82.3(5Абх)
Т-12

С. А. Табагуа

# АБХАЗСКИЕ

## ТРАДИЦИОННЫЕ ОБРЯДЫ И ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ

Москва
МАКС Пресс
2001

ЮР.
833(5АБх)
Т-12

АБХАЗСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

С. А. ТАБАГУА

# АБХАЗСКИЕ ТРАДИЦИОННЫЕ ОБРЯДЫ И ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ

Москва
МАКС Пресс
2001

Научная библиотека
Академия наук Абхазии

ББК 82.3(3)-6
Т12

*Рассмотрено и рекомендовано к изданию Издательским Советом Абхазского государственного университета*

Ответственный редактор:
доктор филологических наук *У. Б. Далгат*

Рецензенты:
доктор филологических наук *Ш. Х. Салакая,*
кандидат филологических наук *Н. М. Ведерникова*

**С. А. Табагуа**

Т12 **Абхазские традиционные обряды и обрядовая поэзия**. – М.: МАКС Пресс, 2001. – 228 с.

ISBN 5-317-00281-8

Монография написана на стыке двух наук: этнографии и фольклора, в значительной степени на основе полевых материалов автора, а также архивных, литературных и фольклорных данных.

Книга рассчитана на филологов, лингвистов, этнографов, историков, широкий круг читателей, которых интересует устная духовная традиция абхазов как живой памятник прошлых эпох, и, что самое главное, как образец живого искусства.

ББК 82.3(3)-6

**ISBN 5-317-00281-8**

© С. А. Табагуа, 2001

*Памяти моих братьев*
*Тариэла и Бориса*

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....7

ГЛАВА I. **Обряды и обрядовая поэзия, связанные с основными видами хозяйственной деятельности абхазов**

1. Охотничьи обряды и обрядовая поэзия.....18
2. Обряды и обрядовая поэзия, связанные с земледелием, скотоводством и некоторыми видами традиционных ремесел.....52

ГЛАВА II. **Семейно-бытовая обрядовая поэзия**

1. Свадебный обряд и обрядовая поэзия.....82
2. Похоронный обряд и обрядовая поэзия.....106

ГЛАВА III. **Заговорная поэзия**

1. Заговоры.....132
2. Заговоры – заклинания.....144
3. Магические обряды и песни (от владыки оспы и других болезней).....154

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....161

КОММЕНТАРИИ.....166

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....169

ПРИЛОЖЕНИЕ 1.....170

ПРИЛОЖЕНИЕ 2.....203

БИБЛИОГРАФИЯ.....215

# ВВЕДЕНИЕ

Изучение народной культуры – одна из важнейших задач исследований в области истории, этнографии, филологии и фольклора. Эта задача обретает особую актуальность в настоящее время в период ломки социальной и политической структуры общества, поиска оптимальных путей в возрождении и развитии национальных культур.

Предлагаемая работа посвящена исследованию традиционных обрядов и обрядовой поэзии абхазов, составляющих значительный пласт в духовной культуре народа. Именно в обрядовой поэзии в наибольшей степени проявляются особенности мировоззрения, бытовых и культурных традиций. Вместе с тем, обрядовая поэзия выступает и как особый вид народного творчества, обладающий своей системой художественно – выразительных средств, раскрывающих особенности образного мышления абхазов. Неразрывное слияние этнографического и поэтического начал определяет специфику обрядового фольклора.

Чтобы понять фольклорное произведение, а особенно произведение обрядовой поэзии, необходимо обратиться к изучению традиционного уклада жизни народа – хозяйственного, общественного, семейного. Помимо работ этнографов, большой материал для исследования этого круга вопросов дали наши собственные наблюдения, проводившиеся в различных районах Абхазии во время экспедиций по собиранию и изучению обрядов и обрядовой поэзии.

Обряды и обрядовая поэзия, составляя исконную основу народной культуры, сохранили многочисленные образы, мотивы, связанные с древнейшими поверьями, обычаями, верованиями.

Помимо этнографических и фольклорных материалов, непосредственно связанных с обрядами и обрядовой поэзией абхазов, в работе широко используются произведения других фольклорных жанров, прежде всего эпические произведения – предания, легенды, героический эпос, часто дающие необходимые дополнительные пояснения к исследуемому объекту.

Абхазы – один из древнейших народов Восточного Причерноморья. Именно здесь на протяжении нескольких десятков веков происходили разнообразные этнические процессы (передвижение племен, инфильтрация и т.д.). Понимаемая в этом аспекте автохтонность абхазов ни в коей мере не означает их этнической и культурной изолированности, наоборот – она предполагает генетические связи абхазов с адыгами (черкесами), а также тесные многовековые историко-культурные связи с другими народами Западного и смежных с ним областей Северного Кавказа. Изучение традиционных обрядов и обрядовой поэзии абхазов, несомненно, будет способствовать раскрытию этих традиционных связей, выявлению как общекавказских, так и неповторимых черт, присущих только абхазскому народу.

Абхазы, исконно населяющие свой край, по справедливому замечанию Г.Ф. Чурсина, «сохранили много пережитков пройденных ступеней культурного развития, представляющих драгоценный материал для истории культуры не только народов Кавказа, но и всего человечества вообще» [177].

Прочные связи абхазов с народами Северного Кавказа, в частности, с адыгами по линии антропологии, языка, народной культуры, обрядов и обычаев, позволяют говорить о генетическом родстве и о едином этнографическом типе этих народов, проявляющемся в общих чертах материальной и духовной культуры.



В работе, помимо фольклорных произведений абхазов – основного объекта исследования, широко привлекается фольклор генетически родственных им адыгов, абазин и других народов Северного Кавказа, изучение которого позволило выявить общее и специфическое в обрядах и обрядовой поэзии абхазов, а также явилось еще одним подтверждением выводов историков, этнографов, фольклористов об однородности материальной культуры и этнической среды сопредельных регионов Кавказа, способствовавших сложению здесь единого фольклорного фонда.

Цель работы – систематизация и изучение абхазских обрядов и обрядовой поэзии, связанных с основными видами традиционной хозяйственной деятельности (охота, земледелие), а также рассмотрение семейно – бытовых (свадебных и похоронных) обрядов и связанной с ними поэзии абхазского, абазинского, адыгского и других народов Северного Кавказа. Отдельной главой представлены результаты исследования заговоров и примыкающих к ним заклинаний и магических песен.

Настоящая работа является первой попыткой монографического изучения обрядовой поэзии абхазов, выявления ее древнейших бытовых и мировоззренческих основ. На основе изучения новых, преимущественно экспедиционных, фольклорных материалов собраны дополнительные свидетельства, доказывающие тесные генетические и этнокультурные связи абхазов и адыгов. В работе отобран и систематизирован богатый фольклорно-этнографический материал, осмыслены и введены в научный оборот не только архивные материалы, но и собственные записи, сделанные автором во время фольклорных экспедиций в 1980-90 годы.

При проведении полевых исследований, записи произведений фольклора принципиальное значение придавалось тексто-

логической работе, то есть правильной фиксации текста, составлению специального паспорта текста и комментариев к нему. Помимо фиксации на бумаге, проводилась также и запись на магнитофон. В частности, использование вертикального ранжира формоуказующей трактовки позволило, на наш взгляд, дать более наглядное представление о музыкально-словесной форме записываемых произведений.

История собирания и изучения обрядового фольклора абхазов непосредственно связана с историей изучения материальной культуры и фольклора народов Северного Кавказа. Но при этом обряды и обрядовая поэзия абхазов до настоящего времени остаются наименее изученной областью фольклора. В опубликованных до революции работах мы находим, в основном, упоминание или описание некоторых поверий, обычаев и обрядов абхазов, а также немногочисленные записи фольклорных произведений. Печатными органами, в которых чаще всего в XIX – начале XX в. публиковались материалы по абхазскому народно-поэтическому творчеству, в том числе и обрядовой поэзии, был и «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (СМОМПК), «Сборник сведений о кавказских горцах» (ССКГ), «Сборник Акакия Церетели» (Акакис Кребули), газеты «Кавказ», «Иверия», «Кутаисские губернские ведомости», первая абхазская газета «Апсны» и др.

Впервые тексты обрядовой поэзии были использованы в этнографических статьях первого абхазского краеведа – этнографа Соломона Темруковича Званба. Его работы по абхазской этнографии публиковались в начале второй половины XIX в. в газете «Кавказ». В статье «Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии» с подзаголовком «Из заметок природного абхазца» С. Званба [73], наряду с другими этно-



графическими материалами, дает и первые сведения об абхазском фольклоре, приводит тексты отдельных обрядовых песен, среди которых особую ценность представляет песня «Дзиуоу», исполняемая, по словам автора, девичьим хороводом во время засухи с целью вызывания дождя. Он также приводит в русском переводе одну из древнейших обрядовых песен, посвященных божеству грома и молнии, и дает описание самого обряда.

Исключительно большое значение придавал фольклорным текстам при изучении абхазского языка создатель первого абхазского алфавита и автор первой абхазской грамматики известный русский кавказовед П. К. Услар. К своей работе «Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык» [164] в качестве образцов абхазского языка автор приложил фольклорные тексты (правда незначительные по объему), записанные на бзыбском диалекте. П. К. Услар пишет: «Сказки, песни, поговорки, живущие в устах народных, составляют единственный, вполне надежный, ничем посторонним не засоренный источник к изучению языка. Собирание всего изустно живущего в народе должно составить первый письменный памятник после создания азбуки» [164, с. 103].

Сведения о некоторых абхазских мифах и поверьях, в частности, о повелителе оспы Ахьы Зосхане (без фольклорных текстов) находим у Н. Пантюхова [129]. Интересно описание обряда оплакивания покойника, которое дал А. Введенский [33], а также обрядов, посвященных земледелию и скотоводству, приводимых А. Иоакимовым [83].

П. Гиоргидзе [П. Чарая] и К. Мачавариани [114], публикуя некоторые абхазские народные предания и описывая обряды (среди которых уже упоминавшийся описанный С. Г. Званба об-

ряд жертвоприношения богу Афы), лишь указывают на соответствующие обрядовые песни.

Исследования абхазской этнографии и обрядового фольклора проводились видным этнографом краеведом Н. С. Джанашиа в конце XIX – начале двадцатого столетия. В ряде статей автор дал подробную характеристику божествам, входящим в абхазский языческий пантеон, описал большое количество посвященных им древних обрядов, в том числе обряд моления богу грома и молнии Афы и исполнение песни «Афы рашэа» («Песнь Афы»), без которого абхазы не смели трогать убитого молнией животного или человека [63].

Статьи Н. С. Джанашиа по абхазской этнографии и фольклору публиковались начиная с 1890-х годов в грузинских и русских журналах и газетах. Особо важное значение имело опубликование Н. С. Джанашиа в 1898 году в «Сборнике» Акакия Церетели эпоса об Абрскиле.

Представляет также большой интерес работа немецкого ученого – кавказоведа А. М. Дирра «Божества охоты и охотничий язык у кавказцев» [68], где он приводит сведения об абхазском божестве охоты Ажвейпшаа и описывает обряд жертвоприношения ему. В этой работе впервые даются сведения об особом «лесном» языке охотников и о существовании различных запретов, связанных с охотой.

Свадебный обряд и обычаи абхазов частично затрагиваются в статье Н. Е. Державина «Из области кавказской этнографии» [61].

Давая детальное описание обрядовых действий, авторы почти всех вышеупомянутых работ фактически не приводили полных текстов оригинальных обрядовых поэтических произведений, уделяя основное внимание этнографической стороне.



Ряд научных работ академика Н. Я. Марра посвящен исследованиям языка, истории и быта абхазов [111]. Эти работы базировались на полевой собирательской деятельности ученого, во время которой он производил записи как отдельных слов, так и образцов народной поэзии в Гудаутском и Кодорском уездах Абхазии.

Тексты мифов, легенд и поверий, связанных с особенностями восприятия окружающей природы и вселенной абхазами в древности, опубликованы Ф. И. Лукьяновым [104].

В 1920-1930-е годы в Абхазии собирательская и исследовательская работа в области фольклора получила дальнейшее развитие. Большое количество абхазских народных песен (обрядовых и необрядовых) было опубликовано композитором-этнографом К. В. Ковачем [88]. В 1929 и 1930 годах им были изданы два сборника абхазских народных песен, в которые вошли и обрядовые песни, посвященные охоте. Собирательскую работу К. В. Ковача высоко оценил А. М. Горький, который призывал абхазских литераторов к собиранию и изучению произведений устного народного творчества. Сборники К. В. Ковача явились самой крупной публикацией абхазского фольклора для того времени.

В 1956 году с большим опозданием увидела свет книга известного этнографа Г. Ф. Чурсина «Материалы по этнографии Абхазии» [177], в которую вошел богатый этнографический материал, собранный автором в середине 1920-х годов. Правда, основное внимание автор уделил лишь этнографическому описанию обрядов, почти оставив без внимания связанные с ними произведения народной поэзии.

Ряд обрядов, сопряженных с охотой, описал народный поэт Абхазии Д. Гулиа [50]. Он же издал в 1939 году в Сухуме

«Сборник абхазских пословиц, поговорок, скороговорок, омонимов и омографов, народных примет о погоде, заговоров и наговоров». В предисловии к сборнику Д. И. Гулиа подчеркивает познавательное и эстетическое значение фольклора, жанровое своеобразие пословиц и загадок, которые рождаются в народной среде.

В 1941 году вышел сборник Д. И. Гулиа и Х. С. Бгажба «Абхазская народная поэзия» на языке оригинала. Он явился первым наиболее полным изданием произведений поэтических жанров абхазского фольклора на абхазском языке. Значительный раздел сборника составляют историко-героические песни, широко бытующие в устном творчестве абхазов. Богато представлена абхазская бытовая поэзия – шуточные юмористические стихи, отражающие отношения между членами семьи: свекровью и невесткой, мужем и женой, а также между женихом и невестой. В сборник вошли и образцы обрядовой поэзии, в частности, песни в честь различных богов: «Анцэа – рашэа», «Ажвейпшаа рашэа», «Ахьы Зосхан» и др. Прерванная в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. собирательская работа в области абхазского фольклора была активно продолжена в послевоенные годы сотрудниками Абхазского института языка, литературы и истории АН Грузии (ныне Абхазский институт гуманитарных исследований Академии наук Абхазии), уделявшими особое внимание нартскому эпосу.

Многогранна и плодотворна в деле собирания и изучения абхазского устнопоэтического творчества деятельность народного поэта Абхазии, народного писателя Кабардино-Балкарии и Адыгеи, академика АН Абхазии Б. В. Шинкуба. В 1949 году Б. В. Шинкуба заканчивает составление сборника «Абхазская народная поэзия», который был издан лишь через 10 лет, в 1959 году. В этой обширной коллекции широко представлены все жанры абхазской народной поэзии, включая историко-героические, бытовые и обрядовые песни, нартские сказания и заговоры. В 1990 году Б. В. Шинкуба издает другой сборник – «Золотые россыпи» («Ахьырцоацэа»), куда вошли лишь записанные им самим фольклорные произведения. В нем также представлена обрядовая поэзия (в частности, охотничьи песни).



Б. В. Шинкуба занимался не только сбором материалов по фольклору, но и его исследованием. Им была опубликована статья «Об абхазской народной поэзии» [181], в которой автор кратко охарактеризовал состояние изученности народной поэзии, более подробно остановился на анализе различных фольклорных памятников, особенно историко-героических песен.

С момента выхода в свет сборника Б. В. Шинкуба «Абхазская народная поэзия» начинают появляться работы, специально или частично посвященные обрядовой поэзии абхазов. Отдельные тексты обрядовых песен были опубликованы в «Антологии абхазской поэзии» [16], вышедшей в русском переводе в 1958 году. В основном это уже известные ранее обрядовые песни («Дзиуоу», песня о божестве охоты «Ажвейпшаа» и др.). Абхазскому обрядовому фольклору уделено значительное внимание в капитальном труде проф. Ш. Д. Инал-Ипа «Абхазы» [81].

Довольно широко представлена обрядовая (мифологическая, семейно-бытовая) поэзия в первой хрестоматии по абхазскому фольклору для студентов высших учебных заведений, составленной Ш. Х. Салакая (Тбилиси – Сухуми, 1975).

Однако наиболее полной коллекцией обрядовой поэзии абхазов из ныне существующих сборников следует признать первый том 12-томного издания абхазского народнопоэтического творчества, составленный и прокомментированный В. А. Когониа и изданный в 1992 году. Правда, том не целиком посвящен обря-

довой поэзии, в нем представлены и другие жанры народной поэзии, за исключением эпических и историко-героических песен, которые займут свое место в других специально отведенных им томах.

С 1960-х годов, с возникновением профессиональной абхазской фольклористики, интерес исследователей к абхазскому обрядовому поэтическому творчеству заметно усиливается. Об этом свидетельствуют работы профессиональных фольклористов – Ш. Х. Салакая [139], А. А. Аншба [19], М. М. Хашба [167], С. Л. Зухба [77], В. А. Когониа [92], З. Д. Джапуа [66] и многих других. Ими опубликован ряд новых обрядовых песен, исследованы вопросы, связанные с происхождением песен, заговоров, условиями их бытования, в частности, высказаны различные мнения относительно условий исполнения песни о божестве охоты Ажвейпшаа, о происхождении и смысле древней обрядовой песни вызывания дождя «Дзиуоу» (А. А. Аншба) [19] и т.д.

Вместе с тем необходимо отметить, что к настоящему времени практически отсутствуют обобщающие монографические труды, специально посвященные изучению обрядовой поэзии абхазов как особого вида народного поэтического творчества, раскрытию связей этого искусства с творчеством других народов Кавказа. Комплексному исследованию вопросов, связанных с происхождением, бытованием обрядов и обрядовой поэзии абхазов, выявлением ее жанровых и поэтических особенностей и посвящена данная монография.

Помимо опубликованных материалов в работе широко использован рукописный фонд архива Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа Академии наук Абхазии, где был собран богатый и разнообразный материал, записанный в разные годы различными собирателями (записи Д. И. Гу-



лиа, Л. Б. Квициния, Х. С. Бгажба, К. С. Шакрыл, Б. В. Шинкуба, Ш. Д. Инал-Ипа, Б. А. Джанашиа, М. М. Циколия, С. Л. Зухба, Ш. Х. Салакая и многих других). К великому сожалению, архив этот полностью погиб при поджоге Института в 1992 году во время грузино-абхазской войны. И, конечно же, для решения задач, поставленных в монографии, широко привлекаются полевые записи обрядового фольклора, сделанные автором в различных районах Абхазии.

К монографии прилагаются: 1) тексты обрядовых песен с вариантами и 2) охотничий язык абхазов.

Научная библиотека
Академия наук Абхазии

# ГЛАВА 1

## Обряды и обрядовая поэзия, связанные с основными видами хозяйственной деятельности абхазов

### 1. Охотничьи обряды (ритуал и словесный обряд)

Охота – древнейший и наиболее характерный для абхазов в прошлом вид хозяйственной деятельности. В ней отчетливо и богато представлены следы синкретических ритуалов, формирование которых связано с языческими верованиями, наделявшими природные явления магической силой. Этому благоприятствовали и природные условия края – исключительное богатство его флоры и фауны, о чем свидетельствуют сообщения зарубежных путешественников и исследователей разных эпох – А. Ламберти[1], Е. Челеби [168], К. Гана [39] и многих других.

О доминирующем положении охоты в хозяйственной деятельности абхазов с древнейших времен говорят и материалы археологических раскопок. Известный археолог Л. Н. Соловьев дает характеристику найденным орудиям охоты: пластинкам, служившим вкладышами для копий и кинжалов, стрелам, метательным орудиям, кремневым ножам и т.д.

Согласно данным Н. З. Бердзеншивили, орудия охоты в эпоху палеолита, найденные в пещере Куачара на территории Абхазии, представляют собой кремневые пластинки (иногда настолько тонкие, что просвечивают) и другие орудия (до 200 разновидностей).

[1] А. Ламберти. Описание Колхиды. СМОМПК, вып. 43, Тифлис, 1913, стр. 93.



Ведущее положение охоты у абхазов обусловило появление соответствующих обрядов и связанных с ними произведений устного народного творчества. Их изучение приобретает особое значение, поскольку при отсутствии письменных источников обрядовая и, в частности, охотничья поэзия становится важнейшим источником знаний о материальной и духовной жизни и мировоззрении абхазского народа.

Ценность изучения абхазских обрядов, в данном случае обрядовой охотничьей поэзии, заключается также и в том, что они, представляя наиболее ранние жанры фольклора, сохранили древние поэтические средства, передающие чувства радости и печали, страха перед явлениями природы и торжества при победе над ними.

Абхазам известны различные виды и способы охоты: охота летняя, осенне-зимняя или «охота в лесу», использование различных ловушек. Особенностью охотничьего промысла является его коллективный характер.

Абхазская охотничья поэзия не подвергалась тщательному всестороннему изучению. Это связано, прежде всего, с ограниченностью собранного фактического материала, поиск которого и по настоящее время продолжает оставаться актуальной задачей для этнографов и фольклористов.

На основании проведенных исследований, посвященных древним религиозным воззрениям абхазов, имеющихся описаний обычаев и магических действий, связанных с охотой, публикаций отдельных произведений охотничьего фольклора, а также собственных полевых материалов, можно утверждать о существовании у абхазов особого охотничьего обряда, включающего в себя ряд магических действий, последовательно совершаемых во времени, связанных с различными периодами охоты: с ее подготовкой, са-

мим процессом охоты и ее завершением. Охотничья поэзия, основанная на древнейших верованиях включает в себя произведения различных жанров: заклинания, заговоры, песни. Наряду с произведениями поэтических жанров, у абхазов бытуют народные легенды и предания об охотниках, которые являются своего рода предостережением, напоминанием об особо важных условиях благополучной охоты (например, не убивать животное белой (необычной) масти).

Охотничий обряд и поэзия абхазов ярко отражают народный быт, особенности поэтического видения мира, что определяет историко-художественную ценность этого вида фольклора.

В изучении этногенеза и этнической истории народа, как известно, первостепенная роль принадлежит этнографическому материалу. Обряд не выдумывается, он придерживается устоявшейся жизненной, ритуальной практики, которая обусловлена народными верованиями и является частью традиционной культуры. И такие этнографические факты дают нам возможность говорить о генетическом родстве с абхазами отдельных горских народов Северного Кавказа, таких, как абазины и адыги, а также о тесных историко-культурных контактах с карачаево-балкарцами, вайнахами, грузинами-горцами (сванами). Охота как промысел, игравшая большую роль в экономической жизни горцев, нашла свое яркое отражение в фольклоре. Общие элементы в охотничьем мифе и поэзии у этих народов, видимо, результат географической близости и многовековых историко-культурных контактов.

Об охоте как древнейшем и почетном занятии абхазов свидетельствует и нартский эпос. Герои абхазского эпоса – нарты – являются прекрасными охотниками. Своего младшего брата Сосрыкву они величали «абчарах», что означает «старший охотник».



Шәарацәа бзиақуан Нартаа;
Иаицалакь урт бнашәара,
Иалшомызт ихынҳәны
Напы мацара.
Аҫса мыҫса рзы хыц ркьомызт,
Аха думпеи, бынеа
раорыжьуамызт.

«Охота доставляла витязям славу,
Она им была не в забаву,
Не знали привычки они за собой
С пустыми руками вернуться домой.
Прельстить нельзя их было
мелкой дичью,
Бывало, породу помилуют птичью,
И зайца, и даже лису,
Но зубров, оленей – большую добычу
– Всегда настигали в лесу».[1]

[Перевод С. Липкина]

Вся лесная дичь как бы являлась собственностью нартов. По рассказам информантов, братья-охотники единственную сестру свою Гунду-красавицу кормили костным мозгом (абыӷлаша), что служило знаком нежной любви и заботы.

Нарты находились в родстве с покровителями лесов Ажвейпшаа и Айергь, которые благоприятствовали их успешной охоте.

Ажвейпшаа являлся главным охотничьим божеством абхазов. Имя «Ажвейпшаа» Д. И. Гулиа справедливо считает «единственным подлинным и древним языческим именем абхазского бога охоты» [48]. По сведениям С. Т. Званба [75], Н. С. Джанашиа [62], А. М. Дирра [68], Г. Ф. Чурсина [177], Ажвейпшаа – бог лесов, гор, охоты, покровитель лесных зверей. У Ажвейпшаа есть красавицы дочери, сын Иуана и слуга Швакуаз. Н. С. Джанашиа [62] упоминает об Ажвейпшаа во множественном числе (как о группе божеств), а также дает характеристику дочерям божества – юным красавицам, вступающим в интимные

[1] «Приключения нарта Сасрыквы и девяносто девяти его братьев». «Абхазский народный эпос», М., 1962, с. 59.

связи с охотниками. Охотникам достаются только те звери, которых до этого Ажвейпшаа уже съел, а затем оживил и предназначил в добычу тому или другому охотнику. Охотники видят только тех животных из стада Ажвейпшаа, которых он уже съел и оживил, все остальные остаются для них невидимыми.

Аналогичное мы видим и у многих народов Северного Кавказа, особенно у адыгов. О глубокой традиции охоты и ее хозяйственном значении у адыгов, как и у абхазов, свидетельствуют многочисленные данные археологии и этнографии, открытие охотничьих стоянок, обнаруженных в местности Хаджах, в Закубаньи и в Прикубаньи, что позволяет относить их к нижнему палеолиту [108]. Как и у абхазов, у адыгов существовала определенная табуировка, охотничий язык, ряд идентичных обрядовых действий и т.д.

Герои адыгского эпоса «Нарты» являются также прекрасными охотниками. Выстрелив одновременно в одну и ту же лису, Сосруко попадает в левый глаз, а Бадиноко в ее правый глаз [122].

По представлениям адыгов, успех на охоте целиком зависел от божества Мэзитхэ, как у абхазов от Ажвейпшаа (Мэзытхэ – бог лесов, «Мэз» – «лес», «тхьэ» – «бог»).

Дирр указывает на то, что этот бог стережет дичь, он и дает ее. Без разрешения Мэзытхэ (как и Ажвейпшаа) охотник никого не убьет, он может убить лишь того животного, которого божество охоты назначает ему [68].

Аналогичное божество имеется также и у других горских народов: у абазин – тапантовцев – Швзат, у вайнахов – Елта, у осетин – Афсати, у карачаевцев и балкарцев – Апсаты, у грузин – сванов – Апсат (Дали). В языческом пантеоне адыгов предшественницей Мэзытхэ является Мэзгуаще (Мэзгуаще, Мэзгуащ), о



которой сохранились весьма скудные сведения. Если Мэзитхэ означает «бог лесов», то «Мэзгуаще» – «хозяйка лесов» («Мэз» – лес, «Гуаще» – «хозяйка», «госпожа») [113].

Известный адыгейский археолог П. У. Аутлев [22] этимологизирует это слово несколько иначе. По его мнению, Мэзгуаще (Мэзгуащ) означает «Луна – женщина», («мзэ» – «луна», «гуаще» – «женщина»). Автор считает Мэзгуаще астральным божеством и сближает ее с Шибле на основании того, что в одной бжедугской обрядовой песне для вызывания дождя обращаются к ней с просьбой послать дождь:

Дай нам дождя, Мэзгуащ!

Не жалей воды для нас, Мэзгуащ!

Тебе часть отдадим, Мэзгуащ!

Урожай устроим, Мэзгуащ.

П. У. Аутлев утверждает, что Мэзгуащ и Мэзитхьэ – одно и тоже, т.е. и Мэзитхэ – женское божество. Ему кажется не случайным, что в адыгском варианте нартского эпоса Сатаней-Гуаще именуется Мэзытхэ – лесных птиц и зверей повелительница.

Как известно, в области духовной культуры у всех народов главным источником творчества является свой жизненный опыт, свои исторически сложившиеся условия существования. И абхазские нартские сказания при всем их сходстве с нартским эпосом других народов, особенно адыгских, являются оригинальным фольклорным и культурно-историческим памятником первостепенного научного и художественного значения.

Итак, если адыгская Сатаней-Гуаща, согласно адыгским сказаниям, является повелительницей лесных птиц и зверей, то образ всемогущей матери нартов Сатаней-Гуащи, согласно абхазским сказаниям, – это воплощение черт идеальной женщины, которая «без солнца греет, без луны сверкает». Она выступает как

родоначальница и глава рода, устроительница семейного очага, домоуправительница, главная экономка, чародейка и мудрая прорицательница, предсказывающая будущее, нестареющая и бессмертная мать и наставница народа [82].

Таким образом, если Мэзгуаще является богиней лесов и охоты и находится в одном ряду с адыгскими богинями (Надегуаще, Псыха-гуаще, Уна-гуаще и др.), отражающими период общественного устройства адыгов, когда женщина была главной производительной силой матриархальной эпохи, то тоже самое можно сказать и об абхазской обрядовой поэзии, где основную роль играют женские божества Саунау, Анана-Гунда, Джаджа. Каждая из них пребывает в особом месте, возможно, таково например, Лдзаавское «Святилище матери» (Анана-Лдзаа-Ных, или Анын-Ных, Лдзаа-Ных).

Ф. Энгельс отмечает, что «положение богинь в мифологии рисует нам более ранний период, когда женщина занимает более свободное и почетное место в обществе» [186]. «Адыгское Мезитха – результат переосмысления женской богини в условиях матриархата», – пишет М. Мижаев [113]. Песни о Мэзитхе, по его мнению, исполняются непосредственно в момент охоты. Это – ритуальная хоровая песня, исполнявшаяся в определенный момент охоты. Об этом свидетельствует не только ее содержание, но и форма припева: рефрен «оредэ» встречается только в хоровых песнях адыгов. Как подчеркивает Мижаев, песня представляет собой гимн божеству охоты:

Пщымэзытхьэк/э уэ соджэри, уэ паш/э
Пэнэплымэ уэ уи бзии плърэ
Бзабэ гуащэри, оредэ, уэ зыхуагьэхыжьри и т. д.
Пшымезитхой зову, ореда, усы-червонное пламя
Шипящий фаноиль (напиток) для кого держат.



Крупнорогий белый козел, ореда, кому жертва приятная.
Эта невеста молодая, для кого ореда волнуется и т. д. [115]

Аналогичные протяжно-мелодические песни имеются у абхазов. Такова, к примеру, следующая песня:

Уаа, анцэа рҭыцҳа – Жәеиԥшьаа рҭаца,
Уаа рааид, уаа рааид ҳаа!
Ацсуа бчарах ахра даҽоуп,
Уаа рааид, уаа рааид, ҳаа!
Шоақьацынца ила еижьом,
Уаа рааид, уаа раид, ҳаа!..
Уаа, дочь богов – невеста Ажвейпшаа
Уаа, рааид, уаа рааид, ҳаа!
Абхаз = охотник по скале карабкается
Уаа рааид, уаа рааид, ҳаа!
Прицел ружья глаз не обманет,
Уаа рааид, уаа рааид, ҳаа! [5, с. 74]

По данным этнографии, у абхазов и адыгов встречаются такие женские божества, которые в своем генезисе восходят к раннему периоду собирательства, одновременно они являлись и покровительницами зверей и пчел. Если адыгская Мэзгуаще была хозяйкой леса и покровительницей зверей, то абхазская Анана-Гунда выступает в образе оригинального женского божества – покровительницы пчел.

Возможно, это – пережитки религиозных представлений, которые, как у абхазов, так и у адыгов, восходят к эпохе палеолита.

Несомненно, одной из самых существенных черт древней абхазской и генетически родственной с ней северо-кавказской мифологии является олицетворение многих явлений природы в образе божеств женского пола.

К ним относятся: Анапа-нага – богиня, ведавшая всем, что произрастает на земле («Мать урожая»), Куикуина – дух хлопка, Саунау – богиня мукомолья[1], особенно Джаджа – могучая богиня полеводства, к которой обращались со словами: «Великая госпожа Джаджа». Заслуживают внимания и другие божества абхазской языческой мифологии: «Царица земли», «Владычица вод», «Мать коз», «Мать коров» и др., о которых подробнее будет сказано ниже, в соответствующих разделах.

У абхазов успех охоты целиком зависел от Ажвейпшаа. К нему обращались охотники с мольбой, ему было посвящено большинство культовых песен, обрядовых действий. А. М. Дирр в работе «Божество охоты и охотничий язык у кавказцев» впервые описал в кавказской этнографической литературе так называемый «охотничий» или «лесной» язык, являющийся особенностью не только охотничьего быта абхазов, но и других народов Кавказа. Язык этот употреблялся с целью не только скрыть намерения охотника, но и узнать об истинных намерениях его жертвы.По сведению наших информантов, охота у абхазов сопровождалась целым рядом запретов и магических действий. Перед отправлением на охоту охотник должен был выполнить особые правила. Об уходе никто не должен был знать, кроме тех, которые собирались отправиться вместе с ним. Причем охотник, который отправлялся на охоту, в течение предшествующей недели не должен был находиться в интимной близости со своей женой. Если в семье охотника были неприятные разговоры, ссоры, то это предвещало неудачную охоту.[2]

[1] Саунау – богиня жерновов. Антология абхазской поэзии. М., 1958, с. 75.
[2] Записано С. Табагуа от С. П. Инапшба, 74 года, в с. Гвада Очамчирского р-на, 1982 г.



До начала охоты обычно делалось жертвоприношение. Об этом обряде пишет А. М. Дирр [68]. Одно из первых описаний жертвоприношения божеству охоты абхазов – Ажвейпшаа дано абхазским этнографом С. Г. Званба: «Приготовляясь к охоте, партия охотников одной деревни или околотка делает складчину и, купив одного козла или барана, выбирает место в лесу для жертвоприношения. Каждый из охотников бросает ладан на уголья и просит лесного бога, чтобы он уделил ему из своих стад, чего охотник желает» [74].

Н. С. Джанашиа приводит интересный способ отгадывания удачи на предстоящей охоте: перед тем, как отправиться на охоту, охотник, ударяя острым кончиком ножа по столу, выбивает на нем точки. При этом проводит ладонью другой руки по столу, приговаривая:

| | |
|---|---|
| Уара иухоаргьы – жәоху | Ты ли скажешь – пятнадцать, |
| Сара исҳоаргьы – жәоху, | Я ли скажу – пятнадцать, |
| Изҳоалакгьы – жәоху, | Кто ни скажет – пятнадцать, |
| Ӡежоижоаба, жәоху. | (Будет) тридцать = пятнадцать. |

Удача будет сопутствовать охотнику, если на столе окажется ровно пятнадцать точек [65, с. 54].

По сообщению Г. Ф. Чурсина [177], перед отправлением на охоту хозяйка готовит круглые лепешки с сыром и кладет их на маленький круглый столик. Взяв ружье, старший из охотников перед этим столиком произносит мольбу, обращенную к Ажвейпшаа, о даровании удачи и благополучном возвращении с охоты.

Аналогичное сообщает нам также старейший сказитель С. П. Инапшба из с. Гвада.

| | |
|---|---|
| Шәарах ссазаргь – Цәацхьазара, | Будет ли это мелкая дичь – подсчет шкурок |

| | |
|---|---|
| Қәасабзаргьы, загьы | Пусть даже будет серна, |
| Ирықәиту уара уоуп, | Властен над всеми ты, |
| Узқәиту ҳат! | То, что в твоей власти, дай нам! |
| Аминь! | Аминь![1] |

Это заклинание носит древний характер. Охотники просят всемогущее божество одарить их добычей, причем согласны на любую дичь.

Нами также был зафиксирован обряд, совершаемый охотниками перед охотой на диких коз и белок, от информанта С. П. Инапшба По его сообщению, делали семь лепешек с сыром, клали их на «ачаргу» и три раза произносили:

| | |
|---|---|
| Ҳрыцҳашьа анцәа Инахә | Помилуй нас, Анцэа Инаху[2] |

Охотника провожали словами:

| | |
|---|---|
| Уа зыпсы ааихьоу | Да встретится тебе тот, кому |
| Узыпшуп! | Суждено умереть (букв. «чья душа на подходе»)! |

или

| | |
|---|---|
| Уа цыхьашәа бзиа зауша, | Да достанется хорошая добыча тебе, |
| Ажәеипшьаа рылцха умаз. | Пусть покровительствует тебе Авейпшаа. |

О могучей силе Ажвейпшаа говорят многие песни и мифологические предания, записанные известным фольклористом А. А. Аншба от сказителей, проживающих в разных районах Абхазии. Интересны сообщения сказителя Багапша Е. Р. о том, что охотники до охоты собирались в доме одного из них, где жил старец, приводили туда барана, резали его. Печень и сердце, нанизанные на палочку, держал старец и благословлял дорогу охотников, затем брал палку и вертел ею в золе, про себя приговаривая:

| | |
|---|---|
| Ажеипшьаа улыпха ҳат, | Ажвейпшаа, благослови нас, |
| Ҳуҳоит ҳҳыц [ахта] итауршәырц. | Просим, чтобы наша стрела попала в цель.[1] |

Не менее интересны сообщения и других известных сказителей – Джоты Хеция, Михаила Аргун[2] и т.д. Например, о том, что все охотники стояли вокруг старца и молча слушали его. Женщины не могли присутствовать в это время, собирать вещи в дорогу охотникам могла только – «атакуажә цқьа» – «чистая старушка».

Когда охотники уходили, домочадцы должны были присесть или прилечь и не двигаться, пока те не скроются из вида. Этот обряд совершался для того, чтобы охотники настигли дичь спящей.

На охоту вместе отправлялись люди, хорошо расположенные друг к другу. Уходили из дома на рассвете. Домочадцам разрешалось вставать после того, как они скроются в лесу. Об уходе охотников знала только та семья, в доме которой они собирались. Охотники должны были владеть особым тайным (лесным) языком, чтобы скрыть от окружающей их природы свои намерения, иначе они не могли иметь успеха на охоте.[3] То же самое наблюдается и у адыгов.

---

[1] Записано С. Табагуа от Инапшба Сандры Пшкановича, 74 года, в с. Гвада Очамчирского р-на, 1981.

[2] Инаху – покровитель гор.

[1] Записано С. Табагуа от Багапш Естата Раджабовича, 67 лет, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1982.

[2] «Фольклор абхазов (записи А. А. Аншба)». Составитель З. Д. Джапуа, Сухуми, с. 359-369 (на абхазском языке).

[3] Записано С. Табагуа от Инапшба Сандры Пшкановича, 74 года, в с. Гвада Очамчирского р-на, 1981.

А. А. Аншба [19] выделяет три вида песен в охотничьей поэзии абхазов: 1) песни о божестве охоты, 2) песни о Дад-Иуане и 3) песни, посвященные искусным охотникам.

Большинство известных нам песен относится к божеству охоты Ажвейпшаа. Песни о Дад-Иуане, по сообщению А. А. Аншба [19], в отличие от песен об Ажвейпшаа, имеют более распространенный, полный словесный текст, составленный большей частью на «лесном языке». Эти песни, несомненно, возникли позднее песен о божестве охоты. Анализ песен о Дад-Иуане, по мнению автора, поможет воссоздать историю возникновения «лесного языка» и словесного текста народных песен.

По мнению ученого, песня Дад–Иуана исполнялась в обычных условиях, преимущественно мужчинами. Она служила своеобразной иллюстрацией «лесного языка» для охотников, а также в прагматических целях.

По мнению многих исследователей (Н. С. Джанашиа, Ш. Д. Инал-Ипа, С. Л. Зухба, Ш. Х. Салакая и др.), Дад-Иуана – сын бога охоты Ажвейпшаа. При этом приводится песня о Дад-Иуане:

Шьап оузаргъы-жәохә жәаф зхоу,
Дәади, дәади, уоу!
Дад Иуана ишәыстоит, иҳәит,
Дәади, дәади, уоу!
Ҽаоазаргъы – Ҩапа илкашәит,
Шьапажәзаргъы – ҳацаҟьа – шьапажә
Дәади, дәади, уоу!
Апықәацәазаргъы – ҳразага – лымха,
Дәади, дәади, уоу! …
Если длинноногий (т.е. олень), то с пятнадцатью-шестнадцатью ветвями [рога]



Дәади, дәади, уоу!
Дад Иуана обещал нам [букв.: сказал «Отдам вам»)!
Дәади, дәади, уоу!
Если лобастый [т.е. дикий козел] – то вскочив, упал.
Дәади, дәади, уоу!
Если широколапый [т.е. медведь] – лапы со скалу.
Дәади, дәади, уоу!
Если длинношерстый [т.е. дикий кабан] – то уши с сито.
Дәади, дәади, уоу![1]

Не называя открыто зверя по имени, перечисляются наиболее характерные признаки, по которым его можно опознать, причем охотники желают получить не просто какую-либо дичь, а именно отборную. Эти признаки в песнях выступают как метафоры – поэтические иносказания, ставшие традиционными для подобного рода песен.

В охотничьих песнях абхазы просят благословение не только от Ажвейпшаа, но и от Дад-Иуаны. По нашему предположению, принимая во внимание вышеизложенное и опираясь на собственный полевой материал, можем предположить, что слова «лесного языка», входящие в текст песни о Дад-Иуане, перешли от песен Ажвейпшаа. Первоначальный текст о божестве Ажвейпшаа с труднодоступным языком, видимо, передавался в прозаической форме во время охоты охотниками друг другу. А оттуда они перешли в более поздние песни.

Запреты, встречающиеся в обрядах, отражают анимистические представления древних абхазов, смысл и содержание которых, к сожалению, трудно теперь воспроизвести.

---

[1] «Абхазское народное творчество», в 12 тт., 1 – трудовые песни, обрядовая поэзия, заговоры, бытовая поэзия. Составление и комментарии В. А. Когониа. Сухуми, 1992, с. 77, 79 (на абхазском языке).

Словом, придавая утилитарный смысл обрядам, человек ожидал, что их исполнение возымеет магическую силу, будет благоприятствовать удачной охоте, богатой добыче и т.д. По словам наших информантов, охотники за день до отправления на охоту ночью пели песни о покровителе дичи:

Бҕаԥьмазаргьы аркьыц зқәу,
Аергьаа рҭыцҳа Ажәеиԥшьаа рҭаца,
Гәаԥа цыцхьаза бажә рбылгьарҭоуп.
Ҽахәазаргьы – ҽахәа, ҽача,

Если даже дикий козел, на котором «Аркьыц»[1] лежит.
Дочь Аерга – невеста Ажвейпшаа,
Каждая лощина – место для катанья [старого тура].[2]

В песне много архаизмов. Они явно несут на себе отпечаток древней эпохи. Об этом свидетельствует лексическая табуировка «аркьыц». Это – та метка, которую божества охоты клали в убитую и съеденную ими дичь. Затем эту дичь оживляли, после чего она становилась добычей для охотников. Слова «катанья туров» говорят о большом количестве дичи, которую зажаривали охотники в каждой «лощине», то есть о меткости охотников. В песне упоминается имя божества Аергь, что несколько неожиданно, поскольку песни, посвященные Аергь, поются лишь после удачной охоты, хотя не исключено, что эта песня исполнялась и до охоты.

Аергь (Аиргь), по мнению Д. И. Гулиа [48] и Г. А. Дзидзария [67] – древнейшее языческое божество, тесно связанное по своим функциям с божеством охоты Ажвейпшаа. Вопрос о месте

[1] Аркьыц – метка.
[2] Записано С. Табагуа от Багапш Естата Раджебовича, 87 лет, с. Джгерда Очамчирского р-на, 18.06.81.



Аергь в абхазском языческом пантеоне довольно сложен. Аергь и Ажвейпшаа, по мнению Ш. Д. Инал-Ипа [82, с. 517], представляют собой две спаянные, нерасторжимые группы божеств, находящихся в родстве между собой, о чем свидетельствуют слова приведенной песни («Дочь Аергь – невеста Ажвейпшаа»), а также многих других, записанных собирателями песен, обращенных к божеству охоты. Такого же мнения придерживается Л. Х. Акаба [14]. При этом тесную связь Аергь и Ажвейпшаа упомянутые исследователи рассматривают как отражение дуальной организации родового общества. Таким образом, возникновение представлений об Аергь и Ажвейпшаа можно, по-видимому, отнести к родовому строю, что нашло отражение в абхазском эпосе. Здесь Аергь также, как и нарты, эпическое и «реальное» племя людей. Жена главного героя Сасрыквы происходит из племени Аерг.

А. А. Аншба считает, что «Ажвейпшаа связывают не только с Аергом, но и не менее часто просто с богом» [19, с.27]. Об этом же свидетельствуют и наши полевые материалы. Аергь иногда смешивают с божеством грома и молнии Афы, что говорит о гораздо более широких функциях этого божества по сравнению с Ажвейпшаа. А. А. Аншба [19] ставит Аергь по своим функциям ближе к верховному богу Анцва. Ц. Н. Бжания [29, с. 262] говорит о тождественности по своим функциям абхазского дохристианского Аерга и возникшего в более поздний период христианского святого Георгия Победоносца. Под св. Георгием скрывается абхазский дохристианский Аергь, который покровительствовал скотоводству, лесам, горам, всем силам природы. По своим функциям Аергь и св. Георгий Победоносец тождественны [29, с. 262].

Аналогичную картину мы наблюдаем у сванов. По мнению Е. Б. Вирсаладзе, св. Георгий вобрал в себя функции более древней богини охоты Дали [37].

Таким образом, функции Аергь и св. Георгия гораздо шире, чем просто божества охоты. Согласно принятым представлениям, св. Георгий – вооруженный бог, борющийся со злыми силами. Но он же – хозяин зверей и распределитель добычи. Такое представление о св. Георгии распространено, например, в устном творчестве славянских народов. Вероятно, это одна из исконных его функций, нашедшая отражение в народном творчестве.

Охотники с известной боязнью относились к богу охоты, считая, что их удача полностью зависит от него, и строго выполняли все предусмотренные обрядом действия. На охоту абхазы ходили группой и добычу делили поровну. Об этом свидетельствует приветствие, которым обмениваются охотники при встрече: «Рахэ узыцшуп» («Тебя скот ждет»), – «Еицаҳзыцшуп!» («Нас всех вместе ждет»). Очевидно, здесь отражен обычай, в основе которого лежит принцип первобытного коллективизма, возникший на ранних этапах развития общества. В более поздний период стал господствовать принцип, согласно которому хозяином убитой дичи считался тот охотник, кто первым ранил ее, даже если она была добита другим охотником [14, с. 42].

В песнях, исполнявшихся перед охотой, преобладают мотивы мольбы, заклинания. У Ажвейпшаа выпрашивали богатую добычу, причем умоляли его, чтобы он не послал им навстречу тех, которые еще не съедены самим Ажвейпшаа («Иумфац



нумжоыц ҳадумцхьалан» – букв. «Не заманивай нас к тем, кого ты еще не съел и не выпил»).[1]

В тех же песнях, которые исполняются после удачной охоты, на первое место выступают мотивы глубокой благодарности божеству за ниспосланную удачу и заклинание о новой добыче («Иҳаугаз азы итабуп, аҽыц азы ҳуҳәауеит», – «За отпущенное спасибо, за новое просим»).

С только что убитого зверя охотники снимали шкуру; сердце и печень нанизывали на палочку и жарили на огне. Затем, обращаясь к покровителю охоты Ажвейпшаа, благодарили его молитвой:

Ажвейцшьаа улыцха ҳат,
Ҳахьынтыцуа цхьашоа бзиа,
Уа-цхьашоа бзиа зауша,
Иитьу ала иаҳцыхьауршэо.

Ажвейпшаа, одари нас теплом своих глаз,
Чтоб каждый выход наш сопровождался удачей,
Чтоб следующий выход был еще более удачным.
О еще лучшей доле просим тебя, [Ажвейпшаа].[2]

Заклинательный характер песен, исполнявшихся перед охотой и во время охоты, придача им магической функции определяют и особенности поэтики. Это, как правило, введение в песню имени божества (Ажвейпшаа, Дад-Иуана), обращение к нему; рефрен («Даади, даади, уоу», «Уа рада, ра»), который представляет собой эмоциональные возгласы, призванные обратить вни-

[1] Абхазское народное поэтическое творчество в 12 тт., т. 1, изд. «Алашара», с. 69-71 (на абхазском языке).

[2] Записано С. Габагуа от Дбар Фыка Сабыдовича, 78 лет, в с. Бзыб Гагрского р-на, 1981

мание божества на просьбу; введение в песню метафорических образов животных – предполагаемой добычи («шьап оузаргьы» – «длинноногий» – олень, «ҽаҩазаргьы» – «лобастый» – дикий козел, «шьапажәзаргьы» – «широколапый» – медведь, «апықәацәазаргьы» – «длинношерстный» – дикий кабан). Магический характер песен-заклинаний определяет и их синтаксическое построение – единообразное начало стихов, императивные интонации.

После успешной охоты выстрелом из ружья дают знать друг другу, а также тем, кто остался на пастушьей стоянке, об удаче и поют песню:

Аиргьаа ртыцҳа – Ажәеицшьаа ртаца,
Кацәара цыцхьаза Аергь ашәаҳәабжьуп,
Ҳацшь цыцхьаза шәакь мцабзуп,
Шәарах ссазаргь – цәа цхьазара.
Рабажәзаргьы – еилаҳа еилаца,
Гәарта цыцхьаза тамҳа еиҿажьыртоуп.

Дочь Аергов – невеста Ажвейпшаа,
На каждом перевале песня Аерг раздается,
На каждой скале ружейное пламя полыхает.
Если мелкая дичь, то для подсчета шкурок.
Если огромный тур, – [пусть будет] тот добрый, статный;
На каждой ограде – мясо-сушилки (жерди с крючками, на которых навешано мясо).[1]

Из текста песни видно, что охотники согласны на любую даже мелкую дичь, лишь бы охота была благополучной. Они го-

[1] Записано С. Табагуа от Сангулия Сикуа Чичиковича, 111 лет, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1982 г.



товы в любом месте («ограде») разжечь костер, отблагодарить покровителя охоты и просить его об удаче в будущем.

Охотничьи обряды, возникшие еще в эпоху родового строя, с течением времени постепенно вбирали в себя все новые и новые элементы. Некоторые из них возникли, несомненно, значительно позже, как, например, упоминание об огнестрельном оружии («ружейное пламя полыхает») в этой и многих других песнях. В настоящее время в песнях и рассказах абхазских сказителей почти не упоминаются лук, стрелы и другие древние атрибуты охоты.

Поднимаясь на вершину скалы после окончания охоты, пели соответствующую песню, посвященную Аергь:

Аергьаа ртыцҳа, Ажәеицшьаа ртаца,
Гәаҩа цыцхьаза бажә рбылгьартоуп,
Кацәара цыцхьаза шәакь мцабзуп!
Уа радагьа уарадароу, уа раид.
Ацьмартып цыцхьаза атамҳа еиҿажьыртоуп.
Лика цыцхьаза Аиергь ашәа ҳәартоуп.
Уастәара цыцхьаза ашәакь мцабз алкьартоуп.
Ҳацшь цыцхьаза бажә рбылгьартоуп,
Ажәеицшьаа ртаца анцәа ртыцҳа,
Уарадагьа уарадароу.
Уарадагьа уарадароу, уа раид.

Дочь Аергь – невеста Ажвейпшаа
Каждая лощина – валка туров.
На каждом перевале ружейное пламя полыхает.
Уарадара, уарадароу, ураид,
На каждой пастушьей стоянке мясо-сушилки,
На каждой вершине скалы песня Аергь раздается,
На каждой овечьей стоянке ружейное пламя вспыхивает.

Невеста Ажвейпшаа – Божья дочь.

Уарадагьа Уарадароу

Уарадагьа уарадароу, уа раид.[1]

Можно заметить, что с изменением функции песен – оповещение об удачной охоте – меняются интонации. Теперь в них звучат радость, своего рода похвальба, что передается использованием гиперболы, например, «на каждой пастушьей стоянке мясо-сушилка» и др. Здесь с особой значимостью выделяются характерные для фольклорного стиля абхазов словосочетания: «Аергь ашәа» («Песня Аергьа»), «Ашәақь мца» («Ружейное пламя»). Повтор слова «цыпхьаза» («каждый») сочетается со словами «вершина», (овечья) «стоянка»…

Также повторяются глагольные слова, которые подчеркивают место, где происходит действие. Особый эмоциональный характер песням придают повтор, локативный суффикс «-рта», а также значимо глагольное окончание «-уп».

Вопрос о времени исполнения песен об Ажвейпшаа и Аергь до настоящего времени остается неясным. Б. В. Шинкуба [181] подчеркивал, что эти песни исполнялись накануне или после удачного возвращения с охоты. Об этом же говорят Ш. Д. Инал-ипа [82, с. 518] и Ш. Х. Салакая [141, с. 19-26]. На основании опроса охотников А. А. Аншба [20, с. 31] заключает, что в Бзыбской Абхазии песни об Ажвейпшаа и Аергь исполняются только после удачной охоты, а в Абжуйской Абхазии – до и после охоты. При этом А. А. Аншба утверждает, что эти песни не могли исполняться ни в какой другой момент охоты.[1]

[1] Записано С. Табагуа от Сангулия Сикуа Чичиковича, 111 лет, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1982 г.



Материалы, собранные нами в Бзыбской и Абжуйской Абхазии, свидетельствуют о том, что песни об Ажвейпшаа исполнялись в разное время. Так, старейшие сказители Абжуйской Абхазии говорят, что песни о божестве охоты исполнялись за один день до ухода на охоту, после убиения дичи и после сброса дичи со скалы. Все опрошенные нами информанты Бзыбской Абхазии утверждают, что эти песни исполнялись только лишь после удачной охоты с хорошей добычей. Можно допустить, что жители Бзыбской Абхазии перед уходом на охоту исполняли песни об Ажвейпшаа «про себя» (не громко, как заклинание), вследствие существования некоего неизвестного нам табу, запрещавшего громкое исполнение ритуальной песни.

Уа, раид, раида, уаридара,
Арцар, хьырцар, раху зауша,
Уарадагьа, рада гургъароуп,
Ахра цыпхьаза атамха еиҽажьуп, шәнеибац!
Уа, рада, ха!
Ерцахо ацәқәа хьаҩ аалыиргеит,
Аб иреиҳаз хыла интеицеит,
Кацәара цыпхьаза Аергь ашәа ҳәабжьуп
Ҳацпь цыпхьаза лабашьа тыпуп.
Цьмартыц цыпхьаза атамха еиҽажьуп.
Жәеипшьаа ртыпха, ашәарацаҩ итаца.

[1] Аншба А. А. Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси, 1982, с. 31, 32, 55, 56, 57; его же. Фольклор абхазов. Сухуми, 1995, с. 359-360 (на абхазском языке).

Уа, раид, раида, уарадара![1]
Уа, раид, раида, уаридара,
Юноши, молодцы, удачи вам (на охоте)
Уарадагьа, рада, радостно двигайтесь!
На каждой скале – мясо-сушилка,
Уа рада ха!
На вершине Ерцаху выстрел раздался,
Самого большого тура свалил [(букв. «отправил вниз голсвой»)].
На каждой вершине песня Аергь раздается,
На каждом перевале следы посоха («алабашьа») виден,
На каждой пастушьей стоянке мясо-сушилка.
Дочь Ажвейпшаа – невеста охотника,
Уа, райд, райда, уарайда!

По своему характеру это – ритуально-хоровая песня, пожелание заклинательного характера. Припев «Уарайд» свойственен многим хоровым песням абхазов. Песня представляет собой не столько гимн божеству охоты, сколько воспевание отваги, мужества, ловкости охотников, то есть относится к циклу песен об искусных охотниках. В песне упоминается «Дочь Ажвейпшаа – невеста охотника», что подтверждают легенды о любовных связях вечно юных дочерей Ажвейпшаа с охотниками. Дочери бога охоты Ажвейпшаа, по народному поверью, доят в лесах самок оленей и лосей.

По понятиям абхазов, эти божественные девы удивительно красивы, их золотистые косы доходят до пят. Появляются они перед некоторыми избранными мужчинами, главным образом перед молодыми охотниками, вступают с ними в интимные связи

[1] Записано С. Табагуа от Чхинджерия Гуджа Ядрысовича, 67 лет, в с. Джгерда Очамчирского р-на.



Этим, видимо, можно объяснить обет молчания – как обязательное условие сохранения тайны брачной связи божества с охотником и его охотничьей удачи.

Интересно отметить информацию сказителя Ф. С. Дбар об Ажвейпшаа – покровителе дичи и дочери Ажвейпшаа – невесте охотника по имени Хмыч. Увидев божественную деву, сидящую на вершине скалы, охотник влюбляется в нее. Любовная связь дочери Ажвейпшаа и охотника остается тайной. Он не имел права открыть тайну их интимной связи, т.к. это привело бы его к гибели (она бы сбросила его со скалы). Если же тайна сохранялась, то на охоте ему всегда сопутствовала удача.[1] В нартском эпосе это отражено в эпизоде: Уахсит встречает сестру бога охоты Ажвейпшаа, которая вступает с ним в единоборство. Была она очень ловка, но Уахсит оказался ловчее. Вот вырвалась девушка, схватила золотую плеть и давай стегать этой плетью Уахсита. Уахситу все нипочем. Наконец, девушка сказала: «Дала себе обет выйти замуж не за того, кого не смогу побороть, а за того, кто не скажет ни слова, пока я бью его этой золотой плетью» [131, с. 54].

В статье «Обрядовая поэзия абхазов» В. Когониа [93] отмечает, что по представлениям абхазов, были разные охотничьи божества (Ажвейпшаа, Аергь, Ахьы Зосхан (Золотой Зосхан). Автор приводит новый материал, который близок к заговорам, и относит его к песням об Ажвейпшаа, например:

Ахь-жоеицшьаа, жәиҷшь-жәыхәла ҳуҳәоит
Ухьы-магра ҳхарҵа, ухь-калт ҳацоуп.
Уаа, быжь-цьара ҳаилоуп,
Быжь-гоарак ҳакәршоуп.

[1] Записано С. Табагуа от Дбар Симон Батруковича, 72 года, в с. Бзыбь Гагрского р-на, 29.12.1982

О золотой Жвейпш, просим тебя
о четырнадцати-пятнадцати [голов дичи],
Укрой нас своими золотыми рукавами.
Мы находимся под твоим золотым подолом.

Уаа, в семи местах сплетены мы,
Семи оградами огорожены.

В этом тексте особо выделяется слово «ахьы» – «золото», которое выступает в качестве эпитета, выраженного прилагательным. В тексте это слово с особой эмоцией возвышает, обожествляет сказанное.

Обрядовый характер этих песен очевиден, хотя в настоящее время они утратили всякую связь с обрядами, их исполняют на свадьбах и в других случаях.

В. Когония подчеркивает специфическое различие песен абхазов (абжуйцев и бзыбцев), которые близки по внешнему оформлению, но имеют разные рефрены, лексически воспринимающиеся как бессмысленные. У абжуйцев это «Уаа раид!». Этот рефрен встречается не только в ритуальных, но и в других абхазских песнях, например:

Уаа, Анцәа ртыԥха – Ажәеиԥшьаа ртаца,
Уаа рааид, уаа рааид хаа.
Ахәра хьаа – ахаца иԥышәагоуп,
Ахьаа зычҳаз – уи дхаҵоуп.

Уаа, Божья дочь – невеста Ажвейпшаа,
Уаа рааид, уаа рааид хаа.
Боль от раны – испытание мужчины,
Кто боль терпит – тот мужчина.



Такой рефрен встречается в историко-героических песнях абхазов («Песня ранения»).

У бзыбцев в качестве повторяющегося припева используется выражение: «Даади, даади, уаа».

В записанной нами от жителя с. Отхара Гудаутского района М. Т. Папцава информации сообщается: «На охоту ходили группой по 3-5 человек и более. Охота продолжалась несколько дней, а иногда – и недель. После убиения дичи для того, чтобы дать знать друг другу о том, что произошло, охотники пели песню. Первому, пришедшему к месту стоянки охотников, давали ашоацоа»[1]. Дойдя до стоянки, отдыхали там несколько дней, снимали шкуру с дичи, разрубив тушу на части, засыпали ее солью, делали сушилку и коптили мясо над огнем. Затем складывали добычу в «ахьатра»[2], а сердце и печень, нанизанные на палочки, жарили и съедали. Благословляли охотника, впервые вышедшего на охоту. В этом случае допускалось приносить в жертву петуха.[3]

Другой вариант охотничьего обряда. «На охоту ходили группой в 5-7 человек. С наступлением темноты так, чтобы никто не видел, охотники собирались вместе, резали козленка, сердце и печень нанизывали на палочку. Старейший из охотников держал ее в правой руке, а в левой – «Ахәажә кәакәар»[4] с сыром или ацыбра»[5] при этом заклиная Ажвейпшаа о благополучной охоте. Во время охоты, когда удавалось убить первую дичь, охотни-

[1] Ашоацоа – ремень из шкуры или кожи убитой дичи.
[2] Ахьатра – мешок из козьей шкуры, бурдюк для провизии.
[3] Записано С. Табагуа от Папцава Манча Табуговича, 86 лет, в с. Отхара Гудаутского р-на, 1983 г.
[4] Лепешка из кукурузного мучного теста
[5] Ацыбра – пахучее огородное растение (чибир).

ки давали знать друг другу об этом специальным выкриком: «Амаєаху[1] на камне лежит».

Голова убитого животного доставалась тому, кто его убил, а остальная часть добычи делилась поровну. Приближаясь к дому после удачной охоты, охотники пели:

Хәада цыпхьаза заха шьап арсыз,
Ҳацы цыпхьаза зтамҳа еиєажьыз,
Єеи – єахыжәи еибазмыраазоз,
Хра цыпхьаза з-Аергь ашәа ыкәыә
Инапҳа Кьагуа!

В каждом холме чьи колышки вбиты,
В каждой пещере чье мясо висело,
Кто не давал оленихе вскормить своего олененка,
Чья Айргова песня на всех скалах раздавалась –
Инапха Киагуа.[2]

Эта песня, посвященная искусному охотнику, отражает более поздние этапы общественного развития, когда человек полагается не только на помощь богов, ублажая их жертвоприношениями и соблюдением табу, но и на свои собственные силы и умение.

Охотников, возвращающихся с добычей домой, встречали родственники, друзья, соседи, осыпали их сухими листьями или просом и говорили: «Єиґъу ала иупыхьашәо!» – «В следующий раз да будет у тебя лучше!» [7, с. 518]. Или обращались к покровителю дичи со словами: «Изутац ит!» «Кому давал, тому снова дай!»

[1] Амаєаху – убитая дичь (на охотничьем языке).
[2] Записано С. Табагуа от Гицба Куна Шрыфовича, 78 лет, в с. Бзыбь Гагрского р-на, 1982 г.



Удача на охоте, мольба о благополучном возвращении охотника являются основными мотивами заклинаний не только у абхазов, но и у других народов Кавказа.

В этих заклинаниях смешаны языческие и христианские элементы. Имя св. Георгия (Аиргь) в ряде случаев, по всей видимости, заменило имя более древнего языческого божества Аждейпшаа.

Мысль о том, что убитый зверь – это дар от божества и потому требует особого почитания, утверждается в ряде легенд и поверий. В одной из легенд, записанных нами, рассказывается: «Охотник, встретив на охоте олененка, пожалел и не убил его. Дочь Аждейпшаа в знак одобрения такого поступка приглашает охотника к себе домой. Она рассказывает своему отцу о поступке охотника и просит отца, чтобы тот благословил его на удачную охоту. Однако отец отказывает ей, обиженно заявляя, что он уже наделил его (охотника) добычей, «а если он не смог выстрелить, больше ничего не дам». Но дочь Аждейпшаа после настойчивых просьб уговаривает отца, и тот говорит: «Удырҩатә еиґъхааит» «Второй (повторный) случай пусть будет лучше».

Согласно традиции гостеприимства, Аждейпшаа угостил охотника оленьим мясом. В конце трапезы он незаметно взял нож охотника, воткнул его в лопатку оленя и оставил там. Перед уходом гость долго искал свой нож, но не нашел. «По дороге увидишь нож», – успокаивает его Аждейпшаа. Охотник, возвращаясь домой, встречает на дороге оленя и убивает его. Сняв шкуру, он увидел в лопатке свой нож. Отсюда пошла народная поговорка о том, что мясо оленье не жирное, так как охотнику достается та дичь, которую он съел уже в гостях у Аждейпшаа.[1]

[1] Записано С. Табагуа от Гулуа Паква Тахевича, 86 лет, в с. Киндги Очамчирского р-на, 1982.

До недавнего времени у абхазов бытовали представления о важности сохранения костей, шкуры и рог убитых животных. По-видимому, этими представлениями, засвидетельствованными в XIX в. Н. Данилевским [60], объясняется обычай абхазских охотников, заключавшийся в вывешивании на балконах домов охотничьих трофеев – рог и шкур убитых зверей.

Ажвейпшаа – хозяин лесов, дарующий дичь, божество мужского пола. Однако, как было сказано выше, религиозные представления о женских божествах, связанные ранними формами матриархата, были широко распространены еще с эпохи верхнего палеолита. Именно с этого времени почиталось у абхазов божество матери Анана-Гунда [14]. Анана-Гунда часто упоминается в литературе в качестве покровительницы пчеловодства [175].

Однако Ш. Д. Инал-Ипа [82, с. 197] приводит текст традиционной формулы, с которой обращались к Анана-Гунде перед тем, как отправиться на поиски диких пчел:

Урҭ арахə = цшзақəа,
Уара иганы иуфахьоу,
Сара исзынхаait …

Те красивые животные,
Которые уже взяты тобой и съедены,
Пусть достанутся мне…

Эта формула, несомненно, пережиток того времени, когда функции Анана-Гунды были гораздо более широкими, чем простое покровительство пчеловодства. Можно с уверенностью сказать, что и абхазской Анана-Гунде и адыгской Мэзгуащэ приписывалась способность оживления убитой дичи.



Здесь мы имеем дело с женским божеством, в своем генезисе восходящим к периоду собирательства ягод, плодов и съедобных трав, которое было, как известно, в основном, занятием женщин.

Поскольку Мэзгуащэ была хозяйкой леса, то она покровительствовала одновременно и зверям. Именно о такой функции Мэзгуащэ свидетельствуют данные этнографии.

Как у адыгов, так и у абхазов широко распространены поверья о представлении богов охоты, в частности Анана-Гунды, в обличии зверей белой масти. В ряде легенд рассказывается о том, как охотник, шедший на охоту, встречает белую косулю или серну. У абхазов белая серна оказывалась Анана-Гундой. Именно поэтому преследование, а тем более убийство зверя белой (необычной) масти, оборачивалось трагедией для охотника – он погибал (вернее, его губила богиня за определенные прегрешения).

Сюжет нартского сказания о сватовстве отважного охотника Алхуза завуалированно отражает ту же идею запрета убийства священного животного. Алхуз решает преподнести нартам – братьям Гунды прекрасной живую дичь. Он заготовил подарки для девяноста девяти братьев, а для сотого не успевает. Недостающий подарок – священную серну – присылают Алхузу божества Аергь и Ажвейпшаа. Алхуз воспользовался подарком, но был жестоко наказан – в результате он погибает от стрелы великана.

В абхазских преданиях говорится, что на белых зверей, по представлениям охотников, нельзя охотиться, так как звери белой масти являются пастухами Ажвейпшаа, которым поручено беречь диких зверей и пасти их.

В Бзыбской Абхазии имеют широкое хождение песни о знаменитом охотнике Кубаре Брандз, убившем белого кабана и

проклятого за это божеством Ажвейпшаа [14, с. 28]. Можно предположить, что в этой легенде сам Ажвейпшаа выступает в образе белого кабана [68].

Таким образом, во всех легендах особое отношение к зверям белой масти устойчиво связывается с представлениями о превращении самих охотничьих покровителей в белых зверей. Белый цвет у абхазов (как и у многих других народов) – символ хорошего, светлого, доброго.

У цакурцев покровитель дичи Абдал заботится о диких зверях, пасет и доит их, иногда он показывается охотникам в виде белого зверя или белого человека [67].

Аналогичный пример об адыгском Мэзитхэ приводится у Л. Я. Люлье [108].

Мэзитхэ – божество лесов, которого адыги молят о счастливом исходе охоты. Горцы представляют его едущим верхом на кабане, у которого золотая щетина. По его мановению олени и лоси собираются в лесах, и тогда девушки доят их самок [108].

По словам Башира Далгата [58], вайнахи очень почитают одноглазого Елту. Елта – покровитель охотников, успех охоты всецело зависит от него. Охотник после удачной охоты приносит ему жертву. Каждый зверь носит на ухе тавро Елты. Елта сам может превратиться в животное; по преданию, один охотник видел его в обличье белого оленя, стерегущего диких зверей.

Этот вывод находит достаточно убедительное подтверждение при сравнении фольклорно-этнографических материалов абхазских, адыгских и других народов Северного Кавказа. При этом каждая версия имеет свои национальные особенности, обусловленные своеобразием истории и культуры данного народа.

Можно полагать, что Анана-Гунда, как и Мэзгуащэ, являются отражением древних мифологических верований эпохи



матриархата. С распадом матриархата ослабевает женская ипостась, и усиливается роль мужских божеств.

Большинство фольклорных произведений, как абхазов, так и адыгов, сохраняет древнейший слой верований об особом положении зверей белой масти, как воплощений женских божеств – покровителей охоты, как Анана-Гунда и аналогичная ей Мэзгуащэ. Сюда же можно отнести и грузинскую (сванскую) Дали.

Абхазской Анана-Гунде, как и адыгской Мэзгуащэ, приписывается способность оживлять убитую и съеденную дичь. Из этого следует, что наиболее ранние представления об умирающем и воскресающем звере связаны у этих народов с женским божеством, чьи образы ассоциируются с образом богини матери, от которой зависело воскрешение плодоносящих сил природы.

С культом Анана-Гунды некоторые ученые связывают и образ Сатанеи-Гуаши, матери нартов. По мнению Л. Х. Акаба [13] Сатаней-Гуаша унаследовала черты древнего охотничьего божества, близкого по своему характеру образу матери – природы. Абхазская Сатаней не рождается и не умирает, олицетворяя собой вечное жизненное начало.

О преобладании матриархальных черт в древней культуре Кавказа свидетельствует множество других легенд и поверий, связанных с женскими божествами. Это и абхазская богиня плодородия Джаджа и владычица вод Дзызлан-дзаҳкуажә, обладавшая способностью наводить порчу на людей, в основном на мужчин-охотников.

Работы многих ученых Северного Кавказа и наши многочисленные записи со слов абхазских сказителей подтверждают выводы о сходстве охотничьих обрядов этих народов. Это сходство могло явиться результатом непосредственного общения,

родственных, семейных связей или же отражением одинаковых традиционных верований и представлений.

Любопытно, что великанов-богатырей в абхазских сказаниях окружает почти тот же специфический для великано-богатырского эпоса чеченцев, ингушей, дагестанцев и других кавказских народов сюжетный комплекс мотивов, эпизодов и деталей.

Таким образом, в абхазском фольклоре, как и в фольклоре адыгов, абазин и др., сформировался особый пласт прозаических произведений – легенд, быличек, устных рассказов. Эти произведения, с одной стороны, служат средством закрепления в народной памяти давних обычаев, связанных с охотой, с другой – являются особой формой поэтизации древнего обряда и поверий, выводя охотничий обряд за рамки сакрального действа и делая его достоянием широкой фольклорной традиции.

Исходя из всего сказанного, следует подчеркнуть, что устное народное творчество абхазов, относящееся к древнему охотничьему обряду (обычаи, песни, легенды и пр.), является одним из важнейших источников истории народа, его обычаев, религиозных верований, мифологических представлений.

В настоящее время охота в ряде мест занимает все еще заметное место в жизни абхазов. В некоторых местах еще сохраняются отдельные элементы традиционного охотничьего обряда. Однако большинство материалов последних лет свидетельствует о тенденции к исчезновению специфических особенностей охоты как обрядового действия, которые были присущи ей в далеком прошлом. Это проявляется, в частности, в исчезновении традиционных верований, связанных с почитанием охотничьих божеств. Изменилось сознание человека, и отступила слепая вера в сверхъестественные силы. Абхазы, как и другие народы Кавказа



в основном усматривают в охоте возможность отдыха, активного общения с природой. «Охотник на охоте абсолютно отдыхает, как младенец в люльке»[1], – так говорят сегодня абхазцы. При этом в их отношении к охоте сохраняются следы традиционного обряда, предписывающего бережное отношение к природе. Определение народной культуры, как экологической, полностью подтверждается традиционной культурой абхазов.

---

[1] Записано С. Табагуа от Пащава Манча Табуговича, 87 лет, в с. Отхара Гудаутского р-на, 1981 г.

## 2. Обряды и обрядовая поэзия, связанные с земледелием, скотоводством и некоторыми видами традиционных ремесел

Земледелие на территории Абхазии, как и вообще на побережье Черного моря, возникло в эпоху неолита [17], однако только с окончательной победой «железа» в Закавказье, то есть с использованием железных орудий труда (VII-VI вв. до н. э.) земледелие стало одной из ведущих форм хозяйственной деятельности. Время возникновения скотоводства, по некоторым данным, относится к еще более раннему времени – второй половине III тыс. до н. э. [82]. Земледелие и скотоводство, являясь ведущими отраслями народного хозяйства, на протяжении ряда исторических эпох определяли в конечном счете не только общий уровень, но и специфические черты развития культуры многих народов в целом [82, с. 226].

Земледельческие обряды абхазов, как народов Северного Кавказа вообще и, в частности, адыгов, могут пролить свет в установлении их генетического родства. Глубокая древность происхождения земледельческих обрядов, связь народной календарной обрядности с земледелием, разнообразные пережитки древних культов и действий у обоих народов, видимо, восходят к древнейшим, общим корням.

Один из лучших специалистов по адыгской мифологии М. И. Мижаев пишет, что адыгская мифология, имея специфические особенности, обусловленные своеобразием истории и культуры народа, вместе с тем обладает рядом сходных черт с мифологиями кавказских народов. В то же время автор не исключает сходства адыгской и античной мифологий [113].



Божеством земледелия в адыгской мифологии выступает Тхагаледж. По своим функциям ему соответствует абхазо-абазинское божество Джаджа, отчасти карачаево-балкарское божество Эпирей [96], осетинское – Уацилла [36], вайнахское – Тушоли [59] и т.д.

Все важнейшие моменты сельскохозяйственного года у абхазов издревле сопровождались многочисленными праздниками и обрядами. Подробное описание этих обрядов в дореволюционное время встречаем в работах С. Т. Званба [74], А. Иоакимова [84], Н. С. Джанашиа [62], Н. Я. Марра [110]. В советское время изучение обрядов, связанных с сельскохозяйственной деятельностью абхазов, нашло отражение в монографиях Г. Ф. Чурсина [177], Ш. Д. Инал-Ипа [82], И. А. Аджинджал, Р. К. Чанба и др.

Однако, несмотря на множество обрядов, связанных с сельскохозяйственной деятельностью, календарно-земледельческая поэзия абхазов, по мнению фольклористов, довольно скудна. В основном это молитвы и словесные обращения к богине земледелия (огородничества и виноградарства) Анапа-Наге, покровительнице сева – Джаджа, духу хлопка – Куыкуыну, богине мукомолья – Саунау. М. М. Хашба [169] приводит лишь несколько песен, посвященных пахоте, мукомолью.

Многочисленные праздники и обряды с давних пор сопровождали все важнейшие моменты сельскохозяйственного года абхазов. И потому трудно представить себе, что народное творчество, сопутствующее этим обрядам, ограничивалось только молитвенными обращениями. Подготовка сельскохозяйственного инвентаря, выход на пахоту, прокладывание первой борозды, начало сева и т.д. – все это, видимо, сопровождалось не только обрядовыми действиями, но и песнями, хотя песни эти практически

не дошли до нас, что значительно затрудняет исследование ка
лендарной поэзии и обрядов абхазского народа.

Наиболее известны обряды и связанные с ними поверья
приговоры, песни, посвященные покровительнице земледелия
огородничества и виноградарства – Джадже. Жертвоприношени
Джадже состояло в следующем: после сбора урожая из муки
плодов приготовляли пищу и ставили ее на стол, а старший в се
мействе с обнаженной головой благодарил Джаджу за хороши
урожай. Если же урожай был скуден, то просил, чтобы она воз
местила им недостаток в будущем году [82, с. 522].

По сообщениям С. Т. Званба, в Бзыбском округе, в част
ности, в окрестностях Пицунды обряд этот совершается также
середине Великого Поста, то есть весной, только в это время пи
ща приготовляется постная [74, с. 39].

Весной, а именно в «Великий Четверг» абхазы вновь при
носили жертву Джадже [62]. Женщины готовили ей дарственны
кушанья. В их числе непременно должна была быть тыква. Вс
это приносилось богине вне дома, на ниве, так как, по предста
лению абхазов, она жила в поле. Сама молитва гласит: «Велика
Джаджа! Все, что от нас требовалось, мы исполнили и принесл
жертву, а потому смиренно просим тебя: умилостивься над нам
и дай нам хороший урожай и на ниве, и в огороде! Обрати на на
теплоту своих очей! Дай теплоту своего сердца! Засвети на
солнцем, полей нас дождем, вырасти большой урожай!» «Н
сколько минут жертва стояла так, а молящиеся, стоя перед не
умиленно наблюдали, как невидимо дух богини насыщается от
даров рук человеческих!.. И только после жертвоприношени
Джадже, первый раз выносились семена в огород» [62].

В том же описании Джанашиа отмечает, что суеверны
абхазы утверждали, будто они не раз видели, как низкоросл



плечистая женщина ходила по пашням не угодивших ей лиц и го
ворила: «Кочаны с мизинчик! Кочаны с мизинчик!» Но если хо
зяину пашни удавалось ее напугать и заставить сказать: «В один
локоть да один пядень (кочаны)!», то урожай получался хороший
[31, с. 88]. Джаджа наделена огромной силой и способна превра
тить засеянные поля в волнующееся море обильного урожая.

Джаджа не только может дарить большой урожай, но и
оказывать помощь в уборке дома, шитье, в приусадебных рабо
тах:

| | |
|---|---|
| Аҳата кыга бымамзар, | Если не имеешь мотыгу, |
| Абра иаазгеит быеага, | Твою мотыгу я принесу сюда, |
| Цҳымсар хэыҷ анааизыбго | Когда соберешь свой мусор, |
| Инықобыцсап абра, | Насыпешь сюда, |
| Иаазгеит атэырҕэы, Цьацьы. | Принес я совочек Джаджы.[1] |

Все важнейшие моменты сельскохозяйственного года и
связанные с ним обряды и сопровождающие их поэтические тек
сты и у абхазов, и у адыгов, как свидетельствуют этнографиче
ские и фольклорные материалы, относятся к эпохе первобытно
общинного строя.

У обоих народов трудно определить теперь первоначаль
ные формы и особенности бытования каждого произведения. По
мнению Мижаева, мировоззрение создателей аграрной поэзии
носит в основном черты стихийно-материалистического коллек
тивного мышления [113].

Этнографические данные свидетельствуют о существова
нии в прошлом у обоих народов календарной земледельческой
поэзии. Дошедшие до нас образцы обрядовой календарной по

[1] Из полевых записей Р. Гуажба, Р. Чанба, изд. «Алашара», 1987, № 2, с. 119.

эзии утратили свои первоначальные магические функции и почти забыты.

В своем романе «Рассеченный камень» народный поэт Абхазии Б. В. Шинкуба широко использует разнообразные этнографические фольклорные материалы, в частности, обряды и обрядовую поэзию, в том числе и обряд Джаджы.

Фольклор родственных абхазам народов расширяет наши знания о календарных обрядах. Так, устное народное творчество адыгов, являющееся одним из важнейших источников, чрезвычайно богато сказаниями, хохами, посвященными Тхагаледжу. Даже отдельные представители старшего поколения (кабардинцев, черкесов и адыгейцев) и сейчас дают клятву именем Тхагаледжа. При этом они дотрагиваются до хлеба и говорят: «Мыр зи Тхагаледж!», т.е. «Клянусь Тхагаледж»... В честь Тхагаледж кабардинцы совершали празднества и в начале пахоты, и после ее окончания, и после уборки урожая. Тхагаледжу посвящены хохи (здравницы) в честь первой борозды, песни при молотьбе, песня о токе, сказания: о его пахоте и рабочих быках, о дорогом токе Тхагаледжа, об урожае проса Тхагаледжа и т.д. [117].

В устном народном творчестве кабардинцев Тхагаледж выступает в первую очередь, как хлебопашец. Он имеет двух волов, которые отличаются баснословной прожорливостью, и огромной силой. С их помощью:

Так же в адыгейском

| | |
|---|---|
| /эк/уэу/ишэр зы пхыру, | Тхагаледжа в один сезон |
| Пхырищэр зы/этэу, | Жмень сто в одном снопе. |
| /этищэр зы гъэсэгуу, | Снопов сто в одной копне, |
| гъэсэгуишэр зыгу эджу, | Копен сто в одном возе, |
| Щэджщий тезгь эуващ [113]. | Возов сто в одной скирде. |



Скирд восемьсот убрал [117].

Для древних адыгов-земледельцев Тхагаледж, умеющий получать и собирать высокие урожаи, воплощал мечту о благополучии. Проводя первую борозду, адыги просили покровителя хлебопашества Тхагаледжа о высоком урожае; приезжая первый раз на ток, просили о том, чтобы сжатое просо дало больше зерна.

Таким образом, все земледельческие обряды у адыгов связывались с именем Тхагаледжа. «Прокладывали первую борозду, – пишет А. Т. Шартанов, – просили Тхагаледжа о богатом урожае, первый раз приходили на ток – произносили хох в честь Тхагаледжа, чтобы намолотить побольше зерна; впервые приготовляли из нового урожая пасту – выделялась доля Тхагаледжа, которую с хохом клали в очаг» [184].

Обряды и сопровождающие их поэтические тексты в абсолютном большинстве относятся к начальному этапу сельскохозяйственных работ (весенний цикл). По представлениям многих народов, благоприятный ход работы и ее конечные результаты в значительной мере зависят от успешного начала (так называемая «магия первого дня»). Начало сева у адыгов сопровождались интересными церемониями. Отмечались и другие моменты сельскохозяйственного года – выращивание (летний цикл) и получение (осенний цикл) урожая. Но воспоминания о них остались не такими яркими. Поэтические тексты, сопровождающие обряды летнего и осеннего цикла, не дошли до нас. По мнению Мижаева, обряд начала пахоты у адыгов также, как у абхазов, представлял сложный ритуал. Он распадался на следующие основные моменты: «вак уэдэк» (выход на пахоту), «вак уэ» (пахота), и «вак уэихьэж бэракь» («знамя»

вернувшихся с пахоты). В пахоте и особенно в обрядовых дейст виях принимала участие вся община.

«Богиней плодородия и размножения всеми вайнахам без исключения признавалась Тушоли, имя которой упоминалос в заклинаниях и во всех мольбах, хотя бы молились у какого либо другого святилища [58]. По ее имени называется даже месяц – Тушоли-бут (апрель). Тушоли особенно почиталась женщинам [119].

Божества Амгали-Ерда, Тамыж-Ерда и Мятцели, по пове рью ингушей, были братьями. Мятцели посвящен особый вос кресный день Мятцели – Киринда в месяце Мятцели бут (конец июня или начало июля). В честь Мятцели ингуши устраивал празднество, сопровождающееся жертвоприношениями и моле ниями. Все просили у «золотого Мятцели» благодати. Молени ингушей, восходящие к языческим богам, безусловно, относится к области народного творчества. В них запечатлены народна философия, многие нравственные черты из жизни ингушей (гос теприимство, порицание неблагодарности и проч.), в них отрази лись и стремления народа, его чаяния и заблуждения [55, с. 61].

По описанию С. Т. Званба [73] в Абхазии существовал языческие обряды, посвященные божеству Джаджа. Приведе некоторые из них.

**Гоутану**. Слово мегрельское, значит «безрассветный» ил «дорассветный». Обряд этот совершается в Абхазии только Абжуйском округе, то есть в селениях, смежных с Самурзаканью Накануне рождества Христова в каждом семействе режут столь кур, сколько есть в семье душ обоего пола, и на каждого чле семейства приготовляют по 4 небольших пшеничных лепешк начиненных сыром, называемых «кваквари». До первых петухо куры должны быть изжарены и булочки выпечены. Когда начну



петь петухи, то все семейство встает и приготовляется к обряду. Хозяйка ставит на стол чашки, в которые кладут по одной целой курице и по 4 кваквари, к каждой чашке прилепляется восковая свеча, а впереди ставят на особой посуде раскаленные уголья. После этого приготовления все члены семейства становятся на колени кругом стола, каждый против своей чашки. Старший в семействе, сняв шапку, бросает на уголья ладан и просит всевышнего, чтобы он предохранил его и все его семейство от кровавого поноса и т.п. Словом, мольба заключается в том, чтобы у всех были здоровые желудки. По окончании молитвы присутствующие встают, поворачиваются на право – кругом и кланяются к востоку. После этого садятся за стол, и каждый принимается за свою порцию. Остатки же кушанья сжигают. Весь этот обряд должен кончиться до рассвета.

**Каланда**. Этот обряд тоже известен (в настоящее время в упрощенном виде) в Абжуйском округе. Накануне нового года, после ужина, в каждом семействе пекли большой четырехугольный пирог, начиненный сыром. Когда начинали петь первые петухи, то пирог клали на большую доску, прилепив к ней зажженную восковую свечу; в то же время все члены семейства становятся около этой доски на колени и старший в семействе, бросив ладан на уголья, просил у Каланды всякого блага для семейства. После этого ели пирог, а оставшиеся части еды сжигали. Обряд этот, как и предыдущий, должен был закончиться до рассвета.

По наблюдениям С. Т. Званба, относящийся к прошлому веку обряд **гэныхэа** заключался в следующем: в первый день нового года поутру пекут в каждом семействе столько небольших булочек, сколько есть членов в семействе, вложив в каждую сваренное и облупленное яйцо. Старший в семействе, поднося каждому члену семейства булочку к груди, просит бога, чтобы он из-

бавил их от сердечных болезней. Потом каждый ест свою лепеш-
ку. Слово «гәныхәа» значит «сердечная молитва» [75, с. 40].

Почти совершенно забыты божество Анапа-Нага, то есть
«Мать проса», ведавшая вместе с тем всем, что произрастает на зем-
ле, дух хлопка и льна Кукуын, мукомолья Саунау и другие и связан-
ные с ними обряды. В период созревания урожая устраивали моле-
ние Нанхәа в честь великой матери плодородия Земли. По назва-
нию этого моления известно определенное время года совершени
обряда, соответствующее в современном календаре, примерно, сен
тябрю месяцу.

Заслуживает внимания и такой обычай. Невеста, первы
раз переступая порог дома своего мужа, обходила вокруг комна-
ты, рассыпая по полу просяные зерна (впоследствии кукурузну
муку) или ей сыпали на голову зерно.

По убеждению Ш. Д. Инал-Ипа, все божества земледели
и календарные обряды, имеющие местные варианты различий
были призваны обеспечить изобилие в хозяйстве и плодородие
земли. Они свидетельствуют об огромном значении земледелия
жизни народа и, конечно, не могли бы возникнуть на почве сла
боразвитого хозяйства, появиться среди народа, для которого а
рокультура не являлась бы жизненно важной отраслью хозяйст
венной деятельности [82, с. 523].

С земледельческим циклом тесно связан обряд вызывани
дождя и посвященная ему песня «Дзиуау» («Дзивов», «Дзиоу»)
Сам обряд впервые также описан С. Т. Званба [73]. Приведе
описание обряда в том виде, как его дал Н. С. Джанашиа [6
с. 161]. Прежде всего, делали большую куклу в рост человека
для этого наряжали в женское платье лопату или палку
перекладиной. «Куклу» несли на руках или везли к реке, испо
няя в этот момент песню «Дзивов». С пением этой песни лю



подходили к реке и погружали куклу в воду, стараясь при этом
плеснуть в воду и друг друга. Песня и перевод (с абхазского)
Н. С. Джанашиа выглядит так:

| | |
|---|---|
| Зиуауа, зиуауа | Дзивов, дзивов |
| Аҳ ипа дзышуеит | Сын владетеля, жаждем воды. |
| И ижоуам, зы-иауам | Вина не пьет, воды не достает, |
| Абзы коарак еимидоит | Во всех семи ручьях ищет воды, |
| Ҳ-ҳат, з-ҳат! | Воды нам дай, воды нам дай! |

Сам Н. С. Джанашиа так же, как и некоторые другие ис-
следователи – А. Иоакимов [83], Г. Ф. Чурсин [177] видят в на-
чальных словах песни имя божества, дающего воду. Вместе с
тем, современный исследователь абхазского фольклора
Аншба А. А. утверждал, что божество с именем «Дзиуауа» не
было известно абхазам [20].

Г. Ф. Чурсин [177] в своем труде приводит перевод ука-
занной обрядовой песни, сделанный его информантом
Н. С. Мушба.

| | |
|---|---|
| Зиуауа, Зиуауа, | Дзивов, Дзивов! |
| | (обозначение «силы» речки) |
| Аҳ ипҳа дзышуеит, | Дочь господина пить захотела; |
| Азы азы дахҭиуеит, | За воду ее отдадим, |
| Хуык азы дахзыҭиуам, | За малое не дадим, |
| Дук азы дахҭиуеит! | А за большое дадим. |

Г. Ф. Чурсин истолковывает «Дзивов» как некую божест-
венную силу, а куклу рассматривает как изображение божества.
Однако тут же [177, с. 117] автор, анализируя заключительные
слова песни, делает предположение, что кукла изображает чело-
века, приносимого в жертву божеству, от которого зависит
дождь. Подобное жертвоприношение действительно могло иметь
место в древности, и описанный обряд можно рассматривать как

подтверждение этого. Выход из создавшегося противоречи Г. Ф. Чурсин находит, объединяя «жертву» и бога, то есть наделяя жертву божественными атрибутами. Последнее предположение представляется нам весьма сомнительным, поскольку не находит аналога в известных к настоящему времени обрядовых действиях. Приведем точку зрения еще нескольких исследователей по данному вопросу. Академик Н. Я. Марр [110] перевел начальные слова песни как «Вода высыхает», откуда делает вывод об отсутствии в песне имени божества. По мнению Ш. Х. Салакаева [139], «Дзиуоу» – посредница между теми, кто просит воду и покровителем дождя. И, наконец, А. А. Аншба [20] видит в содержании песни священный брак между божеством – покровителем водной стихии и земной женщиной, которую символизирует кукла.

Нам удалось записать в 80-е годы в с. Джгерда три фрагмента варианта обрядовой песни вызывания дождя. Приведем эти записи.

1. Зиуауа, Зиуауа,
Зариқәақәа маркылдышь,
Ах ицха дзышуеит,
Оы-лжәуам, зы ижәуам,
Акәарақәа зегь табеит
Зы хәчык! Зы хәчык!

Дзиуауа, Дзиуауа,
Дзарикуакуа маркылдыш,
Дочь владыки жаждет воды,
Вина не пьет, воды не пьет,
Все ручьи высохли,
Немного воды, немного воды![1]

* * *

2. Зиуауа, Зиуауа,
Зариқәақәа Маркылдышь,
Ах ицха дзышуеит,

Дзиуауа, дзиуауа,
Дзарикуакуа маркылдыш,
Царевна жаждет воды,

[1] Записано С. Табагуа от Шларба Марчаг Едговича, 78 лет, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г.



Акәа лоуам, асы леиуам,
Акәа лтахуп, акәа лтахуп.

Дождя нет, снег не идет,
Дождя хочет, дождя хочет.[1]

* * *

Дзиуауа, дзиуауа,
Дзарикуакуа маркылда,
Царевич не находит воды,
не пьет вина,
Ходит по ручьям,
делая дзарикуакуа,
Ложку воды просит.[2]

Абхазское «Дзиуау» имеет отношение к общекавказским божествам вод. Здесь уместно вспомнить и о Химиханана (от «хи» – вода, «мих» – ветер, «нана» – мать) – мифологическом персонаже ингушей и чеченов. О «Химиханана» существует мнение, как о «Матери вод», и как о «Водяном духе», который будто бы обитает (по Б. Далгату и П. Головинскому) в журчащих горных ручейках. Кстати сказать, Б. Далгат в суждениях о Химиханана счел нужным напомнить аналогию о «Дзыз-лан», покровительнице вод у абхазцев, которой молились исключительно женщины, ссылаясь на публикацию «Религиозные верования абхазцев» в СКГ, в. V, 1871, с. 11. Б. Далгат считал, что Химиханана не возвысилась до божества (см об этом: Б. Далгат, указ. соч., с. 51-52).

В этом же мифологическом ряду и адыгское Ханцегуаще («ыпщэ» – «лопата», «гуаше» – «хозяйка, госпожа»). Как указывает Т. Кашежев, участники обряда (в основном женщины и дети)

[1] Записано С. Табагуа от Габелия Макиапи Кацовны, 100 лет, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г.

[2] Записано С. Табагуа от Амичба Сонии Басиатовны, 120 лет, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г.

с пением песни – мольбы о дожде ходят по дворам и собирают различные продукты питания. При этом и лопату, и участников обряда обливают водой. Затем они собираются у реки, приготавливают еду и угощаются, купаются, обливают друг друга водой. Как видно, обряд построен в основном на двух видах магии: имитативной и вербальной [101].

Древний заклинательный характер имеет абазинская песня «Дзиуара»:

| | |
|---|---|
| Дзиуара, Дзиуара, | Царевна жаждет воды, |
| Дзымаркак – маркака! | Воды немножко, |
| Ах ипха дзышеит! | Дождя немножко, |
| Аа дзытаку, куатаку! | У родника режут жертвенное |
| Адзыхьахьа азыкьуралан, | животное, |
| Иамбар иахьа чапа-чапа. | Там, где сухо, чтоб была вода. |
| Дзивара, дзивара! | |

Перевод начальных слов песни Н. Я. Марром неточен. Начальная буква «Д» (совпадение с первой буквой имени богини полей Джаджи) слишком мало говорит об этимологии этого термина. Середина и конец песни схожи с вариантом Н. С. Джанашиа. Таким образом, мы приходим к мнению, что Дзивов – это либо имя древнего божества, либо название божественной силы. Сам же обряд, вероятнее всего, является отголоском древнего культового действия – жертвоприношения живого человека в надежде получить воду от божества. По сообщению С. Т. Званба [73], в обряде «Дзиуоу» принимали участие только девушки.

В настоящее время обряд вызывания дождя полностью утратил свое магическое значение и стал веселым детским представлением. Дети наряжают в платье кочергу или деревянный шест с поперечной перекладиной и ходят с ним, распевая песню «Дзиууа».



| | |
|---|---|
| Зиууа, Зиууа! | Дзиууа, Дзиууа, |
| Зарикоакоа маркылда! | Дзарикуакуа маркылда |
| Ах ипа дзышуеит, | Царевич жаждет воды, |
| Зы ижоуам, зы ижэуам, | Не пьет воды, не пьет вина, |
| Ешы – коарак еимидоит, | Обыскивает семь ручьев, |
| Зы сыт, зы сыт! | Дай воды, дай воды! [182, с. 286]. |

Как известно, обряд вызывания дождя был распространен не только на Кавказе, но и в фольклоре многих народов мира – Европы, Средней Азии, Индии, Нового Света – у американских индейцев. Примечательно и то, что у всех народов обряд справляли женщины. Тейлор в своей книге «Первобытная культура» [139] приводит разные варианты данного обряда у многих народов. Возможно, это свидетельствует о возникновении самого обряда в глубокой древности в эпоху матриархата, как предполагает советский этнограф Л. А. Чибиров [178].

Для вызывания дождя устраивалось и поселковое моление «ацуныхэа», жертвоприношение Афы – богу грома и молнии, «дабы тем выпросить у него дождя». Однако моление «ацуныхэа» (ацуныхэа) имело и более широкое общественное значение. Отличие между предыдущим и этим обрядами состоит в том, что женщины не могли принимать участия в молении «ацуныхэа», в то время как отправление обряда «Дзиоу» было делом одних женщин [66, с. 525]. Такое «поселковое» моление «ацуныхэа» – вызывание дождя – в настоящее время продолжает бытовать во многих селах Абхазии. Но важно отметить, что в обряде уже наряду с мужчинами принимают участие и женщины, но в основном дети. Это – свидетельство разрушения обряда, забвения первоначальных представлений, обретение им более эмоциональной окраски.

Абхазские знахарки знают и другие приемы вызывания дождя. Так, говорят, что если опустить в воду кости человека (кости нужно опустить на привязи), пойдет дождь. Когда влаги достаточно и дождь нужно остановить, кости вынимают. Если вода унесет кости, дождь не остановится (с. Джгерды) – пишет Г. Чурсин [177]. Для вызывания дождя бросали в воду также осколки разбитого молнией дерева. В прежнее время в борьбе с засухой часто обращались к магическому обряду «запахивания», для чего вспахивали русло речки. Этот обряд известен и другим народам [177, с. 117].

В фольклоре абхазов и адыгов мифологические песни, относящиеся к осеннему циклу, почти не сохранились. В основе их лежат не культовые представления, а трудовой процесс. Это не хох (гимн) божествам, а песни, ритмический строй которых определяется характером выполняемой работы [22], [23]. Этнографические данные свидетельствуют о существовании таких песен в прошлом. В настоящее время они утратили свой обрядовый характер и стали выполнять эстетическую функцию.

У абхазов имеется поверье, согласно которому, если намочить в воде мотыгу – пойдет дождь. Поэтому тот, кто положил мотыгу в воду, когда не нужен дождь, немедленно мотыгу вынимает, чтобы не пошел дождь (с. Чубурхинджи, Гальский уезд) [177, с. 117].

Считая засуху божьим наказанием из-за занятия шелководством, суеверные люди во время продолжительной засухи, по указанию знахарок, иногда выбрасывали коконы или шелковичных червей в воду. Некоторые знахарки уверяли, что причиной засухи являются гуси и советовали в случае засухи истреблять их. В 1924 году в некоторых селениях Гальского уезда крестьяне



во время засухи истребили кур, считая их причиной отсутствия дождя [177].

С аграрным культом у абхазов связан и обряд «выведения души утопленника из воды». Вот описание этого обряда:

«Чтобы утопленнику возвратить душу, перекидывают через реку шелковый шнурок, к которому посередине привешивают кожаный мешок. На правом берегу реки стоят мужчины, на левом берегу – женщины. По данному сигналу начинаются танцы, игра на балалайке[1] и песнь о том, чтобы душа утопленника вошла в привязанный мешок; так как при этом мешок полуоткрыт, то немудрено, если в него входит воздух и увеличивается объем. Заметив это, моментально снимают мешок со шнурка, уверяя друг друга, что душа уже вошла в него» [114, № 13]. Исполняемая при этом песня состояла из слов, которые выражали выход души утопленника из воды и вход в аҳата.[2] Эта песня называлась «Аҧсызытыгара» – «Душевыводитель». Вот текст этой песни, записанной нами в с. Джгерда в 1982 году от 120-летней сказительницы Амичба Сонии Басиатовны:

| | |
|---|---|
| Уаса ридара, уа, уоу-уа | Уаса ридара, уа, уоу-уа, |
| Дыгулан = заҳкәажә/ҳбыҳәоит, | Русалка = владычица вод, просим тебя, |
| Дыпсы / ипсы / ҳат | Дай нам ее (его) душу, |
| Апсы ҳаҳәоит иҳауҭарц аонықа. | Просим отдать нам душу домой, |
| О, аоны уҭаацәа узыпшуп (бзыпшуп) | О, дома ждет тебя семья, |
| Ҳаала аонықа, нан. | Идем домой, нан. |

Композиция песни основывается на обращении к утопленнику, что сближает ее с причитаниями.

---

[1] Балалайка – имеется в виду абхазский народный инструмент «аҷаршын».
[2] Аҳата – бурдюк из шкуры животных.

Описанные обряды и песни, несомненно, носят архаичный характер и, по всей видимости, отражают анимистические воззрения древних людей.

Описание обряда вылавливания души утопленника из реки дают и другие авторы (Н. Джанашиа, А. Миллер, Г. Чурсин, И. Джавахишвили и др.).

Земледельческая обрядность еще раз подтверждает, что в абхазской мифологии культ женского божества был чрезвычайно развит, женщинами-божествами представлены: Джаджа, Дзиуау, Саунау, Анана-Гунда, мать-вод Дзыслан-дзахкәаж и др.

Владычицу вод Дзыслан-дзахкәаж абхазы представляли обитающей в неприступном чистом озере, роднике или в глубине пещер (например, Гупской). Дзыслан обладала способностью портить людей, причем, вернуть к нормальной жизни мужчину, на которого Дзыслан навела порчу, могла только «чистая» женщина путем умилостивления владычицы водной стихии [82, с. 524].

Если в обрядах и обрядовой поэзии, связанных с земледельческими работами, исполняемых в основном женщинами, мы видим главным образом женские божества, то в обрядах, поверьях, связанных со скотоводством, на первое место выступают мужские божества. В приведенном выше обряде моления о дожде «Ацуныхәа», посвященном первоначально верховному богу грома и молнии Афы, а затем верховному Богу Анцәа принимали участие одни мужчины.

Божество Афы – одно из самых грозных в абхазском языческом пантеоне, что, очевидно, связано с устрашающим проявлением деяния этого божества – поражением людей и животных молнией. О том, какой страх испытывали люди в древности перед божеством Афы, свидетельствует обряд, совершаемый при пора-



жении животных молнией. В описании обряда заслуживает внимания то обстоятельство, что хозяин пораженной скотины благодарит божество за его посещение, приносит ему в жертву другую скотину и просит у него пощады в будущем. Родственники убитого молнией человека не должны были плакать во время похорон, в противном случае, пишет С. Т. Званба, Афы мог поразить всех присутствующих одним ударом [75]. Этот обряд, как правило, сопровождался плясками и особыми ритуальными песнями. Пораженное молнией животное укладывали на особом деревянном помосте («ашәамкьат»), представлявшем собой сооружение высотой в 1-1,5 метра, из четырех вбитых в землю столбов с перекладинами сверху. Устроив вышку, все присутствовавшие совершали вокруг скотины пляску, при этом одна половина напевала «воетла», другая – «чаупар-оу» [75]. То же отмечено в статье К. Д. Мачавариани [114, №13]. Н. С. Джанашиа, описывая обряд моления богу грома и молнии Афы, приводит текст песни «Афы рашәа» («Песнь Афы»), без которой абхазы не смели трогать убитого молнией животного или человека.

Абхаз уверен, что без «Афы рашәа» никакая в мире сила не может сдвинуть с места убитого молнией животного. В этой же песне:

1 лицо: вай Етлар!
2 лицо: Айтар Етлар!
1 лицо Етлар Чопхар!
2 лицо Чопхар Етлар!

Слова «етлар» и «чапхар», как и «воетла», абхазам не понятны, и до сих пор не находят объяснения. Этот молитвенный обряд, выражающий культ молнии, существует как у абхазов, так и у многих других народов Кавказа: у адыгов, карачаевцев, балкар и осетин.

Соррај – обрядовая пляска и пение вокруг пораженного громом; припев, повторяемый при совершении этого обряда также обрядовое хождение по аулам во время засухи; соррај шататься туда-сюда; обряд, с которым связан термин соррај; самое это слово является достоянием всего западнокавказского этнографического мира. Кроме осетин, они засвидетельствованы у черкесов, абазин, балкарцев и карачаевцев. Еще осетинским путешественником этот обряд был описан обстоятельно в конце XVIII столетия.

Пели и танцевали вокруг убитой, не взирая на то, что гроза продолжала бушевать. Вот их простой припев: «О Elia, Elia Aldari соррај».

Балкарцы связывали этот обряд с легендарным богатырским племенем нартов: «По преданию, нарты, когда кого-либо поражала молния, пели всегда какую-то песню Сорра» (Урусбиев, СМК I , отд. II, стр. 36 – прим.).

Обряд Соррај представляет один из пережитков распространенного в прошлом культа грозового божества: у осетин Wacilla (св. Илья), у абхазов Afə, у черкесов Səble – «Как ударит гром, так надо совершать Цоппай» [23].

Человек, погибший от молнии, считался блаженным. По свидетельству Тебу де Мариньи, родственникам убитых молнией приносят поздравления по случаю такого «счастливого» события. Трупы людей и животных, убитых молнией, считались священными и хоронили их на месте гибели. При этом у могилы такого «святого» человека организовывались семидневные общественные моления с жертвоприношениями, пиром, скачками и стрельбой в цель. Шапсуги аула Тхахапш, например, свои обрядовые пляски вокруг могилы убитого молнией сопровождали следующей песней:



На большом перевале загремит,
В Левчечубх, чтобы молния блеснула,
На Нихетх, чтобы молния спустилась,
А здесь в Тхахаше, чтобы шел дождь.

Это повторялось несколько раз. После чего родственник убитого молнией, взяв в руки хлеб, просил от имени всех оказать обществу помощь «в ниспослании дождя» [117]. Кстати говоря, «Шиблеудж» – как хороводная пляска вокруг пораженного громом человека или животного, известная адыгам, является «достоянием» и всего западно-кавказского этнографического мира [33].

Содержание одной из песен, посвященной Афы, передает С. Т. Званба [75]. Песня начинается словами: «Боже великий, милосердный!» Далее следуют хвалебные слова всевышнему. Примечательно, что песня называется «Анцва рашва» («Божья песня»), что говорит о расширении функций Афы и приближении его к единому богу Анцва (Анцва, Анцəа). То же самое мы наблюдаем в отношении божества Аергь (см. выше), что, по-видимому, и способствовало определенной ассимиляции (наложению) религиозно-мифологических образов, как и расширению их божественных проявлений. Подобная эволюция мифологических представлений возможно была предтечей понятий о едином, всесильном боге. Конечно, это отнюдь не бесспорное утверждение требует дальнейшего исследования.

Бесспорно, что культ грозового божества адыгов имеет много общего с абхазским. Если у адыгов «Шибле» означает «гром», то у абхазов – «Афы» означает «молния».

Многие религиозные обряды адыгов, зафиксированные в конце XIX – начале XX века, бытовали у них еще с глубокой древности. В общественной жизни адыгов значительное место

занимали патриархально-родовые пережитки, чем и объясняется переплетение элементов христианства, а позже и ислама, с древними языческими верованиями, а также консервация самих языческих обрядов.

Абхазо-адыгские этнографические параллели, отмеченные общими чертами религиозных верований, мифов и обрядов позволяют сделать вывод о моногенизме не только абхазо-адыгских народов, но и в целом народов Кавказа – осетин, балкарцев, карачаевцев, ингушей и чеченцев, народов Дагестана и др.

И еще – к земледельческим культам адыгов относилось почитаемое женское божество Марем (Мэрем), в честь которой совершали торжественные моления. При этом его участники обходили каждый дом с молитвами об урожае и хорошем приплоде скота. В последнем доме устраивалась общественная трапеза. В молитвах, отмечает Л. И. Лавров, упоминалась «Марем, мать великого бога» (Тхьэшхуэм Янэ Мэрем). Во время засухи обращались к Мэрем с молитвой [106].

Наиболее подробное сообщение о скотоводческих культах у абхазов мы находим у Ц. Н. Бжания [29]. Автор описал большое количество обрядов, посвященных скотоводческим божествам, многие из которых имеют аналог в Мегрелии. Так, например, у абхазов и мегрелов был развит культ луны, правда у первых луна считалась благодетельницей, благоприятно действовала на рост трав (корм для скота), в то время как в Мегрелии луна – источник несчастий.

Главным божеством скотоводческих культов абхазов является Айтар – покровитель домашних животных. Подобно Шашэы – богу кузни в семи лицах, Айтару подчинены семь сил так называемых «долевых» божеств: Джабран покровительствует



козам, Жвабран – крупному рогатому скоту, Алышькьантыр – собакам, Амза – луне, Амра – солнцу, Ачышашан – лошадям, Анапа-Нага – посевам.

У адыгов животноводство, как и у абхазов, занимало немаловажное место. Имеется много богов, покровительствующих животноводству. Наиболее известным является покровитель овцеводства Амыш (Амыщ, Емыщ, Аймыш), покровитель крупного рогатого скота Ахын (Ахин, Ахинэ) и др.

Амыш сближается с абхазским Джабраном и осетинским Фальваром, а его карачаево-балкарская параллель именуется почти так же – Аймуш.

Амыш относится к самым любимым божествам адыгов. Нет ни одного эпического сказания, сказки, в которых он бы не почитался или воспринимался с отрицательной стороны. Амыш олицетворение добра, он вынослив, всем, что у него есть, делится с людьми [23]. Он является равноправным членом человеческого общества, трудится как обыкновенный земной чабан или охотник.

В нартском эпосе Амыш выступает наряду с другими мифическими богами. Конь Сосруко-Тхожей говорит своему хозяину: «Клянусь Амышем, богом животных, буду я твоим верным конем, если ты станешь настоящим нартом» [124].

**Ахын**. Образ покровителя крупного рогатого скота Ахына существенно отличается от образа Амыша. Ахын известен среди всех адыгов, абазин и убыхов. Кабардинцы, почитая Ахына, клялись его именем и поклонялись, как божеству. Кабардинцы представляли его человеком «огромным, высоким, могучего телосложения, с виду страшным, дико уродливым, а по силе, храбрости и мужеству несравненным», у него «будто бы был только один очень длинный штык. С ним он охотился, им убивал

диких зверей и птиц» [99]. Абазины ежегодно приносили в жер ву Ахыну совершенно черную корову. Если в стаде оказывала такая корова, то ее считали предназначенной Ахыну и называл «Ахыном ниспосланная» [97].

По своей функции Ахын напоминает целый ряд божеств других народов, хотя и имеет существенные отличия от них.

Абхазский Айтар, например, наделен более широким функциями, «божественными» возможностями, нежели Ахы Айтар не только покровитель домашних животных, но и велики бог обновления природы и размножения. В отличие от Ахын который занимает весьма скромное место в иерархии адыгски божеств, Айтар в абхазском языческом пантеоне «занимает ос бое место по общепризнанности и широте функций». «Абха представляли его в семи лицах, семидольным». Долями этого б жества считались особые прародительницы и покровители д каждого из основных видов животных – коров, коз, собак, ло дей и т.д. [98].

У мегрелов божество домашнего скота по имени «Жи Антари», практически, совпадает с абхазским – Айтаром, хо оно не является «семидольным».

Г. Ф. Чурсин [177] упоминает покровителя буйволов Акамгария, однако, происхождение этого божества, по мнени автора, мегрельское. Однако, имя этого божества популярно только в Абжуйской, но и в Бзыбской Абхазии. Г. Ф. Чурсин п шет: «Среди покровителей скотоводства видное место занима Акамгария, иначе Скымгарий, Скуынгарий. Акамгария – покр витель скота вообще, в частности, буйволов… Полагают, что ли Акамгария покровительствует человеку, волк не тронет скот ны» [177, с. 97].



Сходство абхазских и мегрельских скотоводческих куль тов отмечал и Ц. Н. Бжания, сравнивая обряды, посвященные аб хазскому божеству Абна анцәаху и мегрельскому Галениши ор та, который защищал стада животных от хищников [25, с. 142].

Абхазы верили, что в лесу обитают злые духи, которые вредят заблудившейся там скотине, и потому она всегда попадает в лапы к хищным зверям. Предотвратить нападение диких зверей на домашний скот можно было с помощью заговоров, обращен ных к покровителю скота Айтару. Заговор произносили три раза над ножом или ножницами [26, с. 139]. Далее нож складывали, а лезвие обвязывали тряпками и клали на верхний порог двери, ножницам связывали режущую часть, что символизирова ло завязывание пасти хищника, то есть их как бы обезвреживали. Лезвия оставались завязанными, пока скот не возвращался домой. В этом обрядовом заговоре сохранена его магическая основа.

Приведем текст одного из заговоров, записанных нами в с. Кутол:

| | |
|---|---|
| Айтар, айтар, | Айтар, Айтар, |
| Ҩыџь-цьара ҳаилоуп, | В семи местах мы сплетены, |
| Ҩыџь-ҭоарак ҳакәыршоуп, | Семью заборами мы огорожены, |
| Айтар ишәақь кны | Айтар со своим ружьем |
| Хара-хара дҳавоуп. | Поодаль нас обходит, |
| Уиацысыр – уишьуеит, | Сдвинешься – убьет, |
| Уиақоацар – уикуеит | Пошевелишься – удержит, |
| Ҩыџь – шьхак рынахыс | За семью горами |
| Ҩыџь – уасак рыхәда | Семь барашков убитых лежат |
| Хҳоаны иҭажьуп. | Со сломанными шеями. |
| Убри аҭагыларҭа умам, | Негде тебе там приютиться |
| Уҳаҵа кыджэоуп | Почки у тебя отбиты, |
| Уҳаса симаткачуп, | Пасть заткнута, |

Чффу, чффу, чффу! Чффу, чффу, чффу.[1]

Приведенный древний заговор содержит атрибуты и бо лее позднего времени (например, упоминание огнестрельного оружия). В тексте заговора часто повторяется число «семь». Именно оно характерно для различных магических обрядов. Чи ло «семь» на Кавказе имеет древнее сакраментальное значени [55]. Некоторые слова заговора выражают определенные дейст вия, однако, главное в нем – именем Айтара напугать хищников отвадить (остановить) их от нападения на домашний скот. В заго воре содержится неприкрытая угроза возмездия хищникам в слу чае их нападения на стадо. Характерно, что сила божества Айтар в заговоре проявляется и в том, что он вооружен. Очевидно, с по явлением огнестрельного оружия человек стал гораздо более уве ренным в собственных силах, но, находясь еще в плену религио зных представлений, наделил этой силой и божество.

С течением времени в разных социально-экономических географических и бытовых условиях обряды получали весьм значительную интерпретацию, своеобразно трансформируясь осмысливаясь, пополняясь новыми элементами вторичного обр зования, иногда даже не обрядового происхождения [147].

Многие из традиционных ремесел, издавна обеспечива ших жизнедеятельность человека, имели своих бого покровителей. Среди них **кузнечное ремесло**, наиболее древне считалось одним из особо почитаемых. Особенно ярко это вы ражено в нартских сказаниях в образе великого нартского кузне ца Айнарижий. Он – не просто кузнец, его деятельность имеет созидательное, творческое начало. Он «закаляет людей», дела

[1] Записано С. Табагуа от Когония Буцы Ахлоевны, 67 лет, в с. Кутол Очамчирского р 1981 г.



ми неуязвимыми героями, как это было с непобедимым, рожден ным из камня Сасрыквой, закаленным в огне своей кузни.

Не удивительно, что божество кузни – Шашэы Абжныха или Шашэы – «семь святых сил», по свидетельству Г. Ф. Чурсина [177] – одно из наиболее могущественных божеств, а обряд «мо ления кузне» еще недавно отправляли многие абхазские семейст ва, в том числе и те, которые давно оставили или даже никогда не занимались этим ремеслом. Кузня издавна считалась местом для свидетельной клятвы [75]. Наковальня, по свидетельству Г. Ф. Чурсина [177], сама по себе выступала в роли святыни.

«Абжьныха» – буквальный перевод «семь святых сил»; «ныха» – «святыня»; «бжьба» – мифологическое число как у аб хазов, так и у абхазо-адыгских народов. Оно присутствует в аб хазском фольклоре во многих устойчивых словосочетаниях, к примеру: «Бжь-гәыжьк» – семь мул «абжьымра» – «бжьаха ҭыныш» и т.д. Айнаржьий – один из главных героев эпоса «нартов-кузнец» – буквальное значение). Встречаются разные варианты: Инар-жьии, Айнаржий. Самым древним, по нашим предположениям, является «Наржии» – это усеченная форма полного варианта, «нартжий» – т. е. «нартов кузнец».

Все это говорит об огромном значении кузни в жизни аб хазов. Абхазские кузнецы пользовались большим уважением и имели значительное влияние в народе. Однако, наряду с этим, существовали запреты, распространявшиеся на деятельность кузне цов. Так, например, кузнецам не разрешалось заниматься шел ководством, убивать змей и т.д. [177]. Аналогичное двоякое от ношение к кузнецам, по наблюдениям Г. Ф. Чурсина, имеется в Мегрелии. Возможно, в этих запретах-ограничениях можно ус мотреть влияние поверий, связанных с легендой, утверждающей,

что на кузнецах лежит проклятие Христа (выковали гвозди для его распятия).

К иерархии божеств абхазского аграрного культа относится Саунау – богиня **мукомолья**. Во время работы на ручной мельнице женщины исполняли специальную «песнь жернова». При этом обращались к мельнице, как к божеству. Обращаясь к божеству, человек подчеркивал его мощь, величие и выражал просьбу, связанную с материальным благополучием. Приведем оригинальную запись и подстрочный перевод варианта ритуально-обрядовых песен, записанных нами в Бзыбской и Абжуйской Абхазии:

*Бзыбский вариант:*

Саунау, Саунау, Саунау, Саунау!
Сақу-сапыншәа иалагоит, В мыльный порошок мелет,
Цьам-хыла ибыстауеит, Миской тебе (женщине) даю,
Саара-хыла иаабымысхуеит![1] Чаном у тебя возьму!

*Абжуйский вариант:*

Уаа, блага, блага, Уаа, мели, мели,
Сақу-сапыншәа блага, В мыльный порошок мели,
Саара-хыла ибымцагылоуп, Миской перед тобой лежит,
Цьам-хыла ибыхәласыцсеит, Миской в тебя всыпала,
Башьцәа рыцәгьа шыбымбара! Чтобы плохое от братьев не видела.[2]

Тексты песен практически совпадают, за исключением последней строки. Эту песню уже нельзя отнести в разряд чисто культовых песен. Она сопровождает человека в работе и обра-

[1] Записано С. Табагуа от Гицба Куна Шрыфовича, 78 лет, в с. Бзыбь Гагрского р-на, 1982 г.
[2] Записано С. Табагуа от Амичба Сонии Басиатовны, 120 лет, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г.



на, прежде всего, не к божеству, а к реальному объекту – мельнице, еще, правда, отождествляемой с божеством. Это еще один пример (см. выше, культ Айтара) того, как человек постепенно познает свою силу, возможность преодоления сил природы с помощью орудий труда.

**Ткацкое ремесло** также играло важную роль в быту абхазов, о чем свидетельствуют данные археологических и этнографических изысканий. В нартских сказаниях ткачество, как почетное занятие, также нашло яркое отражение. Мать нартов – Сатаней-Гуаша – была великой мастерицей ткацкого ремесла:

И основу она и уток
Натянула на ткацкий станок
От ударов ее затряслись
И земля, и небесная высь
Ткань, казалось, ткала и ткала –
С удивительной силой ткала
Сатаней Гуаша! [131, с. 19]

. . . . . .

Пряла неустанно она
и нитки сучила для ткани,
Работая с буковым веретеном
(А прясло из камня на нем),
Старалась она от зари дотемна
И тысячу стоп наткала полотна
И доброго льна [131, с. 30].

Искусной мастерицей – ткачихой была и карлица Зылха – мать непревзойденного нартского героя Цвицва (двойника адыгского Батараза, осетинского Батрадза).

К сожалению, у абхазов образ женского божества ткачества Ерыш слабо сохранился в памяти народа так же, как и про-

изведения устного народного творчества, посвященные этому ремеслу.

В данной главе были рассмотрены обряды и обрядовая поэзия, связанные с основными видами хозяйственной деятельности абхазов – земледелием и скотоводством.

Обряды и сопровождающие их поэтические произведения в своем абсолютном большинстве относятся к началу сельскохозяйственных работ, т.е. к весеннему циклу годичного календаря. По представлениям многих народов, благоприятный ход всей работы и ее результаты зависят от ее успешного начала (так называемая «магия первого дня»). Подготовка сельскохозяйственного инвентаря, выход на пахоту, прокладывание первой борозды, ход и завершение пахоты, начало сева и другие хозяйственные земледельческие занятия абхазов обставлялись традиционными церемониями. Но связанные с ними обрядовые песни почти не встречаются (видимо, утеряны). В жизни абхазов есть трудовые песни, которые исполнялись во время пахоты [82]. Но, по всей вероятности, трудовых песен, возникших еще в эпоху первобытнообщинного строя, было немного. Мировоззрение создателей этих песен носит в основном черты стихийно-материалистического коллективного мышления. Произведения аграрной поэзии порождены общими заботами земледельцев о своем материальном благополучии, их коллективными усилиями в борьбе за освоение природы и окружающего мира.

В разделе упоминались и другие обряды сельскохозяйственного года – выращивание (летний цикл) и получение (осенний цикл) урожая. Но по сравнению с весенними обрядами они были менее значительными.

Поэтические тексты, сопровождающие обряды летнего и осеннего циклов, не дошли до нас.



Земледельческая и скотоводческая обрядность отражает христианские верования: поклонение солнцу и земле, обожествление животных, культ предков. Уходящая своими корнями в глубь истории, она помогает раскрыть характерные черты древних представлений абхазского народа, особенности поэтического языка – и в этом видится ее художественная и историческая ценность.

# ГЛАВА 2

## Семейно-бытовая обрядовая поэзия

### 1. Свадебный обряд и поэзия

Несмотря на утвердившееся христианско-религиозное мировоззрение абхазов, ортодоксальные нормы христианской религии не оказали большого влияния на семейно-бытовую обрядовую поэзию, свадебный обряд, похоронный обряд.

Свадьба у абхазов, как и у других народов Северного Кавказа, является важнейшим событием в жизни человека, семьи, рода. Традиционный свадебный обряд включает в себя множество действий, каждое из которых обладало своей значимостью в системе всего обряда. Подобно другим, свадебный обряд сопровождался исполнением различных песенно-поэтических произведений, призванных подчеркнуть важность данного момента и в то же время стать средством его эмоционально-художественного оформления.

Несмотря на содержащийся в различных изданиях значительный материал по абхазской свадьбе, до сих пор нет цельного монографического исследования, посвященного ему. Ряд вопросов, касающихся народных свадебных обычаев, до сих пор остаются не проясненными до конца и даже спорными. К ним относятся, например, обычай умыкания невесты, существовавший в недавнем прошлом обычай «права первой ночи» и т.д.

Свадебный обряд у абхазов, так же, как у адыгов, отражает различные этапы в истории формирования брака и семьи. Основные его элементы являются отголоском перехода от матриархата к патриархату [82].



Брак у абхазов и у адыгов – строго экзогамный, и поэтому одной из важнейших его черт являются экзогамные запреты, то есть запреты на вступление в брак лицам, носящим одну фамилию, относящимся к одному роду. Экзогамный запрет действует не только по отцовской и материнской линии, но распространяется и на такие формы отношений, как молочное родство, усыновление, побратимство и т.д. [126]. Происхождение экзогамных запретов можно понять, обратившись к классическим работам по истории брака и обычному праву семьи [184, с. 19-42].

Многочисленные археологические и этнографические материалы подтверждают, что Кавказ в прошлом являлся классической страной родового строя [121].

Способы вступления в брак у абхазов весьма разнообразны. Один из них, наиболее распространенный, брак по договору молодых, понравившихся друг другу людей. При этом учитывалось сословное положение сторон, мнение родителей и ряд других обстоятельств.

Другой способ заключения брака – насильственный увод, умыкание, похищение (амцарсра), происходившее вопреки желанию девушки. Профессор Ш. Инал-ипа в монографии «Абхазы» подтверждает, что в старые времена и вплоть до наших дней у абхазов одним из способов заключения брака было умыкание девушек (амцарсра), хотя в общей массе оно было все же довольно редким явлением [82]. Похищали обычно невест, которые по своему социальному происхождению должны были стоять, как правило, не ниже жениха. Похищение вызывалось часто опасением безуспешности попыток положительного решения вопроса мирным путем. Чаще же всего к похищению прибегали, когда девушка отказывалась от своего обещания выйти замуж, а иногда для избежания платы за невесту. Неудачное похищение могло на

всю жизнь помешать молодому человеку создать свою семью, та
как не всякая девушка согласилась бы потом выйти за «отвергну
того жениха». Более того, он мог поплатиться и самой жизнью
своем стремлении во что бы то ни стало удовлетворить чувств
оскорбленного самолюбия. Поэтому жениху приходилось дейст
вовать решительно и быстро. Нужно было незаметно увести по
хищенную далеко, припрятать ее в надежном месте – в лесу или
какого-либо влиятельного лица, к которому жених сам или че
рез посредника обращался со словами: «Сыхьмызг унапаc
иĸоуп» – «Моя честь в твоих руках!» Это было одним из важ
нейших условий проявления закона гостеприимства. Хозяин
его родичи брали под свою защиту и покровительство доверив
шегося им гостя и прилагали все усилия для успокоения родст
венников невесты. Чтобы «потушить пожар» (уладить дело), тре
бовалось, в первую очередь, добиться согласия девушки на дан
ный брак (аҷа лдырҳәон). Затем в сопровождении почетных лю
шли на мирные переговоры с родственниками невесты, которы
как правило, в конце концов, заканчивались примирением сторон
Возвращение же невесты в родительский дом грозило местью с
стороны жениха. Но и похищенная, пробыв с похитителем сутк
и даже меньше, сама уже редко соглашалась вернуться к родите
лям, так как знала, что редкий жених согласился бы потом же
ниться на такой «опозоренной».

Если претендентами на руку девушки выступали одно
временно два человека, то они оба должны были клятвенно отка
заться от нее, «освободить ее». Все это нередко осложняло
и откладывало на долгий срок решение проблем устройств
личной жизни многих абхазок и абхазов и да
же нередко вело к их безбрачию.



Однако было бы не совсем правильно рассматривать брак
в форме похищения как неизменно насильственный акт. Не гово
ря о других источниках, излагаемый в этой главе фактический
материал, который можно было бы значительно увеличить, сви
детельствует о существовании и таких, правда, более поздних ва
риантов этой формы заключения брака, как похищение с согла
сия девушки или даже по предварительному сговору обеих семей
(фиктивное похищение).

Рассмотренные способы добывания жены имеют в виду
привод невесты в дом жениха. В редких случаях жених сам пере
селялся в дом невесты (ахатәара). Этот вид брака, не популяр
ный и у современных абхазов, вызывался главным образом тем,
что родители единственной дочери стремились сохранить за нею
право наследования имущества, которое в противном случае пе
реходило, в первую очередь, к их ближайшим родственникам по
отцу. Несмотря на это, родня жениха слишком неохотно согла
шалась на переселение своего сородича к жене. Такой вид брака
встречается и у грузин (мегрелов).

Из архаичных форм вступления в брак можно упомянуть
люльечное обручение («агара ҷаĸуара» – букв. «надрез на люль
ке»). Это обручение младенцев, которые по достижении брачного
возраста обязаны выполнить договор, заключенный между их ро
дителями.

И у адыгов была известна эта форма вступления в брак –
люльечное обручение («гущэибзэ» – букв. «нарезывание люль
ки»). Суть его состоит в том, что родители мальчика и девочки
заранее (иногда даже до рождения детей) договаривались, что их
дети, когда вырастут, вступят в брак [113].

Традиционный свадебный обряд абхазов представляет
собой сложное многоактное действо. Сам обряд можно разделить

на несколько этапов, часто разнесенных во времени, каждый из которых характеризуется своими фольклорно-этнографическими особенностями. Это – сватовство, привод невесты, уход невесты и жениха в «другие дома», возвращение в «большой дом».

Церемонию сватовства, как правило, возглавлял один из наиболее уважаемых родственников жениха. В большинстве случаев это – дядя жениха по материнской линии. По достижении соглашения с отцом или с представителем семьи невесты (молодые при этом не присутствовали) происходил обмен подарками, и в залог представителям жениха давалась пуля с зарядом пороха как своего рода предупреждение о последствиях нарушения брачного договора. Одним из основных пунктов соглашения был размер так называемого калыма (ачма) – платы за невесту. От срока выплаты ачмы фактически зависела продолжительность пребывания невесты в родительском доме. Фольклорные сопровождения этой части свадебного обряда – это, как правило, пословицы и поговорки, связанные своей тематикой с обычаем уплаты калыма. Вот некоторые из них [82].

«У кого сын родился, тот пир устраивал
У кого же дочь родилась, тот ачму собирал».

«Имеешь дочь – имеешь ачму».

Промежуток между сватовством и уводом невесты из дома родителей составлял иногда несколько лет. Это время невеста проводила в «другом доме», принадлежащем ближайшему родственнику жениха (чаще всего это – дядя жениха по материнской линии – аншьа). Такое положение невесты в добрачный период, по мнению М. О. Косвена [94], характерно для эпохи перехода от матрилокального к патрилокальному брачному поселению.

При прощании с отчим домом, уходе в дом жениха, невеста обычно плакала. Этим ритуальным плачем она как бы про-



сила прощения за нанесенный ущерб родному дому. С выходом замуж она считалась потерянной для родительского дома.

Некоторое время до свадьбы жених и невеста проводили в специально отведенном доме – «амхара». Видеться друг с другом они могли лишь тайком, прибегая к помощи дружек (подруги невесты – атацаоыза, и друга жениха – амакара, ахацаоыза).

В день свадьбы за невестой приезжала свита, состоящая из родственников и друзей жениха. Жених по традиции не бывает в свите, он остается в специально построенном брачном домике, где поселился (амхара) или у кого-то из близких друзей, родственников.

Вывод невесты из родительского дома – шумное и торжественное действие, сопровождающееся веселыми шутками, песнями и танцами. Особенность исполняемых фольклорных произведений на данном этапе свадебного обряда – в их неразрывной связи с ритуальным действием. Так, исполнение песен, как правило, идет параллельно с плясками, сопровождается восклицаниями, прихлопыванием и т.д. Это уже непросто песня, это – песня-действие, где эмоциональность явно преобладает над содержанием.

Невесту усаживают на нарядно оседланную лошадь (в наше время, конечно, в машину). Свадебный поезд в окружении всадников трогается, проезжает по людным местам селения и направляется к дому жениха. Невесту обычно сопровождает кто-либо из ее близких родственников – «амакара», ахацаоыза (у быбцев) (если мужчина), если подруга, то (у абжуйцев) атацаоыза» (букв. «подруга невесты»). Провожатый ахацаоыза», представитель рода невесты, имеет до определенного срока определенные права. Он как бы защищает интересы невесты и ее рода. Главная из его обязанностей – оберегать честь

и достоинство невесты. Вероятно, это реальный пережиток ста новления и упрочения моногамной семьи. Провожатый является также посредником, с одной стороны, между невестой и ее род ственниками, с другой стороны – между невестой и родственни ками жениха. Он участвует в свадьбе и в тот же день не позж вечера покидает дом жениха (после свадьбы оставаться здесь сп на ночь, тем более на последующий период считается неприлич ным).

По обычаю, по прибытии в дом жениха, невесту не спе шивали с лошади до тех пор, пока родители или родственни жениха не одаривали подругу невесты подарком.

Свекровь первой встречала свою невестку с тарелкой руках, наполненной мелкими монетами и конфетами. Деньги конфеты она высыпала на голову невестки, тарелку же клала с под ноги. Невеста должна была ударом ноги разбить тарелку. П поверьям абхазов, имело большое значение, какой ногой челове ступит на порог. Это предвещало счастье или несчастье. Эта вер была настолько сильна, что существовал праздник «плохой» ил «хорошей» ноги. Кто первым входил в этот день в дом, на то «сваливалось» благополучие года (в независимости от того, како ногой человек ступит на порог), отсюда и происхождение назва ния обычая – абхазское «Шьапымш» – («шьапы» – нога, «мшы» счастливый).

Поскольку невеста входила в чужой дом впервые, то она по народному поверью, должна была принести дому счастье ил несчастье. Если она переступала порог правой ногой, дом буд счастливым, если левой – возможно несчастным. Поэтому неве те адресуется обращение-«мольба»: «Невеста, счастливым да б дет твой приход (в дом, во двор)» «Шьапымшыла бааиаан (быоналаait, бталаait ашта)».



В дом жениха невеста, лицо которой было закрыто чер ным прозрачным шарфом, входила с подругой. У абхазов не прин то было видеть жениха и невесту вместе. Мужчины у входа в дом скрещивали кинжалы или ножи, высекая искры, и пропуска ли под ними невесту.

Привод невесты в дом жениха обычно сопровождается исполнением древней ритуальной песни «Радеда».

Охо, охо, уо реида уаа

Уру реидо уаа

Уара реидо, ураида

Реидо (хлопают).[1]

Песня непереводима, состоит из восклицаний и рефренов.

«Уэредэ» – А. Шагиров [183] считает, что само слово «Уэред» – песня – образовалось впоследствии от междометия «Уэреда». Эту точку зрения разделяет Г. Климов, который слово «ред» – «песня» – относит к исконному фонду абхазо-адыгских языков и трактует его как окаменелое сложение междометий «уа» [86].

Все хоровые свадебные песни абхазов, как и у адыгов, имеют общий припев «Уэредадэ». Так, у адыгов эквивалентом к понятию «свадебная песня» (например, «уаредадэ кэкьашащ») служит выражение «суаредадой привезли (невесту)», т.е. привез ли с пением «Уэредадэ». В разговоре упоминают тот или иной вид песни «Уаредадэ», например, «Уаредадэ ведущих невесту», «уредадэ ввода невесты».

Главным содержанием свадебных песен адыгов является величание невесты и жениха, восхваление красоты и других дос тоинств молодых.

Уредадэ, дахэр къыдашэ Оредада, красивую везем,

[1] записано нами от Гицба Куна Сабыдовича, 74 года, с. Бзыбь Гагрского р-на, 1982 г.

| | |
|---|---|
| Уэредадэ, дыкъсжьэжащ, | Оредада, отправляемся в путь (обратный) |
| Уэредадэ, ди гъуэгумахуэщ, | Оредада, дорога счастливая. |
| Уэредадэ, фызэдежьу и т.д. | Оредада, подпевайте [113]. |

Песня носит общеописательный характер, портреты и де тали отсутствуют (за исключением эпитета – «красивую везем метафоры – «дорога счастливая»).

Абхазские свадебные песни очень близки к адыгским, н отличаются обилием тропов и фигур. Однако определенный под бор лексики – «счастливый», эпитеты «радостно», «радуйтесь выражают их возвышенно-эмоциональный строй. Исполняются песни в момент, когда невесту увозят из родительского дома.

Вот еще два варианта свадебной песни.

1 вариант:

| | |
|---|---|
| Уа, уарироу, ууау, уоо | Уа, уарироу, ууау, уоо |
| Уа, уарироу, ууау, уоо | Уа, уарироу, ууау, уоо |
| Уа насыщ змаз пҳәыс дигеит, | Уа, счастливый женился, |
| Насыщ змаз дицын | Счастливый сопровождал его, |
| Уа, рад, гургъароуп, | Уа рад – радость. |
| Уо, уарад гургъароуп, ҳоо | Уо, уарад – радость, уоо |
| Уарада, раа уо. | Уарада, раа, уо. |
| Уаҳа уараида рад шәгургъала | Уаха уараида рад, радуйтесь |
| Уа, ҳеи ууарадара уаа | Уа, хеи, уа раид хоо |
| Уаа, еинышәкьа | Уаа, хлопайте в ладошки, |
| Уа, ҳеи ууура рада уаа | Уа, хеи ууарадара уаа. |

2 вариант:

| | |
|---|---|
| Ори ои, ҳаи, ои, ҳаи уаа | Ори ои, хаи, ои хаи уаа |
| Ори рашьаа, ҳо, уаа | Ори рашьа, хо уаа |
| Уои, лара дааргеит, орирашьа, ҳо уаа | Уои, привели ее, орираша, хо уа |
| Уо дыргеит, дааргеит, | Уо забрали, привели сюда, |



Уои рашьа, ҳои уаа. Уои раша, хои уаа.[1]

Повторяющийся в разных вариантах рефрен «уа, уарада, уаида» и т.д. создает неповторимый музыкальный колорит. Песни органично входят в ритуал наряду с другими его игровыми элементами – приплясыванием, прихлопыванием и т.п. Происхождение названия песни у абхазов и адыгов вызывает многочисленные споры среди исследователей. Одни (Ш. Ногмов [122, с. 120]), П. Тамбиев[2], Л. Лопатинский[3] считали его именем адыгского богатыря Редадэ, другие исследователи (Н. Яковлев [187, с. 212-213], Х. Эльбердов [185, с. 133]) видели в нем имя мудреца Уэри Дадэ, известного по народным преданиям адыгов. А. Шагиров [183] и А. Климов [86, с. 300] полагают, что источником возникновения слова «Уэреда» и «Уэредаде» является соответствующее междометие «уереда». К ним присоединяется М. И. Мижаев [113, с. 114]. А. А. Аншба [18], перечисляя вышеназванные точки зрения, затрудняется придерживаться какой-либо из них, а М. М. Хашба [165] считает название песни происходящим от адыгейского «уэред» – песня. Несмотря на существование близкого по звучанию припева также у народов генетически не родственных (у русских – «ойредо, ойряди», у алтайцев – «ойрыд»), можно считать более обоснованной, приведенную выше точку зрения А. Шагирова, А. Климова, М. Мижаева.

Приведем еще один абхазский текст «Песни привода невесты», очень близкий к адыгскому:

| | |
|---|---|
| Оу ререда мақәа, | – Оу «ределеда Макуа! |
| Дихеит, дигеит, дичапеит! | – Сосватал, забрал, одел |
| Дыбзиоума? | – Хороша ли она (невеста)? |

[1] Записано нами от Мхонджия Киаамын Шаабановича, с. Ачандара Гудаутского р-на, 1988 г.

[2] См. СМОМПК, вып. XII (под ред. Л. Г. Лопатинского). Тифлис, 1891. СМОМПК, вып. XXI (заметки к адыгским текстам). Тифлис, 1896.

| | |
|---|---|
| – Дибзиазар ҽыхтын дубап! | – Если хороша, то увидишь при открывании лица [64]. |
| – Уаа ридеда макуа, | – Уаа, редеда, макуа, |
| – Уаа ридеда, | – Уаа ридеда. |
| – Уаа ридада макәа, | – Уаа ридада макуа, |
| – Оҳо-ҳои, уаа рашьа раида. | – Охохои, уаа рашьа раида. |
| – Уаа, диҳәама? | – Уаа, сосватал ли он? |
| – Диҳәеит, дигеит, дичапеит! | – Сосватал, забрал, одел. |
| – Уаа, Дыбзиоума Гәаша?! | – Уаа, хороша ли (она себе) Гуаша? |
| – Дыбзиазар ҽыхтын дубап! | – Хороша ли увидишь при открывании лица. |

[20, с. 55-56]

Там же:

| | |
|---|---|
| – Дибама? | – Он ее увидел? |
| – Дибеит, диаҳаит, дигәацхеит | – Увидел, услышал, понравилась |
| – Дзыжәлада? | – Как ее фамилия? |
| – Еызгә-пҳа Тац-Марика | – Езгуба Тац-Марика. |
| – Диҳәама? | – Он ее сосватал? |
| – Диҳәеит, дигеит, дичапеит | – Сосватал, забрал, одел [20, с. 5] |

Эта песня как бы комментирует один из кульминационных моментов свадьбы – ввод невесты в дом жениха. Ее стилистические особенности – вопросно-ответная форма (перекличка двух полухоров), типичный для хоровых обрядовых песен рефрен «Уаа, рередa» роднят ее с ритуально-заклинательными песнями. Четко обозначенный ритм коротких стихов сообщает ей динамизм, вносит в песню драматургический элемент.[1]

[1] Поэтические особенности диаложных песен по материалам русского фольклора рассмотрены Н. П. Колпаковой «Русская народная бытовая песня». М., Л., с. 69-79.



Приведем еще один текст старинной свадебной песни «Песня привода невесты» (атацаагарашэа) с характерным припевом «О, редеда, Мофа» или «Уа ри-да-да, Макуа, Макуа!

Уа ри да-да, Макуа, Макуа!

Леикуа Напы сҳандақьоуп,

Уа ри да-да, Макуа!

Цэа-жьы-уари, Макуа!

Уа ри да-да, Макуа!

Уа ри да-да, Макуа! [20]

По словам ученого, песня сохранилась фрагментарно и не поддается переводу. Под звуки этой песни и залпов из ружей невеста вводилась в дом жениха, у порога на ее голову сыпали серебряные монеты и сладкие хлебные продукты, а порог, как сказано, переступала под скрещенными кинжалами и обходила помещение, куда ее ввели, при этом ее будущая свекровь, обходя помещение, рассыпала просяные или кукурузные зерна.

В свадебном обряде абхазов преимущественно бытуют песни на одну мелодию.

Несмотря на исключительное богатство разнообразных элементов свадебного церемониала, количество песен, связанных с ним, незначительно. Записанные на сегодняшний день свадебные песни абхазов характеризуются минимальной величиной текста, к тому же далеко не всегда понятным смысловым значением. Почти во всех вариантах песен ведущим структурным элементом выступает диалогическая вопросно-ответная форма композиции [90].

При вводе невесты в дом присутствующие также пели песню, сопутствующую обряду привода невесты – «Ачарашэа». Нам удалось найти два варианта такой песни, записанные в с. Джгерда в разное время.

| | |
|---|---|
| 1 вариант: | |
| Чара, чароуп, | Свадьба есть свадьба, |
| Чарацас ицароуп | Как свадьба должна она пройти |
| Шәкәашароуп, шәшәаҳәароуп | Потанцевать (должны), спеть (должны) |
| Уараида, ра! | Уараида, ра! |
| 2 вариант: | |
| – Дааргама? | – Привели? |
| – Дааргеит! | – Да, привели! |
| – Деилашәхәа, аеыц лшәышәца | – Оденьте, нарядите в новое |
| – О, шәгәыргъала: | – О, радуйтесь: |
| – Гәыргъа чароуп, чара чароуп | – Радостная свадьба, свадьба есть свадьба! |
| – Дызланагалаз гәыргъоит, | – К кому привели радуются, |
| – Дызлыргаз цәуеит, | – От кого увели, те плачут. |
| – Гургъа чароуп, чара, чароуп».[1] | – Радостная свадьба, есть свадьба |

И здесь очевидны многократные повторы, которые при дают песне яркий, эмоциональный характер праздничного при поднятого настроения. Вопросно-ответное диалогическое компо зиционное построение песни привносит в нее содержательно обрядно-сюжетное предназначение.

Свадебные песни абхазов, как и у других народов, нося семейно-бытовой характер. Анализ свадебной поэзии и свадеб ных обрядов показывает, что они имеют ряд общих черт с устно поэтической традицией адыгских и некоторых других народо Северного Кавказа.

Помимо песенной атрибутики свадебного обряда абхазов в нем значительное место занимает весьма устоявшаяся церем

[1] Записано нами от Зухба Ивана Рашитовича, 83 года, с. Джгерда Очамчирского р 1981 г.



ния обрядовых действий, которые, по нашему наблюдению, в из вестной мере соблюдаются и до сих пор. После исполнения тра диционных песен начиналась свадебная плясовая и массовые танцы.

Угощение всех присутствующих обязательно. Свадебный стол не отличался особым многообразием и изысканностью. Он состоял в основном из традиционных национальных блюд: свеже вареное мясо крупного и мелкого рогатого скота, мамалыга, вино, водка домашнего изготовления из виноградных жмыхов, а также жареная курица, острая подлива из алычи, аджика, пирог (хачапо) и фрукты (орехи, яблоки, аджанджух) и т.д. Отец или брат данного рода с продетыми на заостренную палку зажарен ными сердцем и печенью жертвенного животного и вином в ру ках произносил (в начале пира) молитву в честь покровителя до машнего очага Ажахара (Ажьахара), прося о даровании молодой чете здоровья, долголетия, счастливого потомства, чтобы они дружно жили «как солнце и луна» до глубокой, светлой старости [82].

Вскоре после привода невесты в дом жениха центр свадебного церемониала перемещался на свадебный пир, где ведущую роль играет атолбашь (или тамада, от «тхамада»). Атолбашь является непосредственным организатором большого своеобразного народного зрелища. Соблюдение сложного этикета, порядка во всем атолбашь[1] сочетает с большим остроумием, поддерживая веселье.

Во время застолья гости и все присутствующие разбиваются на группы соответственно возрасту и проводят время за столом. В каждой группе свой атолбашь (тамада), вернее, заместитель атолбаша, подчиненный главному тамаде. Почти всем

[1] Атолбашь – руководитель свадебного пиршества.

обычай соблюдался в старину адыгами и сванами, даже в случае, если жених был в отъезде.

В свадебной поэзии не нашли большого развития песенные жанры. Она в основном состоит из цепи ритуалов, отмечающих приход в дом жениха – нового члена, представителя другого рода. Конкретное значение многих обычаев, сопровождающих появление в доме жениха невесты, забыто, однако, не исключено, что в основе их лежали и очистительные и охранительные магические действия, стремление уберечь невесту от злых духов, сглаза, способствовать ее будущему благополучию и материнству.

Важной частью магических действ, сопровождающих свадебный ритуал, опять же связанных с невестой, являлись обычаи, призванные способствовать продолжению рода, особое значение придавалось рождению сына как продолжателя рода. В этом смысле символическую роль носит усаживание ребенка (как правило, мальчика) на колени невесты, а также помещение невесты на ковер-подстилку (сидение на шкуре как символ грядущего плодородия известен как абхазо-адыгским, так и многим другим народам Кавказа)! У ингушей: к невесте, когда она приходила в дом жениха, приводят маленького мальчика, «она его сажает к себе на колени, выражая тем самым желание иметь мальчика» [56].

Со свадебным обрядом следует связать также ввод невесты в так называемый «большой дом» (дом деда отца, старшего брата, мужа) – («аӡын ду») и возвращении жениха из «амҳара» в родительский дом («аапҳьара»). К сожалению, пока не обнаружен фольклорный материал, сопровождающий эти обряды у абхазов. Известно только, что с вводом нового члена семьи в «большой дом», где горел общий очаг всего семейства, устраивали



ли моление с принесением жертвы (закалывали козу) в честь покровителей «размножения плоти» (у абхазов – ажьаҳара) [82].

В течение месяца невеста «пряталась» от людей в «большом доме». Там она занималась хозяйством, но не могла выйти на улицу. Лишь на второй месяц невеста получала право выйти из дома, что сопровождалось особым обрядом – хождением за водой. У абхазов мы находим лишь отголоски этого древнего обычая.

Этим актом как бы санкционировалось окончательное принятие семьей мужа ее нового члена.

И все же, даже будучи уже членом семьи, молодая женщина в доме мужа до поры до времени оставалась за известной чертой и вынуждена была выполнять ряд запретов. Так, в присутствии старших она не имела право сидеть вместе с мужем за столом, называть мужа по имени. Тот же запрет на произнесение имен распространялся на всю родню мужа. При обращении она должна была прибегать к междометиям («Эй!», «Уй!») или же пользовалась эвфемизмами, обращаясь к мужу со словами «старший в доме», «отец детей», называя золовку «старшая сестра» и т.д. Необходимо было переименовывать (давать) новые собственные имена. Подобные обычаи долгое время сохранялись в Бзыбской Абхазии, в Абжуйской Абхазии они были несколько изменены, но все же сохраняются, особенно по отношению к мужчинам, родне мужа, старших сородичей и соседей мужа.

Вопрос о реальном существовании в народном обычае так называемого «права первой ночи» все еще остается спорным. Во-первых, этому нет подтверждения в исторических и юридических документах, во-вторых, свадебный обряд, зафиксированный у абхазов, не только не хранит следы или какие-нибудь указания на такой обычай, но по своей мировоззренческой сути противоречит

ему. О «праве первой ночи» как о народном обычае, то есть о том, что общепринято, что систематически повторялось, чему надо следовать, мы не найдем свидетельств ни в самом свадебном ритуале, ни в сообщениях информантов.

О «праве первой ночи» говорят лишь устные рассказы как об единичных случаях, как о редком, необычном явлении. Сам драматизм ситуации, имеющий, как правило, трагический исход, указывает на неприятие народом этого «волчьего права». Подчеркнуто социальный характер этих рассказов – деспотизм князя, предполагающий безответное послушание крестьянина, говорит о «праве первой ночи» как насильственном акте, искусственно вос созданном феодалами.

Ш. Д. Инал-ипа отмечает, что «право первой ночи» в XIX в. существовало в Абхазии, но как «право» феодала по от ношению к невестам непосредственно зависимых от него крестьян. «В народной памяти сохранились отдельные далекие воспоминания о так называемом «праве первой ночи», которым действительно пользовались преимущественно некоторые абхазские владетельные князья» [80]. Это неоднократно вызывало вооруженные выступления крестьян против помещиков. Например, именно на почве этого обычая произошло убийство Самурзаканского князя Шервашидзе крестьянином Маджи Кварацхелия в начале XIX в. Приблизительно в это же время в Бзыбских селениях Эмхы и Апсха за попытку воспользоваться «правом первой ночи» были умерщвлены владельцы этих родов мужьями жертв – крестьянами Дбар и Чанба.

В семейном быту абхазов не исключается существование элементов, связанных с родильным и детским циклом. Впервые об этом было упомянуто учителем абхазской народной школы А. Иоакимовым [83].



В своей скромной статье автор приводит поэтическую фор ну обряда, связанного с рождением ребенка, с симпатическим маги ческим содержанием:

1. Оргъала, оргъала, гьелаҽцьымшьы!
   Па дзауз махахи иуит!
   Оргъала, гьелацьымшьы!

   Оргъала, оргъала, гьелацьымшьы,
   Цҳа дзауз лычма цихит,
   Оргъала, гьелацьымшьы!

   Качалка, качалка, гьеладжымшьы!
   У кого сын родился, тому радости предела не было!
   Качалка, гьеладжымшьы!
   Качалка, качлка, гьеладжымшьы!
   У кого дочь родилась, калым получит,
   Качалка, гьеладжымшьы!

2. Оргъала, гъала цамшьы,
   Апа дзауз инхьаха ааргеит,
   Апҳа дзауз лычма цырхит,
   Оргъала, гъала цьамшьы [4].

   Качалка, качай джамшы,
   У кого сын родился – «свадебный» подарок
   У кого дочь родилась – калым получит.
   Качалка, качай джымшы.

3. Оргъала, цамшьыргъала,
   Садлам садиса,

Садлахан хьаҽак былтоит,
Садла-мадла, раа.

Оргьала, цьамшьыргьала,
Нап-цәыцә, шьап-цәыцә
Ахьы уардын дантәалоуп,
Напеибга, шьапеибга
Азахуаргьала дантәалоуп [4].

Качалка, качалка,
Садлам садиса,
Садлахан золото (кусок) даст,
Садла-мадла раа.

Качалка, качалка,
С прекрасными руками, с прекрасными ногами,
На золотых качелях качается,
Руки целы, ноги целы,
На качелях качается.

Также имеется ряд обрядовых сообщений, связанных с рождением ребенка, в трудах многих исследователей. В частности, в обширном очерке Н. С. Державина [61], в монографии Ш. Д. Инал-ипа [80], С. А. Дбар [71] авторы используют обширную дореволюционную литературу и привлекают огромное количество собранного авторами полевого материала в сельских районах Абхазии.

Очевидно, в прошлом у абхазов существовавшие обряды, связанные с родами, сопровождались обрядовыми песнями, имеющими большое значение. К большому сожалению, более



развернутых поэтических форм в настоящее время не встречается.

Характерной чертой данного обрядового комплекса у абхазов является значительная архаика, пронизывавшая соответствующие обрядово-ритуальные действия. Ожидание беременности, дородовой период, роды первые годы жизни ребенка – все это сопровождалось многочисленными иррациональными приемами, которые были призваны обеспечить материнство и благополучие новорожденного. Идеологическим обоснованием этой стороны абхазского быта являлись функционирование в местной этнической среде религиозные и социальные воззрения, которые делали данные действия единственно возможными, «разумными» и адекватными ситуации [71].

Проведенные нами наблюдения и изучение современной свадьбы, сопоставление ее с традиционным обрядом показали, что в настоящее время свадебный обряд абхазов претерпел значительные изменения. В современной жизни исчезает родовая обособленность, уменьшается в обряде доля архаичных элементов, снимается ряд запретов (например, запреты, касающиеся пребывания на свадьбе жениха или запреты называть мужа по имени и т.д.). В современной свадьбе традиционные элементы все более обретают игровой характер. Появляются новые элементы интернационального свойства. Естественно, что эти изменения в неодинаковой степени затрагивают сельскую и городскую свадьбы, обряды, соблюдающиеся в Бзыбской и Абжуйской Абхазии. Сочетание традиционных элементов и новых привнесений в свадебные обряды в неодинаковой степени удовлетворяет людей разных возрастов, разной социальной принадлежности, людей, придерживающихся разных жизненных позиций.

Современная свадьба пока еще не вылилась в форму ус
тойчивого обряда в той мере, в какой это присуще традиционной
свадьбе. Ее особенность – широкая вариативность обряда, в ко
торой свободно проявляется личная инициатива молодых и орга
низаторов свадьбы. В современном свадебном ритуале абхазов
самым большим новшеством следует признать полноправное
участие жениха и невесты на свадебном пиру наряду с родствен
никами и гостями.

Ведущая роль в современном свадебном ритуале (особен
но в городе) принадлежит молодежи. Мы не встречаем в город
ской свадьбе многих традиционных обрядовых форм, особенно
связанных с периодом сватовства, изоляции молодых в специаль
но отведенных домах. Современная городская свадьба модифи
цирована: ее проводят в ресторане, кафе, в баре, дома в сопрово
ждении современной эстрадной музыки и танцев, с использова
нием аудио- и видеоаппаратуры. Ввод невесты в дом жениха сох
сохраняет видимость традиционных обычаев: прохождение под
кинжалами, осыпание невесты мелкими монетами и конфетами,
разбрасывание кукурузной крупы, битье тарелки при входе в дом.
Но все это, в сущности, уже утратило прежнее магическое значе
ние, превратившись в театрализованное действо.

До настоящего времени значительная часть устной на
родной поэзии, преимущественно лирической, тесно связана с
обрядами, некоторые песни только и встречаются в связи с обря
дом. Это и есть та «обрядовая песня», песня, которая до сих пор
играет такую видную роль в памятниках устной народной сло
весности, равно как и в народном крестьянском быту. Народная
песня служила и в древности удовлетворению специальных
эстетических, художественных потребностей народа. Обряд тес



но связан не только с песней или с памятником устной словесно
сти вообще, но и с самой жизнью [152].

Главное, что отличает современную свадьбу от традицион
ной ее подчеркнуто радостный характер, это – торжество,
праздник молодых.

Традиционный черный шарф на голове невесты решитель
но сменили белый головной убор и белое платье. И, тем не
менее, современная свадьба устойчиво сохраняет многие элемен
ты традиционного обряда. И потому современное застолье по-
прежнему не обходится без атолбашь, без усаживания на колени
невесты мальчика, без пожеланий счастья новобрачным и всем
гостям. Многочисленность приглашенных гостей теперь не
столько символизирует общественный характер обряда, сколько
гостеприимство устроителей, их желание поделиться радостью со
своими близкими родственниками. И в этом можно усмотреть
проявление подлинно народных черт.

В настоящее время можно отметить также все более уси
ливающийся интерес к традиционной свадебной обрядности, об
ращение к ней для пополнения ритуальных моментов, способст
вующих оформлению свадьбы как особого действа, связанного с
национальными обычаями.

## 2. Похоронный обряд и поэзия

Похоронные обряды абхазов, хранящие в себе отголоски языческих верований, тесно связанные с народным бытом, издавна привлекали внимание исследователей. Похоронные обряды и обычаи подробно описаны в работах А. Введенского [33], К. Д. Мачавариани [114], Н. Джанашиа [63], Г. Ф. Чурсина [177], Ш. Д. Инал-ипа [82] и многих других ученых. В них отмечены традиционность обрядов (процесса похорон и поминального обряда), приводится информация об обычаях «посиделок», «оплакивание покойного», «посвящения коня», «отрезание кос» и др. Вместе с тем, количество опубликованных текстов плачей остается незначительным.

Скудность материала объясняется, видимо, и трудностью записи этого жанра народной поэзии. Если запись производится синхронно с похоронами, то непременно возникнут соответствующие помехи, связанные с неудобствами вторгаться в мир внутренних горестных переживаний исполнителя. Если же запись проводится post factum по просьбе собирателя, информатор в виду условности ситуации часто не способен воспроизвести адекватный полноценный причет. Автору настоящей работы во время экспедиционных выездов в абхазские села удалось записать причеты в момент их естественного исполнения, что послужило основным материалом для исследования (текстовые и магнитофонные записи).

Научная значимость этих записей определяется подлинностью текста, качеством самой записи и комментариями к ней. И, конечно, обрядовое фольклорное произведение, особенно причитания, нельзя понять и прочувствовать вне сопутствующего



ритуального действия, поэтому так необходимо подробное описание самого обряда.

Как и свадебная поэзия, произведения, относящиеся к похоронному обряду, помимо своего эстетического воздействия, несут в себе огромный эмоциональный заряд. Искренность, лирическое начало, составляющие основу причитаний, становятся средством раскрытия внутреннего мира исполнителя.

В причитаниях обычно перечисляются бытовые подробности из жизни умершего, в которых выявляются и самобытные национальные черты народа.

Исполнительница причети (в Абхазии они сегодня исполняются в основном женщинами), как правило, импровизирует. Импровизация причитания представляет собой сложный творческий процесс, требующий от исполнительницы незаурядной памяти, высокого мастерства, тонкого эмоционально-художественного чутья и определенного душевного настроя. Исполнительница причети, воспроизводя причитание в сострадании горю, по просьбе собирателя должна мысленно перенестись в прошлое и снова в какой-то степени воспринять горестные чувства и ощущения близких родственников и друзей умершего.

Н. Джанашиа [64] одним из первых дал характеристику основных видов похоронных плачей абхазов, но не привел ни одного текста. Несколько текстов причитаний впервые зафиксированы в сборнике Б. В. Шинкуба [181]. Д. И. Гулиа [51] отметил исключительное мастерство абхазских плакальщиц. Так, некая вдова Гудиа Жиба, обладавшая исключительным слухом, замечательным голосом, владевшая искусством импровизации, своими плачами могла заставить рыдать всю деревню. Подобных мастеров похоронной причети можно встретить и сегодня. Одной из них является Амичба Сония Басиатовна из села Джгерда. Даже

похоронные плачи повторно исполняемые ею по просьбе собира теля, вызывают у слушателей острое эмоциональное сопережива ние. Однако до настоящего времени за неимением подлинных оригинальных текстов плачей этот вид обрядовой поэзии абхазов в сущности, не исследовался.

Обрядовые причитания у абхазов исполняются тихим, не чальным речитативом. Причитания, как фольклорный жанр включают в себя группу произведений, связанных с обрядом и не исполняемых вне обряда. К ним относятся похоронные, поминаль ные и свадебные причитания.

Похоронные и поминальные причитания неразрывно свя заны с двумя большими группами обрядов, составляющих абхаз ский похоронный ритуал: 1) прощание с покойным и его погре бение; 2) поминание покойного родственниками после похорон (обычно в поминальные дни: в 40 дней, в годовщину и т.д.).

Обряды первой группы, связанные с прощанием с покой ным, носят, как правило, напряженный характер. В полевых ма териалах А. А. Аншба (архив АбИЯЛИ)[1] имеются записи от сви зителей, проживающих в Бзыбской и Абжуйской Абхазии, о том, как в старину абхазы воспринимали смерть близкого и как проводили похороны. Приведем некоторые из них: «Помню (рас сказывает информант), у меня умер дядя, нам сообщили (прислали человека), мать начала кричать, волосы рвать, царапать лицо, лоб; смерть близкого человека, брата, она приняла очень жест собрались все соседи; все сочувствовали ей и семье. Потом, как принято было, поехали туда, где жил дядя. С нами были все сос

[1] Эти записи ученого вместе со всеми другими архивными материалами погиб при поджоге Абхазского института во время грузино-абхазской войны в 1992 Однако, сохранилась часть записей в черновиках, которые впоследствии вошл изданный в 1995 г. в Сухуме сборник «Фольклор абхазов (Записи Артура Аншб (на абхазском языке). Подг. З. Д. Джапуа.



ди и родственники. Не доходя до дома почти на один километр, начали кричать; близкие родственники были босые, что выражало со стороны родных большую скорбь. Их держат женщины, чтобы себя не терзали, не исцарапали, не выходили из себя.

О дне похорон оповещали всех родных, близких, дальних родственников и знакомых, посылали человека (горевестника) во все стороны.

Женщины одевали траур (сатин) ниже колен, ткань не подворачивали, на голову – сатиновый шарф, лоб закрывали сатиновой лентой».

Приведем рассказы и других информантов из материалов того же ученого, показывающие сохранение древних обычаев до настоящего времени.

«В 1934 году умер мой двоюродный брат, работал он в милиции. И на рабочем месте скончался. Когда нам сообщили, ужас, что дома творилось – крик, плач (хорошо помню), вся деревня собралась. Поехали привезти покойного, когда завезли друзья его в отцовский двор, мать, отец, сестра, брат – все выдирали волосы и бросали на грудь покойного. Они до того были вне себя, что могли пойти на самоубийство».

«Помню наши родственники (арлановцы), когда умер мой отец, не доходя на один километр до дома покойника, кричали, причитали, босиком, оцарапанные, держа друг друга заводили во двор» [20].

Похоронные обряды включают целый цикл причитаний, которые своей тематикой, содержанием и системой образов соотносятся с различными моментами похоронного действия – от подготовки тела покойника к погребению до самого погребения. Помимо собственно причитаний существуют и иные формы про-

явления скорби по поводу постигшего горя. Это, прежде всего, странный, красивый плач женщин и странный (нараспев) плач мужчин, следующие обычно за первым несвязным звуком – воплем отчаяния. Далее могут следовать плачи «ауоу», «амерта» [63].

Похоронные причитания – совершенно необходимый атрибут погребального ритуала у абхазов. Считается большим позором, если покойник остался не оплаканным. Обычно причитания следуют за первым воплем отчаяния, который начинается сразу же после наступления смерти или известия о смерти и сопровождается царапанием лица, вырыванием волос и т.д. Причитания рассказывают о мучениях умершего, выражают сетования о том, что не уберегли от смерти. Это – плач-оповещение родных и соседей о смерти близкого человека. Все ритуальные моменты прощания и связанные с ними причеты можно рассматривать как определенное драматическое действие, объединенное одной главной темой – рассказом о жизни умершего и его взаимоотношениях с родными и близкими.

Похороны происходят, как правило, на третий день. Однако в Бзыбской Абхазии, если умер молодой или ребенок (от 1-го месяца до 5 лет), то хоронят на 4-5 день, на 7-8 день – в Абжуйской Абхазии. Все время до похорон заполнено оплакиванием умершего. В начале причитают самые близкие родственники, далее по степени уменьшения родства и, наконец, любой человек из присутствующих, в первую очередь, те, кто сами недавно понесли утрату близкого человека. В своих причитаниях они оплакивают не только этого покойника, но и своего, ранее умершего родственника, называя его имя и обещая никогда не забывать его. Таким образом, достигается эффект сопереживания. Здесь часто видим перевоплощение, аналогичное перевоплощению ак-



тера на сцене. Так исполнение произведения народнопоэтического творчества приближается к лучшим образцам трагедийного сценического искусства.

Обратимся к нашим полевым материалам. Вот плач по сестре, зафиксированный нами в с. Джгерда от талантливой исполнительницы Амичба С. Б.:

| | |
|---|---|
| Уа баҳәшьа, Тониа, баҳәшьа, | Уа, сестра Тоня, сестра. |
| Баҳәшьа дабацари, баҳәшьа, | Куда должна деться твоя сестра |
| О уа баҳәшьа, уау, | О, уа, сестра твоя, уау |
| Баҳәшьа рыцҳа уау, баҳәшьа, | Сестра твоя несчастная, |
| Уау кацәа, | Уау, сестра, переставшая жить, |
| Баҳәшьа, баҳәшьа, баҳәшьа, | Сестра, сестра, сестра(твоя). |
| Баҳәшьа дышәцәыуа, лаҳәшьа, | Оплакивайте сестру ее, |
| Сабацари ууауа баҳәшьа, | Куда мне деться, ууауа, сестра твоя, |
| Шьапалури баҳәшьа, уау, | Что делать сестре твоей, уау, |
| Бацохырхыма, уау, | Соблазнили что ли тебя, уау, |
| О уау, диа, диау. | О, уау, диа, диау. |
| Уа Тониа, бара быхьз зҳәо ҳәа, | Уа, Тоня, чтоб напоминало твое имя, |
| Хчык напы лбыркын, | Ты взялась за воспитанием ребенка [девочки], уау, |
| Уиы моабжара дынбыжьит, | И ту оставила на полпути. |
| Лигунаҳа цырхагас | Пусть тебе простится. |
| Ибоуаайт, диа, | Ее несчастье. |
| О уау, Тониа лахьеиқуацәа, | О уау, Тоня, несчастная со скверной судьбою, |
| Насыцда, уау! | Несчастная, уау![1] |

Для причитаний характерен повтор одних и тех же слов или междометий в конце каждой строчки («баҳәшьа» – «сестра

[1] Записано С. Табагуа от Амичба Сонии Басиатовны, 120 лет, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1982 г.

твоя»); включают в текст горестные, печальные слова (мцацэа «чей огонь погас», шәаркы – «чьи двери закрылись», тынхада «оставшаяся без родни» и т.д.), обращаясь часто по имени.

Велика сила психологического воздействия такого плача. Его можно слушать, как правило, в первые часы после наступления смерти близкого человека, когда душу ближайшего родственника переполняют невыносимые страдания, требующие эмоционального выхода. Даже простое прочтение записанного текста плача вызывает сострадание, в устах же талантливой исполнительницы его эффект многократно возрастает.

• Помимо обращения к умершему, оплакивания его судьбы, другой, не менее важной темой плача является рассказ о собственной прошлой и будущей судьбе скорбящего человека. Столь же выразительны два плача сестры по брату:

| | |
|---|---|
| 1. Дида, сара… | Дида, я … |
| Уау, уау, уау, уаҳәшьа, | Уау, уау, уау, сестра (твоя), |
| Исыхьзеи сара?! | Что со мной случилось?! |
| Илыҟәхәлама уаҳәшьа | Померкло ли для твоей сестры |
| Сиацә кыдшәама, Сара мцацэа?! | Сорвалась что ли моя звезда, |
| Уау, уау, уау, уаҳәшьа, уаҳәшьа, | Я, несчастная, чей огонь погас, |
| Сашьа зацә, уара | Единственный брат мой, уа, |
| Изыурызеи, уау?! | Уау, уау, уау, сестра (твоя), |
| | Что мне делать, уау?![1] |
| 2. Уау, уау, уау, уаҳәшьа | Уау, уау, уоу, твоя сестра, |
| Сиацәаху кыдшәеит! | Скатилась моя звезда! |
| Уау, уау, уоу, уаҳәшьа | Уау, уау, уоу, твоя сестра, |
| Сониа Бигуаа-цҳа. | Соня Бигуаа. |
| Уау, уау, уоу, уаҳәшьа | Уау, уау, уоу, твоя сестра |

[1] Записано С. Табагуа от Кецба Лидии Куакуановны, 103 года, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г.



| | |
|---|---|
| Ҳаҳшьа илзыхгом ари | Твоя сестра не может пережить |
| агурҩа. | это горе.[1] |

Причитание передает большую любовь сестры к своему первому брату. Она как бы не представляет себе дальнейшей жизни без брата. Абхазские похоронные плачи – это горестные импровизации, вызванные смертью близкого человека и в значительной степени построенные по традиционной композиционной канве.

Причитание, как правило, начинается с обращения к умершему, выражающего степень родства исполнителя к умершему (сестра, брат, отец, мать, дядя и т.д.), с сетования о том, по ком и кому он (она) оставил своих близких, отправляясь в мир иной. Затем дается характеристика покойного, как правило, всегда возвышенная, хвалебная, если даже в жизни он не отличался особой добродетельностью. И завершается обычно выражением надежды на то, что с любимым человеком вскоре состоится свидание (уже на том свете, по-видимому).

Это обычная композиционная канва плача. Но могут быть, конечно, существенные отклонения от нее, в зависимости от того, кто умер. Ребенка, взрослого мужчину или древнего старца оплакивают, безусловно, неодинаково. Такие плачи горестны, надрывны, жалобы, содержащиеся в них, предельно лаконичны. Рифма, как правило, отсутствует, что однако, восполняется разнообразными звуковыми повторами и рефренами (уоу, уоу, уоу, твоя сестра). Причитания широко используют традиционные средства – обращение, эпитеты («несчастная»), метафоры (жизнь – это дорога, прожитая жизнь – пол-дороги, «погас огонь в оча-

[1] Записано С. Табагуа от Амичба Сонии Басиатовны, 120 лет, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г.

ге», «закатилась звезда»), усиливающие силу эмоционального воздействия.

Мужчины, по крайней мере в настоящее время не причитают или причитают в очень редких случаях. Мужчины плачут стоя, в отличие от женщин, причитающих и сидя и стоя. Обычно мужчина причитает по мужчине, гораздо реже – по женщине. Вот слова плача мужчины, записанного нами:

| | |
|---|---|
| Икауцазеи? | Что ты наделал? |
| Узаҳцырцзеи уара, | Почему покинул ты нас?! |
| Изылухзыи ари еицш амҩа, | Почему ты выбрал эту дорогу?! |
| Сыҳазына уара, | Мой дорогой, |
| Уау сара, иухьзеи уара. | Уау, мне, что случилось с тобой. |
| Уара! Ҳауара дыҟам уеицш | В нашем роду нет |
| Иҳалалу, сасдкыла уара, | Такого доброго, гостеприимного, как ты, |
| Уара санша ицацәа | Добрый наш, гостеприимный наш, |
| Зегьы уреиҕьасшьон, | Из двоюродных братьев |
| Сыхазына Тут! | (сыновей брата моей матери) |
| | Я больше всех любил тебя, |
| | Дорогой Тут.[1] |

Тексты также содержат как «упрек» покойному («почему ты ушел от нас?»; «ты кому предпочел нас?»), также и слова, характеризующие покойника как доброго, щедрого, любимого, причем сравнивая его с самым высокими идеалами.

Слова мужских причитаний несколько более сдержанны, но, тем не менее, выражают глубокие чувства плачущего. В то же время они в большей степени обращены к умершему, почти не затрагивая личность исполнителя. Если женские причитания выражают, как правило, лишь чувственную, эмоциональную сто-

[1] Записано С. Табагуа от Квициния Датико Куакуановича, 60 лет, в с. Атара Очамчирского р-на, 1985 г.



рону любви к покойному, то в мужских плачах, прежде всего, подчеркиваются те качества умершего, за которые он удостоился такой любви. Будучи гораздо менее метафоричными, по сравнению с женскими плачами, они несколько богаче их по объективной оценке покойника.

Причитания продолжаются в течение всего похоронного обряда. После того, как проходят первые, наиболее трагические часы горестного оплакивания, характер причитаний несколько меняется, они приобретают несколько иное содержание и форму, заполняются бытовыми деталями из жизни усопшего, становятся более длинными и сюжетными одновременно. Мы узнаем из них подробности жизни не только умершего, но и членов его семьи. Один из характерных примеров – плач бабушки по внуку (приводится с сокращениями):

Уан, уан, уан,
Уан сара сзымпсуазеи,
Сышцацәыуо,
Уан, сыҷкун кахәхәа,
Абыць, уан, уан.
Унасыпданы удәылпит аҩны
Абыць уан,
Уанду, илыхьыз акы еицшым уан, уан.
Уан, хар змамыз атаацәара
Срылцыз цьысшьон, уан, уан.
Сзымпсызеи, сызбаху анырҳәоз,
Цәыш-цҳа Цацикуа.
Уан, уан, сыпсы зыҕроу,
Сыпсы уҕран – С-Абыць,
Сыҷкун кьалантар, уан, уан.
Уан, зегьы реиҳа сгу дтыхоит Зоиа, уан.
Цсшьара душьтит уан,

Уан, лаамҭа ааныа дааугеит уан.
Сыҧкәын дабажәгеи ҳәа
Уа Зоиа, бан, бан, бан.
Бареи сареи ҳаҧсы зҭоузеи бан.
Ухала ухы ныҟәугон уан,
Уцьабаа рацәоуп уан, Абыць, уан.
Уан, уан сеилагоит,
Ушҭахаз, анысгәалашәалакь
Уан, аурыс сасцәа
Цсызкра иахьугаз, уан.

Мать, мать, мать (твоя)
Мать (твоя), почему я не провалилась,
Как я плачу,
мать (твоя), сын мой стройный.
Абыдж, мать (твоя).
Мать (твоя), в несчастливый день ты вышел из дому, Абыдж
То, что случилось с твоей бабушкой,
Не похоже ни на что,
Мать, мать (твоя).
Мать (твоя), вроде бы я вышла из нормальной семьи,
Но напрасно выросла, мать, мать, мать (твоя)
Почему не умерла тогда, когда говорили
Обо мне: «Цушба Цацикуа»
Мать, мать (твоя), душа моя.
С тобой была связана душа моя,
Мой Абыдж.
Мой стройненький сын,
Мать, мать (твоя)
Мать (твоя), больше всех беспокоит
Меня Зоя, куда ее деть, мать (твоя)



Ты ее послал на курорт,
Сам я ее привезу, сказал,
Мать (твоя).
Преждевременно ты ее привел, мать (твоя).
Куда дели моего сына, мать (твоя).
Уа, Зоя, мать, мать, мать (твоя),
Почему не провалилась земля, на которой мы стоим?
Мать, мать (твоя),
Велик твой труд, мать (твоя).
Потемнел, мать, свет моих очей, мать (твоя).
Заслужили мы только слезы,
Абыдж мой, мать (твоя).
Мать твоя, с ума схожу, как вспомню,
Как ты погиб, мать, мать (твоя)
Русских гостей
Повел на рыбалку,
Мать, мать (твоя).[1]

Риторические повторы восклицаний: «мать, мать, мать!»; [illegible] метафорические обращения, эпитеты, наличие элементов сюжетности и даже повествовательности (далее следует [illegible] организационный рассказ об обстоятельствах гибели внука).

В данном причете рассказ ведется то от имени бабушки, [illegible] от имени матери погибшего. Эта же особенность обнаружена [illegible] в других полевых фольклорных материалах. Таким образом, [illegible] исполнительница причитания создает обобщенный образ матери, [illegible] подобно тому, как это сделано в других жанрах народно-[illegible] поэтического творчества, например, в эпосе, в образе Сатаней-Гуаши – матери героев нартов. В народной поэзии образ женщи-

[1] Записано С. Табагуа от Абгаджава Цацикуа Ситовны, 88 лет, в с. Абгархыку Гудаутского [illegible] 1981 г.

ны несет в себе прежде всего черты женщины – матери, дающей жизнь человеку.

Заключительный этап похоронного обряда – положение покойника в гроб и вынос тела на кладбище. Обрядовые действия здесь носят очень напряженный, трагический и особенно жестокий характер (выдирание волос, царапание лица и др.). В причитаниях, связанных с этим моментом обряда, резко возрастает эмоциональность, соответствующая совершаемому ритуальному действию. В причитаниях абхазов все-таки словесное (текстовое) оформление уступает горестным восклицаниям и плачевым интонациям.

Как отмечает Мижаев [113], похоронный обряд и похоронная поэзия адыгов во многом схожа с соответствующими обрядами и жанрами фольклора кавказских народов, в частности, не только абазинского, но и абхазского народа.

В прошлом у адыгов оплакивание сопровождалось элементами самоистязания. Хан-Гирей отмечает: «Женщины бьют себя в грудь и щиплют лицо, мужчины царапают лоб до крови и синие пятна остаются на долгое время» [167]. Подобные сцены наблюдаются у абхазов и сейчас, но в редких случаях. Женщины царапают себе лоб, лицо до крови, выдирают из головы волосы.

У адыгов также существует индивидуальная и хоровая форма оплакивания. Оплакивание обычно длится несколько дней, дабы могли съехаться все родственники покойного.

Приведем некоторые словесные аналогии. После смерти человека у адыгов говорят: «Умрешь, твое имя добрым словом помянут» («Ул/эмо уиц/эф/ык/э ипа/уэнщ»), «мужественная смерть – не конец человека». Поговорочное выражение: «счастлив, что так (сильно) оплакивали». Нечто сходное – поговорочное выражение у абхазов: «Хатцарыла итахаз уи дыцсуп хы



дцхьазатəзам» – «Кто мужественно погиб (умер), того не следует считать умершим». «Шаҟа ицата[1] шкуакуоузеи, ибзиан дырцоусит!» – «Какая светлая у него душа, так хорошо оплакали [он разве мертв]».

Особенностью лексики абхазских причитаний является и то, что им, как поэтическому жанру, присущ определенный специфический круг слов и словосочетаний, употребляемых только в этом жанре. Например, глаголы и глагольные тавтологии в побудительной и понудительной формах типа: «сзымпсызеи!» – «почему я не умерла» и т.д.

Лексический материал абхазских похоронных причитаний, однако, отличается от других жанров фольклора особым подбором слов, который определяется их семантическим и поэтическим назначением. Исключительная эмоциональная напряженность, драматизм ритуальной ситуации обусловили художественную специфику их лексики и фразеологии.

У абхазов наблюдается двойственное отношение к покойнику, что находит отражение и в характере обрядов. Человек всегда является объектом уважения и поклонения. Умершего увещевали, умоляли не забывать своей семьи, хранить и защищать ее. С другой стороны, от покойников старались уберечься, отдалиться. В первом случае, в обрядах превалируют словесные выражения, причитания, молитвы, во втором, – оградительные действия. В качестве примера во втором случае можно привести обряд «связывания дома» [177]. В случае смерти главы семейства через крышу дома перекидывали веревку и держали или тянули ее. Дом как бы «связывали» в целях очищения или оберега от смерти. Аналогичный обряд, по свидетельству Г. Ф. Чурсина, имеется и в Мегрелии [177, с. 90].

---

[1] Ицата – помещение, место души его.

Из песен, сопровождающих похоронный обряд, можно отметить песню «Ауоу». Она исполнялась и в тех случаях, если на умершем обрывался семейный род. Одну из версий происхождения песни-плача «Ауоу» сообщил нам информант: «Были две сестры-близнецы, одну звали «Ахәоу, другую – Уоуоу. Они не были замужем и умерли вместе. Их похоронили и на похоронах плакали:

Ахәоу, Уоуоу
Ахәоу, Уоуоу
Ахәоу, Уоуоу![1]

Песня «Ауоу» пелась двумя группами женщин, одна запевала: «Ах, уоу, уа», другая отвечала: «Уаауоу».

Обычай «посвящения коня умершему», известный многим народам Северного Кавказа, у абхазов зафиксировали Инал-ипа, Чурсин и другие этнографы. Лошадь покойного, покрытую черной попоной, ставили во главе траурной процессии [177], которая трижды обходила вокруг двора, где лежал умерший. При этом исполнялась обрядовая песня-плач «Ауоу» [82]. На лошади покойного долгое время после этого никто не ездил. Этот обряд являлся отголоском древнего обычая, по которому любимого коня умершего убивали [177].

Имеется и более позднее достоверное свидетельство существования у абхазов обычая «посвящение коня» в его песенном сопровождении: «Мой двоюродный брат был единственным сыном отца. Имел лошадь. Окутали в траур (в сатин). И поставили ее в ряд, где стояли скорбящие родственники. Так как сын был единственным у дяди, дядя в сопровождении глубоко скорбящего человека с закрытыми сатиновой косынкой головой и лбом обво-

[1] Записано С. Табагуа от Гицба Куна Сабыдовича, 75 лет, в с. Бзыбь Гагрского р-на, ноябрь 1982 г.



дил лошадь вокруг двора и следом за ним шли люди, исполняющие «ауоу».[1]

Особые поминальные обряды совершаются на 40, 52-й день после наступления смерти. У абхазов (как и у многих других народов) бытует поверье, что душа покойного в это время еще находится вблизи родного очага. К наиболее известным поминальным обрядам относятся так называемый «атарчей» – поминальные скачки. Наездники, участвовавшие в скачках, исполняли песню «Азар», которая поэтому получила название «Верховая». Образец этой песни записан нами в с. Джгерда:

| | |
|---|---|
| Хаиуа, Ҳаиуа, Ҳаиуа, | Хаиуа, Хаиуа, Хаиуа |
| О Ҳоо, Ҳаиуа, | О хоо, хаиуа, |
| Уа, ра-до, ха ха-ха | Уа, ра-до, ха, ха-ха |
| Ои раи | Ои раи |
| До раи-да уа-раи-да | До раи-да, уа-раи-да |
| Ха уа-са раида | Ха уа-са раида |
| О хо уа хо, уа, раи-да раида. | О хо уа хо, уа, раида, раида.[2] |

Песня не имеет текста с определенным смысловым содержанием, она строится на воплях, возгласах и призвана, по всей видимости, привлечь внимание к совершаемому действу, поэтому в данном случае ее можно рассматривать как составную часть ритуала. Характерной чертой песни является ее звукоэкспрессивная полифония, благодаря которой достигается высокий эмоциональный накал.

Следует отметить, что в традиционном похоронном обряде абхазов регламентированы особые правила поведения, которые распространяются, главным образом, на родных покойного. К ним относятся: для женщин – ношение траура, распускание во-

[1] Далее архив АбИГИ: Сгорел во время абхазско-грузинской войны 1992 г.
[2] Записано С. Табагуа от Амичба Сонии Басиатовны, 120 лет, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г.

лос, подрезание кос (перешедшее в символическое подрезание кончиков волос), хождение босиком; для мужчин (отца, брата) – ношение траура, воздержание от бритья. Современные полевые материалы подтверждают бытование многих из этих обычаев до настоящего времени: «Женщины свои волосы распускали, мужчины, кто 40 дней, кто 52 дня и год, не брились. Босиком ходили. Таким наказанием себя как бы успокаивали». «Если убили сына, дочь, брата, сестру, двоюродного брата или сестру, то мужской пол (близкий человек) не брился до тех пор, пока не отомстит за умершего (за близкого), такой был божий закон традиции».[1]

Важную часть похоронного обряда составляло устройство поминального стола – ашьапы. В день похорон поминки устраивали в основном для близких, в число блюд не включали мясное и молочное (до погребения мясо не ели). Большую ашьапу, которая вмещала до 500, а иногда и большее число людей (помимо родных, близких и дальних родственников, соседей), устраивали на 9 и 40 день в Абжуйской Абхазии, на 52 день – в Бзыбской Абхазии. Здесь уже угощали мясными блюдами, приготовленными из мяса овец и крупного рогатого скота, были и спиртные напитки – сладкие (медовая), водка и вино. Не значили даже тамаду, выпивали обязательные тосты, но они были значительно больше ограничены, чем на свадьбе. Считалось не смываемым позором (срамом), если человек перепил на поминках. В их устройстве принимали участие родственники, соседи, односельчане.

Следовательно, похороны выходили за рамки семейного обряда, становясь обрядом общественным, коллективным.

Итак, похоронный обряд абхазов представляет собой сложный многоступенчатый ритуал, в котором проявляются эле-

[1] Архив АбИЯЛИ.



менты и христианского, и мусульманского обряда, но при этом обряд устойчиво сохраняет свою традиционно-национальную основу – обычаи, причитания, которые нерасторжимо связаны с народным бытом и мировоззрением. Причеты, составляя неотъемлемую часть обряда, в то же время являются средством выражения человеческих чувств и переживаний. В драматических причитаниях раскрывается вся трагедия, постигшая семью по поводу утраты любимого человека.

Традиционный похоронный обряд и похоронные причитания до настоящего времени сохраняются, особенно в абхазских селах, в сущности, подвергаясь лишь незначительным изменениям, обусловленным современным бытом.

С жанром похоронных причитаний соотносятся абхазские историко-героические песни. Очевидна их генетическая связь и взаимное влияние. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что у абхазов нет ни одной героической песни о живом герое (считалось, что настоящий герой не может дожить до глубокой старости). Некоторые историко-героические или героико-исторические песни по форме построения можно квалифицировать как своеобразные сюжетные причитания, граничащие с героико-историческими балладами.

Среди наиболее известных историко-героических песен-причитаний – плач матери по сыну – народному герою, Киахьба Хаджарату (подстрочный перевод):

*Кьахь Ҳаџьарат иан лмыткума*
(Плач матери Киахба Хаджарата)
Уаа, нан уаа, нан Ҳаџьарат рыцҳа уана?!
Уаа, нан уаа, нан Ҳаџьарат рыцҳа уана?!
Шәақь итыцуа сазыртәом умҳәахьази
Цҳәыск илхылцыз сицәшәауам умҳәахьази, уана?!

Уаа иеицшым Ҭаку – Фат ушцеифеи, уана?!
Уда длымам, лажәымҭа збаацсутәзеи, уана?!
Маан Димитр ҳәахша цьарк азы душьтан, уана?!
Аха уара уда акгьы имоуа дышцакоуцеи уана?!
Ҭаку – Фат узыкәгәгәаз уара уимфеи, уана?!
Сара схымҭа сагааит, азә цьарк истом умҳәеи, уана?!
Уаа, нан, уаа, нан с-Ҳаҵьарат хаца, уана?!
Уда длымам лажәымҭа збаацсутәзеи, уана?!
Нан, сыҷкун бзиахә, сгәазырҳага заҵә, уана?!
Шьҭа илыцсыхәоузеи, лхы абалгари, уана?!
Уан ажәымҭацәгьа, уан хәыларцәа, уана?!

Уаа, нан, уаа, нан, бедный, (несчастный) Хаджарат,
твоя мать! (мой сын)
Ты же утверждал, что тебя пуля не берет.
твоя мать!
Ты говорил, что не боишься никого рожденных
женщиной, твоя мать?!
На человека не похожий Таку Фат [как] тебя погубил
[твоя] мать
Почему ты сделал старость матери тяжкой,
Никого, кроме тебя, [мать] не имеет
Зачем ее старость тягостной (тяжкой) сделал,
твоя мать?!
Дмитрий Маан, сын свиньи,
Преследовал тебя из-за какого-то креста, твоя мать!
Но ничего, кроме своей головы, ты ему не оставил
твоя мать!
Таку Фат, которому ты верил, погубил тебя,
твоя мать!



«Пусть я умру от своей пули,
Но никто не получит медали», – ты сказал, твоя мать!
Уаа, нан уаа, нан, мой герой
Хаджарат, твоя мать!
Кроме тебя, никого не имеет
Старость ее для чего сделал тяжкой,
твоя мать?!
Нан, мой мальчик дорогой, единственная радость
моего сердца, твоя мать!
Что делать теперь твоей матери, куда деться ей,
твоя мать?!
Твоей матери, чья старость тяжкая,
Твоя мать, обездоленная,
твоя мать [96].

Эта песня, в основе своей – эпико-героического характера, воспевает реального исторического народного героя, подчеркивая его отвагу, бесстрашие перед врагами («утверждал, что тебя пуля не берет…, что не боишься никого из женщиной рожденных»). Как и причитание, она строится на вопросительно-восклицательных интонациях, содержит многочисленные обращения к умершему, упреки в неблагоразумии, приведшему к его гибели и одиночеству матери. Бытовой рассказ об обстоятельствах смерти героя постоянно прерывается горестными восклицаниями о судьбе матери, потерявшей сына, становясь традиционным рефреном. Эмоциональные возгласы, включенные в текст песни, вопросы к умершему, остаются без ответа, образные определения, сравнения, метафоры, рефрен («твоя мать») тесно сближают эту песню с похоронным причетом [20].

Следует отметить и то, что как абхазская, так и адыгская похоронная поэзия нашла своеобразное преломление в других

жанрах фольклора и литературы. Скорбные мотивы причитаний органически вошли, например, в героический эпос «Нарты».

С распадом родового строя похороны и поминовения, все больше превращаясь в факты частного, семейного быта, не утрачивали, подобно свадебной игре, многих черт, связывающих этнобытовой обряд с пережитками родового строя и его идеологии [149].

Монолог, преимущественно обращенный к матери, иногда к брату, сестре усопшего, анафоро-эпифорический повтор «сын мой» – все это специфично для похоронных причитаний абхазов [90].

Основная идея историко-героической песни – описание и прославление подвига героя, но, как свидетельствуют наши полевые материалы, иногда текст такой песни с течением времени трансформируется, все более обретая черты плача, при том не теряющего свою жанровую специфику, как, например, в песне о Сумане (Сатбее), расстрелянном меньшевистскими властями Абхазии:

– О сан сыргоит сара Очамчыра
– О уан, уара ургар Очамчыра,
Уан илзынхода уан?
– Соызцәеи ауацәеи бзынхоит сан,
– Уара уаныҟам, урт зыстахзеи, уан,
– Соызцәеи, ауацәеи бтахымзар,
Саргьы бзиа сыббазом сан!
– Уан уара уда дзынхом уан.
– Макьана 24 шыкәса роуп исхыцуа сан!
– Макьана уҭаацәарам уан, уара!
– Уара уҟынтәи азәы сидыцшылондаз ма,
С-Сатбе!



– Абзиараз саҳәшьа, саншьа
Иааугап сыбао аоныҟа,
Максме.[1]

– О, мать, увозят меня в Очамчира, о, мать!
– О, мать, если тебя заберут в Очамчира,
Кто у твоей матери останется, о, мать?
– Останутся с тобой друзья и родственники, мать!
– Без тебя для чего они мне, о мать!
– Если ты моих друзей и родственников не хочешь,
То и меня не любишь!
– Матери твоей без тебя не жить, о, мать!
– Мне пока лишь 24 года, о, мать!
– О, мать, еще не семейный ты, мать твоя!
– Хотя бы смотрела на кого-нибудь от тебя,
– Мой Сатбе! О, мать!
– Прощайте сестра, дядя!
Принесешь мои кости домой,
Максме.

Эта песня фактически представляет собой поминальное причитание с бытовыми подробностями, касающимися деталей жизни покойного, понятными лишь людям, знавшим его.

Приведем еще один текст историко-героической песни «О Аснна Ядги» – песни, характерной с точки зрения ее модификации в сторону жанра причитаний.

Уаса рада, уарад гушьа, Уаса рада, уарад гуша,
Уана, уан, уан, уан нан, Уана, мать, мать, мать нан,
Уа рацха, зымцацәаз, нан, уан, Бедная мать, погасший ее огонь, нан мать,

[1] Записано С. Табагуа от Малазония Нуцы Ядрысовны, 60 лет, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г.

Цьениа Иадги, нан уан, Дженна Ядги, нан мать,
Уан излухҭази!? Матери твоей почему досталось!?
Уан – умцан, умцан, сымҳәази, Мать твоя – не ходи, не ходи, говорил
Уан, гуашьа, Уау гуаш,
Уан усзымзыршит, Мать не послушался ты.
Уан, уан, ишцазуры, уа Мать, мать (твоя), как мне быть,
Уан, уан, ушцазури, уан. Мать твоя, как быть, мать, мать [6]

По поводу внутрижанрового развития плачей как таковых, их жанровой модификации в сторону образования, например, героико-исторических баллад и др. жанров (плачей), их классификации в фольклористике существует теоретико-типологическая проблема.

В статье же З. Д. Джапуа «Об абхазских причитаниях» [63], автор придерживается того мнения, что плачи и песни, в которых упоминаются народные герои, делятся на две группы: а) причитания, которые могут брать начало от исторических героических песен, плачи о народных защитниках; б) причитания о любимом покойнике.

Первые более традиционны, они входят в репертуар разных сказителей.

Плач – не просто словесное традиционно-обрядовое действо, но своеобразный народный реквием по смерти человека. Как известно, песни-плачи о героях и надгробные плачи не однозначны. Приведем в качестве примера записанный нами плач о широко известном народном защитнике, сохраняющий традиционный колорит:

Ушәацьҳәара тәыци-жьыци иреимакыртоуп,
Уцьабара мшәи – кәыцьмеи ацагылоуп,
Шарпы еицәеицш иоыцхахаз,
Хәылпы-еицәеицш илыцабаз,



Уе шуа ирыцәлахо, Кьагәа ахаца![1]

Из-за вести о твоей гибели спорят «твыци – жыци»
По тебе скорбят медведи и волки
Подобно утренней звезде взошедший,
Подобно вечерней звезде погасший,
Ты будешь ровесником каждого новорожденного, Кьиагуа-герой.

Образ Киагуа-героя в тексте рисуется метафорично. О гибели героя (от вести об этом) глубоко скорбят такие дикие хищные звери, как медведь и волк. Метафоричность в этом тексте особо выделяется. Появление героя экспрессивно сравнивается с природными явлениями как с взошедшей утренней звездой, гибель же – с погасшей вечерней звездой.

Плач излагает суровые, без прикрас, факты из жизни погибшего героя, образ которого имеет важное общественное значение, в частности – воспитательное. Подобные песни-плачи воспроизводятся и входят в соционормативную культуру современного общества.

Песни второй группы более импровизированы, и репертуар их более ограничен, но по композиционному строению, стилистике, поэтической форме близки к первой. Лирическое начало подавляет в них эпическую основу – рассказ о драматическом событии. Плач по погибшему сливается с оплакиванием судьбы матери, потерявшей сына.

З. Д. Джапуа опубликованы тексты причитаний: «Плач матери по дочери», «Плач сестры о братьях», «Плач матери о дорогих», «Плач дочери о матери» и т.д., подтверждающие наши

[1] записано С. Табагуа от Малазония Нуцы Ядрысовны, 60 лет, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г.

наблюдения относительно характера исполнения и художественно-стилистических особенностей этого вида народной поэзии.

Таким образом, похоронные и поминальные причитания абхазов – это импровизационный жанр, имеющий традиционную основу в виде устойчивого композиционного построения в форме риторических вопросов (без ответа), специфических повторов, обращений к умершему от имени причитающего, например «твоя мать», междометий, сравнений, метафор, составляющих образный строй этих эпических произведений. В большинстве причитаний, помимо образа умершего, создается и образ оплакивающего, его дальнейшей, горестной судьбы, вызванной смертью близкого человека. Прошлое и будущее сливается в печальном настоящем, что выражается в жалобах на судьбу, долю. Искренность, глубокая эмоциональность делают причитания образцом психологической народной поэзии. Причитания проникнуты эмоциональным настроением, они глубоко лиричны: искреннее чувство, трагизм человеческих переживаний – вот что должно было выразить в своем содержании каждое причитание, сопровождающееся драматически звучащими мелодиями (или речитативами). Именно такое чисто эмоциональное значение имеют некоторые отрывки из древнерусских плачей, дошедших до нашего времени, из летописей и других памятников древнерусской литературы. Таким, например, был плач княгини Евдокии по Дмитрию Донскому и плач Ярославны из «Слово о полку Игореве» [135].

Плачи – причитания, своими корнями восходящие к глубокой древности и во многом отразившие мировоззрения первобытного коллектива, в настоящее время стали типичными лирическими песнями, выражающими горе людей по поводу смерти человека.



Оплакивание покойников имеет место в той или иной форме у всех народов мира. Существование его засвидетельствовано как памятниками древней письменности, так и живыми наблюдениями этнографов.

Особняком стоит вопрос о свадебных причитаниях у абхазов. Правда, имеются явные следы бытования такого жанра в этнографическом быту, но зафиксированных текстов нет. Поэтому мы можем только предположительно говорить о существовании такого жанра.

Таким образом, причитания прошли сложный многовековой путь от магических произведений к яркому реалистическому искусству, от выражения узколичных, индивидуальных переживаний к выражению общенародного горя, от традиционного обрядового плача над покойником к несколько иным видам народно-поэтического искусства.

# ГЛАВА 3

## Заговорная поэзия

### 1. Заговоры

Магические действия, сопровождающиеся словесными приговорами, издавна сопровождали различные виды человеческой деятельности. Страх перед грозными силами природы преследовал человека на протяжении всей его жизни. Бессилие древнего человека перед природными явлениями, невозможность объяснить, понять их и, следовательно, противостоять им, многократно усиливали этот страх. Обрядовые магические и культовые действия выступали, как воплощение естественного желания человека повлиять на силы природы, уберечься от гнева богов, обеспечить безопасность своего жилища, получить хороший урожай и спастись от врагов. Некоторые из магических действий, связанные с хозяйственной деятельностью человека, вместе с соответствующими произведениями обрядовой поэзии, рассматривались в предыдущих главах работы.

В настоящем разделе словесное сопровождение магических действий – заговоры, заклинания, песни рассматриваются как особая область поэтического творчества абхазов. Призванные воздействовать на силы природы (божества) и вызвать желаемый результат, они оказываются близкими по своим функциям, а часто и поэтической структуре. Многие из этих словесных формул утратили связь с обрядом или обнаружили тенденцию к самостоятельному существованию, что подтверждает возможность рассмотрения их и вне связи с магическим действием.



Работы ученых Н. Я. Марра [110], Н. Джанашиа [63], Г. Ф. Чурсина [175], Д. Гулиа, С. Басария [26] и др., посвященные изучению древних верований, быта и обычаев народов Кавказа, дают богатый материал для исследования этого жанра абхазского фольклора, выявления условий и характера его бытования.

Заговоры оказались наиболее изученным жанром народной поэзии. Тексты заговоров в оригинале впервые были опубликованы Д. И. Гулиа в «Сборнике абхазских пословиц, загадок, скороговорок и заговоров», изданным в 1919, а в более полном виде – в 1939 году. Во вступительной статье автор, поясняя тексты отдельных заговоров, поднимает важные вопросы относительно специфики художественно-образного языка этого жанра. Дальнейшее собирание материалов по абхазским заговорам связано с именами таких видных ученых, как Х. С. Бгажба [28], Б. Н. Шинкуба [181] и др. Исследованию абхазских заговоров посвящена специальная статья Р. Хашба (из бывшего архива АбИЯЛИ). В настоящей главе мы используем также собственные записи заговорной поэзии, собранные в экспедициях. При изучении поэтики заговоров большую роль обретают работы русских ученых Н. Ф. Познанского [130], Е. Н. Елеонской [72], П. Г. Богатырева [31] и др.

Заговорная поэзия, в целом составляя особую область поэтического творчества абхазов, включает в себя самые разные словесные формы: от древних заговоров, заклинаний до сравнительно недавних, бытовых.

Заклинания и заговоры представляют наиболее архаичную часть традиционной культуры абхазов.

Заговоры относятся к особому виду народного словесного творчества. Цель заговора, так же как и заклинания – добиться

желаемого результата, вследствие чего во многих случаях трудно различить.

Магические действия, сопровождающие заговоры, часто определяли и содержание заговора, призванное пояснить действия и его результаты. Заговоры обладали и собственной «силой слова», и потому они в своем словесном выражении являлись дополнительным средством воздействия. Большинство заговоров с сопутствующим им магическим действием было направлено на излечение (изгнание) болезней или же предупреждение несчастья, гибели человека или домашнего животного. Вера в действенность заговора – необходимое условие, сопровождающее его произнесение. Успех или неуспех действия заговора в таком случае объясняется не тем, что заговор хорош или плох (вера в заговор исключает подобные сравнения), а тем, соблюдены или не соблюдены условия, при которых он произносится. Вера в заговоры, обязательность точного воспроизведения слова и действия определили длительное бытование заговоров в народной традиции и их сохранность, даже если заговор содержит непонятные слова. В настоящее время заговоры почти утратили свое значение магического воздействия на злые силы. Но для исследователя фольклора они интересны и своей мировоззренческой основой и сохранностью в нем богатого поэтического, языкового, лексического материала, выразительными образами и искусно применеными поэтическими средствами.

Отличительной чертой заговора как поэтического произведения является устойчивость его словесного оформления (текста), который строится по определенному шаблону. Наиболее древние образцы в качестве зачина содержат обращение к «силе», вызвавшей болезнь, либо вредное воздействие на человека, животное и т. п.



О, кто чистый ключ превратил в болото,
Кто болото превратил в чистый ключ,
Кто из мошек сделал червей,
Кто урожай сделал твердым (спелым).[1]

Злой «силе», «духу» заговаривающий противопоставляет свою «силу», свой «дух». Сам термин «аҭәҳәа» – абхазское название заговора, происходит от слова «аҭәҳәара» – значит «дуть», выдувание же производится звукоподражанием «Фу-у». В заговоре против укуса змей говорится: «Та, чье сердце – шелк, чья шкура – атлас, я знаю против тебя заговор: мой дух сильнее твоего» [1, с. 23]. Или в другом заговоре против нанесения раны:

Фу-у, железо, дую в тебя духом железным,
Фу-у, сталь, дую в тебя сильным духом,
Фу-у, сила, дую в тебя сильным духом.[2]

В основной эпической части заговора описывается болезнь и ее изгнание. При этом используется представление о болезни, как о некоем живом существе, вселяющемся в человека и подлежащему изгнанию в какое-то отдаленное место.

Для усиления действия заговора текст непременно повторяется три раза. Именно три раза. Как известно, 3-лирическая цифра особенно часто встречается в заговорах.

Закрепкой заговора (от ее формулы: «Фу-у сила, дую в тебя сильным духом») чаще всего служит сокращенный троекратный повтор: «Чффу, чффу, чффу» (видимо, соответствующий в русских заговорах – «Тфу, тфу, тфу» – троекратное сплевывание). Встречается и закрепка такого типа: «Слово мое горячо, дух сахар» (в русских заговорах – «Слово мое крепко»).

---

[1] Архив АбИЯЛИ. Запись Р. Хашба.
[2] Архив АбИЯЛИ. Запись Р. Хашба.

Перейдем к анализу некоторых собранных нами абхазских заговоров.

*Заговор от укуса змеи.*

| | |
|---|---|
| Худи, худи худан ица | Худи, худи худана сын |
| Ҳаитан гьагьа | Хаитан гьагьа |
| Затан назла | Затан назла |
| Ҳакьа ныкәырс | Хакьа ныкурс, |
| Быстахь хәаша | В мамалыги (холодной) кров превратил, |
| Хәаша марда | С подъема свистнул |
| Хьаца ссара, упыххаа уныкәыстеит, | Как мелкие деревья, убрал |
| Сатәхәан исырдеит | Надул вздутие, |
| Хьаа баа хысеит, | И боль утихла, |
| Цәамта хаа уоуит | Сладкий твой сон настал, |
| Чффу, чффу, чффу.[1] | Чффу, чффу, чффу. |

В этом заговоре отсутствует зачин. Он целиком состоит из описания магического действия, выраженного глаголами действия: «превратил» («унықусцеит»), «свистнул» («ныкәырс»), «убрал» («хысеит»), «настал» («уоуит») и т.д., что характерно для так называемых «шептальных» заговоров. Особенность таких заговоров заключается в том, что они основаны исключительно на вере в силу различных «шептаний». Они не содержат ни рассказа, ни приказа, ни угрозы, ни заклинания и в то же время состоят из вполне понятных формул. Знахарь говорит, что «заговаривает» в данном случае боль от укуса змеи. Заговор основан на принципе параллелизма в виде сравнений, выраженных в положительной форме («Как мелкие деревья, убрал...»). Из поэтических приемов, характерных для заговоров, можно упо-

[1] Записано С. Табагуа от Амичба Сардиона Иуаковича, 68 лет, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1982 г.



употребление так называемых «симпатических» эпитетов (... сладкий, мамалыга – холодная).

*Заговор – успокаивание ребенка (от сглаза).*

| | |
|---|---|
| ..., зым кәымжәы ишәуп, | Дзым, дзым, в черкеску одет, |
| ..., зым каба ишәуп, | Дзым, дзым, в бешмет одет, |
| ..., зым хтарца ихоуп, | Дзым, дзым, в башлык одет, |
| ..., зым симаа ишьоуп, | Дзым, дзым, в обувь обут |
| Чффы, амшын агу ихысыцәхәалоит, | Чффы, в середину моря заговариваю (выбрасываю) |
| ... аланшцәгьа. | Этот дурной сглаз.[1] |

Это – также «шептальный» заговор. Большинство собранных нами заговоров относится к этому типу. Мы вправе рассматривать «шептальные» заговоры как наиболее древний, архаичный тип. Косвенное доказательство этому – отсутствие зачина, имевшего, как правило, религиозную окраску. Знахарь устраняет причину плача ребенка – «дурной глаз», считая его материальным предметом, выбрасывает, сдувает в море. Приведем еще один *заговор от «дурного глаза»:*

| | |
|---|---|
| Чффы, збаа зыхь ыцызхыз, | Чффы, в болотном месте кто родник выкопал, |
| ... зыркьыкъыз, | Кто жеребенка заставил заржать, |
| ... дуп. | Это дурной глаз. |
| ...шь ацәацшь тасааит, | В красный глаз красная палка пусть воткнется, |
| ...тра цоытра тасааит, | В голубой глаз голубая палка пусть воткнется, |
| ...куа цоскуа тасааит, | В черную собаку черная |

[1] Записано С. Табагуа от Зухба Шашкуа Шарматовны, 80 лет, в с. Джгерда Очамчирского ... 1982 г.

| | |
|---|---|
| | палка пусть воткнется, |
| Бжьгəашəк уртысцоит | Через семь ворот выгоняю |
| Бжьцəымыгк аасырхоит, | Семь гвоздей вобью, |
| Бжьышьхак урхысцоит, | Через семь гор тебя перегоню, |
| Бжьмшынк ирхыстəхəалоит, | В семь морей его продую, |
| Амшын ныршə ара | На другом берегу моря дуплистое |
| гуаɑа гылоуп, | дерево стоит, |
| Ара гуаɑа, алацшь татəоуп. | В дупле орехового дерева |
| | красная собака сидит. |
| Алацшь инаɕастəхəеит, | Красной собаке наговорю, |
| Чффы, шəышьха нхыцка, | Чффы, через сто гор, |
| Нан лнапы уцакуп, | Под руки нан прикрыт, |
| Нан лкалт уцахɑоуп. | Под юбкой нан закрыт, |
| Чффу, чффу, чффу. | Чффу, чффу, чффу…[1] |

И здесь, помимо эпитета «красный», повторение числа «семь», как сакрального, имеет магическое значение.

Этот заговор более сложен по построению, чем предыдущий. Он начинается с описания «симптомов» болезни, после чего следует ряд формул, направленных на устранение «дурного» глаза, ассоциируемого с красным цветом. Эпитет «красный» повторяется на протяжении всего заговора, это – типичный сквозной симпатический эпитет. Борьба с «дурным» глазом производится как с помощью описания магических действий самого знахаря так и опосредованно, через «красную собаку». В конце заговора содержится ряд труднообъяснимых формул, например, «под руки нан прикрыт», «под юбкой нан закрыт», «выгоняю», «вобью», «перегоню», «продую», «в дупло орехового дерева» и т.д., не

[1] Записано С. Табагуа от Кецба Лидии Куакуановны, 106 лет, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 17.06.81.



являющихся, по-видимому, атрибутами древнего магического действа.

Как известно, заговоры могут включать элементы различных видов и жанров народного творчества, как эпических, так и лирических. Однако решающая роль в построении заговора, несомненно, принадлежит эпическим элементам. Это отчетливо видно из вышеприведенного заговора. Эпические повторы усиливают «магическое» звучание заговора (они рифмичны), употребление характерных эпитетов помогает создать яркие художественные образы («в дупло орехового дерева», «красная собака»). Следует упомянуть и такие приемы, усиливающие действие заговора, как числовая гипербола (вместо одних ворот, морей и т.д. – семь), а также повторение в начале следующей строки конца предыдущей («дуплистое ореховое дерево стоит»; «в дуплистом ореховом дереве…»).

В абхазских заговорах наиболее часто встречается построение в стихотворной форме.

*Обезболивающий заговор (при ранении):*

| | |
|---|---|
| Ԓыԓа цпатəхəа сутəхəоит, | Железом, ветром заговорила, |
| Шьакар цсыцла сутəхəоит, | Сахарным духом заговорила, |
| Аԓнаржьи икны изгеит. | К Айнаржий[1] взяла, |
| Ԓамбала усзыблаait, | Ватой прижгла, |
| Усы усыршьеит | Отдохнуть дала, |
| Уԓаа хысеит | Боль твою ослабила.[2] |

Что касается стихотворной структуры заговора, по нашим наблюдениям, они не чужды концевым ударениям. Ритмический акцент в строке явно падает на концевую глагольную рифму. На-

Айнаржий – легендарный кузнец из нартского эпоса.

[2] Записано С. Табагуа от Гадлиа Мычич Киамшиатовны, 80 лет, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г.

пример: «уцызблаait» – «прижгла снизу», «сутәҳәоит» – «сва-
вариваю», «усыршьеит» – «заговором успокоила».

Четко обозначенный ритм усиливает эмоциональное
психологическое воздействие заговора. Отметим оригинальный
поэтический прием, примененный в приведенном заговоре для
построения формулы «изгнания» боли: отождествление иносказания со способом лечения. Таким образом, достигается наибольший эффект воздействия на пораженное место. При прочтении заговора у объекта воздействия возникают совершенно определенные ассоциации. Так, например, «ветер» – обдувает, сушит рану, «Айнаржий», «железо» – прижигает, дезинфицирует и т.д.

*Когда животное остается в лесу (заблудится):*

| | |
|---|---|
| Аитар, аитар! | Айтар, айтар![1] |
| Бжьцьара ҳаилоуп, | Всеми местах мы переплетены |
| Бжьгәарак ҳакәыршоуп, | Семью оградами окружены |
| Аитар ишәақь кны | Айтар с ружьем в руках |
| Хара-хара дҳакәшоит. | Поодаль вокруг нас кружит |
| Унацысыр – уишьуеит. | Двинешься – убьет. |
| Унақәацар – уикуеит | Зашевелишься – поймает. |
| Бжьышьхак рынахыс, бжь-уасак | Дальше семи гор, семь овец |
| Рыхәда хжәаны итажьуп. | с отрезанными головами лежат |
| Убри атаргыларта умам, | Не имеешь места, где их положить |
| Учача кыджәоуп, | Почки твои отбиты, |
| Усаса симаткачуп, | Рот твой заткнут. |
| Чффу, чффу, чффу. | Чффу, чффу, чффу.[2] |

[1] Айтар – божество скотоводства.

[2] Записано С. Табагуа Когония Буцы Ахлоевны, 67 лет, в с. Кутол Очамчирского р-на 19.04.81.



Перед заговором наматывали нитку на ножницы, и оставляли на ночь, а утром развязывали. Это предшествовало возвращению животного целым и невредимым.

Обнаружение абхазских заговоров в стихотворной форме позволяет поставить вопрос о том, первичны они или вторичны по отношению к «прозаическим» заговорам. Ряд исследователей [113, 78], анализируя заговоры других народов, пришли к выводу о более раннем возникновении заговоров в прозаической форме. Более того, по их мнению, использование стихотворной формы разрушает магическую силу заговора и искажает его смысл. Не оспаривая вывод о первичности заговора в прозаической форме, применительно к абхазским условиям позволим себе не согласиться с последним выводом. Как следует из вышеприведенного заговора, применение ритма не только не разрушает силу воздействия заговора, но наоборот, усиливает его гипнотический эффект, наполняет новой эмоциональной силой.

Во многих заговорах мы находим упоминание имен героев абхазского нартского эпоса. В вышеприведенном заговоре это – легендарный кузнец Айнаржий, выковавший нарта Сасрыкву [131]. В следующем заговоре это – Сатаней-Гуаша, мать нартов.

*Заговор от красной рожи:*

| | |
|---|---|
| Ауаа ацшь, | Красный человек |
| Анмаа ацшь ишьоуп. | В красную обувь обут, |
| Калцад ацшь ишьоуп, | В красные чулки одет, |
| Аикуа ацшь ишьоуп, | В красные штаны одет, |
| Харц ацшь ишәуп, | В красную рубашку одет, |
| «Ахалух» ацшь ишәуп, | В красную черкеску одет, |
| Хтарца ацшь ихоуп, | В красный башлык одет, |
| Арбагь ацшь наидгылт, | Красный петух подошел к нему, |

Аика ацшь абгыит, Свой красный «гребешок» почесал,
Сатанеи лыцсы ахоуп В нем – душа Сатаней.[1]

Упоминание о Сатаней-Гуаша встречается в наиболее архаичной и, следовательно, древней части заговора, что позволяет отнести время его появления к периоду создания основного ядра нартского эпоса [112].

Сквозной эпитет («красный») занимает доминирующее положение в заговоре. Основная цель, достигаемая путем многократного повторения эпитета, фактически являющегося основным признаком болезни, обратить все внимание на изгоняемый недуг и, собрав все силы, выгнать его из тела больного. Можно сказать, что заговор как бы концентрирует всю психофизическую энергию знахаря в одной болевой точке. Этим, скорее всего, можно объяснить наблюдавшиеся иногда случаи выздоровления больных в результате умело произнесенного заговора. Конечно, необходимым атрибутом для достижения желаемого результата является вера самого больного в возможность выздоровления. При условии веры больного в исцеление можно предположить существование некоторого гипнотического воздействия заговора. Здесь, бесспорно, важную роль играют способности человека, произносящего заговор.

Помимо описания болезни эпитет «красный» несет в себе и традиционное символическое значение – крови, боли, гибели.

Некоторые заговоры используют аллегорию как средство описания болезни.

*Заговор против ожога.*

Цәацшьи цәсиқәси еицгәарлоит Красный (бык) и темный (бык)
Еицгәарцуеит Вместе приходят и уходят,

[1] Записано С. Табагуа от Хашба Мшеид Уахситовны, в с. Ачандара Гудаутского р-на, 1988 г.



Уто рыкәца, кьахь[1] рыкәца Ярмо надев, оседлав,
Иеылызгахьада. Кто их приводил.
Цәацшьы иабылуа хьаа амам. То, что сжигает огонь
[букв. «красный»],
Цәаҳоҳәа иақәыпсаны Огонь с кожи кто снимал,
иақәызхьхьада Сожженную красным огнем
Цәацшьы иабылуа хьаа амам. [букв. «красный»] без боли.
Чффу, чффу, чффу Чффу, чффу, чффу.[2]

Здесь – сопоставление контрастности цветов. Ожог принимает персонифицированную форму, как бы являясь в образе красного быка. После того, как произошло отождествление ожога с быком, многократно утверждается безболезненность его (быка) воздействия на кожу, что, по замыслу заговора, должно вызывать обезболивание обожженного места.

Заговоры – вид народного творчества, вплотную примыкающий к обрядовой поэзии и в некоторых случаях сливающийся с ней. Разнообразные яркие образы, созданные мышлением древнего человека, нашли свое отражение в заговорах. Образную характеристику первобытной поэзии, частью которой являются заговоры, дал А. А. Блок: «Истинные перлы первобытной поэзии сверкают там, где неожиданное, непривычное событие падает на голову человека, возбуждает его гневом, тоской или любовью, раздвигает стены избы, лишает почвы под ногами и поднимает еще выше холодное предутреннее небо».

[1] кьах – «седло» (имеется ввиду предназначенное для быков).
[2] Записано С. Табагуа от Гадлиа Мычич Киамшишовны, 80 лет, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г.

## 2. Заговоры – заклинания

Заклинательные песни В. Е. Гусев предлагает рассматривать как особый жанр фольклора. «Их нельзя просто назвать трудовыми, – пишет В. Е. Гусев, – поскольку содержание песен шире тематики трудовых песен и охватывает не только заклинание производительных сил природы и связано не только с циклом земледельческих работ, но распространяется на самые различные моменты жизни человека. Песни заклинательные выражают волевые импульсы человека и сильные желания, исполнение которых связано с вмешательством, помощью таинственных, сверхестественных сил … в сознании самого народа … им придается не эстетическая, а практическая функция. Однако их объективная художественная ценность заключается в образно выраженном обобщенном в них страстном желании счастья, здоровья, добра, довольства» [52].

К наиболее древним произведениям, восходящим к родовому строю, относятся так называемые императивные заклинания. Объектами заклинаний в них чаще всего выступали природные явления. Приведем одно из них – требование прихода весны

| | |
|---|---|
| Ампыл,Жьампыл, | Ампыл, Жампыл, |
| Жьампыл, Ампыл, | Жампыл, Ампыл, |
| Кьаҕуса, Кьамшьышь, | Киагуса, Кьамшыш, |
| Ҕуазу, Сламбери. | Гуазу, Сламбери, |
| Курма Шьаруан, | Курма Шаруан |
| Кукуу![1] | Кукуу! |

[1] Записано С. Табагуа от Аджинджал Хуты Куцовны, 70 лет, в с. Кутол Очамчирского р-на, 1981 г.



Это заклинание содержит ряд не понятных, трудно поддающихся переводу выражений, что подтверждает его архаичность.

Развитие мировоззрения привело к принципиальному изменению тона заклинаний. Из заклинаний императивного характера (требований) они постепенно превращаются в заклинания-просьбы, обращения к божеству. Это естественно, поскольку божество в данном случае выступало как помощник-покровитель и становилось своего рода средством борьбы с грозными силами природы, с врагами и т.д., именно поэтому его ни в коем случае нельзя было прогневить, отсюда и просительный характер обращений, хотя, правда, в некоторых, сравнительно поздних заклинаниях, содержание просьбы по своему тону скорее напоминает требования.

К наиболее древнему типу таких произведений относятся заклинания, связанные с жертвоприношением божеству, от которого зависело выполнение просьбы человека. Здесь необходимо отметить генетическую близость соответствующих заклинаний и обрядовых песен, исполняемых во время ритуальных жертвоприношений различным божествам, например, божеству охоты Ажвейпаа, божеству грома и молнии Афы. Для заклинаний, связанных с жертвоприношением, характерно употребление двучленной формулы: принесение жертвы – требование исполнения желания. В некоторых обрядовых песнях мы видим ту же двучленную формулу, но в несколько завуалированной форме [21, с. 11]:

| | |
|---|---|
| Уп арахэ цшзақәа, | Те красивые животные, |
| Иуҕахьоу, иуфахьоу | Которые уже взяты тобой и съедены, |
| Сара исынхаait… | Пусть достанутся мне… |

Здесь эпитет «цшза» – «красивый» подчеркивает не только красоту, но и чистоту, которая имеет магическую силу (ср. в

фольклорном стиле «ацәашьы цшза» – «красивая и чистая овца», «акәты цшза» – «красивая курица», предназначенная для жертвоприношения).

Охотники как бы «пропускают» добычу через божество, желая в конечном итоге добиться хорошего результата на охоте. Аналогично заклинание, приведенное в разделе «Охота»:

Уара иутәу, узқәиту, То, что в твоем владении,
Сара сахь ииасааит. Пусть ко мне перейдет.

В отличие от заклинаний и песен, основанных на принципе «заинтересованности», некоторые произведения обрядовой поэзии, связанные с жертвоприношением, построены на принципе «страха». Характерной в этом смысле является обрядовая песня «Атларчопа». Цель этой и других подобных ей песен, как и всего обряда жертвоприношения, – умилостивить грозное божество, ничего не прося взамен.

К особого рода заговорам, заклинаниям можно отнести благопожелания – «аныҳәара», проклятия – «ашәира», выражающие контрастные пожелания (счастья или несчастья) тому, к кому они обращены. Благопожелания могут быть самостоятельными, как и проклятия. Иногда в благопожелании интегрируется проклятие, которое в данном синтезе, скорее всего, имеет функцию оберега и не является доминантным, главным и основным в контексте. В отличие от заклинаний, сопровождаемых магическими действиями (например, при жертвоприношении) или заговоров, также сопровождаемых магическими действиями, в благопожеланиях и проклятиях уже само слово обретает магическую силу. Характерной особенностью этих заклинаний является их устойчивая, утвердившаяся формульность, передающая народные представления о счастье и благополучии или, напротив, несча-



стье, горе, запечатленные в традиционных художественных образах, сравнениях, метафорах.

Благопожелания широко бытуют среди абхазов. Вместе с другими произведениями народной поэзии они входят в семейно-бытовые обряды, благопожеланиями провожали мужчин на охоту, с благопожеланий начинался новый год, вообще любое новое дело, новое занятие.

Вот одно из благопожеланий, записанное нами в с. Гвада:

Уа анцәа уиныҳәаит, Пусть Бог тебя благословит,
Анцәа бзиара узыҟаицааит, Пусть Бог тебе всех благ даст,
Абзиара аамта анцәа иуитаait, Пусть Бог хорошего времени даст,
Аамта алыцха анцәа иуитаait, Пусть благо времени Бог (тебе) даст,
Уапра уагымзаait, Да не разлучишься со своими домочадцами,
Утра уагымхаait, Да не разлучишься со своими желащими,
Уи утахыи угымкәаны, Да не разлучишься со своей родней и доброжелателями
Ауабзиареи ауамчи, Здоровья и силу,
Ҟаф бзиа уманы, Хорошего самочувствия,
Уаы угу уақугурҵьо, Радости за себя,
Ҭаацәашәала уеихаҳаны, Семейного благополучия
Уара ишутаху еицш аамта, Как ты пожелаешь себе такого блага
алыцха уманы. времени имея.
Уаҳьаҟа умоаху бзианы, В дальнейшем хорошей дороги,
Уаша каҳаа амашәыр алыцха, Прямой дороги без препятствий,
Уаҳьмоахыцуа ухы угу уақугурҵьо, Чтобы всюду сопутствовала удача,
Ҳаҳара уманы ахьзи-ацшеи уманы Долгой жизни и славы
Анцәа ҳазшаз уҟаицааит Создатель наш, Бог,

| | |
|---|---|
| Анцәа дықуныҳәааит. | Благословит. |
| Узҭаху уқугурҵьо, | Доброжелатели радовались, |
| Узцәымгу уцашьыцуа. | Недоброжелатели завидовали. |
| Ацәгьа мыцәгьа удызкыло, | Тот, кто желает зла, |
| Дара ирымазааит, | Пусть обернется им, |
| Абзиара уаҩа ыумазааит, | Добро тебе, |
| Азәыр дуцырхагазар, | Если кто мешает, |
| Умҩа заақурылара иашьтоу, | Хочет сбить тебя с пути |
| Имхы бга хучыла ицәагуо, | Чтобы лисицей пахал свое поле[1], |
| Саарала акучар иритo, | Миской цыплятам давал, |
| Ахышь иахагьажьылан ишааиуаз, | |
| Акакала иаарылагьажьны | Чтобы орел налетел, поодиночке |
| Рышьаҭа имцәо! | Всех уничтожил! |
| Ицә мцәагуо, | Бык не мог пахать, |
| Излагара млаго, | Мельница не молола, |
| Ипҳәыс дымхьо, | Жена не рожала, |
| Иарбагь мыкуцо | Петух не петушился, |
| Икуты арцына мцауа, | Чтобы курица не несла, |
| Иҩны агуҭа уурҭахо, | Посередине дома «ауау» причитали, |
| Ибарца «азар» ҳәартахо, | На балконе «азар» причитали, |
| Кутагь цәала иҩны хыбны | Кожурой яиц дом покрывал, |
| Цьымшь цәала абыста иуа, | Кожурой лука мамалыгу готовил, |
| Нацхыцла итиҵьгьо | Когтями брал (с котла), |
| Ажә цәмзккуа | Гулящие коровы чтобы все |
| ацшь кунтхк иныҩнашшыло, | четыре угла обошли, |
| Ашьтахьқала идәылеибаго, | Чтобы сзади дома выбегали, |

[1] В смысле неблагополучной, неудобной пахоты.



| | |
|---|---|
| Аиҳақь мцабз алқьо иҩны ацәқуа, | На крыше дома пламя от ружья выходило, |
| Убыс анцәа дқаицааит | Дай Бог так, |
| Нара дыпсыр феидас икои, | Если он умрет, что за выгода, |
| Нерашақу дымпсааит | Пусть необычная смерть, чем его смерть |
| Нара дыпсыр ааста | Смерть его дряхлой коровы, выгодна. |
| Иҳо абаак цсыр зык | Если умрет, люди должны |
| Уаны ирхыижәылоит | Ночь коротать, от этого ничего не получат.[1] |
| Дыпсыр ажәлар дырҷапшьароуп, | |
| феидас ироуа егьыкам! | |

Обращает на себя структурно-композиционная особенность абхазского заговора. А именно – дуальность (двойственность) заговора, когда в нем одновременно ассоциируются проклятия и благопожелания в магическом плане.

Довольно значительное по объему благопожелание состоит из двух четко разделяющихся частей. Первая часть – довольно обычный набор пожеланий здоровья, счастья, удачи объекту обращения и его семье. Императивные интонации, повторяющиеся слова «пусть», «будь», «чтобы» призваны обратить слова в реальность, факт.

В тексте сказанные благопожелания мастерски выражают конъюктивную форму глагола, которая придает тексту динамичность, и выпукло вырисовывается сказанное («иуитааит» – «пусть даст»).

[1] Записано С. Табагуа от Хашиг Тоуфик Мамедовича, 68 лет, в с. Гвада Очамчирского р-на, 10.06.82.

А в части заклинания также описывается одной и той же формой, именно отрицательными формами деепричастия («Излагара млаго» – «Чтоб мельница не молола»). Эта форма, рифмуя экспрессивно-эмоционально, подчеркивает силу исполнения заклинания.

Вторая часть приведенного заклинания – это благопожелание по отношению к лицу, к которому обращено заклинание, но в то же время – проклятие возможного недруга. Магическое воздействие слова здесь особенно налицо. Слово «чтобы» должно послужить средством привлечения несчастья врагу. Эта часть более интересна по содержанию и более эмоциональна, чем первая. В отличие от счастья (здоровье, мир в семье и соседям, удача в делах) несчастье представляет более многоликим. И здесь народная фантазия неистощима, в образных сравнениях и метафорах перечисляются разнообразные формы несчастья в доме недруга: это и неудачи в сельскохозяйственных работах, и пожар в доме, и смерть близких ему людей. Даже смерть самого недруга не сможет остановить поток несчастья, теперь будут страдать люди, воздающие последние почести покойнику, по традиции коротая ночь (по очереди), пока не предадут земле.

Благопожелания носят обычно эпический, спокойный характер, что предопределяет некоторую скупость в использовании художественно-выразительных средств. Сам характер построения благопожеланий имеет отголоски древних словесных магических формул, сопровождавших древние обряды. Как-то: «анцәа ҳаҭшаз, уҟаицааит» – пусть Бог благословит». Проклятия же призваны остановить зло или вызвать кару за совершенное злодеяние и потому в них так ощутима экспрессия. Этот вид заклятий традиционен, но вместе с тем, в нем ярко проявляется и импровиз-



ционный характер, идущий от творческой изобретательности исполнителя. Например:

| | |
|---|---|
| Уара уәцәымҭу инасыҵ цыгә цыхәахо, | Тот, который тебя ненавидит, пусть счастье его превратится в кошкин хвост, |
| Иаҧата фаса цәгьахо, | Пусть его дом зарастет бурьяном, |
| Иҳәша-мыкәша чоупҳәарахо, | Вокруг него пусть «чоуп» говорят, |
| Иҟо мхьо иныга цеуа, | Корова (его) да не телится, пусть подойник его ломается, |
| Аҳәнс ҳашәа деимырцәо, | Как сортовую сладкую грушу пусть его разорят, |
| Гуара баашәа дыцкәыцуа, | Как гнилой забор пусть он валится, |
| Уара иауҳәо хаимцо, | Чтоб не слушался (советов твоих), |
| Иара ихала изымдыруа, | Сам чтоб не соображал |
| Сатаниа-Гәашьа | Пока Сатаней-Гуаша |
| Ларбаҵь еикәа «Шьагәыш» | Своего черного петуха Шагуш[1] |
| Ларҵьа напы ала | Своей правой рукой вокруг |
| Ихы накәлыхшааныза, | Головы не обведет, |
| Кыхщатәы имыхәо | Никакой другой жертвы |
| Анцәа дкаицааит. | Пусть ему не пошлет в помощь Бог.[2] |

Как видим, Бог упоминается лишь в конце заклинания, от него требуют решительных, непоколебимых действий. Заклинание носит ярко выраженную психо-эмоциональную направленность, его словесная структура богата метафорами и сравнениями

[1] Шагуш – кличка петуха, не встречаемая в известных нам вариантах нартского эпоса.
[2] Записано С. Табагуа от Зухба Ивана Рашитовича, 83 года, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1980 г.

(«ақәыпс ҳашәа деимырцәо» – «как сортовую сладкую грушу пусть его разорят»). Употребление сравнений – один из наиболее часто применяемых в заклинаниях художественных приемов [145]. В заклинании обычно говорится о силе магического воздействия на «объект» или субъект. Последствием может быть «недруг» того, к кому обращено заклинание. В заклинании упоминается древняя ритуальная песня-плач «ауоу», фактически, в ней заключен «отрицательный эффект» заклинателя – пожелание смерти недругу. Появление имени Сатаней-Гуаши в заклинании несколько неожиданно, однако, как отмечают исследователи нартского эпоса, для Сатаней-Гуаши и других героев эпоса характерно обращение к сверхъестественной силе, как к средству преодоления трудностей [138]. Действия Сатаней-Гуаши, описываемые заклинанием, можно отнести к первобытным магическим действиям, выражающим анимистические воззрения. Таким образом, налицо связь мифомагической поэзии в эпическом жанре и обряде.

Проклятия представляют несомненный интерес для исследователя фольклора как антипод (в семантическом отношении) благоположениям. Р. Хашба сближает некоторые из них с черной магией. Так, чтобы разлучить молодых, кинжал вынимался из ножен, обливался кровью жертвенного животного и прятался таким образом, чтобы приведенная в дом невеста прошла между кинжалом и ножнами (кинжал мог быть спрятан у соседа слева, а ножны у соседа справа). При обливании кинжала кровью произносили: «Как разъединены в данный момент этот кинжал и ножны, пусть всегда будут разъединены эти молодые». После этого между молодыми должно было наступить отчуждение, и считалось, что помочь им могла только знахарка. Она должна была вложить ножны в кинжал и произнести: «Как этот кинжал



соединен с ножнами, пусть всегда будут соединены эти муж и жена».[1]

О функциональной близости проклятий и некоторых видов заговоров напоминает и заговор от сглаза: «У кого такой дурной глаз, что заставил заржать жеребенка, пусть его зубы станут трухой, глаза – камнем, а язык – точилом».[2]

Некоторые из проклятий – заклинаний, со временем утратив магический смысл, обрели свойства речевых клише. Например: «Иажәымта цәгьахааит» – «Пусть старость будет у него тяжелой», «Цәгьамзар бзиа имбааит» – «Кроме зла пусть добра не увидит», «Ашәаацьҳәацәа иашта италааит» – «Пусть сообщники (смерти) во двор заходят» и др.

[1] Архив АБИЯЛИ (сгорел в 1992 г.).
[2] Там же.

## Магические обряды и песни (от владыки оспы и других болезней)

Магические обряды и песни, связанные с такими болезнями, как оспа, появились у абхазов значительно позже заговоров, используемых, как правило, для лечения обычных болезней, таких как ячмень, нарыв, вздутие живота, кровотечение, рожистое воспаление, кашель, от сглаза (понимаемом как болезнь) или бытовых травм и несчастий – вывих, порез, укус змеи и пр. В частности, по свидетельству И. Пантюхина [129], обрядовые песни о владыке оспы появились в Абхазии с шестидесятых годов XIX в., когда эта болезнь пришла в этот край из Турции. Сравнительно позднее появление обряда привело к тому, что обрядовые действия и содержание песни, связанные с ним, имели ярко выраженную христианскую, либо мусульманскую религиозную окраску.

Многие болезни у абхазов имеют своих повелителей, злых духов, которых почитают, как божества. Например, злой дух головной боли – Адэдэ-Напа, злой дух желудочных заболеваний – Анафча; злой дух сыпи – Ащэчад [64]. По глубокому верованию абхазов, как писал Н. Джанашиа, всякая болезнь, ниспосланная свыше, это кара богов или духов за неповиновение или ослушание воли их [64, с. 174].

Умилостивить божество можно было только одним способом – жертвоприношением, поэтому практически все обряды абхазов, связанные с излечением от той или иной болезни, включают жертвоприношение (обычно ягненком, овцой), как обязательный составной элемент.

Подобные представления о «господах» – повелителях болезней имеются у грузин и осетин [147].



В сванской легенде говорится: «Оспа и корь – братья. Мать их жива и живет на вершине очень высокой, неприступной скалы, на берегу моря. Время от времени она посылает своих детей к людям (один человек однажды поднялся на вершину горы). Там увидел он большой прозрачный родник. У родника стояла нагая женщина и стирала белье. Бела как снег была эта женщина. Груди она закинула за спину…» [46, № 72]. По грузинским поверьям и инфекционные болезни вызывались богиней солнца Барбал-Барбол, ее дочерьми и сыновьями [22, 30].

Обряды «изгнания» болезни, как уже говорилось, часто сопровождаются рядом магических действий, имеющих, по всей видимости, гораздо более древнее происхождение, чем моление божеству – повелителю болезни. Эти действия обычно основываются на представлении о возможности перехода болезни от человека к животному. Вероятно, в таком представлении выразились анимистические воззрения древнего человека. Ряд таких магических действий у абхазов и других народов описан Г. Ф. Чурсиным [177].

Одним из самых известных в Абхазии повелителей болезней считаются Ахьы-Зосхан (Золотой Зосхан) и его супруга Ханиа Белая, которым подвластна и ветряная оспа. Несмотря на их относительно недавнее появление в абхазском языческом пантеоне, им (как и заговорам) посвящено довольно значительное число произведений обрядовой поэзии, подавляющая часть которых не опубликована и не исследована. Олицетворяя собой грозную болезнь, Ахьы Зосхан и Ханиа Белая принадлежат к одним из самых почитаемых. Об этом свидетельствует, в частности, бытующее представление об этих божествах, как белых всадниках, наряду с таким «признанным» божеством, как Айергь [13, с. 92].

Жертвоприношение Ахьы Зосхану входит в систему об рядов, составляющих абхазский культ козла, впервые подробно описанныйД. И. Гулиа [49]. Заклинание (жертвоприношение) вы холощенного козла должно было, по убеждению абхазов, отвести гнев богов и предотвратить распространение оспы. Кроме жертвоприношения для умилостивления богов во время нашествия болезни абхазы совершали ряд других действий. Опишем некоторые из них, опираясь на собственные полевые материалы.

Когда человек заболевал оспой, считалось, что в дом «гостит» Ахьы Зосхан. Его пребывание в доме продолжалось 40 дней. По сообщениям наших информантов, в течение этого срока не разрешалось принимать лекарства, заниматься физическим трудом, резать домашних животных (то есть проливать кровь), бить собаку (считалась священным животным), читать, мыться, заглядывать в зеркало. В течение года не разрешалось есть свиное мясо. В доме заболевшего должно было раздаваться пение, царить веселье. Запрещалось оплакивать умерших от оспы.[1] Подобные запреты и требования мы находим у других народов Кавказа, в частности, у грузин и осетин [125].

Происхождение всех этих запретов одно – боязнь рассердить «гостя». Некоторые из них кажутся противоестественными (радость в доме во время болезни одного из родственников), а некоторые просто вредны (запрещение принимать лекарства). Ряд архаичных запретов бытует в селах Абхазии и в настоящее время. Причина живучести подобных представлений заключается, в частности, в том, что излечение от болезни приписывается обычно «милости» божества, а смертельный исход – недостаточной вере в могущество повелителя и неисполнением религиозных запре-

[1] Записано С. Табагуа от Зухба Ивана Рашитовича, 83 года, в с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г.



тов. Вносит свой вклад и распространение различных легенд о некоей мистической «силе» божеств – повелителей болезней.

«Лечение» больных оспой проводилось специальными «молельщиками», которыми могли быть люди, сами перенесшие это заболевание. В течение первых сорока дней течения болезни и «лечение» заключалось в произнесении три раза в неделю молитв. По истечении 40 дней в воскресенье совершалось жертвоприношение, для чего резали выхолощенного белого козла (белый цвет – признак священного животного у большинства кавказских народов). Атрибуты обряда дополнялись некоторыми привнесениями. После совершения обряда считалось, что больной «освобожден». Больного оспой и его «молельщика» одевали в белые одежды. Абхазы верили, что больные, перенесшие оспу, способны предвидеть будущее своей деревни, всего народа.

Культ Ахьы Зосхана и Хании Белой включает в себя посвященные им произведения обрядовой поэзии. Приведем два текста культовых песен, записанных нами. Заметим, что в русской передаче нами сохранены трудно переводимые формулы оригинала.

| | |
|---|---|
| I Адуцәа аныртаз | Когда гостили господа |
| Уа тлапсирири цсикәара, | Уа тлапсирири, псикуара, |
| Уа тлапсирири цсикуара, | Уа тлапсирири, псикуара, |
| Уа Зосҳана, Уа Ешқыта Уа, | Уа Зосхана, уа Ешкыта уа, |
| Псынчи икәара цсшьартоуп, | Псынча речка – место отдыха, |
| Псынчи икәара ҳәынчартоуп | Псынча речка место – грабежа [разбоя]. |
| Уа раидоу уа оуоу уараиди | Уа раидоу, уа оуоу уараиди. |
| II Лсцыс имииц узыхдыркәеит, | Еще не рожденного жеребенка |
| Лсцыс имииц узыхдыркәеит | Для тебя объезжают |
| Улеи уцси хрыҳәауеит, | Еще не рожденного ягненка |

| | |
|---|---|
| Гурҧа хумаррыла уаҳзалҧырц, | В жертву приносят. |
| Анцәа уҳаиҧааит. | О глазах и душе твоей мы просим, |
| | Что бы ты благополучно вышел из болезни, |
| | Пусть Бог вернет [даст] тебя нам, |
| | Дай Бог твоего умилостивления[1] |

Здесь приведены «формулы невозможного» («невозможное» – в функции высшего проявления желаемого).

Повторение не имеющих смысла слов в первом тексте служит средством поддержания ритмики стиха. Содержание песни свидетельствует о довольно позднем ее происхождении. Песня имеет своеобразный торжественный оттенок и выражает чувство глубокого почитания к повелителю оспы. Вторая песня сопровождала обряд жертвоприношения. Ее особенность в том, что совершающие обряды просят «милости» божеств, не непосредственно обращаясь к ним, а опосредованно, через верховного, единого бога. Таким образом, налицо потеря повелителями оспы своих божественных функций и передача их единому богу. Происходит слияние образов Ахьы Зосхана и Хании с самой болезнью.

В более широком смысле слова, иногда образы Ахьы Зосхана и Хании ассоциируются с лекарством от болезни. Это лекарство – исцеление не только тела, но и души. Ведь болезнь, по народному убеждению, невозможно вылечить только лекарствами в прямом смысле слова. Нельзя не признать в таком подходе доля

[1] Записано С. Табагуа от Ферызба Джоджа Киаскинджовича, 52 года, в с. Кутол Очамчирского р-на, 1981 г.



истины. Приведем в качестве примера отрывок из культовой песни [180].

| | |
|---|---|
| «Ахьы Зосҳан Тата» хара даҳҭоуп | «Золотой Зосхан Тата» у нас гостит[1] |
| Ханиа аззеи ахчы дыкуҭәоуп, | Ханиа адзей[2] на подушке сидит, |
| Ахьы Зосҳан, ахьы ицрыцссоит, | Золотой Зосхан сыплет золотом, |
| Ханиа шкәакәа илыкәшәоит, | Белая Ханиа собирает [золото], |
| Уҧ рнапы Тата | Их нежная рука – |
| Цеи-жьи рзы ихәшәоуп, | лекарство для всего тела [организма], |
| Уҧ рыбжьи ражәеи | Их голос и слова – |
| ҭеи-цси | лекарство для сердца и души. |
| рзы ихәшәоуп. | Мы просим тебя |
| Иҧеи ицси ҳаутарц | дать (вернуть) нам его глаза |
| Ҳаҳоит. | и душу. |

Слова песни очень музыкальны, они вызывают ощущение умиротворения, в какой-то степени обладают гипнотической силой. В сочетании с преднамеренно подобранной музыкой, знахарь с помощью такой песни мог добиться положительных результатов в лечении болезни.

Ряд культовых песен посвящен болезням, насылаемым божеством грома и молнии Афы, а также заболеваниям «аршышра» (св. Витта), которой были подвержены в основном молодые девушки – абхазки. Причиной этих несчастий считался гнев того же грозового божества. Страх перед ним был настолько велик, что «посещение» его мыслилось как абсолютное благо. Никто не имел права оплакивать убитого или заболевшего. Все должны были, одевшись в белое, петь и танцевать в течение всего обрядового церемониала (А. А. Аншба и С. Зухба. Абхазская народ-

[1] Тата – нежный Зосхан.
[2] Адзей – воспитательница, няня.

ная поэзия. «Алашара», Сухум, 1983, стр.7). К наиболее извест ным песням принадлежит песня, называемая «Атларчопа». Об ряд, сопряженный с этой песней, подробно описан Г. Ф. Чурси ным [177]. Приведем один из вариантов песни, записанной в г. Ткварчал:

| | |
|---|---|
| О, атларчопа, О, атларчопа, | О, Атларчопа, ои Атларчопа, |
| Уа раид уа атларчопа, | Уа раид, уа Атларчопа, |
| Анцәа илыцха, анцәа ибитааит, | Пусть бог помилует тебя, |
| О, атларчопа Ҭемыр ҟәара, | О, Атларчопа, Темыр куара, |
| Уа раид уаи ридара, | Уа раид, уаи радара, |
| Анцәа илыцха, анцәа ибитааит, | Пусть Бог помилует тебя, |
| Сиуарада уаридара, | Сиуарада, уаридара |
| Уарадара уа, | Уарадара уа |
| О, тларчопа, чопа рҳәама уоо. | О, Атларчопа, чопа, уоо.[1] |

Происхождение песни очень древнее, о чем свидетельст вует ряд архаизмов, труднопереводимых выражений. Можно предположить, что время возникновения «Атларчопы» относится к тому же древнему периоду, что и песни охотничьей поэзии.

Итак, в настоящей главе, преимущественно на полевых материалах впервые исследован целый пласт обрядовой поэзии абхазов, связанный с магическими действиями. Относящиеся по большей части к наиболее архаичным, древним произведениям обрядовой поэзии – заклинания, заговоры и культовые песни о возбудителях болезней раскрывают своеобразие народного мир воззрения, особенности восприятия окружающего мира. Ярки художественные образы, искренность и эмоциональность произ ведений обрядовой поэзии возвышает их до лучших образцов на родно-поэтического творчества.

[1] Записано С. Табагуа от Харчилава Сандро Разановича, 72 года, в г. Ткварчели, Абхаз 1981 г.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обряды и обрядовая поэзия, занимая одно из ведущих мест в абхазском фольклоре, позволяют исследовать ряд проблем, связанных с особенностями мировоззрения, историей культуры и художественной спецификой народной поэзии.

В результате изучения производственных (охотничьих, земледельческих, скотоводческих), семейно-бытовых обрядов, а также заговоров и заклинаний собран и систематизирован уникальный фольклорный материал, отражающий разные исторические периоды жизни абхазского народа, от древнейших времен до настоящего времени. Яркие художественные образы, богатый языковой материал этих произведений – свидетельствуют о высокой духовной культуре абхазского народа. С этой точки зрения, большое значение имеет дальнейшая полевая собирательская работа, призванная выявить и сохранить живущие в народной памяти великолепные образцы народно – поэтического творчества.

Мир мифологических художественных образов, метафоры, эпитеты, отдельные сюжеты и мотивы входят в сокровищницу народного творчества, обогащают его, характеризуя художественное сознание народа. Соприкосновение с обрядовой поэзией заставляет почувствовать дыхание тысячелетий, воссоздает древние представления о мире. Это живые памятники прошлых эпох и, вместе с тем, образцы высокого искусства.

Обряд – это своеобразная информация общества о том или ином важном событии в жизни человека и в то же время особая форма переживания этого события, санкционированная обществом.

Важная роль обрядов состоит в том, чтобы консолидировать общество, укрепить чувство близости. Эта функция обряда и в настоящее время остается доминирующей.

При единстве целевых функций, основного содержания и общности основных элементов ритуала одни и те же обряды у разных народов имеют специфические черты, которые определены местными обычаями, фольклорной традицией. При сопоставлении одних и тех же обрядов у абхазов, адыгов и других горцев Кавказа, это прослеживается в названиях божеств – покровителей, в отдельных элементах обряда, в использовании характерных художественно-стилистических средств (эпитетов, метафор, сравнений, характеризуемых особой звукописью, припевов). Исследуемый материал выявляет и внутринациональные (у абхазов) различия. Особенно ярко это ощущается в сопоставлении отдельных элементов свадебных и похоронных обрядов, зафиксированных в Абжуйской и Бзыбской Абхазии.

Более древний пласт обрядовой поэзии связан с магическими действиями, заклинаниями (к ним относится, прежде всего, охотничья песня), а так же песни вызывания дождя, сохранившие древнейшие верования народа. Основу их образности составляет особая эмоциональность, которая идет от непосредственности выражаемых чувств и императивных интонаций.

В текстах, за исключением заговоров (где изначально отсутствует мелодия), рифма встречается случайно, спорадически и не является обязательным структурным признаком стиха. Отсутствие рифмы восполняется рефреном и звуковыми повторами (эпитетами, деепричастными формами и деепричастными оборотами, в качестве определительных эпитетов).

В ходе исследования были высказаны некоторые суждения о происхождении ряда обрядовых песен, таких как песни



«Дэнуау», отмечено преобладание роли женских божеств в аграрном культе, что подтверждает гипотезу о возникновении обрядовой поэзии в связи с земледелием и некоторыми видами ремесел в эпоху древних общественных отношений, включая и патриархальные.

Исследование свадебной и похоронной обрядности проводилось преимущественно на материалах, собранных автором во время фольклорных экспедиций. Запись обрядовых песен и причитаний позволило выявить в абхазской народной поэзии значительное число высокохудожественных произведений, ярких по эмоциональной и художественной выразительности.

Анализ похоронных причитаний показал их глубокую традиционность. Несмотря на их импровизационный характер, они имеют устойчивую композицию и художественно – стилистическую основу, что способствует их сохранению в традиции. Популярность плачей и причитаний в народном сознании и памяти их поэтических достоинств (в их функциональном предназначении) убеждает в несомненном влиянии этого жанра на историко-героические песни абхазов.

При анализе магической поэзии предложено включить в этот вид народного творчества, помимо заговоров, заклинаний (в их числе благопожелания и проклятия), а также обрядовые песни, сопровождающие изгнание таких страшных болезней, как оспа и чума.

Исследование всех жанров абхазской обрядовой поэзии показало наличие устойчивой этногенетической и культурной связи абхазского, адыгского и некоторых других горских народов Северного Кавказа. Свидетельствами этнокультурной близости между этими народами является как сходство обрядов, так и поэтических произведений, что проявляется в определенной близо-

сти сюжетов, мотивов, поэтического языка, образов, имен. Это может быть следствием как социально-исторических культурных заимствований этномировоззренческого характера в результате прямых и опосредованных контактов, так и вхождением в состав формировавшихся народностей одних и тех же этнических компонентов.

Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АНА уделяет большое внимание изучению проблем культурно-исторической преемственности, в частности, изучению современных обрядов и праздников в их связи с традиционной культурой. Традиционные обряды в их современной модификации обретают значение народных праздников, объединяющих людей разных поколений и социальных групп, старые обрядовые формы наполняются новым содержанием, сохраняя при этом свою традиционную основу. На примере свадебной обрядности мы постарались показать те закономерности, которые проявляются в народных обрядах в условиях современной городской культуры. Современная свадьба освободилась от многих суеверных представлений. Выявление в современных обрядах нового и старого, национального и интернационального, их социально-культурного и эстетического потенциала является новой, еще не изученной проблемой, стоящей перед фольклористами, социологами, этнографами.

Итак, абхазские традиционные обряды и обрядовая поэзия, несмотря на известные модификации, в целом продолжают бытовать в народе, являясь важнейшей частью современной национальной культуры абхазского народа.

Нельзя не сказать, что в процессе собирательской и аналитической работы с фольклорными материалами, нами уделя-



лось особое внимание фиксации текстов, их тщательному аутентичному воспроизведению.

Монографическое исследование ряда вопросов позволило выявить новый круг проблем, заслуживающих внимания фольклористов, текстологов, лингвистов и этнографов. Значительная сохранность абхазского этно-фольклорного фонда убеждает в необходимости проведения дальнейших полевых исследований с использованием новейших технических средств, что позволит углубить научные представления в фольклористике относительно современного бытования различных жанров традиционного фольклора абхазов.

## КОММЕНТАРИИ

стр. 20: Абчарах – старший, охотник.

стр. 21: Абылаша – костный мозг.

стр. 21: Ажвейпш – главное божество охоты, покровитель дичи.

стр. 21: Дад-Иуана – сын бога охоты Ажвейпш.

стр. 21: Аергь – древнейшее языческое божество, связанное по своим функциям с божеством охоты Ажвейпшаа, находящееся в родстве с ним.

стр. 21: Швакуаз – слуга абхазского бога охоты Ажвейпш.

стр. 23: Сатаней-Гуаща – согласно абхазским нартским сказаниям, воплощение черт идеальной женщины, выступает как родоначальница и глава эпического рода, устроительница семейного очага, предсказывающая будущее.

стр. 24: Анана-Гунда – женское божество, покровительница пчеловодства.

стр. 24: Саунау – божество, покровительница мельничного производства. Богиня жерновов, мукомолья.

стр. 26: Джаджа – божество земледелия, полеводства.

стр. 28: Анцэа Инаху – покровитель гор.

стр. 32: Аркьыц – метка, которую божества охоты клали на убитую и съеденную ими дичь.

стр. 43: Ашэацэа – ремень из шкуры или кожи убитой дичи.

стр. 43: Ахьатра – мешок из козьей шкуры.

стр. 43: Ахуажэ куакуар – лепешки из кукурузного мучного теста.

стр. 43: Ацыбра – пахучее огородное растение (Чибир).



стр. 44: Амачаху – убитая дичь (на охотничьем языке).

стр. 49: Дзызлан-дзахкуажэ – владычица вод, обладавшая способностью наводить порчу на людей, в основном, на молодых мужчин-охотников.

стр. 53: Анапа-Нага – богиня виноградарства.

стр. 53: Квиквин – дух хлопка. «Мать проса».

стр. 60: Дзиуау – покровительница водной стихии.

стр. 67: Ахата – бурдюк из шкуры животных.

стр. 69: Ашвамкят – особый деревянный помост, куда укладывали пораженное молнией животное.

стр. 70: Осетинское соррај, черкесское сорра, карачаево-балкарское ӵорра, абхазское ӵауараг, ӵора представляют, разумеется, одно и то же слово. Однако, вопрос о том, какого оно происхождения и что оно собственно означает, остается пока открытым. В выражении «aldary соррај» первое слово есть осетинское «aldary» – «князь», ср. абхаз. At'lar-сора.

стр. 72: Айтар – божество скотоводства.

стр. 77: Айнаржий – легендарный кузнец из нартского эпоса.

стр. 95: Атолбашь – руководитель свадебного пиршества.

стр. 129: Твыци-жыци – употребляется в значении «любой», «кто бы ни услышал» (дословно).

стр. 132: Заговоры. Смысл и значение многих слов и выражений в заговорах трудно объяснить: встречается много темных слов.

стр. 141: Ахалух – блузка из национального костюма.

стр. 148: «Чтобы лисицы вспахали его поле» – в смысле неблагополучной, неудобной пахоты.

стр. 151: Шагуш – кличка петуха Сатаней-Гуаши, не встречаемая в известных нам вариантах нартского эпоса.

стр. 154: Адэдэ-Напа – повелитель заболевания, почитающийся, как божество, злой дух головной боли.

стр. 154: Анафча – злой дух желудочных заболеваний.

стр. 154: Ашэчад – злой дух сыпи.

стр. 155: Ахьи-Зосхан (Золотой Зосхан), Хания Белая (его супруга) – повелители болезней, которым подвластна и ветряная оспа.

стр. 159: Тата – нежный Зыуасхан.

стр. 159: Адзей – воспитательница, няня.



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АбНИИ – Абхазский научно-исследовательский институт.

АДД – Автореферат докторской диссертации.

АКД – Автореферат кандидатской диссертации.

СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис.

ССКГ – Сборник сведений о Кавказских горцах.

АНИИ – Адыгейский научно-исследовательский институт.

ТАИЯЛИ – Труды Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа. Сухум.

КБНИИ – Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт языка и литературы.

ЧИНИИЯЛ – Чечено-ингушский институт истории, языка и литературы.

АбИЯЛИ – Абхазский институт языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа. Сухум.

АбИГИ – Абхазский институт гуманитарных исследований.

## ПРИЛОЖЕНИЕ 1

В приложении даны образцы произведений абхазской мифологической поэзии. В него вошли материалы рукописного фонда АбНИИ гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа, а также произведения обрядового фольклора, собранные автором настоящего исследования в 1980-х гг. в различных районах Абхазии.

### Мифологическая обрядовая поэзия

*Пели перед отправлением на охоту (молитвенное обращение к Ажвейпшаа).*

Текст № 1. Шәарах-ссазаргь цәацхьазара,
Рабажә-заргьы рабажә хахәда,
Умч злакыу ҳат!
Амин!

* * *

Если мелкая дичь – то для подсчета шкурок,
Если старый тур – то могучий тур,
То что в твоей власти, дай нам!
Амин!

*Перед охотой на диких коз и белок.*

Текст № 2. Ҳрыцҳашьа анцәа Инахә
Уаа зыцсы ааихьоу узыцшуп!

* * *

Помилуй нас, Бог Инаху!
Да встретится тебе то, кому
Суждено умереть (букв. Чья душа на подходе)!

или

Текст № 2а. Уа цыхьашәа бзиа зауша,



Ажәеицшьаа рылцха умаз.

* * *

Да достанется тебе добыча,
Пусть покровительствует
Тебе Ажвейпшаа.

*До отправления на охоту.*

Текст № 3. Ажәеицшьаа, улыцха ҳат,
Хуҳәоит ҳхыц [ахта] итауршәырц.

* * *

Ажвейпшаа, благослови нас,
Просим, чтобы наша стрела попадала в цель.

*За день до отправления на охоту.*

Текст № 4. Ҷахәазаргьы – Ҷахәа ҷача,
Бгацьмазаргьы аркьыц зқәу,
Аергьаа ртыцха – Ажәеицшьаа ртаца,
Гуаоа цыцхьаза бажә рбылгьартоуп.

* * *

Если дикий козел – то такой, на котором
«Аркьыц» лежит.
Дочь Аергь – Невеста Ажвейпшаа,
Каждая лощина – каталка туров.

*После удачной охоты.*

Текст № 5. Ажәеицшьаа, улыцха ҳат,
Ҳахьынтыцуа цхьашәа бзиа,
Уа цхьашәа бзиа зауша,
Еиҕьу ала иаҳцыхьаршәо.

* * *

Ажвейпшаа одари нас теплом своих глаз,
Чтоб каждый выход наш,
Сопровождался удачей,

Чтоб следующий выход был
Еще более удачным.
О еще лучшей доле
Просим тебя, Ажвейпшаа.

*После удачной охоты.*

Текст № 6. Аергьаа ртыцха, Ажәеицшьаа ртаца,
Кацәара цыцхьаза Аергь ашәаҳәабжьуп,
Ҳацшь цыцхьаза шәакь мцабзуп,
Шәарах ссазаргь цәа цхьазара.
Рабажәзаргьы – еилаҳа еилаца,
Гәарта цыцхьаза тамҳа еиҿажьыртоуп.

* * *

Дочь Аергов – невеста Ажвейпшаа,
На каждом перевале песня Аерг раздается,
На каждой скале ружейное пламя полыхает.
Если мелкая дичь, то для подсчета шкурок.
Если огромный тур, – [пусть будет] тот добрый, статный,
На каждой ограде мясо-сушилки.

*После удачной охоты.*

Текст № 7. Аергьаа ртыцха, Ажәеицшьаа ртаца,
Гәаҿа цыцхьаза бажә рбылгьартоуп,
Кацәара цыцхьаза шәакь мцабзуп!
Уа радагьа уарадароу, уа раид.
Ацьмартып цыцхьаза атамха еиҿажьыртоуп.
Аика цыцхьаза Аиергь ашәа ҳәартоуп.
Уастәара цыцхьаза ашәакь мцабз алкьартоуп.
Ҳацшь цыцхьаза бажә рбылгьартоуп,
Ажәеицшьаа ртаца анцәа ртыцха,
Уарадагьа уарадароу.
Уарадагьа уарадароу, уа раид.



* * *

Дочь Аергь – Невеста Ажвейпшаа
Каждая лощина – валка туров.
На каждом перевале ружейное пламя полыхает.
Уарадара, уарадароу, ураид,
На каждой пастушьей стоянке
Мясо-сушилки (деревянные вешалки для мяса).
На каждой вершине скалы песня Аергь раздается,
На каждой овечьей стоянке ружейное пламя вспыхивает.
Невеста Ажвейпшаа – Божья дочь
Уарадагьа, уарадара,
Уарадагьа, уарадароу, уа раид.

*Перед уходом на охоту.*

Текст № 8. Уа, раид, раида, уаридара,
Арцар, хьырцар, раху зауша,
Уарадагьа, рада гургьароуп,
Ахра цыцхьаза атамха еиҿажьуп, шәнеибац!
Уа, рада, ҳа!
Ерцахә ацәқәа хьаа аалыиргеит,
Аб иреиҳаз хыла интеицеит,
Кацәара цыцхьаза Аергь ашәа ҳәабжьуп.
Ҳацшь цыцхьаза лабашьа тыцуп.
Цьмартып цыцхьаза атамха еиҿажьуп.
Жәеицшьаа ртыцха, ашәарацаа итаца.
Уа, раид, раида, уарадара!

* * *

Уа, раид, раида, уаридара,
Юноша, молодцы, удачи вам (на охоте)
Уарадагьа, рада, радостно, двигайтесь!
На каждой скале мясо-сушилка
На вершине Ерцаху выстрел раздался.

Самого большого тура свалил.
На каждой вершине песня Аергь раздается.
На каждом перевале следы посоха «алабашьа» виден.
На каждой козьей стоянке мясо-сушилка
Дочь Ажвейпшаа – Невеста охотника,
Уа, райд, райда, уарайда!

*Приближаясь к дому после удачной охоты, охотники пели:*

Текст № 9. Хәада цыцхьаза заха шьап арсыз,
Ҳацы цыцхьаза зҭамҳа еиҷажьыз
Ҽеи-Ҽахыжәи еибазмыраазоз,
Хра цыцхьаза з-Аергь ашәа ыҟәыз, –
Инапҳа-Кьагуа!

* * *

В каждом холме, чьи колушки вбиты,
В каждой пещере, чье мясо висело,
Кто не давал оленихе вскормить своего олененка.
Чья Айргова песня на всех скалах
Раздавалась – Инапха Киагуа.

*Обрядовая песня вызывания дождя.*

Текст № 10. Зиууа, Зиууа
Зариҟәаҟәа маркылдышь,
Ах ипҳа дзышуеит,
Ҩы-лжәуам, зы-лжәуам,
Акәарақәа, зегь ҭабеит,
Зы хуҷык! Зы хуҷык!

* * *

Дзиууа, дзиууа,
Дзарикуакуа маркылдыш,
Дочь владыки жаждет воды,
Вина не пьет, воды не пьет,
Все ручьи высохли,



Немного воды, немного воды.

* * *

Текст № 11. Зиууа, Зиууа,
Зариҟәаҟәа маркылдышь,
Ах ипҳа дзышуеит,
Ақәа лоуам, асы леиуам,
Ақәуа лҭахуп, ақәа лҭахуп.

* * *

Дзиууа, дзиууа,
Дзарикуакуа маркылдыш,
Царевна жаждет воды,
Дождя нет, снег не идет,
Дождя хочет, дождя хочет.

* * *

Текст № 12. Зиууа, Зиууа,
Зариҟуаҟуа маркылда,
Ах ипа зы иауам, ҩы ижәуам,
Акәарақәа дыртоуп.
Зариҟәаҟәа ҟацо.
Зы мҳаҷәк даҳәоит.

* * *

Дзиууа, дзиууа,
Дзарикуакуа маркылда,
Царевич не находит воды, не пьет вина,
Ходит по ручьям, делая дзарикуакуа,
Ложку воды, просит воды.

*Заговор, обращенный к покровителю скота Айтару от нападения диких зверей на домашний скот.*

Текст № 13. Аитар, Аитар,
Быжьцьара ҳаилоуп,
Быжьгәарак ҳакәыршоуп,

Аитар ишәақь кны
Хара-хара дҳавоуп,
Унатцысыр-уишьуеит,
Унақәацар-уикуеит,
Быжь-шьхак рынахыс,
Быжь-уасак рыхәда хжәаны итажьуп.
Убри атагыларта умам,
Учача кыджәоуп,
Усаса еиматкачуп,
Чффу, чффу, чффу!

* * *

Айтар, Айтар,
В семи местах мы сплетены,
Семью заборами мы огорожены,
Айтар со своим ружьем
Поодаль нас обходит,
Сдвинешься – убьет,
Пошевелишься – удержит,
За семью горами семь барашков убитых лежат,
со сломанными шеями.
Негде тебе там приютиться
Почки у тебя отбиты,
Пасть заткнута,
Чффу, чффу, чффу!

*Песня жернова (посвящается богине мукомолья «Саунау»).*

Текст № 14.

Бзыбский вариант

Саунау, Саунау,
Сақу-сапыншәа иалагоит,
Цьам-хыла ибыстауеит,
Саара-хыла иаабымысхуеит.



* * *

Саунау, Саунау,
В мыльный порошок мелет,
Миской тебе (женщине) даю,
Чаном у тебя возьму!

* * *

Текст № 15.

Абжуйский вариант

Уаа, блага, блага,
Сақу-сапыншәа блага,
Саара-хыла ибымцагылоуп,
Цьам-хыла ибыхуласыпсеит,
Башьцәа рыцәгьа шыбымбара.

* * *

Уаа, мели, мели,
В мыльный порошок мели,
Миской перед тобой лежит,
Миской в тебя всыпала,
Чтобы плохое от братьев не видела.

*Древняя ритуальная песня «Радеда» (исполнялась во время привода невесты в дом жениха).*

Текст № 16.

Охо, охо, уо реида уаа
Уру реидо уаа.
Уара реидо, ураида
Реидо (хлопают) –
(песня непереводима)

*Песня, исполняемая в момент увоза невесты из родительского дома.*

Текст № 17.

I вариант:

Уа, уарироу, уаа, уоо
Уа, уарироу, ураау, уоо

Уа насыԥ змаз цҳәыс дигеит,
Насыԥ змаз дицын,
Уа, рад, гурҕьароуп,
Уо уарад гурҕьароуп, ҳоо
Уарада, раа уо.
Уаҳа ураида рад шәгурҕьала,
Уа ҳеи уау радара уаа
Уаа еинышәкьа
Уа ҳеи ууарадара уаа.

* * *

Уа, счастливый женился,
И с счастливым ходил
Уа, рад, радость.
Уо, руарад, радость, уоо
Уарада, раа, уо.
Уаха ураида рад радуйтесь
Уахеи, уа раид хоо.
Уаа, хлопайте Вы,
Уа хеи ууарадара уаа.

* * *

Текст № 18.

2 вариант: Ори, ои, ҳаи, ои, ҳаи уаа
Ори рашьаа, ҳо, уаа
Уои, лара дааргеит, ори рашьа, хо уаа.
Уо дыргеит, дааргеит,
Уои рашьа, ҳои уаа.

* * *

Ори ои, хаи, ои хаи уаа
Ори раша, хо уаа
Уои, её привели, ориаша, хо уаа,



Уо, взяли, привели,
Уои раша, хои уаа.

*При вводе невесты в дом жениха пелась песня «Ачара ашәа».*

Текст № 19.

1 вариант: Ачара чароуп,
Чарацас ицароуп
Шәкәашароуп, шәшәаҳәароуп,
Ураида, ра!

* * *

Свадьба есть свадьба,
Как свадьба должна пройти
Потанцевать (должны), петь (должны).
Ураида, ра!

Текст № 20.

2 вариант – Дааргама?
– Дааргеит!
– Деилашәҳәа, аҽыц лшәышәца.
– О, шәгәырҕьала,
– Гәырҕьа чароуп, чара чароуп.
– Атаацәа гәырҕьоит,
– Дзыднагалаз, цәуеит,
– Гурҕьа чароуп, чара, чароуп!

* * *

– Привели?
– Да, привели!
– Разденьте, новый наденьте (наряд).
– О, радоваться,
– Радостная свадьба, свадьба есть свадьба.
– Родители ее радуются,
– Кому привели, те плачут.
– Радостная свадьба, свадьба есть свадьба!

*Свадебная здравница – хох (провозглашенный за столом).*

Текст № 21. Агуабзиара шәымаз,
Ажәлар шәызгудузаait,
Шәымчала аҳәынҭқарра ҕуҕуахаait.
Аҧсынра шәҭлаait!

* * *

Будьте здоровы,
Пусть народ гордится Вами,
Благодаря Вам,
Пусть государство крепнет.
Апсны пусть цветет!

* * *

Текст № 22. Анцәа илыцха шәымаз,
Анасып анцәа ишәиҭаait,
Агурҕьара анцәа ишәиҭаait.
Шәҭаацәа гурҕьалаait.
Анцәа илыцха шәымаз!

* * *

Пусть Бог благословит вас обоих,
Пусть Бог даст Вам счастье,
Пусть Бог даст Вам радость,
Пусть радуются Ваши родители,
Бог Вас благословит!

*Плач по сестре.*

Текст № 23. Уа баҳәшьа, Тониа баҳәшьа,
Баҳәшьа дабацари баҳәшьа,
О уа баҳәшьа, уау,
Баҳәшьа рыцха уау, баҳәшьа,
Уау кацәа.
Баҳәшьа, баҳәшьа, баҳәшьа,
Лаҳәшьа дышәцәыуа, лаҳәшьа.



Сабацари уааУа баҳәшьа.
Ишцалури баҳәшьа уау,
Бҳацәхырхыма, уау,
О уау, диа, диау.
Уа Тониа, ба быхьз зҳәо ҳәа,
Хуҷык напы лбыркын,
Уигъы мҩабжара дынбыжьит,
Лыгунаҳа цырхагас ибмоуааит диа,
О уау, Тониа лахьеиқуацәа, насыпда, уау!

* * *

Уа, сестра Тоня, сестра
Куда должна идти сестра (твоя)
О, уа, сестра (твоя), уау
Сестра (твоя), несчастная,
Уау, сестра.
Сестра, сестра, сестра (твоя).
Оплакивайте меня,
Что мне делать, уау,
О, уау, диа, диау.
Уа, Тоня, чтоб напоминало твое имя,
Ты взялась за воспитанием [девочки], уау,
И ту оставила на полпути.
Пусть простят тебя.
Оу, уау, Тоня, несчастная ты, уау!

*Плач сестры по брату.*

Текст № 24. Дида, сара…
Уау, уау, уау, уаҳәшьа,
Исыхьзеи сара,
Сиацэ кыдшәама, Сара мцацәа?!
Уау, уау, уау, уаҳәшьа, уаҳәшьа,
Сашьа зацэ, уара,

Изыурызеи, уау!

* * *

Дида, я…
Уау, уау, уау, сестра (твоя),
Потух огонь, огонь твоей сестры,
Потемнело для твоей сестры?!
Сестра (твоя), сестра, сестра, уау.
Упала что ли моя звезда,
Погас ли мой огонь!
Уау, уау, уау, сестра (твоя)
Мой единственный брат!
Что мне делать, уау?!

*Плач сестры по брату.*

Текст № 25. Уау, уау, уау, уаҳәшьа?
Сиацәаху кыдшәеит,
Уау, уау, уоу, уаҳәшьа,
Сониа Бигуаа – цҳа.
Уау, уау, уоу, уаҳәшьа,
Уаҳәшьа илзыхгом ари агурҩа.

* * *

Уау, уау, уоу, твоя сестра
Упала моя звезда?
Уау, уау, уоу, твоя сестра,
Соня Бигуаа.
Уоу, уоу, уоу, твоя сестра,
Уоу, уоу, уоу, твоя сестра.
Твоя сестра не может перенести это горе.

*Плач мужчины по мужчине (плач двоюродного брата).*

Текст № 26. Икауцазеи?
Узаҳцырцзеи уара,



Изылухыи, ари еицш амҩа,
Сыхазына уара,
Уау сара, иухьзеи уара.
Уара! Ҳара ҳауара дыҟам уеицш иҳалалу!
Сасдкыла уара!
Уара саншьа ицацәа зегьы уреиҕьасшьон,
Сыхазына Тут!

* * *

Что ты наделал?!
Почему покинул нас?!
Почему ты выбрал эту дорогу?!
Мой дорогой,
Уау, мне, что случилось с тобой.
Такого доброго, как ты,
В нашем роду нет.
Добрый наш, гостеприимный наш,
Мой самый любимый из двоюродных братьев
(букв. дядиных по материнской линии)
Дорогой Тут!

*Плач бабушки по внуку.*

Текст № 27. Уан, уан, уан,
Уан сара сзымпсуазеи,
Сышцацәыуо,
Уан, сыҷкун кахәхәа,
Абыць, уан, уан.
Унасыпданы удәылцит аҩны
Абыць Уан,
Уанду, илыхьыз акы, еицшым уан, уан.
Уан, хар змамыз аҭаацәара
Срылцыз цьысшьон, уан, уан.
Сзымпсызеи, сызбаху анырҳәоз,

Цəыш-пха – Цацикуа.
Уан, уан, сыцсы зыгроу,
Сыцсы угран – С-Абыць,
Сычкун Кьалантар, уан, уан.
Уан, зегьы реиха сгу дтыхоит Зоиа, уан.
Цсшьара душьтит уан,
Уан, лаамта ааныза дааугеит уан.
Сычкун дабажəгеи хəа
Уа Зоиа, бан, бан, бан.
Бареи сареи хацсы зтоузеи бан.
Ухала ухы ныкугон уан,
Уцьабаа рацəоуп уан, Абыць, уан.
Уан, уан сеилагоит,
Ушгахаз, анысгəалашəалакь
Уан, аурыс сасцəа
Цсызкра иахьугаз, уан.

* * *

Мать, мать, мать (твоя)
Мать (твоя), почему я не провалилась,
Как я плачу, мать (твоя), сын мой стройный.
Абыдж, мать (твоя).
Мать (твоя) в несчастливый день вышел из дому, Абыдж.
То, что случилось с твоей бабушкой,
Не похоже ни на что,
Мать, мать (твоя).
Мать (твоя), вроде бы я вышла из нормальной семьи,
Но напрасно выросла, мать, мать, мать (твоя)
Почему не умерла тогда, когда говорили
Обо мне: «Цушба Цацикуа»
Мать, мать (твоя), душа моя.



С тобой была связана душа моя,
Мой Абыдж.
Мой стройненький сын,
Мать, мать (твоя)
Мать (твоя), больше всех беспокоит
Меня Зоя, куда ее деть, мать (твоя)
Ты ее послал на курорт,
Сам я ее привезу, сказал,
Мать (твоя).
Преждевременно ты ее привел, мать (твоя).
Куда дели моего сына, мать (твоя).
Уа, Зоя, мать, мать, мать (твоя),
Почему не провалилась земля, на которой мы стоим?
Мать, мать (твоя),
Велик твой труд (букв. много трудился),
мать (твоя).
Потемнел, мать, свет моих очей, мать (твоя).
Заслужили мы только слезы,
Абыдж мой, мать (твоя).
Мать твоя, с ума схожу, как вспомню,
Как ты погиб, мать (твоя)
Русских гостей
Повел на рыбалку,
Мать, мать (твоя).

*«Ау Оу» – песня исполнялась, если на умершем обрывался семейный род.*

Текст № 27. Ахəоу, уоуоу,
Ахəоу, уоуоу,
Ахəоу, уоуоу – (собств. имена двух сестер).

*Песни, исполняющиеся при поминальных скачках «Атарчеи», «Азар» (получив. название «Верховая»).*

Текст № 28. Ҳаиуа, ҳаиуа, ҳаиуа,
О ҳоо, ҳаиуа,
Уа, ра-до, ҳа ҳа-ҳа
Ои раи
До раи-да, уа-раи-да
Ҳа уа-са раида,
Оҳо уа ҳо, уа, раи-да раида.

* * *

Хаиуа, хаиуа, хаиуа,
О хоо, хаиуа,
Уа, ра-до, ха ха-ха
Ои раи.
До раи-да, уа-раи-да,
Ха уа-са раида,
Охо уа хо уа, раи-да, раида.

*Историко-героическая песня о Сумане (Сатбее).*

Текст № 29. – О сан, сыргоит Очамчыра,
– О уан, уара ургар Очамчыра,
Уан илзынхода уан?!
– Соызцәеи, ауацәеи бзынхоит сан,
– Уара уаныҟам, урҭ изыстахузеи, уан,
– Соызцәеи, ауацәеи бҭахымзар,
Саргьы бзиа сыббазом сан!
– Уан уара уда дзынхом уан.
– Макьана 24 шықәса роуп исхыцуа сан!
– Макьана уҭаацәарам уан, уара!
– Уара уҟынтә азәы сидыцшылондаз ма,
С-Сатбе!



– Абзиараз саҳәшьа, саншьа,
– Иааугап сыбаа аонықа, Максме.

* * *

– О, мать, увозят меня в Очамчира, о, мать!
– О, мать, если тебя заберут в Очамчира,
Кто у твоей матери останется, о, мать?
– Останутся с тобой друзья и родственники, мать!
– Без тебя для чего они мне, о, мать!
– Если ты не хочешь, моих друзей и родственников, то и меня не любишь!
– Матери твоей без тебя не жить, о, мать!
– Мне пока лишь 24 года, о, мать!
– О, мать, еще не семейный ты, мать твоя!
– Хотя бы смотрела на кого-нибудь от тебя,
– Мой Сатбе! О, мать!
– Прощайте сестра, дядя!
– Принесешь мои кости домой, Максме.

*Песня-плач о народном защитнике Инапха-Киагуа.*

Текст № 30. Ушәаԥьҳәара тәыци-жьыци иреимакыртоуп,
Уԥьабара мшәи-куԥьмеи ацагылоуп,
Шарԥы еицәеицш иоыцхахаз,
Хәылԥы-еицәеицш илыцабаз,
Ес ииуа ирыҟәлахо, Кьагуа ахаца!

* * *

Из-за вести о твоей гибели спорят
«твыци жьыци»,
По тебе скорбят медведи и волки,
Взошедший подобно утренняя звезда,
Погасший подобно вечерняя звезда,
Ты будешь ровесником каждого
Новорожденного, Кьиагуа – герой!

*Заговор от укуса змеи.*

Текст № 31. Худи, худи, худан ипа,
Ҳаитан гьагьа.
Затан назла.
Ҳакьа ныкәырс
Быстахь хәаша
Хәаша марда,
Хьаца ссара,
Упыххаа уныкәысцеит,
Сатәҳәан исырдеит
Хьаа баа хысеит
Цәамтаа хаа уоуит
Чффу, чффу, чффу.

* * *

Худи, худи худана сын
Хаитан гьагьа
Затан назла
Хакьа ныкурс,
В мамалыги (холодной) крохи превратил,
С подъема свистнул,
Как мелкие деревья, убрал,
Надул вздутие, и боль утихла,
Сладкий твой сон настал,
Чффу, чффу, чффу.

*Заговор для успокаивания ребенка (от сглаза).*

Зым, зым кәымжәы ишәуп,
Зым, зым каба ишәуп,
Зым, зым хтарпа ихоуп,
Зым, зым еимаа ишьоуп,
Чффы, амшын агу ихысытәҳәалоит,
Ари алацшцәгьа.



* * *

Дзым, дзым, в черкеску одет,
Дзым, дзым, в бешмет одет,
Дзым, дзым, в башлык одет,
Дзым, дзым, в обувь обут,
Дзым, дзым, головной убор (на нем)!
Чффы, в середину моря заговариваю (выбрасываю)
Этот дурной сглаз.

*Заговор от дурного глаза.*

Текст № 33. Чффы, збаа зыхь ыцызхыз,
Аецыс зыркьыкьыз,
Алацш ауп.
Алацшь ацәацшь тассаит
Лагра цәыгра тасааит,
Леицуа цәеицуа тассаит,
Бжьгуашәк уртысцоит
Бжьцәымыгк аасырхоит,
Бжьышьхак урхысцоит,
Бжьымшынк ирхыстәҳәалоит,
Амшын нырцә ара гуаоа гылоуп,
Ара гуаоа, алацшь татәоуп,
Алацшь инаеастәҳәеит.
Чффы, шәышьхак нхыцка,
Нан лнапы уцакуп,
Нан лкалт уцахооуп.
Чффу, чффу, чффу.

* * *

Чффы, в болотном месте кто воду выкопал,
Кто жеребенка заставил рычать,
Это дурной глаз.
В красный глаз красная палка пусть воткнется,

В голубой глаз голубая палка пусть воткнется
На черную собаку черная палка пусть воткнется
Через семь ворот выгоняю,
Семь гвоздей вобью,
Через семь гор перегоню,
В семь морей тебя его продую,
На другом берегу моря дуплистое ореховое дерево стоит,
В дупле орехового дерева красная собака сидит,
Красной собаке наговорю,
Чффы, через сто гор.
Под руки нан прикрыт.
Под юбкой нан закрыт.
Чффу, чффу, чффу…

*Обезболивающий заговор (при ранении).*

Текст № 34. Еиха цшатәхәа суҭәхәоит,
Шьақар ԥсыԥла суҭәхәоит,
Аинаржьи иԥны изгеит,
Бамбала уеызблаait,
Уԥсы усыршьеит,
Ухьаа хысеит.

* * *

Железом, ветром заговорила,
Сахарным духом заговорила,
К Айнаржий взяла,
Ватой прижгла,
Отдохнуть дала,
Боль твою ослабила.

*Когда животное остается в лесу (заблудится).*

Текст № 35. Аитар, аитар!



Бжьцьара ҳаилоуп,
Бжьгәарак ҳакәыршоуп,
Аитар ишәақь кны.
Хара-хара дҳакәшоит.
Унаԥысыр-уишьуеит.
Унақәацар-уикуеит.
Бжьышьхак рынахыс, бжь-уасак
Рыхәда хжәаны итажьуп.
Убри атаргыларта умам,
Уҵаҵа кыджәоуп,
Усаса еиматкачуп,
Чффу, чффу, чффу.

* * *

Айтар, айтар!
В семи местах мы переплетены.
Семью оградами окружены.
Айтар с ружьем в руках
Поодаль вокруг нас крутит.
Двинешься – убьет.
Зашевелишься – поймает.
Дальше семи гор, семь овец,
с отрезанными головами лежат.
Не имеешь места, где их положить.
Почки твои отбиты,
Рот твой заткнут.
Чффу, чффу, чффу.

*Заговор от красной рожи.*

Текст № 36. Ауаа аԥшь, аимаа аԥшь ишьоуп.
Қалпад аԥшь, ишьоуп,
Аиқуа аԥшь ишьоуп,
Харԥ аԥшь ишәоуп,

«Ахалух» аԥшь ишәуп,
Хҭарԥа аԥшь ихоуп,
Арбаҕь аԥшь наидгылт,
Аика аԥшь абҕыит,
Сатанеи лыԥсы ахоуп.

* * *

Красный человек в красную обувь обут,
В красные штаны одет,
В красную рубашку одет,
В красную черкеску одет,
В красный башлык одет,
Красный петух подошел к нему,
Свой красный «гребешок» почесал,
В нем – душа Сатаней…

*Заговор против ожога.*

Текст № 37. Цәаԥшьи цәеиқәеи еицгәарлоит, еицгәарцусит,
Уҕәрықуԥа, кьахь рықәԥа, икылызгахьада.
Цәаԥшь иабылуа хьаа амам.
Цәаҳәҳәа иақәԥсаны иақузхьхьада.
Цәаԥшьы иабылуа, хьаа амам.
Чффу, чффу, чффу.

* * *

Красный (бык) и темный (бык)
Вместе приходят и уходят,
Ярмо надев, седлав,
Кто их приводил.
То, что сжигает огонь, [букв. «красный»]
Огонь с кожи кто снимал,
Сожженную красным (огнем) без боли,
Чффу, чффу, чффу.



*Императивное заклинание (требование прихода весны).*

Текст № 38. Ампыл, Жьампыл,
Жьампыл, Ампыл,
Кьаҕуса Кьамшьышь,
Ҕуазу, Сламбери,
Курма шьаруан.
Кукуу!

* * *

трудно поддается переводу.

*Благопожелания – заклинания.*

Текст № 39. Уа анцәа уиныҳәааит,
Анцәа бзиара узыkаицааит,
Абзиара аамҭа анцәа иуиҭааит,
Аамҭа алыԥха анцәа иуиҭаait,
Уѳнра уагымзааит,
Уҭзра уагымзааит,
Ууеи уҭахыи угымкуаны,
Агуабзиареи агуамчи,
Қьаф бзиа уманы,
Ухы угу уақугурҕьо,
Ҭаацәашәала уеихаҳаны,
Уара ишуҭаху еиԥш аамҭа алыԥха уманы,
Уаԥхьаka умѳаху бзианы,
Умѳа кахаа амашәыр алыԥха,
Уахьымѳахыцуа, ухы угу уақугурҕьо,
Нагзара, уманы ахьзи – аԥшеи уманы,
Анцәа дуқуныҳәааит.
Узҭаху уқгурҕьо,
Анцәа дуқныҳәааит.
Узцәымгу уцашьыцуа.
Ацәгьа = мыцәгьа удызкыло

Дара ирымазааит,
Абзиара уара иумазааит,
Азәыр дуцырхагазар,
Умҩа заакурылара иашьтоу
Имхы бгахучыла ицәагуо,
Саарала акучар иритo,
Ахьшь иаахагьажьылан ишааиуа,
Акакала иарылагьажьны рышьата имцәо,
Ицэ мцәагуо, излагара млаго,
Ипҳәыс дымхьо,
Иарбагь мыкупо,
Икуты арцына мцауа,
Иҩны агута уыуртахо,
Ибарца «азар» ҳәартахо,
Кутагь цәала иҩны хыбны,
Цьымшь цәала абыста иуа,
Напхыцла итицьгьо,
Ажә цәмзккуа, апшь кунтхк ианыҩнашыло,
Ашьтахькала идәылеибаго,
Ашәакь мцабз алькo иҩны ацәкуа, –
Убыс анцәа дкаицаait.
Иара дыпсыр феидас икои,
Псрашакy дымпсааит,
Иара дыпсыр ааста,
Ижә абаак псыр зык уаҩы ирхыижәылоит,
Дыпсыр ажәлар дырчапшьароуп,
Феидас ироуа егьыкам!

* * *

Пусть Бог тебя благословит,
Пусть Бог тебе все блага даст,
Пусть бог даст хорошего времени,



Пусть благо времени Бог (тебе) дает,
Да не разлучишься со своими домочадцами
Да не разлучишься со своими жилищем,
Да не разлучишься со своей родней и доброжелателями
Здоровья и силы,
Хорошего самочувствия
Радости за себя,
Семейного благополучия,
Как ты пожелаешь себе такого блага времени имея
В дальнейшем хорошей дороги,
Прямой дороги без препятствий,
Чтобы всюду сопутствовала удача,
Долгой жизни и славы,
Создатель наш Бог
Пусть благословит!
Доброжелатели пусть радуются тебе,
Недоброжелатели пусть завидуют,
То зло, что тебе желают,
Пусть достанется им им,
А добро – тебе.
Если кто-нибудь тебе мешает,
Хочет сбить тебя с пути,
Чтобы лисицы вспахали поле,
Миской чтобы цыплятам давал он зерно,
Чтобы ястреб налетая поодиночке
Всех [цыплят] унес!
Что бы бык его не мог пахать,
Мельница не молола,
Петух не петушился,
Чтобы курица не несла,

Посередине дома чтоб «ауау» причитали,
На балконе – «Азар» запевали,
Скорлупой яиц чтоб дом покрывал,
Кожурой лука мамалыгу варил,
Когтями чтоб брал [с котла],
Взбесившиеся его коровы,
Чтобы все четыре стены сотрясали,
И чтобы сзади дома выбегали,
Чтоб на крыше дома от оружейных выстрелов
пламя возгоралось,
Дай Бог чтоб было так.
Если он умрет, какая от этого выгода?
Пусть он не подвергнется смерти,
Чем его смерть, выгоднее, если падет его дряхлая корова,
Хоть будет чем запивать водички.
Если же он умрет,
Люди вынуждены будут [у его останков],
Ночь коротать,
Никакой выгоды не получат.

*Проклятия.*

Текст № 40. Уара узцәымҭу инасыԥ цыгә ҵыхәахо
Иԥнаҭа фаса цәгьахо,
Икәша-мыкәша чоупҳәарахо.
Ижә мхьо иныга цеуа.
Ақәпс ҳашәа деимырцәо.
Гуара баашәа дыцқәыҷуа,
Уара иауҳәо хаимҵо,
Иара ихала изымдыруа,
Саҭанеи-Гуашьа ларбаҭ еиқуа «Шьаҭәыш»,
Ларгьа напы ала,
Ихы иакәлыхшааншза



Кәыхшатәы имыхәо
Анцәа дқаицааит.

* * *

У того, кто тебя ненавидит,
Пусть счастье превратится в кошкин хвост,
Пусть его дом зарастет бурьяном,
Возле него пусть «чоуп» поют,
Корова его да не телится.
Пусть подойник его разобьется,
Как сладкую грушу пусть его разорят.
Как гнилой забор пусть он валится,
Чтобы не верил твоим словам [советам],
А сам чтобы не соображал,
Пока Сатаней-Гуаша
Своего черного петуха Шагуш
Правой рукой вокруг его головы не обведет,
Никакой другой жертвы
Пусть ему не пошлет в помощь Бог.

*Песня от владыки оспы и других болезней.*

Текст № 41. Цсикуара,
Уа тлапсирири, цсикәара,
Уа тлапсирири, цсикуара,
Уа Зосҳана, уа Ешқыта уа,
Цсынчи икәара цсшьартоуп,
Цсинчикуара ҳәынчартоуп,
Уа раидоу уа оуоу уараиди.

* * *

Уа тлапсири, псикуара,
Уа тлапсири, псикуара,
Уа Зосхана, уа Ешкыта уа,

Псынча = речка – место отдыха,
Псынча = речка – место разбоя,
Уа раидоу, уа оуоу ураиди.

Текст № 42. Аецыс имииц узыхдыркәеит,
Асыс имииц узыхдыркәеит.
Улеи уԥси ҳрыҳәауеит,
Гурҧа хумаррыла уаҳзалԥырц,
Анцәа уҳаитаait.

* * *

Еще не рожденного жеребенка
Для тебя объезжают,
Еще не рожденного ягненка
Тебе в жертву приносят.
Мы просим твоих глаз и твою душу,
Благополучно выведя из этого состояния,
Чтоб Бог вернул [дал] нам тебя.

*Песня «Атларчопа».*

Текст № 43. О, атларчопа, о, атларчопа,
Уа раид уа атларчопа,
Анцәа илыԥха, анцәа ибитаait,
О, атларчопа, Ҭемыр ҟәара,
Уа раид уаи ридара,
Анцәа илыԥха, анцәа ибитаait,
Сиуарада уаридара,
Уаридара уа,
О, Тларчопа, чопа, рҳәама уоо.

* * *

О, Атларчопа, о, Атларчопа,
Уа раид, уа Атларчопа,
Пусть Бог помилует тебя,



О, Атларчопа, Темыр куара,
Уа раид, уаи радара,
Пусть Бог помилует тебя,
Сиуарада, уаридара,
Уарадара уа.
О, Атларчопа, чопа, уоо.

*Песня, которая пелась во время «выведения души утопленника из воды. «Душевыводитель».*

Текст № 44. Уаса ридара, уа, уоу-уа
Зызлан-заҳҟәажә ҳбыҳәоит,
Лыԥсы ҳат
Аԥсы ҳаҳәоит иҳаутарц аѳныка.
О, аѳны бтаацәа бзыԥшуп.
Баала аѳныка, нан.

* * *

Уаса ридара, уа, уоу-уа,
Русалка, владычица вод, просим тебя,
Дай нам ее душу,
Душу просим отдать нам домой,
О, дома ждет тебя семья,
Идем домой, нан [милая, дорогая].

## Примечания к приложению 1

т. № 1. Текст записан нами от Инапшба Сандра Пшкановича, 74 года, с. Гвада Очамчирского р-на, 1982 г.

т. № 2, 2а. Его же, стр. 14-15.

т. № 3. Текст записан нами от Багапш Естата Раджабовича, 67 лет, с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г., стр. 15.

т. № 4. Его же, стр. 17-18.

т. № 5. Текст записан нами от Дбар Фыка Сабыдовича, 78 лет, с. Бзыбь Гагрского р-на, 1982 г., стр. 20.

т. № 6. Текст записан нами от Сангулия Сикуа Чичиковича, 111 лет, с. Джгерда Очамчирского р-на, 1982 г., стр. 20.

т. № 7. Его же, стр. 21.

т. № 8. Текст записан нами от Чхинджерия Гуджа Ядрысовича, 67 лет, с. Джгерда Очамчирского р-на, стр. 22.

т. № 9. Текст записан нами от Гицба Куна Шрыфовича, 78 лет, с. Бзыбь Гагрского р-на, 1982 г., стр. 25.

т. № 10. Текст записан нами от Шларба Марчаг Едговича, 78 лет, с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г., стр. 38.

т. № 11. Текст записан нами от Габелия Макиаша Кацовны, 100 лет, с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г., стр. 38.

т. № 12. Текст записан нами от Амичба Сонии Басиатовны, 120 лет, с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г., стр. 38.

т. № 13. Текст записан нами от Когония Буцы Ахлоевны, 67 лет, с. Кутол Очамчирского р-на, 1981 г., стр. 46.

т. № 14. Текст записан нами от Гицба Куна Шрыфовича, 78 лет, с. Бзыбь Гагрского р-на, 1982 г., стр. 47.

т. № 15. Текст записан нами от Амичба Сонии Басиатовны, 120 лет, с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г.



т. № 16. Текст записан нами от Гицба Куна Сабыдовича, 74 года, с. Бзыбь Гагрского р-на, 1982 г., стр. 55.

тт. № 17, 18. Текст записан нами от Мхонджия Киаамын Шаабановича, с. Ачандара Гудаутского р-на, 1988 г., стр. 56.

тт. № 19, 20. Текст записан нами от Зухба Ивана Рашитовича, 83 года, с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г., стр. 59.

тт. № 21, 22. Текст записан нами от Аджба Миши Мексудовича, 85 лет, с. Ачандара Гудаутского р-на, 1982 г., стр. 62.

т. № 23. Текст записан нами от Амичба Сонии Басиатовны, 120 лет, с. Джгерда Очамчирского р-на, 1982 г., стр. 69.

т. № 24. Текст записан нами от Кецба Лидии Куакуановны, 103 года, с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г., стр. 70.

т. № 25. Текст записан нами от Амичба Сонии Басиатовны, 120 лет, с. Джгерда Очамчирского р-на, 1982 г., стр. 70.

т. № 26. Текст записан нами от Квициния Датикуа Куакуановича, 60 лет, с. Атара Очамчирского р-на, 1985 г. (магнитофонная запись), стр. 71.

т. № 27. Текст записан нами от Гицба Куна Сабыдовича, 75 лет, с. Бзыбь Гагрского р-на, ноябрь 1982 г., стр. 75.

т. № 28. Текст записан нами от Амичба Сонии Басиатовны, 120 лет, с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г., стр. 76.

т. № 29, 30. Текст записан нами от Малазония Нуци Ядрысовны, 60 лет, с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г., стр. 79-81.

т. № 31. Текст записан нами от Амичба Сардиона Иуаковича, 68 лет, с Джгерда Очамчирского р-на, 1982 г., стр. 84.

т. № 32. Текст записан нами отЗухба Шашкуа Шарматовны, 80 лет, с. Джгерда Очамчирского р-на, 1982 г., стр. 85.

т. № 33. Текст записан нами от Кецба Лидии Куакуановны, 106 лет, с. Джгерда Очамчирского р-на, 17.06.81 г., стр.85-86.

т. № 34. Текст записан нами от Гадлиа Мычич Киамшовны, 80 лет, с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г., стр. 87.

т. № 35. Текст записан нами от Когония Буцы Ахлосвны, 65 лет, с. Кутол Очамчирского р-на, 19.04.81 г., стр. 87.

т. № 36. Текст записан нами от Хашба Мшеид Уахситовны, с. Ачандара Гудаутского р-на, 1988 г., стр. 88.

т. № 37. Текст записан нами от Гадлиа Мычич Киамшовны, 80 лет, с. Джгерда Очамчирского р-на, 1981 г., стр. 89.

т. № 38. Текст записан нами от Аджинджал Хуты Куцовны, 70 лет, с. Кутол Очамчирского р-на, 1981 г., стр. 91.

т. № 39. Текст записан нами от Хашим Тоуфик Мамедовича, 68 лет, с. Гвада Очамчирского р-на, 10.06.82 г., стр. 94.

т. № 40. Текст записан нами от Зухба Ивана Рашитовича, 83 года, с. Джгерда Очамчирского р-на, 1980 г., стр. 95.

тт. № 41, 42. Текст записан нами от Ферызба Джоджа Киаскинджовича, 52 года, с. Кутол Очамчирского р-на, 1981г., стр. 99.

т. № 43. Текст записан нами от Харчилава Сандро Рапановича, 72 года, г. Ткварчели, Абхазия, 1981 г., стр. 100.

т. № 44. Текст записан нами от Амичба Сонии Басиатовны, 120 лет, с. Джгерда Очамчирского р-на, 1982 г.



## ПРИЛОЖЕНИЕ 2

### Охотничий язык у абхазов

Предварительно необходимо сделать некоторые замечания общего характера по прилагаемому материалу.

На особую лексику охотничьего языка, как специфическую особенность абхазского охотничьего обряда, обратили внимание А. М. Дирр [68], Д. И. Гулиа [48], Г. Ф. Чурсин [177], А. А. Аншба [20], В. А. Когониа [92] и др. Готовится к изданию монографическое исследование «Об охотничьем языке и ритуалах у абхазцев» С. А. Амичба. А. М. Дирр в работе «Божество охоты и охотничий язык у абхазцев» впервые в 1911 году от информанта Шакрбай (прожив. в Багмарани близ Сухума) записал интересные подробности о нравах и обычаях абхазских охотников и наткнулся на следы охотничьего языка, который являлся новшеством для кавказской этнографической литературы. Также А. Дирр признавал возможности существования подобного языка и у других кавказских народов (черкесов, кабардин, сванов, мегрелов и др.).

По мнению А. Дирра, охотничий быт кавказцев не только ознакамливает с древней мифологией кавказцев, но он крайне важен и для изучения древней родовой организации кавказских народов.

Из вышеизложенного в работе, в том числе, на основании полевых записей, нам известно, что абхазские охотники во время охоты считали обязательным знать и говорить на охотничьем языке (ашəарацаратə // бызшəа). Ашəарацара – сложное слово, состоящее из двух компонентов, где «ашəара» – «охотиться», «ацара» – «идти».

Каждый из охотников на охоте пользуется особой номинологией. Аимасаба – (старший из охотников), Цәеиқуа – младший, Цәаԥшьы – средний, ПашьышьАгуач – самый младший и др.

Употребление тайного языка охотников имело чисто магическое содержание. Тем самым, употребляя тайные слова во время охоты, охотники считали, что скрывают свои намерения от животных. Охотники между собой в отношениях должны были придерживаться обычая: добросовестные, этичные отношения со старшими в группе, избегать любых неприятных разговоров, говорить лишь на охотничьем языке, соблюдать своеобразный «охотничий» этикет. Это все обусловливалось необходимостью не спугнуть дичь, привлекать, усыплять ее настороженность, а главное, умилостивить бога охоты Ажвейпш – это все должно было обеспечить успех охоты.

Охотничьей лексике абхазов присуща повышенная эмоциональность, восклицательная интонация. Символика иносказательных обращений, сравнений, в них вытекает из самого обрядового действия. Например: «Ажвейпшаа улыԥха ҳат, ҳуҳәоит ҳхыԥ (ахта) итауршәырԥ», – Ажвейпшаа, помилуй нас, просим, чтобы стрела наша попадала в цель! и т. д.

В зафиксированных нами лексико-фразеологических единицах обнаруживаются как следы архаичности, так и антропоморфизации божеств. Это отражается в особенностях лексики и стиля, характерных традиционных сложных эпитетов (связанных с охотой). Здесь обращают на себя внимание такие словосочетания как «Ҽахуазаргъы – Ҽахуа – Ҽача; Бгъацьма заргъы аркъыԥ зқоу» (песня исполнялась за день до отправления на охоту). Если даже **длиннорогий тур**, если даже **дикий козел**, на котором «Аркъыԥ» лежит. Эти традиционные словосочетания (эпитеты) культово-



мифологического содержания отражают тотемические и анимистические воззрения древнего человека.

По нашему предположению, приложенная схема послужит для рассмотрения вопроса, как отдельно системно-аналитического исследования не только охотничьего быта, языка, народного мировоззрения, но и охотничьей поэзии. Для нее характерны: поэтическая образность, система тонического стихосложения, песенная форма (протяжно-мелодическая), аллитерация в большом количестве текстовых сравнений, перечислительно-усилительное значение заклинательной функции, наличие пожеланий со звукосочетанием и повтором слова «Цыԥхьаза» – «Каждый». Например: «Аергъаа ртыԥха, Ажәеиԥшьаа ртаца, Кацәара **цыԥхьаза** Аергъ ашәа ҳәабжьуп; **Рабажәзаргъы – еилаҳа еилаца**; Гуаҩа **цыԥхьаза** тамҳа еиҿажьыртоуп. «Дочь Аергов – невеста Ажвейпшаа; На каждом перевале песня Аерг раздается; Если **огромный** тур, – [пусть будет] тот добрый, статный! Аергъаа ртыԥха, Ажәеиԥшьаа ртаца; Гуаҩа **цыԥхьаза** бажә рбылгьартоуп; Кацәара **цыԥхьаза** шәақь мцабзуп! Уа радагьа уарадароу, уа раид. Уастәара **цыԥхьаза** ашәақь мцабз алькъартоуп; Уарадагьа, уарадароу, уараид! «Дочь Аергъ – невеста Ажвейпшаа; **Каждая** лощина – валка туров; На **каждом** перевале ружейное пламя полыхает. Уарадара, уарадароу, уараид; На **каждой** овечьей стоянке ружейное пламя вспыхивает; Уарадара, уарадароу, уа раид; Да ещё, Уа раид, раида, уа ридара; **Арцар хьырцар** раху зауша, уарадагьа, рада гургъароуп; Ахра **цыԥхьаза**, атамҳа еиҿажьуп, Шәнеибац! Уа, рада, ҳа! Уа, раид, раида, уаридара; **Юноши, юноши золотые**, удачи вам на охоте (букв. – на каждой скале мясо-сушилка! и т. д. И также эпитеты-определения, рисующие образ охотника – искусного, ловкого (в высоко восхвалительном стиле), смекалистого, кото-

рый стал надеяться не только на обряд жертвоприношения и соблюдения табу (запретов), и на свои собственные силы. **Ҽеи-Ҽахыжәи** сибазмыраазоз, хра **цыцхьаза** з-Аергь ашәа акәыз, – Инацха-Кьиагуа»!.. «Кто не давал **Оленихе** воспитывать своего олененка; чья Айргова песня на всех скалах раздавалась – Инапха – Киагуа»! Подобный пример показывает преобладание иносказания охотничьей обрядности.

Кстати, А. Дирр считает, что иносказательные формы табуированного языка перешли и в другие обряды. Но это проблема особого рассмотрения.

Исходя из многолетнего и общего наблюдения, из анализа традиционных и более поздних записей, осуществленных нами, мы считаем, что лексико-фразеологические единицы охотничьего языка абхазов представляют большой интерес, и требуют еще более углубленных научных изысканий этнолингвистического и поэтического характера.

| | Номинология охотников | Абхазский | Охотничий | Русский | Примеч. |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. | Аимасаба | [əihʌbʃ] | [əima:sʌbə] | Старший | Обычно на охоту шли 4 человека |
| 2. | Цҽеиқуа | [ətsbʃ] | [цҽеɪкцə] | Младший | |
| 3. | Цҽапшьы | [eɪtseɪɳbʒ] | [цəʌpʃ] | Средний | |
| 4. | Цашьышь Агуач | [reɪɳbsə] | [pʌʃʃ] [aguaɯ] | Самый младший | |

| | Охотничий | Абхазский (транскрипция) | Охотничий (транскрипция) | Русский | Примеч. |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
| 1. | Ами | [ʌзɪ ] | [ʌmɪ] | Вода | |
| 2. | Ацҽаацшь | [ʌmtsa] | [əɪцəʌps] | Огонь | |
| 3. | Апа | [ʌʃə] | [ʌpə] | Мука | |
| 4. | Ахҽаанцҽа | [ʌupʌ] | [ʌhəʌnцəa] | Бурка | |
| 5. | Аҿақуа (ашҽарах-сса) | [ʌʃərʌkh-ssa] | [ʌцʌkhuə] | Мелкая дичь | |
| 6. | Дзацит | [ʌkhʃrʌ] | [dzʌpɪt] | Стрельба | |
| 7. | Иргугуит | [ɪ ʃɪt] | [ɪrguʌgʌɪt] | Убил | |

| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
|---|---|---|---|---|---|
| 8. | Иргугуит | [ɪknəɪhəɪt] | [eɪɕaɪrkpheɪt] | Повесил | |
| 9. | Ухлаҳа акалҭауқуа | [ʌphɪʃ] | [ukhlʌhə] [akaltaukhua] | Женщина | |
| 10 | Дзаанагара | [əɪəʃə] | [aza: nagara] | Брат | |
| 11. | Ацашьышь | [ʌɕkun] | [apa ʃ ɪ ʃ] | Мальчик | |
| 12. | Ахуцьаԥьа, акьыцə | [ʌhəʌ] | [ʌkhudzʌdzʌ] [akɪɕə] | Свинья | |
| 13. | Азаԥ | [ʌʃə: ak] | [ʌzʌp] | Ружье | |
| 14. | Ҳаначап | [hgɪl ʃʌp] | [hʌnʌɕap] | Встанем | |
| 15. | Ҽахуашəара | [aʃəʌrɪtsʌrʌ] | [ɕʌkhuaʃəʌrʌ] | Охота | |
| 16. | Ацашьараԛуа | [aɕkunɕəa] | [ʌɕəʃarakuə] | Ребята | |
| 17. | Арҳəарах | [a'guʌɕəeɪ-aguɪ] | [ʌrhəʌrʌkh] | Сердце и печень | |
| 18. | Еиҽаирԥхеит | [a'ɕəʌ-akhɪkhɪt] | [ɪʌhəɪrpkheɪt] | Снял шкуру, разделил по частям | |
| 19. | Адагуа | [adʌguə] | [azəeɪp ʃa:rʌь] | Глухой | |
| 20. | Абнаҳəа | [abnʌhəa] | [akhudzʌdazə] | Дикий кабан | |
| 21. | Ҽахуа | [apslʌhə] | [ɕʌkhuə] | Косуля | |
| 22. | Ҽача | [ɪkup ʃu, ɪɕou] | [ɕʌɕə] | Молодая дичь | |
| 23. | Цашьышь угылан ацажə ырқамса | [ʌɕkun ugɪlʌn [abɪtʌkhʌɕʌ] | [pʌʃɪ ʃ ugɪlʌn arʌz ɪrkamʃə] | Мальчик, встань и приготовь мамалыгу | |

| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
|---|---|---|---|---|---|
| 24. | Унача амиа аарча | [utʃə ʌzɪa:ga] | [unʌɕəa amɪ a:rɕə] | Иди, воду принеси | |
| 25. | Уахьыначаз умақуахама | [uʌkhɪʃaz uman ʃəalʌkhamə] | [uʌkhɪnaɕaz uman-huakhama] | Удачной была охота? | |
| 26. | Мақуахеит | [ ʃmanʃəʌlʌkheɪt] | [makuakheɪt] | Удачно | |
| 27. | Аҭлампа | [amʃə] | [atlʌmpə] | Медведь | |
| 28. | Аҭламҭа ақурмыш даара ибзиоуп | [amʃəɪazɪ] da:ra] [ɪbzɪoup] | [athlʌmpʌ akurmis da:rə ɪmʌkaup] | Медвежье мясо очень хорошее | |
| 29. | Акуҿбаху | [ʌbgʌ] | [ʌkuɕbʌkhu] | Волк | |
| 30. | Амааза | [aɪa] | [ama:zə] | Собака | |
| 31. | Аршəы, Амыхь | [akhʌhə] | [arʃəɪ] | Камень | |
| 32. | Ацаргуа | [alʌbʌʃa] | [alʌt ʃʌrguə] | Палка (охотничья особая с железным кончиком) | |
| 33. | Агугурҭа,ацəаԥшьаԥла | [awnɪ] | [agugurtʌ][aɕəʌrpʃaɕla] | Дом | |
| 34. | Ацəаԥшь | [aɕlʌ] | [aɕəʌp ʃ] | Дерево | |
| 35. | Алабага | [aɪkha] | [alabʌgʌ] | Топор | |
| 36. | Архуху | [amwakhuaʃta] | [arkhukhu] | Тропинка | |
| 37. | Аршəыбз | [amʌrda] | [arʃəbz] | Подъем | |
| 38. | Акаҭəаҳəыра | [aʃkha] | [akʌtəʌhəɪra] | Гора | |
| 39. | Ари дмақуахеит | [arɪ dɪɕmʌzɪwkheɪt] | [arɪ dmakuakheɪt] | Этот заболел | |

| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
|---|---|---|---|---|---|
| 40. | Ахлаҳа | [awnɪphus] | [akhlʌhʌ] | Домохозяйка | |
| 41. | Ахлаҳагуаць | [ʌʒkhʌb] | [akhlahʌgu ʌdʒ] | Девочка | |
| 42. | Даара деимасаба мақуоуп | [dʌ:ara dkhʌцʌ bzɪoup] | [da:ara deɪmaʃaba makuoup] | Очень хороший мужчина | |
| 43. | Акуршадҳәала | [atapaпца] | [akurʃʌdhala] | Револьвер | |
| 44. | Аҟьага | [ʌkʌmʌ] | [окагə] | Сабля | |
| 45. | Ачага | [ahəɪ zbə] | [ацагə] | Нож | |
| 46. | Амиҭа | [akuərʌ] | [amɪtə] | Речка | |
| 47. | Амимақуа | [azɪkh] | [amɪmakuə] | Родник | |
| 48. | Ҳа ҳзаанара | [hara hapʃuaya] | [ha hʒa: nʌgʌ rə] | Наше абхазское | |
| 49. | Ахкурша | [aərmʌn] | [akhkurʃa] | Армянин | |
| 50. | Агуҭашәпа | [abɪrʒən] | [agutʌʃəpa] | Грек | |
| 51. | Ахуцьацьа | [akɪrtkua-aʃəaпцə] | [akhudʒʌdʒʌ] | Грузины-сваны | |
| 52. | Акурқуа | [aurɪʃkuə] | [akurkuə] | Русские | |
| 53. | Ацәаԥшьгылара | [amra] | [ацəapʃgɪlʌra] | Солнце | |
| 54. | Алашарбага | [amza] | [alaʃʌrbagə] | Луна | |
| 55. | Азаԥ азсыршәит | [skhɪʃɪt] | [azapazʃɪrʃəɪt] | Выстрелил | |
| 56. | Исырмшит | [ɪssɪt] | [ɪsɪrmʃɪt] | Убил | |

| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
|---|---|---|---|---|---|
| 57. | Ашкуакуа, аҕ | [aʃɪ] | [aʃkuakua] [ag] | Снег | |
| 58. | Ашкуакуа аршәуеит | [aʃɪʌueɪt] | [aʃkuakua arʃəueɪt] | Снег идет | |
| 59. | Ахгугла | [apʃtha] | [akhguagala] | Туман | |
| 60. | Аҟаԥшь | [aʃa] | [akʌpʃ] | Кровь | |
| 61. | Ахагыла | [akhʃɪ] | [akhagɪla] | Голова | |
| 62. | Сырымшит | [ɪknɪʃцəeɪt] | [sɪrɪmʃɪt] | Отрезал | |
| 63. | Аԥажә рқамсага | [abɪʃtauʃga] | [apазə-rkʌmʃʌgʌ] | Котел для мамалыги | |
| 64. | Акаҭәа | [auaʃa] | [akʌtəʌ] | Овца | |
| 65. | Акьеѡ | [adʒma] | [akew] | Козел | |
| 66. | Ацыхуааy | [азə] (жə) | [atskhua au] | Корова | |
| 67. | Ацыхуахуцьацьа | [ацə] | [atsɪkhuadʒʌdʒa] | Бык | |
| 68. | Акуҽбаху | [akudʒma] | [akuцbakhu] | Шакал | |
| 69. | Ахагыладуқуа (абқуа) | [abkuə] | [akhagɪlʌdukua] | Тур | |
| 70. | Ачага | [anapɪ] | [ацʌgʌ] | Рука | |
| 71. | Ахааба | [atskhə] | [akhabə] | Мед | |
| 72. | Амиас | [akua] | [amɪəs] | Дождь | |
| 73. | Миасуеит | [akualeɪueut] | [mɪasueɪt] | Дождь идет | |

| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
|---|---|---|---|---|---|
| 74. | Ахылц гоит | [Idɪdueɪt] | [akhɪlts-goɪt] | Гром охает | |
| 75. | Аргьеө | [ata-ra] | [argeiwɪt] | Морозит | |
| 76. | Сышьахахакуа арҽеөит | [seɪma:kuətsa:ɪt] | [sɪʃkhakhar-цeɪwɪt] | Моя обувь замерзла | |
| 77. | Апалагара | [azlagara] | [apʌlʌgara] | Мельница | |
| 78. | Аиқуацәара | [anɪʃə] | [aɪkuацarʌ] | Земля, | |
| 79. | Акатәаҳәыра | [arahurhɪrta] | [akʌtʌhɪra] | Где пасутся животные | |
| 80. | Арбага | [ʌpsʌtsɪʌ] | [arbaga] | Еловое дерево | |
| 81. | Апсаза | [apsʌ makhu] | [apsʌzʌ] | Еловая ветка | |
| 82. | Ҳгугуртахь ҳначоит | [atɪpʌkh-szoɪt] | [hgugurtakh hnацiot] | Идем к месту стоянки | |
| 83. | Асарбага | [atskha] | [asarbaga] | Мост | |
| 84. | Азыроыга | [akɪmhə] | [azɪrwɪgə] | Ухо | |
| 85. | Амыстхуага ауга | [amhʌabɪstə] | [amɪstkhuaga, augʌ] | Лопата для приготовления мамалыги (деревянная) | |
| 86. | Акурмыш | [akuaʃ] | [akurmɪʃ] | Мясо | |
| 87. | Ҷарпхь | [ɪzɪ] | [цarpkh] | Поджарит | |
| 88. | Унача | [usa] | [unasʌ] | Иди (туда) | |
| 89. | Уаача | [uʌʌsʌ] | [uʌʌsʌ] | Иди (сюда) | |

| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
|---|---|---|---|---|---|
| 90. | Апажә ҳахчоит | [akrɪhpoɪt] [akɪ hnацhaueɪt] | [apaz hakhʃoɪt] | Закусываем, кушаем | |
| 91. | Аршәтакурша Акьапатра | [akantaruaz] | [akʃətakurʃha] | Партонташ | |
| 92. | Ашәзы | [annara] | [aʃəzɪ] | Извилистая дорога | |
| 93. | Цәапшьыркыга | [amцəɪ] | [sapʃɪrkɪga] | Дрова | |
| 94. | Ашьапаҟьакуца | [akuʌdɪr] | [aʃanakakhuца] | Седло | |
| 95. | Ахылц | [ʌpsa] | [ʌkhɪls] | Ветер | |
| 96. | Ашьапаҟьа | [ʌцəɪ] | [ʌʃʌpʌkhʌ] | Лошадь | |
| 97. | Ажәөада | [apsatkhuʌ] | [ʌzwɪʌda] | Не плечистые | |
| 98. | Ашьахаха | [aʃapɪmata] | [ʌʃahaha] | Обувь (из дичьей кожи) | |
| 99. | Апшыга, аҷымш | [alakuʌ] | [ʌpʃɪgʌ, aацɪmʃ] | Глаза | |
| 100. | Акурмыш | [ʌkuʌʃ] | [ʌkurmɪʃ] | Мясо | |

Лексико-фразеологические единицы лесного языка зафиксированы нами от информантов:

1. Сангулиа Сикуа Чичиковича, 111 лет, с. Джгерда, Очамчирский р-н, 16.06.1981.

2. Инапшба Сандра Пшкановича, 74 года, с. Гвада, Очамчирский р-н, 14.06.1981.

3. Харчлаа Сандра Разановича, 72 года, Абхазия, г. Ткуарчал, 28.07.1981.

4. Багапш Естат Рашебовича, 87 лет, Джгерда, Очамчирский р-н, 18.06.1981.



## БИБЛИОГРАФИЯ


1. Абхазская народная поэзия. Сост. А. Аншба и С. Зухба. Сухуми: «Алашара», 1983.

2. Абхазская народная поэзия. Сост. Д. И. Гулиа и Х. С. Бгажба. Сухуми: 1941; 2-ое дополненное издание. Сухуми, 1972 (на абх. языке).

3. Абхазское народная поэзия . Сост. Б. В. Шинкуба. Сухуми: 1959 (на абх. яз.).

4. Абхазское народное поэтическое творчество. Хрестоматия. Сост. Ш. Х. Салакая. Тбилиси-Сухуми: 1975 (на абх. языке).

5. Абхазское народное поэтическое творчество в 12 тт. Сотатвитель В. А Когониа. Сухум: «Алашара», 1992.

6. Абхазские песни. Сост. В. Ахобадзе, И. Кортуа. М.: 1957, с. 247.

7. Абхазские сказания. Сост. Б. Шинкуба. Сухуми: 1961.

8. Абхазские сказки. Под ред. А. Хашба и В. Кукба. Сухуми: 1935 (на русском языке).

9. Абхазские сказки. Сост. К. С. Шакрыл и Х. С. Бгажба, т. I. Сухуми: 1941 (на абхазском языке).

10. Абхазский фольклор. Сост. О. Каменецкая. М.: 1936.

11. Акаба Л. Х. Кавказский этнографический сборник. Абхазы Очамчирского района. М.: 1955.

12. Акаба Л. Х. О пережитках древнейших верований в культе кузницы у абхазов. «Известия Абхазского ин-та языка, литературы и истории», т. II, 1973.

13. Акаба Л. Х. Из мифологии абхазов. Сухуми: 1976.

14. Акаба Л. Х. У истоков религии абхазов. Сухуми: 1979.

15. Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, ч. I-II, СПб, 1903-1905.

16. Антология абхазской поэзии. Тбилиси: 1957 (на грузинском языке); М.: 1958 (на русском языке).

17. Анчабадзе З. В. История и культура древней Абхазии. М.: 1964.

18. Анчабадзе З. В. Из истории средневековой Абхазии. (VI–XVII вв.). Сухуми: 1959.

19. Аншба А. А. Абхазские культовые песни. Изв. АБИЯЛИ, т. V. Тбилиси: 1976.

20. Аншба А. А. Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси: «Мецниереба», 1982, с. 55, 56, 57.

21. Астахова А. М. Художественный образ и мировоззренческий элемент в заговорах. // VII международный конгресс антропологии и этнографии. М.: «Наука», 1964.

22. Аутлев П. У. Новые материалы по религии адыгов. АНИИ, т. IV, 1965.

23. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. I том, Москва-Ленинград: 1958.

24. Абхазские народные песни и сказы. Сост. И. Кортуа. Сухуми: 1956 (на абх. языке).

25. Абхазские народные рассказы, песни. Сост. А. Аншба, С. Зухба, Ш. Салакая. Сухуми: 1970 (на абх. языке).

26. Басария С. Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении. Сухум: 1923.

27. Бгажба Х. С. Искусственная речь абхазских охотников (по данным бзыбского диалекта). ТАИЯЛИ, XXXIII-XXXIV, Сухуми: 1964.



28. Бгажба Х. С. Об абхазских пословицах. Труды АбНИИ вып. XVI, отдел Языка и литературы. Сухуми: вып. XVI, 1939.

29. Бжания Ц. Н. Из истории хозяйства и культуры Абхазии. Сухуми: 1973.

30. Бердзенишвили Н. З. Новые данные о палеолите Абхазии. ТАИЯЛИ, т. XXX. Сухуми: 1959.

31. Богатырев П. Г. Заговоры. // Русское народное поэтическое творчество. М.: 1954.

32. Бардавелидзе В. В. Из истории древнегрузинской религии. Божество «Барбар-Барбол» на грузинском языке). Тбилиси: 1941.

33. Введенский А. Религиозные верования абхазцев Сборник сведений о Кавказских горцах, (ССКГ) вып. V, с. 1-31, отд. III (статья подписана аббревиатурой А…Ъ). Тифлис: 1871.

34. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М.: 1940.

35. Васильков В. Очерк быта темиргоевцев. СМОМПК. Вып. XXIX, Тифлис: 1901.

36. Восточно-славянский фольклорный словарь научной и народной терминологии. Минск: «Наука и техника», 1993.

37. Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М.: 1976.

38. Габараев С. Ш. К вопросу о народном мировоззрении в нартском эпосе. Сб. «Сказания о нартах – эпос народов Кавказа». М.: изд. «Наука», 1969.

39. Ган К. Поездка в Менгрелию, Самурзакань и Абхазию. // «Кавказский вестник» Тифлис: № 4, 1902.

40. Гарданов В. К. Общественный строй адыгских народов. М.: 1967.

41. Гарданти Н. К. Социально-экономические очерки (Современная Северная Осетия). Владикавказ: 1908.

42. Гарцкия В. Из абхазских народных преданий и поверий. СМОМПК, вып. XIII, 1892.

43. Геродот. История в девяти книгах, т. I. М.: 1885.

44. Гиоргидзе П., Чарая П. Абхазия и абхазцы. Этнографические описания. Газ. «Иверия», 1888, №№ 165, 167, 169 (на груз яз.).

45. Горький М. Собр. соч., т. XXVII. М.: 1960.

46. Грузинские народные предания и легенды. Сост., перевод, предисловие и примечание Е. Б. Вирсаладзе. М.: 1973.

47. Гулиа Д. И. История Абхазии, т. I. Тифлис: 1925.

48. Гулиа Д. И. Божества охоты и охотничий язык у абхазов. Сухуми: 1926.

49. Гулиа Д. И. Культ козла у абхазов. Сухуми: 1928.

50. Гулиа Д. И. Сборник абхазских пословиц, поговорок, скороговорок, омонимов и омографов, народных примет о погоде, заговоров и наговоров. Сухуми: 1939.

51. Гулиа Д. И. Собр. соч., т. III. Сухум: 1962.

52. Гусев В. Е. Эстетика фольклора. Л.: 1967.

53. Габния Ц. С. Афористические жанры абхазского фольклора. Автореферат к/д. М.: 1986.

54. Далгат Б. Первобытная религия чеченцев и ингушей, «Терский сборник», вып. III, кн. 2. Владикавказ: 1893.

55. Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей. Владикавказ: 1929.

56. Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М.: «Наука», 1972.

57. Далгат У. Литература и фольклор. М.: 1981.

58. Далгат У. Б. Типовые черты нартского эпоса // Типология народного эпоса. М.: 1975.



59. Далгат У. Б. К проблеме историзма героико-исторических песен народов Северного Кавказа и Дагестана. В кн. «Героико-исторический эпос народов Северного Кавказа». Грозный: 1988, с. 16; она же: Фольклор и литература народов Дагестана. М.: 1962.

60. Данилевский Н. Кавказ и его горские жители в нынешнем их положении. Изд. 2, М.: 1811.

61. Державин Н. С. Из области кавказской этнографии. СМОМПК, 1908, вып. XXVI, отд. 2.

62. Джанашиа Н. С. Абхазцы [этнографический очерк]. «Моамбе», № 5, 1897 (на груз. яз.).

63. Джанашиа Н. С. Религиозные верования абхазов. «Христианский Восток», т. IV, вып. I, 1915.

64. Джанашиа Н. С. Абхазский культ и быт. «Христианский восток», т. V, вып. III, 1917.

65. Джанашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми: 1960.

66. Джапуа З. Д. Об абхазских причитаниях. «Алашара», Сухум: № 1, 1990.

67. Дзидзария Г. А. Предисловие к книге. Званба С. Т. Этнографические этюды. Сухуми: 1955.

68. Дирр А. М. Божество охоты и охотничий язык у кавказских народов. СМОМПК, вып. XXXXIV, отд. IV, 1915.

69. Джанашиа С. Труды. т. III, Тбилиси: 1959.

70. Джандар М. А. Песня в семейных обрядах адыгов. Майкоп: 1991.

71. Дбар С. А. Обычай и обряды детского цикла у абахзов. Сухум: 200.

72. Елеонская Е. Н. К изучению заговоров и колдовства в России, вып. I. М.: 1917.

73. Званба С. Т. Очерк абхазской мифологии. «Кавказ», №№ 74, 75, 76, 1867.

74. Званба С. Т. О религиозных верованиях абхазов. «Кавказ», № 81, 1855.

75. Званба С. Т. Абхазские этнографические этюды. Сухуми: «Алашара», 1982 (переиздание).

76. Зелинский Ф. О заговорах. Харьков: 1897.

77. Зухба С. Л. Абхазская народная сказка. Тбилиси: 1970.

78. Зухба С. Л. Абхазские этнологические мифы. Сухуми: «Изв. Абхазского института, литературы, языка и истории», т. V, 1975.

79. Инал-ипа Ш. Д. Об абхазских нартских сказаниях. Труды АбНИИ, вып. XXIII. Сухуми: 1949.

80. Инал-ипа Ш. Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми: 1954.

81. Инал-ипа Ш. Д. Некоторые вопросы об абхазском фольклоре и литературе. Сухуми: 1956 (на абхазском языке).

82. Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. II издание – Сухуми: 1965.

83. Иоакимов А. Абхазцы. Газ. «Кавказ»,Тбилиси: № 39, 47, 1874.

84. Иоакимов А. Предрассудки моих учеников. Газ. «Кавказ», №№ 54, 66, 82, 1873.

85. Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. СМАЭ, т. VIII, 1929.

86. Климов Г. А. Абхазо-адыгские этимологии. В сб. «Этимология», М.: 1965.

87. Кобалия И. Г. Из мифической Колхиды. СМОМПК, т. XXXII, отд. 2.



88. Ковач К. В. 101 абхазская народная песня. Изд. Наркомпроса и Академии абхазского языка и литературы. Сухум: 1929.

89. Ковач К. В. Песни кодорских абхазцев. Изд. Наркомпроса и Академии абхазского языка и литературы. Сухум: 1930.

90. Когониа В. А. Абхазская народная песня [жанры и их поэтика]. АКД. М.: 1986.

91 Когония В. А. Абхазская народная песня. Сухум: «Алашара», 1995.

92. Когониа В. А. Обрядовая поэзия абхазов. Сухуми: «Алашара», № 3, 1990.

93. Корзун В. Б. Фольклор горских народов Северного Кавказа. Грозный: 1966.

94. Косвен М. О. Очерки первобытной культуры. М.: 1953.

95. Косвен М. О. Этнография и история Кавказа. М.: 1961.

96. Крупнов Е. И. Древняя история Северного Кавказа. М.: 1960.

97. Крупнов Е. И. О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа. // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М.: 1969.

98. Караева А. И. О фольклорном наследии Карачаево-балканского народа. Черкесск: 1961; ее же: Очерк истории карачаевской литературы, М.: 1966.

99. Кабардинский фольклор. М: 1936.

100. Кикнадзе З Г. Словарь мифологии Двуречья. Тбилиси: 1984 (на грузинском языке).

101. Кашежев Т. «Ханцэгуаше» – общественное моление об урожае кабардинцев. Ж. «Этнографическое обозрение» № 2, М.: 1900.

102. Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе, тт. I-II. М.: 1888.

103. Леви Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: 1937.

104. Лукьянов Ф. И. Из космогонических поверий абхазов. СМОМПК, вып. XXXIV, отд. 3, 1904.

105. Липкин С. Героический эпос народов СССР. М.: 1975.

106. Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. Труды института Этнографии. Новая серия, т. 51. М.: 1959.

107. Лингвистика и поэтика. под ред. Григорьева В. П., М.: «Наука», 1979.

108. Люлье Л. Я. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов. Тифлис: 1862.

109. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л.: 1971.

110. Марр Н. Я. О религиозных верованиях абхазов. «Христианский восток», т. IV, 1915.

111. Марр Н. Я. О языке и истории абхазов. М.-Л.: 1938.

112. Материалы научной сессии КБНИИ языка и литературы. Нальчик: 1960.

113. Мижаев М. И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск: 1973.

114. Мачавариани К. Д. Религиозное состояние Абхазии. Газ. «Кутаисские губернские ведомости, № 11-14, 16, 20-22, 26-29, 1889.

115. Мифы народов мира. В 2 тт. Т. I. М.: 1980.

116. Морина З. М. Некоторые стилистические приемы и другие характерные особенности абхазских сказок. Труды АбНИИ, отд. Языка и литературы, вып. XVI. Сухуми: 1939.

117. Мамбетов Г. Х. Праздники и обряды адыгов, связанные с земледелием, т. XXIV. Нальчик: 1967.



118. В. Миллер. Некоторые черты из жизни абхазцев. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. IV. Тифлис: 1884.

119. Мальсагов Ах. ЧИНИИЯЛ, т. I, вып. II, Нарт-оретхейский эпос, 1966.

120. Малкандуев. Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. Нальчик: «Эльфа», 1996.

121. Народы Кавказа. Под. Ред. Б. А. Гарданова и др., т. II. М.: 1962.

122. Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа. Нальчик: 1958.

123. Народы России. Этнографические очерки. М: 1881.

124. Нарты. Адыгский народный эпос. М.: 1957.

125. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. М.: 1980 [предисловие З. Налоева: У истоков песенного искусства адыгов].

126. Народы Кавказа, т. I. М.: 1960.

127. Нартхэр. III [сост. А. Гадагатль]. Адыгский народный эпос в 7 т, т. III. Составитель А. М. Гадагатль. Майкоп: 1968.

128. Орнатская Т. И. Причитания в русской фольклорной традиции. Авторефер. к/д Л.: 1969.

129. Пантюхов Н. О мифах и поверьях туземцев Рионской долины. «Кавказ», № 28, 1867.

130. Познанский Н. Ф. Заговоры. Опыт происхождения и развития заговорных формул. ПТГ, 1917.

131. Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абх. народный эпос. М.: 1962.

132. Принципы текстологического изучения фольклора. М.-Л.: 1966.

133. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Сборник статей. М.: 1976.

134. Русский народ. Его обычай, обряды, предания, суеверия и поэзия. Соб. М. Забылиным. Репринтное воспроизведение издания 1880 г. М.: «Книга принтшоп», 1989.

135. Русское народное поэтическое творчество. Под ред. Новиковой. М.: 1986.

136. Русское народное поэтическое творчество. Под ред. Бога- тырева П. Г. М.: «Учпедгизд», 1954.

137. Сабурова Л. М. Об изучении народных обрядов. В сб. «Фольклор и этнография». Л.: 1974.

138. Салакая Ш. Х. К вопросу об эволюции эпического образа. В сб. «Сказания о нартах – эпос народов Кавказа». М.: 1969.

139. Салакая Ш. Х. Обрядовый фольклор абхазов. В сб. «Фольклор и этнография». Л.: 1974.

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

141. Салакая Ш. Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси: 1976.

142. СМОМПК, вып. XII, 1891.

143. СМОМПК, вып. XXV, 1898.

144. Смирнова Я. С. Об обычае умыкания у абхазов. – «Краткие сообщения Института Этнографии», т. I. М.: 1952.

145. Соколова В. К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах. В сб. «Обряды и обрядовый фольклор». М.: 1982.

146. Соловьев Л. Н. Неолетические поселения Черноморского побережья Кавказа. Нижне-Шиловское и Кистрик. В сб. «Материалы по археологии Абхазии». Тбилиси: 1967.

147. Степанов И. Приметы и поверья грузин Телавского уезда Тифлисской губернии. СМОМПК, вып. XIX, отд. 2, 1894.



148. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. М.: 1979.

149. Соколов Ю. Русский фольклор. М.: 1941.

150. Сокольский В. Архаические формы семейной организации у кавказских горцев. 1881.

151. Сталь. Этнографический очерк черкесского народа. 1900.

152. Сперанский М. Русская устная словесность. М.: 1917.

153. Табагуа С. А. Обрядовая поэзия села Джгерда. Сухуми: «Алашара», № 1, 1988.

154. Табагуа С. А. Абхазские обрядовые песни. «Искусство Абхазии», № 1, 1988.

155. Табагуа С. А. Из народной поэзии абхазов. Сухуми: «Алашара», № 2, 1988.

156. Табагуа С. А. Нартский эпос и обряд у абхазов. «Искусство Абхазии», № 3, 1989.

157. Табагуа С. А. Некоторые особенности обрядового фольклора абхазов. Сухуми: «Алашара», № 7, 1989.

158. Табагуа С. А. Об абхазо-адыгских этнокультурных связях. Труды АГУ, посвященные 20-летию Университета. Сухум: 2000.

159. Табагуа С. А. Охотничьи обряды и поэзия. Тезисы докладов научной конференции профессорско-преподавательского состава. АГУ, Сухум, 1999.

160. Текстологическое изучение эпоса. М.-Л.: 1971.

161. Тепцов Я. Из быта и верований мингрельцев. СМОМПК, т. XVIII, отд. III.

162. Тейлор Э. Б. Первобытная культура. М.: 1939.

163. Услар П. К. Кое-что о словесных произведениях горцев. «Сборник сведений о кавказских горцах», вып. I. Тифлис: 1868.

164. Услар П. К. Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык. Тифлис: 1882.

165. Хашба М. М. Трудовые и обрядовые песни абхазов. Сухуми: «Алашара», 1977.

166. Хашба М. М. Жанры абхазской народной песни. Сухуми: «Алашара», 1983.

167. Хан-Гирей С. Вера, нравы, обычаи, образ жизни черкесов. «Русский вестник», том 5, СПБ, 1842.

168. Челеби Е. Путешествие турецкого туриста по восточному берегу Черного моря. Т. 9, 1875.

169. Чистов К. В. Фольклор и этнография. В кн. «Фольклор и этнография». Л.: 1970.

170. Чистов К. В. Этническая общность, этническое самосознание и некоторые проблемы духовной культуры. СЭ, 1971, № 3.

171. Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XV – XIX веков [очерки по истории народных верований]. Труды Института этнографии им. Миклухо-Маклая, нов. сер., т. 40. М.: 1957.

172. Чиковани М. Я. К вопросу о судьбе традиционных фольклорных жанров в социалистическом обществе. «Грузинский фольклор», т. I-II. Тбилиси: 1964 (на груз. языке).

173. Чиковани М. Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М.: 1966.

174. Чохели С. Г. Грузинские свадебные нравы, обычаи. В сб. «Традиции, нравы, обычаи и современность». Тбилиси: 1977.

175. Чурсин Г. Ф. Очерки этнологии Кавказа. Тифлис: 1913.

176. Чурсин Г. Ф. Осетины. Тифлис: 1925.

177. Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми: 1956.



178. Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали: 1976.

179. Шакрыл П. Из тьмы к свету. Сухуми: 1976 [на абхазском языке].

180. Шинкуба Б. В. Абрскил [сводный текст и народные варианты]. Рукоп. Фонд. АбИЯЛИ, № 82.

181. Шинкуба Б. В. Об абхазской народной поэзии. Труды АБИЯЛИ, вып. XXIV, 1951.

182. Шинкуба Б. В. Золотые россыпи. Абхазские фольклорные материалы и этнографические записи. Сухум: 1990.

183. Шагиров А. М. Из отчета о поездке по Кодору и Гвандре. КОИРГО, т. XXI, № 1, 1911-1912.

184. Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик: 1982.

185. Эльбердов Х. Материалы научной сессии КБНИИ. Нальчик: 1960.

186. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Предисловие к 1 изд. М.: 1934.

187. Яковлев Н. Кабардино-черкесские фольклорные тексты. УЗКНИИ, т. II. Нальчик: 1947.

*Научное издание*

Табагуа Светлана Андреевна

# АБХАЗСКИЕ ТРАДИЦИОННЫЕ ОБРЯДЫ И ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ

Оригинал-макет:
*Т. Собырич, Б. Богомолов*

Издательство ООО "МАКС Пресс"
Лицензия ИД N 00510 от 01.12.99 г.
Подписано к печати 24.08.2001 г.
Формат 60x90 1/16. Усл.печ.л. 14,25. Тираж 100 экз. Заказ 622.
Тел. 939-3890, 939-3891, 928-1042. Тел./Факс 939-3891.
119899, Москва, Воробьевы горы, МГУ.