мышэба* (Мушба). Эта фамилия произведена от абхазского названия медведя (амшэ) так же, как и русская фамилия Медведев. *«Мышэба»* можно этимологизировать как «сын медведя».

Типологически сходное явление связано с именем валлийского царя Arthen от Arto-genos, «сын медведя» (Мифы, 1982: 129).

Характерно и то, что у абхазов до сравнительно недавнего

времени медвежьему черепу приписывалась магическая сила. Чтобы оградить свои участки земли от разлива горных рек, абхазец брал медвежий череп, привязывал к нему веревку и тащил к противоположному берегу, чтобы направить туда речные волны (Чурсин, 1997: 136).

Голова (череп) медведя пользовалась особым почетом в фольклоре и этнографии многих других народов. Почти у всех древних охотничих народов голова убитого медведя являлась центральным объектом праздника. По прошествии времени череп медведя относили в священное место в лесу (Васильев, 1948: 94; Рыбаков, 1981: 99–100). Ученые выявили ряд захоронений медвежьих черепов и костей. Эти захоронения носят ритуальный характер. Медвежьими кладбищами служили пещеры в Альпах, Северном Причерноморье и на Кавказе. Медвежьи кладбища, найденные в этих местах, относятся к мустерьской эпохе. Прослеживаемое по этнографическим материалам осознание родства человека с медведем восходит к глубокой древности, к эпохе первобытной охоты (Рыбаков, 1981: 100–102).

Небезынтересно отметить, что абхазы считают медведя умным животным. Об этом говорит сохранившееся и часто употребляемое по настоящее время в устной разговорной речи стереотипное выражение: «Умен как медведь» (*«Мышэ кэыш джэшуп»*). Так говорят, когда хотят подчеркнуть умственные способности кого-либо. Во времена наших экспедиционных работ в селах Абхазии за последние сорок с лишним лет встречались информаторы (как правило, люди пожилого возраста), которые утверждали: «Если снять с медведя шкуру, то он становится похожим на человека». Абхазы медведя не убивали, не ели его мяса.

Все приведенные факты в совокупности говорят о твердом убеждении предков абхазов в тотемическом родстве человека с медведем.

Исполнители абхазского «Танца медведей», как правило, облачались в шкуру изображаемого животного и стремились максимально точно воспроизвести характер движений объекта изображения, имитируя неуклюжие и медленные движения медведя. Характерен текст песни, исполнявшейся при этом танце. Он не поддается переводу, состоит из набора непонятных даже на языке оригинала слов:

*Еерума шугъарума,
Иарма-ныкеа кеареарума,
Ааи-мана кеареарума,
Чаарымкыра кеареарума,
Шъапаттеума, кеареарума,
Упа-сыпа! пакъ-сакъ!*
(Шинкуба, 1959: 282.)

По утверждению грузинского ученого Д. Джанелидзе, в абхазском «Танце медведей» принимали участие два персонажа (танцора) – «зверь» (медведь) и охотник (Джанелидзе, 1948: 163–164). До недавнего времени можно было встретить людей, исполнявших этот танец в естественной среде. Так, по словам 85-летнего жителя с. Калдахвара Гудаутского района Хагуша Сулеймана Османовича (запись абхазского этнографа Е.М. Малии в 1971 г.), он со своими братьями Арзаметом и Хынтуром «не раз выступали перед односельчанами с медвежьим танцем для развлечения в часы отдыха, на торжествах, свадьбах и на летних пастбищах в горах». «В селе лучше нас исполнителей не было, поэтому каждый старался пригласить нас к себе. Одно из таких зрелищ состоялось на свадьбе однофамильца и соседа Хагуша Тофыкаэ» (Зухба, 1981: 403). По словам того же Сулеймана Хагуша, «Танец медведей» был не просто танец в обычном и узком смысле слова, а представлял собой целую драматизированную постановку, и участвовали в ней больше чем два персонажа. Двое из исполнителей становились на четвереньки, на их спины накидывались медвежьи шкуры, а на шеи набрасывались обручи из виноградной лозы, к которым привязаны были бечевки. Третий исполнитель тянул за собой «медведей». Те вперевалку, подражая медвежьим повадкам, шли пританцовывая, а один из них при этом припевал песню. Все это так исполнялось, что сопровождалось всеобщим восторгом, смехом и весельем присутствующих (Зухба, 1981: 403).

По всему видно, что этот танец, безусловно, содержал элементы драмы и театра, носил черты синкретизма. Здесь имела место игра в чужую роль (роль медведя). Здесь были исполнители и зрители. Важно отметить, что танец этот носил комический характер. Комический эффект достигался не только за счет действий «актеров», но и за счет исполнявшейся при этом песни и произносившихся в диалогах слов. В центре всеобще-

го внимания присутствовавших и объектом насмешки были «медведи».

Может возникнуть вопрос: почему именно медведь, а не какой-либо другой зверь (или животное) оказался предметом и объектом комического изображения? В чем «проницался» и за какие «грехи» медведь заслужил такое пренебрежительное, приниженнное к себе отношение? Исполнители и зрители, конечно, об этом не думали. Они в этом танце-инсценировке видели только его развлекательный характер и этим довольствовались. А мы должны подумать и объяснить, чем вызвано столь противоречивое отношение народа к медведю. Ведь он когда-то считался тотемом, пользовался всеобщим почетом и уважением (об этом мы только что говорили выше) и потому должен был считаться священным. Вместо того чтобы благоговейно относиться к нему, «вдруг» народ насмехается над животным, считавшимся когда-то тотемным предком. В чем же дело? А может быть, изначально отношение к нему (к медведю) было дуальным (серьезным и шутливым, комическим) или же амбивалентным (любовным и ненавистническим, с поклонением и с презрением одновременно)?

Сразу же скажем, что мы не исключаем изначальное дуальное отношение к медведю (впрочем, как и к другим тотемным животным). В связи с этим вспомним, что уже на самых ранних стадиях развития культуры существовал двойной аспект восприятия окружающего мира. «В фольклоре первобытных народов рядом с серьезными (по организации и тону) культурами существовали и смеховые культуры, высмеивавшие и срамословившие божество (“ритуальный смех”), рядом с серьезными мифами – мифы смеховые и бранные, рядом с героями – их пародийные двойники-дублеры» (Бахтин, 1986: 296).

При всем этом мы склонны предположить, что комическому, шутливому отношению к медведю хронологически предшествовало серьезное отношение.

Как нам кажется, в танце-инсценировке, о котором идет речь, выбор медведя в качестве предмета и объекта комического изображения не случаен, а представляет какую-то закономерность. Какую же? Правильный ответ на этот вопрос представляет глубокий интерес. Дело в том, что «Танец медведей» отразил существенные изменения и эволюцию во взглядах древ-

них людей. В обозримое для нас время этот танец представляет собой обычную, простую насмешку над взаимоотношениями охотника и медведя, комическими или даже несуразными кажутся медлительность и неуклюжесть медведя в своих движениях, он и глуповат. Это значит, что медведь, который когда-то в глубокой древности выступал в качестве тотема и обожествлялся, в результате длительной эволюции народных представлений, взглядов потерял серьезную значимость, был подорван его «авторитет» как тотемного животного. Впоследствии произошло его профанирование и пародирование точно так же, как, например, подвергся профанации шаманизм в корякском цикле сказаний о Вороне (Мелетинский, 1963: 55–56).

Такая эволюция народных представлений и взглядов по отношению к тотемным животным происходила и во многих других местах мира, и это было всеобщим явлением на определенной ступени развития культуры. Говоря другими словами, в результате длительной эволюции во взглядах произошла переоценка ценностей и роль медведя оказалась в перевернутом виде. Приписывавшаяся до этого медведю высокая роль тотемного предка была низведена до комической. И после того как тотемизм стал анахронизмом и отжившим явлением, он сохранился в памяти людей на долгое время в форме насмешки над тотемным животным. Говоря другими словами, театрализованное представление, о котором идет здесь речь, следует рассматривать как далекий и глухой отзвук древних тотемических представлений. В этом кроется, на наш взгляд, тайна и живучесть «Танца медведей».

Элементы драмы и театра прослеживаются и в абхазских фольклорных произведениях, связанных и с другими событиями. Так, например, значительный интерес представляли импровизированные комические и сатирические сценки, разыгрывавшиеся во время коротания ночи у постели больного (*ичапшьара*). По обычаю абхазов, в доме, где был тяжелобольной человек, собирались родственники и близкие соседи. Многие из них (особенно молодежь) проводили всю ночь напролет в шуме и веселье. Устраивались различные игры, танцы, пение, рассказывание легенд, сказок и других фольклорных произведений. Среди посетителей бывали и *акечеки*, выступавшие с маской на лице (тыквенная маска с прорезями для глаз и рта) (Малия, 1972: 143; Аргун, 1979: 7–9, 78).

Обряд посиделок практиковался в прошлом и на поминках,

приурочивающихся к годовщине смерти. Он наиболее подробно описан у Н.С. Джанашиа. По интересующему нас здесь вопросу автор писал, что в ночь накануне поминок молодежь обоих полов устраивала «ночь веселья, смеха и каламбура». Абхаз весьма чуток к насмешкам и никогда не дает спуску; но в данном случае не принято обижаться. Этим обстоятельством пользуются остряки, из уст коих, как из рога изобилия, так и сыплются горькие истины, при других обстоятельствах не дозволенные (Джанашиа, 1960: 86–87). Присутствовавшие при этом делились на две группы, запевала какой-либо стороны в затяжной песне начинал характеризовать экспромтом (дурно или хорошо) кого-либо из членов противоположной стороны. Запевала противоположной стороны отвечал тем же. В Абжуйской Абхазии такое песнопение называлось «амерта» и устраивалось «только при поминках стариков и старух, отживших свой век» (Джанашиа, 1960: 87).

Кроме всего прочего, из этого описания явствует, что при обряде посиделок нарушались некоторые привычные нормы во взаимоотношениях людей: в это время они могли позволить себе говорить друг о друге более откровенно, чем во всех остальных случаях. То, что здесь «в данном случае не принято обижаться», развязывало языки остряков.

Другой автор, описавший обряд посиделок, отмечал: «Накануне главных поминок (апсхура) вечером в некоторых общинах устраивалось своеобразное сценическое представление, известное под названием “Самакуа”. Один из участников представления изображает умершего, лежащего на тахте: другие сидят около него и вспоминают его деяния. Вдруг входит человек с водой и обрызгивает участников представления. Все моментально разбегаются, “покойник” тоже вскакивает с постели и убегает» (Чурсин. 1997: 198).

Известны и несколько коротких текстовых записей «Самакуа». Они носят трагикомический характер (Салакая, 1975: 337–339). В этих записях фольклориста Ш.Х. Салакая основными персонажами выступают трое: мать, отец и их сын-юноша. Сцена разыгрывается по поводу того, что у суетливых, беспомощных и добрых старика и старухи сын смертельно болен. Старик и старуха то взывают к помощи, то ищут и приносят откуда-то какое-то лекарство, то обмениваются взаимными упреками, обвиняя друг друга в нерадивости и нерас-

торопности. В одном из вариантов отца зовут Самакуа, в другом варианте носителем этого имени является сын. (Салакая, 1975: 337–339). В записях этнографа Е.М. Малии встречаются интересные подробности, говорящие о следах древнего культа фаллоса (Малия, 1972: 140–141).

Интересные сведения об исполнении «Самакуа» и других народных увеселений в ночь накануне годовщины умершего дал М.А. Лакербай. Он отметил, что «Самакуа», быть может, больше, чем какой-либо другой вид народного творчества носил театрализованный характер (Лакербай, 1962: 32). М.А. Лакербай правильно определил функцию «Самакуа» и других театрализованных представлений в ночь накануне годовщины умершего и отметил, что комические представления *кечеков* в эту ночь служили для увеселения скорбящих целый год родных умершего, а также гостей, съехавшихся на годовщину издалека (Лакербай, 1962: 32). Конкретизируя эту мысль, далее автор писал: «Искусство *кечеков* было призвано положить конец горю и большей частью выполняло свое благородное назначение успешно» (Лакербай, 1962: 34). В плане нашей темы важно и указание этого автора на то, что акечеки выступали одетыми «в разноцветные смешные платья» (Лакербай, 1962: 32).

М.А. Лакербай дал описание инсценировки популярной комической повести под названием «Куач-ипа Мыстаф». Это представление своим содержанием во многом отличается от вышеупомянутых. В нем принимали участие два кечека – мужчина и женщина. (По всей вероятности, роль женщины исполнял мужчина.) Инсценировался комический эпизод сватства некоего дворянина-вдовца по имени Куач-ипа к вдове из аристократической фамилии Цанба. Вот как выглядит это представление в описании М.А. Лакербай:

«Куач-ипа Мыстаф – разорившийся дворянин, глуповатый вечный жених, которому никак не удается жениться.

В сенцах своей пацхи вдова из аристократической фамилии Цанба, хромая, глухая и глупая. Она жаждет вторично выйти замуж. Вот залаяли собаки – один из “артистов” удивительно хорошо подражал собаке, открывается калитка и во двор въезжает Куач-ипа Мыстаф. Он весь в лохмотьях, но за поясом кинжал с серебряной насечкой – признак бесспорной принадлежности к дворянскому сословию. Однако на какой он

кляче! Можно сосчитать у коня все ребра. Измученный, худой, изнуренный конь не хочет, да и не может двигаться вперед. На нем нет седла, вместо уздечки – бечевка, вместо подпруги – веревка, у всадника вместо нагайки – длинная плеть. Мыстаф неистово бьет своего коня, но безрезультатно. Тогда он спешивается, тянет за узду, конь – ни с места. Толкает – ничего не выходит. Наконец, достает из сумки предусмотрительно припасенный початок кукурузы, подносит его к морде коня, но есть не дает, а отходит, маня за собой коня. Лошадь делает движение вперед, и, пройдя калитку, нерешительно входит во двор. И вот дворянский жених на своем “*араць*” (легендарный конь) предстает перед собравшимися во всем своем смешном облачении.

Встреча жениха и невесты и их беседа сопровождаются взрывами хохота. Она так глупа, неряшива и наивна, а он так сентиментален и каждое его движение так неуклюже, каждое слово так неуместно и глупо, что хохот зрителей становится беспрерывным» (Лакербай, 1962: 53).

Приведенные здесь абхазские материалы находят свои аналогии в фольклоре и этнографии других народов, в частности, у черкесов (Малия, 1972: 141–142).

У абхазов театрализованные драматические представления устраивались и в связи с другими событиями. Так, например, на второй вечер после свадьбы в помещении, где находились жених и невеста, собиралась молодежь и устраивала так называемое *амъахтцвара*. Это была своеобразная инсценировка брачного контракта. Один из «актеров» избирался как представитель невестиной стороны, другой избирался как представитель стороны жениха. Вся собравшаяся молодежь делилась на две группы. Между ними устраивалась сцена имитации купли-продажи невесты.

«– Кажется, я слышал, что у тебя есть что-то для продажи, – говорил избранный представитель со стороны жениха.

– Да, есть янтарь, – говорил представитель со стороны невесты.

– Сколько стоит?

– Пятьсот один. (*Видимо, имеются в виду рубли. – С. З.*)

– Более шестидесяти не стоит...» (Салакая, 1975: 339, 340).

После долгого «споря» в этой «торговле» стороны соглашались на сто один, представители обеих сторон обменивались руко-

пожатиями. С этого времени представитель со стороны жениха становился родственником невесты (Салакая, 1975: 340).

В другом варианте текста этого драматизированного представления в той же пародической и комической форме как бы воскрешалась перед присутствовавшими сцена сватания и покупки невесты. Первым к «отцу» («хозяину») невесты обращался ведущий:

— Дорогой хозяин! Мы ходоки издалека. Мы переправились через моря, реки, пересекли горы. Голод и холод сопутствовали нам, пообтрепалась наша одежда, в дороге совершенно изорвалась обувь. Но мы купим твою дочь и не поскупимся за нее.

— Нас занесло в твой двор, да сопутствует тебе добро! — вступал в разговор другой товарищ жениха.

— Мы зашли к тебе не потому, что ты исключительный. Вот и чувяки у тебя с дырявыми носами и живот уж слишком усохший! — подхватывал третий товарищ жениха.

— Мы купим твою дочь. Если она не совсем безобразна: если в состоянии хотя бы вовремя снять с цепи котел с мамалыгой, если может поднести стакан воды, не расплескав его, — добавлял следующий.

— Да и вы сами не ахти красавцы, но думаю, что люди с открытым и чистым сердцем, — резонно отвечал «хозяин».

Между тем откуда-то появлялся хромоногий.

— Это тот, кто стоял во главе людей, когда шла ожесточенная война между земными и небесными жителями. Там и ранило ему ногу. — Такое объяснение хромоты этого человека давала сопровождавшая его «охрана».

Затем диалог между сторонами разгорался с новой силой, причем, случалось, что они бросали друг в друга далеко не изысканные реплики, пока, наконец, не договаривались об окончательной «цене» за невесту (Зухба, 1981: 405–406).

В Абжуйской Абхазии была известна короткая инсценировка под названием *«Цикурат»*. Она исполнялась в разных местах, в основном во время коротания ночи у постели больного, а также приочных работах осенью при коллективной очистке (лущении) кукурузных початков. В варианте текста этой инсценировки, записанном нами, диалог происходит между «насадкой» и «голодными цыплятами». При этом информатор сообщил, что количество цыплят не было ограничено, как правило, их было восемь–десять. «Цыплята» домогали «насадку» прось-

бой: «Ци-ци-ци! Хотим кушать, кушать хотим, накорми нас». «Наседка» отвечала жалобным и пискливым голосом: «Нечем, нечем мне вас кормить!» Она старалась бежать и скрыться, но «цыплята» не пускали и обступали ее. Помимо юмористической окраски, это представление было направлено против нерадивых и неряшливых хозяек (Зухба, 1981: 404–405).

Вспоминая свои детские и юношеские годы, проведенные в родном селе Гуп Очамчирского района, известный абхазский писатель Д.Х. Дарсалия отмечал: «Раньше на ночевках у постели больного (*ачапшвара*) молодежь устраивала короткие импровизированные инсценировки на различные темы. Эти инсценировки были очень смешными, они веселили и взбадривали всех присутствовавших. Так, например, показывали смешное театрализованное представление под названием “Килчаж и Чакуаж” – о старице и старухе. Роли старика Килчаж и старухи Чакуаж исполняли двое юношей, одевшись, как старики. Играли так, будто стариик и старуха встречаются в пути, стариик ухаживает за старухой. Она то отвергает его домогательства и отталкивает от себя, то отвечает взаимностью, то они обмениваются непристойностями, то запевают, то танцуют вместе. Кроме того, ставилась юмористическая сценка под названием “О барыня, барыня!”. В ней сатирическому осмеянию подвергались глупые и ленивые барыни. Эти и аналогичные драматизированные представления являлись в то время своеобразным театральным искусством в деревне» (Дарсалия, 1970: 373).

Сохранился текст записи упомянутого здесь писателем драматического представления «Килчаж и Чакуаж». Запись была сделана по памяти спустя много лет самим писателем. Несмотря на это, основная суть его восстановлена достоверно (Салакая, 1975: 340–341; Зухба, 1981: 407). Судя по этому тексту, в диалоге между собой персонажи (стариик и старуха Килчаж и Чакуаж) срамят, бранят и ругают друг друга, не скучая на непристойные выражения, по отношению друг к другу ведут себя свободно, раскованно и развязно, проявляют фамильярность, сквернословят. Контакт между ними настолько вольно построен, что фактически теряется всякая дистанция между ними. Здесь нарушены очень строго соблюдаемые у абхазов правила приличия и корректность во взаимоотношениях мужчины и женщины. В тексте говорится, будто стариик и старуха, вспоминая свою молодость, предаются страсти.

Персонажи говорят и ведут себя так, как будто для них не существует никакой цензуры и общественного мнения, как будто они не подчиняются народному этикету. Есть основание полагать, что вот такими последними особенностями обладают многие другие импровизированные абхазские народные драматизированные представления. В них как будто не содержится никакой особой идеи, кроме идеи того, чтобы они вызывали у зрителей и слушателей сиюминутное веселье и смех. И все это послужило, как нам кажется, одной из причин того, что собиратели абхазского фольклора не фиксировали и проходили мимо них, считая их непристойными и потому не заслуживающими серьезного внимания. Остается только с сожалением отметить, что не была вовремя уловлена научная значимость аналогичных текстов и они не были должным образом зафиксированы. Приведенный пример и аналогичные театрализованные представления напоминают фамильярно-площадную речь, которую М.М. Бахтин характеризовал как одну из многообразных проявлений и выражений народной смеховой культуры Средневековья и Возрождения вообще (Бахтин, 1986: 294–299; 307–309). Наличие в приведенном абхазском примере имитации полового акта, безусловно, является каким-то отголоском древних эротических ритуалов, связанных с сакральным смехом, который способен вызывать новое рождение и воспроизведение жизни. В подробности и конкретном рассмотрении истории ритуального смеха мы входить не будем. Ограничимся лишь ссылкой читателя к известной работе проф. В.Я. Проппа, в которой ярко показана и функция этого смеха в фольклоре (Пропп, 1976: 174–204).

Некоторые элементы драмы обнаруживают песни-плачи о различных героях. Так, например, песня-плач о герое по имени Сатбей построена в форме диалога матери и сына:

- *Мать, меня увозят в Очамчиру, мать моя!..*
- *Кроме тебя, кто у меня есть, мой Сатбей?..*
- *Мать, с тобой останутся мои друзья и родственники, мать моя...*
- *Друзья и родственники тебя не заменят, мой Сатбей...*
- *Остаются пути-дороги, по которым я ходил, мать моя...*
- *Для чего мне пути-дороги, по которым ты не ходишь, мой Сатбей?..*
- *Мать, двух моих друзей расстреляли, двух ранили, мать*

моя...

- Что я могу сделать, на что я способна, мой Сатбей?..
 - И меня такая же участь ожидает, мать моя!..
 - Горемыка твоя мать, что мне делать, мой Сатбей?..
 - Из Очамчиры свою одежду пришилю, мать моя...
– Ужель мать одну оставишь, мой Сатбей?..
 - Я голову сложу за крестьянскую долю, мать моя!..
 - Крестьяне никогда тебя не забудут, мой Сатбей!..
 - Мое имя будут помнить в Джегердинском округе, мать моя...
– Разве это утешил твою мать, мой Сатбей?
- (Шинкуба, 1959: 186.)

Элементы драмы встречаются в детском фольклоре, а также в некоторых лирических песнях. Так, например, исполнение детской «Песни петуха», видимо, требовало двух лиц:

- Кры-ка-ка-коу! Где ты был?
 - В лесу.
 - Во что ты обут?
 - В птички чувяки!
 - Кто купил?
 - Зевака!
 - Он умер?
 - Да, умер!
 - Справишь ему поминки?
 - Да, справлю!
 - Чем пожертвуюшь?
 - Коровами, быками!
 - А где меня посадишь?
 - Во главе!
 - Чем накормишь?
 - Жиром!
 - А если меня стошнит?
 - Ну и пусть!
 - Кы-ка-ка-коу! Ну и хорошо!
- (Шинкуба, 1959: 281.)

Форму диалога между парнем и девушкой имеют некоторые любовные песни «Частушки юноши и девушки», «Песня юноши и девушки», «Песня о гордых юноше и Девушке», «Любовь

юноши и девушки», «Ой, ты, Какашья» и др. (Шинкуба, 1959: 230–232; 233–234; 236; 237–238; 244–245). Конечно, не всякий диалог составляет драму, но песни, о которых идет речь, вполне могли исполняться двумя лицами без и под аккомпанемент музыкального инструмента и, по всей вероятности, содержали элементы драмы и театрализованности.

Выше мы уже отметили, что элементы драмы и театра в значительном количестве встречаются и в прозаических жанрах абхазского фольклора. Это особенно характерно для сказок о животных, волшебных сказок и небылиц.

На основе изучения элементов драмы и театра в русском фольклоре Н.И. Савушкина пишет: «Одна из самых традиционных областей драматического исполнения фольклора – драматизированное исполнение сказки. Мастерство устного повествования всегда необыкновенно ценилось в народе. Во все времена существовали замечательные сказочники и рассказчики былей и небылиц, изображавшие “в лицах” описываемые в них события» (Савушкина, 1976: 13). С аналогичным явлением встречаемся и в абхазском фольклоре. Некоторые сказки построены почти на сплошном диалоге. Так, в небылице «Коблух и черт» участвуют два персонажа (человек по имени Коблух и черт), которые ведут между собой как бы состязание в остроумии. Победителем оказывается тот, кому из них удается успешно отпарировать словесные хитросплетения противника и в то же время меткими репликами загнать в тупик его самого. Автору этих строк не раз приходилось наблюдать исполнение этой небылицы в народной среде еще в 40–50-х гг. минувшего XX в. Как правило, небылица исполнялась двумя лицами, сидящими друг против друга у открытого очага во время коротания ночи у постели больного. Текст этой небылицы переведен на русский язык и неоднократно издавался. Вот как он выглядит.

«Как-то по дороге встретились Коблух и Черт.

Черт: *Что нового на свете, Коблух-краснобай?*

Коблух: *А вот, говорят, комариную ляжку не смогли съесть восемь собак.*

Черт: *Вероятно, это были махонькие собаки.*

Коблух: *Нечего сказать, махонькие! Они съедали орлов, садившихся на вышку княжеского дворца.*

Черт: *Ну, так, видно, орлы были крохотные...*

Коблух: *Что ты, какие крохотные? Когда они садились на*

верхушку дворца, то крыльями касались земли.

Черт: *Что ты врешь! Или, может быть, дворец был низенький.*

Коблух: *Ничуть! Разве скажешь, что дом низенький, если в его кладовой можно уместить восемь верблюдов с кладью.*

Черт: *Тогда, выходит, верблюды были карликовые.*

Коблух: *Ничего подобного! Верблюды были такого роста, что срывали листья с верхушек чинар.*

Черт: *Значит, чинары были низкорослые.*

Коблух: *Как низкорослые? Когда мой брат глядел на их вершины, с его головы спадала папаха.*

Черт: *Ну, так брат твой был с ноготок.*

Коблух: *Что ты, он был такой рослый, что, запустив руку в колодец, доставал со дна камни.*

Черт: *Что же тут такого, если колодец был совсем неглубокий.*

Коблух: *Он был очень глубокий. Если рано утром бросали в него камень, то он вечером достигал дна.*

Черт: *А может быть, день был короткий?*

Коблух: *Ничуть! Корова, погулявшая с быком утром,озвращалась вечером домой с теленком.*

Черт: *Ну, Коблух, признаюсь, мне тебя не перемудрить, ты меня за пояс заткнул».* (Бгажба, 1983: 305.)

Между этим и другим переведенным на русский язык и опубликованным вариантом основная разница заключается лишь в том, что там вместо человека по имени Коблух выступает безымянный абхаз (Шакрыл, 1975: 395–399). По наблюдению авторов типологического анализа сюжетов абхазских сказок Исидора Левина и Уку Мазинга, «на Кавказе эта повестушка в разных версиях встречается как продолжение рассказа типа Аа 218-III. Она встречается и в осетинском фольклоре, как самостоятельный рассказ имеется у грузин, а также у эстонцев» (Шакрыл, 1975: 464).

При первом поверхностном знакомстве с ней, кроме словесного состязания в остроумии, в этой небылице ничего особенного нет. Но если взглянуть глубже и обратить внимание, между кем происходит это состязание, то она обнаруживает любопытную и характерную для фольклора (сказок, в частности) тенденцию. Человек (Коблух, абхаз) в ней выступает но-

сителем добрых и светлых начал, а черт, как везде, носитель злых и темных сил, потому и терпит поражение.

Есть сведения о том, что кроме условного театра с живыми актерами и коротких пьес на различные темы, в основном пародийно комического характера, абхазам были известны и кукольные представления. Куклами пользовались те же самые *кечеки*. Выступления с куклами являлись одной из форм народных драматических представлений. Касаясь кукольных представлений, М.А. Лакербай писал: «Кечеки очень часто выступали с куклами. Так, на шелковых ниточках, притянутых к пальцам, весьма искусно пристроены “акенджи” – куколки из лоскутков. Пальцы кечека играют танцевальную на чонгури, куколки в такт музыке бурно танцуют...

Интересующимся рекомендуем посмотреть ныне бодрствующего кечека Татуаза Ашуба из села Лата и его игру с куклами» (Лакербай, 1962: 39).

Об успешных выступлениях абхазских кечеков с куклами пишет и А.Х. Аргун (Аргун, 1978: 72). Часто кечеки пользовались масками. К сожалению, подробного и достоверного описания ни кукол, ни масок у нас нет. «Из них наиболее определенной была маска, сделанная из тыквы с прорезями для глаз и рта... Маску эту старались сделать как можно страшнее, зубы ей заменили вставленные в рот фасолины и т. д.» (Малия, 1972: 143).

Несмотря на то что мы не располагаем большим количеством материалов, все вышеизложенное дает основание заключить, что в духовной жизни абхазов народная драма и театрализованные представления занимали значительное место, они выполняли определенную эстетическую функцию.

В завершение разговора по этой теме необходимо отметить, что в новейшее время функция народной драмы и народного театра существенно изменилась. Те коренные изменения, которые произошли за последние сто лет во всех сферах народной жизни, коснулись и этой области. В наше время устное поэтическое творчество в целом не является основной и единственной формой проявления художественного таланта народа. Всем известно, какое огромное влияние оказывают на людей кино, радио, печать, профессиональный театр, телевидение. При всем этом нельзя в категорической форме утверждать, что традиционная народная драма и театрализованные народные представления исчезли. Они в наше время приобрели новое содержание и новые формы. Какие-то чер-

ты их можно наблюдать и в самодеятельных кружках.

Литература

1. Абхазская народная поэзия. – Сухуми, 1959 (на абх. яз.).
2. Абхазские сказки / Запись, подготовка текста, предисловие и примечания С.Л. Зухбы. – Тбилиси, 1976 (на абх. яз.).
3. Абхазские сказки. 6-е изд. / Составил, обработал и перевел с абхазского Х.С. Бгажба. – Сухуми: «Алашара», 1983.
4. Абхазское народное поэтическое творчество: Хрестоматия для вузов / Составил, предисловием и примечанием снабдил Ш.Х. Салакая. – Тбилиси – Сухуми: «Ганатлеба» – «Алашара», 1975 (на абх. яз.).
5. Абхазские народные сказки. Перевод с абхазского / Сост. и автор примечаний К.С. Шакрыл. – М., 1975.
6. Авдеев А.Д. Происхождение театра. Элементы театра в первобытнообщинном строе. – М. – Л., 1959.
7. Аджиев А.М. Нартский прозаический фольклор и его место в кавказской нартиаде // Дагестанская народная проза. – Махачкала, 1982.
8. Аргун А.Х. Абхазский театр и фольклор. – Тбилиси: «Хеловнеба». 1986.
9. Аргун А.Х. История абхазского театра. – Сухуми: «Алашара», 1978.
10. Аргун Ю.Г. По следам некоторых народных драматических произведений // «Искусство Абхазии», 1979 (на абх. яз.).
11. Аристотель. Об искусстве поэзии. – М., 1957.
12. Баранов С.Ф. Русское народное поэтическое творчество: Пособие для студентов историко-филологического факультета педагогических институтов. – М., 1962.
13. Бардавелидзе В.В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. – Тбилиси, 1957.
14. Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. – М., 1986.
15. Васильев Б.А. Медвежий праздник // С.Э. – 1948, № 4.
16. Велецкая Н.Н. Языческая символика архаических ритуалов. – М.: Наука, 1978.
17. Всеволодский-Гренгресс В.Н. Русская народная драма. – М., 1959.

18. Гаглоева З.Д. К вопросу об абхазско-осетинских этнографических параллелях // Вопросы истории народов Кавказа. (Сборник статей, посвященных памяти З.В. Анчабадзе). – Тбилиси: «Мецниереба», 1988.
19. Гулиа Д.И. Сочинения. Т. 2. – Сухуми, 1962 (на абх. яз.).
20. Гулиа Т.Г. Кечеки абхазского фольклорного театра // Фольклорный театр народов СССР / Отв. ред. О.Н. Найдалова. – М.: «Наука», 1985.
21. Дарсалия Д.Х. Избранное. – Сухуми: «Алашара», 1970 (на абх. яз.).
22. Джанашия Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. – Сухуми, 1960.
23. Джанелидзе Д. Народные истоки грузинского театра. – Тбилиси, 1948 (на груз. яз.).
24. Званба С.Т. Абхазские этнографические этюды. – Сухуми: «Алашара», 1982.
25. Зухба С.Л. Абхазская народная драма // «Апсны Капшь» («Красная Абхазия»). – 1960, 21 октября (на абх. яз.).
26. Зухба С.Л. Абхазская народная сказка. – Тбилиси: «Мецниереба», 1970.
27. Зухба С.Л. Абхазское народное поэтическое творчество: Учеб. для вузов. – Сухуми: «Алашара», 1981 (на абх. яз.).
28. Кавказ: история, культура, традиции, языки. По материалам международной научной конференции, посвященной 75-летию Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АНА. 28–31 мая 2001 г. – Сухум: ГПП «Дом печати», 2004. – С. 575–600.
29. Коми. Легенды и приданья / Вступительная статья, составление, примечания и перевод Ю.Г. Рочева. – Сыктывкар, 1984.
30. Лакербай М.А. Очерки истории абхазского театрального искусства. – Сухуми, 1962.
31. Липс Ю. Происхождение вещей. Из истории культуры человечества. – М., 1957.
32. Лисициан С.С. Армянские старинные пляски. – Ереван, 1983.
33. Малия Е.М. К вопросу о семантике некоторых изображений на предметах быта у абхазов // Известия Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа АН ГССР. Вып. 1. – Тбилиси, 1972.
34. Малия Е.М. Народное изобразительное искусство Абхазии.

- Тбилиси: «Мецниереба», 1970.
35. Марр Н.Я. О языке истории абхазов. – М. – Л., 1938.
 36. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – М., 1963.
 37. Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. – М., 1982.
 38. Найдаков В.Ц. Бурятское драматическое искусство. – Улан-Удэ, 1962.
 39. Новиков Н.В. Образы волшебной восточнославянской сказки. – Л., 1974.
 40. Папаскири А.Л. Абхазия в русской прозе: Автoreф. дис. на соиск. учен. ст. канд. наук. – Тбилиси, 1974.
 41. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. – М.: Госкомиздат, 1956. Т. 2.
 42. Пропп В.Я. Фольклор и действительность – М.: «Наука», 1976.
 43. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: «Наука», 1981.
 44. Савинов В.И. Достоверные рассказы об Абхазии (Воспоминания офицера, бывшего в пленау у абхазов) // Пантеон и репертуар русской сцены, издаваемый под редакцией Ф. Кони. 1850, Т. 6, 2, отд. 8.
 45. Савушкина Н.И. Русский народный театр. – М.: «Наука», 1976.
 46. Семенов Ю.И. Как возникло человечество. – М.: «Наука», 1966.
 47. Словарь литературоведческих терминов / Редакторы-составители Л.И. Тимофеев, С.В. Тураев. – М.: Просвещение, 1974.
 48. Спатару Р.И. Массовые народные представления в Молдавии // Фольклорный театр народов СССР. – М.: «Наука», 1985.
 49. Туганов М.С. Литературное наследие. – Орджоникидзе, 1977.
 50. Чечетин А.И. Основы драматургии театрализованных представлений. История и теория. – М.: Просвещение, 1981.
 51. Чиковани М.Я. Народная драма // Грузинское народное поэтическое творчество. Перевод с грузинского / Отв. ред. Елена Версаладзе. – Тбилиси: «Мерзни», 1972.
 52. Чичеров В.И. Русское народное творчество. – М., 1959.
 53. Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. – Сухуми,

1957.

54. Шортанов А.Т. Адыгская мифология. – Нальчик, 1982.
55. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. – Л., 1936.

АНЕКДОТЫ О ХУАДЖЕ ШАРДЫНЕ В АБХАЗСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Абхазы – один из древнейших народов Черноморского побережья Кавказа. Не имея возможности письменно фиксировать свои духовные ценности (абхазская национальная письменность возникла лишь во второй половине XIX в.), абхазский народ в течение многих веков создавал и бережно сохранял в своей памяти великолепные памятники поэтического творчества, передавая их из уст в уста, от поколения к поколению.

По своему тематическому и сюжетному составу абхазский фольклор богат и разнообразен. Здесь имеются весьма архаичные трудовые и семейно-бытовые песни, образцы обрядовой поэзии, многочисленные предания и легенды, множество пословиц, поговорок, загадок, величественные эпические сказания о нартских богатырях, восходящие своими корнями к глубокой древности, сказание о богооборце Абрскиле (герой прометеева типа), устные рассказы и др.

По существу, систематическая и планомерная работа по собиранию, публикации и научному исследованию жанров абхазского фольклора была начата после установления Советской власти в Абхазии (1921 г.). В настоящее время степень изученности разных жанров неодинакова. Одним жанрам посвящены целые монографии, множество статей (героический эпос о нартах, сказание об Абрскиле, сказка и некоторые др.), другие остаются малоизученными или почти нетронутыми. К последним, в частности, относится и жанр анекдота.

Анекдоты составляют значительный слой в абхазской народной прозе. Можно с уверенностью сказать, что из всех традиционных жанров абхазского фольклора именно анекдот развивается в настоящее время наиболее активно и интенсивно и в народе пользуется широкой популярностью и неизменным успехом, часто оперативно реагируя на новые события и явления. При этом в устном бытованиях весьма популярны и не теряют своей актуальности многие анекдоты со своими традиционными короткими сюжетами.

В народе нет такого подробного жанрового деления, как в науке. Все многообразие фольклорной прозы народ делит лишь на три основные группы. Прежде всего, ясно и четко выделяют сказку (по-абх. «алакэ»). Все остальные прозаические

произведения именуются рассказами (по-абх. «ажвабжь»). Под понятием «ажэбжь» мыслятся и легенды, и мифы, и героические сказания о нартах и Абрскиле, и историко-героические сказания эпохи феодализма, и собственно устные рассказы (мемораты и фабулаты) и т. д. Третью группу составляют анекдоты, именуемые по-абхазски «алаф».

Известно, что по своей натуре абхазы большие жизнелюбы, оптимисты. Они даже в самых тяжелых и экстремальных условиях редко впадают в отчаяние. И эта национальная черта явно прослеживается в фольклоре, особенно в анекдотах. В абхазских селах и по сей день выделяется особая категория сказителей-юмористов, отличающихся по своему характеру веселым нравом, в репертуаре которых доминируют анекдоты. Они так и именуются в народе – алафхуаю (букв. «говорящие “алаф”»).

Нередки случаи циклизации анекдотов вокруг имен этих реально живущих или живших до недавнего времени сказителей-юмористов. Так, например, по всей Абхазии были известны такие знатоки анекдотов, как Чацба Чагу, Салакая Рашиш (с. Гуп Очамчирского района), Чагуаа Кинтыш (с. Кутол Очамчирского района), слепой певец и юморист Ачба Жан (с. Ачандара Гудаутского района), кузнец Авидзба Луман (с. Аацы Гудаутского района). Это люди, реально жившие в недавнем прошлом (конец XIX в. – начало XX в.).

По настоящее время в живом бытovanии встречаются анекдоты, получившие распространение из уст этих и подобных им сказителей, целые циклы образуют анекдоты, в которых они сами являются центральными персонажами.

Кроме того, в абхазском фольклоре выделяются циклы анекдотов с именами чисто национальными и вымыщленными: Мыцхуакула (Врун или Враль), Хуалацы (букв. Пепла-Пачкун), иногда же в центре анекдотов стоят безымянные персонажи («некий»). Как правило, у каждого из этих персонажей определенное «занятие». Так, например, Мыцхуакула занят тем, что обманывает и одурачивает других, Хуалацы же безнадежно ленивый, целыми днями возится в пепле у открытого очага, но он великий удачник. Образ Хуалацы во многом напоминает русского Иванушку-дурачка и грузинского Нацаркекия. Его полярной противоположностью является глупец по имени Кдыжв, все делающий невпопад: найденную иголку везет

домой на арбе, другой раз хочет приколоть щенка к груди, в третий раз, завидев зайца, ласково подзыывает его, на свадьбе плачет, на похоронах смеется или начинает петь песню и т. д. (сказка «О глупце») [1].

Как известно, типологически сходные образы широко распространены в фольклоре многих народов мира. Типологическое и генетическое сопоставление сюжетов о глупцах показало, что они имеют свои глубокие исторические корни. В течение длительного времени образы глупцов претерпели определенную эволюцию, потеряли свой первоначальный смысл, в частности «...глупость героев в ряде случаев первоначально расценивалась как умышленная, притворная» [2].

В репертуаре абхазских сказителей-юмористов значительное место занимают анекдоты о Хуадже Шардыне. Нет сомнения, что это видоизмененная форма имени персонажа, широко известного в фольклоре многих (особенно восточных) народов мира, – Ходжи Насреддина.

Абхазские анекдоты о Хуадже Шардыне еще с достаточной полнотой не собраны и не опубликованы [3]. Тем не менее, и те из них, которые опубликованы и имеются в рукописях [4], а также наши записи и личные наблюдения над их бытованием за последние тридцать с лишним лет позволяют сделать определенные выводы.

Близкое знакомство с абхазскими материалами и их сравнительно-сопоставительное изучение с аналогичными произведениями из фольклора других народов, прежде всего тюркоязычных (турок, азербайджанцев и др.), дает основание сделать заключение о том, что имя этого персонажа и сюжеты многих анекдотов о нем заимствованы абхазами. Во многих анекдотах явно прослеживается не только обычное типологическое сходство сюжетов, но и совпадения в деталях, включая и имя самого героя, понятно, с определенным видоизменением.

У абхазцев анекдоты о Хуадже Шардыне воспринимаются как традиционные. В то же время они и сегодня в народе живут активной жизнью, продолжают притягивать к себе внимание современных людей. Наряду с собственно исконно абхазскими персонажами, повышенный интерес и широкая популярность имени Хуаджи Шардына и большого цикла анекдотов о нем поддерживается тем, что они и сейчас отвечают определенным художественным, эстетическим и нравственным потребностям

народа. Фактически они представляют собой непреходящую ценность и прочно удерживаются в памяти народа.

Естественно, возникает вопрос: когда же произошло заимствование анекдотов о Хуадже Шардыне абхазами?

У нас, конечно, нет никаких прочных и прямых документов на этот счет. Только косвенными данными можно предположить, что в Абхазии имя Хуаджи Шардына стало популярным через турок не ранее XVI в. На эту дату мы указываем потому, что Османская Турция захватила Абхазию именно во второй половине XVI в., и турки с этого времени вступили в интенсивные контакты с абхазами. Не исключено, что отдельные анекдоты могли проникать и до этого в результате общения представителей этих народов. Можно предположить и другое: по всей вероятности, многие сюжеты анекдотического характера бытовали у абхазов и в гораздо ранние времена, и они были связаны с другими, местными персонажами. Но позже, в соответствии с законами фольклорной циклизации, народ приписал их к имени Хуаджи Шардына, как наиболее популярного и известного другим народам персонажа. Такая возможность не исключена хотя бы по той причине, что фольклору, как известно, вообще свойственно приписывание старого сюжета новому персонажу.

Небезызвестно и то, что в абхазских анекдотах ни на какое конкретное местожительства Хуаджи Шардына не указывается. Просто говорят: «Жил некий Хуаджа Шардын». У сказителей весьма смутное представление и об этнической принадлежности этого персонажа. Редко кто из них с уверенностью утверждает, что он был абхазом. В то же время его имя и весь цикл анекдотов о нем совершенно естественно вписываются в общую массу абхазских анекдотов и воспринимаются как свои. В народе о Хуадже Шардыне отзываются всегда восторженно. Даже одно упоминание его имени вызывает у слушателей улыбку.

Неоднозначны мнения сказителей и об историчности и вымышленности Хуаджи Шардына. Несмотря на то что в народе многие считают его когда-то в неопределенном прошлом реально жившим человеком, по нашим наблюдениям, сомневающихся в историчности персонажа гораздо больше, потому нередки случаи замены его имени каким-либо местным персонажем. Так, например, известный сюжет анекдота с мотивом

предварительного наказания в абхазском фольклоре бытует как в связи с именем Хуаджи Шардына, так и без оного. В опубликованном варианте этот сюжеточно закреплен за именем Хуаджи Шардына [5]. А в ряде наших записей говорится, что некий (безымянный) каждый раз, посылая сына с кувшином за водой, избивал его. Такой жестокий поступок отец мотивировал и оправдывал тем, что не имеет смысла наказывать сына после того, как тот разбьет кувшин. Здесь явно видно, что скажители не особенно дорожат именем Хуаджи Шардына, могут предать его забвению. Для них важен нравоучительный смысл анекдота и что из него можно извлечь. Здесь же отметим, что в аналогичных анекдотах других народов, например в турецком [6], азербайджанском [7], персидском [8], узбекском [9], центральным персонажем постоянно является Ходжа Насреддин.

Как в фольклоре многих народов, так и в абхазском Хуаджа Шардын многогранен. В нашем сознании характер и весь образ его складывается в совокупности его отношений к жене, детям своим, торговцам, ворам, богачам, беднякам, лжецам, властителям, судьям, священнослужителям, взяточникам, глупцам и т. д. Амбивалентность образа Хуаджи Шардына проявляется в том, что он предстает в различных ипостасях. Часто ему приписывается не только однородные, но и полярно противоположные, взаимоисключающие черты характера. Он то ловкий выдумщик, весельчак, обладатель беспредельной доброты, бескорыстности, у него богатая фантазия, острый и проницательный ум, пылкое воображение, незаурядная сила и воля; то выступает в роли безупречного правдоискателя, блюстителя чести, справедливости, заступника социально обездоленных; то спокоен, покладист, то темпераментный человек, возмутитель спокойствия с проявлениями вспышек гнева и жестокости.

По многим абхазским анекдотам создается впечатление, что Хуаджа Шардын своей буйной энергией, непоседливостью пугает не только чужих, но и своих, близких людей (например, жену, сына). Часто капризен и неуживчив, судя по некоторым анекдотам, Шардын может показаться необузданным, своевольным, неуправляемым. Он легко переходит от прекрасного к безобразному и наоборот. При всем этом в преобладающем большинстве анекдотов образ Хуаджи Шардына воплощает в себе идеальные черты характера. Он неутомимый весельчак.

Своим умом находчивостью, смелостью, острословием готов ярко продемонстрировать свое превосходство над окружающими. У него всегда хватает смелости сказать прямо нелицеприятную правду. Ему неведома конъюнктура, для него нет никакого авторитета, кроме правды и справедливости. В своих суждениях и поступках ни от кого не зависим, ни на кого не возлагает никакие надежды. За свои дерзкие слова и поступки в ответе только он сам.

Хуаджа Шардын непримиримый противник всякого рода насилия и жестокости, срывает маску с любого лицемера, быстро и ловко замечает абсурдность поведения или мышления своих противников. Так, например, в одном из абхазских анекдотов говорится, что царь собрал народ и приказал найти центр земли и сосчитать, сколько звезд на небе. Только одному Хуадже Шардыну удалось решить задачу царя: за центр земли выдает центр царского двора, а на небе столько звезд, сколько волос на его осле. «Кто этому не верит, пусть сам найдет центр земли и сосчитает, сколько звезд на небе», – говорит Хуаджа Шардын в конце анекдота [10]. Как во многих других анекдотах, так и здесь Хуаджа Шардын своими неожиданными ответами на странные задачи разоблачает абсурдность приказаний и распоряжений царя.

В другом анекдоте Хуаджи Шардын разоблачает взяточника судью [11], он не боится и вступает в физическую схватку с дворянином, решившим обманным путем забрать себе совместно с Шардыном взращенный урожай [12]. Тщетны попытки любых его противников. Ни царю, ни князю, ни шуту, ни другому злоумышленнику не удается узурпировать или перехитрить Хуаджу Шардына. Он порою ничем не гнушается, чтобы опорочить внешне благовидных людей царя, князя, дворянина, судью, глупца и т. д. Он всегда и везде на высоте. Хуаджа Шардын проявляет двойственное отношение к труду: иногда он усердно трудится, а иногда же беззаботно и легко-мысленно проводит время.

Какие бы преграды и бедствия ни встречал Хуаджа Шардын на своем жизненном пути, он не унывает. Скорбь и печаль не могут им владеть. Он прозорлив, зорко следует за поведением и речью окружающих, раньше, чем кто-либо другой, замечает пороки людей. Чаще всего ничем не мотивируется, каким это образом ему удается. Его неожиданные ответы на, казалось

бы, сложные и запутанные вопросы ошеломительны. Реакция у него мгновенная. Тупиковые задачи, которые ставит перед ним жизнь, Хуаджи Шардын решает быстро и ловко, как будто у него есть весь набор ответов на все случаи жизни. Ему легко удается распознать, где правда и где ложь, даже тогда, когда они не видны на поверхности жизни. Анекдоты о Хуадже Шардыне наполнены пафосом разоблачения безнравственности и цинизма, глупости и подлости.

В цикле анекдотов о Хуадже Шардыне, как и во многих других, художественный эффект достигается неожиданным поворотом мысли или поведения персонажа. Он нередко подвергает себя опасности или ставит себя в комическую ситуацию как будто нарочно, умышленно, преднамеренно – и все равно затем находит пути, по которым ему удается выкарабкаться.

Указанными качествами не ограничен образ Хуаджи Шардына. Наряду с ними встречаются анекдоты, в которых его одолевают и низменные страсти. Точнее говоря, в нем сконцентрированы как возвышенные, так и низменные страсти. У него изящная, рафинированная речь, он метко, коротко, точно умеет выражать свои мысли. В то же время нередки случаи, когда он показан обладателем сквернословия, бесцеремонно может себе позволить пошлости. Словом, ему не чужды человеческие пороки и слабости.

В ряде анекдотов Хуаджа Шардын выступает то лжецом, то стяжателем, то жестоким. Нередки анекдоты, рассказывающие об эротических похождениях Хуаджи Шардына, в целом ряде анекдотов он выступает то в роли глупца, наивного и беспомощного персонажа, то в роли заядлого вора, пакостника, вероломного и надменного пустозвона. Все делает наперекор всему, наоборот, перевернуто, как будто его больше влечет изнаночная сторона жизни. У Хуаджи Шардына нет раз и навсегда установленных нравственных и моральных норм поведения. Он часто отклоняется от общепринятых норм поведения из стороны в сторону.

При всех случаях у Хуаджи Шардына одно главное оружие – сатира или ирония. Свою жертву он «кубивает» именно этим оружием, делает ее мишенью смеха, объектом посмешища. Смеясь над другими, нередко и сам себя ввергает в объект смеха. Так, Хуаджа Шардын ставит ворота, а забор не делает. На вопрос возмущенных соседей и прохожих, для чего нужны

ворота без забора, невозмутимый Хуаджа Шардын отвечает: «Зачем забор, заходите и выходите через ворота» [13].

В другом анекдоте говорится, что Хуаджа Шардын целыми днями сажал табак, а по вечерам вырывал за день посаженное и приносил домой. Когда же его упрекнули в неразумности такого его поступка, он ответил: «В смутное и сложное время мы живем, каждый свое имущество должен держать поблизости» [14].

Плутовство Хуаджи Шардына, как правило, направлено против глупости, неуклюжести и ограниченности окружающих. Так, например, в одном анекдоте говорится, что, «взобравшись на гору, Хуаджа Шардын изо всех сил стал кричать.

– Что случилось? – спрашивают его.

– Как что? Море взбушевало, и выброшенный волнами песок превратился в рис. Чего вы ждете? Берите мешки и побыстрей бегите.

Все побежали, схватив мешки, чтобы набрать побольше риса. «Раз все туда бегут, видимо, неспроста; вправду там выбросило рис», – решил Хуаджа Шардын, схватил мешок и тоже вслед за другими побежал к морю» [15].

Иногда же создается впечатление, что Хуаджа Шардын издевается над наивными людьми просто так, ради забавы. Так, в одной из записей говорится, что, «увидев идущего с козой путника, Хуаджа Шардын решил отнять ее. Он прибег к хитрости: опередив путника, снял с ног чувяки и бросил их на дороге на некотором расстоянии друг от друга.

Увидев чувяк, путник поднял его. Но, подумав, для чего же нужен один, бросил. Пройдя немного, обнаружил второй. Привязав козу к кусту, побежал за первым. Тем временем Хуаджа Шардын забрал козу и чувяк и спрятался в кустах. Не найдя оставленное на месте, расстроенный путник, бросив и этот чувяк, пошел прочь.

Хуаджа Шардын спокойно вышел из кустов и удалился с козой и чувяками» [16].

Здесь поступок Хуаджа Шардын ничем художественно не мотивирован, кроме как возникшим его желанием отнять козу у путника.

В другом варианте этого анекдота действие Хуаджи Шардына мотивировано тем, что он решил наказать путника, ведшего украденного быка [17].

Нередки анекдоты, в которых Хуадже Шардыну приходится расплачиваться за свои проделки. Так, в одном из них говорится, что он однажды ради забавы притворился мертвым. Заметив его, люди всполошились, положив его на носилки, отправились к нему домой. По дороге должны были перейти реку, но никто из них не знал, где находится брод. В его поисках пошли вниз по течению. Не вытерпев, Хуаджа Шардын поднял голову и сказал: «...Когда я был жив, брод находился в противоположной стороне» [18]. В аналогичном азербайджанском анекдоте разница лишь в том, что спор возник на развилке из-за выбора дороги, по которой лучше идти [19], в персидском же анекдоте почти так же, как в абхазском, разница лишь в том, что носилки с телом Насреддина крестьяне несут не домой, а прямо на кладбище [20].

Хуаджа Шардын своим острословием и поступками доказывает, что глупость – один из самых злейших человеческих пороков. Она изматывает людей, отсутствие мизерного ума делает их мучениками. Поэтому он любит издеваться над глупцами.

Так, например, в одной из наших записей говорится, что, «однажды, идя по дороге, Хуаджа Шардын увидел на обочине давно наклонившееся дерево. Подошел и встал под ствол, подставив плечо, начал кричать. На крик сбежался народ.

– Подержите, пока принесу веревку. Иначе жалко, может упасть, – сказал Хуаджа Шардын.

Прибежавшие вмиг один за другим встали под дерево.

Прошло время, а Хуаджи все не было. Изнуренные и томимые жаждой, люди оставили подпиравшее дерево, а оно и не собиралось падать. Покачали-покачали, а ствол все так же держится, тут только поняли, что Хуаджа Шардын их облапонил» [21].

При анализе анекдотов о Хуадже Шардыне постоянно необходимо помнить и иметь в виду, что одни тексты, вырванные из живого, естественного бытования, не всегда отражают истинные и важные нюансы отношения сказителей к персонажу. Даже тогда, когда в анекдотах Хуаджа Шардын показан злоумышленником или наивным несмышленышем, обманутым, обворованым, реакция слушателей не однозначна. Как правило, и в таких случаях и сказители, и слушатели относятся к нему с нескрываемой симпатией, и он воспринимается не

настоящим лжецом, дураком, зломуышленником, а человеком умным, но нарочно прикидывающимся. Поэтому не всегда легко разобраться, когда же Хуаджа Шардын умен и находчив, когда он герой и когда трус, когда злой и когда добр.

Из сделанного краткого обзора видно, что имя Хуаджи Шардына и многие анекдоты о нем заимствованы абхазами. По всей очевидности, здесь были определенные первоосновы, у абхазов была подготовлена почва для восприятия образа Хуаджа Шардына и цикла анекдотов о нем, иначе они не были бы восприняты, не удержались бы в памяти народной и давно бы были преданы забвению. На абхазской почве они смешались с местными персонажами и анекдотами и в то же время стали органичной частью абхазского фольклора. Предпосылкой для широкого распространения анекдотов о Хуадже Шардыне в абхазском фольклоре явились аналогичные местные персонажи, наделенные такими же качествами, как он сам.

Широкое распространение и популярность анекдотов о Хуадже Шардыне в абхазском фольклоре – еще одно подтверждение тому, что национальная душа любого народа не замкнута, она открыта миру и готова к восприятию культурных общечеловеческих ценностей.

Примечания

1. Абхазские сказки / Составил, обработал и перевел с абхазского Х.С. Бгажба. Изд. 6-е. – Сухуми: «Алашара» («Свет»), 1983. – С. 253–254.
2. Харитонов М.С. Многоликий Насреддин // Вступительная статья к сб. «Двадцать четыре Насреддина» / Составление, вступительная статья, примечания и указатели М.С. Харитонова. 2-е перераб. и доп. изд. – М.: «Наука», 1986.
3. Абхазское народное поэтическое творчество. Хрестоматия. Учебное пособие для высших учебных заведений / Составление, предисловие, пояснительные статьи и примечания Ш.Х. Салакая. – Тбилиси – Сухуми: «Ганатлеба» – «Алашара», 1975. – С. 231–237 (на абх. яз.); Абхазские сказки / Составил, обработал и перевел с абхазского Х.С. Бгажба. Изд. 6-е. – Сухуми: «Алашара», 1983. – С. 253–254.

4. Записи фольклориста Ш.Х. Салакая, этнографа Е.М. Малиа и автора этих строк. Все вместе составляет более двухсот анекдотов.
5. Абхазское народное поэтическое творчество. Хрестоматия. – Сухуми, 1975. – С. 233–234.
6. Похождения Ходжи Насреддина. Пер. с тур. В.А. Гордлевского. – М., 1957. – С. 322.
7. Анекдоты Моллы Насреддина. Пер. с азер. Ю. Гранина. – Баку, 1975. – С. 185.
8. Молла Насреддин. Пер. с перс. Н. Османова. – М.: «Наука». 1970. – С. 83–84.
9. Двадцать четыре Насреддина. – М.: «Наука», 1990. – С. 87.
10. Текст нашей записи от сказителя Ашуба Албеда Шардыновича (с. Гуп Очамчирского района). Записан 24 августа 1964 г.
11. Абхазские сказки. – Сухуми: «Алашара», 1983. – С. 292–293.
12. Там же. – С. 293–294.
13. Текст записан Е.М. Малией от сказителя Тарба Камшыша (с. Эшера Сухумского района) 21 июля 1971 г.
14. Текст записан Ш.Х. Салакая от сказителя Аргун Миши (Михаила) 16 июня 1989 г. (г. Ткуарчал).
15. Текст записан Е.М. Малия от сказителя Габелии Михаила Кичовича (с. Гуп Очамчирского района) 29 июля 1989 г.
16. Текст записан Е.М. Малия от сказителя Габелии Михаила Кичовича (с. Гуп, Очамчирского района) 29 июля 1989 г.
17. Абхазские сказки. Изд. 6-е. – Сухуми, 1963. – С. 296.
18. Текст записан нами от сказителя Бутба Сейлах (с. Атара Очамчирского района) 2 июля 1961 г.
19. Двадцать четыре Насреддина. – М.: «Пачка», 1976. – С. 236.
20. Молла Насреддин. Перевод с перс. Н. Османова. – М.: «Наука», 1970. – С. 33.
21. Текст записан нами от сказителя Колбая Халита (с. Абгархук Гудаутского района) 17 сентября 1971 г.

Апрель 1989 г., г. Сухум

НОВОЕ СЛОВО ПО ИСТОРИИ АБХАЗО-АДЫГСКИХ НАРОДОВ

Совершенно естественно, что любой народ с давних времен проявляет глубокий интерес к своей истории, своему происхождению. Поиски своих исторических корней стали актуальными и мучительными особенно в новейшее время, и это обусловлено многими обстоятельствами. Зачастую знание истории становится необходимым, насущным и злободневным, чтобы ориентироваться в современном сложном мире и определить перспективу на будущее.

Многочисленные ученые в разных странах проводили и продолжают проводить интенсивную работу в этой области, приложили и прилагают усилия для выяснения этногенеза и путей развития истории того или иного народа. За последние почти два века немало сделано и по изучению истории генетически родственных абхазо-адыгских народов. К великому сожалению, по некоторым кардинальным вопросам этногенеза этих народов в науке до сих пор нет единого, согласованного мнения. Имеется немало пробелов и по другим важным проблемам.

Поройрабатываются противоречивые и даже взаимоисключающие концепции. Нередки случаи, когда та или иная концепция вводит читателя в заблуждение, искажает и фальсифицирует прошлое народа. Так, например, известно, что ряд грузинских ученых (особенно с середины минувшего XX в.) при решении проблемы этногенеза абхазского народа исходит из современной, сиюминутной политической конъюнктуры, в соответствии со своими национальными интересами проявляя явную тенденциозность. Выдумываются разного рода мифы и без устали оспаривается автохтонность абхазов на территории современной Абхазии, тем самым сводя на нет исторические права абхазского народа.

Такого рода утверждения вызывают не только острые дискуссии в среде ученых, но и способствуют разжиганию вражды между народами, возникновению военных столкновений.

Сегодня, в условиях напряженной международной обстановки, трудно преувеличить важность работ редких беспристрастных авторов. Как нам кажется, к категории таких ученых относится адыгский историк, кандидат исторических наук,

ведущий научный сотрудник Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований Самир Хамидович Хотко. Красноречивым свидетельством тому являются две его большие книги (общий объем – 984 страницы журнального формата): «Очерки истории черкесов от эпохи киммерийцев до Кавказской войны», «История Черкесии в средние века и новое время», изданные в 2001 г. в издательстве Санкт-Петербургского университета. Рукописи обеих книг были отрецензированы и рекомендованы к печати докторами исторических наук, профессорами Н.Н. Дьяковым и Е.И. Зеленовым.

Обе книги представляют собой как бы одну огромную, цельную монографию. Уже из самих названий явствует, что автор отважился на выполнение сложной и трудной задачи. Для осуществления поставленной цели требовались не только широкая эрудиция, систематическое накопление по крупицам огромного количества эмпирических фактов, но и тонкое исследовательское чутье. Без всякого преувеличения можно сказать, что С.Х. Хотко в этих своих книгах продемонстрировал себя как серьезный и глубокий исследователь и широко мыслящий ученый. Надо признать, что такого масштабного, обобщающего труда по истории адыгов до сих пор никем не было создано.

Значительный интерес представляют структура и композиция рецензируемых книг С.Х. Хотко. Первая из них («Очерки истории черкесов от эпохи киммерийцев до Кавказской войны») снабжена кратким содержательным предисловием автора и состоит из шести разделов. В каждом из них по несколько параграфов (всего их двадцать девять). Во второй книге («История Черкесии в средние века и новое время») предпослана статья действительного государственного советника Российской Федерации 2-го класса Руслана Гусарука под заглавием «Наука об адыгах». В книге пять разделов (двадцать шесть параграфов). На последних страницах обеих книг имеются обширные резюме на французском (переводчик Б.С. Агрба) и немецком (переводчики Р.И. Мугу, Т.Т. Кат, С.А. Шевацукова) языках. В приложениях приведено несколько документов из сочинений различных европейских и русских авторов о черкесском геноциде в годы Кавказской войны (XIX в.), о некоторых событиях в истории черкесов XV в., сообщения о средневековых черкесских мамлюках, латинская биография мамлюкского сул-

тана Египта Баркука, написанная итальянским коммерсантом, путешественником и дипломатом Бертрандо де Мижнанелли в 1416 г., «Путешествия в Сирию и Египет» Жильбера де Ленноя, представителя знатной фламандской фамилии (1386–1462 гг.) и некоторые другие важные и малоизвестные материалы.

По всему видно, что С.Х. Хотко проделал колоссальную и скрупулезную работу по накоплению разновременных, разноязычных письменных источников, архивных материалов, их детальному и всестороннему анализу и обобщению. В предисловии первой книги, в частности, отмечено, что монография эта является результатом осмысления и поиска автора за последние десять лет. Кроме того, в ней использованы наиболее апробированные материалы из двух предыдущих книг ученого («Черкесские мамлюки», «Генезис черкесских элит в султанате Мамлюков и Османской империи»).

Внимательный читатель заметит, что С.Х. Хотко систематически и постоянно при оценке различных исторических сведений проявляет критическое отношение.

Данная монография С.Х. Хотко свидетельствует о постепенном отходе исторической науки от политической конъюнктуры. Это хочется отметить потому, что, как известно, вплоть до распада Советского Союза у нас историческая наука была насквозь политизирована, что являлось сильным препятствием на пути объективного освещения многих острых и запутанных вопросов истории. В те времена история излагалась в строгом соответствии с установками господствовавшей официальной идеологии. Во имя этой идеологии и очень сильным ученым приходилось (вынуждены были) жертвовать истиной. Были и просто запретные темы. Так, например, справедливая борьба горских народов Кавказа (в том числе и прежде всего, конечно, абхазов и черкесов) против колониальной политики царизма (XIX в.), как правило, замалчивалась или освещалась односторонне. Только отдельным смельчакам удавалось говорить правду.

Рецензируемая монография характеризуется тем, что ее автор нередко разрушает установившиеся некогда в науке схематизм и стереотипы. По многим ключевым вопросам древней, средневековой и новой истории абхазо-адыгских народов С.Х. Хотко высказывает неординарные мысли, которые резко расходятся со взглядами ряда предшествующих авторов.

При этом доводы ученого представляются весьма убедительными, так как они основаны на многочисленных и разнообразных достоверных источниках.

Так, например, С.Х. Хотко напрочь отвергает расхожее мнение, будто черкесы (адыги) по своей природе ленивый народ – и якобы потому их страна выглядела бедной. Привлеченные ученым исторические сведения говорят о противоположном. Предки адыгов обитали на обширной территории Западного Кавказа с доисторической эпохи, и совершенно естественно, что они идеально адаптировались к ландшафту своей страны. Адыгами были выработаны соответствующие формы хозяйствования, приемы агротехники, почтительное отношение к окружающей среде. Все это и другое говорит о том, что черкесы исстари были трудолюбивым народом и жили в полном согласии и гармонии с природными условиями. Потому их страна была цветущей и ухоженной.

О трудолюбии черкесского народа говорят и многие другие факты. Так, например, оказывается, в Иордании адыги живут лучше, чем арабы и бедуины, потому, что «научились выращивать пшеницу там, где ее никогда не выращивали до них» (Хотко: 369).

В другом месте своего труда С.Х. Хотко подвергает основательной критике (Хотко: 317–335) устоявшийся в советской и постсоветской историографии миф об угнетенном состоянии кавказских общин в Турции и на Ближнем Востоке. Исследователь не отрицает, что изгнание черкесов в Турцию в XIX в. обернулось для них подлинной национальной трагедией. Конечно, прав ученый, когда пишет: «С политической точки зрения, адыгский народ имеет все основания добиваться придания ему статуса народа-изгнанника, подвергшегося геноциду. Только в этом случае потомки адыгских изгнанников, вот уже 130 лет скитающиеся по свету, получат реальный шанс обрести национальный очаг» (Хотко: 302). В то же время, куда бы ни забросила судьба абхазов и адыгов, они не мерились с рабством, всегда отличались твердым характером, стойкостью и жизнеспособностью. Эти качества являются для них традиционными и унаследованными от предков.

Не всем махаджирам, не всем общинам сопутствовал успех. Однако тяжкие испытания не сломили дух и волю махаджиров. «Переселенцы, не только черкесы, но и все кавказцы, успеш-

но адаптировались в новых условиях. Как правило, они занимали самые лучшие земли на Балканах, в Анатолии и Сирии» (Хотко: 312). Достижение успеха в чужой стране «всякий раз требовало от людей крайнего напряжения; невозможно было посчитать тех, кто погиб в бесчисленных воинах и вооруженных конфликтах на Балканах, в Анатолии, на Ближнем Востоке, в Египте. Но несомненно одно: черкесский этнос не перестал существовать после 1864 г. Можно утверждать, что махаджирство лишь усилило позиции черкесской элиты Османской империи» (Хотко: 323).

Многие выходцы из черкесского и абхазского этносов стали полководцами, видными государственными деятелями, некоторые пользовались широкой известностью как писатели и учёные. Характерно, что ни один черкес не подвергся дискриминации по национальному признаку за всю историю Хашимитского королевства в Иордании (Хотко: 350). Небезынтересно и то, что в настоящее время один из заместителей лидера автономного палестинского государства Ясира Арафата, приезжавший в Адыгею в 1998 г., является черкесом по фамилии Хотко.

Для С.Х. Хотко приоритетным является многоаспектный, системный подход к общественным явлениям и историческим событиям. При анализе, обобщении и оценке различных исторических документов С.Х. Хотко свои мысли и выводы аргументирует сообщениями множества отечественных и иностранных авторов на языках оригиналов. Значительная часть материалов, на которые опирается и ссылается исследователь, впервые вводится в нашу науку.

В рецензируемой монографии последовательно освещаются такие проблемы, как этногенез адыгов, Западный Кавказ в меотскую эпоху (VI в. до н. э. – V в. н. э.), история адыгов в средние века (VI–XV вв.), история адыгов в новое время (с XVI в. до 1864 г.), черкесское зарубежье (с 1864 по 2000 г.), современное состояние Республики Адыгеи.

Для нас особенно важно то, что С.Х. Хотко рассматривает этногенез абхазо-адыгских народов в неразрывной связи, а также в контексте их связи с культурами хагтов и киммерийцев. Здесь же необходимо подчеркнуть, что преодоление несодержательных историографических стереотипов позволило автору создать новую концепцию адыгской истории. Дело в том, что

в исследовании С.Х. Хотко история черкесов «осознанно пре-поднесена как история этнокультурных, политических связей со странами Северного Причерноморья, Анатолии и Ближнего Востока» (Хотко: 9). По справедливому замечанию автора, взаимоотношение «Черкесии со странами Средиземноморья оставалось у нас долгое время одной из наименее почитаемых тем» (Хотко: 9).

Логичной и приемлемой представляется предложенная С.Х. Хотко периодизация основных этапов истории черкесов.

Обозревая существующую научную литературу об этническом составе населения Северо-Восточного Причерноморья в хаттско-киммерийскую эпоху, С.Х. Хотко приходит к выводу о том, что еще в древнейшую эпоху (предшествующую античности) на Западном Кавказе существовал мощный и влиятельныйproto-абхазо-адыгский этнос. Этот этнос занимал также обширные территории в Северном Причерноморье и Приазовье, значительную часть Анатолии (Малой Азии).

С.Х. Хотко сделал важные наблюдения о преемственности культуры на Западном Кавказе от эпохи античности до нового времени. Проблеме преемственности культуры придается особое значение, так как она весьма актуальна в плане идентификации современных абхазо-адыгов по отношению к таким этническим группам древности и Средневековья, как зиги, ахеи, синды, саниги, абазги, апсылы, гениохи, апсары и пр.

Данное исследование С.Х. Хотко убедительно показывает, что предки современных абхазов и адыгов издревле занимались мореходством, имели репутацию превосходных мореходов и пиратов. Так, например, появиввшись у берегов Черного моря, «готы стали активно заниматься пиратством. Это объясняется как их скандинавским происхождением, так и тем, что горцы Зихии и Абазгии были великолепными пиратами. Скандинавская и западно-кавказская мореходные традиции взаимно обогащались» (Хотко: 198).

По наблюдениям исследователя, архитектура жилищ Черкесии и Абазии также проявляет поразительную общность. По крайней мере, в течение последних двух тысячелетий она не подвергалась существенному изменению.

Преемственность культуры наблюдается и в одежде. Характерная деталь: островерхие головные уборы – конусообразные шапки. По археологическим данным подтверждается,

что эти шапки были популярны в абхазо-адыгской среде с V в. до н. э. вплоть до времен возведения Белореченских курганов (XIV–XV вв.). По утверждению С.Х. Хотко, уникальный обычай «воздушного погребения» также демонстрирует этнокультурную преемственность на Западном Кавказе. Оказывается, что этот обычай функционировал с I тысячелетия до н. э. вплоть до XV в. н. э. (Хотко: 27).

Подвергая подробному анализу существующие взгляды на этногенез абхазов и адыгов, С.Х. Хотко допускает возможным «построение генеалогической линии от хаттов к меотам и колхам; далее от меотов к зихам, а от колхов к абазгам; затем зихи принимают участие в сложении современного адыгского этноса точно так же, как абазги становятся непосредственными предшественниками современных апсса (абхазов). Эта исключительная горская родословная абхазо-адыгов, связанная с племенами ахеев, гениохов, керкетов, санигов, апсилов и прочих автохтонов Западного Кавказа, высвечивает лишь часть общей картины этногенеза» (Хотко: 47).

Один из выводов нашего автора заключается в том, что указывается на отсутствие каких-либо сведений о приности рассматриваемых этносов (сарматов и адыгов) на земли Северо-Западного Кавказа и прилегающих к нему территорий – Подонье, Приазовье, Центральный Кавказ (с. 48).

Опираясь на тщательный анализ европейской и отечественной историографии, С.Х. Хотко обозрел и посвятил отдельные параграфы синдскому этнокультурному сообществу, сарматизму адыгской культуры, зихскому этнополитическому объединению VI–XII вв., политической истории царства абазов в VIII–X вв., абхазо-картлийским царям XI – первой половины XIII в., истории черкесов в мамлюкском Египте (1250–1811 гг.) и др.

Привлеченные в этих параграфах материалы и их компетентный анализ показывают, что предки современных абхазо-адыгских народов на протяжении указанных столетий представляли собой реальную историческую силу. В частности, еще раз подтверждается существование мощного Абхазского царства в VIII–XIII вв. Фактически единое Грузинское царство (точнее Абхазо-Грузинское царство) образовалось благодаря абхазам в результате объединения абхазских феодальных княжеств (VIII в. н. э.). В эпоху правления царицы Тамары

(1184–1213) «Царство абхазов» достигло расцвета, максимальных размеров и силы. Отмечается, что Тамара являлась «единственной правительницей по прямой линии династии абхазских Багратидов» (Хотко: 94).

Масса ценных сведений содержится на страницах книги С.Х. Хотко, посвященных историографии черкесского присутствия на Ближнем Востоке, истории черкесов в Мамлюкском Египте (1250–1811 гг.), Кавказским общинам в Ираке и Иране, проблеме происхождения и расселения руссов в контексте адыгского средневековья, адыгской эмиграции в Польшу и на Украину, причинам и этапам массового исхода адыгов и абхазов в Турцию в 1861–1864 гг.

В книге «История Черкесии в средние века и новое время» С.Х. Хотко развил и углубил свою концепцию этногенеза абхазо-адыгских народов, начертанную им в первой книге («Очерки истории черкесов от эпохи киммерийцев до Кавказской войны»). Рассматривая этнический состав населения Западного Кавказа с IV–III тысячелетий до н. э., ученый допускает возможным, что хатто-кашко-абешлойское историко-культурное сообщество разговаривало на древних абхазо-убыхо-адыгских диалектах и уже в IV тысячелетии до н. э. оно представляло собой развитую цивилизованную систему. Предполагается, что в IV–III тысячелетиях до н. э. и в предшествующую эпоху весь Западный Кавказ и северо-восток Анатолии составляли единый этнокультурный регион, в пределах которого говорили на диалектах абхазо-адыго-хаттской группы (Хотко: 11–13). III тысячелетие до н. э. – время расцвета майкопской культуры. Важно и то, что начало распада проабхазо-адыгского этноса на три группы (абхазскую, убыхскую, адыгскую) С.Х. Хотко датирует концом III – началом II тысячелетия до н. э. Майкопская культура рассматривается как единое абхазо-адыгское пространство (Хотко: 15).

Заинтересованный читатель найдет множество достоверных фактов и наблюдений автора на страницах, посвященных происхождению Спартокидов, царству абазгов, династии Леонидов (VIII–X вв.), военному отходничеству адыгов и черкесской диаспоре в средние века и новое время и др.

Суммируя общее впечатление от названных новых книг С.Х. Хотко, можно сказать, что читатель легко заметит, что их автор на передний план выдвигает лучшие национальные черты на-

рода, в этнической среде которого он родился и вырос. Иной читатель может подумать, что это проявление национальной исключительности адыгов. Однако, по существу, тенденцию к восхвалению национального характера в данном случае следует квалифицировать как чувство гордости за свой народ, за его древнюю и самобытную культуру, за трудолюбие и мужество, проявленное в борьбе, за выживание на крутых поворотах истории и в экстремальных условиях и сохранение этноса при столкновении со многими коварными и могучими врагами.

В рамках этого отзыва мы затронули лишь мизерную часть огромного исследовательского труда С.Х. Хотко. В нем, конечно, содержатся и спорные мысли, и отдельные неточности. Но эти последние никак не могут снизить научного уровня ученого. Книги эти, безусловно, вызовут интерес широкой научной общественности. Нет сомнения, что их прочтут с пользой для себя и рядовые читатели. Тем более что в них с начала и до конца выдержан академический стиль повествования. Язык ясный и лаконичный без каких-либо шероховатостей.

Новые книги С.Х. Хотко «Очерки истории черкесов от эпохи киммерийцев до Кавказской войны» и «История Черкесии в средние века и новое время» расширяют и углубляют наши знания, дают довольно полное представление о перипетиях истории абхазо-адыгских народов на протяжении тысячелетий.

Журнал «Колокол»,
2002 г., № 1, с. 25–28

ПРАВДИВОЕ СЛОВО ПРОФЕССОРА М.Б. БЕДЖАНОВА

Об Отечественной войне народа Абхазии против грузинской агрессии в 1992–1993 гг. немало написано. Освещают ее с разных сторон корреспонденты средств массовой информации, политики, ученые, писатели. Изданы и книги, среди которых немало лживых, дезориентирующих общественное мнение. Некоторые авторы всячески стараются оправдать грузинскую сторону, никак не считаясь с правами абхазского народа на свою родную землю, на суверенитет абхазов.

Одно дело, когда сами абхазы пишут и отстаивают свою независимость, и совершенно другое дело, когда представители других народов объективно изучают и дают этой страшной во-

ине свою оценку. Я думаю, что к голосу последних необходимо внимательнее прислушиваться. В этом отношении характерна и заслуживает самого большого внимания новая книга адыгского ученого, доктора исторических наук, профессора, академика Международной Адыгской (Черкесской) АН, заслуженного работника культуры РФ Мурата Безруковича Беджанова «Общественный кризис и проблемы национального возрождения» (Майкоп, 1995).

В этой довольно объемистой книге тщательному анализу подвергнуты причины экономического и политического кризиса в стране, истоки национального тупика, особенности межэтнических отношений на Северном Кавказе, пути национального возрождения Адыгеи и истоки дружеских отношений между адыгами и кубанским казачеством. Книга профессора М.Б. Беджанова охватывает довольно широкий круг актуальных и злободневных в наше время проблем. Но главной в ней является обострившаяся в последнее время проблема межнациональных отношений.

М.Б. Беджанов давно и плодотворно занимается этой проблемой, интересны и другие изданные его работы. По всему видно, что ученый компетентен в оценке событий, происходящих в современных национальных отношениях.

Новое исследование М.Б. Беджанова базируется на подробном изучении многочисленных архивных материалах, периодической печати, различных научно-практических конференций и сегодняшних событий, участником которых является и автор. М.Б. Беджанов не просто «кабинетный ученый». Он является членом трехсторонней объединенной комиссии от правительства Российской Федерации по урегулированию грузино-абхазского конфликта, а также наблюдателем и посредником по урегулированию осетино-ингушского конфликта.

Книга М.Б. Беджанова «Общественный кризис и проблемы национального возрождения» состоит из введения и двух основных частей. В первой части ученый ставит и освещает проблемы, связанные с демократией и властью в современных условиях. Отдельные главы посвящены исследованию истоков национального тупика, выяснению особенностей межэтнических отношений на Северном Кавказе, трагическим событиям в Чечне, национальному возрождению Адыгеи, проблеме казачества.

Вторая часть рецензируемой книги М.Б. Беджанова целиком посвящена событиям, связанным с трагедией в Абхазии и занимает более ста страниц.

Конечно, и остальные главы книги адыгского ученого заслуживают пристального внимания. Они дают читателю ясное и четкое представление о происходящих вокруг нас событиях, затрагивающих в той или иной степени жизнь каждого из нас.

Но, естественно, меня, как абхаза, больше заинтересовали те страницы, которые посвящены анализу взаимоотношений между Абхазией и Грузией.

Прежде всего, хочется отметить, что автор глубоко разбирается в тех конкретных событиях, о которых говорит, и потому он убедителен в выводах. Можно с уверенностью сказать, что это одна из самых объективных работ, посвященных минувшей войне в Абхазии. Опираясь на многочисленные исторические сочинения, М.Б. Беджанов дал короткую справку по истории Абхазии, абхазского народа с древнейших времен до наших дней. Основное внимание обратил на истоки грузино-абхазского конфликта. Ученый своим правдивым словом, аргументированно, с помощью многочисленных фактов осуждает правительство Грузии и его имперские устремления по отношению к Абхазии и ее народу.

Вероломное нападение грузинской армии на суверенную Республику Абхазию с целью ее оккупации М.Б. Беджанов характеризует как грубое нарушение существующих международных прав. По справедливому мнению ученого, грузинское руководство давно вынашивало идею полного и безоговорочного подчинения непокорной Абхазии. Своим военным вторжением грузинское руководство хотело поставить абхазский народ на колени, тем самым «создать грузинскоеmonoэтническое государство, не допустить отторжение Абхазии от Грузии, сохранить полную грузинскую империю».

Приводимые автором книги факты неопровергимо доказывают правоту абхазского народа в его борьбе с фашистующей Грузией, пагубные последствия этой страшной и грязной войны, в которую входили и основу которых составляли преступные элементы, наркоманы, профессиональные убийцы, рэкетиры. Вот эта категория грузинского общества была брошена на войну в Абхазии.

«Вооруженные до зубов современной боевой техникой (танками, бронетранспортерами, артиллерией, ракетами, катерами, боевыми вертолетами и СУ-2), переданной главкомом Закавказского военного округа генералом Патрикеевым, они обрушились на мирное население» (Беджанов: 356). Впоследствии к ним присоединилась и грузинская диаспора в Абхазии.

Вводя войска, Госсовет Грузии был уверен, что оккупацию Абхазии они совершат молниеносно. М.Б. Беджанов в своей книге показал причины провала этого блицкрига. Во-первых, абхазский народ оказался не таким покорным и маломощным, как это казалось оккупантам. Во-вторых, агрессорам не удалось ввести в заблуждение мировое общественное мнение. В-третьих, на защиту Абхазии встали адыги и другие горские народы, казаки. Позиция Адыгеи, ее народа, руководства, интеллигенции, президента А.А. Джаримова оставалась неизменной.

Читая книгу М.Б. Беджанова, еще и еще раз убеждаешься в том, что амбициозно настроенные руководители Грузии и интеллигенция этой страны принесли беду не только абхазскому народу, но и своим соотечественникам. Приводимые многочисленные факты автором этой книги показывают, что грузинские оккупанты во многом превзошли немецких фашистов в Отечественной войне народов Советского Союза 1941–1945 гг. Можно себе представить их звериный облик, прочитав те страницы книги М.Б. Беджанова, где приводятся совершенные ими многочисленные убийства безоружных и ни в чем не повинных мирных жителей, старииков, женщин, детей. А сколько культурных и духовных ценностей было сожжено злыми руками оккупантов? Не подлежит подсчету и ничем не измерить материальный ущерб, нанесенный народу Абхазии жестокими бесчеловечными действиями грузинских грабителей, гвардейцев, мародеров. М.Б. Беджанов показал, как с первых же часов своего вторжения войска Госсовета осуществляли на оккупированной территории беспредельный террор и физическое уничтожение стотысячного абхазского народа, как они изгоняли из Абхазии негрузинское население, создавая для них невыносимые условия (Беджанов: 375).

Их действия говорят о том, что человеческая подлость и низость может оказаться беспредельной. Этую войну М.Б.

Беджанов совершенно справедливо характеризует как «апофеоз зла» (Беджанов: 370), квалифицирует ее как «нападение вооруженных сил одного государства на территорию другого государства» (Беджанов: 374). По мнению М.Б. Беджанова, это не межнациональная война, а политическая война в подлинном смысле этого слова со всеми вытекающими отсюда тяжелыми последствиями (Беджанов: 459)

М.Б. Беджанов отмечает, что во Всеобщей декларации прав человека насчитывается 30 статей. Из них в войне против Абхазии грузинской стороной было грубо нарушено 27 статей.

Нельзя не соглашаться с ученым, когда он пишет: «Многие сошлись в том, что причина возникновения абхазо-грузинской войны кроется, прежде всего, в распаде единого экономического, политического, культурного пространства, каким был унитарный Советский Союз. Но абхазская война – это прежде всего война за право населения этой территории самой решать свои проблемы, иначе эта территория становится резервацией режима Шеварднадзе» (Беджанов: 267).

М.Б. Беджанов срывает маску с лица тбилисских диктаторов и показывает, каковы трагические последствия их политических и военных действий в Абхазии. Сегодня даже любому обывателю понятно, что правительство Грузии долго и интенсивно готовилось к войне против Абхазии. Абхазы же ни о какой войне не помышляли и не думали, что их ожидает столь суровое и жестокое испытание. Фактически абхазская армия сформировалась во время войны. Вчерашние мальчики, которые мечтали о светлом будущем, которые представляли свое будущее в розовом цвете, вынуждены были в течение нескольких дней овладеть искусством воевать. Силы были неравными. Силы врага превосходили в несколько десятков раз. Об этом открыто говорили в средствах массовой информации сами оккупанты.

Помнится телевизионная передача: грузинские вояки насмеялись над абхазскими самодельными взрывчатками из консервных банок. Так почему же победили абхазы? Что ими двигало? На эти вопросы М.Б. Беджанов дает вполне резонный ответ: «Дух войсковой у абхазов был выше, чем у грузинских формирований. Абхазы и добровольцы – смелые, сильные духом люди и с верой в победу воевали против захватчиков. Боевой дух абхазских вооруженных сил был настолько высок, что их наступательный порыв невозможно было остановить.

Они были охвачены сильным духом и гражданским мужеством. Это славная страница истории для абхазов и позорная для Грузии» (Беджанов: 461).

Очень важными и интересными представляются суждения адыгского ученого о дальнейшей судьбе абхазского народа, учитывая нынешнее положение этой страны и ее народа. М.Б. Беджанов считает, что Абхазия находится на начальном пути выбора исторической перспективы, и отмечает: «Есть вариант провозглашения самостоятельного государства наподобие Люксембурга. Есть вариант установления конфедеральных отношений с Грузией. Есть варианты воссоединения с Россией или же конституционно-договорный союз с Грузией. Какой вариант наиболее оптимальный, сказать трудно. В любом случае, решение будет принимать сам абхазский народ – он хозяин своей судьбы. Что касается горских народов, то они солидарны с борьбой абхазов за свою свободу и суверенитет. Они продемонстрировали свою преданность идеям дружбы, добрососедства и сотрудничества» (Беджанов: 460-461).

Правдивыми и объективными представляются мысли М.Б. Беджанова, когда он отмечает, что в дальнейшем взаимоотношения Абхазии и Грузии должны решаться только политическими средствами. «Как абхазам, так и грузинам нужен мир. В конце концов, руководство Грузии должно согласиться с суверенитетом Абхазии. Иного пути нет. Только при понимании и поддержке со стороны международной общественности абхазы смогут одержать окончательную победу, сохранив себя как народ, имеющий тысячелетнюю историю» (Беджанов: 463).

Как видно из приведенных выдержек из книги, М.Б. Беджанов считает, что абхазский народ сам должен выбрать свою историческую перспективу и отстаивать ее. В то же время, учитывая объективно сложившиеся условия, ученый считает вполне резонным, что «только единение с Россией позволит возродиться многонациональному народу Абхазии, который не мыслит своего существования без тесного общения с родственными народами Северного Кавказа, всей Россией и Европы. Только Россия способна обеспечить в регионе мир и спокойствие, сохранить многонациональный народ Абхазии и необходимое для его существования политико-экономическое и духовное пространство» (Беджанов: 463). О книге профессора М.Б. Беджанова «Общественный кризис и проблемы на-

ционального возрождения» можно сказать больше. Однако и сказанное представляется достаточным, чтобы убедиться, что она написана объективно и талантливо, с глубоким знанием поставленных в ней проблем. Правдивое слово ученого дает возможность читателю правильно ориентироваться в далеко не простых условиях наших дней.

01.07.1996, г. Сухум

ВОЗВРАЩАТЬСЯ ПОСЛЕ ВСЕГО СОДЕЯННОГО?

Как только из Абхазии были изгнаны войска Грузии, тут же встала проблема возвращения беженцев. При этом на всех уровнях в основном речь идет о грузинских беженцах, а беженцы абхазской, русской, греческой, армянской и других национальностей вроде бы и не существуют.

Я в этой статье хочу выразить отношение к проблеме беженцев, основанное на собственных наблюдениях в течение долгого времени. Прежде всего, давайте определим, кто же такие беженцы. С этой целью заглянем в наиболее авторитетное академическое издание «Словаря русского языка» (М., 1981), где сказано, что беженец – это «человек, покинувший место своего жительства вследствие какого-либо бедствия».

Грузинское население Абхазии само навлекло на себя бедствие, грузин здесь никто никогда ни в чем не притеснял. Даже в самой Грузии они не чувствовали себя так вольготно, как в Абхазии. У меня есть полное право так утверждать, так как я хорошо знаком с жизнью и бытом основных регионов собственно Грузии.

Но грузины в Абхазии хотели большего. Они пожелали быть здесь единоличными хозяевами. Они с восторгом воспринимали лозунги своих лидеров типа «Абхазия – это исконно грузинская земля», «Абхазы – пришлое население, в любое время его можно изгнать», «Грузия – для грузин» и т. д.

Сейчас говорят, что должны вернуться все те, кто непосредственно не держал в руках оружие и не стрелял в абхазов. Я думаю, что это в корне неверный подход и не лучшее решение весьма сложной и запутанной проблемы. Ведь многие грузины совершали не меньшие злодействия, чем те, кто участвовал в боевых действиях.

Я хочу спросить: кто изучил и знает конкретно, чем занималось «мирное население» в оккупированной части Абхазии? Ведь тут фактически не осталось ни одной не ограбленной абхазской семьи. Убивали, избивали, унижали человеческое и национальное достоинство абхазов на каждом шагу. Многие абхазские дома были сожжены, могилы предков, памятники культуры осквернены уже в первые дни вторжения в Абхазию вооруженных сил Грузии.

Многие злодеяния нигде не зафиксированы, они остались только в памяти уцелевших людей. И теперь как вы определите этих грабителей и насильников? Или собираетесь оставить их всех безнаказанными?

Почти три месяца после начала войны я не мог выехать из Сухума. В течение всего этого времени мой дом и улица, на которой я живу, превратились для меня в сущий ад. Я не мог пойти в магазин за хлебом – в очередь абхазов вообще не пустили. Почти каждый день в мой дом вторгались группами по пять-шесть человек мародеры в грузинской гвардейской форме с автоматами в руках, часто пьяные.

Некоторые соседи-грузины делали вид, что они нас защищают, играли в миролюбие, но было очевидно, что кто-то из них наводил мародеров на нас.

А с декабря 1992 гг. почти все молодые грузины с нашей улицы пошли воевать. При этом они потянули за собой и иных русских, армян и греков. И такие факты имели место не только на нашей улице. И теперь вы хотите сказать, что эти люди – несчастные беженцы и потому должны возвратиться и жить вместе с нами?

Ладно. Оставим этих подонков и обратимся к иной категории – к грузинской интеллигенции в Абхазии. Многие ее представители попросту двурушничали. В прежние времена они с трибуны различных собраний клялись в дружбе и братстве с абхазским народом, а во время войны ни один из них не подал голоса в его защиту.

Некоторым кажется, что идея вооруженного вторжения в Абхазию с целью полной ее оккупации со всеми вытекающими отсюда последствиями возникла внезапно, по какому-то недоразумению. Но это далеко не так.

Грузинская интеллигенция давно подогревала эту идею, еще со времен махаджирства. Во второй половине XIX в.

Яков Гогебашвили в статье «Кто должен переселиться в Абхазию» писал, что на опустевших (в результате махаджирства) абхазских землях наиболее подходящими жителями являются мегрэлы. Эта идея систематически внедрялась в сознание последующих поколений грузин. Тем не менее тогда никто не говорил, что Абхазия – часть Грузии. Речь шла лишь о заселении Абхазии грузинами. В дальнейшем же меньшевики, Сталин, Берия с нарастающей силой усиливали позиции грузин в Абхазии. Наиболее интенсивно идея полной оккупации Абхазии внедрялась в сознание грузинского населения, особенно молодежи, в последние десятилетия во всех учебных заведениях не только в Абхазии, но и в регионах самой Грузии. В этом особенно преуспевали профессорско-преподавательские коллективы ГИСХа и т. н. Сухумского филиала ТГУ.

Преподаватели этих вузов и других учебных заведений на своих лекциях искаженно излагали историю Абхазии, воспитывая грузинскую молодежь в духе ненависти к абхазскому народу, презрения к его языку, культуре, истории. Ни один из них не сказал: «Абхазия есть Абхазия, ее аборигенами являются абхазы, а теперь исторически так сложилось, что мы живем вместе с ними». И разве такая пропаганда фактически не явилась одной из главных причин вооруженного нападения Грузии на Абхазию 14 августа 1992 г.?

И теперь кто-то хочет меня убедить, что эти титулованные доктора и кандидаты наук, профессора и доценты из ГИСХа и Сухумского филиала ТГУ не воевали? Воевали! Еще как!

Их методы и формы войны намного хуже, чем грабежи, артиллерийская стрельба и грохот танков. И я считаю, что ни один из них не имеет морального права вернуться в Абхазию. Напротив, если не всех, то многих из них следует привлечь к уголовной ответственности за разжигание розни между двумя соседними народами – абхазами и грузинами.

Между прочим, надо добавить, что многие из этих профессоров приехали в Сухум из разных регионов Грузии сравнительно недавно, мало кто из них родился и вырос здесь.

А в постсоветское время часть грузинской интеллигенции открыто и интенсивно начала вести антиабхазскую пропаганду. Устраивались многолюдные митинги и шествия по улицам городов Абхазии, на помочь приезжали эмиссары из Тбилиси,

утверждалось, что грузинское население якобы подвергается порабощению абхазами.

Особенно усердствовали в антиабхазской пропаганде стихотворцы Гено и Заур Каландия, Джано Джанелидзе, артист сухумского грузинского драматического театра Дмитрий Джаяни, прозаик А. Джикия, историки З. Папаскири и Т. Мибччани, литературовед О. Чургулия и другие.

Во время войны многие представители гуманитарных наук, писатели из Тбилиси в гвардейской форме и с автоматами в руках приехали в Абхазию, чтобы вдохновлять грузинских ребят на «ратные подвиги» – убийство абхазов. Так, например, эффектным было появление в виде бравого солдата на улицах Сухума в первые дни оккупации председателя Народного фронта Грузии, литературоведа Нодара Натадзе.

В дни войны грузинский идеологический фронт работал отчаянно, самозабвенно, вдохновенно. Из множества фактов антиабхазской пропаганды приведу только один, о котором мало кто в нашей республике знает. Грузинские писаки в Тбилиси (в 1993 г., в самый разгар войны) в срочном порядке издали сборник под названием «Кровавая хроника Абхазии, 1989 год – 15–16 июля, 1992 год – август-октябрь».

В этом сборнике 292 страницы. Это статьи, различные выступления и интервью более чем сорока грузинских авторов. Наряду со статьями уже упомянутых Заура Папаскири, Джано Джанелидзе, братьев Гено и Заура Каландии, там опубликованы статьи и тбилисских деятелей науки и культуры Мурмана Лебанидзе, Гурама Панджикидзе, Нодара Ломоури, Отари Чиладзе, Мариам Лорткипанидзе, Чабуа Амиреджиби, Шота Нишианидзе, Ростома Чхеидзе, Тариэла Чантурии, Реваза Мишвеладзе, Кито Буачидзе, Коба Имедакдзе, Джансуга Чарквиани.

За свою уже, в общем, то немалую жизнь каких только антиабхазских статей и книг грузинских писателей и ученых я не читал! Но этот сборник превзошел все. Даже стенографический отчет знаменитого Нюрнбергского процесса не содержит таких человеконенавистнических мыслей. Беспрепядельна ненависть авторов сборника к абхазскому народу, ко всему, что связано с абхазами.

Вывод из всего сказанного: нет, грузинские педагоги, профессора, доктора и кандидаты наук, писатели!.. Вам незачем

возвращаться в Абхазию. На вашей совести не только кровь и страдания абхазского народа, но и гибель и тех грузинских ребят, которых вы вдохновляли на убийство и грабежи. Вы же всегда твердили, что вы христиане. Какие же у вас дела с христианскими заповедями?

Вам необходимо осознать, что Абхазия никогда не была Грузией и никогда таковою не будет. Теперь Абхазия не та, что была до 14 августа 1992 г., и абхазы не те, каких вы знали до этого.

И никакие решения никаких правительств вам не помогут. Никакие ухищрения и хитрости, никакие политические махинации не пройдут до тех пор, пока в Абхазии будет жить хотя бы один абхаз. Вы должны понять, что и абхазские мужчины, и абхазские женщины никогда не согласятся жить рядом с грабителями и убийцами своих сыновей и дочерей. Если вы думаете, что сегодня можно повторить 14 августа 1992 г., забывая, что в Сухуми на Красном мосту маленькая группа абхазских ребят с голыми руками вступила в яростный бой против ваших вооруженных современной техникой войск, вы допускаете глубокую и непоправимую ошибку и навлекаете на себя и на свой народ еще худшую беду.

*Газ. «Республика Абхазия»,
1994 г., 16–19 июля, № 52*

ШИВОРОТ-НАВЫВОРОТ, ИЛИ КАК «ЗАБОТЯТСЯ» О СОХРАНЕНИИ АБХАЗСКОГО ЭТНОСА И ЯЗЫКА В СТОЛИЦЕ ГРУЗИИ

Вот уже скоро семь лет, как отгремела Отечественная война народа Абхазии против грузинских оккупантов. Однако, как известно, стабильного и гарантированного мира между нашими странами пока нет. Напряженность сохраняется. Нередко из Грузии в Абхазию засылаются диверсионные группы. Ими совершаются убийства, грабежи, похищения людей и т. д. Все это, конечно, не способствует урегулированию конфликта, а обостряет его.

Параллельно с этим идет борьба на уровне политики, идеологии, дипломатии. Что только не выдумывают наши «заингурские» соседи, чтобы прибрать Абхазию к рукам! Издается

огромное количество печатной продукции на грузинском, русском, английском и других языках. В этих книгах, статьях в различных журналах и газетах подвергается фальсификации история абхазского народа, выдвигаются нелепые, антинаучные гипотезы по проблеме этногенеза абхазов...

Предпринимаются и некоторые вовсе удивительные шаги – такие, словно кровавой войны вовсе и не было. Так, в Тбилиси с некоторых пор начали проявлять «заботу» о сохранении абхазского этноса, абхазского языка и фольклора. И что же с этой целью делается?

Об этом мне и хочется поведать в предлагаемой статье и выразить свое отношение к подобного рода занятиям новоиспеченных тбилисских покровителей нашего языка, этноса и фольклора.

Оказывается, в Тбилиси создан институт грузино-абхазских отношений, составлена программа упрочения государственного статуса абхазского языка. Автор и руководитель программы некий Зураб Шенгелия.

Сначала вкратце разберемся, насколько оправданы эти мероприятия в принципе, а затем посмотрим, что это за программа и как она выполняется.

Неискушенному человеку может показаться, что ничего плохого в этом нет. Разве плохо, если в соседнем государстве изучают абхазский язык, проявляют гуманную заботу о сохранении абхазского этноса, издают и популяризируют материалы абхазского фольклора? Мы были бы только рады этому, если бы все это не было опутано далеко идущими политическими хитросплетениями в пользу грузинских шовинистов.

По известным причинам мы сегодня не имеем никаких культурных, творческих и научных связей с Грузией. Я вполне сознаю, что рано или поздно необходимо как-то наладить эти связи. Но при этом сразу возникает вопрос: с чего начинать? С издания абхазских фольклорных материалов на языке оригинала в Тбилиси? Почему именно с этого? В цепи гораздо более важных и крупных вопросов это всего-навсего пуговица. А зачем начинать с этой пуговицы, когда не к чему ее пришивать?

У тбилисских «покровителей» абхазского этноса, языка и фольклора, мягко говоря, странная логика. Мы это давно знаем и привыкли воспринимать, скажем так, без восторга. И в данном конкретном случае все делается вопреки здравому смыслу,

шиворот-навыворот. Совершенно очевидно, что установление связей между Абхазией и Грузией надо начинать не с этого, а на качественно новом уровне. Определенно, однозначно надо сказать, что и создание названного института, и составление так называемой программы упрочения государственного статуса абхазского языка не имеют никакого смысла и представляются абсурдными и вредными в той ситуации, в которой мы сегодня пребываем.

Подобного рода мероприятия могут быть предприняты вслед за политическим урегулированием взаимоотношений Грузии и Абхазии, после признания суверенитета и независимости Абхазии, после того как Грузия произведет компенсацию всего того ущерба, который она причинила Абхазии в течение военной агрессии, когда Грузия раз и навсегда откажется от своих имперских амбиций и агрессивной политики по отношению к Абхазии. Вот тогда-то и можно решать вопрос, какую пуговицу куда пришивать.

Эту тему можно развивать до бесконечности, но ограничимся сказанным и посмотрим теперь, что за программу составил Зураб Шенгелия. Разработана она в 1999 г., отпечатана и распространяется на грузинском, абхазском и английском языках. В краткой преамбуле программы определены мотивы и цели ее создания. В ней указывается, что составитель признает определенную ответственность за судьбу абхазского народа и выражает «обеспокоенность» по поводу надвигающейся опасности исчезновения, по его словам, «уникального абхазского этноса». Вот так – и не иначе! Более циничного и лживого заявления нельзя найти. Как же так, ведь всего восемь лет тому назад воины Госсовета Грузии вторглись в Абхазию с целью уничтожения всех абхазов до единого, разве не они поставили уникальный абхазский этнос перед реальной опасностью исчезновения? Где тогда находились теперешние «миротворцы» Зураб Шенгелия и его сподвижники? Почему не подали они тогда голоса для спасения абхазского народа? Почему молчали, когда грузинские ГКБ и армия 22 октября 1992 г. в одночасье сожгли дотла Государственный архив Абхазии и Абхазский институт языка, литературы и истории, в которых хранились тысячи и тысячи ценнейших, поистине уникальных исторических, языковых и фольклорных материалов? К слову, в Абхазском институте были сожжены более пяти тысяч рукописей

писных страниц собственных записей абхазских фольклорных материалов автора этих строк, произведенных им за последние 35 лет во всех уголках Абхазии.

Чем же объясняется такая спешная метаморфоза нынешних грузинских «миротворцев».

В той же преамбуле злополучной программы говорится, что Грузия единственная страна в мире, которая несет ответственность за судьбу абхазского этноса. Притом автор программы исходит из ныне действующей конституции Грузии. В ней, в частности, сказано (статья 8), что государственным языком Грузии является грузинский язык, а в Абхазии – и абхазский язык. Вот оно как!

Зураб Шенгелия старается ввести в заблуждение мировую общественность, сформировать общественное мнение в угодном ему русле. Ни одного слова не сказано, что абхазский народ ценою крови лучших своих сыновей и при помощи братских народов Северного Кавказа завоевал свободу и независимость в жестокой схватке с фашистующей Грузией. Тбилисским миссионерам давно пора смириться с тем, что Абхазия теперь уж не колония Грузии и абхазский народ – не эскимосы времен великого ученого-этнографа Льва Штернберга. Разве Зурабу Шенгелии и ему подобным не известно, что Абхазия сегодня – самостоятельное, никак не зависимое от Грузии государство со своей конституцией и другими основными государственными атрибутами (символами)? В конституции Грузии могут написать что угодно. Но она никакого отношения к Абхазии не имеет. Во всенародно принятой Конституции Абхазии государственным языком Абхазии является – абхазский язык.

Как известно, две взаимоисключающие конституции не могут одновременно действовать в одной и той же стране. Такого precedента мировая практика не знает. Так что и Грузии за абхазский этнос незачем беспокоиться.

Далее программой намечены серия радиопередач на абхазском языке под общим названием «Хара» (абхазское местоимение «мы»), издание образцов абхазского фольклора грузино-абхазского разговорника, словаря (1000 наиболее распространенных абхазских слов), ряда международных актов об этнических, религиозных и языковых правах национальных меньшинств, издание детской литературы, конституции Грузии. Исполнителями этой программы являются лига по за-

щите конституции Грузии, союз «Даси» («Группа») и ассоциация молодых юристов.

Встает вопрос: для кого все это делается? Кому нужны и кто будет читать издаваемые ими книги? Кому они адресованы? Абсолютно ясно, что абхазский народ в них не нуждается.

Первые шаги по выполнению этой программы уже сделаны. И какие же?

Давайте оценим хотя бы в общих чертах степень новизны и качество выполненных работ. Так, например, издали сборник абхазских пословиц, в который вошло около 2500 единиц. Внешний вид сборника, как и других изданий, оставляет приятное впечатление – хорошая бумага, хорошее полиграфическое исполнение. По внешнему оформлению может украсить любую выставку. Но все это становится никчемным, когдазнакомишься с текстами. Огромное количество ошибок (почти на каждой странице – по десять и более), искажающих подлинную сущность пословиц. Прямо скажем, что безобразно написано предисловие на четырех страницах. Даже фамилия автора этого предисловия написана искаженно. И по содержанию, и по стилю, и по лексике это предисловие – образец того, как нельзя говорить и писать по-абхазски. По всему видно, что у его автора весьма туманное представление об абхазском фольклоре. Получается, что издали сборник не для того, чтобы популяризировать, а для того, чтобы сделать его предметом посмешища, в угоду каким-то политическим амбициям или для бизнеса.

Но допустим, что это просто ошибки, результат халатного и безответственного отношения к взятым на себя «обязанностям в отношении абхазского этноса». Однако важно и то, что тбилисские издатели абхазских пословиц не указали, откуда они взяли эти материалы. Можно подумать, что кто-то из них изъездил вдоль и поперек всю Абхазию, потратил на это время и труд, выявил талантливых сказителей и по крупицам собирая пословицы. Ничего подобного. Зачем им надо было утруждать себя? Предпочли использовать готовое. Глухо указали только то, что в основе сборника лежит издание 1967 г. А что это за издание, рядовому читателю не сообщается.

Хочу напомнить, что издание сборника абхазских пословиц 1967 г. – не безличное. Его составители – профессор Ш. Инал-Ипа и учитель из села Члоу Очамчирского района С. Адлейба.

Предисловие к сборнику написал Инал-Ипа. В сборник вошли как собственные записи составителей, так и пословицы, собранные разновременно Д. Гулиа, историками Г. Амичба и Г. Смыр. Неизвестно, зачем понадобилось нынешним тбилисским издателям этого сборника скрывать имена наших ученых.

В 1999 г. в Тбилиси осуществили красочное издание и трех абхазских народных сказок – конечно же, без указания источника. В тексте сравнительно мало ошибок, но иллюстрации вызывают недоумение. В них невозможно найти и намека на абхазскую национальную специфику. Герои больше походят на тбилисских кинто с их шароварами, чем на представителей абхазского этноса.

Вызывает возмущение и издание уже в этом, 2000 г. сводного текста абхазского героического эпоса «Нарт Сасрыкva и его девяносто девять братьев». Не будем обращать особого внимания на то, что этот сводный текст был издан еще в 1962 г. на абхазском (в Сухуме) и в переводе на русский язык (в Москве). Он был издан и в переводе на грузинский в 1980 г. (перевели Георгий Баканидзе и Джемал Аджиашвили). И сегодня не было серьезной необходимости его издания в Тбилиси, тем более таким мизерным тиражом (500 экз.). Удивляет то, что предисловие того издания, которое написал Ш. Инал-Ипа с глубоким знанием предмета, вообще опущено и не упоминается, зато тбилисские издатели снабдили его послесловием той же Л. Беселия-Авидзбы. Опять все шиворот-навыворот. Автор этого послесловия беспардонно присваивает чужие мысли, а свои спорные мысли выдает как общепризнанные. В рамках этой статьи невозможно сказать обо всем, но на некоторые моменты все же укажем, чтобы наши обвинения не казались голословными.

Так, например, указывается, что термин «нарт» у всех народов Кавказа связан с термином «ан», «нан» («мать»). Это утверждение, выдаваемое как аксиома, никак не соответствует реальному положению вещей. Во-первых, термин «нарт», как и сам эпос о нартах, бытует не у всех народов Кавказа, во-вторых, он этимологизируется по-разному, на этот счет среди ученых нет единого мнения. Еще пример. Касаясь этимологии собственного имени одного из главных героев нартского эпоса, Сасрыквы, автор послесловия, о котором идет речь, присвоил мнение известного абхазского нартovedа Ш. Салакая без ссылки на его работу. Кстати, этимология этого имени («Саср»

– « камень», «куа» – « сын»), данная Ш. Салакая, не является единственной и бесспорной, есть и другие его толкования, о которых Л. Беселия умалчивает умышленно или по незнанию.

Таких примеров множество. Как известно, фольклор является одним из важнейших феноменов в духовной жизни любого народа. Это весьма хрупкое явление, которое нуждается в осторожном, компетентном и бережном подходе. Тбилисским издателям образцов абхазского фольклора следовало бы учитьывать это обстоятельство. Я хотел бы напомнить рекомендацию о сохранении фольклора, принятую генеральной конференцией ЮНЕСКО на ее двадцать пятой сессии в Париже в октябре-ноябре 1989 г. Этот документ имеет силу в глобальных масштабах во всем мире. На этой сессии было отмечено, что фольклор является частью общего наследия человечества и мощным средством сближения различных народов и социальных групп и утверждения их культурной самобытности. Исходя из этого основополагающего положения и подчеркивая важность фольклора как неотъемлемой части культурного наследия и живой культуры, приняли рекомендацию по выявлению, хранению, обеспечению сохранности, охраны фольклора. В одном из пунктов прямо подчеркивается, что следует «принимать необходимые меры для защиты собственных материалов от их преднамеренного неравномерного или иного противоправного использования» (Бюллетень по авторскому праву, т. XXIV, № 1, 1991, с. 9–14).

К великому сожалению, ни один пункт этой рекомендации не соблюдается тбилисскими «покровителями» абхазского фольклора. В их изданиях нет ничего нового, а старое преподносится, как видим, не квалифицированно и искаженно.

Следует добавить, что «в рамках упрочения государственного статуса абхазского языка» издан и «Грузино-абхазский разговорник» на 172 страницах. И эта книга внешне оформлена изящно. После прочтения небольшого предисловия (автор его – тот же Зураб Шенгелия) может показаться, что эти люди в самом деле пекутся о сохранении абхазского языка, проявляют искреннюю озабоченность его судьбой. Отмечается: «Этот разговорник является результатом впервые проведенной совместной работы грузинских и абхазских специалистов. Та теплая и дружественная атмосфера, которая царила при составлении разговорника, дает надежду, что работа и в

дальнейшем будет продолжена, будем учитывать и замечания читателя».

Разговорник составили А. Абрамишвили-Цвинариа, Л. Авидзба, Г. Гулбани, Л. Кецба, И. Кортава. Корректирование и редактирование, как указывается, проведены в Сухуме!!!

Я не знаю, в какой «теплой и дружественной атмосфере» эти люди работали, но определенно и авторитетно могу заявить, что среди них нет ни одного специалиста по абхазскому языку и фольклору. Кроме того, и здесь возникает вопрос: кому сегодня нужен такого рода разговорник? В его предисловии отмечается, что издан он для грузин, у которых есть желание изучить абхазский язык. У какого же грузина родилось ныне такое желание? Может быть, у Эдуарда Шеварднадзе или Тамаза Надарейшивили? Мало кому из грузин хотелось изучать абхазский язык тогда, когда для этого были благоприятные условия. Тогда они проявляли брезгливое отношение к нашему самобытному и древнему языку, всеми силами старались отнять его у нас самих, выветрить из нашего сознания и предать забвению. И вдруг сейчас изъявили желание сохранить его! На первый взгляд, разговорник, о котором идет речь, вроде бы ничего плохого не содержит. Обычное пособие. Однако при внимательном чтении выясняется, что рядом со словами и краткими фразами ежедневного обихода в разных местах вкраплены и ядовитые для нас и угодные грузинам мысли и идеи. Я уже не говорю о грамматических и стилистических ошибках, о частых нарушениях абхазского правописания. Хотя и это немало важно. Как же, усердно работая в «теплой и дружественной атмосфере», грузинские и абхазские специалисты могли допустить такое количество ошибок?

Но обратимся к мыслям, встречающимся в разговорнике.

В одном месте отмечается; «Брата Медеи звали Апсырт (по-гречески Апсиртос). Это как-то близко к абхазскому. Вы как думаете? Близко, но это должны выяснить исследователи». Что это за мысль и к чему клонят авторы разговорника, нетрудно догадаться.

Еще примеры: «абхазский мифологический герой Абрскил и его сказочный конь арашь очень близки к грузинскому Амирани и его коню», «абхазский агульшап и грузинский гвелешапи похожи друг на друга», «абхазский абнаваю и мингрельский очокочи проявляют сходство».

Любому трезво мыслящему читателю понятно, для чего приводятся эти фразы. Составители разговорника, конечно же, ни одного слова не сказали о схожести Абрскила с греческим Прометеем, армянским Мгером, адыгским Насрен-Жаке. Аналогичные герои-богоборцы встречаются и у многих других народов. То же самое следует сказать и об агульшапе, абнаваю и очокочи. Типологически схожие персонажи встречаются почти у всех народов мира.

Если бы у тбилисских издателей книг на абхазском языке были благие намерения, они это делали бы не кулуарно, а с привлечением настоящих специалистов.

Еще один важный вопрос. Как известно, подобного рода издания связаны с солидными финансовыми расходами, а финансы, как известно, с неба не сыплются. Неужели средства для издания книг на абхазском языке выделяются так щедро из бюджета грузинского государства? Как бы не так! Ни одного лари на это не тратят. Сами в своей программе заявляют, что их субсидируют (то бишь спонсируют) британское посольство в Грузии, посольство Соединенных Штатов Америки в Грузии и фонд «Открытое общество – Грузия». Вот так!

Но если посольство Великобритании и США хотят оказать финансовую помощь для поддержания абхазского этноса, они могли бы это сделать непосредственно в той стране, где издревле обитает этот народ, – в Абхазии, а не в столице чужой страны – в Тбилиси. Неужели они географию не знают?

*Газ. «Республика Абхазия», 2000 г., 25–26 июля,
№ 81; 27–28 июля, № 82; «Труды абхазского государствен-
ного университета». Часть 2, г. Сухум, 2003, с. 273–281*

МНОГОЛИКИЕ ЯНУСЫ ПОКАЯНИЯ НЕ ПРИЕМЛЮТ

*О новой книге К. Думаа
«Грузино-абхазская война: мифы и реалии»*

Последний раз покидая Грузию, дочь Иосифа Сталина Светлана, обернувшись к своим соотечественникам-грузинам с трапа самолета, произнесла одно-единственное слово: «Дикари!» Прочитав в свое время об этом факте в газетах, я возмущался: как она могла позволить себе такую дерзость? К

великому сожалению, прошедшее после этого время показало, что Аллилуева была права.

Только дикари могут вести себя так, как повели себя грузины по отношению к народу Абхазии, особенно к абхазам. Время показало, что в грузинском обществе, претендующем называться цивилизованным (европейским!) народом, имеется мощный слой подонков, бандитов, грабителей, убийц. И это слово («дикари»), когда-то произнесенное Светланой Аллилуевой, все время вспоминалось мне, когда я читал книгу кандидата философских наук, доцента АГУ Константина Несторовича Думаа «Грузино-абхазская война: мифы и реалии» (Сухум, 2000, 444 стр.).

Об Отечественной войне народа Абхазии 1992–1993 гг. написано множество статей и издано немало книг на разных языках. Война эта рассмотрена в самых различных аспектах, существуют противоречивые, порой взаимоисключающие мнения о причинах ее возникновения. Однако до сих пор она не получила объективной оценки мировой общественности. Чтобы по существу разобраться в происшедшем, еще многое предстоит сделать. Правдивое освещение этой кровавой войны – настоящая необходимость не только для наших современников, но и для грядущих поколений.

Рецензируемая книга К. Думаа выгодно отличается от многих других тем, что она насыщена множеством достоверных материалов. В ней оружием фактов подвергнуты разоблачению все основные претензии тбилисских эмиссаров к Абхазии.

Автору удалось не только скрупулезно и тщательно собрать огромное количество фактов, разбросанных в различных периодических изданиях и книгах, но и обобщить их и дать анализируемому материалу трезвую, объективную и всестороннюю оценку. Немаловажное значение имеет и то, что все это изложено живо, ярким, доступным языком. Не только специалисты, занимающиеся проблемами современных грузино-абхазских взаимоотношений, но и любой трезвый читатель среднего интеллектуального уровня получит от книги К. Думаа полезную пищу для размышлений. Провести такого рода исследование в наше сумбурное и сложное время мог только волевой, принципиальный, с широкой эрудицией ученый. Приступая к написанию книги, авторставил перед собой несколько задач. Прежде всего – дать достойную отповедь лживым измышлениям тби-

лисских абхазофобов по истории и современному положению абхазского народа, внести ясность в зачастую превратно истолковываемые причины и предысторию грузино-абхазской войны, раскрыть реальную сущность так называемых грузинских беженцев и др.

Понятно, что в своей книге «Грузино-абхазская война: мифы и реалии» К. Думаа выступает не как сторонний наблюдатель, а как ученый, отлично знающий все пережитое и переживаемое нашим народом. Этому способствовало и то немаловажное обстоятельство, что долгие годы К. Думаа работал в Абхазском обкоме компартии, знает лично подлинную сущность многих людей, о которых пишет.

Основную ценность книги я нахожу в том, что автор ее беспристрастно снимает маску с лиц тех, кто пытается утверждать, что грузино-абхазская война якобы была спровоцирована лидерами абхазского народа. Целый ряд фактических доказательств и убедительных умозаключений автора свидетельствуют, что эта война имеет свои глубокие корни. Основная идея и смысл книги – это раскрытие агрессивного, захватнического характера Грузии по отношению к Абхазии.

После того как Грузия в этой бессмысленной войне позорно проиграла, прошло почти десять лет. Однако, как справедливо отмечает К. Думаа, «грузинские шовинисты и обслуживающие их СМИ постоянно распространяют всякого рода лживые версии в отношении абхазов с целью их дискредитации, выставляют их виновниками всего происшедшего, фальсифицируют реалии военного и послевоенного времени Абхазии. Что же касается беженцев, то они вместе с лидером т. н. (фактически несуществующей в природе) абхазской автономии Т. Надарейшвили выступают в Тбилиси, Зугдиди и других местах Грузии с реваншистскими лозунгами, часто устраивают массовые акции с угрозой стереть с лица земли всех абхазов»

В книге К. Думаа раскрыта подлинная сущность президента Грузии Э. Шеварднадзе как политического Яго и многоголикого Януса. Но это, конечно, не все. Я уверен, что в будущем будет написано еще много книг о феномене Шеварднадзе как разрушителе и некрофиле.

В самом деле, любому известно, что этот человек сделал карьеру на костях многих людей – и прежде всего о его дьявольской роли в распаде Советского Союза. Войной в Абхазии

он принес неисчислимые беды не только абхазскому народу, но и значительной части грузинского народа, грекам, русским, армянам...

Великий немецкий психолог и социолог XX в. Эрих Фромм писал о многих некрофилах (людях, любящих смерть, разрушения) во главе с Адольфом Гитлером. Геббельс, например, не мог смотреть на кровь, но любил лицезреть поле, усыпанное многочисленными трупами. Созидание таким людям, по Э. Фромму, противопоказано. Очевидно, такого рода патологией страдают Шеварднадзе и его соратники, удерживающие власть. Резонными представляются суждения К. Думаа, когда он, анализируя образ Шеварднадзе, сравнивает его с соплеменником – Л. Берия. По мнению Думаа, для этих двух исторических персонажей, творивших свои черные дела в разные периоды тоталитарного государства, общими являются такие черты, как лживость, иезуитское умение создавать себе благостный, благочестивый имидж, неиссякаемое честолюбие, интриганство, авантюризм, жажда власти...

Конечно, было бы наивно полагать, что необъявленная война Грузии против Абхазии была начата исключительно по желанию одних Шеварднадзе, Китовани, Иоселиани... Задолго до ввода войск Госсовета в Абхазию среди грузинского народа интенсивно и на всех уровнях велась антиабхазская пропаганда, в лице абхазского народа создавался образ врага грузин.

По справедливому замечанию К. Думаа, в Грузии по сей день не спадает мощная волна антиабхазской истерии, которая подчас сопровождается бряцанием оружия. Зачастую даже ученые с высокими научными степенями и званиями доходят до таких абсурдных утверждений, что только и остается доказывать, что ты не верблуд. Так, враждебно настроенная к абхазам значительная часть грузинской интеллигенции берет на вооружение давно осужденную и не имеющую под собой никакой основы мифическую ингороковскую концепцию о происхождении абхазского народа. Поняв, что невозможно научно доказать, что Абхазия – часть Грузии, оголтелые грузинские шовинисты и прибегли к применению силы. В результате получилось то, что имеем. По сей день никто из грузинских лидеров не раскаивается в содеянном. Правда, в последнее время некоторые публицисты и писатели слабым голосом, будто боясь быть услышанными, гово-

рят, что это была ошибка руководства Грузии. И это только ошибка? Грузино-абхазская война, невеликая по своим масштабам, превзошла по проявленной в ней грузинами жестокости многие другие войны. Можно ли предать забвению организованные и осуществленные грузинскими бандитами многочисленные убийства ни в чем не повинных людей, в том числе детей и женщин? Не говоря уже о колоссальном материальном ущербе, нанесенном Абхазии?

Поразительно, что Шеварднадзе и вся его команда часто цинично выступают с осуждением тех или иных террористов. И это тогда, когда они сами и возвели терроризм до государственных масштабов. В книге К. Думаа, со ссылкой на известное телеинтервью Игоря Гиоргадзе, показано, что «вдохновителем терроризма против Абхазии является не кто иной, как грузинский президент, который ежегодно выделяет на эти цели 12 тыс. лари (около 10 тыс. долларов США)».

Если даже вы ничего не знали до сих пор о злодеяниях грузинских оккупантов в Абхазии, то не сможете без содрогания ознакомиться с приводимыми в книге К. Думаа ужасающими неопровергими фактами. Никаким словоблудием грузинских шовинистов невозможно скрыть то чудовищное зло, что принесли т. н. грузинские «гвардейцы» на абхазскую землю. Привлеченный материал и его подробный, всесторонний анализ приводят автора к верному выводу: «Грузинские захватчики в Абхазии предстали не носителями европейской цивилизации, а бесчеловечными садистами и дикарями и опозорили культуру картвелов, да и всю нацию».

Позитивными представляются мысли автора рецензируемой книги о положении внутри нашей страны. Не скрывается, что в настоящее время в Абхазии немало трудностей, нерешенных проблем. Несмотря на все это, К. Думаа не без основания настроен оптимистически и считает, что здоровые силы нашего общества смогут преодолеть все трудности.

Целиком и полностью разделяя все основные мысли автора книги о сложившихся абхазо-грузинских взаимоотношениях, не могу в то же время не высказать некоторые замечания. Мне кажется, не стоило так много и пространно писать об известном коллаборационисте Л. Маршания. В конце концов, роль этого персонажа призрачна, погоду он никогда не делал. И не слишком ли большая для него честь уделять ему так много места?

Одна из глав книги посвящена внутренним делам Грузии. В ней речь идет о том, что в настоящее время в Грузии царит хаос, ни в какой области нет порядка, страна погрязла в коррупции, государства как такового нет и т. д. Все это соответствует действительности, но это не наша забота, это их проблемы.

Как известно, многие заинтересованные политики, дипломаты, государственные деятели ищут пути урегулирования взаимоотношений между Абхазией и Грузией. Выдвигаются различные варианты, в том числе введение Абхазии в сферу влияния Грузии с предоставлением «широкайших автономных прав». Но если политика Грузии в отношении к Абхазии будет такой же, как она показана в книге К. Думаа «Абхазо-грузинская война: мифы и реалии», то боюсь, что и добрососедских отношений у нас долго не установится.

Жаль, что эта книга издана маленьким тиражом (всего 500 экз.). В перспективе мне представляется, что ее необходимо перевести на английский и другие европейские языки, чтобы широкий круг читателей узнал о реальных событиях в Абхазии и Грузии в последние десятилетия ХХ в., тем более что грузинские писаки, не переставая, продолжают вводить в заблуждение мировое общественное мнение, изображая в ложном свете все произшедшее.

Газ. «Республика Абхазия»,
2003 г., 5–6 июля, № 73 (1577)

«ПЕРЕПИСКА» ДЛИНОЮ В 15 ЛЕТ

Размышляя над статьей «Homo belator»

Для любого мыслящего человека абсолютно естественным является интерес к тому, как он, его поведение, его слова и поступки воспринимаются окружающими. Точно так же естественен и интерес всякого человека, любящего Родину, исследующего различные пласты духовной жизни своего народа, к тому, как его Родина и народ воспринимаются в окружающем мире.

Еще со студенческих лет я интересовался тем, какие учёные, писатели, путешественники бывали в Абхазии, кто из них и что писал об абхазском народе и его истории. Многим из нас

памятен вышедший в Сухуме в начале 80-х гг. прошлого века сборник «Русские писатели об Абхазии». Но он, понятное дело, охватил лишь весьма узкий круг литераторов XIX–XX вв., пишавших на русском языке. И вот в 1989 г. у меня возникла идея обратиться ко всем членам Союза писателей СССР с вопросами интервью-анкеты. В имевшемся у меня справочнике «Союз писателей СССР» были приведены подробные адреса членов СП – самых маститых и мало кому известных. Так что дело оставалось за «малым» – размножить текст письма типографским способом и разослать по этим адресам. Что я и сделал. Вот что было в этих письмах (привожу текст по образцу):

Глубокоуважаемый... Не откажите в любезности, если сочтете возможным, откликнуться на мою просьбу. Она заключается в следующих вопросах:

1. Есть ли у Вас в Ваших произведениях упоминание Абхазии и абхазского народа? Может быть, есть отдельное произведение (повесть, рассказ, стихотворение, поэма, статья, очерк и т. д.), посвященное Абхазии и абхазскому народу?

2. Бывали ли Вы в Абхазии, что о ней знаете? Каково ваше впечатление о ней?

3. Читали ли кого-либо из абхазских писателей, кого из них Вы знаете по сочинениям или лично? Что из себя представляет абхазский народ, его история, культура в Вашем представлении и восприятии?

Ваши ответы могут быть самыми разными и по содержанию, и по форме. Естественно – не ограничены в объеме (пусть полстраницы, десять, двадцать и т. д. страниц). Могут быть напечатаны на машинке или написаны от руки. Любая Ваша строка представляет для меня ценность.

В дальнейшем, на основе ответов на мою просьбу, хочу составить книгу, а сами оригиналы, как золотой фонд, будут храниться в архиве Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа АН Грузинской ССР. Материалы, собранные таким образом, стали бы органическим продолжением тех книг, которые уже составлены на материале произведений дореволюционных и советских писателей, в той или иной форме писавших об Абхазии (А.М. Горький, К. Федин, В. Шишков, К. Симонов, А.П. Чехов, А. Толстой. К. Паустовский и многие другие).

*Заранее благодарю. С глубоким уважением к Вам –
Сергей Ладович Зухба, зав. отделом фольклора Абхазского
института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа
АН Грузинской ССР, кандидат филологических наук, член СП
СССР.*

Разумеется, было бы наивностью ожидать, что от всех без малого десяти тысяч своих адресатов я получу ответы. Но и того, что пришло – более тысячи писем, – с лихвой хватало для интереснейшего исследования. Достаточно сказать, что подробные ответы прислал такой корифей русской литературы, как Виктор Астафьев. Уральский писатель Астахов прислал свой роман «Страна души», написанный на абхазском материале. Пришли ответы из Казахстана и Украины, Армении и Эстонии... А из ответов более 50 грузинских писателей мне больше всего запомнилось письмо Левана Хайндравы.

Среди присланных материалов были стихи, поэмы, статьи, воспоминания и даже, как уже упоминалось, роман. По моим предварительным подсчетам, общий объем этих текстов составил не менее ста печатных листов. Собирая их классифицировать, привести в определенную систему, снабдить предисловием и комментариями и издать. Увы, помешала война. В это время моя библиотека была разграблена. Но часть этих материалов чудом уцелела, и я не теряю надежды на то, что мне удастся их все же издать.

Но велико же было мое удивление, когда в руки мне попала статья доктора филологических наук, профессора, главного редактора журнала «Литературная Грузия» Зазы Абзианидзе *«Homo belator»* (в переводе с латинского – «Человек воюющий»), почти четверть текста которой, объемом больше печатного листа, посвящена мне и моей анкете. Причем довелось читать эту статью даже в двух изданиях. В 2000 г. она была напечатана в сборнике «Защита будущего. Кавказ в поисках мира», изданном в Москве и Вене на русском, английском и немецком языках (координатор проекта и составитель – Наталья Иванова, общая редакция Фраймута Дуве и Хайди Тальявини). В эту книгу вошли статьи двадцати шести известных литераторов, интеллектуалов разных народов, разделенных границами и очагами конфликтов, в том числе и четырех представителей Абхазии... А в 2001 г. та же статья господина Абзианидзе вышла отдельным изданием в Тбилиси уже на шести языках –

грузинском, английском, немецком, абхазском и осетинском – по инициативе и при содействии руководства Миссии ОБСЕ в Грузии. Итак... «*Лет тринадцать назад (конверт где-то за-терялся) я получил из Сухуми весьма любопытное письмо*», – сообщает в названной статье Заза Георгиевич. И, прочитировав мои вопросы, продолжает:

«Внешне вроде бы ничего – письмо как письмо. Но интуи-тивно чувствовался в этом предложении какой-то подвох, какая-то сверхзадача, не совсем (или же вовсе не) соотносив-шаяся с обозначенной в письме целью.

Любой другой адресат запросто перепроверил бы, действительно ли получили подобные письма десять тысяч членов Союза писателей СССР, собираются ли писать ответы его друзья и коллеги. Как бы не так. Любой другой, только не грузин. Не в нашем характере акцентировать внимание на чем-то неприятном, если только можно избежать этого. Уверен, мои коллеги точно так же, как и я, запрятали это письмо в дальний угол письменного стола, подальше от глаз, а если и вспомнили о нем, то только летом 1989 года, во время упоминаемых Мерабом Мамардашвили событий.

А ведь какая затаянная обида скрывалась за этими внешне безобидными вопросами, какая уверенность, что ничего, помимо курортных интересов, не связывает грузинских писателей с Абхазией!

Вот и я вспомнил об этом письме, и, как ни удивительно, именно сейчас просится на бумагу тот текст, который следовало бы написать тогда, тринадцать лет тому назад».

Стоп! Ниже я продолжу цитирование статьи г-на Абзианидзе, а пока давайте сделаем паузу и постараемся осмыслить сказанное.

Когда в свое время я читал литературно-критические работы З. Абзианидзе, словно видел перед собой их автора – человека эрудированного, тонко мыслящего и обладающего изысканным художественным вкусом. Вот и в статье *«Homo belator»* немало глубоких и верных мыслей, а об эрудиции автора свидетельствует обильное цитирование им высказываний таких духовных величин, как Ф.М. Достоевский, Мераб Мамардашвили, Чингиз Айтматов, Сент-Экзюпери, Булат Окуджава, Хосе Марти...

И вдруг – вот такой пассаж! Хочу сообщить, батоно Заза, что интуиция Вас явно подвела. Вы проявили здесь излишнюю подозрительность и мнительность. Никакой «сверхзадачи» у меня не было, и в тексте моего письма, разосланного представителям 78 национальных литератур СССР, не содержится никакого «подвоха». И напрасно Вы «уверены», что ваши коллеги точно так же запрятали мое письмо в « дальний угол письменного стола». (Я уже упоминал о полученных ответах полусотни грузинских писателей.)

Не скрою, меня не могло не озадачить, как человек такого широкого мышления, как З. Абзианидзе, оказался в пленах расхожих и весьма логически и этически уязвимых рассуждений об особенностях своего этноса, в кои как обязательный атрибут входит и чрезмерная доверчивость.

Укоряя себя за недостаток, в свое время, бдительности, З. Абзианидзе вместе с тем видит в моем письме то, чего в нем нет и в помине: и «затаенную обиду», и мою якобы уверенность, что «ничего, помимо курортных интересов, не связывает грузинских писателей с Абхазией».

Интересно, а в чем состояли мои «обида», «уверенность» и «подвох» тогда, когда я с теми же самыми вопросами обращался к азербайджанским или удмуртским писателям?

Вообще-то ситуация, когда та или иная поступающая извне информация, накладываясь на внутреннее состояние человека, переживаемые им эмоции, рождает совершенно ложные выводы, достаточно распространена. Но ведь на то и интеллект, на то и способность к анализу, к фильтрации своих умозаключений, чтобы не попадать впросак, обнародовав поспешно такие выводы. В данном же случае, как было сказано, Заза Георгиевич поспешил обнародовать их на шести языках...

Но вернемся к цитированию статьи *«Homo belator»*. Перейдя к ответу на мои вопросы, которые, считает З. Абзианидзе, ему следовало написать «тринадцать лет назад», он вспоминает и выражение «учтив, как абхаз» в грузинском языковом обиходе, и своего однокурсника Гию Гугушвили, усердно изучавшего абхазский язык... И продолжает: «Так что же я знаю об Абхазии? Мне кажется, что много чего, а Вам, наверное, покажется, что мало. Как человек книжный, я не могу не знать истории Абхазии. Хотя бы потому, что она неотъемлемая часть грузинской истории, с искренним интересом читаю произведе-

ния абхазских прозаиков моего поколения, а с особенным удовольствием – Алексея Гогу и Джуму Ахуба...»

Вот она, ключевая фраза: «неотъемлемая часть грузинской истории»! Хотя абзацем выше господин профессор верно подмечает: «Чем малочисленнее народ, тем уязвимее его “самолюбие”», здесь он словно не замечает бес tactности сказанного им. Ведь ни один народ, если он считает себя таковым, не согласится признать свою историю неотъемлемой частью истории другого народа, в том числе даже тот, который входит сегодня в состав полиэтнического государства и не стремится, в общем-то, к выходу из него, будь то шотландцы, татары или кто-либо еще. Ибо нет народов – сиамских близнецов!

Еще совсем недавно во всех советских школах изучался такой предмет – «История СССР», включавший в себя, в частности, и историю Грузии. Но представляю, как возмутился бы г-н Абзианидзе, если бы некто заявил, что история Грузии – это неотъемлемая часть советской или российской истории! И впрямь, 200 лет существования в составе одного государства – вовсе не основание для такого утверждения.

Не будем сейчас спорить на тему, сколько в общей сложности лет или веков Абхазия входила в состав Грузии, сколько – России, а сколько – СССР: на какой бы цифре мы ни сошлись, она все равно не даст никому оснований делать абхазскую историю «подразделением» какой бы то ни было другой.

А может, причисляя абхазскую историю к грузинской и придавая имени писателя Гогу грузинское звучание, Заза Георгиевич думал, что высказывает тем самым особое расположение абхазам, делает нам приятное? Если так, то это большое заблуждение. Ни один народ не будет рад, если его «пристегивают» к другому. И тот, кто искренне желает сближения грузинского и абхазского народов хотя бы в далекой перспективе, не должен навязывать подобные взгляды на наши отношения.

Статья З. Абзианидзе посвящена прежде всего духовной ответственности интеллигенции за события последних лет. Трудно не согласиться с его словами: «Увы, как только жизнь поставила жестокий эксперимент, многие из нас подпали под влияние того общественного мнения, которое сформировали демагоги с мегафонами, а не писатели-гуманисты». Трудно не согласиться и со многими приводимыми им примерами

национальных «перехлестов» в публикациях разных авторов. Правда, имен грузинских авторов среди них нет, хотя привести в данном случае примеры такого рода было бы нетрудно (читай, в частности, статью «Мифы грузинского национального движения» в № 2 газеты «Кавказский акцент» за 2004 г.)! Чего стоит одно только «открытие», что древние троянцы были, оказывается, грузинами...

Национальная «мифология», выпячивание достоинств и роли своего этноса и принижение достоинств других, в основном соседних этносов – это скорее проблема интеллектуальная, и не найдется, наверное, ни одного народа, который мог бы похвастаться полным отсутствием в своей среде подобных «патриотов».

Но как в выстраиваемый Зазой Абзианидзе ряд таких авторов попал Фазиль Искандер? Вот что, сокрушаясь, пишет Заза Георгиевич: «Свидетелями подобного “жертвоприношения” мы стали еще в 1984 г. И, как ни странно, ритуал этот совершил человек, прозванный “совестью поколения” – Фазиль Искандер. Даже сегодня, за десятилетие вдоволь насмотревшись на жестокость противоборствующих сторон как в Абхазии, так и в самой Грузии, содрогаешься, перечитывая искандеровский рассказ, в котором главный герой – абхаз, “мирный и молчаливый” пастух Махаз с упоением пьет кровь растоптившего его честь “грузина – Шалико”. По-моему, это тот редкий случай, когда произведение чем талантливее, тем опасней».

И хотя, чуть ниже цитируя одно из высказываний Искандера на национальную тему, З. Абзианидзе вроде бы его «реабилитирует», чувствуется, что за «Махаза» он писателя так до конца и не простил.

Разумеется, Фазиль Искандер не нуждается в моей защите, но позвольте все же высказать свое суждение. Во взаимоотношениях «автор – читатель» участвуют две стороны, и вряд ли в случаях, когда между ними, мягко говоря, отсутствует взаимопонимание, уместен принцип «покупатель всегда прав». Мне памятен не один эпизод, когда на рубеже 80–90-х гг. ХХ в. грузинская читательская аудитория явно неадекватно воспринимала некоторые публикации во всесоюзных периодических изданиях, видя покушения на национальное достоинство грузин, устраивая истерики там, где автор, на мой взгляд, и в

мыслях не держал обидеть потомков Давида Агмашенебели и царицы Тамары.

Увы, история хранит для нас немало примеров того, как политика, соображения «текущего момента», активно и беспардонно вмешиваются в ткань художественного произведения, диктуя автору те или иные решения. Имею в виду не только то, как А. Фадееву пришлось перерабатывать роман «Молодая гвардия», дабы показать в нем руководящую роль ВКП(б), но и то, как создатели современных голливудских фильмов, боясь быть обвиненными в расизме, старательно избегают изображать в роли отрицательных героев «афроамериканцев».

Интересно, что в начале своего адресованного мне «не-отправленного письма» З. Абзианидзе сетует на то, что «и грузинские, и абхазские современные писатели идут по пути наименьшего сопротивления, рисуя портреты только своих со-племенников: здесь все выверено, ясно, лучше самих себя мы никого не знаем». Замечание вполне справедливое, но вот вопрос: попробуй-ка сегодня изобрази «живую частицу другого этноса» не положительным героям, а как-то иначе (а ведь они не могут быть сплошь положительными) – и разве не станешь тут же жертвой «демагогов с мегафонами», представляющих этот этнос? Не исключаю, что именно этой художественной несвободы избегали и избегают многие мастера слова, рисующие портреты представителей «другого этноса».

Когда Фазиль Искандер писал своего «Пастуха Махаза», 14-ю главу романа «Сандро из Чегема», он, как мне представляется, думал о многих вещах, а вот о «политкорректности» неосмотрительно забыл. Возможно, просто следовал деталям взятой из жизни истории. И хотя во всех последующих изданиях «Пастуха Махаза» уже нет никакого упоминания о национальности Шалико, и эта неосмотрительность ему дорого стоила: ему поспешили наклеить ярлык «грузинофоба».

Страшно в связи с этим подумать, что было бы в Грузии с Максимом Горьким, опубликуй он свой рассказ «Мой спутник» в конце не XIX, а XX в. – такого никому Виктору Астафьеву с его «пескарями» бы не снилось! Но Горький не был грузинофобом; если во времена его «босячества» ему встретился достойный всяческого презрения «грузинский князь», это вовсе не означает, что писатель не любил, презирал грузинский на-

род. Что же теперь, финны должны ненавидеть Пушкина за его строчку про «приют убогого чухонца», а украинцы – любого журналиста, неосмотрительно упомянувшего национальность Андрея Чикатило?

В конце своей статьи З. Абзианидзе упоминает о «леденящих душу подробностях времен грузино-абхазского конфликта», которыми была полна грузинская пресса, когда он писал свою работу – в одну из очередных годовщин «поражения в Абхазии». (К слову сказать, «грузино-абхазский конфликт» не урегулирован и сейчас, а десять лет назад – давайте называть вещи своими именами – была война.) И хотя Заза Георгиевич пишет, что в своей статье «намеренно обошел эту тему», вопреки своим словам он все же упоминает: «абхазские боевики заставляли мирных грузин есть собственные отрезанные уши». Я отнюдь не собираюсь становиться на ту же тропу и приводить еще более ужасающие картины военных преступлений со стороны грузинских «гвардейцев», описанные многочисленными свидетелями. Не собираюсь, в частности, и потому, что не это главное в определении исторической правоты или неправоты той или иной стороны в конфликте. Однако, напомню – и это никто не может отрицать, – что именно войска Госсовета Грузии на рассвете 14 августа 1992 г. вошли на территорию Абхазии, в результате чего наши народы были доведены до беспощадного взаимоуничтожения.

У абхазов не оставалось выбора. Нет ничего удивительного, что они проявили этническую солидарность, сплотились и оказали яростное сопротивление армии вторжения. Я не склонен преувеличивать значение этноса, в среде которого родился и вырос, но это была поистине великая победа малочисленного народа над большим злом.

З. Абзианидзе осуждает абхазов за то, что у нас сохраняется чувство мести, призывает к смирению. В связи с этим мне хотелось бы напомнить, что абхазы не исключение. Любой «народ жестко мстит тем, кто отнимает у него свободу. Примеров тому достаточно...» (Никколо Макиавелли. Государь. Трактат. 14. – М.: ФОЛИО, 2003. – С. 217).

Но давайте меньше вспоминать прошлое и больше думать о будущем. Я так же, как и господин Абзианидзе, мечтаю о времени, когда на смену вражде и обидам во взаимоотношениях грузин и абхазов придут дружба и взаимоподдержка. Но как

этого достичь? Я уверен: только следуя древнему «золотому правилу нравственности» – желай другому только того, что по-желал бы себе. В данном случае здесь, наряду с экономическим благосостоянием, миром и пр., неизбежно фигурирует и свобода.

*Газ. «Эхо Абхазии», № 8 (420),
18 февраля 2004 г.*

КТО ТАКИЕ ЭТИ АБАЗА?

«Абаза» – так (с ударением на последнем слоге) называют абхазов и абазин в странах Ближнего Востока. В Египте существует фамилия Абаза – предки носителей этой фамилии были выходцами из Абхазии. Кроме того, абаза – это самоназвание абазин.

В последние годы слово «абаза» стало в Абхазии весьма популярным: так называется журнал международной абхазо-абазинской ассоциации, детский ансамбль, такой псевдоним взял известный абхазский предприниматель и меценат В. Джениа.

Тем не менее фамилии такой в Абхазии нет. А вот в России ее носили два известных государственных деятеля. О них – наше небольшое исследование.

В конце XIX – начале XX вв. в правительстве России были представлены два крупных и очень влиятельных деятеля по фамилии Абаза: Александр Агеевич Абаза и его племянник А.М. Абаза. Некоторые сведения о масштабах государственной службы этих двух Абаза мы нашли в мемуарах бывшего председателя Совета министров России Сергея Юльевича Витте.

С.Ю. Витте в своих известных воспоминаниях в разных местах и в разных контекстах упоминает А.А. Абазу. Отмечает, что очень близко знал А.А. Абазу, имел с ним интенсивные контакты при выполнении различных государственных дел.

А.А. Абаза разновременно (начиная с 1872 по 1892 г.) занимал большие должности. Был государственным контролером, председателем департамента экономии Государственного совета, министром финансов при графе Лорис-Меликове. Император Александр II назначил А.А. Абазу министром финансов после отставки с этого поста Грейга в 1880 г. Кстати, в

бытность А.А. Абазы председателем департамента экономии Государственного совета была уничтожена подушная подать.

Из мемуаров С.Ю. Витте видно, что А.А. Абаза был крупным помещиком Юго-Западного края, имел университетское образование. Однако его больше интересовали государственные дела, чем наука. Подробно характеризуя А.А. Абазу, С.Ю. Витте писал: «В молодости он, вероятно, был очень красив, был очень галантным кавалером, очень хорошо говорил по-французски, а также и по-русски говорил очень красиво. Держал он себя очень гордо, степенно, но по натуре своей и всем тенденциям он, в сущности говоря, был большущий игрок». (С.Ю. Витте. Избранные воспоминания. М.: «Мысль», 1991. – С. 144).

В другом месте своих воспоминаний С.Ю. Витте писал об А.А. Абазе: «Я повторю, что из всех государственных деятелей, которых мне приводилось видеть, несомненно, самым большим здравым смыслом и практическим большим умом обладал Абаза».

По мнению С.Ю. Витте. А.А. Абаза сделал внушительную карьеру «главным образом благодаря своей наружности, светскости и здравому смыслу. Кроме того, он был очень протежирием известной великой княгиней Еленой Павловной. А.А. Абаза пользовался большим расположением этой княгини». В одной из бесед с С.Ю. Витте император Александр III отметил, что «вообще Абаза – человек умный и энергичный».

В другой части своих мемуаров С.Ю. Витте писал об А.А. Абазе следующее: «Это был человек с громадным здравым смыслом, большой игрок, весьма ленивый, кончил курс университета но затем мало учившийся. Благодаря природному уму, петербургскому чиновничьему такту и связям он играл большую роль в Государственном совете и в Комитете министров. Воспитанный в салонах великой княгини Елены Павловны, вследствие чего был начинен либерализмом, хотя не пожертвовал бы ни одним вечером картежной игры для проведения той или другой либеральной меры».

Значительный интерес представляют те страницы мемуаров С.Ю. Витте, в которых повествуется о деловых контактах А.А. Абазы с императорами Александром II и Александром III, с такими высшими сановниками, как генерал-адмирал великий князь Алексей Александрович и др.

В годы царствования Александра III А.А. Абаза оставался членом Государственного совета, но жил в основном не

в Петербурге, а у себя в деревне в Киевской губернии или в Монте-Карло.

Как отмечал в мемуарах С.Ю. Витте, впоследствии А.А. Абаза потерял всякое доверие императора Александра III и переехал за границу.

В мемуарах С.Ю. Витте несколько раз упоминает и его племянника – контр-адмирала, управляющего делами Особого комитета Дальнего Востока А.М. Абазу, который занимал эту высокую должность в 1903–1905 гг.

Если в его воспоминаниях А.А. Абаза в целом характеризуется положительно, как выдающаяся личность, то его племяннику приписывается вина в развязывании русско-японской войны в начале нашего века. В частности, отмечается, что, будучи адмиралом, А.М. Абаза сыграл «плачевную роль в истории Японской войны. Он был одним из ближайших сотрудников пресловутого статс-секретаря Безобразова и принадлежал к компании, состоявшей из Безобразова, Вонлярянского, Матюнина и пр., которая довела нас до японской войны».

В бытность Вячеслава Константиновича Плеве министром внутренних дел А.М. Абаза «взял в свои руки все дальневосточные дела, как экономические, так и дипломатические, и в самое короткое время привел нас к несчастной японской войне».

Тем не менее, предъявляя такого рода большое обвинение, С.Ю. Витте ничего не говорит о конкретных злых действиях А.М. Абазы.

Насколько мне известно, в исторической науке нигде не отмечена этническая принадлежность А.А. Абазы и его племянника А.М. Абазы. Однако по форме их фамилии надо полагать, что их родовые корни восходят к абхазско-адыгской этнической среде, так как известно, что носителями такой фамилии являются только абхазы и адиги.

Слово «абаза» («обезы») в трудах различных авторов средневековья часто употребляется как этноним для обозначения абхазов и абазин (иногда и адыгов). Нередко это слово выступает как название страны; Абаза – Абхазия. Так или иначе, совершенно очевидно, что слово «абаза» связано непосредственно с абхазо-адыгским языковым миром, с историей наших народов.

Газ. «Эхо Абхазии»,
2000 г., 21 февраля, № 21, с. 4

МАТЕРИАЛЫ АБХАЗСКОГО И АДЫГСКОГО ФОЛЬКЛОРА В РОМАНЕ К. БИЛЬБАШАРА «ГНЕВ БАТРАКОВ»

Специалистам известно о серьезном вкладе писателей из абхазской и адыгской диаспоры в турецкую литературу.

Только в последнее время (особенно после раз渲ла Советского Союза) нам стало известно, что более ста турецких литераторов XX в. по происхождению являются этническими абхазами и адыгами. Разнообразна тематика и идеиное содержание их произведений, но многие из них посвящены описанию жизни и быта абхазо-адыгских народов.

Среди этой плеяды турецких писателей особое место занимает Кемаль Бильбашар (1920–1983), автор двенадцати романов и шести сборников рассказов. Среди последних наиболее значительны сборники: «Ореховый сад» (1941), «Розовый червь» (1953), а также романы «Зов моря» (1943), «Джемо» (1966), «Мемо» – в двух томах (1968–1969), «Гнев батраков» (1971) и др.

Наибольший интерес для нас представляет его роман «Гнев батраков», посвященный историческим событиям XVIII в. в Абхазии и Черкесии. Он воспроизводит социально-политическую и экономическую обстановку, в которой жили в то время наши народы. В романе обильно представлены и творчески использованы материалы из фольклора абхазов и адыгов (заговоры, обрядовые песни, пословицы и др. жанры). Значительный интерес представляют встречающиеся в тексте имена многих божеств из языческого пантеона абхазов и адыгов, а также имена персонажей эпических сказаний, такие как Мезитха, Анцва, Лиана Гунда, Айттар, Айнар-ижбы, Цваблак, Напкылца и другие. Имена некоторых божеств уже неизвестны на родине абхазов, преданы забвению, и только по роману Кемаля Бильбашара «Гнев батраков» их можно восстановить.

КОМУ В АБХАЗИИ ЖИТЬ ХОРОШО?

Средства массовой информации РФ и других государств пристальное внимание уделяют положению дел в Республике Абхазия. В преобладающем большинстве статей объективно освещается положение населения Абхазии.

Но, к сожалению, не все журналисты проникают в суть происходящих событий и потому сознательно или бессознательно в своих публикациях нередко искажают факты, вводя читателей в заблуждение.

Об искажениях незначительного характера не стоит и говорить. Однако некоторые авторы доходят до фантастических обвинений в адрес нынешнего руководства Республики Абхазии по достаточно глобальным проблемам. И это, безусловно, возмущает и удручет. Такого рода публикации не должны оставаться без соответствующей реакции.

Возьмем, к примеру, статью Игоря Сизова «Русские в Абхазии», опубликованную в газете «Вольная Кубань» 1 июня с. г. Само по себе стремление Игоря Сизова осветить положение русских в Абхазии, конечно, надо приветствовать. Ведь в результате вооруженной агрессии войск Госсовета Грузии русские, как и представители других народов Абхазии, пострадали. И Игорь Сизов прав, когда на вопрос, как русским живется в Абхазии, отвечает однозначно: «Голодно! Плохо!»

Но корреспондент газеты «Вольная Кубань» при этом и словом не обмолвился о том, что и сами абхазы находятся не в лучшем положении. Не может быть, чтобы журналист не знал, что основной удар грузинской армии был направлен прежде всего на истребление абхазского народа. Ведь они этого не скрывали, громогласно и неоднократно заявляли об этом.

Автор указанной статьи, безусловно, прав, когда он требует снятия экономической блокады Абхазии (блокада эта была снята 2 июня с. г.), предоставления проживающим в Абхазии русским двойного гражданства, включения Абхазии в рублевую зону, открытия в Сухуме русского консультативного центра и др. Вместе с тем нельзя согласиться с утверждением Игоря Сизова о том, что и «после окончания войны положение русских в Абхазии по-прежнему остается весьма тяжелым». Многочисленные очевидцы подтверждают, что во время оккупации Сухума грузинские гвардейцы подвергали безжалостному оскорблению и унижению не только русских, но и абхазов, армян, греков. Какие только унизительные эпитеты не подбирались в их адрес! Если автор статьи считает положение русских того времени и сегодняшнее одинаковым, то он глубоко ошибается и не знает правду или не хочет ее знать, потому и тенденциозен.

Между тем сегодня ни один абхаз ни одного оскорбительно-го слова в адрес русских людей не высказывает. Это уж я могу заявить со всей ответственностью. Никто из абхазов (и сегодня в особенности) не унижал национальное достоинство русских на любом уровне.

И уж совсем нелепой и надуманной представляется мысль автора о якобы стремлении политических лидеров Абхазии к созданию моноэтнического государства. Вот что пишет Игорь Сизов по этому поводу: «Многие политические лидеры Абхазии, к счастью, пока не имеющие перевеса в правительстве республики, стремятся строить моноэтническое государство, опасаясь новых межнациональных конфликтов».

Предъявляя такое нешуточное обвинение «многим политическим лидерам Абхазии», автор статьи не приводит и не смог бы привести ни одного аргумента для его подтверждения. Уже по той простой причине, что таких аргументов в природе нет. Ни на заседаниях парламента Абхазии, ни на каком-либо другом собрании никто не ставил вопроса о создании в Абхазии моноэтнического государства. И в практической деятельности никто из парламентариев таких тенденций не проявлял.

Автор статьи почему-то не сказал ни одного слова о целях агрессивной, шовинистической политики руководства Грузии. А они, известно, заключались в том, чтобы произвести в Абхазии этническую чистку абхазов, истребить, вытеснить отсюда все негрузинское население, уничтожить абхазскую государственность, Абхазию объявить неделимой частью Грузии.

Нынешние руководители Республики Абхазии, насколько мне известно, ведут полярно противоположную политику, пытаются консолидировать все население республики, независимо от национальной принадлежности, на всех уровнях ратуют за укрепление дружбы со всеми народами, и прежде всего с русским. В этом они вполне резонно видят основу для выживания абхазского народа. И это подкрепляется практическими делами.

Неверно также утверждение Игоря Сизова о том, что «бандасты, которых всегда полно в набитых оружием районах, чаще входят в русские дома». Местному населению хорошо известно, что и представители других национальностей, в том числе абхазы, нередко подвергаются грабежу и насилию. Бандиты, мародеры выбирают свои жертвы не по национальному признаку.

Война, навязанная Абхазии грузинскими фашистами, принесла неисчислимые бедствия. И следы ее так быстро не исчезнут. Нам всем необходимо осознать, что в Абхазии сегодня мало кому живется хорошо. Потому необходимо мобилизовать здоровые силы общества, чтобы сообща найти пути выхода из этого неутешительного состояния. И мы ждем от прессы правдивого освещения положения дел в Абхазии, а не его искажения.

*Газ. «Республика Абхазия»,
1994 г., 28–30 июня, № 46*

МЯТЕЖ В СУХУМСКОМ ИЗОЛЯТОРЕ: ПОДВИГ «АЛЬФЫ»

Тогда, летом 1990 г., мы не так остро сознавали, что нам угрожает страшная и беспощадная напасть под названием терроризм. Правда, от случая к случаю в газетах, по радио и телевидению сообщалось о неких террористических актах где-то там, в других странах. Но нам казалось, что волна терроризма пройдет мимо и не коснется нас. А сообщения о нем мы воспринимали с возмущением, трудно было поверить, что на исходе XX столетия такого рода безобразия представляют реальность, что эти жестокости не из области фантастики и не отрывки из детективных романов.

Да, в недавнем прошлом был случай угона самолета и убийства бортпроводницы Нади Курченко. Да, был взрыв в Сухуме перед зданием обкома партии. Но такого рода факты были единичными, чрезвычайной редкостью, и мы никак не предполагали, что терроризм и бандитизм примут вскоре массовый характер. Не могли и вообразить, что за какие-то десять с небольшим лет тысячи людей станут жертвами разнузданного насилия бандитов.

Хотя до этого один вполне реальный факт терроризма все-таки следует признать: он имел место у нас, в столице Абхазии, 11 августа 1990 г.

В этот день молниеносно распространился слух о том, что семь преступников, находившихся в изоляторе временного содержания МВД Абхазии, захватили в заложники троих сотрудников охраны. Поначалу люди отмахивались от этого слуха, не хотели верить в реальность такого беспрецедентного случая.

Однако вскоре выяснилось, что это вовсе не ложный слух и что преступники действительно создали ситуацию, угрожающую не только жизни заложников, но и спокойствию населения города и всей республики.

Несколько дней жители Сухума пребывали в тревожном состоянии. Обстановка нагнеталась. Ходили разные слухи, и серьезность сложившейся ситуации подтверждалась тем, что квартал, прилегающий к изолятору (а это центральная часть города), был полностью оцеплен бронетранспортерами и военнослужащими, а низко над зданием все чаще кружил вертолет. Но это то, что наблюдалось внешне. А что происходило внутри, народ не ведал. Отсутствием информации и объяснялось, что все наше общество было взбудоражено, город напоминал растревоженный улей. Все разговоры (на улице, в учреждениях, семьях) сводились к этому инциденту.

А работники местных органов внутренних дел никак не могли успокоить людей, потому что не в силах были освободить заложников и вновь изолировать арестантов. Только на четвертые или на пятые сутки наступил покой. Сообщили, что все в порядке: заложники вызволены из рук преступников, последние задержаны и понесут заслуженную кару. Но сообщено было об этом в общих словах, достоверных же подробностей произошедшего средства массовой информации тогда не приводили.

Об этом эпизоде я узнал позже, совсем недавно, прочитав случайно попавшую в руки книгу известного военного журналиста Михаила Болтунова *«Альфа» принимает бой*, вышедшую в московском издательстве «Вече» в серии «Военные тайны XX века» в 2000 г. Тираж небольшой, всего 10 тысяч экземпляров. Насколько мне известно, в Абхазию эта книга не попала. Между тем она представляет значительный интерес. В ней на документальной основе довольно подробно и увлекательно изложена история некогда суперсекретной, но теперь уже хорошо известной мощной антитеррористической группы спецназа с кодовым названием *«Альфа»*.

Автор поведал о судьбах бойцов и командиров этой единственной в былое времена группы. Перед читателем встают их яркие, живые образы. В течение всей 27-летней истории *«Альфы»* ее герои неизменно проявляли самозабвенность в службе, необыкновенную храбрость, ловкость, выносливость

и находчивость в многочисленных экстремальных условиях во имя спасения жизни людей. «Альфовцам» часто приходилось решать архитрудные задачи, испытывать длительные физические и нервные нагрузки, нередко действовать без приказов сверху, исходя из конкретной обстановки, в которой они оказывались, но за последствия им всегда предстояло отвечать самим. К их чести, в абсолютном большинстве случаев им удавалось завершать противостояние без кровопролития.

Из книги М. Болтунова выясняется, что «Альфа» была создана в 1974 г. по приказу председателя КГБ СССР Ю. Андропова в чрезвычайной секретности. Сначала в ней было немного бойцов, но со временем «Альфа» сложилась в уникальную (в Советском Союзе таких аналогов не было), сверхмобильную, высококвалифицированную и хорошо оснащенную группу специального назначения для борьбы с терроризмом. Официально она именовалась группой «А». Велики заслуги «альфовцев» при штурме дворца угандийского диктатора, дворца президента Афганистана, в борьбе с террористами в Саратове, в улаживании кровавой драмы в Тбилиси в связи с попыткой вооруженной группы преступников захватить самолет «ТУ-134а» в 1983 г., в ликвидации террористов в удмуртском городе Сарапуле в 1981 г., в событиях в Уфе, где в 1986 г. двое военнослужащих захватили самолет «ТУ-134» с 76 пассажирами на борту, в обуздании преступников во главе с матерым уголовником Якишьянцем в 1988 г., в обезвреживании бандитов, завладевших самолетом в Баку в 1989 г., в событиях у стен Белого дома в Москве в 1993 г. Много раз смерть дышала им в лицо, они получали ранения, а некоторым из «альфовцев» суждено было-таки погибнуть.

Долгое время члены этой группы не имели права рассказывать о своей службе и признавать свое участие в тех или иных «горячих» точках. Ни одного слова о них не могло появиться в печати. Молчали долгое время даже о тех из них, кто становился Героем. М. Болтунов подтверждает, что в личных делах против их фамилий стоял гриф «без опубликования в печати».

В книге «Альфа» принимает бой» в разных местах упоминается инцидент в Сухумском изоляторе, а одна из многочисленных глав целиком посвящена изложению подробностей подавления этого террористического акта. И мы узнаем, что главная заслуга в обезвреживании бандитов в этом изоляторе

принадлежит именно «альфовцам». Причем это была одна из первых и самых сложных операций, с которой они столкнулись.

Инспираптором мятежа в Сухумском изоляторе был трижды судимый, махровый преступник Прунчак Павел. После сговора со своими шестью сокамерниками ему удалось отобрать ключи у постового Козмава и выпустить из камер изолятора 68 подследственных и осужденных. Спустя несколько часов взбунтовавшиеся преступники овладели оружием и стали хозяевами изолятора.

И вот какой поразительный факт. Оказывается, по халатности сотрудников МВД в одном из помещений изолятора хранилось более четырех тысяч стволов нарезного и гладкоствольного оружия: винтовок, пистолетов, охотничьих ружей – и 28 тысяч единиц боеприпасов, изъятых у преступников, а также у населения. И весь этот арсенал оказался в руках у зачинщиков бунта. Накал и драматизм ситуации достигли кульминации. Описывая создавшуюся в те дни обстановку в Сухумском изоляторе, автор книги отмечает, что «Абхазия в августе 1990 г. стояла на пороге страшной трагедии».

Бандиты начали диктовать властям свои условия. Сначала они потребовали БТР, чтобы отправиться в горы. Но затем их выбор пал на автобус, а потом – на вертолет. Власти согласились и посадили вертолет на площади Ленина, невдалеке от изолятора.

Оказавшись бессильными, местные органы власти вынуждены были обратиться за помощью в Москву. Реакция была оперативной, и уже 14 августа 22 отважных сотрудника «Альфы» и 31 боец ОМЗДОНа прилетели в Сухум. Руководил операцией начальник группы «А», полковник, Герой Советского Союза Виктор Корпухин.

«Альфовцы» быстро изучили обстановку. Буквально в течение одного дня определили и разработали новый тактический прием, оказавшийся наиболее удачным и приемлемым в той сложнейшей обстановке. Участники операции Михаил Картофельников, Михаил Максимов и другие действовали согласованно и уверенно, по заранее составленному плану, в то же время они вносили импровизированные корректизы в свои действия в соответствии с часто меняющейся обстановкой.

Бандиты оказывали яростное сопротивление, готовы были стрелять в упор. Что уж говорить о потоках нецензурной браны с их стороны. На пути «альфовцев», штурмовавших изолятор, уголовники устроили баррикаду и открыли огонь. При штурме был ранен «альфовец» Игорь Орехов. Однако успех штурма был предопределен. Этому способствовало и то, что «альфовцы» своевременно применили так называемое «психологическое оружие», сущность которого М. Болтунов не раскрывает.

По словам автора этой книги, операция по штурму Сухумского изолятора, захваченного устроившими мятеж преступниками, была организована и проведена столь тщательно, что на ее исходе «достаточно было одного выстрела, чтобы бандиты сдались». И это было, подчеркивается в повествовании М. Болтунова, одним из первых подвигов «альфовцев».

Газ. «Республика Абхазия», 2002 г.,
15–16 октября, № 117

ЧТО ТАКОЕ СУИЦИД И КАК С НИМ БОРОТЬСЯ?

У меня в руках нет статистических данных, но совершенно ясно, что за последние годы, особенно в послевоенное время, у нас в Абхазии, как и в некоторых странах бывшего Советского Союза, участились факты самоубийства.

Вполне сознаю, что печатное выступление по такой печальной теме неприятно и непривычно для нашего общества. Это не просто деликатный, но и весьма щепетильный и болезненный вопрос. Потому, видимо, насколько я знаю, об этом порочном социальном явлении у нас в Абхазии никто до сих пор ничего не писал.

Народ наш в целом к фактору самоубийства относится резко отрицательно, презрительно, считая его недостойным поступком человека и аномальным явлением. Неприлично, не принято о нем много и пространно говорить. Если кто и говорит, то в очень узком кругу. Родственники покончившего с собой стараются подавить свое горе, эмоционально, внешне не особенно проявляют, не афишируют, не выставляют наружи свои переживания, во все последующее время об этом как можно больше молчат.

Как и у многих других народов, так и у абхазов любая смерть традиционно воспринимается как переход в иную (потусторон-

нию) жизнь. К смерти относятся как к неизбежности и потому проявляют довольно спокойное отношение, особенно к смерти глубоких стариков. Характерны традиционные, устойчивые фразы, произносимые в таких случаях. «Мышки из, мышки высыпят» (Однажды родившийся однажды умрет); «Аира шиаз, апсрагъы ишечт» (Кто сотворил жизнь, тот сотворил и смерть), «Имтсау уаюгъы дыказам» (Нет никого, кто бы не умирал) и прочие (См.: Дбар С.А. Понятие о смерти и отношение к ней у абхазов // Сборник научных трудов Абхазского госуниверситета. Сухум: «Алашара», 2000. – С. 127).

Конечно, отношение к смерти молодого человека или неизлечимо больного со стороны общества различно (Дбар С.А. Указ. соч.: 128).

Исследовательница похоронно-поминальных обрядов у абхазов С.А. Дбар справедливо пишет: «Самоубийство считается недостойным актом, оскорбляющим достоинство самого человека, совершающего его, и унижающим родных. И поэтому человек, совершивший самоубийство, обесценивался в глазах общества. Отсюда его смерть воспринималась сдержанно в эмоциональном плане» (Дбар С.А. Указ. соч.: 128).

Адыги и абхазы не хоронили на общем кладбище людей, умерших неестественной смертью: самоубийц, повесившихся, самоутопленников. Считалось, что их души и души неотомщенных по обычаям кровной мести бродят бесцельно по свету (Мафедзеев С. Адыге хабзэ. – Нальчик, 1994. – С. 263–274; Шенкао М.А. Смерть как эпифеномен ментальности. – Черкесск, 1998. – С. 49). У казаков могилы родственников ставились рядом, а «нечистых» (т. е. самоубийц и др.) покойников хоронили вне общего кладбища, над их могилами ставили осиновый кол, чтобы они не «поднялись» и не вредоносили (Куракаева М.Ф. Семейная обрядность казаков. Черкесск, 1996. – С. 73; Шенкао М.А. Указ. соч.: 51). Аналогичная традиция существовала и у абхазов.

Не менее сурово относится к самоубийце и православная церковь. Церковь не совершает над самоубийцей ни отпевания, ни панихиды, над его могилой не ставится крест (См.: О грехе самоубийства и самоубийцах. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1999. – С. 8).

Мне кажется, что настало время, когда нам необходимо говорить об этом печальном феномене во весь голос, поднять

тревогу, как-то обратить на него общественное внимание, изучить и объяснить, что это за напасть, выяснить ее причины и принять какие-то действенные меры, чтобы люди не доходили до свершения этого крайне опасного поступка.

Конечно, не следует сгущать краски и драматизировать ситуацию. В то же время упрощать, самодовольно и равнодушно взирать на такого рода факты – не самая лучшая позиция. Не следует делать вид, будто это зло не столь безопасное. Напротив, я боюсь, что оно заразительно и в дальнейшем может вызвать еще большую тревогу всей нашей общественности, чем до сих пор нам казалось.

Кроме всего прочего, наряду с другими обстоятельствами (аварии на автомобильных дорогах, нередкие случаи гибели ребят в зоне противостояния, в пограничном с Грузией Гальском районе, жертвы разбойных грабежей, наркотиков и алкоголя, различные неизлечимые болезни и т. д.) участившиеся факты самоубийства оказывают пагубное влияние на генофонд нации и могут значительно изменить его в худшую сторону. Наряду с другими и это обстоятельство не может не беспокоить нас.

Не только малочисленный абхазский народ, но и такой великий, многомиллионный народ, как русский, беспокоится о состоянии своего генофонда. Современная пресса России пестрит частыми сообщениями о низкой рождаемости и об увеличении смертности, в частности и по причине суицида. К примеру, как крик души звучат слова Ивана Вишневского в его статье «В России русских запретят?»: «Русский генофонд в катастрофическом состоянии» (Газ. «Правда», 23–24 мая 2000 г., № 58, с. 3).

Архиепископ Никон (Рождественский) тревожно сообщает, что вследствие упадка веры вообще и озлобления как нравов, так и характеров умножилось число самоубийств. Убивают себя юноши, убивают себя 90-летние старики. Опустошается душа, расхищаются из сердца последние остатки веры, идеализма, стираются последние следы образа Божия, замирает дух, не остается никакой опоры для борьбы с искущением, и человек решает: нет смысла больше жить и страдать, – и в озлоблении на все, как мятежник, самовольно уходит из жизни. Такова психология большинства случаев самоубийств («О грехе самоубийства и самоубийцах». С. 220). Тот же автор далее

отмечает: «Самоубийства участились в последнее время до крайности, особенно среди молодежи» (там же: 24).

Еще пример. По сообщению российского телевидения от 9 января 2001 г. за последние восемь лет в России население уменьшилось на два миллиона человек, немалая часть которых лишилась жизни суицидом.

А мы не знаем, каково демографическое состояние нашей республики. Давно не велась перепись населения. Вряд ли идет повышение численности абхазского народа. У нас есть основание относиться с недоверием к переписям советского времени. Во время войны 1992–1993 гг. и после этого явно наблюдается не прилив, а отток населения, в том числе и из абхазской этнической среды. Не только компетентные государственные органы, но и различные религиозные конфессии, вся общественность могут и должны оказать позитивное влияние на сознание людей, чтобы предотвратить участившиеся случаи самоубийства. Разумеется, нельзя полагать, что от случаев самоубийства можно избавиться одним махом, мановением какой-то волшебной палочки. Но начинать надо хотя бы с разъяснения и раскрытия его сущности в пределах наших возможностей. Для обозначения феномена, о котором идет речь, наряду со словом «самоубийство» в науке употребляется термин «суицид», потому мы пользуемся обоими словами как синонимами.

О суициде написано огромное количество научной и художественной литературы. Даже поверхностное и беглое знакомство с этой литературой убеждает нас в том, что он беспокоил человеческую мысль с древнейших времен.

В разные эпохи у разных народов по-разному объясняли и порой высказывали совершенно противоположные взгляды на суицид. Некоторые мыслители рассматривали его как акт избавления человека от жизненных невзгод, страданий и потрясений. Но преобладающее большинство считало и считает, что это не только большой грех, но и преступление.

Суицид настолько многоликое и сложное явление, что оно нелегко поддается какой-либо системной классификации. Каждый конкретный случай самоубийства своеобразен и неповторим, как и любая другая смерть. В смерти опыта ни у кого нет. Как рождение, так и любая смерть уникальна. Человек умирает только один раз. Для каждого она наступает индиви-

дуально. Стало быть, каждый конкретный факт самоубийства тоже индивидуален.

При всем этом хотя бы условно можно как-то обобщить и сказать, что самоубийство бывает в основном двух видов: 1) когда человек уходит из жизни добровольно из-за страха перед сложными и трудными обстоятельствами, под напором жесткого враждебного мира; 2) когда человек решается на этот поступок, защищая свою честь, как проявление мужества в минуты безысходности. Из этих двух видов (или категорий) суицида, по всей вероятности, первый носит более массовый характер, чем второй.

Иногда общество оправдывает покончившего с собой и относится к нему с чувством жалости, если он это совершил во имя сохранения чести, достоинства или снятия позора. В таком случае самоубийство оценивается не как поражение, а как победа перед смертью. Ярким примером такого рода факта у нас в Абхазии можно считать самоубийство крестьянского сына Кяхба Хаджарата из села Эшера в начале XX в. Как известно, Кяхба Хаджарат покончил собой, чтобы не умереть от рук своих социальных врагов. И народ оценил этот поступок как проявление мужества: как победу над злыми и порочными силами общества.

Такая оценка окажется справедливой и разумной, если исходить из того, что многие народы Кавказа, в том числе, конечно же, и абхазы, позорной жизни предпочитают смерть. По справедливым словам абазинского ученого М.А. Шенкао, традиционно абхазо-адыгские народы считают: «Чем социальная смерть при жизни, лучше физическая смерть» (Шенкао М.А. Указ. соч.: 42).

М.А. Шенкао далее отмечает: «Абазины четко улавливают, что существуют два вида смерти: смерть физическая и смерть социальная. Страшнее всего социальная смерть. Такое может произойти и с живым человеком, и потому говорили: “ушыбызоу упсыр ацкыс еицэоу егъыкам”, т. е. “нет ничего страшнее, чем смерть живым”» (Шенкао М.А. Указ. соч.: 45). Идентичное традиционное воззрение по настоящее время существует и у абхазов.

У абхазов становились изгоями предатели и кровосмешители, а также воры, застигнутые у курятника. Такие люди еще при жизни в глазах общества считались мертвцами. Их

смерть воспринималась как позорная – «*апсра, витапса*» (букв. «смерть и еще раз смерть», т. е. «двойная смерть») (см.: Дбар С.А. Указ. соч.: 128).

Чаще всего самоубийство настолько таинственно (его подлинная сущность скрыта и неуловима), что можно истолковывать его по-разному и потому, что оно не поддается однозначной оценке. В таких случаях многое зависит от того, в каком аспекте рассматривать тот или иной случай самоубийства.

Суицид как социальное явление связан с извечными проблемами смысла жизни, смерти и бессмертия и имеет множество аспектов, из которых можно выделить минимум четыре: философский, медицинский, психологический и юридический.

Не вдаваясь во все подробности, рассмотрим хотя бы выборочно некоторые из них. Отметим, что люди с древнейших времен боялись смерти и хотели выяснить, узнать ее тайну. Не хотели признавать, что она неизбежна, что это – конец всему. Потому в своем воображении создавали иллюзию о возможности продления жизни в загробном мире и этим во многом утешали себя. Так, например, еще в V в. до н. э. орфики (последователи особого религиозного течения в Древней Греции) связывали загробную жизнь с блаженством, земную – со страданием и считали, что тело грешно и смертно, а душа чиста и вечна (см. об этом: «Философский словарь» / Под редакцией И.Т. Фролова. – М.: Изд. Политической литературы, 1987. – С. 345).

В мифологии в глобальных масштабах и в других разных религиях также распространена вера в то, что возможно восстановление человеческой жизни после смерти. Учение о перерождении и перевоплощении особое место занимает в буддизме. Сам Будда как будто пережил длительный ряд подобных перерождений (см. об этом: Карл Густав Юнг. Душа и миф. Шесть архетипов. – Киев, 1996. – С. 251).

По мусульманскому менталитету, Аллах совершает оживление умерших. Земная жизнь человека коротка, но мусульманская ментальность обеспечивает верой в возможность возращения на этот свет, и эта вера придает смысл человеческой жизни. К сожалению, вера в возможность возвращения на этот свет может и трагически обернуться.

Так, например, сравнительно недавно в Сухуме иеговисты начали посещать мать погибшего на войне солдата. Эти иего-

висты убеждали убитую горем мать в том, что ее сын вернется. Настолько она поверила этому, что сама покончила с собой, предполагая, что через некоторое время она вернется на этот свет вместе с погибшим на войне сыном.

Вера в загробную жизнь ослаблялась, становилась хрупкой и неопределенной. Наиболее реалистически мыслящие люди начали рассеивать эту иллюзию. Так, например, философ-материалист античной эпохи Тит Лукреций Кар напрочь отвергал всякую надежду на жизнь после смерти, смеялся над ищущими загробную жизнь, называя их фантазерами. (См.: Лукреций Кар. О природе вещей // Античная литература. Рим. – М.: «Высшая школа», 1988. – С. 195–197).

По-разному объясняли феномен смерти Цицерон, Вергилий, Марциал, Апулей, Марк Аврелий. Однако все они сходились в одном: нет никакой загробной жизни. Стало быть, человеку остается одно – крепиться, цепляться за земную жизнь и прожить ее по возможности с достоинством.

Много трудов посвятили изучению глобальных проблем жизни и смерти такие крупные мыслители нового времени, как Фрэнсис Бэкон, Эммануил Кант, Людвиг Фейербах, Артур Шопенгауэр, Фридрих Ницше, Серен Кьеркегор, Зигмунд Фрейд, Бертран Рассел, Франц Кафка, Альбер Камю, Мартин Хайдеггер, Карл Ясперс, Лев Шестов, Карл Густав Юнг и многие другие.

Темы жизни, смерти и самоубийства волновали и по-разному трактовали многие классики русской литературы XIX в. Особенно в творчестве Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого эти темы получили наиболее глубокую и многостороннюю разработку.

Знаменитый французский философ эпохи возрождения (Х в. н. э.) Мишель Монтень заявлял, что «бессмертие обещают нам только Бог и религия: ни природа, ни наш разум не говорят нам об этом» (см.: Мир философии. Книга для чтения. Часть II. – М., 1991. – С. 92).

Понятие бессмертия по-иному трактовал Людвиг Фейербах. Он считал, что человек, умерший духовно, может остаться в памяти живых. Наиболее сконцентрированно мысли Людвига Фейербаха по этому поводу выражены в следующих его словах: «Все люди верят в бессмертие. Это означает: верующие в бессмертие не считают, что со смертью человека наступает

конец его существования, притом не считают этого по той простой причине, что прекращение восприятия нашими чувствами действительного существования человека еще не означает, что он прекратил существование духовно, то есть в памяти, в сердцах продолжающих жить людей. Умерший для живого не превратился в ничто, не абсолютно уничтожен: он как бы изменил лишь форму своего существования: он лишь превратился из телесного существа в духовное, то есть из подлинного существа в существо представляемое» (цит. по кн.: Мир философии. Часть II. – М., 1991. – С. 98).

Грядущая неотвратимая смерть гнетет и постоянно беспокоит человека. С древнейших времен люди мучительно ищут бессмертия или, в крайнем случае, стремятся найти какие-то возможности для продления жизни. Вспомним хотя бы знаменитого героя Гильгамеша, ищущего бессмертие в древней эпической поэме народов Месопотамии. Фактически все ведущие религии мира (христианство, мусульманство, буддизм и др.) признают жизнь в загробном мире. В то же время резко отрицательно относятся к суициду. Как правило, отрицание суицида в основном мотивируется следующим: человеку жизнь дана Богом и он не имеет права убегать от жизни до назначенного Богом срока. Даже по древнеперсидскому зороастризму (он сформировался в эпоху между V и III в. до н. э.), признающему загробную жизнь, самоубийство считается самым большим грехом.

Древние китайцы осуждали суицид. Древнекитайская пословица гласит: «Лучше быть живым бедняком, чем мертвым императором». Суицид не позволялся законами Древней Греции. Этот запрет аргументировался тем, что каждый гражданин полиса был на счету, был его опорой, если точно так выразиться, частью общественного тела города-полиса. Этого не хотела допускать система, т. е. полис. Отсюда запрет на суицид (Шенкао М.А. Указ. соч.: 70).

В противоречивых высказываниях о смерти римского поэта, писателя и философа Луция Аннея Сенеки (I в. н. э.) наиболее важна и рациональна мысль о том, что нельзя на себя накладывать руки из-за страха смерти. Сенека считал, что человек не должен быть палачом даже над самим собой. По словам Сенеки, «мудрый и мужественный должен не убегать из жизни, а уходить» (Сенека. Письма к Луциллию. Трагедии. – М.:

ХЛ, 1986. – С. 70). В другом месте тот же мыслитель отмечал: «Ведь иногда и остаться жить – дело мужества» (там же: 148).

Разгадывая тайну самоубийства, Артур Шопенгауэр отмечал, что «самоубийство представляет собой совершенно бесплодный и безумный поступок. Но, кроме того, оно – шедевр Майи, как самое вопиющее выражение разлада, противоречия воли к жизни с самим собой» (цит. по кн.: Мир философии. Часть II. – М., 1991. – С. 96).

Глубокий и многосторонний анализ самоубийства как социального явления мы находим у выдающегося французского писателя, эстетика и философа XX в., лауреата Нобелевской премии Альбера Камю. Основная тема философии Альбера Камю – это проблема о смысле человеческого бытия, проблема о том, «стоит ли жизнь того, чтобы прожить». В эссе Альбера Камю «Миф о Сизифе» показано, насколько переплетены, взаимосвязаны и взаимозависимы различные проблемы человеческого бытия. Этот мыслитель считал, что в жизни человека много абсурдного. Категория абсурда делает человеческую жизнь бессмысленной.

По взгляду Альбера Камю, ярким примером олицетворения бессмысленной жизни является мифологический образ Сизифа: за свое коварство Сизиф наказан так, что обречен на вечные и бесплодные муки – он вкатывает на гору камень, однако, едва достигнув вершины, этот камень вновь скатывается вниз. Альбер Камю считал, что осознание абсурда, разлад между собой и окружающей жизнью может натолкнуть человека на самоубийство. Но этим никакая задача не решается.

Философ не упрощал и не делал видимости благополучия. Напротив, подчеркивал, что человека со всех сторон подстерегают опасности. И все же самоубийство не является наилучшим исходом. Мыслитель без ложного пафоса заявлял, что самая лучшая радость – чувствовать себя живущим на этой грешной, но прекрасной земле (см.: Альбер Камю. Творчество и свобода. – М., 1990. – С. 30–198).

Важным представляется и следующий вывод Альбера Камю: «Посредством одной только работы ума я обращаю в правило жизни то, что было приглашением к смерти, – и отвергаю самоубийство» (там же: 31).

Мы здесь обозрели мизерную часть той огромной литературы, которая существует по интересующей нас проблеме.

Можно бесконечно продолжать и углубляться в нее. Однако и из сделанного нами обзора очевидно, что самоубийство – бессмысленное и порочное явление.

Несмотря на это, в истории человечества были многочисленные факты самоубийства. Нередко на это идут не только слабовольные и психически ненормальные люди, но и очень сильные и мудрые тоже. В том числе и из тех, кто в свое время отрицал суицид.

Приведем несколько примеров.

Как правило, мы все думаем, что на самоубийство идут люди слабовольные. Но это не совсем так. Суицидное настроение бывает и у очень сильных людей. В этом направлении воля начинает работать в тех случаях, когда человеку начинает казаться, что без него нельзя обойтись, когда жизненные принципы толкают человека к этому. Суициду способствует множество факторов, в том числе одиночество, бытовые невзгоды, болезнь, социальные потрясения. В конце концов, начинает казаться, что смерть не зло, а благо, освобождение от всех бед.

Китайский поэт Цюй Юань (IV–III вв. до н. э.) покончил с собой из-за того, что он не имел возможности применить свое дарование, страдал от одиночества и некому было открыть душу (см.: Артамонов С.Д. Сорок лет мировой литературы. В 4 кн. – Кн. 1. – М.: «Просвещение», 1997. – С. 32).

В древнем Китае были и другие писатели и мыслители, которые проповедовали идеи пессимизма, считали уход из жизни единственной возможностью для избавления от страданий.

Еще несколько примеров.

Катон Младший, прозванный Утическим, пользовался широкой известностью в истории Рима своей бескомпромиссной честностью, строгостью нравов и приверженностью к гражданским доблестям. Однако он не смог пережить утрату римлянами республиканских свобод и победу своего политического противника Юлия Цезаря и покончил с собой в 46 г. до н. э. (см. там же: 190).

Петроний (I в. н. э.), автор «Сатирикона», считался прожигателем жизни, мастером изысканных наслаждений. Историк Тацит отмечал, что Петроний приобрел славу праздностью. Он не верил в возможность исправления человека. Однако и он, почувствовав недоброе во взглядах подозрительного, каприз-

ного и жестокого императора Нерона, добровольно ушел из жизни (там же: 239–240).

Убийца Юлия Цезаря, Кассий, потерпев поражение при Филиппах, покончил с собой, заколовшись тем самым коротким мечом, которым убил Цезаря (там же: 181).

В 31 г. до н. э. в Африке, в Александрии, из-за военного поражения покончил с собой Антоний, за ним добровольно последовала и знаменитая Клеопатра – царица Египта (там же: 182).

Даже великий древнегреческий оратор и политический деятель Демосфен не смог пережить поражения восстания, оказавшись окруженным врагами на острове Калаврия, в храме Посейдона, приняв яд, покончил с собой 12 октября 322 г. (там же: 162).

И в новейшее время многочисленны факты самоубийства. Вспомним хотя бы о том, как покончили с собой после поражения в Великой Отечественной войне Советского Союза 1941–1945 гг. некоторые немецкие фашисты во главе с Адольфом Гитлером. До конца не разгаданы причины самоубийства таких великих поэтов и писателей, как Сергей Есенин, Владимир Маяковский, Александр Фадеев, Эрнест Хемингуэй.

К великому сожалению, и у нас в Абхазии по самым разным причинам и разновременно были факты самоубийства довольно известных и, казалось бы, сильных и волевых людей. Так, например, в 1919 г. в селе Гуп Очамчирского района покончил с собой известный учитель и исследователь абхазского языка, автор первой монографии об абхазском языке Петр Георгиевич Чарая, страдавший тяжелой болезнью и одиночеством. Об этом прискорбном факте с болью в сердце писал основоположник абхазской национальной литературы Дмитрий Гулиа в статье «По поводу самоубийства Петра Чарая» (газ. «Апсны», 27 ноября 1919 г.).

Один из лучших чекистов Абхазии Константин Тания застрелился 25 ноября 1937 г. Такая трагическая гибель Константина Тании объясняется тем, что он не смог смириться с политическими злодеяниями Лаврентия Берии и его приспешников. Он не мог, совесть не позволила заниматься доносительством на безвинных своих соотечественников, к которому принуждали бериевцы (см. об этом: Сагария Б. О трагических страницах в истории Абхазии. – Сухум, 1995. – С. 17).

Известны также факты самоубийства троих абхазских писателей, доведенных до отчаяния разными жестокими обстоятельствами.

Уяснив в какой-то степени сущность самоубийства, постаемся выяснить, какие бывают наиболее типичные его причины.

Религия, в частности христианство, считает, что самоубийство бывает по вине разного рода дьяволов, злых духов, бесов. По христианским взглядам, именно злые и темные силы в лице дьяволов, бесов, чертей понуждают человека совершить этот роковой шаг. Архиепископ Иоанн (Шаховский) пишет: «Самоубийцы перед самоубийством своим совсем не знают, что около них стоит гадкий (невыразимо злой) дух, понуждая их убить тело, разбить драгоценный “глиняный сосуд”, хранящий душу до сроков Божьих». («О грехе самоубийства и самоубийцах», 1999. – С. 9).

Известный русский философ и богослов, публицист и поэт XIX в. В.С. Соловьев отмечал, что «разочарованный и отчаявшийся самоубийца разочаровался и отчаялся не в смысле жизни, а как раз наоборот – в своей надежде на бессмысличество жизни; он надеялся на то, что жизнь будет идти, как ему хочется, будет всегда и во всем лишь прямым удовлетворением его слепых страстей и произвольных прихотей, т. е. будет бессмыслицей, – в этом он разочаровался и находит, что не стоит жить. Но если он разочаровался в бессмысличине мира, то тем самым признал в нем смысл. Если такой невольно признанный смысл нестерпим для этого человека, если вместо того, чтобы понять, он только пеняет на кого-то и дает правде название «врожденной судьбы», то существа дела от этого не изменяется» (цит. по кн.: Мир философии. Часть II, 1991. – С. 111).

В 1897 г. французский социолог и философ Эмиль Дюркгейм выдвинул предположение о том, что самоубийство главным образом связано с социальными условиями. По его мнению, самоубийство бывает в основном трех категорий:

1. Эгоистическое самоубийство. Оно характерно для людей, потерявших чувство единства со своей социальной группой.

2. Анемическое самоубийство (от французского слова *anomie* – «отсутствие закона, организации»). Оно наблюдается при недочете «коллективного порядка» в стадии коренных социальных перемен.

3. Альтруистическое самоубийство – когда человек отдает свою жизнь ради блага своей социальной группы и отражает влияние групповой идентификации.

Взгляды Эмиля Дюркгейма по данному вопросу долгое время были очень популярны, но впоследствии стало очевидным, что философ этот переоценивал роль социальных факторов и не уделял должного внимания индивидуальным причинам (см. об этом: Майкл Гельдер, Деннис Гэт, Ричард Мейо. Оксфордское руководство по психиатрии. Т. 2. – Киев: «Сфера», 1997. – С. 67).

Авторы книги «Оксфордское руководство по психиатрии» отмечают и другие причины, побуждающие суицид. Таковыми они считают медицинские. По их наблюдениям, оказалось, что наиболее распространенными причинами суицида являются психические заболевания и депрессивные расстройства. А также высок риск суицида у страдающих наркотической зависимостью, при хроническом неврозе, у эпилептиков и алкоголиков (см. указ. соч.: 67–71).

Конечно, не только этими причинами вызвано данное явление. Несмотря на усилия целого ряда крупных ученых, философов, религиоведов, психологов, врачей и др.), до сих пор исчерпывающе не установлена этимология суицида. Могут быть причины и другого характера. С точки зрения оценки суицида ученые из Оксфорда большое значение придают и таким моментам, как перепады настроения, склонность к импульсивным действиям или к агрессивному поведению, отношение к религии, к смерти вообще (см. указ. соч.: 71).

Не всегда возможно установить, в результате чего наступила смерть: от самоубийства, убийства или от несчастного случая. Не напрасно по поводу того или иного факта самоубийства в народе нередко распространяются разные слухи и сплетни. Поэтому необходимо в каждом конкретном случае прилагать усилия для установления истинных причин смерти.

Важно отметить, что синдром самоубийства периодически охватывает ту или иную страну и частота самоубийств в разных странах неустойчива. Так, например, во время мировых войн 1914–1918 и 1939–1945 гг. в Англии, да и в Европе в целом частота самоубийств среди всех слоев общества снизилась. По невыясненным до конца причинам частота самоубийств в той же самой Англии увеличилась начиная с 1975 г.,

особенно среди мужчин (см. указ. соч.: 66). Поразительно, что у нас в Абхазии во время Отечественной войны 1992–1993 гг. фактически не наблюдались случаи самоубийства. Несмотря на то что народ в целом тогда оказался в экстремальных условиях, он проявил храбрость и стойкость и оказал яростное сопротивление грозному врагу.

По наблюдениям автора данной работы, в Абхазии за последние семь–восемь лет из всех возрастных групп суициду подвержены мужчины в возрасте от 15 до 25–30 лет. Среди пожилых людей обоего пола тоже бывают случаи самоубийства, но гораздо реже. Трудно сказать (нет статистических данных), где больше фактов суицида – в городах или в деревнях. Можно лишь априори предположить, что чаще они встречаются в городах, чем в селах.

Можно с определенной долей вероятности предположить, что встречающиеся новые факты суицида в Абхазии в основном имеют те же самые причины, что и во всех других странах. В то же время наблюдаются и некоторые существенные особенности.

Известно, что в настоящее время мы переживаем не только экономический кризис, но и кризис человеческих взаимоотношений, деградацию и упадок стереотипов мышления и поведения. Если вещи называть своими именами, то многим кажется, что мы находимся на пороге моральной и нравственной катастрофы.

Многие привычные духовные и нравственные ценности переместились. Распад Советского Союза, Отечественная война в Абхазии против грузинских оккупантов и связанные с ними кардинальные изменения во всех областях жизни породили множество бед. Основательно разрушено то сравнительно размеренное течение жизни, которое царило в недавнем прошлом. Не всем дано приспособливаться к быстро меняющимся обстоятельствам. Нелегко ориентироваться и находить перспективы в огромном и запутанном лабиринте жизни. Нередко люди (особенно молодежь, только что входя в жизнь) теряют точку опоры, чувствуют себя обделенными, отстраненными, словно почва уходит из-под ног. Не знают, не находят места применения своих сил и возможностей.

Да, правильно, мир, в котором мы живем, не для слабовольных. Но нельзя же поддаваться своим низменным страстиам и

обманчивым соблазнам. Надо же знать и учитывать, что жизнь никогда не была легкой, кроме как в мифах, никакого золотого века никогда нигде не было.

Продолжается процесс отчуждения индивида. Нередко создается такое впечатление, что мы в одночасье перенеслись в совершенно иной, неведомый мир, словно перевернулась жизнь. Сломался один мир, мир, казавшийся устойчивым. Теперь люди оказались на распутье. На поверку оказывается, что не всем удается устоять и вынести превратности судьбы. И в этих условиях чувство безысходности, отсутствие возвышенного идеала нередко выступает одним из побудительных факторов суицида. Романтически и радикально настроенные молодые люди нередко ставят перед собой непосильные, нереализуемые цели. Видят или слышат, что кто-то сразу разбогател. И каждый начинает думать о легкой и красивой жизни. Не все родители готовят своих детей к самостоятельной жизни. Напротив, некоторые из них стараются воспитывать детей в тепличных условиях, словно им навсегда уготована жизнь в роскоши и праздности. Потому они становятся сибаритами. Однако впоследствии не выдерживают ударов жестокой судьбы и ломаются.

Жизнь – жестокая вещь. Не все наши желания исполнимы. Огромный зияющий разрыв между реальным положением и поставленной непостижимой целью вскоре может привести к глубокому и резкому разочарованию. И вот некоторые из таких людей, наиболее эмоциональные и экспрессивные, в самоубийстве находят единственный путь выхода из своего мрачного и тупикового состояния.

Некоторым кажется, что в основном материальное неблагополучие приводит людей к суицидным настроениям. Я не отрицаю роль материального положения человека, но, как мне кажется, в условиях Абхазии сегодня не это главное. В нашем обществе, в жизни в целом, немало загадочного, непонятного. Что и говорить, мы несовершены. Часто мыслим и поступаем неразумно, шарахаемся, суетимся и застrevаем в мелочах быта. Никто из нас не ангел. В повседневном быту на каждом шагу заметно, что люди озлоблены, раздражительны, ворчливы, вспыльчивы. Уже нет былой взаимотерпимости и взаимоуступчивости. Внезапно любой может проявить вспышку гнева по отношению к другому (будь то сосед, сослуживец, даже

родственник, да и просто знакомый, незнакомый и т. д.) из-за мелочи, из-за того, что тот «не так посмотрел» или «не так сказал».

Есть определенная категория людей, которые вечно недовольны жизнью, по всякому поводу хныкают, ворчат. То правительство не то, что надо, то погода жуткая... Их ничто не радует. Им никогда ничем не угодишь, проклинают весь мир и на чем он стоит. Такие люди портят настроение и другим. Они не коммуникабельны. Больше всего сами себе делают зло, сами себя делают слугами и рабами своего паршивого характера. Я назвал бы их самодеспотичными. Убедившись в том, что они не могут диктовать свои условия окружающим, начинают бичевать и терзать самих себя. В конце концов, весь мир им начинает казаться в одном черном цвете, не видят и не могут любоваться, наслаждаться прелестью света солнечного дня, красотой гор, деревьев, рек, морской волны, дефицитна улыбка на их лицах.

Для этой категории людей вот такого рода мрачное, тусклое восприятие окружающей действительности превращается в хроническую психологическую болезнь. Погружаясь в такое настроение, человек может оказаться в пленау назойливой мысли о самоубийстве.

Порой наблюдаются очевидные сдвиги в психике. Война прошла не бесследно. Кого унесла – унесла. Но и многие из оставшихся в живых чувствуют себя выбитыми, вытолкнутыми из привычной жизненной колеи. В той или иной степени она (война) затронула всех жителей Абхазии. Многие нуждаются в психологической и эмоциональной реабилитации.

Иным казалось, что после войны сразу воцарится цветущая жизнь. Реальность оказалась суровой и беспощадной, и не все надежды оправдались. Некоторым трудно осознать, что в мирное время нельзя жить по законам войны, потому многие не сразу сумели переключить свое сознание на мирную жизнь.

Конечно, честного и нормального человека разочаровывает дальнейшая поляризация бедных и богатых. Немалое количество подонков, которые, в общем-то, в былое время вели скрытый образ жизни, маскировались (было же чего им бояться!), теперь, воспользовавшись сложной экономической и политической ситуацией, всплыли на поверхность и, невзирая ни на что, показывают силу своей наглости и жестокости.

Осложняют криминогенную обстановку, грабят, воруют, вынуждают коррупцию, мафию, бандитизм, своими террористическими актами потрясают и устрашают общество. Вспомним хотя бы убийства Анатолия Каубава, Юрия Воронова, Зураба Ачба.

Процветает культ накопительства и бандитизма. Устраивают неслыханные «гонки» в увеличении своих материальных благ, не обращается при этом никакого внимания на то, что твердятся нравственные и моральные ценности.

Сейчас наиболее остро стали перед нами те вечные и проклятые вопросы, которые всегда сопутствовали и сопутствуют человеку во все времена: что делать? кто виноват? в чем смысл жизни? что мы хотим и чего добиваемся? откуда и куда идем? как разобраться в истинных и ложных ценностях? что вечно в этом мире и что преходящее, тленно? где правда и где кривда? что достойно и что недостойно человека?

Прежние идеалы оказались иллюзорными и низвергнуты. Новые еще не найдены. Те люди, которые утратили прежний социальный статус и оказались на дне жизни, озлобленны. Если человек в советское время долго занимал престижные и выгодные для себя посты, он привык к этому, привык командовать людьми. А теперь же исполнителем и созиателем чего-то он не может стать. А кому хочется влачить жалкое существование, ютиться на дне жизни? И вот ему начинает казаться, что он живет в окружении людей гадких. Не знает, куда себя девать, каждому встречному передает свое упадническое настроение. Везде ему неуютно, дискомфортно, все не так устроено, как ему хотелось, не видит никакого просвета. Он начинает презирать не только окружающих, но и самого себя. Его сознание замыкается в признании своей беспомощности, ничтожества, и жажда жизни покидает его, апатия ко всему овладевает им, и тогда он начинает избегать эмоционального контакта с окружающими. Такие люди в психологическом плане опасны для молодежи, которая восприимчива и подражает старшим.

Конечно, человеку хочется жить по законам утонченной гармонии с природной и социальной средой. Каждый ищет для себя наиболее удобное и теплое место под солнцем. Однако грубая и жестокая действительность не всегда и не всем предоставляет такую возможность. Нередко человеку кажется, что он волен распоряжаться собой так, как ему вздумается. Не

всегда сознает, что личная свобода тоже имеет свои пределы. Самоубийство как раз тот предел, осуществление которого ему не позволено. Индивид, который решил покончить с собой, должен знать, что это не только его личное дело. Человек живет в трех временных измерениях: в прошлом, настоящем и будущем. Самоубийца оскорбляет и приносит горе не только ныне живущим родственникам, он оскверняет память предков и становится позорным пятном для потомков.

Другие же, на бытовом уровне, чувствуют свое бессиление восстановить традиционные понятия совести, добропорядочности, скромности, вежливости, обходительности, корректности во взаимоотношениях между собой. Можно найти множество причин происходящих негативных явлений, можно их объяснить, но нельзя оправдать. Сознавая тревожное состояние во многих областях жизни, прежде всего надо очиститься от всего порочного в сфере нравственности и стремиться к восстановлению общепризнанных человеческих ценностей.

Трудные обстоятельства усугубляют положение индивида. Сложными оказались взаимоотношения личности и общества. Жизненное пространство для многих становится узким, и они начинают чувствовать себя раздавленными, потому уходят в себя, замыкаются в собственном «я». Они постоянно врачаются в сугубо личных интересах, и ими начинает овладевать чувство равнодушия. У одних постепенно, у других резко возникают суицидные настроения. Индивид, потеряв всякую надежду хоть раз стать королем жизни, чувствует себя подавленным и сломленным, приходит в отчаяние. Ему начинает казаться, что он находится в состоянии безысходности. Руки опускаются из-за осознания того, что он ничего не может изменить. А отсюда до самоубийства рукой подать. Со всяkim может случиться неожиданный поворот судьбы, любой может оказаться в острой жизненной ситуации. Не всегда же все складывается так, как человеку хочется. Человек предполагает одно, но порой судьба распоряжается совсем по-другому. При каждом столкновении с трудностями мы же не должны прибегать к суициду.

Психология самоубийства имеет своеобразную логику. В часы меланхолии человек начинает углубляться в себя, презирает пошлую судьбу, осуждает сегодняшнюю жизнь, похожую на вчерашнюю. Его начинает одолевать мысль о том, что жизнь бессмысленна, никчемна. Оставаясь наедине с самим

собой, уходя в себя, в свой маленький узкий мир, свое положение оценивает как безысходное. Сознавая свою беспомощность, он решает, что лучше порвать все связи с жизнью, чем долго и попусту оставаться в таком положении, – т. е. изменить свою судьбу суицидом. Ни в какой другой области он не находит свободу. И вот в суициде он волен и этим самым хочет свести счеты с осточертевшей жизнью. Это его единственная форма проявления протеста.

В нашем обществе некоторые люди, увлекшись сугубо личными интересами, уже предают забвению то, что совсем недавно ценою крови лучших своих сыновей наш народ завоевал свободу, одержав победу в неравной схватке с грузинскими оккупантами. Вместе с тем трудно сказать, насколько наша свобода стабильна и прочна. Неопределенность исторической перспективы все же присутствует. Этой свободой надо дорожить, защищать ее как зеницу ока, пользоваться ею разумно.

К сожалению, в настоящее время нет того единства и сплоченности народа, какая была во время войны. Не всегда все мы правильно понимаем завоеванную победу. Иным кажется, что это вседозволенность. Существуют десятки, сотни определений свободы. Но ни в одном из них не сказано, что она безгранична. Человек не должен, не может действовать произвольно даже по отношению к самому себе. Он принадлежит не только самому себе, не может действовать по принципу: «Я свободен и делаю с собой что хочу. По крайней мере, в отрицании жизни я волен».

Нет, конечно, не так все просто. Любой из нас ответственен как перед предками, так и перед современниками, потомками, перед обществом, в среде которого мы живем. От всего этого никуда не уйти, как не уйти от себя.

Факты самоубийства бывают и из-за возникновения противоречий между традициями и современностью. Из множества приведу один, наиболее наглядный пример.

В последнее время, особенно после войны, много говорилось и писалось об апсуара (абхазстве). В советское время говорить, писать об этом если не запрещалось, то не одобрялось. Какая идеология тогда была господствующей, вам известно. Когда ее низвергли и образовался идеологический вакuum, мы зацепились за апсуара. И совершенно правильно сделали. Еще

и еще надо держаться за него, если мы в самом деле хотим сохранить свое лицо как народ, как нация. Но... есть и «но» тоже.

Дело в том, что апсуара не представляет собой какой-то раз и навсегда установленный, незыблемый, застывший, статичный, окаменевший феномен. Апсуара подвижно, изменчиво и динамично. Стереотипы поведения и мышления не могут быть вечными и постоянными. Нередко жизнь вносит в них существенные изменения. Конечно, основное ядро, стержень должен остаться. Но апсуара сегодня не может быть таким, каким оно было сто-двести лет тому назад. И с этим необходимо считаться. Совершенно очевидно, что некоторые традиционные моменты апсуара ныне превратились в анахронизмы и вступили в противоречие с современной объективной реальностью.

Так, например, было же время, когда молодые люди (и девушки, и юноши) без воли и согласия родителей не могли себе выбирать любимых. Сейчас это изменилось. Сейчас дети рано выходят из-под контроля родителей, повзрослев, чаще всего сами определяют свою судьбу. Идеально, конечно, если совпадает их выбор и ваш выбор. А если нет? Тогда что? Разыграть трагедию?

Вот какой случай был сравнительно недавно. О нем разные слухи ходили, но наиболее вероятно следующее. Девушка влюбилась в парня, которого ее родители не захотели. Став перед дилеммой (выйти замуж за любимого или подчиниться воле родителей), девушка отвергла и то, и другое и покончила с собой.

Факт трагический и не нуждается в особых комментариях. Но неосторожность и вина родителей этой несчастной девушки очевидна. Со стороны легко сказать, что в любом случае она на это не должна была пойти.

Да, правильно, вы вынашивали своих детей в своем чреве, вы родили, вы воспитали, кормили, одевали, обували, лелеяли. Смотрите на них как на свое будущее. Все это правильно и понятно. Но вы не должны забывать, что если не в чреве, то со дня рождения они, ваши дети, не какие-нибудь неодушевленные предметы, с которыми вы можете обращаться исключительно так, как вы хотите, а реальные люди, личности. С ними уже с раннего детства надо говорить и поступать как с равными, не командовать и подчинять, а дружить и жить их жизнью, постоянно учитывать их интересы.

Нельзя смотреть на сына или на дочь как на какую-то собственность. Они ваши, но они больше принадлежат себе. Вы это должны знать твердо. Эту прописную, азбучную истину как будто знают все, но, к великому сожалению, в реальной жизни с ней не всегда считаются.

Вы, конечно, должны управлять, учить своих детей премудростям жизни. Но только по-вашему, в постоянном подчинении вашей воле и вашим принципам они не могут жить. Если вы только на этом настаиваете, вы станете не любящими родителями и воспитателями своих детей, а узурпаторами. Они не захотят быть вашими рабами. Использовав момент, выйдут из-под контроля вашего родительского могущества. И последствия окажутся непредсказуемыми.

Часто можно слышать такие разговоры в стиле жалобы: «Я таким не был, а мои дети стали совсем другими». Не надо удивляться тому, что ваши дети стали другими. Они входят в жизнь в другое время, в других условиях. Помните философскую мысль: «В одну и ту же воду нельзя войти дважды». Ваши дети не могут во всем идти по вашим стопам хотя бы потому, что вы вошли в жизнь в другое время. После вашего детства многое воды утекло.

Можно давать сколько угодно советов, поучать, но нет рецептов, годных на все случаи суицида. От самоубийства никто и ничто не может удержать, кроме личной воли. При всем этом люди могут и должны помогать друг другу, постараться не создавать такие условия, чтобы человек докатился до этого крайнего поступка. Например, в наших условиях в какой-то степени положительную роль может сыграть телефон доверия, который в Сухуме действует вот уже более трех лет (при финансовой поддержке Великобритании). Он, конечно, не самая главная панацея, которая спасет от всех бед, но он призван помогать людям в решении ряда их внутренних проблем, оказать положительное психологическое воздействие. Не только в Абхазии, но и в самой, казалось бы, благоприятной стране Великобритании, аналогичная служба помогает подросткам, молодым семейным парам, людям, склонным к самоубийству и т. д. Необходимо порвать связь с устаревшими традиционными стереотипами по этой проблеме и быть более откровенными. До сих пор абхазский национальный менталитет мешает, не позволяет откровенно рассказывать о многих проблемах лич-

ного характера, в том числе о суицидном настроении. Об этом и о важности телефона доверия в Сухуме говорила супруга посла Великобритании в Грузии Мауриция Дженкинс в недавно опубликованной маленькой статье в «Нужной газете» (25 сентября 2000 г., № 38, с. 2).

У психически нормального человека, как правило, жажда жизни не покидает его при всех условиях и до глубокой старости. По роду занятий (как собирателю памятников абхазского фольклора) за последние сорок с лишним лет мне часто приходилось встречаться и подолгу беседовать со многими людьми преклонного возраста. За редчайшим исключением, независимо от их социального, семейного и материального положения, они все были оптимистами и жизнерадостными. До конца своих дней ежедневно занимались созидающим трудом, и надежда на лучшую жизнь никогда их не покидала. Слава Богу, и сегодня есть такие люди, которые считают, что все невзгоды позади, пройдены, а на завтра смотрят с наилучшими надеждами. Разумнее всем нам ориентироваться на таких людей.

И в самых тяжелых условиях не стоит терять надежду на лучшую жизнь. Чаще всего надо радоваться и довольствоваться тем, что у вас сейчас в руках синица. Не надо горевать, терзать, доводить себя до суицида, до абсурда из-за того, что журавль в небе и никогда он вам не достанется.

Сухум, 2002 г.

К ИСТОРИИ ФАМИЛИИ ЗУХБА

В настоящее время в различных селах и городах Абхазии почти повсеместно разбросанно живет значительное количество носителей фамилии Зухба. Наиболее компактно зухбовцы живут в селе Гумриш Гальского района (около девяноста семей).

Все носители фамилии Зухба исстари считают себя абхазами, никто из них свое происхождение не возводит к какой-либо другой этнической среде. Только те из них, которые живут в Гальском районе, за последние 100–150 лет под влиянием грузинского (мингрельского) населения подверглись ассимиляции, и их фамилия утратила былую форму (Зухба) и полу-

чила мингрельскую (Зухбая). Несмотря на сильное влияние мингрельского быта, в основе психологии зухбаевцев остается абхазский менталитет.

Преобладающее большинство из них уже не владеет абхазским языком, но старшее поколение знает и хорошо сознает, что их родовые корни восходят к абхазскому этносу. Об этом красноречиво говорит значительное количество фамильных преданий зухбовцев, записанных нами в разных местах, от разных информаторов за последние сорок с лишним лет.

В настоящее время несколько семей зухбовцев живут в Турции, в окрестностях города Адапазари (потомки маходжиров), а также в Западной Германии (уехали туда из Турции лет тридцать тому назад в поисках заработка). Единичные семьи живут и работают в России (в Москве), в Белоруссии (в Минске и Могилевской области), а также на Украине (в Донецке).

В исторически обозримом прошлом по социальному положению зухбовцы были крестьянами. Но есть сведения о том, что среди них были помещики, наиболее состоятельные из них имели рабов, слуг или других зависимых от них людей, которых они приобретали похищением, набегами или покупкой и сами продавали их. Так, например, Ш.Д. Инал-Ипа в своей книге «Абхазы» приводит сведения о следующем факте, имевшем место в XIX в. «В купчей бумаге, относящейся к середине XIX в., грузинский князь Гуриели давал окумскому жителю, абхазскому крестьянину Абрагу Зухба расписку следующего содержания: “Я продал тебе моего собственного крепостного Габриела Чкениела с его женой и двумя сыновьями и одной дочерью, за которых и получил полную стоимость – триста двадцать рублей серебряными деньгами, и пусть даст Бог его тебе на счастье. С вашими наследниками и потомками да не тягаться нашим наследникам и потомкам”» (Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. – Сухум, 1965. – С. 513). В этой же книге Ш.Д. Инал-Ипа приводит содержание и другой расписки, относящейся к 1864 г., «в которой крепостной, обещая свою “преданность”, перечисляет повинности, которые он с семьей будет выполнять по отношению к одной отрасли той же крестьянской фамилии. Записка гласит: “Я, ввиду неграмотности ниже поставивший крест, крепостной (кмаман) Алмасия Чкения, сын Гогиа, твердую и нерушимую расписку

преданности даю вам, помещикам нашим (мебатонета чвента) Буту, Эшбад, Пепу, Сисо, Hay, Кутати и Давиду Зухбаевым, которым со дня означенного числа покорнейше, по силе возможности, буду предан. (При этом обязуюсь), сверх крушения кукурузы, молотьбы муки и приготовления мамалыги в котле, ходить к вам на работу в неделю три дня. И когда Бог даст детей, одного представлю вам в качестве домашнего слуги – девочку или мальчика, а когда нас будет двое, трое и более, тогда (дам) слугу для внедомашних работ; остальные в неделю три раза будем приходить к вам домой на работу. Обещаю также, что своим плохим, недобрым поведением никогда я вас не побеспокою и тем самым не дам себе прощать. Обязуюсь после шести лет ежегодно давать по одному животному на заклание (на мясо) стоимостью в один рубль”» (Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч.: 513–514).

Представляется верным мнение некоторых ученых (З.В. Анчабадзе, Ш.Д. Инал-Ипа, Х.С. Бгажба и др.) о том, что фамилия Зухба образовалась от древнего племенного названия «зихи» («зикхи», «зигхи», «зюги»).

По соседству с зихами древнегреческие писатели часто называли керкетов и синдов, которые наряду с зихами считаются предками современных адыгов-кабардинцев. Ш.Б. Ногмов был одним из первых, кто предположил, что этнический термин «зихи» – «джихи» является одним из древних самоназваний адыгов-кабардинцев (Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа. – Нальчик: «Эльбрус», 1994. – С. 57).

В грузинских средневековых письменных источниках они фигурируют как джики, джикеби, а их страна именуется Джикети. Мысль об идентификации фамилии Зухба с древним племенным названием «зихи» подтверждается и некоторыми косвенными данными общеабхазских фольклорных материалов, в которых хотя иrudimentарно, но все же прозрачно угадывается почтительное к ним отношение. Так, например, в ряде абхазских архаических народных песен при описании внешней красоты девушки встречается такая строка: «Гибкая, как зихская плеть» (*захэуа камчушиэа деихатыруа*).

По-абхазски «азахэ» (зихи) + «ба» означает «сын», т. е. «зиха сын». И еще. Если человек утром рано не проснулся и рано не встал, ему традиционно полушутя-полусерьезно говорят: «Что ты так долго спишь, будто вчера вечером у тебя гостили азахэ?»

(Иаха азахэ утазиэ аскаамта узырцэозей?). Со своей стороны, мы предполагаем, что современная адыгейская фамилия Зехов также восходит к древнеплеменному названию «зихи». Абхазы, потомки махаджиров, ныне живущие в Турции, по сей день адыгов (черкесов) именуют термином «азахэ».

У абхазов, особенно у старшего поколения, сохранилось представление об азахэ (предках зухбовцев) как о красивых и мужественных людях. И это подтверждается значительным количеством исторических данных.

Определенный интерес представляет и тот факт, что ряд ученых связывает самоназвание черкесского народа «адыги» с термином «зихи». С давних пор идут споры о происхождении слова «адыги», выдвигаются различные его толкования. Однако наиболее приемлемым считается предложение Л. Лопатинского, согласно которому в основе самого названия «адыге» лежит этноним древнего, античного времени «зихи» через промежуточную форму «а-дзыге».

Этого же мнения придерживается и новейший исследователь этногенеза адыгов и их этнокультурных связей Р.Ж. Бетрозов, который, в свою очередь, отмечает: «На протяжении веков адыгские этнические наименования менялись не раз, а само название “адыги” (“адыге”) оставалось. Этот термин считается прототипом древнего этнонима “зихи”» (Бетрозов Р.Ж. Происхождение и этнокультурные связи адыгов. – Нальчик, 1991. – С. 122).

Ученые, занимающиеся изучением древней истории народов Северо-Западного Кавказа, едины во мнении о том, что из многочисленных разрозненных родственных абхазо-адыгских племен зихи сыграли ведущую роль в процессе консолидации и образования как ранней адыгской народности, так и убыхского и абхазского народов.

Некоторые исследователи склонны джиков и зихов идентифицировать с абхазским племенем садзов. По мнению И.Б. Анкваб, в терминах «джихи» и «зихи» наблюдается определенная связь по звучанию (Анкваб И.Б. К этимологии этнонима «садз» // Вопросы кавказской филологии и истории. – Нальчик, 1982. – С. 46). Ш.Д. Инал-Ипа также допускал возможную связь термина «джики» с зихами (Инал-Ипа Ш.Д. Садзы. История // Этнографические очерки. – М., 1995. – С. 94).

Касаясь зихской проблемы в другом месте своего труда, Ш.Д. Инал-Ипа писал: «Зихи, зиги, зилхи представляли собой в античную эпоху большой этнический конгломерат на северо-западном побережье Кавказа, послуживший, как принято считать, основой образования адыгского, убыхского и абхазского народов» (Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч.: 107).

Л.И. Лавров и З.В. Анчабадзе выработали концепцию, согласно которой в продолжение всего Средневековья, включая и первую половину XVIII в., территория с юга на северо-запад до района Туапсе и Новороссийска в основном была населена абхазской народностью. Не соглашаясь с этой концепцией, Ш.Д. Инал-Ипа отмечает: «Вообще проблема территории и этнографической принадлежности зихов является одним из главных аргументов против предложенного вышеназванными авторами (*имеются в виду Л.И. Лавров и З.В. Анчабадзе. – С. 3.*) определения столь широкого ареала абхазов. Как известно, и как об этом уже говорилось выше, зихи, зиги, по-абхазски – “азахэ”, по-грузински “джики”, – это древнее коренное племенное объединение, локализуемое в приморских районах от Новороссийска до территории расселения садзов, то есть исторической Санигии. На рубеже VII–IX вв. Зихия считалась значительной страной, а ее вожди играли заметную роль в политической жизни края. Именно зигов принято считать основным слагаемым в этногенезе адыгского и родственных с ними народов, в том числе и абхазского» (Инал-Ипа Ш.Д. Указ. соч.: 172). С этим мнением Ш.Д. Инал-Ипа перекликается и высказывание З.В. Анчабадзе о том, что в раннефеодальную эпоху под названием «зихи» выступали не только адыгские, но и некоторые другие родственные абхазам этнические группы. Со ссылкой на труд Прокопия Кесарийского «Война с готами» З.В. Анчабадзе отмечает, что в первых веках нашей эры по соседству с Абхазией у самого Кавказа обитали брухи, находившиеся между абасгами и атанами. А по берегу Понта Эвксинского утвердились зихи. «Этническая принадлежность приморских “зехов” не может пока еще поддаться точному определению. Есть основание считать, что под этим именем в раннефеодальную эпоху выступают не только адыгские (черкесские) племена, но и этническая группа, состоящая в ближайшем родстве с “абхазами”» (Анчабадзе

3.В. Из истории средневековой Абхазии (VI–XVII вв.). – Сухуми: Абгосиздат. 1959. – С. 34).

Касаясь древней истории зихов, Ш.Д. Инал-Ипа в монографии «Абхазы» отмечал: «Древнее название “зихи” еще недавно встречалось у грузин в форме “джихи” для обозначения одного из причерноморских абхазских племен, а в форме “азыть” у адыгейцев до сих пор обозначает абхазов. Черкесы и сейчас у абхазов известны под именем “азаху”, которое, по-видимому, является прототипом древнего “зихи” (Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы, 1965. – С. 97).

Доктор филологических наук Р.Х. Хашхожева в комментариях к работам Сефербия Сиюхова отмечает, что зикхи в I в. нашей эры составляли небольшое адыгское племя. Обитали они между нынешними городами Туапсе и Гагра. «Но к V веку территория зихов значительно расширилась и переместилась на северо-запад. Феофан (византийский хронист), живший во второй половине VIII в. и в начале IX в., также упоминает “Зихио” как значительную страну на восточном берегу Черного моря. Увеличение территории зихов происходит в результате объединения вокруг них соседних мелких племен, которые с течением времени сами стали называться зихами» (Хашхожева Р.Х. Комментарии // Сиюхов Сефербий. Избранное. – Нальчик: «Эль-Фа», 1997. – С. 403).

Исследования ряда историков показали, что с первого века нашей эры на территории западного Кавказа упоминаются такие государственные образования, как Абасгия, Санигия, Зихия и Апсilia. Они составляли своего рода конфедерацию и находились в номинальной зависимости от римских императоров (Хотко С.Х. Очерки истории черкесов с древнейших времен до XIX века. – СПб., 2000. – С. 69).

Как известно, в науке до сих пор не утихают споры по проблемам этногенеза абхазов и адыгов. На этот счет существуют различные, порой полярно противоположные и взаимоисключающие мнения. При всем этом наиболее верной считается концепция, согласно которой абхазы и адыги – автохтоны Кавказа. Они и по языку, и по культуре, и по психическому складу проявляют ряд общих черт, а в древности имели пронарод, и лишь в сравнительно поздние эпохи (примерно с начала первого тысячелетия до н. э.) по разным причинам выделились абхазские и черкесские племена.

В письменных источниках уже с первого века до н. э. встречаются упоминания о зихах как о влиятельном племени. Так, например, Страбон (I в. до н. э.) в своей «Географии» локализует места расселения зихов вдоль северо-восточного побережья Черного моря между ахеями и гениохами. В частности, Страбон писал: «За Синдикой и Гориппией идет вдоль моря побережье ахеев, зигов и гениохов, на большей части не имеющее гаваней и гористое, так как оно составляет уже часть Кавказа. Обитатели его живут морским разбоем, для чего имеют небольшие узкие и легкие ладьи... Эллины называют их камарами (отсюда название «камариты»). Выходя в море на своих камарах и нападая на грузовые суда, то на какую-нибудь местность или даже город, они господствуют на море. Случается, что им содействуют и владетели Босфора, предоставляя им стоянки, покупку провианта и продажу награбленного (Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. – ВДИ, 1947. – С. 271–272). Упомянутые Страбоном здесь рядом с зигами ахеи также квалифицируются некоторыми современными учеными как одно из абхазских племен (Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия северного Кавказа. – М., 1973. – С. 134; Бетрозов Р.Ж. Указ. соч.: 86).

Уже в V в. Зихия представляет собой крупнейшее этнографическое образование Северо-Западного Кавказа. В историографии утвердилось мнение, что зихское объединение стало основой образования современной адыгской (черкесской) нации (Хотко С.Х. Указ. соч.: 69). Согласно некоторым исследованиям, признается существование славянского населения в зихской Руси и в самой Зихии X–XI вв. Академик Б.А. Рыбаков придерживается того мнения, что среди адыгов середины I тысячелетия н. э. находились значительные массы славян, которые впоследствии растворились среди зихских племен. Эту мысль подтверждают и исследования С.Х. Хотко (Хотко С.Х. Указ. соч.: 201).

То, что древнее адыгское приморское племя под названием «зихи» наиболее известным стало с начала нашей эры, подтверждается и другими источниками. К этому времени зихи интенсивно контактировали, имели взаимосвязи с внешним миром, общались с близкими и дальними соседними племенами (Латышев В.В. Указ. соч.: 241–242). Почему именно зихам приписывается ведущая роль в формировании адыгской и абхазской народностей?

Отвечая на этот вопрос, современный исследователь гла-венства зихов в объединительном процессе рассуждает следующим образом: «В период продвижения ираноязычных, а затем тюркоязычных кочевников приморские племена абхазо-адыгов оказались в более выгодном положении, чем степные меоты. Важен тот факт, что прибрежные племена теснее были связаны с внешним миром, особенно с позднеантическими странами. По этим причинам, надо полагать, зихи начинают играть важную роль в объединительном процессе среди адыгов. Во всяком случае, в I тыс. н. э. античные адыгские племенные наименования Северо-Западного Кавказа исчезают и остается имя “зихи”. В I в. н. э. зихи обитали где-то между нынешними городами Туапсе и Гагра, но к V в. территория их расширилась и переместилась на северо-запад. Уже со II в. зихи имели связи с римлянами, номинально признав свое подданство римскому императору» (Бетрозов Р.Ж. Указ. соч.: 111).

С VI в. наблюдается все большее усиление зихов, расширяется территория их обитания, происходит процесс интенсивного объединения вокруг них ряда соседних племен. Этот союз племен был обусловлен рядом внутренних и внешних причин, в частности необходимостью совместной вооруженной борьбы с аланами и гуннскими племенами утигурами. Как известно, в раннем Средневековье в восточных и центральных районах Северного Кавказа главную политическую силу составляли ираноязычные аланы. В результате усиления зихов и ассимиляции ими других соседских адыгских племен в I тысячелетии образовалась единая адыгская народность. Уже авторы VIII в. отмечают Зихию как значительную и влиятельную страну на северо-восточном берегу Черного моря. В основном этот объединительный процесс завершился к X в. Некоторые ученые считают зихов непосредственными предками современных адыгейцев.

Позднее термин «зихи» нередко встречается в сочинениях греко-римских историков вплоть до VI в., а также в византийской историографии VI–X вв. С XIII в. наряду с термином «зихи» в источниках появляется термин «черкес» (Волкова Н.Г. Указ. соч.: 19).

В связи с поднятой нами в этой статье темой обращают на себя внимание и археологические материалы. Так, например, в средневековом погребальном ритуале кабардинцев умершие, как правило, лежат в колодах. Вполне резонным представляет-

ся мнение некоторых ученых, которые считают, что эта колода – своеобразная ладья, с помощью которой умершие должны плыть по рекам и морям загробного мира. Эти колоды-ладьи считаются своеобразным напоминанием о былой тесной связи предков адыгов (керкетов, зихов, ахеев и др.) с морем (Тменов В.Х. Город мертвых. – Орджоникидзе, 1979; Марковин В.И. Дольменная культура и вопросы этногенеза абхазов-адыгов. – Нальчик, 1974. – С. 54; Бетрозов Р.Ж. Указ. соч.: 125).

О происходивших в течение длительного времени сменах этнонимов и о местах расселения адыгских племен писали в своих сочинениях западно-европейские авторы. Так, например, итальянский путешественник и географ конца XV в. Джорджио Интериано территорию расселения зихов описывает следующим образом: «Зихи называемые так на языках: простонародном, греческом и латинском, татарами же и турками именуемые черкесами, сами себя называют “адига”. Они живут (на пространстве) от реки Таны до Азии по всему морскому побережью, которое лежит по направлению к Босфору Киммерийскому, проливом Святого Иоанна и проливом Забакского моря, – иначе – моря Таны, в древности называвшейся Меотийским болотом, и далее за проливом по берегу моря вплоть до Мыси и реки Фазиса и здесь граничат с Абхазией» (Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. – Нальчик, 1974. – С. 56–57).

Определенный интерес представляет и то, что некоторые ученые XVIII в. высказывали мысль о родстве чехов с зихами, хотя эта гипотеза впоследствии не подтвердилась и не была поддержана.

Касаясь этого вопроса, известный ученый-этнограф А.С. Мыльников приводит и справедливо критикует взгляды некоторых ученых XVII–XVIII вв., согласно которым чехи и зихи проявляют генетическое родство. Конечно, был прав А.С. Мыльников, когда писал: «В связи с дебатами о происхождении поляков и чехов в поле зрения ученых оказался вовлеченым и Кавказ. Впервые мысль о родстве чехов с кавказскими зихами высказал В.Н. Татищев, независимо от него в 60-х гг. XVIII в. эту гипотезу выдвинул Г. Добнер. О местонахождении Зихии на Черноморском побережье Кавказа, в районе Сочи, сообщалось в атласе Ортелия 1570 г., а позднее в конце XVIII в. – в атласе Данкерса (предположительно в устье реки Мzymта)»

(Мыльников А.С. Роль восточноевропейско-кавказского ареала в славянском этногенезе по представлениям научной мысли XVII–XVII вв. // Всесоюзная научная сессия по итогам этнографических и антропологических исследований 1986–1987 гг. Тезисы докладов и антропологических исследований 1986–1987 гг. – Сухуми: «Алашала», 1988. – С. 79–80).

Сухум – Маікоп, 2004 г.

ОГЛАВЛЕНИЕ

МИФОЛОГИЯ АБХАЗО-АДЫГСКИХ НАРОДОВ

Предисловие	4
О связи мифологии с другими областями духовной культуры абхазов и адыгов	9
Модель мироздания в мифологии абхазов и адыгов	30
Божества леса и охоты в абхазо-адыгской мифологии	84
Образы божеств дождя в мифологии абхазов и адыгов.	
Абхазское Дзиуау, адыгское Ханцегуаше	118
Ахын (Ахына, Ахин) – покровитель и божество крупного рогатого скота в абхазо-адыгской мифологии	136
Кодеш (Кордеш, Кодош, Куадашь, Кудашь) – божество моря в абхазо-адыгской мифологии	154
Абхазское Ачышьашьана, адыгское Пшишана	164
Божества кузни и кузнечного ремесла в мифологии абхазов и адыгов	167
Примечания	201

НА СКВОЗНЯКЕ ВРЕМЕН

На сквозняке времен. Заметки о состоянии современной абхазской литературы	234
В поэзии – душа народа. К выходу в свет двухтомника «Антология абхазской поэзии XX века»	238
О фольклоризме романов Б. Шинкуба «Рассеченный камень» и Ю. Чуяко «Сказание о Железном Волке»	244
Железный Волк и уроки истории. О романе Юнуса Чуяко «Милосердие Черных гор, или Смерть за Черной речкой»	250
От него всегда исходило тепло... К 100-летию Михаила Лакербая	254
Звезде поэта не дано угаснуть. Слово о Киршале Чачхалиа	259

Строки, согретые сердцем. Слово о Владимире Анкваб	262
Поэт и его художественный мир. К 65-летию Мушни Ласуриа	265
Пером публициста – о жизни страны и народа. О творчестве Дж. Ахуба	272
Весомый вклад в науку. К 70-летию Ш.Х. Салакая	27
Ради жизни на земле. К 60-летию со дня рождения профессора А.Х. Аргуна	280
В поисках художественного слова. К 50-летию Нели Тарба	284
Слово о поэте, гражданине (О творчестве Валерия Даутиа)	287
Новое слово об абхазском романе	291
Глубина и четкость критической мысли	294
С надеждой на будущее. «Бровень с веком» – новый этап в адыгейском литературоведении	297
Чтобы знать свое имя	302
Монография учителя	308
Нартский эпос в фольклоре абхазов, живущих в Турции	310
Народное поэтическое творчество абхазов	316
Элементы драмы и театра в абхазском фольклоре	341
Анекдоты о Хуадже Шардыне в абхазском фольклоре	374
Новое слово по истории абхазо-адыгских народов	385
Правдивое слово профессора М.Б. Беджанова	393
Возвращаться после всего содеянного?	399
Шиворот-навыворот, или как «заботятся» о сохранении абхазского этноса и языка в столице Грузии	403
Многоликие янусы покаяния не приемлют. О новой книге К. Думаа «Грузино-абхазская война: мифы и реальность»... .	411
Переписка длиною в 15 лет. Размышляя над статьей « <i>Homo belator</i> »	416
Кто такие эти Абаза?.....	425
Материалы абхазского и адыгского фольклора в романе Кемаля Бильбашара «Гнев батраков»	428
Кому в Абхазии жить хорошо?	428

Мятеж в сухумском изоляторе. Подвиг «Альфы»	431
Что такое суицид и как с ним бороться?	435
К истории фамилии Зухба	456

Зухба Сергей Ладович

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

В 2-х томах

Том второй

Редактор Б. Нармания
Корректор Г. Рыженкова
Художник Р. Габлиа
Верстка А. Беренджи

Формат 84x108 $\frac{1}{32}$. Тираж 500 экз.
Физ. печ. л. 14,75. Усл. печ. л. 24,8.
Заказ №

