



ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

АБХАЗСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ ИМ. Д.И.ГУЛИА
АКАДЕМИИ НАУК АБХАЗИИ

В. Г. АРДЗИНБА

СОБРАНИЕ ТРУДОВ

В ТРЁХ ТОМАХ

ТОМ III

**Кавказские мифы,
языки, этносы**

МОСКВА – СУХУМ
2015

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

ABKHAZIAN ACADEMY OF SCIENCES
ABKHAZIAN INSTITUTE FOR RESEARCH
IN THE HUMANITIES
NAMED AFTER D.I.GULIA

V. G. ARDZINBA

COLLECTED WORKS

IN THREE VOLUMES

VOLUME III

**Caucasian myths,
languages, peoples**

MOSCOW – SUKHUM
2015

УРЫСТӘЫЛАТӘИ АТЦААРАДЫРРАҚӘА
РАКАДЕМИА
АМРАГЫЛАРАТЦААРАТӘ ИНСТИТУТ

АПСНЫ АТЦААРАДЫРРАҚӘА РАКАДЕМИА
Д.И. ГӘЛИА ИХЪЗ ЗХУ АПСУАТЦААРАТӘ
ИНСТИТУТ

В. Г. АРЗЫНБА

АУСУМТАҚӘА РЕИЗГА

Х-ТОМКНЫ

III АТОМ

**Кавказтәи амифқәа,
абызшәақәа, аетносқәа**

МОСКВА – АҚӘА
2015

УДК 94(470=35)
ББК 63.521(=602)
А799

Издание осуществлено при поддержке
Кабинета министров Республики Абхазия

Рецензенты:
д.и.н. Е.В.Антонова
акад. РАН Вяч.Вс.Иванов

Редактор-составитель В.А.Чирикба
Ответственный редактор А.Р.Вяткин

Ардзинба В.Г.

Собрание трудов в 3-х тт. Том III. Кавказские мифы, языки, этносы. — М.: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН); Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д.И.Гулиа Академии наук Абхазии, 2015. — 320 с. — ISBN 978-5-89282-637-2

В третий том собрания трудов В.Г.Ардзинба вошли работы, посвящённые историко-филологическому анализу эпоса и мифов кавказских народов, генетических связей древних малоазийских и кавказских языков. Представляют большой интерес статьи об этнической и политической истории абхазского народа. Весьма любопытна «биографическая» динамика: от добротной студенческой статьи про родное село Эшера (1965 г.) до продуманной и актуальной даже в наши дни развёрнутой программы развития в Абхазии гуманитарных наук, озвученной Ардзинба — директором института в 1989 г.

ББК 63.3(0)313.31

ISBN 978-5-89282-637-2

© Институт востоковедения РАН, 2015
© Абхазский институт гуманитарных исследований АНА, 2015
© Фонд Первого президента Республики Абхазия, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Кавказские мифы, языки, этносы

Нартский сюжет о рождении героя из камня	11
Приметы образа «пастуха» абхазских нартских сказаний	82
К истории имени, функции и образа общезападно- кавказского бога-кузнеца	92
К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов)	95
Некоторые сходные структурные признаки хаттского и абхазо-адыгских языков	155
Some Notes on the Typologic Affinity between Hattian and North-West Caucasian (Abkhazo-Adygian) Languages	174
Этапы этнической и политической истории абхазов (в соавт. с Э.А.Грантовским)	180
Происхождение абхазского народа (в соавт. с В.А.Чирикба)	188
Из прошлого и настоящего села Эшера	200
Ажэытэзатэи апсны атоурых атцаара иазку аусумта	221
К исследованию древней истории Абхазии	233
Перспективы и проблемы развития Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И.Гулиа АН Грузинской ССР	252

Послесловие

<i>Вячеслав Чирикба. Научное наследие Владислава Григорьевича Ардзинба</i>	275
--	-----

Приложение

Библиография опубликованных трудов В.Г.Ардзинба	297
Указатель имён	302
Указатель географических названий	307
SUMMARY	310

CONTENTS

Caucasian myths, languages, peoples

A Nart tale about the birth of the hero from the stone	11
The features of the image of a “shepherd” in the Abkhazian Nart sagas.....	82
On the history of the name, function and image of the Common West-Caucasian god-smith.....	92
On the history of the cult of iron and of blacksmithing (the veneration of the smithy by the Abkhazians).....	95
Some similar structural features of Hattian and Northwest Caucasian languages.....	155
Some Notes on the Typologic Affinity between Hattian and North-West Caucasian (Abkhazo-Adygian) Languages	174
Stages of ethnic and political history of Abkhazia (in collaboration with Ed. Grantovsky).....	180
The origin of the Abkhazian people (in collaboration with V.A.Chirikba).....	188
From the past and present of the village of Eshera	200
A work concerning the study of the ancient history of Abkhazia.....	221
On the study of the ancient history of Abkhazia.....	233
Prospects and problems of the development of the D.I.Gulia Abkhazian Institute of Language, Literature and History of the Georgian Academy of Sciences.....	252

Afterword

V.A.Chirikba. The scientific legacy of Vladislav Ardzinba	275
---	-----

Indexes

List of the published works of V.G.Ardzinba (prepared by V.Chirikba)	297
Names index	302
Index of geographical names	307
SUMMARY	310

АХҚӘА

Кавказтәи амифқәа, абызшәақәа, аетносқәа

Афырхаца ахахә иахылщра иазку Нарттәи асиужет.....	11
Апсуа Нарттә епос акны «ахьча» ихәссахьа аказшьащыдарақәа	82
Азеищмраташәаракавказтәи ах-ажьи ихьз атоурыхи, ифункциакәеи, ихәссахьеи ирызкны.....	92
Аиха акульти ажьиратә напказареи ртоурых ахьтә (ажьира ахатыркәцара апсуаа рсы)	95
Ахатттәи апсуа-адыга бызшәақәеи рыкны еишьашәалоу структуратә чыдарақәак	155
Ахатттәи Аоада-Мраташәаратәи (апсуа-адыгатә) бызшәақәа ртипологиатә еикәшәарақәа рзы нпамтақәак	174
Апсуаа ретникатәи рполитикатәи тоурых астапқәа (Аицавтор Ё.Грантовски).....	180
Апсуа жәлар рхылщытра (Аицавтор В.А.Чрыба).....	188
Акыта Ешыра ажәйтәи асәтәи	200
Ажәйтәзатәи апсны атоурых атцаара иазку аусумта.....	221
Ажәйтәзатәи Апсны атоурых атцаара иазку атцаамта	233
Д.И.Гәлиа ихьз зху Апснътәи абызшәеи, алитературеи, атоурыхи ринститут асиара аперспективакәеи апроблемакәеи	252

Ацыхәтәажәа

Чрыба В.А. Владислав Григори-ица Арзынба итцаарадырратә тынха.....	275
---	-----

Ацца

В.Г.Арзынба иусумтақәа рбиблиографиатә рбага (Еикәиршәсит В.А. Чрыба)	297
Ахьызқәа рарбага	302
Агеографиатә хьызқәа рарбага.....	307
SUMMARY.....	310

**Кавказские
мифы, языки,
этносы**

НАРТСКИЙ СЮЖЕТ О РОЖДЕНИИ ГЕРОЯ ИЗ КАМНЯ^{*}

В центре внимания многих исследований по нартскому эпосу — выдающемуся памятнику устного народного творчества народов Кавказа и мирового фольклора — находится проблема происхождения «основы», или «ядра», эпоса. Однако часто недооценивается то, что решению данного вопроса должно предшествовать установление этой «основы», «ядра». Положение усугубляется принципиальными расхождениями теоретических и методологических концепций авторов.

Одни видят в нартском эпосе следы мифологических тем. Причём эти темы выявляются не на основе анализа сюжета в целом, а на «извлечении» из сюжета, цикла наиболее ярких мотивов, черт образа того или иного героя и сопоставления их с внешне сходными аналогами из иранской или индоевропейской мифологии. Последние традиции значительно лучше документированы и исследованы, чем мифология народов Кавказа. В них всегда можно найти параллели к отдельно взятому мотиву, образу из нартского эпоса.

Усилия других исследователей направлены на обнаружение в эпосе следов реальных исторических событий,

^{*} Впервые опубликовано: Древняя Анатолия. М., 1985.

древних социальных и бытовых институтов. Так, в некоторых циклах эпоса усматривают отражение процессов консолидации племён в единый этнос, в отдельных эпических образах — пережитки «матриархата» или «патриархата». Исключительная роль камня в ряде сюжетов трактуется как свидетельство зарождения эпоса в эпоху неолита или энеолита. Явно преувеличивается значение имён персонажей, терминов (в частности, *Сатаней*, *Сасрыква*, *Сослан*, *нарт* и т.п.) для доказательства того, у какого народа возник нартский эпос. Установление иранской, монгольской или кавказской этимологии имени, термина не может автоматически разрешить проблему происхождения сюжета, цикла или всего эпоса.

Некоторые отмеченные выше трактовки истоков, содержания эпоса характерны для работ Ж.Дюмезиля¹. Отдавая должное его заслугам, в частности, в деле собирания нартских и других фольклорных текстов на всём Ближнем Востоке, необходимо, однако, отметить следующее: Дюмезиль занимает не детальный анализ сюжетов, образов эпоса, а поиски в них следов «малоизменившихся мифов»² ибо в эпосе «проглядывают мифологические темы»³. И неудивительно, что на основе довольно поверхностных трактовок специалист по индоевропейской мифологии обнаружил в нартском эпосе аналогии к индоиранской мифологии.

Ж.Дюмезиль оперирует в своих исследованиях понятием «основа», «ядро» эпоса, но не даёт чёткого определения его. По-видимому, он имеет в виду совокупность некоторых сказаний, персонажей, которые «родились» в одном месте, затем были заимствованы и «получили новую жизнь», «обогатились новыми чертами»⁴ или были перегруппированы, так сказать, «по собственной системе»⁵. О том, в ка-

¹ См., например, [27].

² [27, с. 50].

³ [27, с. 17].

⁴ [27, с. 10].

⁵ [27, с. 23].

кой форме были заимствованы эти сказания, образы и какую «новую жизнь» они обрели, остаётся судить самим читателям работ Ж.Дюмезиля.

К основе эпоса он относит и деление нарттов на три рода, засвидетельствованное в одной из версий эпоса и, очевидно, так называемые «черты старины». Те версии, в которых Ж.Дюмезиль не находит трёхродового членения, указывают, по его мнению, на изменение сказания⁶. Между тем явления социальной практики действительно могут отражаться в эпосе, сохраняться в нём и после исчезновения соответствующего явления из быта, из сознания народа. Но они не вызывают к жизни сказание, не составляют его основы. У Дюмезиля не остаётся места для «живого», бытующего вплоть до настоящего времени фольклорного текста, и основа эпоса оказывается причудливым конгломератом следов быта, нравов и «мифологических тем», которые намечаются автором на базе каких-либо произвольно выхваченных черт образа того или иного героя.

Настоящая статья посвящена исследованию сюжета о рождении героя из камня. Она имеет целью обратить внимание исследователей на необходимость более углублённого анализа сюжета о рождении героя из камня и других сюжетов эпоса. Названный сюжет засвидетельствован в эпосе почти всех народов, у которых известен нартский эпос и, по общему признанию, относится к числу архаичных. Более того, в адыгских, абхазских и абазинских версиях циклы о рождении героя из камня наряду с циклом о матери нарттов Сатаней составляют даже по объёму самую значительную часть эпоса. Следовательно, изучение этого сюжета — важный компонент поисков решения общей сложной проблемы происхождения эпоса.

В данном исследовании в отличие от метода анализа сказаний, образов и оценочных критериев Ж.Дюмезиля главное внимание уделяется устойчивым мотивам (и связанным с ними элементам) сюжета. Устойчивость их вовсе

⁶ [27, с. 161–186].

не означает, что все они встречаются в каждом варианте сюжета. Не известен ни один вариант, в котором были бы представлены все мотивы. Поэтому композицию в целом можно рассматривать как реконструкцию. Составные части её и их связи друг с другом могут быть уточнены в дальнейшем, на основе новых, неизвестных пока вариантов.

Мотивы и элементы этого сюжета сопоставляются с мотивами и элементами других сюжетов эпоса. Это сравнение имеет целью показать значение сюжета о рождении героя из камня и то, что этот сюжет, а также и некоторые другие, например сюжеты о добывании огня, о встрече с пахарем — «полусухим-полусырым», о борьбе с Тотрешем, по своей структуре однотипны: каждый сюжет представляет собой одну из возможных реализаций основной темы: «потери (или отсутствия чего-либо) — обретения». «Потеря — обретение» проявляется, в частности, как «отсутствие дитя — обретение (зачатие)», как «господство холода, мрака — наступление тепла, исчезновение тьмы», «сон — бодрствование», «временное отсутствие (путешествие) божества — возвращение его» и т.п. Связующим звеном между «частями» темы «потери — обретения» является мотив пути героя. Описания пути и той «области», «страны», куда направлены устремления героя, позволяют предположить, что речь идёт об «ином», «потустороннем» мире.

Обретение реализуется в форме «брака» или «борьбы», «игры», «состязания». В результате этого акта исходная ситуация меняется на диаметрально противоположную. Такая смена имеет не профанический, а космогонический характер.

Настоящая статья состоит из четырёх частей. В первой даётся описание комплекса устойчивых мотивов, элементов сюжета о рождении из камня, которые рассматриваются не как изолированные явления, а как компоненты единого целого, структуры сюжета⁷. Во второй части прослеживаются проявления этих мотивов и элементов в других сюжетах эпоса. В третьей с ними сопоставляются некоторые этно-

⁷ См. [58].

графические данные из традиции абхазо-адыгов. И, наконец, в четвёртой приводятся возможные параллели из хурритской и хаттской традиций к мотивам и элементам сюжета о рождении героя из камня. Обращение к хурритской и хаттской мифологиям объясняется стремлением показать, что истоки сюжетов, мотивов и образов нартского эпоса совсем не обязательно отыскивать в индоевропейской или индоиранской мифологиях. Немаловажным представляется и то обстоятельство, что, как показывают результаты исследований С.А.Старостина и С.Л.Николаева⁸, восточнокавказские и западнокавказские языки, видимо, генетически родственны друг другу; в свою очередь, хуррито-урартские, возможно, родственны восточнокавказским⁹, а хаттский — абхазо-адыгским языкам¹⁰.

I

В центре внимания нашего исследования сюжет нартского эпоса абхазов о рождении из камня. В статье учтены изданные варианты (и некоторые ещё не опубликованные)¹¹. Вкратце сюжет сводится к следующему. Мать нартов Сатаней направилась к берегу реки. В полдень она решила искупаться. Купаясь в реке, она увидела на противоположном берегу нартского пастуха. Он спал. Сатаней окликнула его,

⁸ [66а, с. 74–94; 53а, с. 60–73].

⁹ [82, с. 161–171; 25, с. 25–46; 83].

¹⁰ [31а].

¹¹ [75, с. 215–216, 222; 77, с. 138–145; 50, с. 24–43; 2, с. 45–49; 66, с. 76; 15, с. 282, 286, 288–289, 292–293; 62, с. 170–184].

Непосредственно в тексте статьи все ссылки на адыгские сказания даны по изданию: Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974, на абхазские — по изданию: Нарт Сасрыква и его девяносто девять братьев. Сухуми, 1962 (на абх. яз.).

Пользуюсь случаем выразить признательность известному абхазскому фольклористу А.А.Аншба за ценные консультации по абхазскому нартскому эпосу и предоставленную возможность ознакомиться с некоторыми записанными им сказаниями.

и он пробудился ото сна. Увидев её, пастух пришёл в сильное возбуждение, закипела кровь его, загорелся он страстью. Он бросился в реку, чтобы переправиться через неё. Но его попытки были тщетны. Трижды он бросался в реку, но разбушевавшаяся стремительная река всякий раз выбрасывала его на берег. Потерпев неудачу, пастух попросил Сатаней показать ему её тело обнажённым. И только она исполнила его просьбу, как он, собрав все свои силы, крикнул и послал к ней «стрелу». «Подобно молнии, она сверкала, подобно грому, она сотрясала землю, подобно облаку, она затмила свет!» Сатаней, до сих пор не знавшая чувства страха, на мгновение струсила и укрылась за каменной глыбой. «Стрела» попала в камень, и на нём появился человеческий образ.

По совету пастуха Сатаней обратилась за помощью к могучему нартскому кузнецу Аинар-жьи, у которого правая рука — молот, левая — клещи, а левая нога — наковальня. Три дня трудился могучий кузнец. Вырубив каменный образ, Аинар-жьи вручил его Сатаней, наказав носить его у тела. По прошествии указанного срока на ложе Сатаней был обнаружен новорождённый. Он лежал, не плакал, не издавал ни звука, как будто ждал чего-то. Тогда обратилась Сатаней к собравшимся женщинам: «Это дитя, рождённое чудесным образом, дитя, которое ни с кем не спутаешь, пусть будет названо именем Сасрыква! Что вы стоите, позовите Аинар-жьи! Аинар-жьи сам знает, что делать!» Нартский кузнец закалил Сасрыкву, напоил и накормил его.

Далее следуют описания подвигов Сасрыквы, которые часто представляют собой самостоятельные сказания.

В сюжете о рождении Сасрыквы может быть выделена следующая иерархия мотивов: 1) отлучка из дома; 2) хождение к реке; 3) «встреча» с пастухом; 4) появление новорождённого; 5) закалка; 6) наречение именем.

1. Отлучка из дома. Этот мотив — постоянный элемент описаний повседневной жизни нартвов. Согласно абхазскому эпосу, и Сатаней по обыкновению отправлялась на прогулки вдоль берега реки (то Кубани, то Бзыби) или

пересекала Кавказский хребет (из Закавказья на Северный Кавказ и обратно)¹².

Отлучки из дома — характерный мотив структуры сказки¹³; он играет роль завязки. Аналогичную роль играет отлучка из дома и в героическом эпосе. «Песня всегда начинается с выезда героя из дома»¹⁴. Причина отлучки из дома может быть сформулирована как возникновение какой-то недостачи, отсутствие кого-либо или чего-либо и стремление к ликвидации этой нехватки¹⁵. В этой связи, быть может, не случайно то, что в одном варианте сюжета о рождении Сосруко (с. 194) говорится, что у Сатаней был муж, но она была бездетной и «очень хотела иметь детей». В сказании из абхазского эпоса подчёркивается, что инициатива в «любовной» связи с пастухом принадлежала Сатаней. Она разбудила и позвала к себе пастуха. Она неоднократно грезилась о нём во сне, хотела видеть его (с. 45–46). Эта деталь образа Сатаней — бездетность, желание иметь детей или даже её девственность, в которой, по всей вероятности, можно видеть причину отлучки из дома, реализуется и в других вариантах сказаний о Сатаней в абхазском и абазинском эпосах (ср. ниже).

2. Хождение к реке (воде). Этот мотив является одним из наиболее устойчивых в композиции. В вариантах адыгского (с. 189, 194) и абхазского эпосов¹⁶ часто фигурирует река. Значительно реже речь идёт о хождении за водой к горному потоку¹⁷. Мотив хождения к реке (воде) и функ-

¹² Наличие в сказаниях конкретных топонимов и т.п. подчёркивает «реальность» повествуемых событий. Эта особенность эпического сказания проявляется не только в восприятии его сказителем, но и в его названии — абх. *ажэабжьэ* «рассказ» (в отличие от других текстов, именуемых *алаку* «сказка»). Чем отдалённое место действия, тем выше степень достоверности события.

¹³ [58, с. 30; 57, с. 27 и сл.].

¹⁴ [59, с. 42].

¹⁵ Ср. сюжеты из русского эпоса о похищении жены или сестры, сватовстве, поисках невесты как причине выезда героя [59, с. 197].

¹⁶ [15, с. 215; 66, с. 76; 62, с. 170–171].

¹⁷ [62, с. 174].

ции действующих лиц эпоса могут быть разъяснены путём анализа элементов, связанных с этим мотивом.

Шерсть. Прядение. Тканьё. Хождение к реке, потоку нередко связывается с тем, что Сатаней *стирает* в реке (с. 189, 194)¹⁸, *белит холсты*¹⁹. В вариантах абхазского эпоса в связи с Сатаней (с. 24 и сл.) или с Гундой Прекрасной²⁰ говорится о том, что, отправляясь к реке, она изготавливает *веретено* из целого ствола бука с *пряслом* из целого валуна (ср. также вариант сюжета о рождении Сасрыквы, в котором фигурирует пряслице размером с *мельничный жёрнов*²¹), *прядёт шерсть* или лён, *белит холсты*, *шьёт* одежды для своих сыновей, *стирает* одежду в реке. В других вариантах описывается, как Сатаней идёт вдоль реки, *прядёт* и *несёт* на руке клуб *шерсти* со ста овец²² или следует по берегу реки, *катя* перед собой клуб *шерсти*²³. Об изготовлении Сатаней веретена, прясла, о прядении шерсти (с тысячи овец), приготовлении мотков и прядении за ткацким станком, о кройке и шитье одежды повествуется и в «Песне о Сатаней Гуаше»²⁴.

В связи с описанием этих «занятий» Сатаней (Гунды) у реки в абхазском эпосе²⁵ представляют интерес и описания адыгского эпоса. В сказании о том, как вырастили Со-сруко, повествуется, что Сатаней *несёт* камень домой, *четыре* раза *обматывает его шерстяными нитками* и кладёт «в кадушку с мякиной. Из мякины вытащила и переложила в тёплое место, на мягкое» (с. 190). Издатели текста отмечают, что этот «подробно разработанный мотив заботы Сатаней о камне, в котором зародился будущий богатырь,

¹⁸ См. также [75, с. 215; 62, с. 171].

¹⁹ [2, с. 45].

²⁰ [62, с. 171].

²¹ [15, с. 292].

²² [15, с. 292].

²³ [66, с. 76].

²⁴ [62, с. 167–169].

²⁵ Ср. с трудовой песней о Сатане «Онай» из осетинской эпической экспозиции, которую поют женщины, когда ткут [1, с. 388–389].

встречается довольно редко» (с. 352). Фигурирующее в данном тексте обматывание камня шерстяными нитками может быть сопоставлено с заворачиванием камня, из которого впоследствии рождается Сосруко, в *шубу из овчины*. Камень в овчине затем в тайне от людей Сатаней прячет в землянку (с. 349). Среди действий Сатаней у реки встречается и купание в реке.

Купание в реке. Купание в реке представлено в вариантах абхазской версии эпоса²⁶. При этом подчёркивается, что нагота Сатаней приводит в возбуждение пастуха²⁷. Купание в реке засвидетельствовано в нартском сказании, записанном Ж.Дюмезилем в Турции со слов убыха Тевфика Эсенча²⁸. В качестве равнозначного действия в адыгском эпосе, видимо, можно рассматривать встречающуюся в большинстве вариантов *стирку* в реке. Кроме того, в одном варианте адыгского эпоса говорится о том, что Сатаней приходит к реке стирать. Она *засучивает рукава, поднимает подол и, обнажив ноги*, садится у реки (с. 194; ср. также другой вариант, по которому пастух прельстился «белой грудью Сатаней»²⁹). Согласно варианту осетинского эпоса, Сатаней была «в коротком бешмете» и пастух увидел «её белое, красивое тело»³⁰. В этих описаниях, видимо, воспроизводится мотив раздевания, обнажения.

Мотив купания в реке, обнажение как элемент структуры сюжета предшествуют описанию «встречи» с пастухом.

3. «Встреча» с пастухом. Она происходит у реки (воды). **Река (вода).** В самом сюжете содержится противопоставление персонажей: Сатаней, находящейся на одной стороне реки, и пастуха, спящего на другом, противоположном

²⁶ [62, с. 170; 2, с. 46]. Ср. также купание в реке самого пастуха [51, с. 186].

²⁷ [62, с. 170].

²⁸ [18, с. 367 и сл.]. А.М.Гадагатель вслед за Ж.Дюмезилем считает эту легенду адыгской, так как Тевфик Эсенч слышал её от сказителя-адыга.

²⁹ [72, с. 47].

³⁰ [54, с. 73].

берегу. Река — своего рода граница между ними (в осетинском эпосе это противопоставление часто отсутствует; ср. также вайнахский эпос: некая девушка доила корову, вблизи этого места на *синий камень* (о нём см. ниже) сел молодой человек и т.п.³¹

Согласно версиям нартского эпоса (абхазской, адыгской и осетинской), Сатаней встречает у реки пастуха; отражение образа пастуха и мотива охраняемого им скота можно видеть в вайнахском сказании о рождении Сеска-Солсы — в упоминании *коров*, которых доила некая девушка³².

Пастух. Для установления истоков образа пастуха (ср. ниже) представляют интерес описания его в абхазском нартском эпосе. Сатаней видит пастуха *спящим* среди *стада* в *тени* (дерева, деревьев, с. 26)³³. Косматые брови пастуха скрывают его лицо; когда он встаёт во весь рост, волосы достигают земли. Чтобы увидеть Сатаней, пастух раздвигает волосы и *открывает глазищи* (с. 26)³⁴.

Борьба пастуха. Этот мотив представлен в абхазском нартском эпосе. Пастух бросается в реку, стремится преодолеть её, но то ли река слишком стремительна, то ли действуют заговоры Сатаней — у пастуха не хватает сил одолеть реку. Потеряв надежду, пастух, собрав последние силы, *кричит* и посылает свою «стрелу» через реку (с. 29–31)³⁵. Этот мотив представлен и в адыгском эпосе³⁶. О попытках пастуха перебраться через реку в этом эпосе прямо

³¹ [42, с. 48].

³² [42, с. 48].

³³ [75, с. 215; 77, с. 141].

³⁴ [75, с. 215; 77, с. 141].

³⁵ [62, с. 170, 172; 15, с. 288, 292]. «Стрела», «кровь» и т.п. — эвфемизмы для семени. В одном варианте сюжета о рождении героя (см. [15, с. 288]), а также и в некоторых других (пока ещё не опубликованных), по сообщению А.А.Аншба, содержатся отдельные важные дополнительные детали из сцены у реки: пастух спит среди стада, а его высоко поднятого «оружия» касается рогами скот; Сатаней увидела его «оружие», возжелала пастуха и позвала его к себе.

³⁶ [72, с. 47; 52, с. 189, 194].

не сказано (хотя о них свидетельствует посылка семени через реку).

Камень (скала). Камень (скала) является одним из наиболее устойчивых элементов композиции сюжета³⁷. Он предстаёт в сюжете то как лоно, в которое попадает семя и в котором зарождается жизнь, то как своеобразный зародыш (см. также ниже о роли камня в связи с «играми» Сасрыквы и великана, а также с гибелью героя). Обе эти функции камня так тесно сопряжены друг с другом, что невозможно решить, в какой из них предстаёт камень в том или ином варианте эпоса.

По вариантам абхазского эпоса, после попадания семени в камень на нём обозначился человеческий образ³⁸. Сатаней носила камень у тела (за пазухой, под мышкой, на животе и т.п.). Согласно некоторым вариантам абхазского и абазинского эпосов, «стрела» попала не в камень, а в лоно Сатаней, и она зачала³⁹.

В адыгской версии эпоса Сатаней приносит камень, в который попало семя, домой и кладёт его в «кадушку с мякиной, затем в тёплое место, на мягкое. Камень становился всё больше, затем лопнул, и из него вышел ребёнок» (с. 191). В соответствии с другим вариантом Сатаней заворачивает камень в тряпку и кладёт на печь. «Семя пастуха, что лежало в теплой тряпке, всё росло и большим стало. Родившемуся из него мальчику дали имя Сосуруко» (с. 189). В этих описаниях, в которых камень как бы уподобляется выпекаемому хлебу, *кадушка* с мякиной, *печь*, по-видимому, функционально равнозначны чреву, а камень — зародышу, человеческому образу (не исключено, что *мягкое* — вагинальный признак, противопоставляемый *твёрдому* — камню, фаллосу).

³⁷ Устойчивость этого элемента сюжета заключается в его наличии в абхазских (см. [75, с. 215; 62, с. 170, 172, 174, 179; 2, с. 46]), адыгских (см. [52, с. 189, 194]), вайнахском (см. [42, с. 48, 49]) вариантах сказания.

³⁸ [75, с. 215; 62, с. 170, 172, 174; 2, с. 46].

³⁹ [66, с. 76; 51, с. 188].

В связи с функцией печи обратимся к черкесскому тексту «Печь Сатаней», где говорится, что «печь Сатаней и камень — место верховых игр Сосруко — разделяет дорога. Печь Сатаней была у подножия горы. „В печи Сатаней лежит абра-камень“, — говорили. И это правда: я видел его своими глазами. Камень лежал внутри печи, вращаясь, и невозможно было его вытащить» (с. 348). Здесь существенно отметить образ *дороги*, отделяющей печь от камня — места верховых игр Сосруко, и образ *камня внутри печи*. Тот факт, что гипотеза о функции кадушки с мякиной, мягкого, тёплого места и печи не является плодом воображения, видимо, показывает следующий эпизод, встречающийся в некоторых вариантах адыгской версии эпоса.

Герой по имени Шабатнуко подъезжает к дому, в котором живёт красавица. Красавица видит его и кричит матери, чтобы та приготовилась хорошо встретить и потчевать гостя: «Закатай рукава по локти, а штаны — по колени и пеки и вари для желанного гостя кушанья и напитки» (с. 382, ср. 237, 244). *Закатывание рукавов и штанин*, т.е. обнажение тела, в этом эпизоде может быть объяснено тем, что продукты еды и питья в процессе готовки (выпекания, варки) превращаются из «природных» в «культурные» символы. В этом процессе непосредственно участвует женское начало. Как камень, чтобы превратиться в человека, должен пройти через кадушку с мякиной, мягкое, тёплое место, печь, так и «природный» продукт должен соприкаться с женским началом, чтобы стать выпеченным хлебом и т.п.

За описаниями «ухода» за камнем в абхазских и адыгских версиях эпоса следует появление на свет новорождённого.

4. Появление новорождённого. Согласно вариантам абхазской версии эпоса, тело младенца было *раскалено*, подобно углям, оно было *жарче огня* (с. 39). В адыгских вариантах также говорится, что ребёнок «был горячий — голой рукой не могли его взять» (с. 191) — или что «из

камня вышел Сосруко — сверкающий, пылающий огнём» (с. 194)⁴⁰.

В описании новорождённого представляет также интерес мотив молока и «молчаливости».

Молоко. О молоке речь идёт в описании новорождённого в сводном тексте абхазского нартского эпоса. Ребёнку пытались дать грудь, но безуспешно: его раскалённое тело обжигало кормилиц (с. 39). Из какого варианта взят этот мотив, неизвестно. О молоке для новорождённого, но с другой мотивировкой говорится в осетинском нартском эпосе в связи с рождением Суай, сына Чандза⁴¹, и Батрадза: «Все матери, те, что детей кормили, / Кормилицами для Батрадза были. / Но не хватало молока в селенье, / И умирал Батрадз от истощения. / Своих кормилиц он лишал здоровья, / Их молоко высасывая с кровью»⁴². Суай и Батрадз не насыщались молоком кормилиц. От неминуемой гибели их спасает кормление оленьим молоком. Согласно адыгскому (абадзехскому) тексту «Как научили есть Патараза, сына Хамыша» (с. 279), Патараз «не пил ни материнского молока, ни молока животных» он поел угли из костра и так научился есть (ср. также кормление углями в абхазском варианте эпоса).

«Молчаливость». Согласно варианту абхазского эпоса, новорождённый не плачет, не издаёт ни звука (с. 39). В связи с этим мотивом интересен вариант адыгского эпоса. Сатаней рассказывает кузнецу, как она узнала о том, кто появится из камня. Её повесть заканчивается фразой, что «родился [ребёнок] ума незрелого» (с. 190). Составители издания предполагают, что под незрелым умом имеется в виду «низкое» происхождение ребёнка (с. 351). Возможно,

⁴⁰ О раскалённости тела младенца говорится и в целом ряде других вариантов адыгского эпоса. Эту важную деталь (в адыгском и абхазском эпосах) подметил А.М.Гадагаль (см. [18, с. 126, 194–195, 235, 368–369]). В осетинском эпосе также повествуется о раскалённости тела Батрадза, Сослана [53, с. 149, 160].

⁴¹ [55, с. 28].

⁴² [53, 1957, с. 151, 154].

что здесь мы имеем отражение мотива «молчаливости», засвидетельствованного в абхазском эпосе. В некоторых вариантах говорится об укрывании новорождённого от людей. Сатаней относит Сосруко в землянку и там растит его (с. 194). Укрывание новорождённого, тайное воспитание встречается и в сюжете, связанном с Шабатнуко. Ребёнка прятали в сундук и относили в глубокий овраг. Мать скрывала ребёнка от отца и воспитывала его в подвале (с. 232, 234; ср. также эпизод об укрывании новорождённого Бадыноко и его коня — с. 247; эпизод о рождении Батрадза и бросании его в реку, в долине которой Батрадза находит нартский пастух и семь лет воспитывает в шалаше, — с. 268). В неопубликованном варианте абхазского эпоса (из собрания А.А.Аншба) говорится, что сама Сатаней была заперта в крепость и там родила Сасрыкву.

«Молчаливость» новорождённого (ср. также его изоляцию) продолжается до его закалки.

5. Закалка. Закалка Сасрыквы (Сосруко) представлена в ряде вариантов абхазского и адыгского эпосов. В абхазском эпосе кузнец закаляет Сасрыкву в кипящей стали. С утра до *полудня* он находился в расплаве и вёл себя в нём так, словно купался в тёплой воде. В полдень Аинар-жьи вынул *клещами* ребёнка из «купели». Колени (бёдра), за которые он ухватил младенца клещами, остались незакалёнными. В тот миг, когда кузнец вынул его, Сасрыква подал голос: «Мама, мама, я хочу есть!» Аинар-жьи трижды наполнял сосуд расплавленным металлом и трижды поил Сасрыкву. Затем он накормил его раскалёнными углями (с. 41).

По варианту адыгской версии эпоса, после рождения «тело Сосруко стало сталью, крепчайшей сталью. Отнесли Сосруко к Тлепшу и семь раз закалили. После этого его тело чуть мягче стало. Но когда Сосруко закаляли, держали его клещами за колени, и они остались такими, как у [обычного] человека» (с. 189). Сходное описание закалки Сосруко встречается и в другом варианте (с. 190). В некоторых вариантах адыгского (с. 191) и абхазского⁴³ эпосов

⁴³ [62, с. 173].

в функции закалки предстаёт также купание новорождённого в воде.

Упомянутая выше резкая перемена в поведении новорождённого сразу же после закалки встречается в редких вариантах абхазского эпоса. Но, несомненно, показательными являются такие детали сюжета, как то, что *после закалки* младенец *подал* голос (в абхазском эпосе), что лицо его *разрумянилось* и *улыбка появилась на его лице* (в осетинском эпосе)⁴⁴.

С мотивом закалки новорождённого тесно связан мотив наречения именем.

6. Наречение именем. Этот мотив часто представлен и в абхазском, и в адыгском эпосах; в абхазском имя новорождённому даёт Сатаней (с. 40)⁴⁵. В некоторых случаях не уточняется, кто даёт имя новорождённому («назвали его нарт Сасрыква»)⁴⁶. В этих известных мне вариантах абхазского эпоса наречение именем предшествует закалке.

Иное соотношение между наречением именем младенца и его закалкой представлено в эпосе адыгов: имя ребёнку даёт сразу *после закалки* кузнец Тлепш⁴⁷. По-видимому, в адыгских сказаниях сохраняется архаичная последовательность мотивов сюжета: закалка — наречение именем. Существуют определённые основания для такого вывода. В абхазских и адыгских версиях вслед за закалкой обычно описываются деяния героя. И именно с началом этих деяний в абхазском нартском сказании «Елдыз Шьаруан — брат матери нартов» (с. 144) связывается наречение именем. Мать говорит сыну, отправляющемуся в поход, что до этого дня у него не было *имени*. Но теперь, когда он отправляется в поход на подвиг — отомстить за кровь отца, она даёт ему имя, соответствующее будущему деянию — Шьаруан — «тот, кто сделал (отомстил за) кровь». Наречение именем в этом

⁴⁴ [54, с. 76].

⁴⁵ [62, с. 170].

⁴⁶ [62, с. 174, 179; 52, с. 189].

⁴⁷ [18, с. 196, 286].

сказании можно сопоставить с ситуациями в эпосах других народов, в богатырских сказках, в которых «молчаливость» героя длится «до получения имени» или наречение именем «часто связано с первым подвигом»⁴⁸.

Наречению именем, в частности, в хурритском эпосе «Песнь об Улликумми», которое осуществляет отец Улликумми — Кумарби, предшествует усаживание ребёнка на колени к отцу⁴⁹. Этот обряд осуществляется и в хеттском ритуале для новорождённого⁵⁰. Усаживание новорождённого на колени к отцу в нартском эпосе отсутствует (в силу специфики «зачатия» героя).

II

Теперь мы попытаемся сопоставить части структуры сюжета о рождении героя с соответствующими мотивами и элементами некоторых других сюжетов эпоса.

1. Место действия. В структуре сюжета важную роль играет река. Река, как и другие функционально тождественные ей элементы описаний, тесно связана с пространственными перемещениями героев, с темой пути. Путь героя — будь то в сюжете сватовства, в сюжете о походе за похищенным скотом, фруктами, огнём и т.п. — описывается как сложное, продолжительное путешествие. Так, Сасрыква, разыскивая человека более сильного, чем он сам, проносится на коне «через горы, перебирается через глубокие впадины, преодолевает огромные реки» и после 14 дней пути встречает пахаря-великана⁵¹. В другом сказании конь его несётся

⁴⁸ [44, с. 257–258].

⁴⁹ [86, с. 138, примеч. 15].

⁵⁰ [81, с. 466].

⁵¹ «Нарт Сасрыква» — сказание, записанное Джемалом Хараниа в Турции со слов абхаза-сказителя Агумава Бекира. Этот текст вместе с некоторыми другими любезно прислал Р.Гобжа — научный сотрудник Абхазского государственного музея. Это один из текстов, подготавливаемых Р.Гобжа к изданию (см. ранее опубликованные им «Материалы по фольклору турецких абхазов» // Труды Абхазского государственного музея. Вып. 5. Сухуми, 1980, с. 38–64, на абх. яз.).

над огромным полем, подобно птице, преодолевает горы, подобно косуле (с. 200). Добыв у великана огонь, Сасрыква нёсся, подобно звезде: крутые склоны были для него словно ровное поле, огромные реки — словно ручейки (с. 184).

В этих и других сюжетах горы, реки и т.п. предстают как преграды, как граница; после преодоления её или вблизи неё герой встречает предмет своих странствий, совершает героический поступок. В абхазском эпосе (с. 72–77)⁵² герой по имени Дыд (Гром), следуя по своему *обыкновению* в поход в направлении *на закат солнца*, встречает у *родника* девушку и влюбляется в неё. Девушка не знает о его мужестве и героизме (что, видимо, связано с мотивом неузнавания; см. ниже), а рассказывать об этом самому недостойно мужчины. От людей она должна быть наслышана о его подвигах. Поэтому Дыд отправляется в поход за честью и славой. Возвращаясь из похода, он достигает реки Бзыбь и видит дым пожарищ на противоположной стороне реки. *Перейдя реку* вброд, он узнаёт о насильственном захвате его возлюбленной. Дыд настигает врага, побеждает его и получает права на руку девушки. Здесь основному героическому деянию Дыда предшествует *переправа* через реку.

В абхазском эпосе Сасрыква, отправляясь за огнём (или скотом), встречается с их владельцем — великаном (великанами) в ущелье, на мосту или на горе⁵³ (ср. также сражение с тремя братьями-великанами, которых одного за другим поразил другой герой абхазского эпоса, — с. 246–248). Великан погибает от руки хитрого Сасрыквы в реке⁵⁴. В сюжете о борьбе с иныжем в адыгском эпосе Сосруко крадёт огонь у великана, живущего на *Харама-горе* (с. 201) или в *пропасти* (с. 207), в *ущелье* (с. 354). На Харама-горе или на какой-то безымянной горе происходило и состязание Сосруко с иныжем. Гибель великана-иныжа, как и в абхазском эпосе, связывается с рекой.

⁵² [77, с. 145–152].

⁵³ [62, с. 177, 181, 199; 15, с. 286].

⁵⁴ [62, с. 178–179, 188, 192].

В сюжете о борьбе с Тотрешем в адыгских сказаниях Сосруко впервые встречается с Тотрешем или за *рекой*, или рыская вдоль *реки* Арык (с. 197, 198, 211, 212, 362, 366, 375), или, в одном варианте, видит его с *Харама-горы* в *ущелье* (с. 216). Побеждает герой противника во второй схватке у *Харама-горы* (с. 199–200, 211, 214, 218, 364, 376).

В описаниях деяний других героев абхазского эпоса в функции преграды предстают также *медный мост* (с. 145, 206), дом (с. 86, 106), *граница* территории нарттов (с. 78, 80), *гора* (с. 178), вершина *горы* (с. 124), *бездонная пропасть* (через которую герой попадает в подземный мир) (с. 206, 208).

В сказаниях адыгов также часто встречается мотив переправы через реку (с. 236, 304, 309, 318, 338, 382), преодоления ограды, ворот (с. 204, 220, 353, 382).

Когда границей, преградой оказывается дом, ограда, то подчёркивается обычно отворение ворот или взлом их. Так, разыскивая пахаря⁵⁵, Сасрыква подъехал к каким-то *воротам*. Несколько дней он простоял у них и, наконец, ворота *открыл* некий пастух. Далее герой поехал по двору (или, по другому варианту, по огромному пахотному полю — с. 259) и встретился с пахарем. Двор великанов Аиргов окружён крепостной стеной с железными воротами (иногда вся ограда (стена) железная; см. с. 159, 236–240, 271–272, 333, 336). Чтобы пробиться через *запертую* ограду, герой *открывает* ворота (с. 239) или *взламывает* их (с. 336).

В абхазских сказаниях представлены и некоторые черты «области», в которую попадают нарты в своих походах за славой. Это *дремучий лес*, в котором и днём темно как ночью. Сюда не проникают лучи солнца. Ночью, когда ярко сияют луна и звёзды, в лесу всё так же темно. Какой бы силы ветер ни дул, ни один лист не шелохнётся на тех деревьях (с. 195–196; в этот же лес вступает и Сасрыква — с. 200; ср. также упоминание букового леса на пути Сасрыквы — с. 218; ср. эпизод прибытия Сасрыквы и его спутника Шьяруана к дому невесты: *нет луны, ветра, солнце на закате* — с. 159).

⁵⁵ [62, с. 182].

В этом лесу или в *самом центре* некоей поляны возвышается *огромное дерево*, *вершина* которого упирается в *небеса* (с. 194, 218, 279). Отправившись на охоту (сказание «Сасрыква охотится», с. 218–230), Сасрыква увидел на *вершине* этого дерева орла и, пощадив его, получил от орла перо и обещание прийти на помощь в трудную минуту. Точно так же герой пощадил *дикую козу* (*абгаджьма* букв. «горная коза»), чудесную «полусеребряную, полузолотую» *рыбу* и *куницу*. Впоследствии он вступил в состязание — играл в *прятки* с некоей девицей. Последняя, пользуясь чудесным зеркалом, отыскивала его повсюду, где бы ни прятали его «помощники»: в *гнезде орла* в густом *облаке*, на *скале* в пещере, где укрывала его *дикая коза*, в пасти огромной *рыбы на дне моря*. И, лишь облачившись в шкуру куницы, Сасрыква победил девицу.

Согласно абхазскому тексту «О том, как Сасрыква убил дракона»⁵⁶, Сасрыква *забирается* на *большое дерево* и *засыпает*. Но вдруг его будит «шум большущей змеи, заползающей на дерево». Герой просыпается и убивает *змею*. За этот поступок Сасрыкву благодарит *орёл*. Ежегодно змей поедал *птенцов орла*, которые сидели в *гнезде*, находившемся на *макушке дерева*. Наконец злодей наказан, птенцы спасены, и орёл предлагает свои услуги герою — вынести его из подземного царства.

Дерево, фигурирующее в этих сказаниях, совершенно определённо связано с образом мирового дерева (ср. орёл на вершине, змея). Более того, укрывания героя в трёх сферах, с которыми соотносятся орёл, дикая коза, рыба, при не очень определённой в самом сказании роли четвертого животного — куницы — напоминают как характерные изображения мирового дерева (птицы — на вершине, некоторые животные — у середины и рыба, змея — у корней), так и представления о дереве как «пути», по которому восходит шаман или его молитва, по которому снуёт белка-посредник между тремя частями мира (куница в абхазском

⁵⁶ [62, с. 192–195].

сказании). В связи с предположениями о тождестве дерева и «пути» представляют интерес сновидения Сасырквы: под *огромным деревом*, стоящим *посреди поля*, лежит разнообразная мужская и женская обувь; *новая обувь сама поднимается по дереву*, а *старая спускается* по нему (с. 279–280). В других вариантах этого же текста тема обуви, связанная с темой восхождения, жизни и смерти, приобретает социальную мотивировку: на дереве происходит борьба обуви из сыромятной кожи (обуви бедняков) и из сафьяна (обуви богатых); ср. также абхазскую поговорку «Мир — это лестница: один поднимается по ней, а другой — спускается».

В свете описаний из нартского эпоса можно также предположить, что укрывания героя в трёх сферах (или преодоление им *гор*, *глубоких впадин*, рек — знаков соответствующих частей космоса; ср. с хаттским мифом о Телепину⁵⁷), видимо, отражает тему «путешествия» героя в трёх космических зонах.

В адыгском эпосе (с. 278, 388) в функции мирового дерева выступает *лестница*⁵⁸, по которой можно *взобраться на небеса*, или *гора*, *вершина* которой касается *неба*. Описания пути героя в эпосе иногда включают мотив *запрета говорить*, неузнавания героя. В абхазском сказании «Уахсит — сын нарта Сита» герой едет добывать невесту. Он получает наставление не отвечать на хвалу и хулу великана, подвезанного к цепи, которая свисает с неба. Как только Уахсит нарушает запрет, происходит беда: невесту уносит великан (с. 88, 92). Видимо, с этим же мотивом связано и молчание Талумбака (тождественного Тотрешу), пахаря-великана, при встрече с Сасырквой (с. 252, 260). В мире, в который прибыл герой, люди *не говорят*.

В этом мире герой и противник и *не узнают* друг друга. В абхазских (с. 180)⁵⁹ и адыгских (с. 202, 205, 207) сказаниях великан не узнаёт Сасыркву/Сосруко. Сосруко и Тот-

⁵⁷ [10, с. 124 и сл.].

⁵⁸ [11, с. 126–127].

⁵⁹ [62, с. 177, 187, 190].

реш, видимо, не узнают друг друга (с. 198–199, 211–213, 216–218), как и Сасрыква и Талумбак (с. 252 и сл., 254), Сасрыква и пахарь (с. 260, 264)⁶⁰ в абхазском эпосе. Мотив неузнавания, по-видимому, отчасти отражён и в сюжете о рождении героя из камня. Сатаней не сразу *узнаёт* пастуха. Он огромен: меньше ростом, чем скала, но значительно выше, чем деревья. В свою очередь, пастух ослеплён сиянием тела Сатаней и вначале *не видит* её (с. 26–27; ср. также эпизод встречи у родника Дыда и девушки, о котором речь шла выше).

Однако в облике героя и его противника присутствуют некоторые черты, которые позволяют «узнать» его. Так, Сосруко узнают по *кривым ногам* (см. ниже). Нарт Уахсит, потеряв жену, отправился на поиски к великану. По пути он облачился в одеяние (букв. шкуру) свинопаса и обрёл новый облик, но жена узнала его *по глазам* (с. 95). Когда братья-нарты находились в походе, их злые жёны сбросили единственную сестру нартов, прекрасную Гунду, в пропасть в глухом лесу. Её вызволил из беды юноша Алхуз и увёз к себе в родительский дом. Нарты же, узнав об исчезновении сестры, дали обет, что не вернуться домой, пока не найдут её. После долгих странствий один из нартов прибыл к дому Алхузовых. Очевидно, время и страдания изменили его облик. Лишь *по глазам* Гунда узнала брата (с. 104).

Следовательно, река и др. — элементы описаний «потустороннего» мира, куда отправляется герой. Это мир, в котором господствует мрак, нет ветра и т.п. Здесь голос (ср. запрет смеха и др. в фольклоре⁶¹) выдаёт героя, позволяет отличить его от обитателей иного мира. Героя можно узнать по глазам (что, видимо, может быть выражено как наличие-отсутствие глаз, глаза открытые-закрытые, мигающие-немигающие как отличительные признаки героя и противостоящего ему существа иного мира).

⁶⁰ [62, с. 212–213; 19, с. 1–2; примеч. 51 к настоящей статье].

⁶¹ Подробно о ритуальном запрете смеха см. работу В.Я.Проппа [60, с. 180–184].

2. Характер действия. В связи с функцией реки и т.п. представляет интерес то обстоятельство, что «стрела-семя» пастуха описывается как громовой удар⁶². Посылка «стрелы» сопровождается криком пастуха. Значение *крика* в этом эпизоде удаётся разъяснить на основе описаний «игры» Сосруко на собрании нартов (в некоторых вариантах эта игра называется *шуратлес* букв. «конный-пеший» — вид борьбы эпических богатырей: нарты, одни пешие, другие верхом, становились друг против друга; всадники должны были прорваться через строй пеших, вооружённых шестами, — с. 410). Появившись на собрании нартов, Сосруко принял предложение, и сыграл с нартами в шуратлес. При этом он ударял их, словно молния, скрежетал зубами (с. 196). Эту же сцену участия в игре Сосруко так описывает своей матери: «Я в шуратлес поиграл, / *Заревел* я, как Шибле разящий...» (с. 197). Здесь мотив *рёва* означает то же, что и удары, подобные молнии⁶³. Мотив *рёва* Сосруко функционально тождествен мотиву *крика* пастуха у реки, сопровождающегося посылкой «стрелы», от удара которой о камень содрогается всё вокруг. Мотив крика, рёва в нартском эпосе типологически сходен с мотивом рёва, которым Индра разрезал Валу, а также с мотивом *крика*, как гром Хуавы из эпоса о Гильгамеше, и аналогичными мотивами, встречающимися в фольклоре других народов⁶⁴.

В связи с сопоставлением посылки «стрелы»-семени и громового удара, крика, рёва и молнии, грома представляют

⁶² Ср. воплощения этого образа в различных вариантах сюжета о рождении Сасрыквы, например в тексте сказания «Нарт Сасрыква и его девяносто девять братьев» (с. 31): «Пущенная им «стрела» вначале окутала всё мглой. (Затем) сверкнула и тотчас прогремела громом, сотрясла небо и землю, чёрным облаком окутала (Сатаней)» [77, с. 144]. «Понеслась „стрела“, гремя громом и сверкая» [15, с. 288]; «Понеслась „стрела“, пламенем (сверкая)» (из неопубликованного варианта А.А.Аншба).

⁶³ Сопоставление молнии и рёва обычно рассматривается как сравнение «гиперболического характера» [6, с. 343].

⁶⁴ [32, с. 152–153].

интерес и следующие описания действий нартского кузнеца. У кузнеца Аинара Сатаней заказала люльку для своего будущего младенца. И при этом высказала ему свои опасения, желая избежать щекотливых вопросов сыновей и людей о младенце: «Ты сейчас начнёшь ковать колыбель. И ночь, и день будет пылать у тебя жар. Как суховой, будет распространяться дым. Удары молота твоего, как гром и молнию, услышат люди. „Что это, неужели наступит засуха?“ — будут спрашивать они друг друга». Кузнец успокоил Сатаней и пообещал ей сохранить тайну. «Дул сильный ветер всю ночь напролёт, и стучал град по крышам. Но не гремел гром, не сверкали молнии. Люди спали спокойно в нартском селе» (с. 37–38). В этом описании процессковки сопоставляется с громом и молниями⁶⁵. Дым кузницы — с суховеем, предвестником засухи. Кузнецу подвластны ветер и град. Эти описания не могут быть простыми изобразительными средствами, в них отражается тесная связь или даже тождество функций и образов кузнеца и Громовержца.

Привлекает к себе внимание и выбор имени для одного героя абхазского нартского эпоса — Дыд (Гром)⁶⁶ (ср. выше). Этот герой жил в Ачандара, на высокой горе Дыдрыпшь; на этой горе существовало наиболее почитаемое у бзыбских абхазов святилище грома. Когда Дыд нёсся на своём летучем коне, от него исходил такой огонь, что, будь это ночью, можно было бы подумать, что загорелось небо⁶⁷.

«Борьба» пастуха с рекой, посылка им «стрелы», крик пастуха, которые развёртываются как сексуальный акт, обнаруживают функциональное тождество не только с «иг-

⁶⁵ Согласно адыгскому сказанию «Как Тлепш выковал меч для Сосруко» (с. 194), от ударов молота кузнеца содрогались горы, казалось, что началось землетрясение.

⁶⁶ Ср. в индоевропейской мифе имя Громовержца — Перун, которое позднее может заменяться описательным обозначением — Гром (см. [32, с. 164]).

⁶⁷ По мнению Ш.Салакая [63, с. 407], сюжет о Дыде — «типичный образец поздних сказаний о набегах, который... примкнул к нартскому эпосу».

рой» Сосруко на собрании нартвов, но с «играми» Сасрыквы/Сосруко с великаном (великанами).

Согласно абхазскому сказанию «Как Сасрыква сбил звезду» (с. 173–185), нартвы отправились в поход, не удостоив Сасрыкву чести идти вместе с ними. Мать нартвов наслала на них ненастье: пошёл небывалый дождь, подул необычайной силы ветер, выпали невиданные град и снег. Нарты дрожали от холода. В аналогичном сказании абазин наступление холода также связано с магией Сатаней. Однако в нём представлена, видимо, более архаичная мотивировка появления холода, дождя, ветра. Она сохраняется в описании великана, который не просто владелец огня, а именно огня, *украденного* им у нартвов⁶⁸. На помощь нартам пришёл Сасрыква. Он сбил стрелой звезду и, пока братья-нарты грелись вокруг неё, отправился на поиски огня. Он пытался похитить огонь из костра великана (см. ниже), но искра от горячей головни попала в *мохнатое* ухо великана, и Сасрыква оказался в руках чудища. Герой прикинулся стремянным Сасрыквы (или его пастухом), решив победить великана хитростью. Он рассказывал адау о мнимых подвигах Сасрыквы, и великан испытывал свою силу.

Вначале Сасрыква забрался на гору и скатил оттуда камень величиной с целый дом. Адау легко разбил его ударом лба. Затем великан, подражая «подвигу» Сасрыквы, выпил котёл расплавленного железа. И в последнем испытании великан влез по горло в поток и семь дней и ночей вмерзал в него. Когда выяснилось, что адау сможет выбраться из скованного льдом потока, то Сасрыква набросал на лёд сена. И через день великан накрепко вмерз и признал своё

⁶⁸ [51, с. 207–208]. В осетинском эпосе о наступлении необычной стужи речь идёт в тексте «Урызмаг и Кривой Уаиг» [54, с. 52–59]; ср. также мотив суровой зимы в стране нартвов в сказании «Сослан и сыновья Тара» [54, с. 94–111]. Согласно последнему, после наступления суровой зимы Сослану выпал жребий пасти скот на земле великанов. Сослан побеждает одного из сыновей Тара — Мукару, так же как и Сасрыква/Сосруко, а другого сына Тара — с помощью матери. Мотив огня отсутствует [27, с. 73].

поражение. В конце концов, Сасыква отрубил великану голову и унёс с собой огонь. В целом тождественное описание добывания огня встречается в других вариантах абхазского⁶⁹ и адыгского (с. 200–206) эпосов; согласно некоторым вариантам об «играх» с великаном, предметы, с помощью которых проводится испытание, *проглатываются* и затем извергаются чудищем.

Одним из элементов, свидетельствующих о функциональном тождестве действий, связываемых с пастухом, и «игры» («подвигов») Сасыквы с великаном, является камень. В абхазском, абазинском⁷⁰ и адыгском эпосах в сюжетах о добывании огня первое испытание великана — сбрасывание (скатывание) на него с горы огромного камня⁷¹; этот камень именуется в адыгском эпосе *абрэмывэ* (каб.-черк.), *абрэ-мыжъу* (адыгейск.) «камень *абра*» (с. 202, 231, 241, 254, 285, 348); ср. о камне в абхазских сказаниях⁷² (о камне см. также ниже в связи с хетт. *peruna*). Испытание великана с помощью камня, его вмерзание в лёд и гибель от меча героя представлены в осетинском эпосе в сказании

⁶⁹ [62, с. 176–192].

⁷⁰ [51, с. 195–198, 203 и сл., 209 и сл.].

⁷¹ Ср. комментарий к одному из текстов адыгского эпоса: «Во всех вариантах сказания о добывании огня и борьбе с иныжем обычно говорится об «игре» с абра-камнем» (с. 357).

⁷² [62, с. 178, 190–191]. Абх. (абжуйский диалект) *амажэа* «камень», «земля» [14, с. 399, примеч. 13] фонетически соответствует адыгским лексемам и позволяет реконструировать ПАА **таз_на*. В то же время абх. *амажэа*, бзыбское (калдахварский говор) *амазэа* «тесто» [14, с. 399], по-видимому омонимичное приведённому выше, используется в «охотничьем» языке абхазов в значении «камень». Вместе с родственными абаз. *мажвадза* «тесто», каб. *мэжаджэ*, адыг. *мэджаджэ* «чурек» (хлеб из кукурузной муки) [76, с. 263–264] оно восходит (по мнению С.А.Старостина) к ПАА **таз_на* «тесто», откуда греч. *мáζα* «тесто», «лепёшка», «ячменный хлеб». Долгота в греч. *мáζα* показывает, как считает С.А.Старостин, что данное слово не является производным от корня *тáг-* «давить», «месить». Мегрельское *тазга* заимствовано из абхазского.

«Сослан и сыновья Тара»⁷³ и в карачаевском эпосе «Сосрука и эмеген пятиголовый»⁷⁴.

В ряде адыгских сказаний о добывании огня вместо обычного в таких случаях испытания с помощью камня фигурирует испытание с помощью колеса *джан-шерх* (с. 205, 208, 223), но камень и колесо не встречаются вместе в одном и том же сказании. Джан-шерх появляется в адыгском эпосе и в сюжете о гибели Сосруко: колесо перерезает незакалённые колени героя (с. 222, 225 и др.). В абхазском эпосе и в сюжете о добывании огня, и в сюжете о гибели Сасрыквы фигурирует камень (скала), хотя одно из абхазских названий колеса — *ачархъ* — восходит к тому же иранскому источнику, что и адыг. *шерх*; ср. также заимствованное из того же источника название метательного оружия, упоминаемого в абхазском нартском эпосе, — *аджинчархъ* (с. 344, 346)⁷⁵ — видимо, непосредственно от адыг. > *джаншерх*.

Камень, несомненно, это исконный древний элемент сюжета о добывании огня. Нельзя исключать возможное развитие «камень > колесо». Пути такого преобразования можно видеть в том, что, согласно сюжету о добывании огня, камень сбрасывают или *скатывают* с горы (ср. также *камни для молотбы*⁷⁶, *круглый жёрнов* — орудие бога грозы). Следы преобразования «камень > колесо», возможно, отражены в сванской нартской легенде «Сосрукв», в кото-

⁷³ [54, с. 100–103]. Наличие мотива камня, а не колеса в этом сказании, вероятно, не случайно. Ср. вариант, видимо, того же сказания, опубликованный в 1925 г. [55, с. 77–78], в котором главный герой носит имя не Сослан, а Созырыко. Об этом имени героя в осетинских сказаниях в изданиях XIX и XX вв. писал А. Гадагатыл [18, с. 36–38].

⁷⁴ [26, с. 73 и сл.].

⁷⁵ [35, с. 73].

⁷⁶ Камни для молотбы дарит людям божество грозы [79, с. 191]; в поверьях абхазов упоминаются каменные «пули» божества грозы [13, с. 67]. В связи с ролью камня в эпосе, сказке следует упомянуть о камнях — фаллических символах в адыгской традиции [39, с. 197–198, 205].

рой гибель героя происходит от запущенного в него жёрнова, отбивающего герою «коленные чашечки»⁷⁷. Не исключая возможного преобразования «камень > колесо» (или даже то, что в одном из вариантов сюжета орудием служил не просто камень, а именно жёрнов), можно допустить, что и иранский мотив колеса (ср. колесо Балсага в осетинском эпосе), видимо, мог оказать влияние на исконно кавказский мотив камня в нартском эпосе.

В связи с ролью камня представляет интерес абхазская сказка «О мальчике, родившемся из камня»⁷⁸. В ней, в частности, повествуется о том, что у одного человека было двое детей — юноша и девушка. Юноша проиграл в карты всё имущество отца и был вынужден вместе с сестрой покинуть отчий дом. В пути они разожгли костёр. Из костра раздался чей-то голос. Костёр погасили. Наутро в кострище нашли красивый *камешек* и с ним двинулись дальше. В пути брат и сестра встретили человека, который взял их в работники. Однажды брат *пахал* в поле, а сестра *в полдень* принесла ему еду. Во время обеда брат попросил сестру выстирать его *взмокнушую от пота* одежду. Когда она стирала, из кармана выпал камень. Боясь его потерять, сестра положила камень в рот, случайно *проглотила* и *зачала*. К *полудню* того же дня она *родила*. Брат и на этот раз *пахал* в поле. Сестра хотела было отнести ему еду. Но новорождённый, которому от роду «не было и часа», вызвался идти в поле. Он отнёс еду и стал помогать дяде пахать. Выяснилось, что мальчик ясновидящий, и он оказал некоему царю важные услуги. В этой сказке воспроизводится основная сюжетная схема рождения Сасрыквы из камня (ср., в частности, мотив пахоты, стирки и зачатия, происходящего в полдень, и т.п.). В завуалированной форме в этой сказке представлен и мотив инцеста⁷⁹. Камень же предстаёт в функции мужского семени.

⁷⁷ [18, с. 24, 85].

⁷⁸ [3, с. 113–118].

⁷⁹ Видимо, на инцест указывает и эпизод встречи нартвов со старухой-колдуньей из абхазского эпоса (с. 354). Старуха восседала на петухе божества кузни, со стремянами-колючками, с плетью — красной змеей. Обращаясь к нартам, которые не ответили на её при-

В связи со «встречей» Сатаней и пастуха, с «играми» Сасрыквы/Сосруко и великана представляет интерес мотив полудня.

3. Время действия. Мотив *полудня* встречается в сюжете о пахаре-великане (см. ниже), о рождении мальчика из камня. В полдень, согласно абхазской версии эпоса, происходит зачатие Сасрыквы⁸⁰, завершается его закалка (см. выше). В полдень начинается битва между нартом Уахситом и его противником и завершается победой нарта до заката солнца (с. 86). Мотив полудня прослеживается также и в сказаниях о битве Сасрыквы и Талумбака (с. 253), о взятии нартами некой крепости (с. 294). Согласно абхазской версии эпоса, рождение героя происходит на рассвете (до того, как взошло солнце)⁸¹. Однако в этом же варианте говорится, что, готовясь к появлению на свет сына, Сатаней ткала шерсть, кроила, шила и не заметила, как наступил

ветствие, она говорит: «Не вы ли 99 братьев-нартов, у которых младший брат похитил единственную сестру?» Младший брат здесь — Сасрыква, который насильно похитил Гунду (с. 355). Ж.Дюмезиль [27, с. 247–250], коснувшись некоторых других описаний абхазского эпоса, указывающих на близость Сасрыквы и Гунды, увидел в них следы индоевропейского (иранского) влияния. Можно было бы согласиться с Ж.Дюмезилем, если бы он доказал, что инцест, отражённый в той или иной форме в традиции многих народов, — индоевропейское или иранское наследие. Ж.Дюмезилю следовало бы обратить внимание на то, что в абхазском сказании в отличие от «источника заимствования» речь идёт о *младшем брате и сестре*. Между тем «отмеченность» именно *младшего* брата (или сестры) в различных подобных и иных коллизиях хорошо известна. Так, в другой абхазской сказке [3, с. 110–113] речь идёт о попытке родителей поженить трёх своих сыновей и трёх дочерей; *младшая* сестра не вступила в брак. Можно сослаться и на древнехеттский текст о детях царицы Канеса, в котором речь идёт о браке 30 сыновей и дочерей царицы. Единственный из всех братьев — *младший* (букв. *последний*) узнал сестёр и пытался воспротивиться браку, но, видимо, было уже поздно [88, с. 6]; русский перевод этого текста см. [30, с. 35–36].

⁸⁰ [77, с. 141; 62, с. 171].

⁸¹ [77, с. 169].

полдень. По-видимому, здесь содержится указание на время рождения сына (ср. *полдень* — время зачатия и рождения в пересказанной выше абхазской сказке). В упомянутом же варианте после наступления полудня Сатаней продолжает шить, а вечером идёт к Аинар-жьи с просьбой изготовить люльку⁸². Возможно, что здесь рассказчик возвращается к событию, имевшему место за день до этого.

Здесь следует заметить, что о мотиве полудня в адыгском и осетинском эпосах писал Ж.Дюмезиль⁸³. В частности, он привлёк внимание к сказанию, в котором Созырыко (осетинская форма адыгского имени) три дня подряд *играет в кости* и постоянно выигрывает в *полдень*.

С мотивом полудня, видимо, можно соотнести и равенство дней сна и дней бодрствования Сасрыквы из абхазского эпоса. «У нарта Сасрыквы был такой нрав: он заснёт — *девять суток* не просыпается, проснётся — *девять суток* не смыкает глаз (курсив мой. — В.А.)»⁸⁴, ср. также: адыгские нарты отправляются в поход *в семь лет раз*. Когда же они садятся на коней, *семь лет* не спешиваются (с. 219). Причём именно во время очередного сна Сасрыквы, согласно этому тексту, нарты отправились в поход, и их застала стужа. Равенство дней сна и бодрствования Сасрыквы обнаруживает сходство с описаниями из одного кабардинского текста, согласно которому весной, когда начинает расти лопух, Сосруко кричит из-под земли: «Когда небо голубое, земля зелёная, появиться бы мне на свете хотя бы на семь дней, свободно проехать по ней!» (с. 228).

В мотиве полудня, в представлениях о сне-бодрствовании, отсутствии-появлении в определённые времена года, видимо, мы имеем проявления темы, которая представлена и в «борьбе» пастуха (которая завершается рождением огнеподобного героя), в «играх» Сасрыквы/Сосруко и великана (в результате которых противник вмерзает в лёд, а ге-

⁸² [77, с. 166 и сл.].

⁸³ [27, с. 69–70].

⁸⁴ [62, с. 184].

рой убивает его, добывает огонь и спасает братьев от стужи). Здесь же уместно упомянуть также и такие эпизоды, как *прояснение погоды после* посылки «стрелы» пастухом⁸⁵ и после того, как Сасрыква развёл огонь для оковеневших от холода нартов⁸⁶.

Некоторые данные о действующих лицах сюжета о рождении героя из камня уже были нами отмечены (см. выше о громовом ударе и крике пастуха, рёве Сасрыквы, о ковке кузнеца).

4. Противник. В связи с образом противника героя представляют интерес мотивы *волос, скота*. В сюжете о добывании огня, когда Сасрыква хватается головню из костра, то искра попадает в *мохнатое ухо* великана (см. выше). Волосы упоминаются и в описании пастуха: это длинные, *косматые брови*, закрывающие его лицо. *Густые брови* до самой земля у старухи-великанши, с которой встречаются нарты в дремучем потустороннем лесу (с. 196–203). У неё огромный рот в «локоть и пядь», в нём исчезают все 99 нартов (ср. в одном абхазском сказании описание разинутой пасти змеи, опутавшей своим телом стоянку пастухов, через её пасть свободно проходят скот и люди⁸⁷). Сасрыква берёт верх над старухой, отрубает ей голову, освобождает нартов. Голова вновь срастается с телом. И лишь прижигание шеи углями приводит к окончательной гибели этого чудовища.

Мотив *скота* присутствует в сюжете о рождении героя в самом образе нартского пастуха, в упоминании несметных стад нартов, которые стерёг этот пастух. В вариантах сюжета о добывании огня абхазского⁸⁸ и адыгского (с. 206, 207, 209–210 и др.) эпосов речь идёт о похищении скота великаном (великанами) или о существовании стада у великана⁸⁹. Проявление того же мотива (похищения скота про-

⁸⁵ [78, с. 144].

⁸⁶ [62, с. 171].

⁸⁷ [64, с. 87 и сл.].

⁸⁸ [62, с. 179, 181].

⁸⁹ [15, с. 286].

тивником или освобождения его героем) можно видеть в осетинском сказании «Сослан и сыновья Тара», в котором говорится о том, что после наступления суровой зимы Сослану выпал жребий пасти скот на земле великанов ср. примеч. 68).

Для раскрытия темы противника в сюжете о рождении героя из камня, а также в сюжете о добывании огня (или скота, невесты) важное значение имеет сказание о встрече героя с пахарем-великаном⁹⁰. Согласно одним вариантам сказания, встретившись с пахарем, пашущим на двенадцати быках⁹¹ (или на двух запряжённых великанах⁹²), Сасрыква обратился к нему с приветствием. Не получив ответа, герой возвратился и вновь приветствовал пахаря. В конце концов, назойливость Сасрыквы вывела пахаря из терпения, и он засунул его вместе с конём под ком земли, вывороченной плугом. В полдень⁹³ явилась к пахарю жена-великанша и принесла ему на обед целого зажаренного быка. Она пряла пряжу, пользуясь веретеном из ствола бука с пряслицем-жёрновом (мельничным жёрновом⁹⁴, ср. выше о прядении Сатаней). Пообедав, пахарь продолжал работу, а великанша понесла посрамлённого героя к себе домой. Дети великанов забавлялись им, как игрушкой. Сасрыкве удалось бежать. Но великанша *помочилась*, и *потоки воды* понесли героя в расставленные *силки*, сплетённые из *волос* великанши. Впоследствии, опознанный великаном, Сасрыква был отпущен на свободу.

В этом варианте сказания почти нет прямых свидетельств того, что Сасрыква и пахарь вступают в схватку друг с другом. Однако следы двух сражений героя и противника (в первом герой терпит поражение, во втором до-

⁹⁰ [75, с. 218–219; 62, с. 182–184, 212–214]. Образ пахаря сопоставлялся с образом Миккулы Селяниновича.

⁹¹ [62, с. 182].

⁹² [19, с. 1].

⁹³ В этом же варианте сказания *полдень* — время встречи пахаря и Сасрыквы.

⁹⁴ [75, с. 219].

бивается победы; см. ниже), по-видимому, можно усмотреть в упрятывании героя под ком земли и в последующей борьбе пахаря и некоего великана-аробщика за обладание Сасрыквой (причём Сасрыква помогает пахарю — с. 261–264) или в борьбе Сасрыквы с некими противниками пахаря⁹⁵. Подтверждает эту гипотезу опубликованный Г.Ф.Чурсиным вариант сказания⁹⁶, в котором Сасрыква, попав в руки пахаря, впоследствии, будучи не признан им, затеял с ним «игры» и победил его, точно так же как и великана в сюжете о добывании огня (ср. выше).

Связь пахаря с образом противника героя, видимо, обнаруживается и в облике этого персонажа. Существенная черта его представлена в имени, имеющем буквальное значение «полусухой-полусырой». Эта черта облика пахаря, отражённая в имени, кроме того, мотивируется как отсутствие половины тела (руки, ноги и уха)⁹⁷. Образ «полусухого-полусырого» (ср. также в абхазском эпосе имя слуги нартов — «получёрный-полуседой», с. 243; абх. *шла* «седой» от *шы* «белый»; ср. «полёт» в преисподнюю другого персонажа абхазского эпоса, предварительно окрасившего одну половину тела в *чёрный*, а другую — в *белый* цвет, с. 286 и сл.), видимо, обнаруживает совпадение с обликом получеловека-полузмеи — противника Сасрыквы/Сосруко в других сказаниях абхазского, абазинского и адыгского эпосов (см. ниже) и, возможно, с божеством Соусерыш, у которого не было одной ноги (см. ниже).

Для характеристики образа пахаря-великана существен и связанный с ним мотив пахоты, причём пахоты необычной. Вывороченные комья земли величиной с целый дом следом за пахарем мгновенно «смыкаются», и тотчас прорастает трава (см. в абхазском эпосе, с. 259–260). Мотив пахоты в этом сюжете может быть сопоставлен с аналогичным мотивом в сюжете абхазской сказки «О мальчике, ро-

⁹⁵ [19, с. 2 и сл.].

⁹⁶ [75, с. 218 и сл.].

⁹⁷ [62, с. 212].

дившемся из камня» (см. выше; ср. также и такие общие мотивы, как мотив полудня, намокания одежды от пота и стирки её в реке, способа ловли беглеца великаншей). Кроме того, мотив пахоты, видимо, присутствует и в других сюжетах. Так, согласно варианту адыгского эпоса, «вдоль реки Баксан, напротив селения Касехабль, тянется канава, подобная тысячелетней тропе; края её заросли травой. Эту канаву люди называют „путь, по которому Сосруко выводили каном“. Если спросить, что это такое, [тебе ответят]: „Здесь проходил Сосруко, когда ему устроили кантеше“. Когда Сосруко шёл, его сабля волочилась по земле и прорыла канаву; след от неё и остался» (с. 379–380). В другом варианте эпоса этот же мотив тропы связывается с нартом Шауей: «След от меча его стал руслом реки, затем большим оврагом, затем дорогой... до сих пор в Тохтамышевском лесу есть [дорога], которую называют „дорогой, по которой приводят зятя“» (с. 324).

Мотив тропы может быть связан и с образом противника героя. В абхазском эпосе (с. 247, 252, 269, 343) устойчив образ противника (великана, Талумбака, Нарджхью), конь которого несётся, разрушая горы, разбрасывая копытами камни, вырывая комья земли; от дыхания коня возникает облако, сильный ветер (с. 336); топот коня подобен грому, удары плети словно молния (с. 252, 336, 342). В осетинском эпосе в сказании «Как Созырыко убил богатыря, сына Пары» герой видит своего противника как «чёрную тучу и туман», поднявшиеся из моря⁹⁸. В тексте «Сослан и сыновья Тары» есть эпизод, в котором говорится о том, как Сослан наблюдает за приближающейся к нему тучей, которая «оставляет позади себя на земле глубокую борозду». Когда же она приблизилась, герой видит, что это всадник. Туман поднимался от дыхания Мукары и его коня. «Глубокую борозду в земле оставляет его сабля»⁹⁹; ср. также о борозде в описании противника нартов Арахцау¹⁰⁰.

⁹⁸ [55, с. 76].

⁹⁹ [54, с. 97]. Ср. также описание брата Мукары — Бибыца [54, с. 104].

¹⁰⁰ [55, с. 55].

Мотив *пахоты*, *борозды*, *тропы* можно сопоставить и с описанием поединка Сосруко с Тотрешем, в котором Тотреш поднимает Сосруко на копьё и бросает его, заставив *пропахать* плечом (носом) землю, *пропахать шесть (семь)* нартских борозд и т.п. (ср. ниже). Приурочение пахоты к полудню, восприятие её как дороги, по которой проводили Сосруко каном (т.е. как ребёнка, взятого на воспитание) или по которой проводят зятя, по-видимому, может указывать на функциональное тождество в этих сюжетах пахоты и «союза» Сатаней и пастуха, так же осуществившегося в полдень. Сам образ меча, оставляющего за собой след, видимо, тождествен «оружию» пастуха, о котором идёт речь в абхазском сказании (см. примеч. 35).

Мотив пахоты, борозды, тропы, очевидно, можно сравнить с мотивом пахоты на змее в восточнославянском фольклоре. Герой, преследуемый змеем, укрывается в кузнице. Змей пролизывает языком железные двери. Кузнецы (или кузнец) хватают его за язык раскалёнными клещами, запрягают в плуг и проводят им борозду. С этой бороздой в народной традиции отождествляются так называемые *змиевы валы* по обе стороны Днепра (или ров, тянущийся от Днестра до Днепра, русла некоторых рек, притоков)¹⁰¹. Оранье на змее было сопоставлено А.А.Потебнёй с рытьём русла реки Индрой¹⁰².

При сопоставлении мотива пахоты в нартском эпосе с мотивом оранья на змее следует обратить внимание не только на образ пахаря-великана (ср. образ «полусухого-полусырого» и формулу изображения демонического персонажа в сказках о змееборстве на мосту в белорусской

¹⁰¹ [56, с. 9–15; 13, с. 171 и сл.]. Ср. ещё две сказки об оранье на змее («Кузьма-Демьян и змея») [65, с. 256–257 и сл., 267].

¹⁰² [56, с. 11 и сл.]. Ср. также в древнекитайской мифологии сюжет о культурном герое Юе, который восходит к мифу о змее, укрощённом героями; герои запрягают змея в плуг [48, с. 394]. Дракон Ин-лун, помощник Юя, полз, и «хвост его волочился по земле. По направлению, указанному хвостом Ин-луна, прорывались реки и каналы» [80, с. 215].

и украинской традициях: «с одним боком, одним оком, с одною ногою, с одною рукою и половиной головы, половиной бороды»¹⁰³, но и на мотив *клещей* (которыми хватают за язык змея в славянских сказках и держат младенца, меч, которым убивают великана в абхазских и адыгских сказаниях¹⁰⁴) и характерную черту облика Сосруко, сближающую его с кузнецом (см. ниже).

В связи с образом противника Сасрыквы/Сосруко имеют важное значение абхазские, абазинские и адыгские сказания о добывании огня. В вариантах абхазского эпоса встречается следующий образ великана, у которого Сасрыква добывает огонь. Великан *спит, свернувшись кольцом вокруг костра* (с. 180)¹⁰⁵. Согласно варианту адыгского эпоса, когда Сосруко в поисках огня для замерзающих от холода нартов подкрался к жилищу иныжа на Хараме-горе, то увидел, что «Его голова прижата к ноге, / Огонь посредине лежит. / Ой, это великан спит» (с. 201). На этот странный способ сна обратил внимание и Ж.Дюмезиль. Но поскольку у Ж.Дюмезиля нет и тени сомнений в том, что адыги, абхазы, вайнахи заимствовали нартский эпос у осетин, то истоки этого образа он увидел в индоевропейской мифологии. «Великан-кольцо», по мнению Ж.Дюмезиля¹⁰⁶, это символика колеса, символика солнца. Между тем в кабардинском тексте «Сосруко и иныж», являющемся вариантом приведённого выше, так описывается великан, у которого Сосруко похищает огонь: «Он (Сосруко. — В.А.) застал спящим нартского *семиглавого иныжа с хвостом,*

¹⁰³ [13, с. 177].

¹⁰⁴ Ср. также абхазское сказание о змее, свернувшейся вокруг стоянки пастухов; надкусывание героем языка змеи-матери делает его способным понимать язык всех животных и способствует его процветанию [64, с. 87–91].

¹⁰⁵ [62, с. 177, 189, 190]. Этот же образ великана встречается в вариантах, записанных А.А.Аншба; ср. в абазинском эпосе: «Лежит он (великан. — В.А.), обвив огонь, украденный им у нартов» [51, с. 208].

¹⁰⁶ [27, с. 73–76].

как у змеи. (Иныж) лежал, свернувшись кольцом вокруг огня (курсив мой. — В.А.)» (с. 356).

Этот вариант сюжета о добывании огня у великана отчётливо показывает, что противник может отождествляться с образом получеловека-полузмеи¹⁰⁷ (хранителя огня и других благ, которые отвоёвываются у него). О том же могут свидетельствовать и абхазские нартские сказания, в которых Сасрыква борется не с великаном, а с драконом (*агулшьян*)¹⁰⁸. Семиглавость иныжа-змея в адыгских вариантах эпоса (ср. также упоминание «семи душ», которых лишил герой главного иныжа, — с. 209; ср. сражение Сунай с «семиглавым богатырём нартово» в осетинском эпосе¹⁰⁹) подтверждается обозначениями великана в абхазских вариантах эпоса как *адауамыжьсха*, *адоумыжьсха* < *адау-быжьсха* «семиглавый адау» (т.е. великан). В связи с этой этимологией можно указать на сведения Н.М.Альбова¹¹⁰, Г.Ф.Чурсина¹¹¹, согласно которым *адаумыжьсха* — великаны-людоеды с семью и более головами.

Семиглавость (или трёхглавость) змея в ряде вариантов трансформировалась. Так, в варианте абхазского эпоса один из братьев-великанов имеет двадцать четыре головы¹¹² (ср. также образ «пятиголового» богатыря, — противника Сосрука, в одном карачаевском сказании¹¹³, в котором воспроизводится сюжет, особенно характерный для абхазской и адыгской версий эпоса). Более того, в различных вариантах

¹⁰⁷ В связи с образом великана ср. «косматое ухо великана» и «косматые брови», прикрывающие лицо пастуха из сюжета абхазского эпоса [62, с. 171, 187], а также «лохмоногость» коня противника Сосрука — Тотреша.

¹⁰⁸ [62, с. 192–197].

¹⁰⁹ Ср. упоминание «семиглавой мифологической змеи», превратившейся в собаку, в осетинском эпосе [78, с. 8 и сл.]. После рождения Батрадза из нароста на теле Хамыца Сатана, чтобы обмыть новорождённого, отправилась к реке. Но «собака» не допустила её к воде.

¹¹⁰ [7, с. 325].

¹¹¹ [75, с. 215].

¹¹² [62, с. 181].

¹¹³ [26, с. 73–75].

адыгского сюжета о противоборстве Сосруко и Тотреша обнаруживаются некоторые исключительно важные детали, которые помогают выявить истоки образа Тотреша. По «Пшинатлю о Саусаруке» (адыгейскому тексту из Сирии), Сосруко потерпел поражение в первой схватке с Тотрешем. Сатаней выясняет у коня Сосруко — Тхожея приметы противника и заключает: «Это Тутарыш, сын Аджара, / Одинокий всадник? гроза для (целого) войска. / Уцелел он один, несчастный... / ...Его мать родила семерых, / Головы шестерых я помогла (Саусаруку) / Принести одну за одной, / Один оставшийся, зловредный, / Хочет унести голову моего сына / И сделать меня несчастной» (с. 217–218). В других вариантах сюжета Тотреш также предстаёт как *последний из семи* (с. 363) или из девяти (с. 213) братьев. Образ Тотреша, седьмого или девятого брата, погибающего от руки Сосруко, может рассматриваться как переосмысление образа семиглавого великана, которого убивает Сосруко (Сасрыква) в сказании, повествующем о добывании огня.

Общие истоки этих сюжетов обнаруживаются в ряде специфических черт описания поединка. Согласно адыгским вариантам, Сосруко сражается с Тотрешем *дважды*: в первой схватке Сосруко терпит поражение и избегает смерти только благодаря своей хитрости. И лишь во второй он убивает великана (с. 197–200, 210–215 и др.). В абхазских вариантах эпоса также говорится о двух сражениях Сасрыквы, но в качестве его противника выступает не Тотреш, а самый младший и самый сильный из семи братьев-великанов¹¹⁴. В первом сражении Сасрыква ранит великана, но и сам получает серьёзные раны. Он просит великана отсрочить поединок на три дня. Получив передышку, Сасры-

¹¹⁴ Ср. также другой вариант из абхазского эпоса, в котором великан рассказывает Сасрыкве о том, как он погубил всех его шестерых братьев-адоумыжьха [15, с. 287]. В связи с сопоставлением образа Тотреша и великана ср. также абхазский вариант сюжета о сражении с Татрашем, в котором, как и в сюжете с пахарем, Сасрыква, пытаясь добиться ответа на своё приветствие, навлекает на себя гнев Татраша [75, с. 212–213].

ква связывает руку и ногу заснувшего великана нервущимися подпругами¹¹⁵ своего коня, изготовленными кузнецом Аинаром, и привязывает их к своему коню по кличке Бзоу. Сасырква и Бзоу резко натягивают подпруги и переламывают кости великану¹¹⁶.

Сосруко, разъезжая по низовьям реки Арык, замечает поначалу Тотреша как нечто *чернеющее* (вдали), как что-то *чёрное* (с. 211–212, 366, 370, 375), как *тень* (с. 216). Готовясь вступить с ним в бой, Сосруко укрывается *тучей* или напускает её на Тотреша (с. 199, 214). В первой схватке Тотреш поднял Сосруко на копье, бросил его на землю, заставив *пропахать* плечом (носом) столько, сколько не вспашут восемь (двенадцать) волов (с. 197, 198, 211, 212), или пропахать шесть (семь) нартских *борозд* (с. 216, 359, 370, 376). Он «вышиб» из Сосруко «пот восьми волов», выдал «молоко матери» (с. 197, 198, 211, 212, 370, 376). Эти описания можно сопоставить с мотивами тучи и борозды в нартском эпосе, соотнесёнными с Сосруко и с его противником (ср. выше), с образом божества моря из одного абхазского предания¹¹⁷. Это божество появлялось в виде чёрной громадной тучи и уносило лучших девушек из рода Ампар. Отец одной девушки из этого рода вступил в сражение с тучей, посылая в неё стрелы. Из нанесённых им ран лились потоки крови. В конце концов, туча была вынуждена согласиться с тем, чтобы впредь ей приносили в жертву не девушку, а животное. Образ Тотреша, изображённого как нечто чёрное, как туча, видимо, восходит к архаичному образу противника — тучи-змея.

Существенно и то, что в описании Тотреша и его коня говорится, что Тотреш — «белый молодец с жёлтой рукой, / Чей рыжий конь с головой как у оленя» (с. 197, 198). О жёлтого цвета руке Тотреша и/или его *рыжем* летучем коне с *головой как у оленя*, лохмоногом, с длинными клы-

¹¹⁵ В адыгском эпосе упоминаются железные подпруги, изготовленные кузнецом Дабечем и закалённые им в моче Сатаней (с. 311 и сл.).

¹¹⁶ [62, с. 198–201].

¹¹⁷ [41, с. 82 и сл.].

ками речь идёт и в других вариантах адыгского эпоса (с. 213, 217, 366). Подчёркивается *рыжий* цвет усов Тотреша (с. 363). Некоторые из этих черт облика противника или его коня переносятся на Сосруко и его коня (ср. усы Сосруко, подобные *жёлтому* шёлку, — с. 198, 211, 212, 376; конь Сосруко — Тхожей — лохмоногий, с длинными клыками — с. 217). В облике Тотреша, по-видимому, воспроизводятся черты образа обладателя огня (по мнению издателей, под жёлтой рукой Тотреша, «возможно, подразумеваются бронзовые налокотники» — с. 352, примеч. 7).

Описание головы коня — головы как у оленя, т.е. увенчанной рогами, — вероятно, можно сопоставить с мотивом многоглавости змея (ср. также внешнее звуковое сходство слов *блана* «олень» и *блэ* «змея» с одним и тем же латеральным). Эта гипотеза, видимо, может быть подтверждена и описаниями коня нарта Бадыноко: сиво-вороной, с шеей как у змеи, *сухоголовый*¹¹⁸, поджарый (с. 229, 231, 240). Сравнение шеи коня со змеиной вряд ли случайно. Скорее всего, и в вариантах о Бадыноко также воспроизводится образ противника Сосруко/Сасрыквы.

В связи с образом противника представляет особый интерес имя одного действующего лица нартского эпоса: абх. *Иарчхьоу*, *Ерчхьоу*, *Нарджхьоу* (имя пастуха и противника нартвов)¹¹⁹; каб.-черк. *Арэжъиэу* (и вариант — *Ерыхъиу*) — имя эпизодического персонажа, противника Сосруко (с. 52, 98, с. 385, примеч. 6, с. 396, примеч. 3). Эти имена, очевидно, близки к имени героя и одновременно к названию эпической группы (противопоставляемой или отождествляемой с нартами) в чечено-ингушском нартском эпосе: *Орстхо* (имя героя), *наьрт-орстхой* (эпическая группа). Причём вайнахские формы¹²⁰, в которых имя *орстхо* соче-

¹¹⁸ В связи с «сухоголовостью» коня Бадыноко ср. образ «полу-сухого-полусырого» пахаря-великана.

¹¹⁹ [35, с. 66–67].

¹²⁰ Вайнахские формы имени приводятся в работе У.Б.Далгат [22, с. 112–114, 261, 267–268 и др.]; ср. также у Ж.Дюмезиля [27, с. 184, примеч. 66].

тается с Именем *нарт* (ср. в ед.ч. *närt-erstxo* и *närtxo*), близки по типу абхазским (ср. *Иарчхьоу* и *Нарджхьоу*). Вопреки мнению Ж.Дюмезиля¹²¹ вайнахские формы имени не имеют никакого отношения к имени осетинского богатыря, родоначальника одной из нартских фамилий *Ахсартага*. Можно предположить связь с др.-греч. **Ερεχθεύς*, др.-инд. *rakṣas*, авест. *rašah*¹²². Как выяснилось в результате любезной консультации С.А.Старостина, на основе этих данных может быть реконструировано ПСК **ʔarxɪɬɬɬ* (// **ʔarɕiɬɬɬ* (с закономерным соответствием нах. **Arxustaw* // **Arxistaw*, абх. *jarɕʰow*, *erɕʰow*; в этом случае абх. *jarɕʰow* > каб.-черк. *(j)arəxɕəw* > осет. *Arəxɕaw*) и греко-арийск. **ərekʰ* < *ʔəretkʰ*-. По-видимому, перед нами одна из древних кавказско-греко-арийских параллелей. Направление заимствования — ПСК > греко-арийск. или наоборот — пока не ясно.

5. Герой. В сюжетах о рождении из камня, о добывании огня, о встрече с пахарем-великаном, о битве с Тотрешем герой — это Сасрыква/Сосруко. Имя героя (древняя форма адыг. *Сауэс-ру-ко*¹²³) ещё Н.С.Трубецкой¹²⁴ связывал с именем адыгского божества Соусерыша (см. ниже). Эту точку зрения разделяет и Ж.Дюмезиль¹²⁵.

Некоторые подвиги, связываемые в эпосе с Сасрыквой/Сосруко, были упомянуты выше. Здесь рассмотрим отдельные мотивы, встречающиеся в описании «детства» героя.

Молоко. Как отмечалось выше, гибель Суай и Батрадза (в осетинском эпосе) была предотвращена: их вскормило молоко оленихи. В связи с ролью молока в истории Суай

¹²¹ [27, с. 184].

¹²² [91, с. 362]. Представляет интерес и *arāsh*, *argāsh* (фарси), *Эрэхша* (авест.) — имя искусного стрелка из лука в иранской мифологии [48, с. 98]; ср. о стрелке из лука в мифологии монголов и ойратов, тувинцев и алтайцев [48, с. 669; 32, с. 150], а также китайцев [80, с. 180 и сл.].

¹²³ [38, с. 497–503].

¹²⁴ [90, с. 8; 39, с. 215].

¹²⁵ [84, с. 108].

и Батрадза обращает на себя внимание осетинское сказание о рождении и закалке Сослана, согласно которому Сослан (уже *после рождения*, когда он подросток) стал выговаривать своей матери, что едой, которой кормят его, достойно кормить лишь собак. Претензии Сослана были удовлетворены закалкой его в *ладье* (колоде), наполненной *волчьим молоком*¹²⁶. В этом сказании отсутствует логическая связь между отказом Сослана есть обычную пищу и способом решения его претензий. Вполне вероятно, что здесь мы имеем контаминацию нескольких мотивов, прямо не связанных с закалкой. Отказ от еды, по-видимому, тот же мотив, что и ненасыщение младенца молоком кормилиц. Он мог решаться кормлением либо молоком оленихи, либо волчьим молоком (ср. с легендой о Ромуле и Реме и т.п.).

Так называемая закалка происходит в ладье (колоде). В различных традициях известны тексты, в которых описывается помещение новорождённого в бочку или в какое-либо другое вместилище. Впоследствии младенец выбирается из своего заточения (ср. также историю воспитания Батрадза). Этот мотив связан с темой «путешествия» (ср. также тайное воспитание героя в нартском эпосе). Существует определённое функциональное сходство между «путешествием» и закалкой. Однако в данном конкретном случае в закалке Сослана именно в ладье (колоде) можно видеть следы бычая, отражённого, в частности, в скандинавском мифе о Бальдре, — сожжения мертвеца в ладье¹²⁷.

В закалке Сослана, видимо, может быть отмечен ещё один мотив. Согласно абхазскому и адыгскому эпосам (и описанию рождения Батрадза в осетинском эпосе в отличие от сюжета о рождении Сослана), жар, раскалённость тела младенца — состояние, имманентно присущее новорождённому. Эта черта образа тесно связана со спецификой рождения героя, с темой громового удара. Тело ребёнка подобно молнии, от которой он рождается. Попытка кормле-

¹²⁶ [54, с. 73–77].

¹²⁷ [48, с. 159 и сл.].

ния младенца молоком в абхазском эпосе или помещения его в молоко в осетинском эпосе, видимо, мотив, который соотносится с мифологическим представлением о молоке как лучшем средстве для тушения небесного огня. Это представление, возможно, отражено в абхазской пословице «Если бы загорелась вода, то как потушить её»¹²⁸ (ср. эпизод адыгского сказания «Саусурук и нарты» о том, как герой добывает огонь и бросает его в воду: «Горит огонь ещё ярче. Бросились нарты в воду ловить его — не даётся. Вымокли все, а мороз ещё сильнее их щиплет: оледенели бедные, умоляют Саусурука согреть их» — с. 354). У моздокских кабардинцев «долго существовал обычай — поливать молоком место, где ударила молния», и водить хоровод с пением специальной песни, посвящённой божеству грома и молнии¹²⁹. Этот обычай может быть сопоставлен с поверьем славян: огонь, возникший от удара молнии, при тушении его водой разгорается ещё сильнее и может быть потушен только молоком или парным молоком¹³⁰. Аналогичный обычай вполне мог существовать и у осетин. Тем не менее, в описании «закалки» Сослана имеет место контаминация мотивов, которые не имеют прямого отношения к закалке, представленной в абхазо-абазинско-адыгских сказаниях.

Теперь обратимся к другому мотиву, представленному в «детстве» героя.

«Молчаливость». Как уже говорилось, «молчаливость» предшествует резкой перемене в поведении новорождённого, происходящей в результате закалки и наречения именем. Для интерпретации «молчаливости» важное значение имеет наличие её, в частности, в структуре свадебного ритуала¹³¹, в поведении жениха и невесты, новобрачных, например в традиции абхазов¹³². Глубинные связи, существ-

¹²⁸ [21, с. 21].

¹²⁹ [36, с. 582].

¹³⁰ [32, с. 87, 89, 91].

¹³¹ [23, с. 95–96].

¹³² [34, с. 58, 77, 85, 96, 103–105, 117, 134].

вующие между «молчаливостью», укрыванием, мраком (ночью), «взаимным невиденьем» (ср. неузнавание Сасрыквы, Тотреша и т.п. в эпосе), можно усмотреть в шуточной абхазской песне «О том, как я навестил родственников моей жены». После свадьбы жених целый год скрывался в лесу, как разбойник. Спустя год, получив приглашение, он отправился в гости к тестю. «Только когда *зашло солнце и мрак снизошёл*, / *Спешились мы у них во дворе. Как... немой истукан, стоял я, / Надвинув на глаза грубый край башлыка... Открыть глаза* так и не пришлось, / Будто облагодал я свойством *сглаза*. / ...Родственников своих никого я так и не увидел. / ...Увидеть белый свет напрасно жаждал я, / И бесконечно стоял я смирно, поникнув головой / Безмолвный, как немой, не смея слова вымолвить...»¹³³.

В инициационных ритуалах, по своей структуре тождественных свадебным, «молчаливость», изоляция являются отражением подготовки к посвящению¹³⁴.

Противопоставление *молчания* младенца до закалки и *подачи голоса* сразу же после неё показывает, что именно в результате закалки герой рождается, становится человеком (ср., в частности, название первого обряда в жизни новорождённого у малых народов Индонезии, через семь дней после рождения, — *мотинувуй* букв. «дать жизнь»¹³⁵). Эта трактовка закалки подтверждается также и тем, что подача голоса приурочена к *полудню* (см. выше). Следовательно, время от зачатия младенца (в полдень) и до закалки (также в полдень) функционально соответствует периодам изоляции героя в сказках и эпосах других народов, подготовки к посвящению в инициационных и других ритуалах и путешествию в иной мир и возвращению героев нартского эпоса.

¹³³ [34, с. 16–17].

¹³⁴ См. о мотиве «молчаливости» в эпосе и сравнительный материал из фольклора народностей Севера, американских индейцев и т.п., показывающий, что «изоляция героя, молчаливость, пассивность обычно предшествуют посвящению его духами, после чего происходит перелом — начинается активная деятельность героя» [45, с. 258; 44, с. 163 и сл., 224 и сл., 231–236 и сл.].

¹³⁵ [70, с. 187].

Закалка и некоторые черты культа кузни и кузнечного ремесла. В связи с функцией закалки в нартском эпосе особый интерес представляют обряды посвящения детей кузне в абхазской традиции. К посвящению младенца кузне прибегали, в частности, те родители, дети которых умерли в младенчестве. Если в такой семье вновь рождался мальчик, то не позже чем через неделю после рождения его приносили в кузницу, *обмазывали углём*; родители давали торжественное обещание Шашвы посвятить его кузне, «если Шашвы избавит его от смерти». Кузне могли посвятить и ребёнка, который долгое время болел¹³⁶.

Эти обряды посвящения кузне могут быть сопоставлены с обычаем шапсугов, согласно которому женщины приносили в кузницу своих детей и кузнец погружал их в корыто с водой, которое служило для закалки железа. При этом кузнец просил Тлепша укрепить здоровье ребёнка¹³⁷. По сообщению Л.Х.Акаба¹³⁸, обряд опускания новорождённого в воду в кузне существовал и у абхазов. Такие обряды, возможно, отражают древнюю традицию посвящения юношей, в котором кузнец играл важную роль. В то же время описание закалки в эпосе указывает и на исключительное значение кузнечного ремесла и культа кузни, в частности, в абхазо-адыгской традиции¹³⁹.

В свете описаний нартского эпоса привлекают к себе внимание свидетельства священного характера кузни (и, в частности, наковальни) у абхазов, роль кузнеца как жреца, как человека, вступающего в контакт со сверхъестественными силами, и в первую очередь с покровителем кузни и куз-

¹³⁶ [4, с. 247].

¹³⁷ [39, с. 223]. Ср. также описание закалки Сосруко в абазинском эпосе [51, с. 190]. О сходном обычае шапсугов сообщали сказители и А.М.Гадагатлю: «Как только рождался ребёнок, адыги относили его на кузню, где кузнец окатывал его водой из-под точила, давал новорождённому имя, связанное с кузнёй или кузнечным ремеслом, огнём или железом» [18, с. 196, примеч. 12].

¹³⁸ [5, с. 173].

¹³⁹ [17, с. 12–14; 40, с. 27 и сл.; 75, с. 170–180].

нечного ремесла Шашвы. Магические функции кузнеца Шашвы, в частности его связи с божеством грома и молнии¹⁴⁰, отражены и в нартском эпосе (см. выше о кузнеце Аинаре). Они свидетельствуют об отождествлении кузнеца и Громовержца, о связи культа кузни и культа молнии, которая, видимо, основана на представлении о тождестве молнии и кузнечного огня, воспринимавшегося, как и молния, как небесный, священный огонь. Шашвы, как и бог молнии Афы, может сжечь огнём человека, виновного в нарушении клятвы, данной в кузне¹⁴¹; Шашвы владеет «пулями», подобными «пулям» Афы¹⁴², стрелами¹⁴³.

В культе кузни у абхазов прослеживаются некоторые аналогии к почитанию кузни у адыгов, которые не привлекали к себе внимания исследователей. Так, у абхазов человек, имеющий кузню, в отличие от большинства не убивает змей¹⁴⁴. Г.Ф.Чурсин привёл также сведения об одном абхазском кузнеце, у которого «в нерабочее время на наковальне часто сидела змея. Придя в кузницу, кузнец осторожно сталкивал змею рукой, и она спокойно уходила». Эта змея и в семье кузнеца «считалась как бы священной, находящейся в какой-то связи со священной „силою“ кузни»¹⁴⁵.

О связи кузни, кузнеца и змеи говорят и два следующих абхазских поверья (они записаны автором со слов Анкваб К.К., 64 г., в с. Хуап Абхазской ССР, 21.08.82 г.): «Если человека поймает кузня (т.е. она разгневется на него),

¹⁴⁰ О теснейшей связи кузнеца с Громовержцем в других традициях см. [32, с. 87–90].

¹⁴¹ [75, с. 75]. Ср. также из абхазского эпоса проклятие «Пусть тебя сожгут Шашвы», которое произносит Сасыква перед началом битвы с великаном (с. 184).

¹⁴² Это подтверждает, например, заклинание кузнеца, выступающего в функции врачевателя: «Я пошёл к Шашвы и принёс их „пулю“» [35, с. 50].

¹⁴³ Так, в заговоре от нападения хищников на домашний скот говорится: «У тебя в горле застряла стрела Шашвы» [21, с. 131].

¹⁴⁴ [75, с. 72, 140].

¹⁴⁵ [75, с. 141].

то он во сне увидит змею»; некий «кузнец убил змею, вползшую к нему в дом. После смерти кузнеца змея явилась и улеглась во дворе под гробом покойника. Кузнец не должен убивать змею, вошедшую в его дом. Змея принадлежит святыне»; «святыня» (абх. *аныха*) — это кузня или другое культовое место.

Эти данные из традиции абхазов обнаруживают сходство с описаниями из нартского эпоса адыгов, показывающими связь между культами кузни и змеи. Так, в «Сказании о железных клещах Тлепша» говорится, что «Тлепш кузничил, берясь за раскалённое железо рукой. Он работал без железных клещей. Однажды утром жена Тлепша, выгоняя скот, увидела на дороге убитую змею; голова и хвост её были скрещены. Вернувшись домой, женщина сказала Тлепшу: «Я сегодня видела убитую змею, [голова и хвост которой скрещены], если бы ты сделал что-нибудь похожее, чтобы держать железо, можно было бы работать, не обжигая рук». Тлепш вышел и посмотрел. Вернувшись, он сделал подобное увиденному и [при помощи этого] стал ковать. С тех пор стали делать клещи. До этого клещей не было» (с. 350)¹⁴⁶; ср. также адыгские и абазинские¹⁴⁷ сказания о схватке героя с иныжем (= змеем): отрубить голову его можно, только взявшись за рукоятку меча, принадлежащего самому иныжу, клещами Тлепша; ср. использование клещей при закалке новорождённого.

Существенное дополнение к данным о культе кузни содержится в цикле об Андемыркane. В ряде вариантов этого цикла¹⁴⁸ излагается история встречи Андемыркана с неким путником (иногда в образе старика) с посохом в руке. Вместе с этим путником Андемыркан участвовал в набеге. В ответ на настойчивые просьбы Андемыркана назвать своё имя

¹⁴⁶ Аналогичное сказание о происхождении железных клещей есть и в абазинском эпосе [51, с. 191–192]; ср. также изготовление Тлепшем серпа, зубья которого сделаны на манер змеиных [18, с. 335].

¹⁴⁷ [51, с. 197–198].

¹⁴⁸ [36, с. 308–309, 315–317].

путник превратился в змея, а посох его — в длинное острое жало. Впоследствии Андемыркан набрёл на кузницу, в которой, по просьбе его матери, ковалось для него оружие. В кузнице Андемыркан признал своего спутника. Кузнецом был сам могучий Тлепш. В этих вариантах сказаний бог-кузнец Тлепш предстаёт в образе змея.

Близость культов кузни и змей, видимо, основана также и на представлении о связи змей с огнём, как небесным, так и земным, о чём свидетельствует сопоставление молнии и змеи в кабардинском нартском сказании о Сосруко (с. 196): «Ударяя, словно молния [длинною] в девять змей» (речь идёт об ударах, которые наносил Сосруко во время игры в шуратлес¹⁴⁹), а также связь получеловека-полузмеи с огнём в сюжете о добывании огня.

Тождество ряда черт культа кузни и кузнечного ремесла у абхазов и адыгов объясняется общими истоками этих культов. Это имеет, в частности, следующие подтверждения. Шашвы, согласно абхазской традиции, — *семидольное* божество (или «семеро братьев»¹⁵⁰). У адыгов не сохранилось представлений о семидольности Тлепша. Между тем в одном варианте кабардинской песни-плача об Андемыркани Тлепш назван *семирогим*¹⁵¹. Семироговость Тлепша может быть сопоставлена с семидольностью абхазского Шашвы. Общие истоки культа кузни и кузнечного ремесла обнаруживаются и в этимологическом тождестве Тлепша (каб.-черк. *Лъэпш*, адыг. *Лъэпшъ*) и Шашвы (абх. *Шъашвы*). Они восходят (по реконструкции С.А.Старостина) к ПАА **Харъ_w*. К этому имени божества кузни и кузнечного ремесла, вероятно, восходит имя олимпийского бога огня и кузнечного ремесла Гефеста (др.-греч. Ἥφαιστος).

В связи с описанием закалки и культом кузни и кузнечного ремесла представляет интерес «отмеченность» героя.

¹⁴⁹ В перевод (с. 196) внесено исправление. В оригинале (с. 47) не «семь змей», а «девять» (*блибгъум*). Ср. отождествление Небесного змея и его потомства с молнией [32, с. 154].

¹⁵⁰ «Ты гость семи братьев Шашвы» [21, с. 142, 145].

¹⁵¹ [36, с. 605].

«Отмеченность» героя. Согласно адыгской (с. 204, 206, 208 и др.) и осетинской¹⁵² версиям нартского эпоса, великан обращает внимание на то, что человек, подвергающий его испытаниям, имеет кривые ноги. Сходная черта внешности героя описывается и в эпизоде схватки Сосруко с Тотрешем в адыгском и абазинском эпосах. Победив своего противника, Сосруко отвёз голову врага его матери и бросил ей в подол. В ответ мать Тотреша кинула в героя стальные ножницы. «Ножницы прошли сквозь [закрытую] дверь, пронзили мягкую пятку Сосруко и вошли в землю» (с. 200). О каком-либо последствии этого ранения здесь ничего не сказано. Но в абазинском эпосе в сказании «Хромой Сосруко» указывается, что мать противника героя, бросив ножницы, «перебила большое сухожилие его пятки, и он стал хромым. Стал он хромым, и назвали его хромым»¹⁵³.

Хромота, кривизна ног героя могут рассматриваться как проявления его «отмеченности». Другой реализацией этого мотива может быть участие хромого в празднестве Соусерыша (см. ниже).

«Отмеченность» героя, важного участника празднества Соусерыша, напоминает «отмеченность» внешности кузнеца, т.е. наличие физического изъяна, в других традициях (ср. Гефест и т.п.)¹⁵⁴. Важная роль кузнеца в нартском эпосе и в традиции абхазо-адыгов, тесная связь функций кузнеца и Громовержца (ср. также некоторые адыгские сказания, в которых кузнец Тлепш фигурирует как муж Сатаней или Сосруко берёт в жёны дочь Тлепша) позволяют предположить, что хромота, кривизна ног героя отражает характерную черту облика кузнеца. Если учесть, что в абхазском¹⁵⁵ и адыгском (с. 192, 193) эпосах связи кузнеца и Сасыквы/Сосруко обнаруживаются и в изготовлении оружия и доспехов для этого героя (ср. также меч, сделанный Тлеп-

¹⁵² [55, с. 100, 102].

¹⁵³ [51, с. 228].

¹⁵⁴ [33, с. 88].

¹⁵⁵ [62, с. 180].

шем для Андемыркана¹⁵⁶), то нартская «пара» кузнец — Сасрыква/Сосруко может быть сопоставлена с «парой» хромоногий Гефест — Ахиллес. Мотив изъяна в облике кузнеца имеет закономерное объяснение (нуждающееся, однако, в специальном обосновании).

III

В свете описаний нартского эпоса представляют интерес некоторые моменты религиозно-мифологической традиции абхазо-адыгов, которые, видимо, следует рассматривать не как «этнографический субстрат» мотивов и образов эпоса, а как проявление единой системы мировосприятия.

Согласно мнению ряда авторов¹⁵⁷, для адыгской традиции был характерен культ божества Соусерыша, которое одновременно считалось покровителем, как земледелия¹⁵⁸, так и скотоводства. Празднество, совершавшееся в честь этого божества, приурочивалось ко времени зимнего солнцестояния¹⁵⁹.

Л.И.Лавров, основываясь на характерных признаках этого ритуала, высказал предположение о связи его с культом солнца. Он рассматривал празднество Соусерыша как магический акт обновления (или рождения) божества солнца¹⁶⁰. В связи с этой гипотезой интересно сообщение Л.Я.Люлье о том, что Соусерыша «почитают мореплавателем и прибытия его ожидают морем. Есть ещё поверье, что он отправился от берега по волнам пешком и точно так же, пешком, возвратится»¹⁶¹. И другие авторы¹⁶² обращали

¹⁵⁶ [9, с. 462].

¹⁵⁷ [40, с. 26 и сл.; 39, с. 197, 216, 20, с. 344–345].

¹⁵⁸ [39, с. 216; 40, с. 26; 73, с. 98].

¹⁵⁹ [39, с. 216]. Это празднество ежегодно проводилось в декабре, в одно время с праздником рождества Христова (см. [40, с. 26; 73, с. 98]).

¹⁶⁰ [39, с. 216].

¹⁶¹ [40, с. 27].

¹⁶² См., напр. [84, с. 108].

внимание на представления адыгов о Соусерыше как о великом путешественнике, на особое почитание его теми, кто живёт на берегу моря. Он мог творить чудеса, ему подчинялись ветры и воды. У Соусерыша, который мог ходить по волнам, *отрезали ногу*.

Эти поверья о Соусерыше близки представлениям адыгов о Сосруко. Как рассказывали Ж.Дюмезилю черкесы из Узун-Тарла в Турции, Сосруко «хитрый, он может вызвать мороз, снег... когда он сражался, то напускал повсюду туман»¹⁶³. Согласно Л.Я.Люлье, в один из зимних месяцев адыги готовили яства в честь Сосруко, часть которых ставили в отдельном доме для гостя; «в конюшне же для его лошади припасены сено и овёс и постлана в стойле солома». Сосруко не является, «но приезжает гость заезжий, который его заменяет. Появление гостя считается добрым предзнаменованием и придаёт празднеству более весёлости»¹⁶⁴. Появление божества со стороны моря, *путешествие*, которое оно предпринимает (подобно хорошо известным временно исчезающим или умирающим богам плодородия хаттско-хеттской и восточносредиземноморской культурных традиций), видимо, также представляют собой мотивы, свидетельствующие о связи празднества Соусерыша с идеей возвращения (рождения) тепла, урожая.

На празднестве Соусерыша самая молодая, богато одетая женщина входила в один из домов «с зажжённой свечой, оставшейся от прошлогоднего праздника. Этой свечой она зажигала другие свечи и, повернувшись лицом к востоку, становилась у запёртых дверей. К дверям подходил хромой старик с шеузерышевым обручком, утыканным свечами, и говорил: «Ой, Шеузерыш! Отверзай нам двери!» Ему вторили все присутствовавшие. Женщина открывала дверь, и все входили. Старик зажигал на обрубке свечи и читал молитву. После этого у дома зажигались костры, и каж-

¹⁶³ [27, с. 114].

¹⁶⁴ [40, с. 29].

дый, уходя с общественного праздника, приносил домой зажжённую свечу, которой разжигал костёр у своего дома»¹⁶⁵. В этом обряде примечателен целый ряд моментов, в частности запираение-отпираение дверей дома. *Отверзание* двери дома, в данном конкретном случае соотнесённое с участницей обряда (и связанное с изоморфизмом дома и человеческого тела, космоса¹⁶⁶), видимо, в определённой степени соотносимо с дефлорацией¹⁶⁷. Причём существенно то, что к двери подходил именно *хромой* (см. выше) и с обрубок Соусерыша¹⁶⁸.

Зажигание костров (ср. также использование раскалённых углей из костра в празднестве Аитара¹⁶⁹ у дома каждого участника обряда огнём, принесённым с общественного ритуала, можно было бы сопоставить с типологически сходной ролью *гашения* огня в первый день нового года в храме римской богини священного очага Весты и последующего зажигания его (трением священного дерева о дерево) и от него — возжигания огней очагов курий¹⁷⁰).

Фетиш, на котором устанавливались свечи на празднестве¹⁷¹, представлял собой столбообразный обрубок с семью загнутыми вверх обрубленными ветками (из чинары, дуба, груши); ветви его украшали лентами, тряпочками (а также, видимо, пирожками и кусочками сыра). Отмечаются церемониальный характер внесения его в дом, обращённые к нему приветствия по случаю *возвращения*¹⁷².

¹⁶⁵ [39, с. 215].

¹⁶⁶ [74, с. 45–48].

¹⁶⁷ Ср. выражение «выломал двери её дома» в значении похитил невесту [36, с. 348] и знаковую функцию поломки двери, сеней в восточнославянском свадебном обряде [2, с. 94 и сл.].

¹⁶⁸ Ср. функцию кнута, которым стучат в двери дома невесты [12, с. 95, примеч. 23].

¹⁶⁹ [28, с. 74].

¹⁷⁰ [48, с. 234]. Ср. также купальские огни, возжигание громницы [56, с. 159, 161–167].

¹⁷¹ [39, с. 197; 40, с. 26; 73, с. 98].

¹⁷² [84, с. 108].

По своему характеру этот адыгский фетиш обнаруживает сходство с мировым деревом. В качестве типологической параллели к установлению фетиша Соусерыша можно, в частности, указать на установление дерева, которое связывалось с возвращением хаттского бога растительности Телепину¹⁷³.

Можно отметить также обряд древнехеттского ритуала установления дерева для царя и царицы¹⁷⁴. На этом дереве *пять* ветвей (где $5 = 4 + 1$, т.е. — стороны света и пятая ветвь — зенит, надир), и на каждую ветвь царица вешала ленты *пяти различных цветов*. На связь адыгского фетиша с мировым деревом указывают четырёхгранная форма его¹⁷⁵ и число ветвей. *Четырёхгранная* форма фетиша может иметь то же значение, что и *четыре столба жертвенника*, устанавливавшегося на семидневном празднике в честь бога грозы Шибле у адыгов; углы жертвенника «должны были быть обращены к четырём сторонам света»¹⁷⁶. Число ветвей — семь (ср. исключительную роль числа семь в нартском эпосе, в верованиях абхазо-адыгов) — может отражать космологический образ вселенной, года, мирового древа ($7 = 4 + 3$, т.е. 4 — стороны света, 3 — число, связанное с вертикальной структурой)¹⁷⁷.

В связи с культом Соусерыша обратимся к культу абхазского божества Аитар¹⁷⁸. Аитар — великий «бог обновления природы, размножения и скотоводства». Это божество «включало» семь долей (духов-покровителей коз, коров, лошадей, собак, луны, солнца и Анапа-нага — покровителя урожая). Обряды, посвящённые Аитар, начинались в период масленицы. По очереди приносили жертвы каждому из семи духов-покровителей. Причём при обращении к одно-

¹⁷³ [31, с. 40].

¹⁷⁴ [89, с. 37].

¹⁷⁵ См. описание экспоната, хранящегося в Музее религии и атеизма [20, с. 345, рис. 2].

¹⁷⁶ [39, с. 217].

¹⁷⁷ [68, с. 221–230].

¹⁷⁸ [23, с. 23–32].

му из духов непременно упоминали Аитар как божество, «часть» которого составляет данный дух-покровитель¹⁷⁹. В этих обрядах привлекает внимание широкое использование молочных продуктов; сыра, лепёшек, начинённых сыром, молочной каши, а также хлебцев в форме луны, солнца, ступки для лущения проса; молитвы содержали постоянные просьбы не только о размножении стад, но и об увеличении семьи. Некоторые моления проводились раздельно мужчинами и женщинами (к духу-покровителю коз обращалась (ритуально) чистая женщина — старшая в семье)¹⁸⁰. Аитару возжигали *семь* восковых *свечей* (вероятно, по одной свече для каждой «доли» божества)¹⁸¹. После завершения последнего обряда, посвящённого Аитару, не разрешалось пить, «чтобы усилить чувство жажды»¹⁸². С этой чертой празднества можно сопоставить запрет на употребление какой-либо съедобной травы в пищу. Только в определённый день празднества этот запрет снимался — разрешалось готовить похлёбку из зелёной крапивы¹⁸³.

Относительно культов Аитара и Соусерыша необходимо отметить, что связь культа Соусерыша с *земледелием* (ср. также свидетельство Хан-Гирея о том, что фетиш с семью ветвями хранили в хлебном амбаре¹⁸⁴), судя по всему, сопоставима с использованием на празднестве Аитара хлеба в форме большой ступки для улучшения проса. В эту ступку клали столько пестов, «сколько женщин в семье, да ещё один лишний — в знак желания приращения их»¹⁸⁵. Культ Соусерыша, видимо, может быть отождествлён с культом Аитара. Надо полагать, в них отражены черты абхазо-адыгского культа семидольного божества (ср. *семидольность* Аитара, *семь* посвящённых ему *свечей с семью*

¹⁷⁹ [23, с. 32].

¹⁸⁰ [23, с. 24].

¹⁸¹ [15, с. 128].

¹⁸² [23, с. 32].

¹⁸³ [23, с. 26].

¹⁸⁴ [73, с. 98].

¹⁸⁵ [23, с. 26].

ветвями фетиша Соусерыша, на каждом из которых по зажжённой свече¹⁸⁶). В подтверждение этой гипотезы следует обратить внимание на имена *Соусерыш* и *Аитар*. Имя Аитар, вероятно, является заимствованием в абхазском. Оно унаследовано из того же источника, что и мегр. *Антар*, груз. Анатори¹⁸⁷. Имя же Соусерыш скорее всего имеет исконный характер. К нему восходит и наименование основного героя нартского эпоса — адыг. *Сосруко* (см. выше).

В ритуале Соусерыша (Аитара) обнаруживаются некоторые возможные параллели к сюжету о рождении героя из камня и к другим сюжетам, упомянутым выше. Так, в празднестве Соусерыша представлен обряд с участием молодой женщины, с одной стороны, и хромого старика с фетишем Соусерыша — другой. Хромота старика напоминает черту облика как кузнеца, так и, видимо, одноногого Соусерыша. Это, а также факт запираания двери позволяют предположить, что в этом обряде, возможно, воспроизводился «брак» женщины и божества, которое представляет хромым старик с фетишем.

Можно провести параллель между парой, представленной в этом обряде, и парой Сатаней — пастух в нартском эпосе. В этом случае пастух и Соусерыш как, в частности, «скотий бог» могли бы рассматриваться как проявления одного и того же образа. Сравнение можно продолжить, сопоставив роль реки и других тождественных ей элементов описаний в нартском эпосе и открытия двери дома в обряде Соусерыша.

¹⁸⁶ В связи с сопоставлением семи свечей в культе Аитара и свечей на фетише Соусерыша ср. роль специальной свечи на поминках у абхазов — *ашьамака*. Это свеча высотой 60–80 см, «сплетённая из тонких восковых жгутов, накручиваемых узорно на тонкую палку». Когда свеча готова, палку вытаскивали, а сверху в образовавшееся отверстие вставляли разукрашенную *ветвь* [41, с. 95, примеч. 99]. Ср. также упомянутый Н.Я.Марром [43, с. 153] абхазский праздник *Аитар лаба* «палка Аитара»: на этом празднике около дерева устанавливают палку грецкого ореха.

¹⁸⁷ [23, с. 27–28].

В связи со сравнением союза Сатаней и пастуха, Соусе-рыша и женщины представляет интерес одна черта образа Сатаней, реализуемая в эпосе. По некоторым абхазским сказаниям у Сатаней 99 детей. Об отце этих детей мало что известно. Лик же «многодетной» матери нартвов подобен лику молодой прекрасной девы (с. 17–18). Согласно другому абхазскому нартскому тексту. Сатаней не только не имеет мужа, но ей вообще не суждено иметь его¹⁸⁸.

В адыгских сказаниях о Сатаней говорится, что она бездетна, хочет иметь детей (с. 194), или что у неё нет мужа, она зачавшая дитя внебрачно¹⁸⁹, или что она — мать «не рождённых ею сыновей»¹⁹⁰. Согласно абазинскому эпосу, Сатаней, сколько ни просили её, не выходила замуж¹⁹¹. В этих характеристиках Сатаней реализуется, хотя бы отчасти, мотив девственности Сатаней, что, видимо, связано с «чудесным» зачатием, с ролью самой молодой женщины в ритуале.

Зачатие и рождение огнеподобного младенца, добывание огня в эпосе могут быть сопоставлены с возжиганием свечей, костра и от него — костров у домов участников обряда. Возжигание огня в ритуале символизирует возвращение божества и его брак с молодой женщиной.

Приведённые выше соображения позволяют сделать некоторые выводы. Мотив хождения к реке Сатаней равнозначен мотиву «путешествия», в которое отправляются и персонажи других сюжетов. В «кином», «потустороннем» мире обнаруживается местонахождение существа, от которого зависит устранение беды — отсутствия ребёнка. Хождение к реке можно сравнить и с вождением новобрачной к воде (реке, источнику) в свадебном ритуале, с посещением реки после родов роженицей вместе с новорождённым, с использованием воды и камешков из реки (ручья) в обрядах, осуществлявшихся у абхазов в тех случаях, когда ребёнок долго не начинал ходить или заболел лихорадкой.

¹⁸⁸ [15, с. 292].

¹⁸⁹ [79, с. 209].

¹⁹⁰ [1, с. 374].

¹⁹¹ [51, с. 189].

У реки Сатаней появляется с клубом шерсти, она прядёт, белит холсты; она купается в реке. Клуб шерсти (известный символ плодородия, плодовитости) напоминает мотив скота и связанного с ним божества (Соусерыша, Аитара; ср. представление абхазов о том, что «Аитар, семидольное божество, иногда появлялся в стаде в виде клубка шерстяных ниток...»¹⁹²). В прядении, изготовлении нити из шерсти, льна можно усмотреть отождествление нити и «пути», судьбы, связывающих Сатаней и пастуха.

Для интерпретации, в частности, прядения, тканья, изготовления одеяний важны связанные с ними воззрения абхазов, а также некоторые данные, отражённые в эпосе. Прядение, тканье в абхазской традиции предстают как ритуализованные занятия. Так, прядение шерстяной нити и обвязывание ею ног членов семьи — обряд, осуществлявшийся у абхазов в ночь перед пасхой¹⁹³. При посещении ткачихи к ней обращались со специальными приветствиями; характер приветствия зависел от того, каким видом работы была занята ткачиха (натягиванием основы, тканьем или валянием сукна). В определённые дни нельзя было ткать. Согласно абхазскому преданию, нарушение этого запрета одной девушкой привело к тому, что она окаменела вместе со станком; раз в год она оживает и затем вновь превращается в каменное изваяние¹⁹⁴.

В абхазском нартском эпосе в «Песне о Сатаней Гуаше» (с. 20–22) прядение нити, тканье, изготовление одеяния для её 99 сыновей, находящихся в походе, занимает *ровно три* дня. Работа завершена, когда солнце клонится к закату, но стоит ещё на уровне макушек деревьев. Когда же оно вот-вот опустится в море, сыновья въезжают во двор, и мать радостно встречает их. В сюжете о рождении Сасрыквы¹⁹⁵ Гунда Прекрасная заканчивает изготовление пряжи, её

¹⁹² [15, с. 225].

¹⁹³ [23, с. 33 и сл.].

¹⁹⁴ [23, с. 61].

¹⁹⁵ [62, с. 171].

стирку к полудню, тогда она и увидела пастуха и затем зачала от него. Прядение, стирка в реке, изготовление одежды встречаются и в связи с предстоящим рождением из камня Сасрыквы (с. 34–35). За этой работой Сатаней и не заметила, как наступил *полдень* (с. 35); в *полудне* можно видеть указание на время рождения сына.

Ритуализованный характер прядения, тканья, устойчивая связь его с *возвращением* сыновей, с *зачатием*, *рождением* Сасрыквы, по-видимому, указывает на космогонический характер этого занятия. Прядение, тканье, изготовление одеяний, возможно, отождествляются с созданием («изготовлением») космоса, его оболочки. Сходное представление о вселенной выражено в частности, в адыгской «Песне старых нартов» (с. 279, 281). Здесь части мироздания описываются как возведённые с помощью сети: «Когда натягивали сеть, ой дуней, основание земли», «О-реда, йей, когда [только] возводили наше небо с помощью сети»; ср. также хетт. *hulaleššar* (производное от глагола *hulaliya*- «наматывать (шерсть)», «заворачивать», «оплетать»), которое «может относиться ко всему мирозданию (в смысле «оболочка», «горизонт», «окоём»)»¹⁹⁶.

Космогонический характер носят не только прядение, тканье, изготовление одеяний Сатаней (Гундой), но и сам акт зачатия, а также последующее рождение младенца. Тело ребёнка, по-видимому, отождествляется с порождаемой (или воссоздаваемой) вселенной. Отождествление человеческого тела и природного отчётливо обнаруживается в упомянутом выше абхазском обряде для ребёнка, который долго не начинал ходить. Для этого обряда приносили «воду и камешки из семи различных ручьёв и рек, по кусочку чего-либо от семи дворов», приглашали трёх или семерых старух, зажигали «семь восковых свечей». Обращаясь к духу очага, сообщали, что для жертвы соединены и смешаны вода, камешки, кусочки из семи различных мест, и просили божество «развязать ноги ребёнка» (ср. также использование воды и камешков из реки в обряде лечения от лихорад-

¹⁹⁶ [32, с. 34, 52].

ки)¹⁹⁷. Семь элементов, которые отождествлялись с частями тела новорождённого¹⁹⁸, *соединялись, смешивались*. Тело ребёнка «возводилось», «складывалось», происходило собственно «рождение» (ср. подачу голоса после закалки младенца в абхазском эпосе). Семь камешков из семи ручьёв и рек и т.п. — это камешки из всех существующих рек и ручьёв, в совокупности они приравниваются к единому целому (телу ребёнка, вселенной и т.п.). Равенство *семи целому* прослеживается в абхазской ритуальной песне, связанной с культом воды (дождя)¹⁹⁹. Царевич жаждет воды, он обходит все семь ручьёв²⁰⁰, но не находит в них воды. Люди бросают в воду куклу (замена жертвы), просят бога дать воды (прослать дождь).

В связи с мотивом купания Сатаней в реке, представляет интерес абхазский обряд вождения к воде новобрачной, в котором (помимо самой новобрачной) участвовали только замужние женщины; в воду опускали какое-либо платье новобрачной²⁰¹. Вероятно, опускание платья в воду заменяло купание новобрачной; обряд имел целью сделать её плодотворной. Вода — аналог мужского семени²⁰², и окунание

¹⁹⁷ [23, с. 107–108].

¹⁹⁸ См. в связи с этой ритуальной практикой статью В.Н.Топорова [69а, с. 106–127].

¹⁹⁹ [7, с. 324, примеч. 2; 23, с. 64].

²⁰⁰ Параллель к семи ручьям в абхазской ритуальной песне можно усмотреть, в частности, в одном хурритском ритуале [Keilschrifturkunden aus Boghazköi] (далее — KUB) XV 34, III 25–36]. Для этого ритуала сооружали «семь источников», заполняли их водой и т.п. и вызывали (букв. «вытягивали») из них богов. Здесь «семь источников» — все источники, в которых могут «укрываться» боги; ср. боги не слышат, что их призывают в первый, второй... до седьмого раза [KUB XV. 34, II 33–36].

²⁰¹ [23, с. 103; 75, с. 174].

²⁰² Ср. отождествление воды (дождя) и семени в древнеиндийской [16, с. 112–116] и других традициях. Ср. также то обстоятельство, что в традиции древнего Китая «обязательным атрибутом мифов (а позднее легенд) о рождении родоначальников было купание их матерей в священных водоёмах, в результате которого они и зачинали первопредков» [37, с. 148].

платья невесты символизировало акт зачатия. То же значение имеет и купание Сатаней в реке, представленное в эпосе.

IV

В связи с анализом сюжета о рождении героя из камня нельзя обойти некоторые идеи, высказанные В.Миллером и Н.С.Трубецким. В.Миллер отмечал близость осетинских версий о рождении из камня с мифом о Митре, записанным Псевдо-Плутархом в Закавказье²⁰³. Ж.Дюмезиль также рассматривает это предание как возможную архаическую форму нартского сюжета о рождении героя из камня. Образ Митры, рождённого из камня, Ж.Дюмезиль сопоставляет с образом Митры, «рождённого из скалы», «бога из скалы», представленным в митраитских текстах на греческом языке²⁰⁴. Видимо, он усматривает в этом образе Митры иранский источник. Однако Митра как «рождённый из камня» известен лишь в западном митраизме. В арийской традиции эта черта Митры не засвидетельствована²⁰⁵, что, вероятно, не является случайным.

Н.С.Трубецкой обнаруживал совпадение кавказского сюжета о рождении героя из камня с двумя версиями фригийского мифа о Зевсе (о происхождении двуполого существа Агдистиса из цикла мифов о Кибеле) в изложениях Павсания и Арнобия²⁰⁶.

Мифы о Митре и о Зевсе могут быть разными переложениями одного и того же более древнего сюжета о рождении существа из камня (скалы). Но этот сюжет искажён, видимо, под воздействием местных малоазиатских культов, связанных с Кибелой. Отсутствие какого-либо упоминания андрогинных персонажей в нартском эпосе не позволяет

²⁰³ [46, с. 89 и сл.; 47, с. 90].

²⁰⁴ [27, с. 70–71].

²⁰⁵ Этими сведениями я обязан Э.А.Грантовскому.

²⁰⁶ [71, с. 88–92].

считать ни миф о Митре, ни миф о Зевсе непосредственным источником нартского сюжета.

Сюжеты, содержащиеся в сочинениях Псевдо-Плутарха, Павсания и Арнобия, связаны с областями, в которых были расселены хуррито-урарты или существовало их влияние. Данное обстоятельство, а также наличие некоторого сходства этих мифов с хурритским мифологическим эпосом «Песнь об Улликумми» допускают предположение, что они восходят к древнему хурритскому эпосу, возникшему, естественно, задолго до того, как он был переведён на хеттский язык (приблизительно в XIII в. до н.э.).

В то же время между хурритской «Песнью об Улликумми» и нартским эпосом обнаруживаются любопытные параллели. В частности, имеются в виду обозначения каменного героя: хетт. ^{NA}*kunkunuzzi-* и хетт. *peruna* «скала», которая дала жизнь герою. Хетт. ^{NA}*kunkunuzzi-* обычно рассматривается исследователями как редупликация от хетт. *kun-*, *kuen-* «бить», «ударять», «убивать» («Каменный убийца»²⁰⁷). Однако обозначение героя как *kunkunuzzi* с детерминативом NA₄ «камень», а также употребление его в хеттском переводе хурритского мифологического эпоса (ср., в частности, NÍ.TE-*aš-ma-šši* NA₄-*aš* ^{NA}*ku[nk]unuzziyaš* DÜ-*anza* [A, IV, 12] «Тело же его сделано из камня, из (каменя) кункунуцци»²⁰⁸ дают основание считать, что *kunkunuzzi-* — это наименование материала, какой-то разновидности камня, из которого сделано тело Улликумми. Не исключено, что *kunkunuzzi-* — не хеттское слово; по-видимому, его следует рассматривать как редуплицированную форму, образованную от хетт. ^{NA}*kuwanna(n)*, ^{NA}*kunna(n)* [HW, с. 122] «медь», «лазурит», «(полу)драгоценный камень» посредством суффикса *-uzzi*. В связи с возможными северокавказскими истоками этой лексемы²⁰⁹ обратимся к следующей

²⁰⁷ [87, с. 37]. Г.Г.Гютербок ссылается на мнение Стертеванта. См. также [32, с. 101; 69а, с. 124, примеч. 54].

²⁰⁸ [86, с. 156–157].

²⁰⁹ [53а].

детали, встречающейся в вайнахской и адыгской версиях нартского эпоса.

Согласно вайнахской версии, герой рождён из камня *синего цвета*²¹⁰. В адыгском же эпосе в цикле о Батразе этот герой, стоя перед кадкой с напитком — белым сано, так повествует о битве со своим противником Маруко: «Синий кремнь сгорает и рассыпается, / Разлетается семью яркими искрами, / Выходят они из-за туч и попадают в меня» (с. 271). В этом описании, видимо, речь идёт о «каменных стрелах», которые (подобно «каменным пулям») Афы или Шашвы, ср. выше) мечет противник в Батраза. В другом черкесском фольклорном тексте камень, служивший местом «игр коня Сосруко», описывается как имеющий «темноватый отлив» (с. 379) (в оригинале каб. *флыцлафэ* от *флыцлэ* «чёрный»). Исходя из функции камня в нартском эпосе, можно предположить, что «синий» (или «темноватого отлива») камень соответствует значению хетт. *кункунуцци* (ср. лазурит — синий камень).

В связи с хетт. *кункунуцци* и возможным отражением его в вайнахском и адыгском эпосах представляет интерес и одна деталь из описаний Сосруко в некоторых адыгских сказаниях. Имеется в виду постоянный эпитет этого героя — *лы-апылэ*, *лы-къуапыл* (или в сочетании с его именем — *Сосырыкъуапылэ*)²¹¹. Этот эпитет указывает на цвет тела героя и обычно переводится как «смуглый», «чёрный»²¹²: *лы-апылэ* «мужчина смуглый/чёрный»; вероятно, исконное значение — именно «чёрный» (ср. *чытылэ* «чернозём»; ср. абх. *аукъуацэа* «чёрный» < *аукъа* «тёмный», «смуглый» и *йэа* «чёрный», соответствующее адыг. *пылэ*). Этот эпитет вряд ли является просто изобразительным средством. По-видимому, он представляет собой архаизм, восходящий к цвету камня, из которого рождён герой. «Чёрный» цвет кожи героя (из более древнего обозначения

²¹⁰ [42, с. 48; 22, с. 287].

²¹¹ [72, с. 68, примеч. 1; 52, с. 52, 66, 353].

²¹² [72, с. 68, примеч. 1; 52, с. 200, 215; 18, с. 296, 308]. Ср. также чёрную скалку в осетинском сказании [27, с. 101].

цвета камня) может быть сопоставлен с хетт. *кункунуцци* и «синим» или с «темноватым отливом» цветом камня (кремня) в вайнахском и адыгских сказаниях.

Типологической параллелью к «чёрному» цвету тела (камня) в адыгских сказаниях могут быть чёрный цвет камня, поражаемого Перуном, или *круглые чёрные камни* — орудия латышского Перконса²¹³. Сопоставление «синего» или с «темноватым отливом» цвета камня и «чёрного» тела (камня) героя можно сравнить с употреблением в славянском мире слова «синий» в значении «чёрный» (такая семантика слова «синий» встречается «в восточнославянских и сербскохорватских диалектах, но белорусам, украинцам, хорватам и сербам она известна лишь в определённых устойчивых сочетаниях и дериватах»²¹⁴).

Хеттское нарицательное имя существительное *peruna* значит «скала». В хеттском переводе хурритского мифологического эпоса *peruna* предстаёт как женское существо, с которым сочетался бог Кумарби²¹⁵. От «брака» со скалой, лежавшей в Холодном озере, и родился каменный герой Улликумми. Это слово для обозначения скалы, которое, вероятно, образовано с помощью суффикса *-na* (или *-una*) от *peru-*, *per-*²¹⁶, может быть сопоставлено с названием камня в адыгском эпосе — *абрэ* и с основой *абыр-*, *абр-* — в имени героя абхазского эпоса *Абыр-скил*, *Абр-скил*. Как справедливо отмечалось Ш.Х.Салакая, эпос об Абрскиле обнаруживает связи с нартским эпосом²¹⁷.

²¹³ [32, с. 77, 94].

²¹⁴ [67, с. 286 и сл.]. Со статьёй И.И.Толстого я ознакомился благодаря любезному указанию А.Б.Страхова.

²¹⁵ [86, с. 146–147].

²¹⁶ Ср. точку зрения об индоевропейских истоках этого слова в хеттском (слав. Перун — имя бога грозы, др.-инд. *parvata* [32, с. 9 и сл.]).

²¹⁷ [61, с. 112–123; 62, с. 106 и сл.]. См. в работах Ш.Х.Салакая гипотезу о связи адыг. *абрэ* с именем героя Абрскила; ср. здесь же изложение различных точек зрения о происхождении имени этого героя абхазского эпоса.

Интересные параллели к ряду сюжетов и мотивов нартского эпоса встречаются в других хеттских текстах. Наиболее важным для сопоставления представляется хаттский миф о борьбе бога грозы со Змеем. Он является частью празднества Нового года — хатт. *w/purulliya*. Пока ещё не обнаружены подробные описания этого ритуала (о существовании которых мы знаем, например, из каталога KUB XXX 42 I 5, в котором упоминается тридцать вторая табличка описания праздника пуруллия²¹⁸). Поэтому о цели этого ритуала приходится судить на основании мифа, который «рассказывал» на празднике жрец-помазанник. Так, привлекают к себе внимание строки текста, которые предшествуют «рассказу» жреца о борьбе бога грозы со Змеем. «Страна пусть процветает (хетт. *mai* букв. «пусть зреет») (и) пусть покоится (хетт. *šešdu* букв. «пусть спит»)! И страна пусть будет защищена! И когда она процветает и покоится, они совершают праздник пуруллия»²¹⁹. В этом описании, видимо, отражён образ страны, которая, подобно плоду во чреве матери, зреет и покоится и вот-вот появится на свет. Мотив этого рождения, которое, видимо, и воспроизводилось в ритуале пуруллия, сопоставим с темой рождения героя в нартском эпосе.

Согласно обеим версиям хаттского мифа, вначале бог грозы, как и Сасрыква в сражении с великаном или Сосруко в схватке с Тотрешем в нартском эпосе, терпит поражение от Змея (при этом, согласно второй версии мифа, Змей отбирает у бога глаза и сердце)²²⁰. На помощь богу (в первой версии мифа) приходит богиня Инара, что напоминает содействие Сатаней Сасрыкве после его поражения в первой схватке²²¹. Богиня Инара благодаря своим женским ча-

²¹⁸ [85, с. 43, примеч. 3].

²¹⁹ [29, с. 311; 32, с. 118].

²²⁰ На две части распадается также описание поединка в мифе о Тифоне, в ханаанском мифе о боге Ваале. Временное поражение бога и последующая его победа над противником — лишь одна из целого ряда черт сходства этих мифов с ханаанским [32, с. 134, 142–143].

²²¹ Ср. также помощь Афины герою в мифе о Тифоне [32, с. 142].

рам заручается помощью смертного человека по имени Хупасия и приглашает Змея и его детей на пир. И когда они наелись досыта и напились допьяна, Хупасия связал их. Подоспевший бог грозы вместе с другими богами убил Змея. Мотив *пут*, которыми Хупасия связал Змея, согласно первой версии мифа, видимо, можно сравнить со связыванием рук и ног великана в абхазской версии нартского эпоса.

По второй версии мифа, потерпев поражение в первой схватке со Змеем, бог грозы женился на дочери смертного человека — «Бедного» (хетт. *ašiwant*²²²). От этого брака у него родился сын, который затем взял в жёны дочь Змея. Бог грозы уговорил сына выпросить у тестя (Змея) его глаза и сердце. И когда желание бога грозы осуществилось и он восстановил свой прежний облик, то он вновь сразился со Змеем. Он погубил его и сына своего, находившегося у Змеи. С этой версией мифа, очевидно, можно сопоставить «брак» Сатаней и «пастуха», от «стрелы» — громового удара — которого родился Сасрыква. Родившийся герой (согласно одному варианту абхазского эпоса²²³) взял в жёны девушку из рода великанов (*адоумыжьха*, см. выше). Аналогом мотива убийства богом грозы своего сына можно считать мотив гибели Сасрыквы, которого погубили братья. Гибель героя, как и его рождение, связывается с камнем.

Аналогом мотива воды (реки, потока) и камня в нартском эпосе представляется мотив в хаттском мифе (ср. «Когда в Нерике дожди уничтожились» и «Гора Цалияну желала дождя»²²⁴) и водоёма (*wattarwa* над которым находится сиденье из NA₄. ŠU.U. Логограмма NA₄. ŠU.U читается по-хеттски ^{NA}*kunkunuzzi*- (ср. материал, из которого «сделано» тело героя в хурритском эпосе, и связь камня (скалы) и воды в нартском и хурритском эпосах).

Абхазо-абазино-адыгские сказания о рождении из камня в значительной степени близки друг другу. В этих сказа-

²²² [32, с. 132–133].

²²³ [35, с. 22].

²²⁴ [32, с. 131].

ниях представлен ряд архаичных мотивов, элементов, истоки которых могут быть выявлены путём изучения эпоса и ритуальной практики. Сопоставление мотивов, элементов и образов сюжетов о рождении из камня, о добывании огня, о встрече с пахарем — «полусухим-полусырым», о борьбе с Тотрешем свидетельствует в пользу гипотезы, что все эти сюжеты по своей структуре однотипны. Каждый сюжет представляет собой одну из возможных реализаций основной темы: «потери (или отсутствия чего-либо) — обретения». Видимо, эта же тема воспроизводится и в ритуале, посвящённом Соусерышу (Аитару). «Потеря-обретение» проявляются, в частности, как «отсутствие дитя — обретение (зачатие) его», как «господство холода (мрака) — наступление тепла, исчезновение тьмы», как «сон—бодрствование», «временное отсутствие («путешествие») божества — возвращение его». Отсутствие чего-либо может интерпретироваться как исходная ситуация или как возникшая в результате похищения (огня, скота).

Связующим звеном элементами темы «потеря-обретение» является «путь» героя. Описания пути и той «области», «страны», куда направлены устремления героя, позволяют предположить, что речь идёт об «ином», «потустороннем» мире, где царит мрак, нет ветра и т.п. Он расположен в направлении на закат солнца. Там, в самом центре Земли, растёт огромное дерево, упирающееся вершиной в небеса, или возвышается гора до небес. Существо этого мира находится в состоянии сна; оно не видит (не узнаёт) или не слышит героя.

Обретение реализуется в форме «брака» (Сатаней и пастуха, Соусерыша и молодой женщины) или «борьбы», «игры» (в том числе и в кости), «состязания» (с пахарем — «полусухим-полусырым», с получеловеком-полужмеей, с Тотрешем и т.п.). В результате «брака», «борьбы» исходная ситуация меняется на диаметрально противоположную: происходит зачатие младенца, противник погибает, добывается («рождается», в частности, в ритуале) огонь, рассеивается тьма, наступает тепло. Эти акты имеют не профанический,

а космогонический характер. Своеобразие вежами, указывающими на подобное изменение ситуации, являются мотив полудня в эпосе, солнцестояние как время совершения праздника.

Параллели между нартским эпосом и хурритской «Песнью об Улликумми», а также хаттским мифом о борьбе бога грозы со Змеем, видимо, указывают на их общие истоки. Они могут быть объяснены предполагаемым генетическим родством хуррито-урартского и хаттского с восточнокавказскими и западнокавказскими языками.

Настоящая статья — первый опыт анализа сюжета о рождении героя из камня. Естественно, что в ней много гипотез. Тем не менее, некоторые наиболее надёжные наблюдения отчётливо показывают, сколько тайн таит в себе нартский эпос. Пока они не раскрыты, нет веских оснований принять гипотезу Ж.Дюмезиля о заимствовании эпоса.

Литература

1. *Абаева З.В.* Сатана—Сатаней—Гуаша (эпический образ и художественный контекст) // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
2. Абхазские сказки. Составил, обработал и перевёл с абхазского Х.С.Бгажба. Сухуми, 1969.
3. Абхазские сказки. Записал, обработал и прокомментировал С.Л.Зухба. Тбилиси, 1976 (на абх. яз.).
4. *Аджинджал И.А.* Из этнографии Абхазии. Сухуми, 1969.
5. *Акаба Л.Х.* О пережитках древнейших религиозных верований в культе кузницы у абхазов // «Известия». II. Тбилиси, 1973.
6. *Алиева А.И.* Поэтика нартского эпоса адыгов // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.

7. Альбов Н.М. Этнографические наблюдения в Абхазии // «Живая страна». Вып. III. СПб., 1893.
8. Аниба А.А. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Тбилиси, 1970.
9. Аутлев С.Ш. Сходное и различное в сказаниях о нартах и историко-героических песнях адыгских народов // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
10. Ардзинба В.Г. Заметки к текстам хеттских ритуалов // «Вестник древней истории». 1977, № 3.
11. Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.
12. Байбурун А.К., Левинтон Г.А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
13. Бараг Л.Г. Сюжет о змееборстве на мосту в сказках восточнославянских и других народов // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
14. Бгажба Х.С. Искусственная речь абхазских охотников. ТАБНИЯЛИ. Т. 33–34, 1963.
15. Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов (исследования и материалы). Сухуми, 1973.
16. Васильков Я.В. Земледельческий миф в древнеиндийском эпосе (сказание о Ришьяшринге) // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
17. Введенский А. Религиозные верования абхазцев // Сборник сведений о Кавказе. Вып. 5. Тифлис, 1871.
18. Гадагатль А.М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар, 1967.
19. Гожба Р. Нарт Сасрыква (рукопись).
20. Гревенс Н.Н. Культурные предметы адыгейцев и осетин // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. 5. М.–Л., 1961.
21. Гулия Д.И. Сборник абхазских пословиц, загадок, скороговорок, омонимов и омографов, народных примет о погоде, заговоров и наговоров. Сухуми, 1939.
22. Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследования и тексты. М., 1972.
23. Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960.
24. Дзидзигури Ш. Грузинские варианты нартского эпоса. Тбилиси, 1971.

25. Дьяконов И.М. Хуррито-урартский и восточнославянские языки // Древний Восток. Вып. 3. Ереван, 1978.
26. Дьячков-Тарасов А. Заметки о Карачае и карачаевцах // Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа. Вып. 25. Тифлис, 1898.
27. Дюмезиль Ж. Осетинские эпос и мифология. М., 1976.
28. Званба С.Т. Этнографические этюды. Под ред. и с предисл. Г.А.Дзидзария. Сухуми, 1955.
29. Иванов В.В. Из истории индоевропейской лексики клинописного хеттского языка // Переднеазиатский сборник. I. М., 1961.
30. Иванов В.В. Луна, упавшая с неба // Древняя литература Малой Азии. М., 1977.
31. Иванов В.В. Разыскания в области анатолийского языкознания. I. Возможное отражение индоевропейского названия «вечности» в хеттском языке // Проблемы индоевропейского языкознания. М., 1964.
- 31а. Иванов Вяч.Вс. Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским // Древняя Анатолия. М., 1985.
32. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
33. Иванов В.В., Топоров В.Н. Проблемы функций кузнецов в свете семиотической типологии культуры // Материалы Все-союзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. I (5). Тарту, 1974.
34. Инал-ипа Ш.Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми, 1954.
35. Инал-ипа Ш.Д. Памятники абхазского фольклора. Сухуми, 1977.
36. Кабардинский фольклор (изд. Academia). М.–Л., 1936.
37. Каталог гор и морей. Предисловие, перевод и комментарий Э.М.Яншиной. М., 1977.
38. Кумахов М.А. К этимологии имени основного героя адыгского и абхазского эпосов // Сказание о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
39. Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.
40. Люлье Л.Я. Черкессия. Историко-этнографическая статья. Краснодар, 1927.

41. *Малия Е.М.* Народное изобразительное искусство Абхазии. Тбилиси, 1970.
42. *Мальсагов А.О.* Нарт-остхойский эпос вайнахов. Грозный, 1970.
43. *Март Н.Я.* Абхазско-русский словарь. Л., 1926.
44. *Мелетинский Е.М.* Герой волшебной сказки. М., 1958.
45. *Мелетинский Е.М.* «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968.
46. *Миллер В.* Комментарий (к статье Н.С.Трубецкого) // «Этнографическое обозрение». Кн. 78, 1908, № 3.
47. *Миллер В.* Рец. на «Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа». Вып. 4 // «Журнал министерства народного просвещения». Ч. 239, 1885, № 5.
48. Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.
49. Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
50. Нарт Сасрыква и его девяносто девять братьев. Сухуми, 1962 (на абх. яз.).
51. Нарты. Абазинский народный эпос. Черкесск, 1975.
52. Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974.
53. Нарты. Эпос осетинского народа. М., 1957.
- 53а. *Николаев С.Л.* Северокавказские заимствования в хеттском и древнегреческом // Древняя Анатолия. М., 1985, с. 60–73.
54. Осетинские нартские сказания. Дзауджикау, 1948.
55. Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания. Вып. 1. Владикавказ, 1925.
56. *Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. 1. Рождественские обряды // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. М., 1865.
57. *Потебня А.А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
58. *Пропп В.Я.* Морфология сказки. М., 1969.
59. *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. М., 1958.
60. *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность. М., 1976.
61. *Салакая Ш.Х.* Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966.
62. *Салакая Ш.Х.* Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976.
63. *Салакая Ш.Х.* К вопросу об эволюции эпического образа // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
64. Сказания Маадана Сакания. Сухуми, 1970 (на абх. яз.).

65. Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1975 г.) // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981.
66. Смыр Г. Четыре сказания, посвящённые Сасрыкве // «Алашара». Сухуми, 1971.
- 66а. Старостин С.А. Культурная лексика в общесеверокавказском словарном фонде // Древняя Анатолия. М., 1985, с. 74–94.
67. Толстой И.И. О реконструкции праславянской фразеологии. Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1973.
68. Топоров В.Н. Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений // Труды по знаковым системам. Т. II. Тарту, 1965.
69. Топоров В.Н. К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства) // «Народы Азии и Африки». 1964, № 3.
- 69а. Топоров В.Н. Хетт.-лув. *Камришера*: мифологический образ // Древняя Анатолия. М., 1985, с. 106–127.
70. Трисман В.Г. Обряды и поверья, связанные с рождением и воспитанием ребёнка у малых народов Индонезии // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
71. Трубецкой Н.С. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (= земли) // «Этнографическое обозрение». Кн. 78, 1908, № 3.
72. Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX – начала XX века. Нальчик, 1979.
73. Хан-Гирей. Записки о Черкессии. Нальчик, 1978.
74. Цивьян Т.В. К семантике дома в балканских загадках // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. I (5). Тарту, 1974.
75. Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.
76. Шагиров А.К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. А.-Н. М., 1977.
77. Шакрыл К.С. Аффикация в абхазском языке. Сухуми, 1961.
78. Шанаев Г. Из осетинских сказаний о Нартах // Сборник сведений о Кавказе. Вып. 9. Тифлис, 1876.
79. Шортанов А.Т. Героический эпос адыгов «Нарты» // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.

80. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965.
81. *Bermann H.A.* Hittite Ritual for the Newborn // «Journal of the American Oriental Society». Vol. 92, 1972, N 3.
82. *Diakonoff I.M.* Hurrisch und Urartäisch. München, 1972.
83. *Diakonoff I.M., Starostin S.A.* Hurro-Eastern Caucasian Language. München, 1986.
84. *Dumézil G.* Romans de Scythie et d'alentour. Paris, 1978.
85. *Haas V.* Der Kult von Nerik («Studia Pohl». 4.). Roma, 1971.
86. *Güterbock H.G.* The Song of Ullikummi // «Journal of Cuneiform Studies». 1951, vol. 5, N 4.
87. *Güterbock H.G.* The Song of Ullikummi // «Journal of Cuneiform Studies». 1952, vol. 6, N 1.
88. *Otten H.* Ein althethitisches Erzählung um die Stadt Zalpa (StBoT. H. 17). Wiesbaden, 1973.
89. *Otten H., Souček V.* Ein althethitisches Ritual für das Königspaar (StBoT. H. 8). Wiesbaden, 1969.
90. *Troubetzkoy N.* Erinnerungen an einen Aufenthalt bei den Tscherkessen des Kreises Tuapse // «Caucasica». 11. Leipzig, 1934.
91. *Walde A.* Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen (hrsg. und bearb. von J. Pokorny). Bd II. Berlin, 1927.

ПРИМЕТЫ ОБРАЗА «ПАСТУХА» АБХАЗСКИХ НАРТСКИХ СКАЗАНИЙ*

Настоящая статья посвящена анализу некоторых примет образа «пастуха» из сюжета о рождении героя из камня абхазского эпоса «Нартаа». Мы попытаемся показать, что черты, характерные для этого образа, присущи и некоторым другим персонажам нартских сказаний абхазов; схожие приметы обнаруживаются и у персонажей фольклора и ранних письменных текстов из традиций других народов мира. Такое сопоставление имеет целью в самых общих чертах вскрыть семантику черт пастуха, не затрагивая проблемы конкретных истоков этого образа. Мы привлекли для сравнения лишь несколько образов из фольклора и ранних письменных текстов других культур. Это обусловлено спецификой поставленной задачи и ограниченным объёмом статьи. Очевидно, что типологический материал может быть существенно расширен. Следует также добавить, что обсуждаемая в статье проблематика исследовалась многими авторами на материале целого ряда культур¹. Некоторые полученные ими результаты применяются нами для анализа образов нартских сказаний.

* Впервые опубликовано: Труды Абхазского государственного университета им. А.М.Горького. Т. V. Сухум, 1987.

¹ См., в частности, интересные выводы и литературу [9, с. 125–130].

Рассмотрим вкратце содержание текстов, в которых за-
свидетельствован образ нартского пастуха. В различных
записях имя этого пастуха варьирует²: Зартыжэ, Ерчхьоу,
Ирмыза и т.п. Порой вместо имени даётся лишь его про-
звище «пастух нартвов» (нартаа рыжэхьча; нартаа рыжэкэа
ирыцыз ачныр). Разнятся и описания образа пастуха. В не-
которых текстах они предельно просты. Пастух бродит со
скотом по берегу реки. Он замечает на противоположном
берегу реки неувядающую мать нартвов Сатаней³.

Во многих других текстах перечислен ряд существен-
ных примет образа пастуха. Сатаней прядёт, белит в реке
холсты (или стирает у реки и т.п.); на другом, противопо-
ложном берегу реки она замечает пастуха. Он спит, скрю-
чившись (десырсахэ), среди стада скота в тени дерева (де-
ревьев). У пастуха гигантские, длиною во весь рост брови,
они прикрывают его глаза:

Ицымшь ах'эы кыдссыла
Дангылау асаара иназуа,
Кэбина ацша анас'лагь,
Их'агэта инага икьнажьуа
Илакта х'тны иаанарцшуа⁴.

Сатаней окликает пастуха и пробуждает его ото сна.
Пастух может взглянуть на неё, только раздвинув свои гус-
тые брови (ицымшькэа данрых'а-аарых'он, даацшызар)⁵.
Глаза у него очень большие, выступают из орбит (ила
хпыжза)⁶. Приметы, подобные тем, которые характерны
для образа пастуха, присущи и другим персонажам нарт-
ских сказаний. Так, согласно тексту о рождении Сасрыквы,

² См. перечень имён этого персонажа [10, с. 14, 66].

³ См. [5, с. 282; 286; 15, с. 170].

⁴ [16, с. 141]. Ср. также [15, с. 171].

⁵ [16, с. 142].

⁶ [13, с. 26]. См. также в тексте, записанном Ш.Салакая в 1969 г.
у К.Арстаа (рукопись).

записанному Ш.Салакая в 1959 г.⁷, Сасрыква отправляется на поиски своего отца. В пути герой переправляется через реку и вскоре, следуя по приметам, указанным ему матерью, находит предмет своих поисков. Отец, который назван в тексте Уарчхьоу, погоняя могучих зубров, вспахивал поле. Сасрыква приветствовал его. В ответ Уарчхьоу «приподнял свои брови» (ицъымшыкъа даахан) и поздоровался. Затем следует назидательный рассказ Уарчхьоу о том, что в стране, в которой он живёт, всякий, включая и женщин, сильнее Сасрыквы.

Несмотря на мотивировку этого сказания — поиски Сасрыквой своего отца — нет сомнений в том, что в нём представлен хорошо известный сюжет о поисках Сасрыквой человека более сильного, чем он сам⁸. В этом последнем сюжете, подобно вышеупомянутому, Сасрыква встречается в пути с могучим пахарем: комья земли, вывороченные плугом пахаря, величиной с целый дом. Сасрыква обращается к нему с приветствием, но тот не отвечает ему. Тогда Сасрыква колет его копьём. В ответ пахарь хватает Сасрыкву вместе с конём и засовывает под ком земли.

Внешность пахаря, силу которого познал Сасрыква, весьма необычна. У него отсутствует половина тела: нет ноги, руки и уха. Если исходить из того, что и в сказании о поисках Сасрыквой своего отца, и в тексте о встрече с пахарем представлен один и тот же сюжет, то можно считать, что длинные густые брови, половина тела — это приметы облика одного и того же персонажа — пахаря. Можно привлечь и некоторые другие нартские сказания, в которых встречаются персонажи, наделённые чертами, подобными тем, что присущи пастуху и пахарю.

Так, согласно сказанию «Сасрыква и женщина-омага»⁹, нарты во время похода вступают в дремучий лес. В нём они

⁷ Ш.Салакая (рукопись).

⁸ Ср., в частности, [15, с. 211 и сл.].

⁹ [13, с. 196 и сл.]. Само прозвище женщины — *омага* является заимствованием в абхазском. Оно проникло, видимо, через посред-

встречают женщину-людоедку: её густые брови достигают земли, пятки ног повернуты вперёд, а носки — назад, рот её размером в локоть и пядь.

В другом сказании, в котором засвидетельствован хорошо известный сюжет о похищении Сасрыквой огня у великана, привлекает к себе внимание как сама ситуация, в которой застаёт великана Сасрыква, так и описание образа этого существа. Великан, как и пастух, находится в состоянии сна. Причём, он спит, свернувшись, у огня (ихи ишъапи еилацсаны; иеакъыршаны)¹⁰. Эта манера сна великана отчасти напоминает и манеру сна пастуха (ср. *дсоырсахэ*). Необычную манеру сна великана удалось разъяснить путём сравнения абхазских и соответствующих адыгских сказаний¹¹. В одном варианте последних сказаний подчёркивается зооморфный характер владельца огня: у него семь голов и хвост как у змеи.

Характерными приметами помечаются в сказаниях и сами нарты. В частности, в текстах подчёркивается, что по глазам можно отличить нарта от существ, с которыми он встречается в своих странствиях. Так, нарт Уахсит, потеряв жену, отправился на её поиски к великану. По пути он облачился в одеяние (букв. шкуру) свинопаса и обрёл новый облик. Но жена узнала его по глазам¹².

Когда братья-нарты находились в походе, злые жёны сбросили единственную сестру нартов, прекрасную Гунду,

ство какого-то (тюркского?) языка Северного Кавказа; *эмеге* («бабушка», «прабабушка») — персонаж мифологии монгольских и некоторых других народов. Возможно, тем же путём пришло и слово *тахэтси*. В абхазском оно имеет значение «чехол для ружья»; в том же значении оно засвидетельствовано в кабардинском. Это слово происходит от монгольского *токтуй* или *доктуй* «чехол для лука» (кожаный чехол, сделанный в форме лука для защиты лука от сырости и для ношения его на плече). Оно заимствовано и в русском: *тохтуй* «чехол для лука» (о термине *токтуй* и его заимствовании в русском см. [3, с. 163].

¹⁰ Ср. [13, с. 180].

¹¹ См. [2, с. 136–139 и сл.].

¹² [13, с. 95].

в пропасть. Её вызволил из беды юноша Алхуз и увёз к себе в родительский дом. Нарты же, узнав об исчезновении сестры, дали обет, что не вернутся домой, пока не найдут её. После долгих странствий один из нартвов прибыл к дому Алхузовых. Время и страдания изменили его облик. Лишь по глазам Гунда узнала брата¹³.

В чём именно состоит это отличие глаз Уахсита, глаз брата Гунды, в тексте не сказано. Это может быть установлено путём привлечения других фольклорных и этнографических материалов из традиции абхазов.

Теперь мы попытаемся выявить семантику характерных примет, присущих как образу пастуха, так и некоторым другим персонажам эпоса. В этой связи следует сказать о том, что в самой структуре абхазских нартских сказаний такие персонажи как пастух, пахарь, великан, у которого Сасрык-ва похищает огонь, и некоторые другие предстают в качестве существ «иноного», «потустороннего» мира¹⁴.

Связь этих персонажей с «тем» миром проявляется и в их характерных приметах, упомянутых выше.

О достоверности такой интерпретации отличительных черт пастуха (а также пахаря, великана и т.п.) свидетельствуют фольклорные и ранние письменные тексты из других культур. Мы ограничимся двумя-тремя свидетельствами.

В частности, сон и пробуждение пастуха, о которых идёт речь в абхазских сказаниях, могут быть сопоставлены с описаниями состояния, в котором пребывает божество, например, в хеттском мифе об исчезнувшем боге. Согласно наиболее известной версии мифа (которая обнаруживает сходство с целым рядом подобных текстов, распространённых в культуре народов Средиземноморья), бог растительности Телепину в гневе исчезает из страны. В стране наступают трудные времена: «Ячмень (и) полба не созревают.

¹³ [13, с. 104].

¹⁴ [2, с. 136–139 и сл.].

Крупный, мелкий скот и люди не зачинают (потомства), а те, что зачали, не рожают... внутри страны голод наступил, люди и боги от голода стали погибать». В конце концов, бога находит в ином мире пчела; ужалив Телепину, она пробуждает его ото сна. Возвращение бога связывается с возвращением плодородия.

Этот миф, по-видимому, являлся частью весеннего ритуала, связанного с вызыванием плодородия в начале весеннего цикла. Вызывание (в том числе выкликание, гуканье) весны и связываемого с ней божества засвидетельствовано во многих других культурах.

Для интерпретации примет, свойственных персонажам нартских сказаний, мы можем привлечь, например, описания некоторых символов китайской мифологии. В частности, обращает на себя внимание зооморфное божество, именовавшееся «Освещающий Тьму» или «Дракон-Светильник» (первое имя — наименование божества по его функциям, второе — по облику)¹⁵. У этого бога, согласно китайским источникам, человеческое лицо и туловище дракона, но нет ног (в комментариях же к одному из источников — «Хуайнаньцзы» отмечается, что «Освещающий Тьму» был одноногим)¹⁶. Функции этого божества описываются следующим образом: «Когда он закроет глаза, наступает тьма, откроет — появляется свет. Не ест, не спит, не дышит. Он дарует ветер и дождь. Он освещает Великую Тьму»¹⁷.

Одна из примет этого бога свойственна и некоторым другим персонажам китайской мифологии. В образе одноногого быка или одноногого дракона представлялось божество грома Куй¹⁸. «Когда [оно] входит в воду или выходит из неё, то тут же поднимается ветер и льёт дождь. Оно светится, как солнце и луна, гремит, как гром».

¹⁵ См. [11, с. 188].

¹⁶ Об этом комментарии любезно сообщила нам Э.М. Яншина.

¹⁷ [11, с. 125–126]. Ср. также: «Функции и облик этого божества более всего напоминают описания образа великана — владельца огня в абхазском эпосе» [11, с. 99].

¹⁸ [11, с. 109, 114, 178, 198, 204].

Как существа с человеческими лицами, с туловищами животных, с одной ногой и одной рукой изображались многие оборотни¹⁹.

Подобные приметы характерны для демонических персонажей в сказках о змееборстве на мосту в белорусской и украинской традициях: «с одним боком, с одним оком, с одною рукою и половиной головы, половиной бороды»²⁰.

Следует также отметить, что одноногость могла воспроизводиться в ритуале. Так, среди магических действий царя, как священного символа человеческого коллектива, в древней Индии встречается стояние на одной ноге²¹. Интересной параллелью к образу пастуха может быть гоголевский Вий²², вероятно, заимствованный писателем из народного украинского предания. Это подземное существо, характерной приметой которого являлись длинные веки, опущенные до земли. Взгляд ужасного существа смертелен. Само имя Вия может быть связано с украинским именем нарицательным, имеющим значение «ресница».

Близкие параллели к Вию выявлены в кельтском эпосе, в русских и белорусских сказках. В частности, согласно одной русской сказке, старик — муж ведьмы лежит на железной кровати. Он просит богатырей приподнять его брови и ресницы железными вилами, чтобы он мог посмотреть.

Схожий образ представлен и в якутском фольклоре. Это Кыдай-Бахсы — предок кузнецов. Он живёт в подземном мире. Веки глаз его всегда опущены, и когда ему нужно что-нибудь увидеть, «то восемь человек сверху и снизу открывают железными крючьями ему глаза»²³.

Одна из самых ранних письменно засвидетельствованных параллелей к характерной примете «пастуха» из нартского эпоса встречается в хурритском эпосе «Песнь об Ул-

¹⁹ [11, с. 47–48].

²⁰ [4, с. 177].

²¹ См. [6, с. 79].

²² См. о нём [7, с. 133–142].

²³ [1, с. 104]. Ср. о Кыдай-Бахсы [12, с. 85].

ликумми». В этом тексте²⁴, сохранившемся в переводе на хеттский язык (приблизительно XIV в. до н.э.), говорится о том, что у гиганта подземного мира Упеллури, который, подобно греческому Атланту, держит на себе небо и землю, глаза обычно закрыты: «Когда бог Эа закончил говорить, он пошёл к Упеллури. И Упеллури открыл (букв. „поднял“) (свои) глаза и увидел бога Эа». Эта же черта характерна и для владыки подземного мира Энлиля.

Подобно Упеллури и Энлилю схожей чертой наделён каменный Улликумми. Богиня Иштар (по-хурритски Савуска) безуспешно пыталась пением и музыкой зачаровать Улликумми. Наконец из морской пучины поднялась Огромная Волна и сказала она Иштар: «Человек (этот) глух, и он (ничего) не слышит. Глаза же его слепы, и он (ничего) не видит». Вероятно, однако, что слепота Улликумми — состояние непостоянное, так как в одной из строк хурритского эпоса говорится, что «бог Солнца вниз с небес посмотрел и видит Улликумми. Улликумми же видит небесного бога Солнца».

Аналогия слепоты могла воссоздаваться и в ритуале. Так, у некоторых народов шаманы, а также люди, выполняющие их функции, во время камлания закрывали лицо платком²⁵. Держать глаза закрытыми предписывалось и в обрядах ряда индейских племён Северной Америки²⁶.

Итак, образ пастуха в абхазских нартских сказаниях наделён приметами, связанными, в частности, с мотивом открывания-закрывания глаз. Схожие приметы присущи и некоторым другим персонажам сказаний. Определённое содержание могут иметь и описания сна-пробуждения, манеры сна как великана-хранителя огня, так и пастуха.

²⁴ См. [17; 18; 8, с. 125 и сл.].

²⁵ См. [14, с. 144].

²⁶ См. [9, с. 128].

Близкое сходство примет пастуха с чертами, которыми наделены персонажи из других традиций, позволяет интерпретировать образ пастуха как существа «иноного», «потустороннего» мира.

Такие приметы как слепота, глухота, сон, одноноготь или отсутствие этих черт могут использоваться в фольклорных и близких к ним текстах в качестве различительных признаков существ противоположных миров. Анализ этих и других подобных им признаков, несомненно, важен для реконструкции семантики конкретного персонажа, текста и для исследования культуры в целом.

Литература

1. *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. Новосибирск, 1975.
2. *Ардзинба В.Г.* Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985.
3. *Банзаров Д.* О восточных названиях некоторых старинных русских вооружений // *Д.Банзаров. Собрание сочинений.* М., 1955.
4. *Бараг Л.Г.* Сюжет о змееборстве на мосту в сказках восточно-славянских и других народов // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981.
5. *Бжания Ц.Н.* Из истории хозяйства и культуры абхазов (Исследования и материалы). Сухуми, 1973.
6. *Васильков Я.В.* К реконструкции ритуально-магических функций царя в архаической Индии // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. VIII годичная сессия ЛО ИВАН. Л., 1972.
7. *Иванов Вяч.Вс.* Об одной параллели к гоголевскому Вию // Труды по знаковым системам, V. Тарту, 1971.
8. *Иванов Вяч.Вс.* Луна, упавшая с неба // Древняя литература Малой Азии. М., 1977.

9. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
10. *Инал-ипа Ш.Д.* Памятники абхазского фольклора. Сухуми, 1977.
11. Каталог гор и морей. Предисловие, перевод и комментарий Э.М.Яншиной. М., 1977.
12. *Корнилов И.* Обряд посвящения кузнеца и Кыдай Бахсы — предок кузнецов. Как становятся шаманами // Известия Восточно-Сибирского отдела русского географического общества, XXXIX. Иркутск, 1908.
13. Нарт Сасрыква и его девяносто девять братьев. Абхазский народный эпос. Сухуми, 1962 (на абхазском языке).
14. *Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980.
15. *Салакая Ш.Х.* Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976.
16. *Шакрыл К.С.* Аффиксация в абхазском языке. Сухуми, 1961.
17. *Güterbock H.G.* The Song of Ullikummi // Journal of Cuneiform Studies, 5/4, 1951.
18. *Güterbock H.G.* The Song of Ullikummi // Journal of Cuneiform Studies, 6/1, 1952.

К ИСТОРИИ ИМЕНИ, ФУНКЦИИ И ОБРАЗА ОБЩЕЗАПАДНОКАВКАЗСКОГО БОГА-КУЗНЕЦА*

Божеством кузницы у абхазов является Шьашвы. Наряду с ним в абхазском нартском эпосе и некоторых других фольклорных текстах представлен кузнец по имени Аинар-жьи (Инар-жьи, Инар-ижьи). В традиции адыгов (и в культуре, и в эпосе) фигурирует один и тот же персонаж — бог-кузнец Тлепш.

Распределение функций между Шьашвы и Аинаром у абхазов порой вводит в заблуждение исследователей. Некоторые даже склонны видеть в Шьашвы позднее явление в развитии абхазских религиозных верований (Ш.Салакая).

Однако в действительности имя кузнеца из абхазского нартского эпоса Аинар-жьи значит всего лишь со(вокупность) нар(то)в кузниц. Имя же Шьашвы этимологически

* Впервые опубликовано: Медные рудники Западного Кавказа II—I тыс. до н.э. и их роль в горно-металлургическом производстве древнего населения. Тезисы докладов Балкашкапсарского полевого археологического семинара (Сухуми—Башкапсара, 1988 г.). Сухуми, 1988.

Эта проблематика рассматривается также в статьях автора: Нартский сюжет о рождении героя из камня; К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов).

тождественно адыгскому Тлепш (на что впервые указал Г.Ф.Турчанинов; см. также реконструкцию С.А.Старостина); они являют собой один из важнейших элементов общезападнокавказского пантеона.

Вместе с тем, если паре «бог кузницы Шьашвы — кузнец Аинар» соответствует один и тот же образ бога-кузнеца Тлепша, то можно сделать и некоторые существенно другие выводы. Во-первых, кузнец Аинар представляет собой образ, возникший на основе Шьашвы. Поэтому детальное изучение функций Аинара может существенно расширить наши представления об образе Шьашвы. Во-вторых, Шьашвы — это не столько божество кузницы, сколько бог-кузнец. В-третьих, анализ функций Аинара, Шьашвы и Тлепша даёт важный материал для реконструкции функций общезападнокавказского бога-кузнеца.

Так, в частности, данные абхазской традиции дают основание предположить, что такие черты облика кузнеца Аинара как нога (или обе ноги) — наковальня, левая рука — клещи, правая — молот, восходят к образу бога-кузнеца Шьашвы. Эти части тела тождественны священным инструментам (именуемым хнапык — три руки), почитаемым в культе бога-кузнеца.

Молот, наковальня и клещи — не единственные орудия бога-кузнеца. Он мог ожечь, растопить человека, т.е. огонь — одно из орудий Шьашвы. Он мечет с небес каменные или железные стрелы, что свидетельствует о наличии у бога-кузнеца функций, подобных тем, что свойственны Громовержцу Афь. Об этой функции абхазского бога-кузнеца впервые писал ещё Д.И.Гулиа. Одно из лучших описаний этой функции представлено в нартском эпосе. В нём процессковки сопоставляется с громом и молниями, дым кузницы — с суховеем — предвестником засухи. Кузнецу подвластны ветер и град. Подобная функция присуща типологически схожему (или даже генетически родственному) общезападнокавказскому богу-кузнецу — древнему образу бога-кузнеца народа хатти Хасам(м)илу (в древней Малой Азии III–II тысячелетия до н.э.).

Одна из существенных черт образа бога-кузнеца представлена в его обозначении абжьныха семь святынь, семичастный или семь братьев¹. Представления о боге-кузнеце как о семичастном, по-видимому, представляют собой общезападнокавказскую черту, так как в одной архаичной адыгской песне-плаче бог-кузнец Тлепш назван семирогим. Не исключено, что эти представления о боге-кузнеце были связаны с определённым астеризмом, видимо, с Плеядами, игравшими важную роль в сельскохозяйственном календаре абхазов. В качестве типологической параллели можно отметить наименование Большой Медведицы у монгольских народов как семи кузнецов. Это созвездие появилось из черепов семи чёрных (злокозненных) кузнецов, сыновей враждебного людям чёрного кузнеца Хокори.

Общезападнокавказской чертой является и тесная взаимосвязь культа кузницы и почитания змеи. Об этой традиции свидетельствует этнографический материал, приведённый в работах Г.Ф.Чурсина и Н.Я.Марра, абхазское поверье «Если человека „поймает“ кузница, то он во сне увидит змею» и т.п. Согласно некоторым фольклорным текстам адыгов сам бог-кузнец Тлепш мог обретать облик Змея.

Исследование вышеупомянутых и многих других представлений, касающихся бога-кузнеца и кузницы, имеет важное значение для реконструкции общезападнокавказской традиции металлургии.

¹ Гулия Д.И. Сборник абхазских пословиц, загадок, скороговорок, омонимов и омографов, народных примет о погоде, заговоров и наговоров. Сухуми, 1939, с. 142, 145.

К ИСТОРИИ КУЛЬТА ЖЕЛЕЗА И КУЗНЕЧНОГО РЕМЕСЛА (ПОЧИТАНИЕ КУЗНИЦЫ У АБХАЗОВ)*

В последние годы получены новые важные результаты в изучении истории становления металлургии железа и миграции названия этого металла из древнего малоазийского хаттского (или хатти) языка во многие языки Евразии (см. [35]).

Как показано в обзорной статье Дж.Вальдбаум [122, с. 69–98], первые изделия из железа датируются V–IV тысячелетиями до н.э. К этому периоду относятся 14 находок: изделия небольшого размера вроде бусинок, сферических шариков из метеоритного железа (о чём свидетельствует значительный процент никеля — до 7,5) и один четырёхсторонний инструмент из погребения «А» в Самарре в Северном Ираке — из рудного железа. Значительно больше находок, относящихся к раннебронзовому веку (3000–2500 гг. до н.э.). Они происходят из трёх основных областей: Месопотамии, Анатолии и Египта и обнаружены в основном в захоронениях. К железным изделиям из Анатолии относятся: булава или наконечник из Трои (2600–2400 гг. до н.э.), лезвие кинжала с золотой ручкой, две шпильки с зо-

* Впервые опубликовано: Древний Восток: этнокультурные связи. LXXX. М., 1988. В.Г.Ардзинба являлся также одним из ответственных редакторов этого издания.

лотыми головками, подвеска-диск в форме полумесяца, фрагмент ножа (2400–2100 гг. до н.э.). Эти последние найдены в погребениях Аладжа-Хююка, причём кинжал сделан из рудного железа. Как подчеркнула Дж.Вальдбаум, в III тысячелетии до н.э., во всяком случае, в одном месте, в Аладжа-Хююке, обнаруживается одновременное использование и метеоритного и рудного железа [122, с. 73].

Находки железных изделий среднебронзового периода (2000–1600 гг. до н.э.) более редки, чем периода III тысячелетия до н.э. Почти все подобные находки из Анатолии происходят из Алишара II (1900–1700 гг. до н.э.), один фрагмент — из Кусуры (1800–1600 гг. до н.э.).

Картину истории железа этого периода существенно дополняют письменные тексты. Это прежде всего «каппадокийские таблички» — деловые документы торговых центров Малой Азии, в том числе наиболее важного из них, находившегося в г. Канише (хет. Канес/Неса, совр. Кайсери). Согласно этим текстам, важным предметом торговли являлся металл, обозначавшийся по-аккадски *ašī'u* и *amūtu*. Согласно одной из точек зрения [112, с. 159–162], *ašī'u* — это, по видимому, железная руда (гематит). Более предпочтительна, однако, точка зрения, что это какая-то форма железа [114, с. 36], так как в староассирийском языке гематит обозначался другим словом (*šadwānum*). Обозначением железа определённо являлось акк. *amūtu*. Это, вероятно, крица, выплавленная из руды [112]. Цена её была очень высока. Железная крица стоила в 9–10 раз дороже золота, в 35–40 раз дороже серебра и в 400 раз дороже олова [122, с. 75; 114, с. 35].

Важные данные по истории этого металла содержатся в хеттских клинописных текстах. В наиболее древнем из них, «Тексте Анитты», повествующем о событиях, имевших место в XIX–XVIII вв. до н.э., но дошедшем до нас в более поздней копии, мы встречаем сведения о том, что правитель хурритского (или хаттского) города Пурусханды в знак своего вассалитета принёс Анитте железный трон и скипетр [19; 116, с. 36]. Символы власти, видимо, подобные тем, которые были принесены Анитте из Пурусханды, были захва-

чены в городе Несе правителем черноморского портового города Цальпы Ухной. В ответ Анитта предпринял поход в Цальпу, разорил её и увёл с собой нового царя этого города Хуццию.

Как отметила Дж.Вальдбаум [122, с. 75], мы не имеем представления ни о размерах трона, ни о том, был ли он сделан целиком из железа или всего лишь декорирован им (последнюю точку зрения см. [112]), так как ни один экземпляр трона не был обнаружен при раскопках.

Однако хеттские тексты содержат некоторые дополнительные сведения относительно железного трона. Во-первых, из железа изготавливались не один, а целых три типа трона: тот, что упомянут в тексте Анитты (^{gis}SÚ.A, одно из его названий — хурритское *kišhi*), ^{gis}DAG (с хаттским наименованием *ḥanwašuit-*, хет. *ḥalmašuit-*; см. [115, с. 12, 36–37, KBo XVII, 88, III, 25] и ряд дубликатов этого текста, см. [118, с. 34]), а также ^{gis}GU.ZA (см. KUB XII, 26, II, 3–4: «...И богиня де Камрусепе взяла себе железный трон» [35, с. 94]).

Во-вторых, из трёх типов трона в культовой сфере, особенно в «царских» ритуалах, обычно использовался трон ^{gis}DAG. Это объясняется тем, что ^{gis}DAG — сакральный престол; название его, почитание трона ^{gis}DAG — символа власти и одновременно божества, как и культ священного царя в целом, вероятно, унаследованы хеттами от хаттов.

По-видимому, такой трон мог представлять собой довольно большое сиденье, так как на нём часто одновременно восседали царь и царица (ср. KBo XVII, 74, Vs.1, 18: «(Царь и царица) идут к [трону] и усаживаются (на него)» [115, с. 12]). Размеры трона были достаточны для того, чтобы класть на него (рядом с царём, часто справа от него) различные символы власти: золотое (KBo XI, 73, Rs. 21–22) или железное копьё (KUB II, 3, I, 51–52), либо копьё вместе с музыкальным инструментом (^{gis}muḡar «цитра»; см. о нём [35, с. 138]) и другим копьём (^{gis}maḡi, KBo IV, 9, IV, 7–11), либо *калмус* (палица или посох-кривулина) вместе с копьём (^{gis}maḡi) и другим видом копья (^{gis}ŠUKUR) (KUB X, 3, I, 22–26; KUB X, 17, II, 9–14; KUB XI, 34, VI, 35–36; см. эти тексты [7, с. 184]).

Учитывая широкое применение железа в Хатти для производства самых разных орудий (см. [19a]) и то, что, согласно текстам, трон не «покрыт железом» (т.е. не декорирован им), вероятно, что трон, упомянутый в «Тексте Анитты», был железным.

Можно привести некоторые характерные примеры использования железа и изделий из него в хеттских ритуалах (ряд таких текстов был уже давно отмечен Э.Ларошем [111, с. 9 и сл.]. Железо чёрное (метеоритное) и из руды вместе с другими металлами могло предлагаться в качестве испительной жертвы (SISKUR) (KUB XII, 24, Vs. 1, 8–9; ср. также KUB XXIV, 12, II, 18–19, 27; KUB XV, 9, III, 3–5) или использоваться в обряде излечения человека, прогневившего бога (KUB XXXII, 129, Vs. 1–13). Обращение к металлам в подобных обрядах, по-видимому, связано со значимостью их внешнего вида (об этой функции металлов см. [35, с. 7–8 и сл.]; ср. одновременное использование в хеттских обрядах железа рудничного и чёрного (метеоритного); ср. также адыгейск. *ɬbwa-fə* каб. *ɬwa-x_w* «цинк» (букв. «металл + белый»), адыгейск., каб. *ɬwa-r̥xa* «медь» (букв. «металл + красный») и др. [83, с. 113]).

Очень часто железо упоминается в текстах, составленных на хаттском языке (KUB XXVIII, 71, Rs. 1. Kol. 6; 74, Rs.r.Kol. 3; 87, Vs. 7; 116, Rs. III, 6; 72, Vs. 1. Kol. 6; 66, Vs. I, 8 и др.). Среди этих документов представляют интерес ABoT 40 и IBoT II, 32. Они относятся к числу текстов, иногда именуемых как «попеременное пение» (Wechselgesänge; см. о подобных текстах [121, с. 18–22]). Это название недостаточно точно, так как, по существу, вначале запекает (букв. «воскликает») один из участников обряда («главный»), а остальные («хор») молятся и припевают вслед за ним. Обе песни (ABoT 40, 3–5; IBoT II, 32, 2–3) посвящены славословию железа (или железных изделий)¹; здесь, в ча-

¹ ABoT 40, 3 GAL-ŠU-NU / (ḫal-za-a-i)... 4 ḫa-pal-ki[=...] 5 a-pí-e-ta[-aš-ši...] «Главный над ними [(воскликает)] железны[й...], остальные же [ему (кланяются и так поют)]; IBoT II, 32, 2 i-ta[...] 3 ḫa-pal[-ki-...]. Хаттское слово *ita*, по-видимому, имеет значение «вновь», «далее» (поют так); ср. абх. *aṭa* в том же значении.

стности, проявляется исключительно важная роль этого металла у хатти (см. об этом [35, с. 41 и сл.]).

Как прямое продолжение практики, характерной для хатти, может рассматриваться и использование изделий из железа в хеттских ритуалах, связанных с царём.

В частности, представляют интерес тексты, явно переведённые с языка хатти, описывающие «обновление», «второе рождение» царя — сакрального символа коллектива. Такое обновление связывается с изготовлением нового «тела» (статуи) царя (ср. ниже). Одна из частей этого «тела» — «голова» (SAG.DU) — делалась из железа.

В этих обрядах изготавливаются также очаг из железа (см. ниже) или очаг, украшенный оловом, укрепленный железом (см. [35, с. 93]). Железо фигурирует в этих обрядах и в связи с другими символами (в частности, с источниками), соотносимыми со священным царём и одновременно с его богами-покровителями — богом Солнца и богом Грозы: «Божество Солнца к источнику явилось. И как этот (источник) [(построен)], снизу вверх из камня возведён [и] по-ма[зан ... и этот (источник) барсы охраняют. Вода его... течёт из источника и пусть его (её) хранят кремневые камни лаб[арн]ы, царя, и пусть они станут(?) (как) железо бога Солнца» (КВо XXI, 22, Vs. 36–40); «Они изготавливают источник бога Грозы и так (говорят): „Как сделан источник, возведён из (материала) куннанит, украшен (материалом) арцилит (и) скреплён железом...“» (КВо XXI, 22, Vs. 41–43; ср. эти тексты [7, с. 106, 107, 200; 98, с. 46–47]).

Под влиянием обрядов хатти в хеттских «царских» ритуалах (т.е. празднествах, возглавлявшихся царём или царственной четой) используются предметы, сделанные из железа. Так, в царском ритуале под названием «килам» («рынок», «место у ворот») упомянут «железный топор (наконечник) копья» с изображением бога Грозы (КВо X, 24, III, 27–28; IV, 1–3; см. [99, с. 29; 103, с. 179; 7, с. 173–175]). Изделия из железа часто находятся в руках придворных, выступающих в функции «помощников» царя в ритуале: «Два „сына дворца“ бегут перед царём: один сын дворца держит железное

копье, другой же сын дворца держит железное (копье) мари, палицу, кнут и (музыкальный инструмент) мукар» (KUB, II, 3, II, 3–8). Сын дворца сопровождал царя с железным копьем или железным (копьем) мари и в других ритуалах (KUB XX, 4, I, 25; KUB XXXIV, 72, Vs. 4).

Особенно любопытный факт встречается в описании другого хеттского ритуала. Согласно этому тексту, железным оружием вооружены как двое (из трёх) споспешествующих царю телохранителей («сын дворца» и мешеди), так и сам царь (КВо XXII, 189, Vs. II, 2–8). О том, что царю вручали «(ритуально) чистое железное копье» или железный сосуд для возлияний, речь идёт и в других текстах (КВо X, 23, Vs. I, 29–31; КВо X, 51, 13–14; КВо XVII, 74, Vs. I, 15; см. [115, с. 12]).

Новые результаты археологии и текстологии, относящиеся к истории железа, привлекли к себе пристальное внимание лингвистов. Установлено, что хаттское название железа *ḫap/walki* было заимствовано в хеттский и хурритский языки, в западные (левантийские) диалекты аккадского, в хурритизированной форме *habalginnu* в греческий и во многие другие языки Евразии. Таким образом, «напрашивающийся из культурно-исторических данных вывод, согласно которому металлургия железа в Передней Азии (а потом и в Евразии в целом) распространяется из области культуры хатти, подтверждается лингвистическим материалом» [32, с. 79].

С хаттским названием железа *ḫap/walki* сопоставляют и протоабхазо-адыгское (ПАА) название этого металла [83, с. 112–113]. Оно реконструируется на основе данных адыгейского, кабардинского и убыхского языков: ПАА **ʷlɥəḳ'wɔ* (сложение: **ʷɥə* «металл, медь», *ḳ'wɔ* «железо»; в абхазском языке, как считает автор настоящей статьи, исконное название железа вытеснено, по-видимому, заимствованием из иранского: абх. *aḵa* «железо», «топор», ср. др.-ир. *aḵaḥ* «металл», «железо»).

По мнению С.А.Старостина, хатт. *ḫap/w* может передавать лабиализованный увулярный спيرانт (ПАА **ʷlɥ*), а графиче-

ская комбинация lk — латеральную аффрикату (ПАА *k̥'). Не исключается и предположение о фонетическом развитии *k̥' > lk в хаттском [84]. Это последнее допущение представляется нам менее вероятным, чем идея об отражении латеральной аффрикаты в графике посредством -lk-. В этой связи можно сослаться на такие примеры, как ПСК *rāk_wV «молоко, масло, жир» при хет. talka «жир», ПСК *ʔwek_wV «трава, сено» при хет. welku(n) «трава», в которых с.-к. латеральные отражаются посредством комплекса -lk- [67]. Схожее отражение обнаруживается и в некоторых лексемах абхазского языка, заимствованных из адыгских. Адыгские латеральные передаются в абхазском (в котором нет латеральных) в виде комплекса -kl-, -t'l-: (каб./адыг. лъэпэд «чулок», «носок» > абх. a-klapad/a-kəlpad; каб./адыг. лъэшъ/лъэш «сильный», «мощный», «могущественный» > абх. a-tlaš; адыг. Лпэгуц — имя персонажа нартского эпоса > абх. A-tlag_wc'a; ср. также имя бога-кузнеца адыгов (с латеральным) Лъэпщ, Лъэпшъ, которое по-русски пишут Тлепш (о заимствовании слов лъэпэд, лъэшъ/лъэш см. [92, с. 253]).

Этимологическое тождество хаттского и ПАА названия железа, согласующееся с результатами новейших разысканий, посвящённых обоснованию генетического родства хаттского и абхазо-адыгских языков [34, с. 226–227; 35, с. 107–144; 36, с. 5–36], может указывать на очень древние истоки железоделательного ремесла у западнокавказских народов. Тот факт, что кузнечное ремесло и культ кузни занимали исключительно важное место в традиции этих народов вплоть до позднего времени, косвенно свидетельствует в пользу идеи о связи хаттского и ПАА названий железа.

Культ железа, кузни и кузнечного ремесла у абхазо-адыгов постоянно привлекали к себе пристальное внимание разных авторов, в том числе специалистов-этнографов, историков и др. Так, представляет интерес мнение Г.Ф.Чурсина, крупного этнографа-кавказоведа. В статье, посвящённой культу железа на Кавказе, он писал, что культ железа и кузнечного дела особенно хорошо сохранился у абхазов, адыгов и отчасти у мегрелов, и объяснял это тем, что у этих

народов железоделательное ремесло играло важную роль в хозяйстве [90, с. 93, 101, 104].

Обращено внимание и на типологическое сходство этого культа с некоторыми древневосточными. «Культовая значимость железа в ритуальной традиции хатти выделяет эту последнюю (и отчасти продолжающую её хеттскую) из числа других древневосточных и сближает её с такими позднейшими кавказскими, как нарттовская абхазская, где героя Сасрыкву бог-кузнец куёт из железа (как царя в хеттском ритуале KUB XXIX, I, III, 52–53); текст нарттовского эпоса, как и описания абхазских обрядов, изобилуют упоминаниями железных обрядовых предметов», — подчёркивает В.В.Иванов [33, с. 113].

Существует довольно обширная литература по культу кузни и кузнечного ремесла, в частности, у абхазов: краткие сведения и специальные работы [30; 59; 17; 14; 96; 60; 15; 16; 48; 90; 91; 93; 58; 26; 3; 4 и др.].² Наиболее обстоятельные описания содержатся в исследованиях Н.С.Джанашиа, Г.Ф.Чурсина и особенно в посмертно изданной работе замечательного абхазского этнографа И.А.Аджинджала.

В настоящей статье мы не стремимся дать подробное описание культа кузни, которое возможно лишь в специальной монографии. Мы попытаемся привлечь внимание к ряду черт культа кузни, не отмеченных другими исследователями, но несомненно представляющих интерес для дальнейшего, более углублённого исследования этого яркого, самобытного явления. Изучение этого культа может дать интересный материал и для типологии данного культа и ремесла.

В статье использованы материалы, почерпнутые у предшествующих авторов, неизданные архивные документы [57; 25; 20], полевые материалы, собранные автором статьи³, и свидетельства клинописных текстов относительно функций кузнечного ремесла у хаттов и хеттов.

² Нам остались недоступны некоторые статьи, в частности опубликованные в «Моамбе».

³ Из архивных материалов представляют особый интерес полевые заметки Н.Я.Марра, сделанные в Абхазии в 1913 г. (см. [57]). Они содержат исключительно ценные сведения по различным аспек-

В истории кузнечного и других ремёсел отмечаются связи с сакральными представлениями. Они настолько очевидны и тесны, что «в представлении людей выполнение обряда есть необходимое условие успешности работы» [94, с. 1]. Предполагают, что «на некотором этапе, более близком к начальному, хозяйственно-производственные функции, ставшие потом единственными или явно преобладающими, были не основными или даже второстепенными. В этот период позднейшие ремёсла входили в иную систему, связывавшуюся прежде всего с сакральными представлениями, и были соотнесены с общей космологической схемой» [38, с. 87].

Тесное переплетение производственных функций кузни с культовыми, положение кузнеца как сакрального члена коллектива отмечались многими исследователями кузнечного ремесла абхазов и адыгов. «Кузнецы пользовались большим почётом в обществе, и само их ремесло в глазах абхаза имеет священное значение», — подчёркивал М. Джанашивили [24, с. 25]. В работе И.А.Аджинджала [3, с. 205–274] кузнецы рассматриваются «как жрецы — представители особой касты».

Учитывая первоначальное единство производственного и культового аспектов кузнечного ремесла, было бы чрезвычайно важно изучать их в связи друг с другом, тем более что само производство является основным ключом к пониманию порождённых им и связанных с ним обрядов. Однако существуют обстоятельства, которые делают почти невозможным такое исследование. С того времени как кузнечное ремесло абхазов привлекло к себе внимание, оба эти аспекта изучались в отрыве друг от друга. С одной стороны, главное внимание было уделено роли кузни как сакральной

там культуры абхазов и, что особенно важно, зафиксированы более 70 лет назад. Они до сих пор не изданы.

Интересные сведения содержатся также в рукописи Б.П. Джанашия [25]. Полевой материал собран автором статьи в Абхазии в с. Хуап и с. Эшера в 1982–1983 гг.

святыни коллектива и кузнеца, как «жреца кузни». С другой стороны, при описании хозяйственно-производственных функций кузни, видимо, не были учтены обряды, которые сопровождали весь процесс изготовления железа. Не исключено, однако, что к тому были и веские объективные причины. Первые сведения о кузнице относятся к середине XIX в., когда само производство, видимо, было в значительной степени «освобождено» от сопутствовавших ему обрядов.

Судя по типологии этого ремесла, у абхазов должны были существовать обряды, производившиеся, например, при добыче руды, заготовке древесного угля для кузни, во время плавки иковки металла и т.п. Описание подобных обрядов мы не встречаем в работах, освещающих многие важные стороны истории становления и развития кузнечно-го ремесла, его роли в жизни общества (см., в частности, [3, с. 205–232; 12]).

В настоящее время существуют по преимуществу два типа кузни. Единственными функциями одного являются хозяйственно-производственные; другой тип почти не связан с производством, он играет роль святыни отдельной семьи или группы родственных семей.

Разделение и независимое сосуществование прежде единого ремесла, видимо, наметилось уже достаточно давно и было связано, в частности, с развитием машинного производства, оказавшего сильное влияние на древние ремёсла.

Итак, имеющиеся в нашем распоряжении материалы иллюстрируют главным образом одну из сторон кузнечного ремесла, порождённую самим производством, но уже не связываемую с ним.

Прежде чем перейти к описанию некоторых характерных черт почитания кузни у абхазов, следует отметить одну важную особенность культуры абхазов, проявляющуюся в их эпических текстах и культах и, по-видимому, имеющую отношение к железоделательной металлургии и связываемых с ней воззрений. Эта особенность — представление о железе как о металле, происходящем с неба.

Железо — небесный металл

Такое представление отражено в абхазском нартском сказании об изготовлении меча для Сасрыквы, записанном в 1968 г. (см. [89]). Согласно этому тексту, нарты отправились в поход, не взяв с собой малолетнего Сасрыкву. Последний запряг зубров в огромный плуг нартов, который не могли поднять сто человек, и стал пахать. Закончив пахоту, он распряг зубров и пытался увести их, но они не подчинились. Разгневанный Сасрыква метнул в одного из быков подвернувшийся под руку ком земли. Ком пронзил быка насквозь, и он испустил дух. Поражённый Сасрыква осмотрел «ком глины», стукнул по нему камнем, но камень рассыпался. Согнулось, словно было сделано из теста, и лезвие плуга. И тогда Сасрыква понял, что это железо, да не простое: это — «громовая пуля» (абх. *afəgxə*, букв. «пуля бога Грозы»)⁴. Из этого куска железа нартский кузнец Айнар изготовил меч для Сасрыквы.

В этом абхазском сказании (ср. также адыгский нартский текст об изготовлении Тлепшем меча для Сосруко из железной косы особой прочности [65, с. 192–194]) можно видеть следы понимания космического происхождения метеоритного железа и возможного его использования в производстве, что тесно сближает абхазо-адыгскую традицию кузнечного ремесла с хаттско-хеттской и другими древнеближневосточными (ср. о них [122, с. 79]). Кроме того, здесь имеет место отождествление железа с громовыми камнями бога Грозы.

Представление о небесном железе, его связи с громовыми камнями бога Грозы вскрываются и в других абхазских нартских текстах, повествующих о рождении героя

⁴ К сопоставлению «громовой пули», как материала для изготовления крепчайшего железного меча в абхазском сказании, с «чёрным», «синим» камнем, из которого сделано тело героя, ср. чёрный цвет камня или круглые чёрные камни славянского Перуна и латышского Перконса, которыми они преследовали противника [37, с. 77, 94].

эпоса Сасрыквы. Так, известно, что Сасрыква зачат матерью всех нартов Сатаней от «пастуха» — человека, наделённого чертами существа иного, потустороннего мира (см. [8]). Акт порождения героя, особенно в абхазских сказаниях, описывается как громовой удар; подчёркивается также, что тело младенца было раскалено подобно углям, было жарче огня [73, с. 39]. В истории порождения Сасрыквы исключительно важную роль играет кузнец. Он высекает образ младенца из камня, изготавливает для него железную колыбель и, наконец, закаляет Сасрыкву в расплаве стали. Эта специфика истории становления героя проявляется далее в том, что некоторые части тела его оказываются стальными или железными (по одним вариантам, у Сасрыквы стальная правая нога, согласно другим вариантам — левая нога и рука его из железа) [39, с. 97].

Согласно адыгским текстам, описывающим рождение Сосруко (адыгская форма имени героя), ребёнок «был горячий — голой рукой не могли его взять» или «из камня вышел Сосруко — сверкающий, пылающий огнём» [65, с. 191, 194] (ср. также [18, с. 126, 194–195, 235, 368–369]). Тело Сосруко стальное от рождения, и оно лишь размягчается в кузне. Иначе говоря, в этих абхазских и адыгских сказаниях зачатие, появление на свет и закалка описываются так, словно речь идёт об изготовлении человека из небесного железа.

Эта черта образа героя, по-видимому, воспроизводится и в характерном эпитете Сосруко — лЫ-апцІэ, лЫ-кЪуапцІ (в сочетании с его именем — СосырыкЪуапцІэ) [65, с. 52, 53, 66, 353; 88, с. 68, примеч. 1]. Этот эпитет указывает на цвет тела героя и обычно переводится как «смуглый», «чёрный» [65, с. 200, 215; 88, с. 68, примеч. 1; 18, с. 296, 308]; вероятно, исконное значение именно «чёрный» (ср. чЫпцІэ «чёрнозём», ср. абх. ајк_{wa}ас'а «чёрный», ајк_{wa} «тёмный», «чёрный» и с_{wa} «чёрный», соответствующее адыг. пцІэ). В некоторых сказаниях эпитет «чёрный» сочетается со словом гъущІынэ «железноглазый»: «чёрный Сосруко, муж чёрный, железноглазый» (см. [65, с. 52, 53, 200, 202]).

Эпитет Сосруко «чёрный», «чёрный, железоглазый», который, как мы предполагаем, восходит к обозначению камня, из которого сделано тело героя (ср. также [65, с. 379] — чёрный цвет камня (каб. *фыцIафэ* от *фыцIэ* «чёрный»), на котором, согласно народным преданиям, происходили конные игры Сосруко; на камне видны следы коня и собаки, сопровождавшей героя), может быть сопоставлен и с синим цветом камня, из которого рождён герой, согласно вайнахскому нартскому эпосу [56, с. 48; 23, с. 287]. Сопоставление «чёрного» тела (камня) в адыгских сказаниях с синим камнем в вайнахском тексте можно сравнить с употреблением в славянском мире слова «синий» в значении «чёрный» (такая семантика слова «синий» встречается «в восточнославянских и сербохорватских диалектах, но белорусам, украинцам, хорватам и сербам она известна лишь в определённых устойчивых сочетаниях и дериватах» [85, с. 286 и сл.]).

В свете данных абхазских, адыгских и вайнахских сказаний представляется важным то, что чёрный нарт (самый могущественный из нартов-великанов) упоминается и в дагестанском эпосе. В этом эпосе иногда речь идёт о «башне чёрной стали», а в осетинских, нартских сказаниях — о замке «из чёрного железа» [86, с. 76]. Образы героя чёрного цвета, строений из чёрного железа (стали) свидетельствуют о несомненном архаизме мотива рождения Сасрыквы/Сосруко из чёрного камня, возможно, из чёрного метеоритного железа.

Исключительно важное значение этого металла в культуре целого ряда народов Кавказа, у которых распространён нартский эпос, проявляется во многих других нартских сказаниях (см. о железе в сказаниях адыгов, дагестанцев, балкаров и карачаевцев, осетин [86, с. 64, 76–78, 80 и сл.]). В частности, в абхазских нартских текстах (лишь отчасти учтённых в работе И.В.Трескова) упоминаются (кроме правой — стальной и левой — железной ног Сасрыквы и его железной левой руки) следующие изделия из железа: колыбель, коновязь, матица (потолочная балка), ворота, седло, скамья, обруч, которым кузнец скрепляет голову нарта,

а также стальные усы, сталь как пища героя и его коня и т.п. (см. [73, с. 35, 41, 48, 51, 53, 56–57]; ср. [39, с. 97]).

Можно предположить, что изначально железо (чёрное метеоритное) отождествлялось с более широким кругом камней чёрного цвета. Оно почиталось и использовалось в культе (в том числе, видимо, в родильных обрядах) наряду с другими камнями, благодаря своему специфическому цвету. В частности, у ряда народов Кавказа возле чёрных камней совершали обряды с целью исцеления от бесплодия, для испытания зрелости мальчиков, а также для вызывания дождя.

Так, адыги приносили жертвы и совершали ритуальные танцы («эротические пляски», по Л.И.Лаврову [50, с. 196]) у камня «сукообразной» формы вблизи села Заюко (Кабарда). «Говорят, камень этот выброшен огнедышащей горой. Да это и видно: он — опалённый, почерневший. Как кирпич пережжённый, лежит черным-черно» [45, с. 84].

У ингушей, согласно Е.М.Шиллингу [93, с. 27], внутри одного из святилищ находился чёрный камень для испытания зрелости мальчиков. Моления в этом храме происходили два раза в год, в дни летнего и зимнего солнцестояния.

Таким образом, приведённые выше данные могут иметь отношение и к истории железоделательной металлургии, и к использованию в ритуальной практике почитаемых чёрных (в частности, «громовых») камней.

Представления, очень схожие с теми, что выявлены у народов Кавказа, отражены и в хеттских текстах. Согласно этим последним, видимо, одно из многих небес воспринималось как сделанное из железа (ср. ниже). Возможно, именно с этим небом связывается происхождение метеоритного железа, которое именуется в известном тексте КВо IV, I — описании ритуала строительства нового храма — «чёрным небесным железом» (AN.BAR GE₆, *perišaš*): (38–40) «...камень кункунуцци из земли они доставили, чёрное небесное железо с неба они доставили, медь (и) бронзу из страны Аласия (= Кипр), с горы Таггата они доставили». Здесь, как и во многих других текстах, подчёркивается чёр-

ный цвет небесного железа, отличающегося по этому признаку от рудничного. Одновременное использование двух видов железа (вместе с другими металлами) в ритуалах (ср. KUB XII, 1, III, 8, 12, 13; 24, I, 8–9; KUB XV, 9, III, 3; KUB XXXII, 129, Vs. 13) определённо свидетельствует, в частности, о значимости внешнего вида чёрного железа, что подтверждается описаниями других ритуалов, в которых фигурируют изделия чёрного цвета (см. [7, с. 211–214]; см. в этой связи о чёрном герое нартского эпоса, чёрных камнях и железе; ср. обозначения по цвету металлов в западнокавказских языках).

Подобно нартскому эпосу различные изделия из железа, в том числе образы богов и самого царя, часто встречаются в описаниях хеттских ритуалов, главным образом в тех, что унаследованы из традиции хатти (на что уже обращали внимание исследователи; ср. выше).

В свете кавказского материала представляет интерес тот факт, что в одной хеттской молитве, обращаясь к богу Грозы, царь просит не лишать страну благополучия и жалуется (KUB XXXI, 136, Vs. II, 2; см. [111, с. 14; 104, с. 196]): «Бог Грозы, господин мой, [нет] (в стране) железного...». В этой фразе можно видеть отголоски представления о связи железа с богом Грозы (ср. выше сопоставление небесного железа с громовыми камнями у абхазов).

В культе кузнечного ремесла у абхазов привлекает к себе внимание сакрализация самой кузницы.

Сакрализация кузницы

Кузница — это не только мастерская, в которой изготавливают орудия труда. Она почитается как «священное место, где присягают, приносят жертвы божеству *Шьашвы-Абжьныха*, дают обеты и молятся» [61, с. 66]. Её строили «у ограды двора или в саду под большими деревьями, или же подальше, среди подлеска, вдали от жилищ» [3, с. 225].

Такое расположение кузни может быть связано с «небытовым» характером самого строения и маркированностью

пространства. В абхазских обрядах является обычным, в частности, противопоставление внутреннего и внешнего. Оно обнаруживается либо в различении внутренней и внешней части дома (дом-двор), либо дома вместе с огороженным двором и усадьбы, или в противопоставлении усадьбы и территории за её пределами. Так, одни обряды празднества в честь Айтара должны происходить внутри помещения, а другие — вне его, во дворе (см. [26, с. 32]). Если имеет место освящение «верхних богов», то оно может происходить только вне дома, двора, где-нибудь в усадьбе (ср. схожую приуроченность обрядов, посвящённых «богам — вне дома находящимся» [26, с. 77–78, 89]). За пределами дома, двора и усадьбы, на специально выбранном «ритуально чистом месте» проводится ритуал излечения от «шаманской болезни» (ср. ниже). Можно предположить, что кузня строится вдали от дома не столько из практических соображений, сколько в связи с тем, что это сакральное сооружение, связанное с культом верхнего (небесного) божества Шьашвы (ср. ниже), поэтому она должна быть расположена во внешнем пространстве.

Небытовое назначение кузни обнаруживается и в следующей особенности её конструкции. При строительстве жилого дома из плетёных прутьев устанавливаются горизонтальные колья, которые и оплетаются хворостом. При сооружении же кузни плетение стен её ведётся вертикально [26, с. 72].

Возможно, что для сооружения кузни могла использоваться лишь определённая порода дерева (ср. обязательное использование хотя бы одного грабового дерева при строительстве жилого дома, так как, по абхазским поверьям, молния никогда не бьёт в грабовое дерево [81, с. 5]). Сведений о том, какой именно материал можно было использовать при строительстве кузни, у нас нет. Но, поскольку кузнецу запрещалось строить себе строение из рододендрона [91, с. 72], т.е. из прочной породы дерева, обычно использовавшейся абхазами при строительстве, можно предположить, что рододендрон не мог применяться и при строительстве кузни.

Священными являются и важнейшие инструменты, используемые в кузне. Это — наковальня, клещи и молот. Они именуются «три руки». Все «три руки» кузни неприкосновенны для посторонних лиц. Они передаются по наследству от отца к сыну. При создании новой кузни в действующей кузне совершали жертвенный обряд, освящая «три руки», и передавали их новому кузнецу. Затем жертвенный обряд имел место и во вновь созданной кузне. Передача трёх инструментов кузни с жертвенным обрядом осуществлялась и в том случае, когда ученик кузнеца завершал обучение кузнечному ремеслу. Вероятно, первоначально «три руки» не только освящались в кузне, но и изготавливались в ней [3, с. 234, 242, 249; 91, с. 74–75; 26, с. 75].

В изготовлении трёх инструментов в кузне, освящении их можно видеть не только свидетельства сакрального характера наковальни, клещей и молота, но и отождествление их с «первоинструментами» — орудиями, принадлежащими божественному кузнецу или выкованными им.

Среди трёх инструментов кузни особенно важное значение играла наковальня (первоначально, вероятно, каменная), сама по себе выступающая «в роли святыни, которую почитают, которою клянутся и проклинают» [91, с. 69]. Именно у наковальни — алтаря кузни [3, с. 235] приносили жертвы, посвящённые божеству кузни.

Сакральный характер другого инструмента кузни — клещей можно видеть в кабардинском тексте, в котором повествуется о происхождении железных клещей Тлепша. Тлепш вначале работал без железных клещей. «Однажды утром жена Тлепша, выгоняя скот, увидела на дороге убитую змею; голова и хвост её были скрещены. Вернувшись, жена сказала Тлепшу: „Я сегодня увидела убитую змею [голова и хвост которой скрещены], если бы ты сделал что-нибудь похожее, чтобы держать им железо, можно было бы работать, не обжигая рук“». Тлепш вышел и посмотрел. Вернувшись, он сделал подобное увиденному и [при помощи этого] стал ковать. С тех пор стали делать клещи. До этого клещей не было» [65, с. 350]. В другом адыгском ска-

зании речь идёт уже об изготовлении первого серпа, зубья которого сделаны наподобие змеиных [18, с. 335].

Схожая история происхождения клещей встречается в абхазском сказании о Лукмане [2, с. 40–41]⁵. Это «перволекарь», который открыл целебные свойства многих растений и лечит ими людей. Лукман не знает лишь, как рвать зубы. Ценный совет на этот счёт даёт змея — надо изготовить инструмент наподобие змеиных челюстей; профессия Лукмана определённо напоминает «врачебную» функцию кузнеца.

Отношение к трём инструментам кузни как к священным орудиям ремесла напоминает и почитание орудий кузнеца, в частности у племени *вафина* района озера Танганьика. У них засвидетельствован обряд, посвящённый ящерице, в котором хранятся эти инструменты; ему приносят в жертву цыплят. Буквально каждое действие, связанное с кузнёй: рубка дерева для плавки, возвращение после неё в деревню, начало работ в новой кузне сопровождаются специальными церемониями [94, с. 23–24]. Особые требования предъявляются к орудиям производства. Так, кузнечные меха «будут иметь силу, если шкура снята с живой козы; к глине, из которой сделана печь, необходимо примешать специальную смесь, чтобы она хорошо работала»; с этой же целью печь кормят яйцами и кашей [94, с. 25].

Следы восприятия кузни как некоего существа прослеживаются и в абхазской традиции. Их можно видеть, в частности, в обозначении кузнечного шлака как «помёта» кузни. Куски шлака могли использоваться кузнецами в качестве надёжного оберега скота, плодовых деревьев от любителей лёгкой наживы [26, с. 73; 3, с. 256–257].

С культом кузни тесно связано почитание змеи. Оно обнаруживается в запрете кузнецу или человеку, имеющему кузню, убивать змей (в отличие от поведения обычного человека) [91, с. 72, 140].

В литературе отмечен и следующий любопытный факт, иллюстрирующий связи змеи с кузнёй и кузнецом. По сви-

⁵ На эту параллель обратил внимание автора В.А.Чирикба.

детельству Г.Ф.Чурсина [91, с. 141], у одного абхазского кузнеца в свободное от работы время на наковальню обычно заползала змея. Придя в кузницу, кузнец осторожно сталкивал её рукой, и она уползала. В семье кузнеца эта змея считалась священной, связанной с «силой» кузни.

Полевой материал, собранный у информантов-абхазов, подтверждает существование связи змеи с кузней. Так, выяснилось, что, по абхазским поверьям [5], «змея является принадлежностью святыни», т.е. любого сакрального места, в том числе и кузни. «Хороший кузнец (т.е. знаток и кузнечного ремесла и культа кузни) никогда не убивал змей»; «если человека поймает кузня, то он во сне увидит змею». Последнее поверье, видимо, имеет отношение не только к кузне, но и к любой другой «святыне». Так, Н.Я.Марр записал абхазское поверье: «видеть змею во сне — значит, что паца не удовлетворена» [57, с. 118]. Нами записан и конкретный случай, когда человек, имевший кузню, в нарушение предписаний убил змею и был за это наказан. После смерти кузнеца змея приползла и, свернувшись клубком, улеглась под гробом покойного, стоявшим во дворе [5].

Корни представлений о связи змеи с кузней, видимо, уходят в ещё большую древность и восходят к культу огня. Тесное переплетение культа огня и почитания змеи характерно для очень многих традиций. Причём змея сопоставляется не только с земным, но и с небесным огнём. Отголосок таких представлений можно видеть в отождествлении молнии и змеи в кабардинском нартском сказании о Сосруко [65, с. 196]: «Ударяя, словно молния [длинною] в девять змей» (речь идёт о ударах, которые наносил Сосруко во время состязания).

Бог-кузнец

Божеством кузни у абхазов является Шьашвы. Но наряду с ним в абхазском нартском эпосе представлен кузнец по имени Айнар. В традиции адыгов и в культе, и в эпосе фигурирует один и тот же персонаж — бог-кузнец Глепш.

Распределение функций между Шьашвы и Айнаром у абхазов порой вводит в заблуждение исследователей. Некоторые даже склонны видеть в Шьашвы «позднее явление в развитии абхазских религиозных верований» [74, с. 53]. Однако анализ имеющегося в нашем распоряжении материала даёт иную картину. Прежде всего отметим, что имя кузнеца в абхазском нартском эпосе *Ajnaġ-žəj* значит всего лишь «со(вокупности) нар(то)в кузнец». Между тем имя божества кузни Шьашвы восходит к тому же источнику, что и имя адыгского бога-кузнеца Тлепша. Этимологическое тождество этих имён (абх. *Šaš_wə*, каб.-черк. Лъэпщ, адыг. Лъэпшь), впервые предложенное Г.Ф.Турчаниновым [87, с. 48, 49], обосновано в работах последнего времени. Имена Шьашвы и Тлепша восходят (по реконструкции С.А.Старостина) к ПАА **Šarš_wə*.

Этот факт свидетельствует не только об исключительном архаизме и Шьашвы и Тлепша. Если паре бог кузни Шьашвы — кузнец Айнар соответствует один и тот же образ бога-кузнеца Тлепша, то можно сделать и два других важных вывода. Во-первых, кузнец Айнар представляет собой образ, возникший на основе Шьашвы. Поэтому детальное изучение функций Айнара в нартском эпосе и в других фольклорных текстах может существенно расширить наши представления об образе Шьашвы. Во-вторых, Шьашвы — это не столько божество кузни, сколько бог-кузнец.

Эти выводы могут быть подтверждены целым рядом других данных, представленных в культе Шьашвы и в нартских текстах.

Выше уже отмечалось, что основными сакральными орудиями кузнечного ремесла считались «три руки». Нартские тексты поясняют, что «три руки» — это части тела кузнеца: правая рука — молот, левая — клещи, левое колено (или оба колена) — наковальня. Именно благодаря этим текстам мы можем раскрыть значение понятия «три руки» и тем самым выявить важную черту не столько Айнара, сколько бога-кузнеца Шьашвы.

Исследуем также обрядовые формулы, связанные с кузней. Так, привлекают к себе внимание обращения участников обряда в кузне к Шьашвы, в которых они просят уберечь их от несчастий, которые могут причинить им «железные изделия, выходящие из-под рук» божества (см. [3, с. 244]). Здесь Шьашвы совершенно очевидно предстаёт именно как бог-кузнец. Именовать металлические орудия труда делом рук божественного мастера, видимо, мог лишь тот, кто подсознательно воспринимал процесс их изготовления как священнодействие.

В обрядах часто употребляется стандартная формула, согласно которой «Шьашвы разобьёт кузнечным молотом» голову ложно присягнувшего человека [3, с. 251–252, ср. с. 259]. В этой фразе можно видеть ещё одно подтверждение образа Шьашвы как кузнеца и молота — как орудия бога (его руки).

Молот, наковальня и клещи не единственные орудия бога. Он может сжечь человека (см. [26, с. 73]; ср. также проклятие Сасрыквы «пусть тебя сожгут Шьашвы» перед началом битвы с великаном [73, с. 184]) или растопить его [3, с. 255], т.е. огонь — одно из орудий бога. Связь с огнём, возможно, отражена и в эпитете Шьашвы «золотой, великий царь» [3, с. 239; ср. 26, с. 71]. По-видимому, это не только огонь, пылающий в кузне, но и прежде всего небесный огонь — молния, так как именно с неба Шьашвы мечет каменные или железные стрелы («пули») (ср. «у тебя в горле застряла стрела Шьашвы» в заговоре от нападения хищников на домашний скот [21, с. 131]; ср. и заклинание кузнеца, выступающего в функции «врача»: «Я пошёл к Шьашвы и принёс их „пулю“» [42, с. 50]). Подобные стрелы или «пули» обычно связываются у абхазов с громовым ударом божества грозы Афы [26, с. 67]. То обстоятельство, что и Шьашвы может посылать их с небес, свидетельствует о сходстве функций Шьашвы и Громовержца. Сходной точки зрения, видимо, придерживался и Д.И.Гулия, который в комментарии к имени Шьашвы отмечал, что это покровитель кузни, «божество грома и молнии у абхазов» [21,

с. 141]. Абхазская пословица «кузня-это осколок Афы» [3, с. 266] также указывает на совпадение функций бога-кузнеца и бога Грозы.

В связи с функциями бога-кузнеца представляют интерес и следующие описания кузнеца Айнара из нартского эпоса абхазов. Сатаней заказала ему люльку для своего будущего младенца и при этом высказала свои опасения, желая избежать щекотливых вопросов сыновей и людей о внебрачно зачатом младенце: «Ты сейчас начнёшь ковать колыбель. И ночь и день будет пылать у тебя жар. Как сухоей, будет распространяться дым. Удары молота твоего, как гром и молнию, услышат люди. „Что это, неужели наступит засуха?“ — будут спрашивать они друг друга». Кузнец успокоил Сатаней и пообещал ей сохранить тайну. «Дул сильный ветер всю ночь напролёт и стучал град по крышам. Но не гремел гром, не сверкали молнии. Люди спокойно спали в нартском селе» [73, с. 37–38]. В этом описании процессковки сопоставляется с громом и молниями, дым кузни — с суховеем, предвестником засухи. Кузнецу подвластны ветер и град. Эти описания не могут быть лишь изобразительными средствами, в них отражается тесная связь или тождество функций и образов Кузнеца и Громовержца.

Известна ещё одна функция бога-кузнеца, о которой часто повествуется в нартских сказаниях: кузнецы Айнар и Тлепш занимаются «ремонтom» различных частей тела богатырей. Они заменяют повреждённые в бою части тела новыми, изготовленными из металла. Эта функция кузнеца в нартском эпосе, по-видимому, восходит к мотиву изготовления кузнецом частей человека и самого человека, представленному в мифологиях других народов (ср. в хеттских ритуалах; ср. в других традициях выковывание кузнецом языка, речи и т.п. [38, с. 88–90]).

Исключительно важная черта бога-кузнеца, видимо, изначально присущая не только адыгскому Тлепшу, но и абхазскому Шьашвы, обнаруживается в адыгских сказаниях о герое Андемыркane, представленных целым рядом вари-

антов. Эти тексты рассматриваются как «посленартский» цикл, в котором, несомненно, имеют место сторонние влияния, что, однако, нисколько не лишает «весь цикл большой оригинальности» [45, с. 137–139]. Точка зрения о сторонних влияниях, к сожалению, не аргументирована. Не отрицая возможности наличия влияний в этом цикле, отметим, что многие важные мотивы и детали его обнаруживают близкое сходство с мотивами нартских сказаний как адыгов, так и абхазов. Причём некоторые разительные тождества обнаруживаются именно между сказаниями об Андемыркane и абхазскими нартскими текстами. Складывается впечатление, что сказания об Андемыркane — это «редакции» некоторых нартских сюжетов. В частности, обнаруживается тесное сходство между историей рождения Андемыркана и Сасрыквы (см. ниже), а также чудесных коней этих героев; между добыванием огня Андемырканом для замёрзших князей, участников похода, и основным подвигом Сасрыквы/Сосруко (эта деталь отмечена и издателями текста [45, с. 284, 603, примеч. 4]); босые, озябшие ноги Андемыркана, возможно, реализация характерной черты облика нартского героя (ср. кривые, уязвимые ноги Сосруко/Сасрыквы); изготовление меча для Андемыркана по просьбе его матери у кузнеца Тлепша, — тот же мотив, что и в нартском эпосе.

Многочисленные связи между сказаниями об Андемыркane и нартскими текстами не позволяют согласиться с точкой зрения, что в сюжеты об Андемыркane «вовлекается мифический кузнец Тлепш» [45, с. 138]. Несостоятельность такого вывода показывает, в частности, «Гыбза (песня-плач) об Андемыркane». Как отмечают сами издатели текста, язык этого сказания «чрезвычайно архаичен», и сказители уже не понимают целого ряда слов и фраз, часто подменяют их другими, «видоизменяют текст» [45, с. 605]. И в этой архаичной песне-плаче также упоминается кузнец Тлепш, который именно здесь назван *семирогим* (ср. об этой черте ниже). Только в цикле об Андемыркane представлена ещё одна черта образа Тлепша, имеющая прямое

отношение к связи змеи с кузней. Она реализуется в сказаниях «Мать Андемыркана и Тлепш» [45, с. 304–309], «Сын унаутки» [45, с. 309–320] и «Андемыркан», опубликованном в 70-х годах прошлого века [44, с. 50–64]. В этих текстах представлен один и тот же сюжет. Андемыркан встречается в пути с огромным змеем, стоящим на хвосте, с далеко высунутым жалом. Появление этого змея сопровождалось сильным шумом, подобным громовому удару, который, казалось, сотрясал землю. Этот змей мог принимать облик то старика с посохом в руке, то некоего пешего, с которым Андемыркан участвовал в набегах. Причём пеший обладал способностью передвигаться необычайно быстро, не отставая от Андемыркана, сидевшего на коне.

Андемыркан не знает имени попутчика. Но, волею случая попав в кузню, он тотчас же признаёт его в кузнице Тлепше. Таким образом, оказывается, что сам Тлепш имел облик змея. По-видимому, это архаичная черта образа бога-кузнеца не только Тлепша, но и Шьашвы. Связи змеи с кузней и кузнецом, змеиный облик бога-кузнеца, по-видимому, унаследованы от более древнего культа огня, который тесно переплетён с культом змеи (змея). Отчетливые следы связи культа огня и змея обнаруживаются и в абхазо-адыгских сказаниях. Здесь змей или змееподобное существо является владельцем огня, который добывает герой (см. [8]).

Ещё одна черта образа бога-кузнеца обнаруживается в абхазском прозвище Шьашвы — *abžnəxə*, упомянутом уже в работе С.Т.Званба [30, с. 34], что означает «семь святынь», и в наименовании его как «семь братьев Шьашвы» [21, с. 142, 145].

В традиции адыгов не сохранилось представлений о семидольности Тлепша. Однако в песне-плаче об Андемыркани (см. выше) Тлепш назван семирогим. Семироговость его, по-видимому, та же черта, что и семидольность абхазского Шьашвы. В этом случае вероятно глубокая древность связи бога кузни с числом семь.

С семидольностью бога-кузнеца Шьашвы может быть связано и число свечей, использовавшихся в новогоднем

обряде в кузне. Известно, что в некоторых фамильных кузнях возжигали семь свечей [91, с. 73; 26, с. 71; 3, с. 243]. Иногда число свечей больше (по одной на каждого участника обряда) [3, с. 238] или меньше (две: одна за всю семью, другая за каждого члена семьи в отдельности) [91, с. 73], что может быть объяснено забвением традиции. В наиболее раннем описании этого обряда речь идёт об одной свече [30, с. 34]. Не исключено, что это одна большая свеча, в которую скручивают все свечи, используемые в обряде [3, с. 238], и что она может соотноситься с Шьашвы как с единым целым и, одновременно, семичастным (ср. ниже).

У абхазов известно ещё одно божество, связанное с числом семь, — Айтар. Оно воспринимается в образе единого божества, включающего в себя семь долей — покровителей скота, земли, светил: луны и солнца. Этот образ бога Айтар позволяет предположить, что и божество кузни именуется «семь святынь» или «семь братьев» потому, что оно включало в себя семь духов покровителей, т.е. Шьашвы одновременно целое и его части (ср. [3, с. 234]).

Оба эпитета Шьашвы тождественны друг другу, возможно, не только благодаря наличию в них священного числа семь. Не исключено, что «семь святынь» связаны и с определённым астеризмом, именовавшимся «семь братьев». Прямых свидетельств на этот счёт у нас нет: неизвестно и созвездие «семь братьев» у абхазов, что, однако, может быть объяснено неисследованностью абхазской астрологии.

На существование такой астрологии, причём достаточно развитой, указывает ряд фактов. Даже в наши дни удалось описать у информантов более 20 названий отдельных звёзд и созвездий. Их перечень, составленный научными сотрудниками Абгосмузея Р.Гожба и Е.Аджинджалом, был прислан автору статьи.

Отмечено также существование у абхазов специальных празднеств, связанных с солнцем и луной [91, с. 53–54], и гаданий по звёздам. В частности, с помощью гаданий на фасоли или «взглянув на звёзды» ворожеи устанавливали

причину болезни человека, давшего ложную присягу в кузне [14, с. 14]. Видимо, следы предсказаний по светилам отражены и в абхазских поверьях: «Если солнце своими лучами окаймляет крепостную стену — умрёт какой-то царь»; «Если луна своим сиянием окаймляет крепостную стену — умрёт какой-то тавад» (т.е. представитель одного из высших сословий) [52, с. 100].

Существование астрологии само по себе не может подтвердить высказанную выше гипотезу. Однако на возможную связь между «святыней» и звездой или созвездием указывает представление абхазов о «святыне» (к которой относится и кузня).

Согласно поверью, записанному Н.Я.Марром [57, л. 114], «первоначально земля была безгрешна, были места, где пребывали боги, эти места и называются пәқа («святыня». — В.А.)... Но пришли новые люди, и святыни опустели». Возможно, они «опустели» в том смысле, что боги изменили своё местопребывание, вознеслись на небо.

В этой связи представляют интерес абхазские поверья о том, что падающие звёзды — это «святыни» и они перемещаются с места на место. С такой звездой связывалась и одна из известных «святынь» на горе Дыдрыпшь (см. [43, с. 2]).

Схожие рассказы довелось слышать и автору статьи в 1982 г. в селе Хуап. Согласно информантам, на одну возвышающуюся поблизости от села гору, на которой есть «святыня», иногда опускается сверкающий шар; информанты прослеживали связи между «святыней» и наблюдавшимся ими явлением.

Если существует представление о связи между «святыней» и звездой или каким-то схожим объектом, то не исключено, что «семью святынями», «семью братьями» могли именовать и какой-то характерный астеризм (тем более что одно из созвездий, возможно созвездие Близнецов, у абхазов именуется «два брата»). Не исключено, что «семь братьев» — это Плеяды (если принять гипотезу, что абхазское название созвездия Тельца *jaс_waʒaa* относится именно к Плеядам).

Обращение именно к Плеядам связано не только с тем, что они включают в себя семь видимых невооружённым глазом звёзд (известны и другие схожие астеризмы). Дело в том, что Плеядам, видимо, придавалась особо важная роль в абхазской астрологии. В частности, по представлениям абхазов, существуют определённые причинно-следственные связи между видами на урожай и Плеядами. В наиболее отчётливой форме эти связи обнаруживаются в одном нартском сказании [79, с. 76–77]. Герой эпоса Сасрыква наблюдал за тем, как готовила его мать Сатаней еду-мамалыгу для всех своих 99 сыновей. Она поставила на огонь два одинаковых котла, налила в них равное количество воды. В один котёл она насыпала небольшое количество муки, а в другой — в несколько раз больше. Когда же еда была готова, то оказалось, что в обоих котлах равное количество мамалыги. Это обстоятельство очень удивило Сасрыкву, и он стал расспрашивать свою мать. Секрет заключался в том, что зерно было сжато и убрано с поля в разное время: до того, как «взглянули на посевы Плеяды», и после того, как это произошло. «Тяжёл взгляд Плеяд, — пояснила Сатаней, — всё, над чем они засияют, становится бесплодным (бесполезным)».

Сасрыква сбил стрелой шесть звёзд, а остальные шесть сами сгорели, и с тех пор они не вредят посевам.

Если верна гипотеза о связи обозначения божества кузни «семь святынь», «семь братьев» с Плеядами, то в качестве типологической параллели можно отметить наименование Большой Медведицы у монгольских народов как «семь кузнецов» (ср. также «семь старцев», «семь богов»). Согласно бурятской мифологии, это созвездие «появилось из черепов семи чёрных (злокозненных) кузнецов, сыновей враждебного людям чёрного кузнеца Хокори» [62, с. 391, ср. с. 197].

Особая роль Плеяд отмечается у многих народов. В частности, по австралийским мифологическим представлениям, от Плеяд зависит не только дождь и холод, но и солнечное тепло [62, с. 117].

Глубокая древность образа бога-кузнеца у абхазо-адыгов, подтверждаемая этимологическим тождеством имён Шыашвы и Тлепша и совпадениями ряда присущих им черт, а также выявленные в исследованиях последних лет генетические связи между западнокавказскими и хаттским языками позволяют высказать гипотезу о внешних связях бога-кузнеца * \dot{X} ap \dot{s}_w ə.

С этим именем бога-кузнеца, видимо, связано имя греческого Гефеста [8], Кроме того, к * \dot{X} ap \dot{s}_w ə, возможно, восходит и имя d Hašam(m)il. Это имя бога-кузнеца хатти, которое заимствовано в хеттский и палайский языки в форме Hašamili (см. [108, с. 436]). Судя по аккадской версии договора между правителем Митанни Шаттивазой и Суппилиумой I — царём Хатти, в которой имя бога передано d Ha-aš-mi-li-iš (KBo I, 2, Rs. 25; см. [109, с. 23]), графические варианты в хаттских, хеттских, палайских и аккадском текстах, вероятно, отражают форму хат. Hašmil (Hašm-il, -il — хаттский суффикс имён, хет. -ili). ПАА * \dot{X} ap \dot{s}_w ə: греч. Ἥφαίστος; ПАА * \dot{X} ap \dot{s}_w ə: хат. Hašm-il (с соответствиями: латер. \dot{X} : греч. Η, хатт. Ḫ; глухой p: греч. φ, хат. ø; лабиализованная мягкая аффриката \dot{s}_w : греч. στ, хат. šm).

Хасамилу наряду с другими богами приносили в хеттских ритуалах жертвы; он упоминается в договорах в качестве свидетеля — гаранта соглашения (см. [109, с. 23]). Существовали жрецы, связанные с культом Хасамила (lu SANGA d Hašam(m)ili — IBoT I, 29, Vs. 22).

Важные черты образа Хасамила засвидетельствованы в хаттско-хеттской билингве 412/B+, представляющей описание хаттского строительного ритуала. Хаттская богиня Катахципури призывает Хасамила — «кузнеца всемогущего» (lu E.DE.A innarawandan). Она просит его взять с собой железные гвозди, медный молоток, железный *катпунисет* (значение неизвестно), железный очаг⁶ (см. [111, с. 9; 106,

⁶ Хат. ḫapalkiyan tetekuzzan — хет. AN.BAR-aš GUNNI «железный очаг» (см. [111, с. 9]). Слово tetekuzzan представляет собой сложение:

с. 206; 108, с. 478]). Здесь перечислены как инструменты, с помощью которых работает Хасамил (молоток, гвозди), так и изделия кузнеца (в частности, очаг), которые, судя по переведённому с хаттского языка строительному ритуалу KUB XXIX 1, должны быть установлены в новом доме.

Бог-кузнец распарывает чёрную землю и, видимо, входит в неё (16b nu iškalli daganzi[pan] 17b anda-ma-aš-kan paīt^dḪašam[miliš]; см. [107, с. 19; 108, с. 472]). Из текста неясно, чем распарывает землю Хасамил (резаком? молнией?). Однако можно сравнить эти строки с описанием возвращения исчезнувшего хаттского бога Телепину, который в гневе, подобно богу Грозы (см. [102, с. 207–209]) поразил громом и молнией чёрную землю (dankui tekan zahḫiškizzi: KUB XVII, 10, II, 33–34). Поскольку бог-кузнец совершил нечто похожее на то, что сделал с чёрной землёй Телепину, то можно предположить, что Хасамил в этой функции подобен Громовержцу (ср. об этой функции бога-кузнеца выше).

Существенный интерес представляет и то, что в обряде на горе Пискурунуве, имевшем место в хеттском весеннем празднике *антахиум*, служитель («надсмотрщик над поварями») приносил жертвы таким важным хаттским символам, как руно, трон, окно, источник, пифос, деревянный засов, очаг, а также Ḫašamiliyaš GIŠ-i — «дереву бога Хасамили» (KUB XXV, 18, III, 28–37; IV, 24–32; V, 17–24, KBo XIV, 39, 2–4; ср. также [109, с. 23]). Связь хаттского бога-кузнеца с деревом напоминает схожее соотнесение (ср. ниже) кузнеца, шамана с деревом (ср. также жезл как символ шамана и посох бога-кузнеца Тлепша).

Вслед за описанием некоторых черт культа кузни и связанного с ней бога-кузнеца представляется необходимым рассмотреть функции кузнеца в обществе. За недостатком места мы коснёмся лишь некоторых черт сходства между кузнецом и шаманом, обнаруживающихся как в культовой

tete «большой», kuzzan «очаг» (ср. о tete в целом ряде других хаттских слов [109, с. 80–81]). Хаттское слово kuzzan содержится в имени Ḫuzzan-išu/Kuzzan-ašu. Последнее, как установлено Г.Оттенем [118, с. 45], является хаттским именем обожествлённого очага.

практике, так и в нартских сказаниях, а также попытаемся привлечь внимание к ряду важных деталей, представленных в ритуале, происходившем в кузне под Новый год.

Кузнец и шаман

Общественный статус кузнеца и шамана в целом сходен. Он обусловлен функциями этих лиц. С одной стороны, они защитники коллектива перед лицом всевышних сил и обладают особой силой, недоступной простому смертному. Но, с другой стороны, свои сокровенные способности кузнец и шаман могут обратить и против окружающих. И их панически боятся. В силу этих факторов кузнец и шаман не только пользуются в некоторых обществах почётом и уважением, но и одновременно — дурной славой колдуна; они в известной степени изолированы от общества (ср. [38, с. 88]).

Среди черт сходства между шаманом и кузнецом привлекают к себе внимание обряды посвящения в шаманы и в кузнецы. Так, посвящению в шаманы обычно предшествует период видений. Духи днём и ночью настойчиво преследуют избранника, требуя дать согласие стать шаманом. Подобные преследования прекращаются после того, как человек даёт согласие стать шаманом, а в ряде обществ он подвергается и определённым посвячительным обрядам. Основная суть видений и последующих посвячительных обрядов заключается в том, что избранник умирает и рождается в новом качестве — шамана — человека, обладающего сокровенными способностями. Через испытания, сходные с шаманскими, проходит и кузнец. В частности, согласно представлениям якутов, божество кузни Кыдай-Бахсы «причиняет болезнь своим потомкам, отпрыскам древних кузнецов, чтобы обратить их к забытому родовому ремеслу. Тогда потомок кузнеца должен через шамана принести ему в жертву порога⁷ чёрной масти (курсив мой.— В.А.) и приняться за своё наследствен-

⁷ Порог — бык. — *Примеч. отв. ред.*

ное занятие. По понятиям якутов, только при этих условиях болезнь проходит. В этом отношении наблюдается полное тождество кузнецов и шаманов» [46, с. 111]. Божество кузни преследовало также кузнеца, который стал заниматься ремеслом, не совершив необходимых обрядов. В этом случае жертвуют чёрного бычка, шаман совершает камлание, вручая душу бычка Кыдай-Бахсы и прося его отпустить человека и сделать его кузнецом. Сердце жертвенного животного вытаскивали кузнечными клещами и клали на наковальню, и посвящаемый должен был ударить его молотом и раскроить. Только после такого обряда кузнец становился специалистом своего дела и вступал под покровительство божества кузни [47, с. 85]. Очень близкие по существу представления и обряды обнаруживаются и у абхазов. В частности, если в семье, имевшей в прошлом кузню, происходили какие-либо несчастья, то шаманки видели причину их в отказе семьи от служения богу-кузнецу. Требовалось посвятить кого-либо из лиц мужского пола, часто новорождённого, в кузнецы. Его приносили в кузню, мазали углём и давали обет посвятить служению Шьашвы, если он поправится [3, с. 247].

При посвящении младенца его могли не мазать углём, а класть на них [41, с. 268]. Текст обета, даваемого при таком посвящении («Если он (младенец. — *В.А.*) выздоровеет, то даём слово, что мы бросим его в твой уголь» [3, с. 247]), показывает, что оба действия — это формы одного и того же обряда «бросания в уголь» (ср. о существовании такого обряда [41, с. 269]).

Обряд посвящения в кузнецы должен был пройти и ученик кузнеца. При этом он получал у мастера «три руки». Если же ученик не совершил жертвоприношения и стал самостоятельно работать в кузне, то он мог подвергнуться преследованиям со стороны бога-кузнеца (см. [3, с. 249]).

Через испытания, подобные тем, которым подвергаются шаман и кузнец, проходит и Сасрыква/Сосруко. Наиболее отчётливо это выражено в абхазском эпосе. Новорождённый не плачет, не издает ни звука [73, с. 39] до того момента, как нартский кузнец закалит его. В результате закалки (ср., в ча-

стности, как духи варят в котле душу будущего шамана или подвергают его тело рассеканию [47, с. 82–82; 46, с. 42 и сл., 101–102]) происходит резкая перемена в поведении младенца — он подаёт голос. Иначе говоря, именно в результате закаливания происходит собственно рождение героя, подобно тому как завершается становление шамана и кузнеца или как после прохождения обрядов инициации, что оно, например, у гольдов «должно начинаться лишь с наступлением сумерек, так как лишь тогда шаман в состоянии видеть злых духов» [54, с. 270; ср. с. 272, 273] (ср. о якутах [75, с. 639–640]). Аналогичная черта обнаруживается и в обрядах, связанных с кузней. После захода солнца имел место ритуал в кузне, посвящённый встрече Нового года у абхазов [30, с. 34; 76, с. 143; 3, с. 238, 242]. Именно ночью занимался изготовлением железной колыбели и нартский кузнец Айнар. Приурочение начала обряда в кузне к наступлению мрака отмечается и в других традициях (ср. ниже об обряде в кузне у монголов).

По представлениям якутов, первые симптомы болезни человека, занявшегося кузнечным ремеслом, но не совершившего необходимого обряда, выражаются в том, что сам кузнец и посторонние слышат, «как *ночью* (курсив мой. — В.А.) кузница работает сама: стучит молот, шипит мех кузнечный» [47, с. 85]. По легенде, сообщаемой античными авторами, «кто хочет получить готовое, выкованное металлическое изделие, должен принести с вечера металл, и на следующее утро он найдёт уже готовую вещь» [94, с. 41].

В шаманской практике некоторых народов, в частности якутов, встречаются свидетельства того, что шаман в ходе камлания ел горячие уголья (см. [75, с. 629, 631]). Подобное поедание углей представлено и в нартском эпосе. Углями кормили после закаливания Сасрыкву; их ел и младенец Пата-раз (см. [65, с. 279]).

С «биографией» шамана тесно связывается птица, очень часто орёл. Связь птицы с шаманом (ср. также об орле в связи с кузнечным ремеслом [95, с. 121]) следует уже из тех историй о шаманах, согласно которым душа шамана воспитывается в птичьем гнезде [46, с. 41, 61–63]; птица (орёл)

научила человека шаманить [6, с. 23]; шаман вылупляется из яйца, которое сносит в гнезде на дереве птица, похожая на орла [46, с. 60]; при камлании шаман «превращается в какую-либо птицу или пользуется услугами духа птицы...» [6, с. 30] и т.п.

Великие шаманы могли воспитываться и в специальной люльке. Так, согласно гольдской легенде первый шаман Хаддо родился на берёзе и «был вскормлен в люльке на этой берёзе». Вскармливала его птица. Эту легенду Л.Я.Штернберг [95, с. 123] отмечал как близкую к якутским преданиям. В этих последних говорится, что «орёл съедает сур (душу) ребёнка, предназначенного быть шаманом, уносит её в поле с «солнцем и месяцем» и тут на специально взращённой священной березе высиживает яйцо, затем пробивает его и спускает вылупившегося ребёнка в *железную колыбель* (курсив мой. — В.А.), стоящую у основания дерева» [95, с. 115].

С этими легендами можно сопоставить и кетский текст о Каскете. Этот персонаж обнаруживает на шаманском дереве *люльку*. Он прыгает в неё, раскачивается и поднимается выше. Вверху он видит на «божьем дереве» орлиное гнездо. По просьбе орлицы Каскет добывает орлиный коготь и обменивает его на огниво (см. [28, с. 184–186]).

Известно также якутское поверье о том, что самые большие шаманы «воспитываются и укачиваются» в особой колыбели в нижней стране у злых духов. Души этих шаманов затем варились и закалялись покровителем кузнецов Кыдай-Бахсы [46, с. 63]. У этого покровителя кузни *веки глаз* всегда опущены⁸, и когда ему нужно что-нибудь

⁸ В качестве типологической параллели ср. гоголевского Вия и другие подобные образы [31, с. 133–142]. Аналогичной чертой наделён в абхазском нартском эпосе и «пастух», от которого рождён Сасрыква. У него огромные брови, которые скрывают лицо. Чтобы увидеть Сатаней, он убирает волосы и открывает глазищи [73, с. 26]. Согласно неопубликованному абхазскому нартскому тексту [66а], при встрече Сасрыквы с пахарем герой обращается к нему с приветствием. В ответ пахарь «приподнял свои брови и сказал: «Добро пожаловать!»

увидеть, «то восемь человек сверху и снизу открывают железными крючьями ему глаза» [4а, с. 104]. Как существу «иноного мира» Кыдай-Бахсы приносили в жертву животных чёрной масти [47, с. 85; 46, с. 111].

В специальной литературе мы не нашли ответа на вопрос, являются ли упомянутые выше якутские истории о воспитании шамана в люльке на дереве (ср. также аналогичные рассказы гольдов, кетов) и воспитании в люльке в нижнем мире двумя версиями одного и того же сказания. Кажется более вероятным, что мы имеем дело с двумя разными историями. В них, возможно, отражено деление шаманов на «верхних» и «нижних» (видимо, совпадающее с делением их на «чёрных» и «белых»). В таком случае первая история повествует о становлении верхнего шамана, а вторая — нижнего.

Интересные параллели к засвидетельствованным в вышеупомянутых обществах представлениям о становлении шаманов, их воспитании в особой колыбели, участии покровителя кузни в их закалке-посвящении обнаруживаются в цикле об Андемыркани и в абхазском нартском сказании о Сасрыкве. Рождение Андемыркана постоянно связывается с орлом и деревом [45, с. 283–320]. Младенцем унёс его орёл из отчего дома. Нашли Андемыркана в лесу или воспитатель Андемыркана нашёл его в лесу на самой вершине дерева, в орлином гнезде.

Закрыты глаза и у хурритского гиганта подземного мира Упеллури из «Песни об Улликумми», который, подобно греческому Атланту и некоторым богам хатти, держит на себе небо и землю: «Когда бог Эа закончил говорить, он пошёл к Упеллури. И Упеллури открыл (букв. поднял) (свои) глаза и увидел бога Эа»; ср. также об открытии глаз Энлиля (см. издание текста [101, с. 26; 100, с. 156]).

Подобно Упеллури и Энлилю схожей чертой наделён и каменный великан Улликумми. Богиня Иштар (хурр. Савуска) безуспешно пыталась пением и музыкой зачаровать Улликумми. Тогда из морской пучины поднялась Огромная Волна и пояснила Иштар, что Улликумми глух и слеп. Однако слепота и глухота Улликумми — состояния временные (подобно слепоте Упеллури и Энлиля), так как в одном случае «бог Солнца вниз с небес посмотрел и увидел Улликумми. Улликумми же увидел небесного бога Солнца» [100, с. 158].

Согласно абхазскому эпосу, после появления на свет и закалки кузнецом Айнаром новорождённый Сасрыква укладывается спать в железную люльку, выкованную Айнаром. Она стоит под сенью могучего грецкого ореха, макушка которого достигает небес; сама по себе раскачивается⁹ колыбель и растёт в ней младенец не по дням, а по часам [73, с. 41–46]. Эти описания детства Андемыркана и Сасрыквы, участие кузнеца в закалке Сасрыквы (ср. также закалку Сосруко в кузне в адыгском эпосе), несомненно, очень тесно связаны с кругом представлений, имеющих отношение и к шаману и к кузнецу.

Участие в закалке (посвящении) Сасрыквы/Сосруко — далеко не единственная линия связи кузнеца и этого героя. В посвящённых этому герою сказаниях обнаруживаются исключительно архаические черты его образа.

Так, в версиях адыгского сказания о том, как Сосруко добыл огонь у великана, представлена следующая черта героя. После того, как Сасрыква победил великана и приготовился к тому, чтобы снести ему голову, исполин с горечью сказал ему: «Не будь я, великан, глупым / Что ты — Сосруко, / Должен был узнать по твоим голеням» [65, с. 204]. Ответ на вопрос, почему по голеням можно узнать Сосруко, содержится в кабардинском тексте «Как Сосруко убил иныжа» и аналогичном бжедугском сказании «Нарт Саусырыко и иныж». Великан имеет в виду то, что у Сосруко кривые ноги: «О, горе мне, ведь когда ты поднимал на гору *джан-шерх*, по твоим кривым ногам я догадался, что ты Сосруко» [65, с. 206]; «Не посмотрел я на тебя [раньше]! Говорят, что Саусырыко чернявый, с кривыми ногами, я должен был узнать тебя» [65, с. 209]. Кривые ноги, как характерный признак этого героя эпоса, упомянуты и в осетинском сказании [69, с. 78; 77, с. 100, 102].

⁹ В связи с укачиванием в колыбели Сасрыквы и Каскета (в кетском мифе) ср. абхазский обычай устраивать катание на качелях по случаю рождения ребёнка [43, с. 5].

Схожая черта образа героя реализуется и в описании схватки Сосруко с Тотрешем в адыгском и абазинском эпосах. Победив своего противника, Сосруко отвёз голову врага его матери и бросил ей в подол. В ответ мать Тотреша кинула в героя стальные ножницы. «Ножницы прошли сквозь [закрытую] дверь, пронзили мягкую пятку Сосруко и вошли в землю» [65, с. 200]. О каком-либо последствии этого ранения здесь ничего не сказано. Но в абазинском эпосе в сказании «Хромой Сосруко» указывается, что мать противника героя, бросив ножницы, «перебила большое сухожилие его пятки, и он охромел. Стал он хромым и называли его хромым» [66, с. 228].

Кривизна ног или хромота героя напоминает «отмеченность» внешности кузнеца в других традициях: наличие физического изъяна (у Гефеста и т.п. [37, с. 88]). Существенно и то, что подобный изъян есть не только у Сосруко, но и у Тлепша. Согласно некоторым адыгским сказаниям «Тлепш умер от ран, полученных им при отсечении его ног мечом» (ср. с гибелью Сасырквы/Сосруко от ранения незакалённого колена/ноги), или он «приделал себе железные ноги вместо отсечённых мечом его же изготовления» [62а, с. 516] (ср. также о стальном колене или коленях абхазского Айнара).

Правомерность сопоставления кривизны ног, хромоты героя эпоса со схожей чертой кузнеца удостоверяют сказания о добывании огня Сасырквой/Сосруко у великана-змея (см. [8]). Сосруко берёт верх над змеем — хранителем огня. Отрубить голову (головы) противника можно лишь особым мечом, принадлежащим ему самому. К тому же его нельзя трогать голыми руками, а лишь с помощью клещей Тлепша. Взяв меч клещами, Сосруко отрубает голову змея. Схожее с адыгским абхазское сказание упомянуто и у И.А.Аджинджала. Опираясь на известный ему текст, И.А.Аджинджал писал: «И самого Сасыркву мы видим даже и в походе с железными щипцами, которые однажды спасли его от козней великана» [3, с. 237].

Благодаря любезному содействию Р.Гожба удалось установить, что текст, подобный тому, который был использован И.А.Аджинджалом, опубликован в 1940 г. в «Абхазских сказках» [1, с. 35–38]. В «состязании» с противником Сасрыква берёт клещами раскалённый плуг, который проглатывает и затем извергает его противник, меч, которым он лишает жизни змея. С помощью клещей Сасрыква обезопасил себя и от угрозы, которую таили внутренности (кишки) противника.

В абхазском сказании о «героическом детстве» Сасрыквы мы видим его и с молотом в руке. Никто не может привести младенцу предназначенного ему буйного коня. Тогда малютка сам взнуздal его и решил укротить. Вскочил он на коня, и тот то взмывал к небесам, то устремлялся к земле, то нёсся на восток, то — на запад, чтобы погубить Сасрыкву. Но Сасрыква крепко держал в руке молот и наконец так ударил коня по голове, что искры посыпались, и усмирил коня [73, с. 46–51].

Следовательно, кривизна ног, хромота, клещи и молот, как орудия Сасрыквы/Сосруко, ряд других деталей его «биографии» тесно сближают его с кузнецом. У нас нет однозначного ответа на вопрос о том, чем объясняются эти черты «биографии» и образа Сасрыквы. Однако, если учесть, что в абхазском [74, с. 180] и адыгском [65, с. 192, 193] эпосах связи кузнеца и Сасрыквы/Сосруко обнаруживаются и в изготовлении оружия и доспехов для этого героя (ср. также меч, сделанный Тлепшем для Андемыркана [9, с. 462]), то нартская «пара»: кузнец — Сасрыква/Сосруко может быть сопоставлена с парой хромоногий Гефест — Ахиллес.

В свете выявленного сходства между кузнецом и героем эпоса привлекают к себе внимание любопытные параллели к одному из основных подвигов Сасрыквы — добыванию огня у великана-змея, во время которого он пользуется клещами. Они обнаруживаются, в частности, в румынской сказке «Греучану» [72, с. 5–15]. Сюжет её таков. Змеи похищают с неба солнце и луну. Греучану отправляется за

ними в поход и по пути навещает своего названного брата Земного Кузнеца. Это великий мастер и волшебник. Он даёт советы герою, как добиться победы, и изготавливает копию Греучану из железа. Пользуясь наставлениями кузнеца, герой берёт верх над змеями.

На обратном пути его преследует старая змея. Греучану вынужден укрыться в кузнице. Змея пытается проникнуть в кузницу. Однако кузнец засовывает в рот чудища раскалённого железного человека (копию Греучану), и змея погибает.

В этой сказке победа достигается благодаря совместным усилиям Греучану и кузнеца, в чём можно видеть тесные их связи друг с другом, напоминающие связи кузнеца и Сасрыквы/Сосруко. Возвращение солнца и луны в румынской сказке (и огня Сасрыквой/Сосруко) напоминает также сюжет белорусской сказки о богатыре, добывающем солнце у змея, пожравшего его (см. этот текст [70, с. 10]).

Такие детали в румынской сказке, как укрывание героя и кузнеца в кузнице, способ убийства змея, ведут нас к другим восточнославянским: украинским [70, с. 9–12], белорусским (см. [78, с. 256–257 и примеч. на с. 267]) текстам (ср. также о восточнославянских и западных текстах об укрывании героя в кузнице [11, с. 171–175]).

Кузнец в новогоднем ритуале

Одна из важнейших обязанностей кузнеца — возглавлять специальный обряд, посвящённый богу-кузнецу. Он имел место, согласно Н.Я.Марру, у бзыбцев (в западной части Абхазии), в частности в с. Лыхны, с кануна Нового года и длился два-три дня, а в Абжуе (центральная часть Абхазии) — между Рождеством и Новым годом [57, л. 123].

Этот обряд (ср. также весенний праздник адыгов в честь Тлепша; на нём совершали возлияния на железном лемехе и на топоре [55, с. 27]) засвидетельствован рядом авторов [30; ср. также 91, с. 73–74; 26, с. 71–72; 3, с. 238–240]. Поэтому нет необходимости приводить здесь подробное опи-

сание всего обряда¹⁰. В нём принимали участие члены семьи или группы родственных семей, за исключением невесток (т.е. «чужих»). Возможно, что изначально права участия в этом обряде были лишены не только невестки, но и вообще женщины — члены рода или семьи. Подобный вывод может быть обоснован следующим фактом. В случае рождения в семье мальчика его «представляли» кузне, т.е. жертвовали козла и просили божество кузни покровительствовать младенцу (см. [25, л. 27]). Только после такого «представления» младенец мог быть включён в число участников ежегодного ритуала в кузне. В случае же рождения девочки никаких жертв в кузне не приносили [64].

Хотя участие женщин — членов рода, семьи в обряде в кузне засвидетельствовано авторами, наблюдавшими обряд несколько десятилетий назад, тем не менее мы склонны видеть в этом лишь нововведение, свидетельство трансформации обряда. Ограничение круга участников ритуала, вероятно, связано с тем, что кузнечное ремесло — это исключительно мужское занятие. Можно сослаться и на сведения Б.П.Джанашия [25, л. 24, 27, 46–47] о том, что во время обряда мужчины входили в кузню, а женщины и девушки нет; некоторые кузнецы, хотя и «представляли» кузне и дочерей и невесток и допускали их в кузню, но при этом не приносили в жертву животное.

Жертвовали обычно козла, а также по одному петуху на каждого участника ритуала¹¹, если даже это младенец в колыбели. Основное требование к главной жертве — она должна быть «(ритуально) чистой». Таковым может быть холощёный козёл, хотя допустимо и посвящение божеству козы «(ритуально) чистой» (т.е. не покрытой). Более того, чтобы жертвы не «осквернились», приблизительно в тече-

¹⁰ Судя по статье А.Кукбая [48], в известных описаниях этого обряда много пробелов. Обряд являлся частью празднества встречи Нового года, длившегося 3-4 дня (ср. также [57, л. 123]). По случаю празднества крестьяне посещали с подарками князей и дворян.

¹¹ Согласно А.Кукбая [48], «режут столько же петухов, сколько мужчин в семье, и столько кур, сколько — женщин».

ние 15 дней до начала ритуала козла держали на привязи, подкармливая его листьями, а петухов не выпускали из курятника и кормили прошлогодним зерном [64; 53].

Принесение в жертву преимущественно животного мужского пола, видимо, связано с тем, что и божество кузни соответствующего пола (и что может быть сопоставлено, в частности, с хеттскими обрядами, в которых богу Грозы посвящали быка, а богине Солнца города Аринны — корову; см. [7]). О связи по признаку пола свидетельствует и принесение в жертву именно петухов. Кроме того, быть может, благодаря своей окраске и ассоциации с огнём (ср. русск. «пустить петуха») петух связан с культом кузни. На такую связь указывает один из образов нартского эпоса. Нарты встречают в пути колдунью, которая восседает на «петухе божеств Шъашвы» [73, с. 354].

Жертвенное животное должно быть только белой масти. Это, видимо, обусловлено тем, что Шъашвы — божество верхнего мира (ср. ниже о принесении покровителю кузнецов у якутов Кыдай-Бахсы жертвы только чёрного цвета; Кыдай-Бахсы приурочен к нижнему миру). Жертва могла подвергаться специальному испытанию на предмет, угодна ли она богу.

Апробация жертвы, совершенно идентичная той, что описана И.А.Аджинджалом в связи с культом кузни [3, с. 259], могла иметь место и в случае обряда лечения от шаманской «болезни» [22].

Аттестованное животное подвергалось омовению (мыли ноги, морду, вытирали насухо) [25, л. 24; 64], а затем вели его в кузню, где предъявляли божеству в «живом виде». И лишь после этого, вне кузни, приносили его в жертву, а в саму кузню несли наиболее почитаемые части животного [25, л. 24].

По случаю обряда в кузне распечатывали кувшин с вином, приготовленным из урожая прошедшего года (ср. о нём [81, с. 23; 76, с. 144]). Содержимое сосуда предназначалось именно для этого ритуала и не могло быть использовано в каких-либо иных целях. Согласно описаниям ряда авто-

ров, кувшин с вином помещался непосредственно в кузне или вблизи неё, в специально отведённом месте (см. [3, с. 211; 25; 91]).

Согласно одному информанту [10], у его деда (Їәж_w Ah_wba) кузни не было. Однако имелся специальный «кувшин кузни» с вином, который открывали к празднику Нового года.

По-видимому, сам акт распечатывания такого сосуда (а также запечатывания его осенью), посвящённого кузне и его божеству Шьашвы, имел знаковый характер. В качестве типологической параллели можно отметить обряды распечатывания сосудов (с зерном, вином) весной и запечатывания их осенью, практиковавшиеся в ежегодных празднествах хеттов. Причём, подобно тому как и у абхазов, сосуды с зерном, вином были посвящены определённым божествам: «сосуд бога Грозы», «сосуд бога Грозы города Ципланды» и т.п. В хеттской традиции акты «открывания» — «запечатывания» сосудов, возможно, символизировали собой «открытие» («рождение») сезона весны и дождя — «закрытие» сезона (приближение времени, когда можно бояться голода и бескормицы) [7, с. 25–26 и сл.]. По-видимому, схожее значение имели распечатывание и запечатывание сосудов в традиции абхазов.

Для обряда в кузне готовили один большой пирог в форме круга, изображавший солнце, и другой пирог, меньших размеров, в форме полумесяца, представлявший луну [91, с. 53–54, 73], а также по одной серповидной лепёшке на каждого из участников обряда.

Основное назначение ритуала в кузне, с точки зрения его участников, заключается в том, чтобы добиться расположения Шьашвы, обеспечить плодородие в широком смысле (ср. [14, с. 12]). Эта главная идея постоянно присутствует в зафиксированных рядом авторов текстах, представляющих собой обращения главы обряда к божеству (см. [3; 25]). Можно привести также записанные Д.И.Гулия [20] четыре строки из, вероятно, более пространной молитвы, обращённой к Шьашвы в день празднества в кузне:

«О Шьашвы, все семь святынь! Ты, чей кинжал пронзает (человека насквозь), ты, чем кинжал вонзается (в человека). Одари своей лаской, одари своей милостью, сотвори для них (участников обряда.— В.А.) тысячи лет...»

Полевые материалы, собранные нами в 1982–1983 гг., свидетельствуют о том, что, например, в новогоднем обряде в кузне уже не встречаются некоторые важные элементы. Так, нет специального кувшина с вином, предназначенного для праздника; не стучат молотком по наковальне, не упоминают (иногда даже не знают) имени покровителя кузни, а адресуют молитвы «великой кузне» и т.п. Следует, однако, подчеркнуть, что эти трансформации в обряде вряд ли носят всеобщий характер. Вероятно, существуют другие, оставшиеся неизвестными нам, варианты новогоднего праздника.

Была выявлена одна любопытнейшая черта праздника, которая не отмечалась другими исследователями. Согласно информанту [27], его благопожелание по случаю праздника в кузне под Новый год начинается с фразы «ašək_ws ačəḡara hazajtʼ». Общее значение её — «мы (участники обряда) пришли встретить (встречаем) Новый год». Однако буквальное значение слова ačəḡara — «разделение надвое». Другие случаи употребления его в форме глагола в абхазском языке типа «день разделился надвое», «весна/зима разделилась надвое», т.е. прошла половина дня, весны/зимы, подтверждают предлагаемое здесь значение.

Ещё один из опрошенных мной информантов подтвердил, что праздник в кузне совпадает со временем «разделения года надвое» [64]. Таким образом, складывается парадоксальная ситуация: встречают Новый год, но буквально называют момент встречи временем деления года на две части. В поисках решения этой дилеммы можно обратиться к одной любопытной черте описаний абхазского нартского эпоса.

В целом ряде сказаний мы обнаруживаем, что главные события обычно происходят в момент, когда солнце находится в зените (рождение Сасрыквы, его закалка и т.п.; см.

[8]; ср. о схожей черте других нартских сказаний [29, с. 69–70]). В такой приуроченности событий, по-видимому, проявляется концепция времени народа — творца эпоса. «Когда солнце находится в зените» — указывает на начальную точку отсчёта времени, на момент, когда космос возвращается к своему недифференцированному состоянию. Именно к такому моменту и приурочены центральное событие сказания, важный ежегодный ритуал, так как они выступают в функции актов символического порождения (создания или воссоздания) вселенной.

Если ритуал в кузне приурочен к важному, с точки зрения носителей культуры, моменту времени, то как объяснить упомянутое выше деление года надвое? Нам кажется, что здесь отражено архаичное представление абхазов о годе, схожее, в частности, с вайнахскими.

Описывая религиозные верования ингушей, Е.М.Шиллинг, в частности, писал, что дважды в год (летом и зимой) происходили обряды у чёрного камня в Хамхинском обществе. Они были приурочены ко времени «когда солнцу из дома время выходить». «У солнца было два дома — летний и зимний; в день солнцестояния (время покоса) светило удалялось к зимнему дому; через 6 месяцев оно поворачивалось к летнему обиталищу» [93, с. 27]. Можно предположить, что о подобном делении надвое года, видимо, совпадающим со временем зимнего солнцестояния, идёт речь в упомянутом выше благопожелании в празднестве кузни¹².

¹² В связи с делением года на две половины представляют интерес свидетельства хеттских текстов. Некоторые исследователи считают, что у хеттов год состоял из четырёх сезонов [105, с. 12–51]. Причём подавляющее большинство хеттских празднеств было приурочено именно к весне, осени и отчасти к зиме; лето, как правило, было сезоном военных походов. Хотя хетты, возможно, в действительности делили год на четыре сезона (во всяком случае, есть названия для трёх из них), тем не менее только дважды в год имели место празднества, во время которых цари совершали объезды территории царства, а по маршруту поездок правителя несли из города в город священное руно — символ плодородия. Эти праздники обнаруживают несомненные

Таким образом, ритуал в кузне мог быть приурочен к моменту солнцестояния. О значении этого ритуала свидетельствуют и некоторые другие важные детали.

Как отмечено выше, в новогоднем обряде в кузне используются свечи. По описанию С.Т.Званба [30, с. 34 и сл.], после того как члены семьи соберутся в кузне, кузнец, сняв шапку, становится на колени, «зажигает восковую свечу». Затем он обращается с молитвой к божеству, отрезает по кусочку от печени и сердца жертвенного животного и петухов, от пирога и сжигает это на углях¹³; аналогичные части получают и все участники обряда.

тождественные черты друг с другом и различаются главным образом тем, что один происходил весной, а другой — осенью; для весеннего ритуала характерны действия, имеющие значение «открытия», «начала», а для осеннего — «закрытия», «конца». Объезды страны представляли собой одну из важных функций хеттского царя.

Согласно хеттскому гимну Солнцу и другим текстам, подобные объезды территории совершали бог Солнца, бог Грозы. Сходство этих последних с поездками царя позволяет предположить, что, объезжая страну, царь, видимо, выступал, в частности, в функции Солнца (см. [7, с. 23 и сл.]). Возможно, что сопоставление царя с Солнцем проявлялось и в некоторых других нормах поведения правителя. Так, обычное местопребывание царя в столице, а зимой, как правило, на юге, в Анкуве, видимо, имеет то же значение, что и нахождение Солнца то в летнем, то в зимнем доме, засвидетельствованное, в частности, у ингушей.

Конечно, нельзя не считаться с тем, что царь мог проводить зиму на юге по практическим соображениям: зима здесь, вероятно, была значительно мягче. Тем не менее вряд ли является случайным то, что не только царь зимовал на юге, но и священное руно, по-видимому, с целью символического открытия нового весеннего сезона переносили в конце зимы на юг. О переносе этого символа говорится в коллофоне текста KUB XX, 25, VI, 1–5: «Третья та[бличка. Не закончена]: Когда божество (священного) рун[а] бога Грозы города Ц[ипланды] з[им]ой, в 12-й месяц года [идёт] по южному пути». Судя по другим строкам этого же текста, южный путь вёл в Анкуву (KUB XX, 25, I, 9–12; см. об этом тексте [113, с. 20–21]).

¹³ В этом обряде, как и во многих других, упоминали «Ачба и Чачба», т.е. друг за другом называли две фамилии, из числа которых происходили правители Абхазии. По мнению некоторых исследова-

Из этого описания С.Т.Званба следует, что возжигание свечи происходило в момент обряда в самой кузне. Схожее описание встречается и у Г.Ф.Чурсина [91, с. 73–74]. Хозяин кузни ставит на наковальню зажжённую малую свечу, т.е. свечу, посвящённую всей семье, семье, как единому целому. Вначале он молится за благополучие семьи, потом за себя и затем за каждого члена семьи в отдельности, по принципу старшинства. «Во время каждой молитвы кузнец отрезает от большой свечи кусок (долю данного члена семьи), зажигает и приклеивает к наковальне вместо снятой свечи всей семьи» [91, с. 74].

Несмотря на то что описания возжигания свечей у различных авторов варьируют в некоторых деталях (ср. также [25, л. 25, 46]), в целом картина ясна. С обрядом в кузне связано зажжение свечей: вначале той, что посвящена всей семье, затем, видимо, от неё — свечей всех участников обряда (ср. в этой связи подчёркнутую роль бога кузни как единого целого и как семичастного.

телей, это совместное упоминание Ачба и Чачба связано с тем, что вначале цари происходили из рода Ачба, а затем — Чачба [40, с. 174–175]. Однако привлекает к себе внимание следующий ряд фактов. По-видимому, оба имени связаны с одной и той же основой Ач-ба и Ач-ач-ба (вероятно, редупликация). Кроме того, известны сообщения Сталя [82, с. 67], что «в прочих черкесских народах дворянство ведёт свой род, по преданиям, от двух братьев Аче и Чаче...», и Ш.Б.Ногмова [68, с. 112], что прародитель кабардинских князей Инал «оказывал свои милости опским или абазинским князьям Аше и Шаше». Сопоставив эти свидетельства, Л.И.Лавров [51, с. 265] пришёл к выводу, что «в обеих версиях имеются в виду две старейшие и наиболее сильные княжеские фамилии, управлявшие Абхазией, именно Ачба и Чачба». К этому следует добавить, что возможное происхождение этих имён от одной и той же основы, а также предание о том, что Ачба и Чачба братья, видимо, указывает на то, что история этих имён связана с культом близнецов. Любопытно, что, согласно Прокопию Кесарийскому [71, с. 382], абазги (абхазское племя) «начальниками... имели двух из своих соплеменников; из них один властвовал над западной частью их страны, другой занимал восточную».

Этот акт обряда, несомненно, имеет символический характер и связан с общей, ведущей темой всего ритуала (ср. ниже). Он может быть сопоставлен, в частности, с зажиганием свечей на празднестве в честь Соусерыша в традиции адыгов, которое приурочивалось ко времени зимнего солнцестояния (см. о нём [8]). У дома, в котором происходило празднество Соусерыша, зажигались также костры. «И каждый участник ритуала, уходя с общественного праздника, приносил домой зажжённую свечу, которой разжигал костёр у своего дома» [50, с. 215].

Можно отметить и типологически схожий обряд гашения огня в первый день Нового года в храме римской богини священного очага Весты и последующего зажигания его (трением священного дерева о дерево) и от него — возжигания огней очагов курий [62, с. 234].

В старых записях обряда представлена другая деталь, которая кажется очень существенной. Так, С.Т.Званба писал, что после приготовления жертв «кузнец складывает весь свой инструмент в кузнице около наковальни» [30, с. 34]. Схожее описание встречается и у А.Введенского [14, с. 12]: хозяин кузни «складывает все свои инструменты на наковальне, вблизи её ставит жаровню с угольями, и всё семейство располагается на коленях кругом наковальни». О том, пользуется ли кузнец этими инструментами в обряде, ничего не сказано.

В записи Н.Джанашиа не упоминается подготовка инструмента кузнеца. Кузнец и все участники обряда становятся перед наковальней, и глава обряда обращается с молитвой к божеству, сопровождая её ударами молота по наковальне [26, с. 71–72]. Сравнивая эти описания, можно предположить, что они указывают на некогда существовавшую практикуковки железа в этом обряде. Отсутствие такойковки, вероятно, объясняется забвением традиций; как отмечалось выше, в обрядах, связанных с кузней, исчезли и многие другие важные детали.

В связи с вероятным забвением практики обрядовойковки железа особенно показателен следующий факт. При образовании новой кузни, связанном с разделением группы

родственных семей или с тем, что ученик кузнеца завершал курс обучения ремеслу и обретал права на создание собственной кузницы, владелец её получал из старой кузни необходимые инструменты («три руки»). Исследователи, наблюдавшие этот обряд, отмечали, что эти инструменты обычно лишь освящались в старой кузне [25, л. 27–28]. Совершенно упрощённая форма этого обряда сообщена нам информантом [64]. Для создания кузни достаточно взять себе «кусоч железа» (например, топор, цалду). Между тем, как засвидетельствовано И. А. Аджинджалом [3, с. 234, 242], «три руки» не только освящались, но и специально выковывались в старой кузне. Более того, владелец новой кузницы (не являвшийся учеником мастера) до создания её должен был проработать некоторое время в старой [25, л. 27–28].

В связи с вероятной обрядовой ковкой железа в новогоднем ритуале у абхазов представляет интерес сообщение Рашид-ад-дина о том, что «у рода Чингисхана существует обычай и правило в ту ночь, которая является началом Нового года, готовить кузнечные мехи, горы и уголь; они раскаляют немного железа и, положив (его) на наковальню, бьют молотком и вытягивают (в полосу) в благодарность (за своё освобождение)» [63, с. 254]. Возможно, что схожая ковка железа воспроизводилась когда-то и в обряде абхазов.

Г.Ф.Чурсин, исходя из тождества ударов молотом по наковальне с ковкой, писал, что, «воспроизводя в начале года кузнечный рабочий процесс, кузнец тем самым рассчитывает обеспечить себе успех в своей работе и благополучие на весь наступающий год...» [90, с. 101 и сл.]. Он сопоставлял ковку кузнеца с другими схожими действиями типа пахоты, сеянья и т.п. в день Нового года, которые призваны обеспечить благополучие в соответствующей отрасли хозяйства.

Типологические данные подтверждают подобный вывод. В частности, можно отметить схожий обряд у хеттов. Первые раскаты грома, видимо, рассматривались ими как предвестники весны. И с первыми громовыми ударами

женщины мололи и растирали зерно, наступал период весенних празднеств (см. [7, с. 25, 41–42]).

Не исключено, однако, чтоковка железа в обряде у абхазов имела и более специализированное значение. В этой связи привлекает к себе внимание то, что для этого ритуала готовили специальные обрядовые хлеба в форме круга и в форме полумесяца. В использовании этих хлебов, имитирующих солнце и луну, Г.Ф.Чурсин усматривал связи между культом кузни и культами солнца и луны.

Подобный вывод хорошо согласуется с вероятной приуроченностью обряда в кузне ко времени солнцеворота, с возжиганием специальных свечей (ср. выше).

Связи же с культом луны обнаруживаются не только в изготовлении хлеба в форме луны. Как отмечал Н.Я.Марр, праздник в кузне в старину «приходился или пригонялся к новолунию и начинался с восхождения луны. Шедшие на моление в кузню говорили: «Нас поведёт луна в кузню». Моление должно было закончиться до захода нового, молодого месяца. Освещение луною считается благоприятным молением» [58, с. 116]. Судя по материалам архива Н.Я.Марра, эти сведения о кузне были зафиксированы в 1913 г., во время поездки автора в Абхазию (см. [57, л. 42–43]). То, что у абхазов (в с. Ачандара) «годовичное моление в кузнице устраивается с таким расчетом, чтобы закончить его до захода луны», писал и Г.Ф.Чурсин [91, с. 54]. Не исключено, однако, что, с одной стороны, эти связи культа кузни с солнцем и луной объясняются тем, что время празднества в кузне устанавливалось и по солнцу и по луне. Не указывает ли это обстоятельство на то, что древний календарь абхазов был солнечно-лунным?

С другой стороны, изготовление хлебов в форме солнца и луны для обряда в кузне можно связать с ролью кузнеца как «божественного мастера», создателя мира и людей.

Эта функция характерна, в частности, для Гефеста, Ильмаринена. Первый выковывает на щите, предназначенном Ахиллесу, целую модель мира: землю, небо, море, солнце, месяц, созвездия, людей, животных и т.п. Ильма-

ринен выковал Небо, крышу воздуха, серебряное солнце и золотой месяц, животных и девицу.

В этой функции кузнец предстаёт не только в эпосе и мифологии; он осуществляет её и в ритуале. Так, в хеттских ритуалах кузнецы выковывали из металла (часто из железа) образы многочисленных богов. Священные (обожествлённые) горы изготавливались в виде горы из железа или статуэтки мужчины из того же металла (см. KUB XXXVIII, 7, III, 6; 26, Vs. 23 и сл.; 32, Rs. 13–31; KUB VII, 24, Vs. 1–24; KBo II, 16, I и сл.); боги Грозы, почитавшиеся в различных пунктах страны Хатти, изготавливались в образе льва, булавы (на которой возвышалась статуэтка мужчины), быка (или ритона в форме быка) из железа (см. KBo II, 13, Vs. 1–20; 21–28; KUB XXXVIII, 1, I, 29 и сл.; 23, Vs. 5–14; 26, 23 и сл.; KBo II, 1, III, 34 и сл.; KBo II, 1, II, 32–39; 40–45; III, 7–12).

Если горы часто представлялись в образе мужчин, то источники — в виде статуэток женщин или девушек, например, из железа (KBo II, 1, II, 32–39; 13, Vs. 21–28; KUB XXXVIII, 33, Vs. 5–12). Этот последний образ — источник в виде статуэтки девушки — обнаруживает отчётливое тождество с представлениями многих народов, согласно которым в источниках и водоёмах обитали прекрасные девы (ср. нимф греческой мифологии, славянских русалок, абх. *zəzlən* «дева воды» и т.п.).

В некоторых случаях персонаж пантеона является частью целой композиции, включающей не только образ божества, но и связанных с ним элементов космологии: «[Укращают] (священную) гору Хилала-ципа (в виде) боевой палицы с серпом луны (и) солнечным диском; [на ней устанавливают статуэтку стоящего мужчины из железа, размером в 1 пядь]; на нём устанавливают орла из железа, (а) под ним льва из дерева» (KUB XXXVIII, 26, Vs. 23 и сл.); «Издревле не было бога горы Малималия. Солнце (= царь) Тутхалия (изготовил) его (в виде) статуэтки мужчины из железа, размером в 1,5 пяди. Глаза её из золота, она стоит на льве из железа. (И он) отдал её в храм горы Кукумуса» (KUB VII, 24, Vs. I, 1–4).

В описаниях образов хеттских богов часто указывается, что они якобы изготовлены самим Солнцем (=царём): «[(царь?) б]ыка из железа сделал, храм построил» (КВо II, 1, II, 21–31; 32–39; III, 20–25; ср. также VBoT 26, 6); «Одну статуэтку сидящей женщины из железа (и) большого куска (меди?) Солнце-царь сделал и отдаёт (её) внутрь храма» (KUB XVII, 35, III, 23); «Одну статуэтку стоящего мужчины из железа, размером в 1 пядь Солнце(=царь) сделал...» (KUB XVII, 35, II, 36). Здесь царь представляет себя в качестве кузнеца-творца, тем самым, видимо, стремясь добиться милостей богов.

К числу элементов космоса, которые могли изготавливаться для целей ритуала, следует отнести также *небо* и *землю*. В нашем распоряжении нет текстов, описывающих их изготовление кузнецами. Однако то обстоятельство, что в ряде ритуалов служители используют небо и землю, изготовленные из металлов, позволяет считать, что они являлись изделиями именно кузнецов. Так, в древнехеттском ритуале для царя и царицы, который тесно связан с местной анатолийско-хаттской традицией (см. [119, с. 107]), говорится, что глава ритуала держит чашу, в которой лежат одно *железное* небо и одно [небо] из *меди*, а также девять гвоздей [119, с. 18]. Упоминание двух небес (из железа и меди), вероятно, указывает на то, что по представлениям хеттов, как и многих других народов, небес было несколько, одно над другим (и каждое из определённого металла?).

В другом, видимо новохеттском ритуале (KUB XII, 49, Vs. 1, 2–4) «человек бога грозы» использует небо, землю и по девять гвоздей из меди и бронзы. В позднем ритуале, видимо хуррито-лувийского происхождения (ср. упоминание в нём щенков богини Кубабы-Кибелы и т.п.), фигурирует утварь плотника из серебра, а также небо и земля из железа (KUB XVII, 20, II, 23–24).

Связи между изготовлением неба, земли и т.п. из железа с определёнными космологическими воззрениями, в частности с представлениями о железном небе, определённо доказываются данными, содержащимися в других хеттских

ритуальных и мифологических текстах. В одном из них встречается следующая фраза «...» И над ним небо из железа...» (KUB XXXIII, 34, Vs.?, 9; см. [111, с. 13]). В другом ритуальном тексте содержатся свидетельства того, что небо, видимо, покоится на железных столпах: «И как у бога Грозы на небесах железные [(столпы?)] возвышаются и они небо под[(держивают)], так и сыновья царицы пусть возвышаются в её душе, подобно желе[(зным столпам)], и пусть они поддерживают её [...» (KUB XXXIV, 77, Vs.?, 9–12). Возможно, что благодаря именно этим столпам небо удерживается над землёй (ср. «И затем, как небо [...] не опускается...» — KUB XXXIV, 79, 8–9).

Различные предметы из металла, представлявшие собой важные элементы космоса, не только могли предназначаться для использования в ритуале, но, что особенно важно, выковывались в ходе самого ритуала.

Согласно описанию одного из таких празднеств, когда царь направлялся к каменной стеле (символу божества), два кузнеца, видимо, состязаясь друг с другом, занимались ковкой (хет. *šampanai* = «творить, созидать»). Затем оба соперника (и победитель и побеждённый) отвечивали поклоны царю (Bo 3371, 5–12; см. [94, с. 22]).

Представляет интерес и хеттский текст, связанный с традицией Киццуватны (области на юге Малой Азии, населённой преимущественно хурритами, а также лувийцами; KUB XXIX, 4 и другие, связанные с ним тексты; см. [108a]). Согласно этому тексту, переселение так называемого чёрного божества из старого храма в новый обставлялось специальным ритуалом, длившимся несколько дней. В первый день его кузнецы изготавливали статуэтку божества (см. KUB XXIX, 4, Vs. I, 6, «Кузнецы же делают бога из золота...»), украшали её различными драгоценными камнями. Среди изделий кузнецов: диски (AŠ.ME), изображавшие звёзды (одна из них, сделанная из золота, весом в 1 сикль, имеет хурритское название Пиринкир), утренняя звезда (^{mul}wannuppaštalli = «Венера?»), украшения из железа, покрытого золотом, железные гвозди, бронзовые ножи,

музыкальные инструменты (в том числе *хухупал*, изготовленный либо из самшита, либо из слоновой кости), трон, табурет и многое другое (см. KUB XXIX, 4, Vs. I, 6–49). Изготовление этих вещей составляет важный акт самого ритуала. Это отчётливо следует из строки, содержащейся в заключительной части: описания первого дня ритуала (KUB XXIX, 4, Vs. I, 50 «...И когда они заканчивают делать бога...»). Суть последующих обрядов, по-видимому, сводилась к тому, чтобы призвать (букв. «вытянуть») бога с семи путей, семи направлений света, из горы, реки, луга, с неба и земли, так сказать, определить его на новое местожительство.

В описании этого ритуала для нас особенно существенно то, что переселение в новый храм сопровождается изготовлением новых символов, включающих не только статую бога, но и целый комплекс элементов, и что этот процесс является важной составной частью всего ритуала. Подобно богу и многим другим символам, видимо, именно кузнецы изготавливали, согласно описанию ритуала (KUB XXIX, 1) по случаю сооружения нового дворца, и статую царя. Акт изготовления статуи, отождествлявшейся с телом царя, вероятно, рассматривался как порождение нового царя (см. [7, с. 109–119]). «Образ его из олова они сделали, зубы же его львиные сделали» (KUB XXIX, 1, II, 52–54); «...Образ его новый, грудь его новая, [голова] его новая, мужская сила у него новая, [зуб]ы его львиные, г[лаза его ор]линые (и) он погл[ядыва]ет по-[ор]линому» (KBo XXI, 22, Vs. 25–27; см. [117, с. 182; 7, с. 117]).

Приведённые выше свидетельства позволяют высказать гипотезу о том, что ритуал в кузне у абхазов мог представлять собой акт символического создания или воссоздания вселенной (см. о подобной функции ритуалов [38, с. 88]). Главным творцом её являлся кузнец. Не исключено, что в число выковываемых им символов некогда входили, в частности, солнце и луна, которые, как нами уже отмечалось, присутствуют в этом обряде.

Мы затронули лишь некоторые черты сакрального аспекта кузнечного ремесла. Весомым свидетельством исклю-

чительной важности этой стороны производства является использование кузни как святыни, когда приходит в забвение производственная функция кузницы. «Бывают случаи, — писал А.Миллер, — что слава кузницы переходит из поколения в поколение и потомок некогда известного кузнеца совсем не знает этого ремесла. Однако по наследству он считается лицом священным, принимает пожертвования и приводит к присяге. Если от старой кузницы не осталось уже и развалин, то устраивается новая кузница, вернее, только модель кузницы: небольшой деревянный сруб, изображающий горн, рядом — маленькая наковальня. На горн непременно кладут несколько обломков железа... На почитаемых кузницах всегда можно видеть снаружи рога козлов, принесённых в жертву» [61, с. 66–67] (о таких кузнях ср. [91, с. 69; 3, с. 241]. Аналогичные священные кузни довелось видеть и автору в 1982 г. Под стропилами одной из них находились рога принесённых в жертву козлов.

Очевидно, что на начальных этапах производства сакральный аспект кузнечного ремесла играл значительно более существенную роль, чем мы можем показать на основании дошедших до нас сведений.

Исключительно важное место культа кузни у абхазов и адыгов показывает, какую огромную роль играло кузнечное ремесло, в частности железоделательное, в культуре этих народов. Оно может рассматриваться как продолжение традиции, существовавшей у хатти.

Литература

1. Абхазские сказки. Сухуми, 1940 (на абх. яз.).
2. Абхазские сказки. Составил, обработал и перевёл с абхазского Х.С.Бгажба. Сухуми, 1979.
3. *Адджинджал И.А.* Из этнографии Абхазии. Материалы и исследования. Сухуми. 1969.

4. *Акаба Л.Х.* О пережитках древнейших верований в культе кузницы у абхазов // Известия Абхазский институт языка, литературы и истории. Вып. II, Тб., 1973.
- 4а. *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. Новосибирск, 1975
5. *Анквab К.К.*, 64 г., с. Хуап. Запись произведена 21.08.1982.
6. *Анучин В.И.* Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914.
7. *Арджинба В.Г.* Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.
8. *Арджинба В.Г.* Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985.
9. *Аутлев С.Ш.* Сходное и различное в сказаниях о нартах и историко-героических песнях адыгских народов // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
10. *Ахуба И.М.*, 54 г., с. Члоу. Запись произведена 20.11.1983.
11. *Бараг Л.Г.* Сюжет о змееборстве на мосту в сказках восточнославянских и других народов // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981.
12. *Бгажба О.Х.* По следам кузнеца Айнара. Сухуми, 1982.
13. *Вартанов Ю.П.* Происхождение семитских названий металлов // Древний Восток. Вып. 4. Ер., 1983.
14. *Введенский А.* Религиозные верования абхазцев // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V. Тифлис, 1871.
15. *Векуа А.* Влияние сельских знахарок на абхазцев // Сотрудник Закавказской миссии. 1912, № 5.
16. *Векуа А.* Из жизни и обычаев абхазцев // Закавказье. 1912.
17. Из путешествия архиепископа имеретинского Гавриила для обозрения абхазских и самурзаканских приходов // Кавказ. 1869. № 14.
18. *Гадагатль А.М.* Героический эпос Нарты и его генезис. Краснодар, 1967.
19. *Гиоргадзе Г.Г.* «Текст Анитты» и некоторые вопросы ранней истории хеттов // Вестник древней истории. 1965, № 4.
- 19а. *Гиоргадзе Г.Г.* Производство и применение железа в Центральной Анатолии по данным хеттских клинописных текстов // Древний Восток: этнокультурные связи. М., 1988, с. 238–261.
20. Литературно-мемориальный музей Д.И.Гулия. КП-3143. 1933 г.

21. Гулия Д.И. Сборник абхазских пословиц, загадок, скороговорок, омонимов и омографов, народных примет о погоде, заговоров и наговоров. Сухуми, 1939.
22. Гунба К.К., 55 лет, с. Эшера. Запись произведена 31.11.1982.
23. Долгат У.В. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследования и тексты. М., 1972.
24. Джанашвили М. Абхазия и абхазцы // Записки кавказского отдела императорского Русского географического общества. Кн. XVI. Тифлис, 1894.
25. Джанашия Б.П. Абхазо-грузино-русский словарь по кузнечному делу с текстом // Архив. Абхазский институт языка литературы и истории. Ф. I, п. 3, № 14.
26. Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960.
27. Джикирба В.В., 52 г., с. Хуап. Запись произведена 24.08.1982.
28. Дульзон А.Н. Кетские сказки и другие тексты // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.
29. Дюмезиль Ж. Осетинский язык и мифология. М., 1976.
30. Званба С.Т. Абхазские этнографические этюды. Сухуми, 1982 (переиздание работы, опубликованной в середине XIX в.).
31. Иванов Вяч.Вс. Об одной параллели к гоголевскому «Вию» // Труды по знаковым системам. Т. V. Тарту, 1971.
32. Иванов Вяч.Вс. История металлов на Древнем Востоке в свете лингвистики // Историко-филологический журнал АН Арм.ССР. 1976, № 4.
33. Иванов Вяч.Вс. О некоторых переднеазиатских параллелях к картвельским лексемам // Лингвистический сборник. Памяти Г.И.Мачавариани. Тб., 1979.
34. Иванов Вяч.Вс. Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. Индоевропейские истоки. М., 1981.
35. Иванов Вяч.Вс. История славянских и балканских названий металлов. М., 1983.
36. Иванов Вяч.Вс. Интерпретация текста хаттско-хеттского строительного ритуала в свете данных внешнего сравнения // Текст: семантика и структура. М., 1983.
37. Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

38. *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Проблема функций кузнецов в свете семиотической типологии культур // *Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам.* 1(5). Тарту, 1974.
39. *Инал-ипа Ш.Д.* Нартский эпос абхазцев // *Нартский эпос. Материалы совещания.* Орджоникидзе, 1957.
40. *Инал-ипа Ш.Д.* О содержании термина «апсха» — «царь Абхазии» // *Труды. Абхазский институт языка литературы и истории.* Т. XXXIII–XXXIV. Сухуми, 1963.
41. *Инал-ипа Ш.Д.* Абхазы (историко-этнографические очерки). Сухуми, 1965.
42. *Инал-ипа Ш.Д.* Памятники абхазского фольклора. Сухуми, 1977.
43. *Иоакимов А.* Абхазцы // *Кавказ.* 1874, № 47.
44. Народные сказания кавказских горцев. Кабардинская старина // *Сборник сведений о кавказских горцах.* Вып. VI. Тифлис, 1872.
45. Кабардинский фольклор. М.–Л., 1936.
46. *Ксенофонтов Г.В.* Легенды и рассказы о шаманах. М., 1930.
47. *Корнилов И.* Обряд посвящения кузнеца и Кыдай Бахсы предок кузнецов. Как становятся шаманами // *Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества.* Т. XXXIV. Иркутск, 1908.
48. *Кукбая Ак. (Мидоу-ипа).* Как абхазцы встречают Новый год — «хечхома» // *Трудовая Абхазия.* 14.01.1926.
49. *Лавров Л.И.* Абазины (историко-этнографический очерк) // *Кавказский этнографический сборник.* Т. 1. М., 1955.
50. *Лавров Л.И.* Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // *Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований.* М., 1959.
51. *Лавров Л.И.* Историко-этнографические мелочи // *Сборник статей по этнографии Адыгеи.* Майкоп, 1975.
52. *Лакрба К.* Неиссякаемый источник. Народные пословицы и этнографические заметки. Сухуми, 1979 (на абх. яз.).
53. *Ламчаа А.М.,* 90 лет, с. Эшера. Запись произведена 04.12.1983.
54. *Лопатин И.А.* Гольды (амурские, уссурийские и сунгарийские) // *Записки общества изучения Амурского края.* Т. XVII. Владивосток, 1922.
55. *Люлье Л.Я.* Черкессия. Историко-этнографические статьи. Краснодар, 1927.

56. *Мальсагов А.О.* Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный, 1970.
57. *Март Н.Я.* Заметки по религиозным верованиям абхазов, 1913 г. // ЛО Архива АН СССР. Оп. I, ф. 800, № 1493.
58. *Март Н.Я.* О языке и истории абхазов. М., 1938.
59. *Мачавариани Д., Бартоломей И.А.* Нечто о Самурзакани // Записки кавказского отдела императорского Русского географического общества. Кн. VI. Тифлис, 1864.
60. *Мачавариани К.* Религиозное состояние Абхазии // Кутаисские губернские ведомости. 1889, № 16.
61. *Миллер А.* Из поездки по Абхазии в 1907 г. // Материалы по этнографии России. Т. I. СПб., 1910.
62. Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I. М., 1980.
- 62а. Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. II. М., 1982.
63. *Михайлов Т.М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времён по XVIII в.). Новосибирск, 1980.
64. *Накопия Л.К.*, 62 г., с. Эшера. Запись произведена 11.12.1983.
65. Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974.
66. Нарты. Абазинский народный эпос. Сбор, составление, перевод и комментарии В.Меремкулова. Черкесск, 1975.
- 66а. Нарты. Абхазский народный героический эпос. Составление, подготовка к печати, примечания Ш.Х.Салакая. Тб., «Мецниереба» (в печати).
67. *Николаев С.Л.* Северокавказские заимствования в хеттском и древнегреческом языках // Древняя Анатолия. М., 1985.
68. *Ногмов Ш.Б.* История адыгейского народа. Нальчик. 1958.
69. Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания. Вып. 1. Владикавказ, 1925.
70. *Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. I. Рождественские обряды // Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских. М., 1865.
71. *Прокопий из Кесарии.* Война с готами. М., 1950.
72. Румынские сказки. Составитель А.Садецкий. М., 1960.
73. Нарт Сасрыква и его девяносто девять братьев. Абхазский народный эпос. Сухуми. 1962 (на абх. яз.).
74. *Салакая Ш.Х.* Абхазский нартский эпос. Тб., 1976.
75. *Серошевский В.Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. Т. I. СПб., 1896.
76. Беслахубский свято-онуфриевский приход // Сотрудник за-кавказской миссии. 1912, № 9.

77. Осетинские нартские сказания. Дзауджикау, 1948.
78. Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1975 г.) // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981.
79. Смыр Г. Как Сасрыква сбил шесть звёзд // Алашара. 1971, № 1.
80. Смыр Т.Е., 66 лет, с. Эшера. Запись произведена 04.12.1983.
81. Экономическое положение туземного населения Сухумского отдела // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VI. Тифлис, 1872.
82. Сталь К. Этнографический очерк черкесского народа. Б.м., 1852.
83. Старостин С.А. Об одном миграционном термине (ещё раз о названии «железа» в языках Евразии) // Вторая всесоюзная школа молодых востоковедов. Тезисы. Т. II. Языкознание. Литературоведение. М., 1982.
84. Старостин С.А. Культурная лексика в общесеверокавказском фонде // Древняя Анатолия. М., 1985.
85. Толстой И.И. О реконструкции праславянской фразеологии // Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1973.
86. Тресков И.В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963.
87. Турчанинов Г.Ф. О некоторых фонетических явлениях в кабардинском языке первой половины XIX столетия (по материалам Ногмова-Шёгрена) // Языки Северного Кавказа и Дагестана. Вып. 2. М.–Л., 1949.
88. Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX – начала XX века. Под ред. А.И.Алиевой. Нальчик, 1979.
89. Цвижба С. Из чего Сасрыква изготовил свой меч // К коммунизму. 1972, № 125 (на абх. яз.).
90. Чурсин Г.Ф. Культ железа у кавказских народов // Известия Кавказского историко-археологического института. Т. V. Тифлис, 1927.
91. Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.
92. Шагиров А.К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. Т. 1. М., 1977.
93. Шиллинг Е.М. Абхазы // Религиозные верования народов СССР. Сборник этнографических материалов. Т. II. М.–Л., 1931.

94. *Шмидт Р.В.* Металлическое производство в мифе и религии античной Греции // Известия государственной академии истории материальной культуры. Т. IX. 1931, вып. 8–10.
95. *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
96. *Эмухвару А.* Самурзаканские поверья // Кавказ. 1873, № 5.
97. *Archi A.* Note sulle feste ittite // Rivista degli Studi Orientali. 1978, vol. 52, fase. 1–2.
98. *Archi A.* Auguri per il Labarna // Studia Mediterranea. Piero Meriggi dicata. Vol.1. Pavia, 1979.
99. *Goetze A.* [рец. на: KBo X] // Journal of Cuneiform Studies. Vol.16, 1962, № 1.
100. *Güterbock H.G.* The Song of Ullikummi. P. I // Journal of Cuneiform Studies. Vol. V. 1951, № 4.
101. *Güterbock H.G.* The Song of Ullikummi. P. II // Journal of Cuneiform Studies. Vol. VI. 1952, № 1.
102. *Güterbock H.G.* Gedanken iiber das Wesen des Gottes Telepinu // Festschrift Johannes Friedrich. Heidelberg, 1959.
103. *Güterbock H.G.* Some Aspects of Hittite Festivals. Actes de la XVIIe Rencontre Assyriologique Internationale. P., 1971.
104. *Haas V.* Der Kult von Nerik. Roma, 1970 (Studia Pohl. 4).
105. *Hoffner H.A.* Alimenta Hethaeorum. Food Production in Hittite Asia Minor. New Haven, 1974 (American Oriental Series, 55).
106. *Kammenhuber A.* Nominalkomposition in der alt-anatolischen Sprachen des 2. Jahrtausends // ZVS. Bd. 77, 1961. H. 3/4.
107. *Kammenhuber A.* Hattische Studien I // Revue hittite et asiatique. T.XX. 1962, fasc. 70.
108. *Kammenhuber A.* Das Hattische // Altkleinasia-tische Sprachen. Leiden–Köln, 1969 (Handbuch der Orientalistik. I. Abt., 2. Bd. 1 und 2. Absch., Lfg.2).
- 108a. *Kronasser H.* Die Umsiedelung der schwarzen Gottheit. Wien, 1963.
109. *Laroche E.* Recherches sur les noms des dieux hittites. P., 1947.
110. *Laroche E.* Etudes «Protohittites» // Revue d'Archeologie orientale. T. 41. 1947, № 1–4.
111. *Laroche E.* Etudes de vocabulaire VI // Revue hittite et asianique. T. 15. 1957, fasc. 60.
112. *Maxwell-Hyslop K.R.* The Metals Amutu and Asi'u in the Kill-tepe texts // Anatolian Studies. Vol. XII. L., 1972.

113. *Monte G.F. del, Tischler J.* Die Orts-und Gewässernamen der hethitischen Texte. Wiesbaden. 1978 («Repertoire Geographique des Textes Cuneiformes». Bd. 6).
114. *Muhly J.D.* The Bronze Age Setting // The Coming of the Age of Iron. Ed. by Th.A.Wertime and J.D.Muhly. New Haven–London, 1980.
115. *Neu E.* Ein althethitisches Gewitterritual // Studien zu den Boğhazköy-Texte. H. 12. Wiesbaden, 1970.
116. *Neu E.* Der Anitta-Text // Studien zu den Boğhazköy-Texte. H. 18. Wiesbaden. 1974.
117. *Neu E., Otten E.* Hethitisch «Mann», «Mannheit» // IF, B 77, 1972, H.2/3.
118. *Otten H.* Ein hethitisches Festritual (KBo XIX 128) // Studien zu den Boğhazköy-Texte. H.13. Wiesbaden. 1971.
119. *Otten H., Soucek V.* Ein althethitisches Ritual für das Königspaar. Studien zu den Boğhazköy-Texte. H.8. Wiesbaden. 1969.
120. *Siegelova J.* Gewinnung und Verarbeitung von Eisen im hethitischen Reich im 2. Jahrtausend v.u.Z. // Annals of the Naprstek-Museum, 12. Prague, 1984.
121. *Schuster H.-S.* Die hattisch-hethitischen Bilin-guen. I. Einleitung, Texte und Kommentar. Teil I. Leiden. 1974.
122. *Waldbaum J.* The first archaeological appearance of the iron and the transition to the Iron Age // Wertime T., Muhly J. The Coming of the Age of Iron. New Haven, 1980.

НЕКОТОРЫЕ СХОДНЫЕ СТРУКТУРНЫЕ ПРИЗНАКИ ХАТТСКОГО И АБХАЗО-АДЫГСКИХ ЯЗЫКОВ*

Хаттский — язык древнейшего населения центральной Малой Азии. Клинописные памятники этого языка, относящиеся к II тысячелетию до н.э.¹, были впервые выявлены в богазкёйских архивах хеттских царей и исследованы Э.Форрером².

В своих работах Э.Форрер выдвинул гипотезу о генетическом родстве хаттского и абхазо-адыгских языков³. Идея Форрера основана на предполагаемом сходстве некоторых элементов фонетической системы хаттского и абхазо-адыгских языков, господстве префиксации в формо- и сло-

* Впервые опубликовано: Переднеазиатский сборник. Вып. III. М., 1979.

В тезисах статья публиковалась в издании Института востоковедения АН СССР: Генетические и ареальные связи языков Азии и Африки. Тезисы докладов. Дискуссия на расширенном заседании филологической секции Учёного Совета Института востоковедения. Декабрь 1973 года. М., 1973.

¹ Большинство хаттских текстов составлено в новохеттский период. Некоторые же тексты, на основании дуктуса, датируются периодом Древнего Царства [42].

² [37, с. 1029–1041; 38]. Ср. также [45, с. 25–48].

³ Идея о тесных связях хаттского и абхазо-адыгских языков, независимо от Э.Форрера, была высказана и Р.Блейхштейнером [28; 29, с. 400].

вооброзовании этих языков, наличии ряда лексических совпадений⁴.

В свете идеи Форрера представляет интерес установленный И.М.Дунаевской факт типологического сходства структуры хаттского глагола и глагола одного из абхазо-адыгских языков — адыгейского⁵. Это сходство прослеживается, в частности, в том, что в хаттском и адыгейском глаголе выделяется цепочка префиксов, которые располагаются в определённой последовательности⁶. При отсутствии одной или нескольких групп префиксов наличные префиксальные элементы смыкаются, а порядок остаётся таким же, как и в максимально возможной цепочке префиксов⁷.

Точка зрения И.М.Дунаевской о сходстве структуры глагола хаттского и адыгейского языков поддержана И.М.Дьяконовым⁸. Однако, отмечая упомянутое выше сходство, исследователи не сопоставляют хаттский с другими абхазо-адыгскими языками, в частности с абхазским и абазинским, исходя из того, что «между глагольной системой абхазского языка, с одной стороны, и адыгейского и кабардинского — с другой, нет полного структурного параллелизма»⁹.

⁴ Гипотеза Э.Форрера положительно оценивается некоторыми востоковедами и кавказоведами: Г.А.Меликишвили [18, с. 77, 120, 168 и сл.], И.М.Дьяконовым [9, с. 172 и сл.], Г.А.Климовым [12, с. 80 и сл.], Т.В.Гамкрелидзе, Г.Г.Гиоргадзе, Э.А.Менабде [2, с. 147]; Ш.Д.Инал-ипа [11, с. 1–13].

⁵ [6, с. 73–77; 7, с. 134 и сл.].

⁶ Существуют различные точки зрения относительно числа префиксальных позиций в абхазо-адыгских и хаттском языках (8, 7 позиций в адыгских, ср. соответственно [26, с. 355; 14, с. 155; 15, с. 155 и сл.]; ср. ниже и работу Куйперса [51], в которой устанавливается семь префиксальных позиций в абхазо-адыгских языках; 7, 10 позиций в хаттском, см. соответственно [7, с. 110 и сл.; 36, с. 22; 49, с. 532].

⁷ См. [26, с. 352 и сл.].

⁸ См. [9, с. 172]. В работе И.М.Дьяконова приведены также некоторые, по-видимому, материально сходные признаки хаттского и абхазо-адыгских языков, не отмечавшиеся другими исследователями.

⁹ См. [6, с. 75; 9, с. 173].

Между тем для абхазского и абазинского языков также характерно фиксированное расположение префиксов глагола. Порядок размещения этих префиксов совпадает с дистрибуцией префиксальных элементов в адыгских и убыхском языках¹⁰. Дистрибуция (расположение) префиксов в абхазском и абазинском, как и в адыгских, может меняться в зависимости от формы залога. Так, согласно Яковлеву и Ашхамафу¹¹, в продуктивном (переходном) залоге в адыгейском глаголе устанавливается следующий максимально возможный порядок расположения префиксов (от начала к корню глагола): 1 (объект) — 2 (место или отношение) — 3 (орудное дополнение) — 4 (дательное или местное дополнение) — 6 (субъект) — 7 (отрицание) — 9 (корень). Дистрибуция этих префиксов отражена в адыгейской глагольной форме *у-сэ-лъэгъу* «тебя-я-вижу». Такой же порядок характерен и для сходной глагольной формы абхазского языка *у-з-бѡ(ит)* «тебя-я-увидел» и с префиксом отрицания *у-зы-м-бѡ(ит)* «тебя-я-не-увидел».

Глагольная форма продуктивно-побудительного (переходно-побудительного) залога отличается от формы продуктивного (переходного) залога наличием в ней префиксов 5 (косвенного объекта) и 8 (каузатива), представленных в адыгейск. *с-е-у-мы-гъэ-лъэгъу* и абх. *с-и-у-мы-р-ба(н)* «меня-ему-ты-не-показывай (давай видеть)». Следовательно, такие особенности структуры глагола, как иерархический порядок размещения префиксальных элементов, наличие семи позиций префиксов¹² и др., являются общим для хаттского, с одной стороны, и для абхазо-адыгских — с другой.

Обнаруживается и функциональное сходство некоторых префиксальных элементов хаттского и абхазо-адыгского глагола, как например, префикса места хат. *та-*, абх.-абаз. *та-* и адыг.-каб. *т-*¹³. В хаттском языке преф. *та-* стоит на

¹⁰ См. [51, с. 202].

¹¹ [26, с. 355].

¹² [51, с. 202].

¹³ На возможную связь абх.-абаз. *та-* с адыг.-каб. *т-* обратил моё внимание А.К.Шагиров. Считаю своим приятным долгом выразить ему признательность за ценные советы и консультации.

втором месте от корня. Между *ta-* и корнем глагола, видимо, может быть лишь преф. *h-/ħa-*. В некоторых случаях преф. *h-/ħa-* предшествует *ta*¹⁴. Префикс *ta-* имеет *h* значение «внутри, внутрь»¹⁵. Данное значение установлено, например, в следующих контекстах хаттско-хеттской билингвы KUB II, 2¹⁶:

- 1) (хат. II, 42) *ta-ba-ar-na ka-a-at-ti ta-ni-wa_a-aš/* (хет. II, 44) *nu-za la-ba-ar-na-aš LUGAL-uš [an-da e-eš-zi]* «И Лабана-царь внутри сидит»;
- 2) (хат. III, 52–53) *Šu-li-in-kat-ti ka-at-ti a-ta-ni-wa_a-aš ú-un-ħu-pí/* (хет. III, 56) *Šu-li-in-kat-ti-iš-ša-an LUGUAL-uš an-da e-eš-zi* «Царь-бог Сулинкаatti внутри сидит»;
- 3) (хат. III, 40–41) *pí-e-wi_i-il iš-pí-e-el ta-aš-te-e-ta-nu-u-wa¹⁷/* (хет. III, 43–44) *i-da-lu-uš-ši-kán UKÙ-aš É-ri an-da li-e ú-iz-zi* «Неблагой человек внутрь дома да не войдёт!».

В абхазо-абазинских и адыгских языках между преф. *ta-(t)* и корнем глагола могут помещаться показатели каузатива, отрицания и некоторые другие. Префикс *ta-* в абхазо-абазинских языках имеет значение «внутри, внутрь». В адыгских преф. *t-* обычно значит «(находиться) на чём-

¹⁴ Причины метатезы *h-/ħa-* (ср. *tu-h-ta-šul, tu-t-ħa-ššul*) не ясны (ср. [36, с. 21]). По мнению И.М. Дунаевской [7, с. 108 и сл.], префикс *ta-* располагается на третьем месте от корня, а по Камменхубер [49, с. 532] — на пятом месте.

¹⁵ Ср., например, [38, с. 237].

¹⁶ Транслитерация контекстов билингвы KUB II, 2 дана по [40]. Подробную литературу к билингве KUB II, 2 см. [49].

¹⁷ О том, что хат. *pí-e-wil* не относится к предшествующей фразе, свидетельствуют данные других контекстов билингвы KUB II, 2, согласно которым хаттские глагольные формы, переведённые на хеттский повелительным наклонением, всегда стоят в конце предложения (см. ниже), а также то, что в хеттской версии термин «дом» содержится не в первой фразе (стк. 42), а во второй (стк. 43–44).

либо»¹⁸. Но в моздокском диалекте кабардинского языка, видимо, сохраняется и первоначальное значение адыгского преф. *т-* «внутри, внутрь»¹⁹.

В абхазо-абазинских языках преф. *та-* при изменении гласного получает значение: *ты-* «изнутри». Чередование гласных *а/ы* или *а/о* имеет место в таких глагольных основах, как *а-та-ца-ра* «класть внутрь» — *а-ты-ц-ра* «выходить изнутри», *а-па-ца-ра* «класть под» — *а-п-ц-ра* «выходить из-под»²⁰. В этих основах гласный (а) встречается при направлении движения «туда», а при изменении направления — «сюда» гласный (а) либо опускается, либо переходит в гласный (ы)²¹.

Глаголы, образованные от одной и той же основы с помощью чередования её кратких гласных, выявлены и в адыгских языках²². В этих языках формы на (э) указывают на движение внутрь, а на (ы) — движение наружу²³. Эти чередования гласных рассматриваются исследователями как архаическая черта абхазо-адыгских языков²⁴.

Типологически сходные чередования, вероятно, использовались и в хаттском языке. На это, по-видимому, указывают следующие данные билингвы KUB II, 2:

- 1) (хат. III, 14) *a-an-ta-ḥa-an*²⁵ (хет. III, 17) *ma-za-kán*
(глагол не сохранился, он находился на отбитой части таблички);

¹⁸ См. [26, с. 280].

¹⁹ Об употреблении преф. *т-* в моздокском диалекте см. [14, с. 171].

²⁰ [3, с. 171–172; 23, с. 32]. Ср. также [33, с. 29; 4, с. 157 и сл.; 13, с. 5 и сл.].

²¹ [16, с. 126 и сл.].

²² Ср., например, [33, с. 29].

²³ [26, с. 40 и сл.; 25, с. 81 и сл.].

²⁴ См. [51, с. 199]; ср. [1, с. 9].

²⁵ Восстановление в хат. III, 14 *āntaḥan* (а не *āntuḥan*) основано на том, что в хеттской версии содержится частица *-kán* (ср. об этом ниже). Об отсутствии соответствия хат. *āntaḥan* в хеттской версии см. [7, с. 79 и сл.]. Иначе [52, с. 89–90; 49, с. 480].

- 2) (хат. III, 46) *pala a-an-da-ḥa/* (хет. III, 49 — хеттское соответствие отсутствует);
- 3) (хат. III, 46) *pala a-an-da-ḥa/* (хет. III, 49) *na-at-kán an-da da-a-iš* «И эти (вещи) он внутрь положил»;
- 4) (хат. III, 19) *a-an-tu-uḥ/* (хет. III, 21) *dāš-ma-za*;
- 5) (хат. III, 45) *a-an-tu-uḥ/* (хет. III, 48) *dāš-ma-za* «Взял же он себе (следующее)»;
- 6) (хат. III, 46) *ak-ka-tu-uḥ/* (хет. III, 49) *(na-at) šarā dāš* («И эти вещи) он вверх взял».

В этих глагольных формах выделяют два корня: 1) *taḥa* (*ā-an-t/daḥa*, в котором *ā-* считается префиксом возвратности, соответствующим хеттской частице *-za* «себе»²⁶, а *(a)n-*, возможно, показатель субъекта, стоящего в единственном числе²⁷, и *a-an-taḥa-n*, где *-n* какой-то морфологический показатель, значение которого пока не установлено); 2) *tuḥ* (*ā-an-tuḥ*, *(a)kka-tuḥ*, в последнем *(a)kka-* соответствует хет. *šarā* «вверх») ²⁸.

Как полагает И.М. Дунаевская, *taḥ* и *tuḥ* — два разных глагольных корня²⁹. По мнению французского исследователя Э. Лароша, вопрос о том, имеются ли здесь два различных корня или же это «две чередующиеся формы одного и того же корня, обусловленные каким-либо морфологическим изменением», остаётся нерешённым³⁰.

На основании единственного соответствия для хат. *taḥa*, сохранившегося в хеттской версии билингвы в стк. 49 «и эти (вещи) он внутрь положил», можно предположить, что хат. *taḥa* не является корнем глагола *a-an-t/da-ḥa*, *a-an-ta-ḥa-an*, а состоит из местного преф. *ta* «внутри» и корня *ḥ(+)*а.

²⁶ [7, с. 133].

²⁷ [48, с. 21; 49, с. 505, 512 и сл.].

²⁸ И.М. Дунаевская [7, с. 81, примеч. 59], установившая соответствие между хат. *akkatuḥ* и хет. *šarā dāš*, выделяет в *akkatuḥ* префикс в форме *ka-*, соответствующий хет. *šarā*. Ср. этот префикс как *(a)kka-* [49, с. 524, 529].

²⁹ [7, с. 82].

³⁰ [52, с. 94–95].

Другая же основа — *tuḥ*, которая переведена на хеттский в билингве глаголом *dā-* «братъ» (*dāš* 3 л., ед. ч., прош. вр.), видимо, образована от того же корня, что и *taḥa* (*tu-ḥ*), посредством чередования гласных в основе: *a/u*, *a/O* (*t-a/t-u*, *ḥ-a/ḥ-O*: *taḥa/tuḥ*)³¹. Эти чередования гласных в основе можно было бы рассматривать как способ передачи направления действия: «туда» (*taḥa*), «оттуда» (*tuḥ*). Однако в других известных хаттских текстах аналогичные чередования гласных не обнаружены.

Данное предположение, видимо, можно подтвердить лишь тем, что хаттские глаголы, содержащие корни с исходом на гласный *-a*, переводятся на хеттский в двуязычных текстах с помощью вводящей предложение частицы *-kan*, содержащей указание на место (или на характер действия)³². Формы же, не содержащие в исходе корневой морфемы гласного *-a*, переводятся либо вовсе без *-kan*, либо передаются посредством частиц, синтаксически не равнозначных *-kan*. На эту особенность хаттско-хеттских билингв обратил внимание ещё Э.Форрер³³. Однако наблюдение этого автора было оставлено без внимания исследователями хаттского языка.

Частица *-kan* использована, например, при переводе упомянутых выше глаголов *ānt/daḥa*, *āntaḥan*, в то время как хат. *āntuḥ* и *akkatuḥ* переведены без *-kan*. Кроме того, *-kan*

³¹ Отличие перевода хат. *taḥa/tuḥ* в хеттской версии билингвы не является веским доказательством того, что *taḥa/tuḥ* образованы от разных корней. При изменении направления действия может видоизменяться и смысловое значение основы, ср. абх. *a-ta-cə-ra* «класть внутрь» и *a-ty-cə-ra* «выходить изнутри».

³² Согласно принятой точке зрения, хеттские частицы, в частности *-kan*, *-(a)šta*, передают местные отношения [41, с. 16–30; 31, с. 405–436; 32; 43, с. 107–108; 54, с. 80–86]. По мнению Ф.Джозефсона, частицы *-kan*, *-(a)šta* и др. выражают характер действия (см. [46], здесь же на с. 1–29 подробная литература о частицах).

³³ См. [38, с. 238]. Вывод Форрера основан на чередовании хаттских глагольных форм с корнем *šula/šul* (ср. ниже).

встречается в переводах следующих хаттских глагольных форм в билингве KUB II, 2:

- 1) (хат. II, 51) ta-aš-te[-eḫ-k]a-zi-ya/ (хет. II, 54) (-ma-ši)-kán (NA₄) anda lē kittari «(Неблагой же камень) внутри да не лежит!»;
- 2) (хат. II, 53) ta-aš-te-eḫ-ka-az-zi-i-ya/ (хет. II, 55–56) -kán... anda lē «Внутри да не (лежат!)»;
- 3) (хат. III, 40) ta-aš-te-nu-ú-wa/ (хет. III, 42) -kán... [an?-da? l]i-e ú-iz-zi «Внутрь? (же) он да не придет!»;
- 4) (хат. III, 41) ta-aš-te-e-ta-nu-u-wa/ (хет. III, 43–44) -kán...anda lē uizzi «Внутрь (же) он да не придет!»;
- 5) (хат. III, 52) ta-aš-tu-u-ta-šu-u-la/ (хет. III, 55) -kán an-da li-e tar-na-a-i «(Зло) внутрь да не впустит!»;
- 6) (хат. III, 51) te-e-ta-aḫ-šu-ú-ul/ (хет. III, 54) -ašta... an-da tar-ni-eš-ki-id-du «Затем (добро) внутрь да выпускает!».

Типологическое сходство хаттского и абхазо-адыгских языков обнаруживается и в принципах употребления редупликации (удвоения). Последняя хорошо представлена в хаттском имени. Здесь встречаются редупликация целой основы, как, например, *pirpir*, *pilpil*, *(še-)munamuna* «камень фундамента», *(le-)* «обувь», а также редупликация основы с изменением её начального согласного: *(mu-)wakku-rakku* «молоток», *tuli-puli(-pu)*, *zilu-walu(-wa)* и др.³⁴

Употребление редупликации в глаголе хаттского языка считается неясным³⁵. Между тем ещё Форрер предположил, что в хаттском имеются глаголы с редулицированным корнем и что редупликация означает в хаттском усиление значения корня. Он также считал, что хаттские редулицированные глаголы переводятся на хеттский посредством итеративных глаголов на *-šk-*³⁶. Однако единственный при-

³⁴ [49, с. 498 и сл.].

³⁵ [49, с. 496, 498].

³⁶ [38, с. 238].

мер, который привёл Форрер для обоснования своего предположения, оказался сомнительным³⁷.

Тем не менее, соображения Форрера, по-видимому, подтверждаются на материале других контекстов хаттско-хеттских билингв. Так, в хеттской версии билингвы KUB XXVIII, 6³⁸, повествующей о яблоне, стоящей в источнике, встречаются следующие итеративные глаголы: 7б [ak]-ki-iš-ki-iz-zi (< akkišk- «умирать»/«погибать», 3 л., ед. ч., наст. вр.), 11б iš-har-ú-i-eš-ki-iz-zi (< išharwešk- «кровоточить»/«сочиться», 3 л., ед. ч., наст. вр.), 9б pí-it-ta-az-zi-ki-i[z]-zi. Последний глагол не встречается в других хеттских текстах, и значение его неизвестно. Употребление данной глагольной формы в одном и том же контексте с итеративными глаголами, её грамматическое сходство с этими последними (окончание -zi 3 л., ед. ч., наст. вр.) даёт основание предположить, что pittazzikizzi также является итеративным глаголом на -šk- (pittazzikizzi < *pittat-šk-zi?).

Один из отмеченных выше глаголов на -šk- — išharwešk-, как предположила И.М.Дунаевская, соответствует хат. kazza³⁹. Кроме того, в хаттской версии имеется, видимо, ещё одна глагольная форма (9а) ú-za-az-za, которая может быть сопоставлена с хет. pittazzikizzi⁴⁰. В ú-za-az-za, возможно, содержатся префиксы u- (или w-), -za и корень (a)zza. Обращает на себя внимание то, что в u-za-(a)zza

³⁷ Эти сомнения связаны с тем, что в билингве KUB II, 2 хет. tar-nešk- «выпускать» соответствует не хат. te-e-ta-aḥ-šu^(?)-šu-ul, как предположил Форрер, а лишь te-e-ta-aḥ-šu-ul. Маловероятно, но можно допустить, что правильно восстановление Форрера, а в тексте источника описка. Ср. KUB XVII, 28. II, 5 tu-ut-ḥa-aš-šu-ul (tu-t-ḥa-ššul) [49, с. 445].

³⁸ См. [38, с. 239–241; 7, с. 70–72; 49, с. 501, 509, 519 и др.].

³⁹ [7, с. 72]. Э.Форрер [38, с. 240] отождествлял išharweškizzi с limmuša.

⁴⁰ В подтверждение настоящего предположения можно указать на то, что сопоставляемые формы в обеих версиях стоят в конце фразы (ср. ниже о соответствиях структуры предложений оригинала и перевода в билингвах).

и ka-zza имеются по две корневые согласные⁴¹. Наличие двух согласных в корне, по-видимому, может быть следствием удвоения корня (повторения корневой согласной), которое передаётся в хеттской версии посредством итератива⁴².

Можно привести ещё одно соответствие⁴³ из билингвы KUB II, 2:

(хат. III, 26) pa-la a-an-da-ap-pu pí-iz-zi-e wa_a-aš-
ḫa-ap/ (хет. III, 28) na-aš-ta DINGIR.MEŠ an-da ú-uš-
k[i-e-ir-...

В этой фразе хат. pala = хет. našta «и затем», хат. wa_a-šḫap = хет. DINGIR.MEŠ «боги», а хат. pizze⁴⁴, по-видимому, не имеет соответствия в хеттской версии. Глагольная форма a-an-da-ap-pu может быть сопоставлена с хет. anda ušker «они (боги) внутрь поглядывали»⁴⁵. Префикс da- в хаттском предикате может быть сходным с хет. anda «внутри», а глагольный корень (a)ppu, видимо, соответствует хет. ušk- «поглядывать».

⁴¹ И.М.Дунаевская [7, с. 72] рассматривает kazza как kaz(z)-a с корнем kaz-.

⁴² Ср. сходное соотношение функций глаголов на -šk- и редуплицированных глаголов в самом хеттском языке [30, с. 119–165; 10, с. 145 и сл.].

⁴³ Хеттский итеративный глагол uddaneškiizzi (< uddanešk- «умолять» («заклинать»)) встречается и в билингве «О боге луны, упавшем с неба» (KUB XXVIII, 4, лиц. стор. прав. столб. 166, 236; ср. [47, с. 106, 110]. Хаттское соответствие для этого глагола неясно.

⁴⁴ Мнение Ф.Хааса [44, с. 75] о том, что хат. pizze (pi- локат. преф. и -izzi) значит «добро», нам кажется ошибочным. Во-первых, в хеттской версии данной строки билингвы KUB II, 2 нет термина «добро», а во-вторых, установлено, что по-хаттски «добро», «хороший/благод» — malḫip (см., например, [38, с. 231]).

⁴⁵ Согласно Хаасу [44, с. 75], хат. andappu соответствует хет. ušk-. См. здесь же данные одноязычного (хаттского) текста KUB XXVIII, 31, лиц. стор., 1'–5', с глаголом andappu.

Однако в хаттском глаголе содержится префикс (a)n-, который считается показателем единственного числа субъекта⁴⁶. В приведённом же контексте субъект (wa_a-šhar) стоит во множественном числе. Вероятно, это «несоответствие» может объясняться тем, что редуцированный глагол может приобретать значение множественности и поэтому он сочетается с субъектом, стоящим во множественном числе⁴⁷. Это предположение, видимо, подтверждается тем, что приведённый выше из билингвы KUB XXVIII, 6 глагол ka-zza, не содержащий показателей субъекта или объекта, соотносится с прямым объектом во множественном числе li-muša (где li- притяжательный префикс множественного числа)⁴⁸.

Редуцированные основы широко представлены и в именных, и в глагольных формах абхазо-адыгских языков⁴⁹. Так, в свете данных хаттского языка представляют интерес формы, образованные путём удвоения целой основы, типа абх. *a-kaцкац* «род обуви» (возможно, основа звукоподражательного происхождения), или посредством редупликации слова с изменением его начального согласного, как, например, абх. *a-xəaшы-машы* «крошки»⁵⁰, каб. *ныкьуэ-дыкьуэ* «калека»⁵¹.

В глаголе повторение корневой согласной или корня слова может быть связано со значением многократности, длительности, интенсивности действия⁵². Так, в абхазском

⁴⁶ См. об этом выше.

⁴⁷ Ср. хет. *lelhuwa(i)-* «наливать в несколько сосудов», *wewak-* «многократно требовать» (о множестве объектов) [10, с. 146].

⁴⁸ См. о *le-* [38, с. 231; 52, с. 79; 7, с. 72].

⁴⁹ Подробный анализ явления редупликации в глаголе абхазского языка см. [24, с. 193–212].

⁵⁰ Удвоение основы с изменением её начального согласного встречается и в глаголах абхазского языка [24, с. 198 и сл., 208 и сл.].

⁵¹ [14, с. 119].

⁵² См. указанную выше работу Б.В.Шинкуба [24]; ср. [4, с. 160, 162]. Ср. о выражении интенсивности-итеративности посредством редупликации в других языках [19, с. 143–145], см. здесь же на с. 334 комментарий Вяч.Вс.Иванова.

языке: *а-са-ра* «резать» — *а-сса-ра* «разрезать», *а-х-ра* «колоть» — *а-хх-ра* «раскалывать», *а-хəа-ра* «говорить» — *а-хəхəа-ра* «кричать». Редупликация может использоваться и для выражения множественности. В этом случае редуплицированная основа может сочетаться с субъектом (или объектом), стоящим во множественном числе, а простая основа — с субъектом (или объектом) в единственном числе⁵³.

Хотя структура хаттских простых предложений пока ещё специально не исследована⁵⁴ и предполагается, что в хаттском мог существовать свободный порядок расположения членов предложения⁵⁵, тем не менее на основании данных известных хаттско-хеттских билингв можно предположить существование двух структурных типов простого предложения в хаттском языке.

Первый тип представляют предложения, в которых на первом месте располагается субъект (или объект), на последнем — предикат. Такой порядок встречается как в следующем предложении билингвы KUB II, 2:

42ta-ba-ar-na ka-a-at-ti ta-ni-wa_a-aš

«Табарна царь внутри сидит»⁵⁶,

так и во всех хаттоязычных предложениях этой билингвы, глаголы которых переведены на хеттский повелительным наклонением, как, например:

40a-ša-aḥ ta-aš-te-nu-ú-wa pí-e-wi_i-il

41iš-pí-e-el ta-aš-te-e-ta-nu-u-wa

⁵³ [4, с. 162]. Ср. о том, что приём повторения основы может иметь значение множественности [24, с. 211].

⁵⁴ [49, с. 475].

⁵⁵ [49, с. 543].

⁵⁶ KUB II, 2, II. Переводы приводимых строк билингвы KUB II, 2 даются по исследованиям [38; 52; 7; 49 (здесь см. подробную литературу вопроса)]. Ср. также [50].

«Зло да не придёт! Внутрь дома неблагой человек да не придёт!»⁵⁷

При наличии в предложении прямого объекта последний ставится между подлежащим и сказуемым:

₄₀wa_a-aš-ḥa-ar-ma eš-wu_u-ug aš-ka-aḥ-ḥi-ir...

«Боги страны разделили»⁵⁸.

Если же в предложении помимо прямого имеется ещё и косвенный объект, то он может предшествовать прямому объекту:

_{3a}Eš-ta-a-an ^{uu}La-aḥ-za-an li-e-we_e-e-el
_{4a}a-an-te-eḥ

«(Бог) Эстан в городе Лахцан свои дома построил»⁵⁹.

Во второй тип входят все предложения, не относящиеся к первому типу. В предложениях этого типа глагол стоит в начале или в середине предложения, а вслед за глаголом идёт прямой и косвенный объекты⁶⁰:

₂₃[a-am-m]i-iš li-e-ú-it-ta-nu pa-la li-e-iz-zi-pí-na
₂₄pa-la a-an-ne-eš ka-a-ḥa-an-wa_a-šū-id-du-un

⁵⁷ KUB II, 2, III. К данному типу конструкции предложения ср. KUB II, 2, II, 51, 52–53, 57–60; III, 2–6, 10, 11, 36, 51, 51–52.

⁵⁸ KUB II, 2, II. Ср. также a-aš-ka[-aḥ-ḥi-ir в недавно изданном дубликате хаттской версии билингвы KUB II, 2 — KBo XIX, 162, лиц. стор., 4.

⁵⁹ Настоящую строку из строительного ритуала см. [39, с. 146; 48, с. 3–5 и сл.; 49, с. 471–472].

⁶⁰ KUB II, 2, III.

«Взял он свои сыры? и творага? и затем положил (их) на трон».

Употребление в хаттских версиях билингв предложений второго типа отражается и в структуре соответствующих хеттских предложений. Последние в ряде случаев выглядят как своего рода «подстрочные переводы», передающие не только содержание оригинала, но и сохраняющие последовательность расположения членов хаттского предложения. Так, например, в хеттоязычных предложениях билингвы KUB II, 2 глагол встречается не только на своём обычном месте в конце фразы⁶¹, но и в её начале⁶² и в середине⁶³. Прямой и косвенный объекты могут стоять в конце предложения⁶⁴.

В абхазо-адыгских языках, так же как и в хаттском, при обычном порядке слов в простом предложении на первом месте стоит субъект, на последнем — предикат. Между ними располагаются косвенное, прямое дополнения, обстоятельство, орудное дополнение. Могут меняться местами косвенное и прямое дополнения и, реже, субъект, прямое и косвенное дополнения. Это изменение порядка последовательности не связано с выделением какого-либо из членов предложения⁶⁵.

Выделение слова, на которое говорящий обращает особое внимание, осуществляется, например в адыгских язы-

⁶¹ Относительно нормального индоевропейского порядка слов (в простом предложении повествовательного стиля) с глаголом в конце предложения см. [10, с. 194; 34, с. 21; 35, с. 18].

⁶² Ср. KUB II, 2, II, 43; III, 21, 25, 48.

⁶³ Там же, II, 49; III, 22, 25, 49–50.

⁶⁴ KUB II, 2, II, 49, 50; III, 21, 22, 25, 48, 49–50. Согласно В.В.Иванову [10, с. 258], нехеттский характер конструкций некоторых предложений в билингве KUB II, 2 выражается в размещении за глаголом и комплексом энклитик имён, связанных с глаголом; ср. [34, с. 7].

⁶⁵ См. [26, с. 90–91]; 22, с. 178–179]; ср. [20, с. 352 и сл., 356, 360, 362].

ках, с помощью постановки этого слова в конец фразы. Этот способ инверсии может также сочетаться с повышением тона голоса на выделяемом члене предложения⁶⁶.

В связи с предполагаемым сходством структуры простого предложения хаттского и абхазо-адыгских языков представляются интересными совпадения правил сочетаемости имени и прилагательного (которые морфологически не дифференцированы в хаттском⁶⁷ и строго не различаются в абхазо-адыгских языках)⁶⁸. Так, относительные прилагательные часто в хаттском и почти всегда в абхазо-адыгских языках стоят перед определяемым именем существительным: хат. *ḥapalki(y)-an kurkupal* «железные колышки», *ḥapalki(y)-an katpupišet* «железный катпуписет», *ḥapalki(y)-an tetekuzzan* «железный очаг(-алтарь)»⁶⁹; абх. *абаа-тә ҟны* «медный дом», адыгейск. *пхъэун* «деревянный дом». Качественные же прилагательные ставятся после определяемого имени существительного: хат. *pīp ašaḥ* «камень неблагой»⁷⁰, абх. *аспыс*, каб. *шышлэ* «жеребёнок» (букв. «лошадь молодая») ⁷¹.

⁶⁶ [26, с. 91].

⁶⁷ См. [49, с. 451 и сл., 469].

⁶⁸ [14, с. 136; 15, с. 151], ср. [17, с. 110].

⁶⁹ См. эти данные хаттско-хеттской билингвы [53, с. 10; 8, с. 103; 49, с. 478 и сл.]. По мнению А.Камменхубер [49, с. 453, 486, 544], синтаксически связанные слова в хаттском языке располагаются в последовательности: детерминирующий — детерминируемый.

⁷⁰ KUB II, 2, II, 51. Чтение *ašaḥ* (вместо *išaḥ*) приводится по одноязычному дубликату билингвы KBo XIX, 162, лиц. стор., 11. В *ašaḥ* (*išaḥ*) иногда выделяют а-, i- в качестве флексии (см. [38, с. 231; 53, с. 86]. Против высказалась А.Камменхубер (см. [49, с. 458 и сл.]).

⁷¹ О принципах словосочетаний в абхазо-адыгских языках см. указанные выше (примеч. 68) работы М.А.Кумахова [14], К.В.Ломтатидзе [17]. Ср. также [22, с. 169; 21, с. 77–96; 20, с. 351 и сл., 356]. В хаттских текстах встречаются и примеры с последовательностью: качественное прилагательное — имя, как, например, *wā-šaḥ alīp* «неблагое слово» (KUB XXVIII, 82, лиц. стор., 15; KUB XXVIII, 24, лиц. стор., лев. столб. 4–6 и др.), *wā-šaḥ zīḥar* «неблагое дерево» (KBo XIX, 162, лиц. стор., 15).

Сходство структуры простого предложения и правил сочетаемости имени и прилагательного в хаттском и абхазо-адыгских языках существенно тем, что порядок слов в этих языках является одним из главных средств выражения синтаксической связи членов синтагмы⁷².

Приведенные выше сопоставления структуры хаттского и абхазо-адыгских языков, несомненно, нуждаются в дальнейшей проверке и изучении. Тем не менее, некоторые из них, видимо, свидетельствуют в пользу предполагаемого родства хаттского и абхазо-адыгских языков⁷³.

Литература

1. Бокарев Е.А., Климов Г.А. Иберийско-кавказские языки // Языки народов СССР. Т. IV. М., 1967.
2. Гамкрелидзе Т.В., Гиоргадзе Г.Г., Менабде Э.А. [Рец. на:] A.Goetze. Kleinassen. München, 1957 // «Вестник древней истории», 1961, № 3.
3. Генко А.Н. Абазинский язык. М., 1955.
4. Грамматика абхазского языка. Сухуми, 1968.
5. Гринберг Д. Некоторые грамматические универсалии, преимущественно касающиеся порядка значимых элементов // Новое в лингвистике. Вып. V. М., 1970.
6. Дунаевская И.М. О структурном сходстве хаттского языка с языками северо-западного Кавказа // Исследования по исто-

⁷² Последовательность существительное — прилагательное связывают со структурой предложения типа субъект — глагол, с преобладанием в языке послелогов, и объясняют как универсалию, см. [5, с. 119 и сл., 146]. Следует отметить, что синтаксические сходства хаттского и абхазо-адыгских языков являются чисто типологическими.

⁷³ Настоящая статья является вариантом доклада, прочитанного на Международной конференции в Будапеште, см. в тезисах [27, с. 10–15].

- рии культуры народов Востока. Сб. в честь акад. И.А.Орбели. М.—Л., 1960.
7. Дунаевская И.М. Принципы структуры хаттского (протохеттского) глагола // Переднеазиатский сборник. М., 1961.
 8. Дунаевская И.М. Протохеттский именной суффикс косвенного дополнения // «Вестник древней истории», 1964, № 1.
 9. Дьяконов И.М. Языки древней Передней Азии. М., 1967.
 10. Иванов Вяч.Вс. Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965.
 11. Инал-ипа Ш.Д. К вопросу о древних этнокультурных связях Западного Кавказа и Малой Азии // IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Чикаго, сентябрь, 1973). Доклады советской делегации. М., 1973.
 12. Климов Г.А. Кавказские языки. М., 1965.
 13. Клычев Р.Н. Глагольные суффиксы направления в абазинском и абхазском языках. Черкесск, 1972.
 14. Кумахов М.А. Морфология адыгских языков. Нальчик, 1964.
 15. Кумахов М.А. Адыгейский язык // Языки народов СССР, IV. М., 1967.
 16. Ломтатидзе К.В. К структуре сложносоставных глагольных основ в абхазском языке // Иберийско-кавказское языкознание. Т. IV. М., 1953.
 17. Ломтатидзе К.В. Абхазский язык // Языки народов СССР. Т. IV. М., 1967.
 18. Меликишвили Г.А. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959.
 19. Поливанов Е.Д. Статьи по общему языкознанию. М., 1968.
 20. Циколиа М.М. Порядок слов в абхазском языке. Тбилиси, 1973.
 21. Чкадуа Л.П. Связь слов в предложении // Сборник материалов по абхазскому языку. Тбилиси, 1970.
 22. Шагиров А.К. Кабардинский язык // Языки народов СССР. Т. IV. М., 1967.
 23. Шакрыл К.С. Аффикация в абхазском языке. Сухуми, 1961.
 24. Шинкуба Б.В. Удвоение в абхазском языке // Труды Абхазского института языка, литературы и истории. Т. XVII, 1956.
 25. Яковлев Н.Ф. Краткая грамматика кабардино-черкесского литературного языка. М.—Л., 1948.
 26. Яковлев Н.Ф., Аишхамаф Д.А. Грамматика адыгейского литературного языка. М.—Л., 1941.

27. *Ardzinba V.G.* Some Notes on the Typological Affinity Between Hittian and North-West Caucasian (Abkhazo-Adygian) Languages // Internationale Tagung der Keilschriftforscher der sozialistischen Länder. Budapest, 1974.
28. *Bleichsteiner R.* Zum Protohittischen // Berichte des Forschungsinstitutes für Osten und Orient, III, 1923.
29. *Bleichsteiner R.* [пер. на:] *J. von Mészáros.* Die Pākhy-Sprache (The Oriental Institute of the University of Chicago. Studies in Ancient Oriental Civilization, № 9, Chicago, 1934) // Archiv Orientalny, VIII/3. Prag., 1936.
30. *Brock N. van.* Les thèmes verbaux à redoublement du hittite et le verbe indo-européen // Revue hittite et asianique, XXII/75, 1964.
31. *Carruba O.* Hethitisch -(a)šta, -(a)pa und die anderen «Ortsbezugspartikeln» // Orientalia, N.S. 34, 1964.
32. *Carruba O.* Die Satzeinleitende Partikeln in den indogermanischen Sprachen Anatoliens. Roma, 1969.
33. *Deeters G.* Die kaukasischen Sprachen // Handbuch der Orientalistik. 1. Abt., 7. Bd, 1963.
34. *Dressler W.* Eine textsyntaktische Regel der idg. Wortstellung // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen, Bd 83, 1969, N 1.
35. *Dressler W.* Über die Rekonstruktion der indogermanischen Syntax // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen, Bd 85, 1971, N 1.
36. *Dunajewskaja I.M.* Bemerkungen zu einer neuen Darstellung altkleinasiatischen Sprachen. 2. Zum Hittischen // Orientalische Literaturzeitung. 68, 1973, 1/2.
37. *Forrer E.* Die acht Sprachen der Boghazköi-Inschriften // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaft, philologisch-historische Klasse, Berlin, 1919, 53.
38. *Forrer E.* Die Inschriften und Sprachen des Hatti-Reiches // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, Wiesbaden, 1922, N.F. II, 2.
39. *Friedrich J.* Zu einigen altkleinasiatischen Gottheiten // Jahrbuch für kleinasiatische Forschung, Bd II, 1952–1953.
40. *Friedrich J.* Hethitisches Keilschrift-Lesebuch II. Heidelberg 1960.
41. *Götze A.* Über die Partikeln -za, -kan und -šan der hethitischen Satzverbindung // Archiv Orientalny, vol. 5, 1933, N 1.

42. *Güterbock H.G.* A view of Hittite Literature // Journal of the American Oriental Society, 84/2, 1964, c. 109.
43. *Güterbock H.G.* Lexicographical Notes II // *Révue hittite et asianique. Organe de la Société des études hittite et asianiques*, t. XXII, fasc. 74, 1964.
44. *Haas V.* Der Kult von Nerik // *Studia Pohl*, 4. Roma, 1971.
45. *Hrozny B.* Über die Völker und Sprachen des alten Chatti-Landes // *Boghazköy-Studien*, 1920.
46. *Josephson F.* The function of the sentence particles in Old and Midde Hittite. Uppsala, 1972.
47. *Kammenhuber A.* Die protohattisch-hethitische Bilinguis vom Mond, der vom Himmel gefallen ist // *Zeitschrift für Assyriologie*, N.F. 17 (51), 1955.
48. *Kammenhuber A.* Hattische Studien, I // *Révue hittite et asianique. Organe de la Société des études hittite et asianiques*. T. XX, fasc. 70. Paris, 1962.
49. *Kammenhuber A.* Das Hattische // *Altkleinasiatische Sprachen* (Handbuch der Orientalistik) 1. Abt., 2 Bd. 1–2. Absch., Lief. 2. Leiden–Köln, 1969.
50. *Kammenhuber A.* Hattisch. Altkleinasiatische Idnices zum Handbuch der Orientalistik. Beiheft 4. München, 1969.
51. *Kuipers A.H.* The North-West Caucasian Languages // *Analecta slavica*. Amsterdam, 1955.
52. *Laroche E.* Études «protohittites» // *Revue d'Assyriologie*, 41, 1947, № 1–4.
53. *Laroche E.* Études de vocabulaire VI // *Révue hittite et asianique*, t. XV, fasc. 60, 1957.
54. *Otten H. und Souček V.* Ein althethitisches Ritual für das Königspaar («Studien zu den Boğazköy-Texten», H. 8). Wiesbaden, 1969.

SOME NOTES ON THE TYPOLOGIC AFFINITY BETWEEN HATTIAN AND NORTH-WEST CAUCASIAN (ABKHAZO-ADYGIAN) LANGUAGES^{*}

1.0 The Hattian is the language of the ancient population of the central part of Asia Minor. The cuneiform tablets of this language belonging to the second millennium B.C. were primarily discovered in the Boghazkoy archives of Hittite kings and studied by E. Forrer. In this works on Hattian Forrer put forward the idea of the genetic affinity between Hattian and the North-West Caucasian (NWC) languages.

1.1 Forrer's hypothesis was backed by a number of linguists, historians and ethnologists but it also has some opponents. But up to-day we have neither decisive evidences of the affinity between Hattian and NWC languages, nor strong arguments against this hypothesis.

1.2. Such a situation can be explained not only by the small number and fragmentarity of the Hattian documents and the peculiar system of writing used for the Hattian texts, but also by the fact that NWC languages are not studied in the comparative aspect. That's why it's difficult to find out what traits of phonetics, morphology and syntax of these languages go back to the

^{*} Впервые опубликовано: Assyriologia, I. Internationale Tagung der Keilschriftforscher der sozialistischen Länder. Budapest, 23–25. April, 1974.

parent languages and what are the results of their independent development.

1.3. That's why it seems that at present moment the study of typological affinity between Hattian and the most general archaic marks of the grammatical structure of NWC languages is more prospective way of research.

2.0. In the phonetics of Hattian the existence of two (or three?) vowels may be assumed: these are: *a*, *u* (cf. frequent substitutions in writing *a/e*, *a/i* and rare *u/a*, *u/i*). In this case we may compare the Hattian vowels *a*, *u* with the system of vowels (*a*, *ə*) of NWC languages.

3.0. In the structure of the Hattian and NWC verb we can demarcate: prefixal, radical and suffixal constituents (except a few cases, when the verb is derived from the root basis).

3.1. The prefixes (7, 10 positions in Hattian: 7, 9 — In Adygian) are situated in a definite hierarchical sequence. In NWC languages the order of prefixes depends on the form of the voice. The change of usual hierarchy of prefixes also occurs in Hattian but the reason of this phenomenon is not clear (cf. *tu-ḥ-ta-šul*, *tu-t-ḥa-ššul*).

3.2. There can be found the likeness in the position and function of the local prefix: Hattian *ta-* and Abkh.-abaz. *ta-* and Adygian *t-*. As a rule, this prefix stands just before the root of the verb and has the meaning "in/into" (cf. Hattian *a-ta-niwa-a-š* "to seat / to be inside", *taš-tē-ta-nuwa* "let it not go into": Abkh. *a-ta-ha-ra* "to fall into", *a-ta-gəla-ra* "to stay in", Kab. *te-l 'ə-n* "to lie inside" (in Mozdokian dialect).

3.3. The roots of the verbs in Hattian, as a rule, comprise one or two syllables (A.Kammenhuber). Usually they have open finals (of the type CV, CVCV, and also CVC: *ya* "to give", *nuwa* "to walk", *niwaa* "to sit", *ḥir* "to distribute"). The monosyllabic root with open final (CV, CCV) is also especially characteristic of the NWC languages.

3.4. Suffixal part in the Hattian verb is less clear. It is supposed, that the suffixal sequence might consist of three four positions. But we do not know what grammatical categories ex-

pressed by these suffixes. We can only note that in bilingual Hattian verbal forms without any suffixes are often met (for example in the past tense, imperative mood is also formed from the verb root's basis without any suffixes).

3.5. NWC languages probably lack verbal suffixes of general origin (for instance, of time and mood). The imperative mood of these languages is formed from the stem without suffixes.

3.6. In some Hattian verbal forms (in bil. KUB 11, 2) we can probably see the traces of vowel gradation: 1. (Hat. III, 46) *a-an-ta-ḥa* (cf. III, 14 *a-an-ta-ḥa-an*, 46 *a-an-da-ḥa*) = (Hit. III, 49) = *kán anda dāis* "he put it in"; 2. (Hat. III, 19, 45) *a-an-tu-uḥ* = (Hit. III, 21, 48) *dāš-ma-za* "he did take for himself"; 3. (Hat. III, 46) *ak-ka-tu-uḥ* = (Hit. III, 49) (*na-at*) *šara dāš* "(and these things) he did take up to". In these verbal forms some scholars distinguish the reflexive prefix *ā-*, the prefix of the subject singular (*a*)*n-*, prefix (*a*)*kka* = Hit. *šara* "up, above" and also roots *taḥ*, *tuḥ*. The latter are considered by some scholars to be two different verbal roots. Others admit that *taḥ*, *tuḥ* are two alternative forms of the same root formed with some morphological alternation. According to the Hittite translation of Hattian *taḥa* we may suppose that *taḥa* has the root-*ḥa-* (not *taḥ*) and *ta-* is the local prefix corresponding to Hittite *anda* "into". Another stem *tuḥ*, which is translated into Hittite by the verb *dā-* "to take" is probably formed from the same root with the help of vowel gradation in the stem: *a/u*, *a/o* (*t-a/t-u*, *ḥ-a/ḥ-o*: *taḥa/tuḥ*). This vowel gradation in the stem may be considered as the method of indication of the direction of the action: "into" (*taḥa*), "from" (*tuḥ*). However analogous alternations are not found in other known Hattian texts.

3.7. This supposition, probably, may be confirmed only by the fact that Hattian verbs containing root's final vowel *-a* are translated to Hittite in bilingual texts with the help of the sentence particle *-kan* (E. Forrer), which contains the indication of place (or the character of the action). The forms which have not the final vowel *-a*, are translated either without *-kan*, or with

particles which are syntactically not identical with *-kan* (for instance with *-(a)šta* "then") cf. KUB II, 2 with *-kan*: *ant/daḫa*, *āntaḫan*, *tašteḫkaziya*, *taštenuwa*, *taštētānuwa*, *taštutašula*; without *-kan*: *āntuḫ*, *akkatuḫ*, *tētaḫšul*.

3.8. Vowel gradation in the stem is considered to be the archaic mark of structure of the NWC languages: Abkh. *a-ta-ḫa-ra* "to put into" *a-te-ḫa-ra* "to exit from", Adyg. = Kab. *jə-ḫā-n* "to throw into" *jə-ḫə-n* "to throw out of".

3.9. We can add that in NWC and probably in Hattian one verb can't render two local meanings, for example, "fall down from Heaven to the ground" (cf. bilingual "The moon fall down from heaven": Hat. *ka-/zi-(i)-yaḫ-du t/du-k-zig* = Hit. *ne-pišaz maušta*).

4.0. The noun in Hattian is characterized by poor development of declension. Only *-(V)n* (genative — E.Laroche, A.Kammenhuber; oblique — I.M.Dunaevskaya) and *-du* — ablative as a case ending may be reconsidered. It is probable that *-du* is not a case but a postposition.

4.1. Among the NWC languages only Adygian languages have two cases: the direct one or the patient one, and the oblique one or the active one, and also two case-like forms. Abkhazo-abazinian languages have no system of declension at all. It is supposed that declension, existing in Adygian languages has appeared late and that Abkhazo-abazinian languages preserve the initial state.

4.2. The noun and adjective don't differ morphologically in Hattian and are not distinguished strictly in NWC languages.

4.3. Characteristic feature of the noun in Hattian is the reduplication of the stem of the type (*še-*) *munamuna* "the stone of the basis", (*le-*) *šepšep* "shoes", and also the reduplication of the stem with the change of the initial consonant: (*mu-*) *wakku-pakku* "hammer", *tuli-puli* (*-pu*) etc.

4.4. Forrer was the first to indicate to the fact of the use the reduplication in the Hattian verb. He noted that reduplication means intensification of the root meaning and that Hattian reduplicated verbs are translated into Hittite with the help of itera-

tive verbs (iterative *-šk-*). But the only example Forrer could find in support of his idea was doubtful. Nevertheless, Forrer's consideration probably can be supported by the following bilingual: KUB XXVIII, 6 (Hit. 11 b) *išharweškizzi* (*išharwešk* "to bleed" 3 pers. sing. pres. tense) = (Hat. 11 a) *kazza*; (Hit. 9 b) *pí-it-ta-az-zi-ki-i[z]-zi* (<⁺*pittat-šk-zi* 3 pers. sing. pres. tense) = (Hat. 9 a) *uzazza*; KUB II, 2 (Hat. III, 26) *a-an-da-ap-pu* = (Hit. III, 28) *anda ú-úš-k[i-e.ir]* (< *ušk-* "to glance at (iterative)" 3 pers. pl. past tense). In *kazza*, *uzazza*, *andappu* (*ka-zaa*, *u-za-zaa*, *ā-n-da-ppu*) probably there are two root consonants.

4.5. In the noun of NWC languages the following types of reduplication of the stem (similar with Hattian) are used: Abkh. *qap.qap*. "(sort of) shoes", *a-x^oašə-mašə* "crumbs", Kab. *nə.q^oā-də.q^oā* "cripple". The reduplication of the root or the root consonant can be connected with the meaning of iteration or intensity of the action: Abkh. *a-sa-ra* "to cut" — *a-ssa-ra* "to cut up", *a-x-ra* "to chop" — *a-xx-ra* "to chop up".

5.0. The typologic affinity between Hattian and NWC languages is observed in the principles of combination of two nouns: the dependent member and the governing one and also in the structure of the simple sentence. In Hattian we can distinguish two types of simple sentences. To the first type belong those sentences in which the subject is on the first place and the predicate is at the end of the sentence (for example, in all Hattian sentences of the bilingual KUB II, 2 in which the verbs are translated into Hittite in imperative mood, the predicates stand at the end of the sentences; cf. II, 51, 52–53, 57–60; III, 2–6, 10, 11, 36, 40–41, 51, 51–52). If the sentence has a direct or an indirect object they are situated between the subject and predicate. The second type comprises all sentences which do not belong to the first type. In the sentences of this type the verb is put at the beginning or in the middle of the sentence and is followed by the direct or indirect object.

5.1. In NWC languages in the simple sentences with the usual word order the first place is taken by the subject and the predicate stands at the end of the sentence. Direct, indirect ob-

jects, adverbial modifier etc. can be situated between them. But the word which is given a special attention to in the sentence is emphasized by the way of putting it at the end of the sentence.

Of course, all given comparisons of the structure of Hattian and NWC languages need further examination and study. Nevertheless some of these comparisons speak in favour of the supposed relationship of the given languages.

ЭТАПЫ ЭТНИЧЕСКОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ АБХАЗОВ*

В конце 1976 года издательство «Алашара» выпустило в свет фундаментальную монографию известного абхазско-кавказоведа, доктора исторических наук, профессора Ш.Д.Инал-ипа «Вопросы этно-культурной истории абхазов». Исследование, являющееся результатом многолетних научных изысканий автора, посвящено сложной и малоисследованной теме — этнической и культурно-политической истории абхазов с древнейших времён до XIV в.

Чтобы проследить основные этапы развития народа на протяжении такого периода, необходимо было привлечь самые разнообразные свидетельства — письменных источников и археологии, лингвистики и топонимики, фольклора и этнографии. Эти данные приходилось собирать по крупицам, причём многие факты разными исследователями интерпретируются далеко не однозначно. Уже по этому легко представить себе, какой огромный труд проделал автор. Основные выводы работы сводятся к следующему. Абхазы вместе с близкородственными абазинами генетически род-

* Статья написана в соавторстве с Э.А.Грантовским; впервые опубликована в газете «Советская Абхазия» 4 января 1977 г.

ственные адыгам (адыгейцам, кабардинцам, черкесам), а также убыхам, до 1864 г. населявшим район г. Сочи, затем переселившимся в Турцию. Важнейшим и бесспорным доказательством такого родства являются языки этих народов, которые происходят из одного общего «языка-основы», сохранившегося, видимо, ещё до конца третьего тысячелетия до н.э. Нынешние различия между этими близкородственными языками — результат последующего длительного процесса раздельного развития.

Абхазо-адыгские языки, по-видимому, генетически родственны хаттскому (протохеттскому) и каскскому языкам (хатты — древнейшее население северо-восточной части Малой Азии, которым, вероятно, был родственен народ каска, обитавший к северу и северо-востоку от хаттов).

На родство абхазо-адыгских и хаттского языков, по мнению Ш.Д.Инал-Ипа, указывает сходство грамматической структуры этих языков, а также этнографические параллели, например, имена божеств. Родство же абхазо-адыгских языков с языком каска, видимо, подтверждается близостью названия народа каска к названию касоги, кашоги, которым в византийских, арабских, древнегрузинских, древнеармянских, древнерусских средневековых письменных памятниках именовались адыгские племена, обитавшие в Прикубанье. Синоним же каска — абешла близок к самоназванию апсуа.

На территории распространения абхазо-адыгских народов, включая и Черноморское побережье Кавказа, выявлены местные археологические культуры, тесно связанные друг с другом, во всяком случае, с эпохи раннего металла. В эпоху ранней бронзы на Северо-Западном Кавказе бытовала дольменная культура (дольмены — каменные сооружения, в которых совершался так называемый обряд вторичного погребения), область распространения которой совпадает с территорией расселения абхазо-адыгских народов до второй половины XIX в. Вне этой территории настоящие дольмены указанного типа не обнаружены. Вместе

с тем обряд вторичного погребения археологическими и историческими данными характерен на территории Абхазии для античной эпохи и средних веков — вплоть до XVIII в. Существование подобного обряда у абхазов подтверждается, как устанавливает Ш.Д.Инал-ипа, их представлениями о душе, развитым культом предков, особым почитанием черепа, существованием у них слова, которое, возможно, служило названием дольмена (адамра). На основе таких данных автор приходит к выводу, что создателями названных археологических культур, древними обитателями их региона являлись абхазо-адыги.

Это заключение подтверждается и данными топонимики, названиями местностей, рек, гор. Так, древнейшая топонимика Абхазии — как горной части, так и приморской — абхазского происхождения. Топонимы мегрельского, сванского, грузинского происхождения появляются на территории современной южной Абхазии лишь в позднюю средневековую эпоху, заменяя собой в ряде случаев абхазскую топонимику. Древнейшая топонимика абхазо-адыгского типа встречается и по всему Восточному Причерноморью. На этот факт в своё время указывали академики Н.Я.Мартен и С.Н.Джанашия. Многие из этих древних топонимов сохранились, как показал Ш.Д.Инал-ипа, до настоящего времени.

Наличие в абхазо-адыгских языках определённого ряда общих слов указывает на то, что эти народы ещё в период существования их «языка-основы» проживали примерно в тех же географических условиях, что и ныне. На основании всех указанных данных Ш.Д.Инал-ипа заключает, что территория «от центральной части Северного Кавказа и до восточной части Малой Азии (включая всё Юго-Восточного Причерноморье)» была занята «в основном абхазо-адыгскими и родственными им абешло-каскасскими племенами, а картвельский этнический элемент проникает в Восточное и Южное Причерноморье значительно позже...» Сходный вывод о первоначальном расселении абхазо-адыг-

ских племён на указанной территории высказан и одним из крупнейших советских востоковедов И.М.Дьяконовым.

Следуя из глубин веков ко времени более приближенному к нам хронологически, а именно к античному периоду, Ш.Д.Инал-ипа рассматривает вопрос о территории и составе населения Колхидского царства, сложившегося в VI в. до н.э. По выводам автора, население Колхиды было довольно пёстрым в этническом отношении, и одной из важных его составляющих были древнеабхазские племена.

Абхазскими племенами античного времени Ш.Д.Инал-ипа считает, в частности, апсилов, абазгов, санигов и мисимиян. От названия одного из них — апсилов и происходит само название апсуа. Имя апсилов с середины I тысячелетия н.э. постепенно исчезает из исторических источников. Название же другого абхазского племени — абазгов встречается вплоть до позднего средневековья.

Абазги, столицей которых была Анакопия (Новый Афон), в VI–VII вв. находились в зависимости от Византии, но играли в ней важную роль: входили в личную охрану императора Юстиниана и составляли особую часть византийской армии, принимали активное участие во многих крупных военных операциях и в политической борьбе... Тесным связям абхазов с Византией способствовали и династические связи, браки. При Юстиниане I в Константинополе была открыта школа для абхазских детей.

Абазги, а также апсилы, по свидетельству автора, «явились тем притягательным ядром, к которому тянулись родственные племена. Вокруг этого крупного по тому времени и сильного ядра происходило постепенное возникновение Апсны, формирование единой феодальной абхазской народности, собирание и сплочение её сил на путях создания Абхазского царства».

Процесс образования самостоятельного Абхазского царства с центром в Анакопии — важнейшей военно-политической цитадели завершился, видимо, после 797 г. при Леоне II — выдающемся абхазском государственным

и политическом деятеле, который освободился от византийской зависимости, прочно объединил Абазгию и Апсилию, объявил себя верховным правителем. Позже он присоединил к своим владениям Лазику: по сведениям «Картлис Цховреба», владения Леона II проистирались до Сурамского хребта.

В числе причин, способствовавших успеху политики абхазских царей, было то, что Абхазия к тому времени меньше всего пострадала от арабских завоевателей, но вместе с тем, как справедливо отмечает Ш.Д.Инал-ипа, «трудно себе представить, чтобы абхазские цари в своих экспансионистских устремлениях могли иметь такие успехи, какие ими были достигнуты, если бы они не опирались на компактное, этнически однородное население своей страны, представлявшее значительную силу и в количественном отношении».

Абхазское царство, пишет Ш.Д.Инал-ипа, простиралось от Никопсии на северо-западе до Сурамского хребта на востоке и реки Чорох на юге. На первом этапе своей истории до перенесения столицы из абхазского города Анакопии в Кутаиси оно было абхазским государственным образованием.

История этого «абхазо-грузинского государства» завершилась правлением Феодосия Слепого, у которого не было наследников. В 975 г. царём был провозглашён Баграт Багратиони, который по отцовской линии был наследником тао-кларджетских владетелей, а по материнской — абхазских царей (его мать царица Гурандухт была дочерью абхазского царя). Хотя теперь главенство перешло к грузинской династии, абхазская династия и собственно абхазы сыграли важную роль в объединении Грузии.

В этом объединённом государстве абхазским элементам принадлежит активная роль: «Ни одно важное мероприятие не принималось без участия представителей Абхазии. Они должны были всегда присутствовать при дворе царицы Тамары во время приёма иностранных посольств. Перечисле-

ние полного титула грузинских царей, например на монетах, начиналось с наименования „царь Абхазии“, „царь абхазов“.

Как показывает Ш.Д.Инал-ипа, история Абхазского царства и место абхазского народа в ней хорошо прослеживаются в истории развития этнического и географического терминов «абхазы» и «Абхазия». В частности грузинские источники до VIII в. обозначали ими собственно абхазов и Абхазию. В IX и X вв. термины «абхазы» и «Абхазия» начинают употребляться и в более широком смысле, обозначая всё население и всю территорию Западной Грузии. В период же существования объединённой грузинской монархии (XI–XII вв.) название «абхазы» часто выступает в качестве обозначения и грузин, а «Абхазия» — всей Грузии.

В объединённом государстве крепла и продолжала развиваться дружба абхазов и грузин, имевшая свои многовековые корни. Абхазы всегда были вместе с грузинами в борьбе против арабов, монголов и других завоевателей. Элементы грузинской культуры проникали в Абхазию, а культуры абхазов — в Грузию.

Ознакомившись с работой Ш.Д.Инал-ипа, нельзя не отметить того очевидного факта, что автор, рассмотрев важнейшие вопросы проблемы этнической и политической истории абхазов, сумел представить нам довольно ясную картину развития абхазского народа на протяжении длительного исторического периода. Эта картина на настоящем этапе исследований представляется убедительной, так как опирается на все возможные и доступные в настоящее время факты. Таковой является точка зрения автора о том, что абхазо-адыги вместе с родственными племенами в древнейшую эпоху своего этнического развития занимали территорию Черноморского побережья до восточной части Малой Азии.

Опираясь на факты, небезызвестные и другим исследователям, автор показывает большую роль абхазского народа в истории Грузии. Кстати, в одной из последних своих работ академик Г.А.Меликишвили также подчеркнул роль Абхазского царства в создании объединённой Грузии той эпохи.

В работе Ш.Д.Инал-ипа мы встречаем постановку и попытку разрешения темы о взаимоотношениях абхазов с Византийской империей и её культурой. Можно с уверенностью утверждать, что к этой теме, общие рамки которой намечены, на основе дальнейшего накопления фактов ещё не раз будут обращаться специалисты.

Естественно, что, рассматривая столь сложные, до сих пор малоразработанные проблемы, к которым относятся вопросы этнической и культурно-политической истории абхазов, автору не удалось избежать некоторых неточностей. Структура работы и последовательность изложения нарушаются главой «Язык». Рассматриваемые в ней данные, на наш взгляд, лучше было бы, не выделяя в специальную главу, внести в другие разделы работы. В самой этой главе некоторые высказывания автора сводятся к тому, что по вопросу классификации кавказских языков, в частности родства абхазо-адыгских и картвельских, существуют две противоположные, но имеющие как бы равные права гражданства точки зрения. Фактически же родство кавказских языков, в частности вышеназванных, — только гипотеза, доказательство или опровержение которой дело будущего.

Представляется ошибочной предполагаемая автором многозначность основы «пс», от которой происходит само название апсуа. Сомнительными являются сопоставления типа абхазского Анцза и хеттского имени бога Анцили и некоторые другие. Вызывает возражения и употребление автором термина «лексические встречи», которым он именует то генетически родственные слова абхазо-адыгских языков, то слова, заимствованные из абхазского в грузинский или наоборот. Термин этот может ввести в заблуждение читателя-неспециалиста.

В нескольких местах своей книги Ш.Д.Инал-ипа, обосновывая родство некоторых лексических единиц, ссылается на то, что эти единицы обнаруживают полную идентичность как «фонетического облика, так и смыслового значения». Но, как отмечает и сам автор в других местах

работы, и то, и другое на протяжении длительного исторического развития языка может подвергаться существенным изменениям.

Есть в работе Ш.Д.Инал-ипа и некоторые другие неудачные положения. Но нельзя не согласиться с высокой оценкой этого труда, высказанной редактором книги — известным советским востоковедом, академиком М.А.Коростовцевым: «Комплексное исследование Ш.Д.Инал-ипа, насыщенное разнообразными фактическими данными — ...серьёзный и ценный вклад в советскую историческую науку».

ПРОИСХОЖДЕНИЕ АБХАЗСКОГО НАРОДА*

Территория Абхазии была заселена человеком в глубокой древности, о чём свидетельствуют богатые археологические находки, относящиеся как к каменному веку (палеолиту, мезолиту, неолиту), так и к эпохе интенсивного освоения металлов (меди, бронзы и, наконец, железа). Уже с античного времени древнегреческие, а вслед за ними древнеримские письменные источники сообщают о населяющих Абхазию древнеабхазских племенах — апсилах, абазгах, санигах, мисимианах и др., а также о тех территориях, на которых они обитали: Апсилии (в современной южной Абхазии), Абазгии (центральная и северная Абхазия), Санигии (северо-западная Абхазия до Сочи), Мисиминии (горные области северо-восточной Абхазии). Название племени апсиров сохранилось до настоящего дня в самоназвании абхазского народа — апс-уа и в абхазском названии своей страны — Апсны. Название абазги, Абазгия легли в основу названий «абхаз», «Абхазия». Слова эти сохранились также в самоназвании абазин, близкородственного абхамам народа — абаза; этим же именем — абаза — назы-

* Работа написана в соавторстве с В.А.Чирикба. Впервые опубликовано: История Абхазии. Учебное пособие. Сухум. 1991.

вают абхазов и абазин адыги и турки, обезами именовали абхазов древнерусские источники.

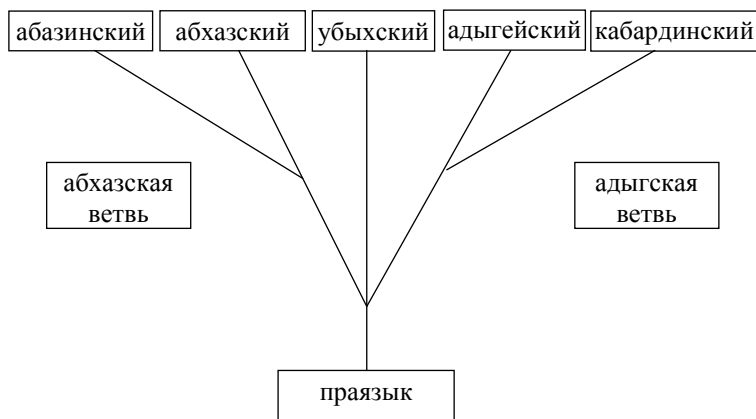
Современные названия «абхаз», «Абхазия» в таком их звучании появляются сравнительно поздно, в средневековье. Впервые они встречаются в сообщениях древнегрузинских и древнеармянских, а затем персидских и арабских авторов. Видоизменения древних названий «абасг», «Абазгия» в «абхаз», «Абхазия» произошло, как предполагал ещё академик Н.Я.Мартенс, на западнокавказской (мегрельской) языковой почве. Названия народа «абазги» и страны «Абазгия» в соответствии с особенностями мегрельской речи были преобразованы в «абхаз», «Абхазия» (подобная перестановка звуков — обычное явление для мегрельского языка). Именно в таком виде указанные термины проникли в грузинский язык, а через него — и в другие языки мира.

Проблема происхождения абхазского народа, его родственных связей с другими народами издавна интересовала учёных. Однако сохранившиеся исторические источники очень немногочисленны и поэтому недостаточны для удовлетворительного решения этой проблемы. Мы можем судить о предках абхазов лишь на основании античных письменных источников, но этого слишком мало для воссоздания древнейшей истории этого народа. И тут на помощь учёным приходит язык, эта своеобразная неписаная летопись, которая хранит многовековую память народа, информацию о хозяйственной деятельности и укладе жизни его далёких предков, о их контактах с другими народами и многое другое. Учёные-языковеды, используя открытые наукой закономерности, научились извлекать и расшифровывать информацию, сокрытую в слове, приходят на её основе к таким научным выводам, которые способны играть решающую роль в познании древнейших этапов истории народа, его родственных связей с другими народами.

Общепризнанно, что абхазский язык является одним из древнейших языков мира. Вместе с другими близкородст-

венными языками Западного Кавказа — абазинским, адыгейским, кабардинским и убыхским¹ он составляет абхазо-адыгскую группу языков. Эта группа, в свою очередь, подразделяется на три подгруппы: адыгскую (адыгейский и кабардино-черкесский языки), абхазскую (абхазский и абазинский) и убыхскую (убыхский язык). В глубокой древности эти языки выделились из общего предка — языка-основы (праязыка) точно так же, как из ствола дерева вырастают разные ветви. Убыхский язык в целом занимал срединное, промежуточное положение между адыгской и абхазской ветвями. Схему разделения трёх ветвей от единого абхазо-адыгского праязыка можно представить в следующем виде:

Схема 1.
Разделение ветвей абхазо-адыгского языка



¹ Убыхи — это народ, с древнейших времён населявший территорию между реками Хоста и Шахе. В 1864 г., по окончании Кавказской войны, убыхи были вынуждены выселиться в Турцию и почти полностью утратили родной язык. — *Примеч. отв. ред.*

Согласно теории, впервые научно обоснованной более полувека назад известным русским языковедом Н.С.Трубецким, абхазо-адыгская группа языков по своему происхождению родственна восточнокавказским языкам: вайнахским (чеченский, ингушский, бацбийский языки и многочисленным дагестанским языкам (среди которых аварский, лезгинский, лакский, даргинский, табасаранский и др. — всего около 30 языков). Обе эти группы, как полагал Н.С.Трубецкой, образуют единую «Северо-Кавказскую» семью языков. Термин этот является в определённой степени условным, так как некоторые из языков этой семьи распространены и в Закавказье (например, абхазский, бацбийский, удинский и др.).

Теория Н.С.Трубецкого получила дальнейшее обоснование в работах ряда советских и зарубежных лингвистов.

Иная точка зрения, согласно которой абхазо-адыгские, чечено-ингушские и дагестанские языки родственны картвельским языкам (грузинский, мегрельский, лазский, сванский) и вместе с ними образуют единую, «Иберийско-Кавказскую» семью языков, не получила подтверждения в современной науке.

В настоящее время общее число людей, говорящих в нашей стране на абхазо-адыгских языках, составляет около 709 тыс. человек, на вайнахско-дагестанских языках в СССР говорит около 3 млн. человек. Число же говорящих в нашей стране на языках северокавказской семьи составляет таким образом цифру порядка 3 млн. 700 тыс. человек. На северокавказских языках говорят и за рубежом, это в основном представители кавказских народов, предки которых были вынуждены покинуть свою родину в период завоевания Кавказа царизмом. Поселения потомков кавказских махаджиров имеются в таких странах, как Турция, Сирия, Иордания, Палестина, Ирак, и т.д. Это главным образом адыги (более 500 тыс.), абхазо-абазыны (около 250 тыс.), а также чечено-ингуши и дагестанцы (аварцы, лезгины и др.).² Об-

² Ввиду отсутствия точных данных о численности северокавказцев за рубежом можно полагать, что эта цифра в действительности должна быть выше. — *Примеч. отв. ред.*

щая численность людей, говорящих на родственных между собой языках северокавказской семьи как в СССР, так и за рубежом составляет ныне более 4 млн. человек.

Таким образом, на Кавказе в настоящее время представлены две коренные, но не родственные между собой семьи языков — северокавказская и картвельская. Помимо языков этих семей, здесь уже с древности распространены также индоевропейские (осетинский, армянский и некоторые другие), а также тюркские (кумыкский, карачаево-балкарский, ногайский, азербайджанский языки).

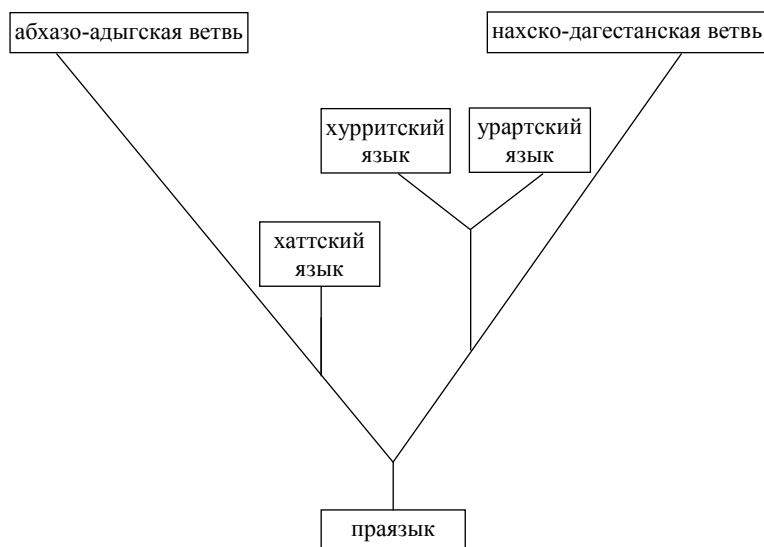
Помимо современных северокавказских языков, в отдалённом прошлом существовали и другие члены этой семьи. Так, в последнее время всё большее признание получает гипотеза о родстве абхазо-адыгских языков с древним (вымершим) хаттским языком, на котором говорили четыре-пять тысяч лет назад в Малой Азии (территория современной Турции). Тексты на этом языке, записанные клинописью на глиняных табличках, обнаружены при археологических раскопках в столице древней Хеттской империи (город Хаттуса), которая находилась вблизи нынешней Анкары. Хатты, носители древней самобытной цивилизации, оказали сильное влияние на цивилизацию хеттов (народа, говорившего на языке индоевропейской семьи), создателей древнего Хеттского государства. Это влияние обнаруживается как в социальной организации хеттского общества, так и в материальной и духовной культуре хеттов. Хатты считаются изобретателями металлургии железа. Как доказывают учёные, хаттское название железа попало во многие языки мира (в конечном счёте от него происходит, в частности, и русское слово «железо»).

С другой стороны, нахско-дагестанские языки обнаруживают большую близость к древним (вымершим) языкам хурритов и урартов — народов, населявших пять-три тысячи лет назад территорию Армянского нагорья и сопредельных районов и создавших высокоразвитые Хурритское и Урартское государства.

Из приведённого обзора следует, что область распространения народов, говоривших на языках северокавказской семьи, охватывала в древности не только Кавказ, но и обширные территории Малой Азии и Переднего Востока.

Все современные северокавказские языки, а также, по-видимому, родственные им хаттский и хуррито-урартские языки происходят из единого северокавказского праязыка, от которого берут начало все северокавказские языки. Этот язык существовал в глубокой древности — приблизительно в V тысячелетии до нашей эры, то есть около семи тысяч лет назад. Схема разделения отдельных ветвей северокавказских языков, примерно, следующая:

Схема 2.
Разделение ветвей северокавказского праязыка



В результате изучения родственных слов северокавказских языков, выражающих те или иные понятия, можно сделать вывод, что народ, говоривший на северокавказском языке, находился на довольно высоком уровне развития. Он занимался земледелием, разводил скот, знакомы ему были и различные ремёсла, в частности обработка металлов. Впоследствии в результате обособления различных северокавказских племён происходило разделение диалектов северокавказского праязыка; из этих диалектов сформировались и развились самостоятельные абхазо-адыгский, нахский и дагестанский праязыки. Эти языки, в свою очередь, стали с течением времени разделяться на отдельные наречия и диалекты, потомками которых и являются современные северокавказские языки. Одним из выделившихся языков стал предок современных абхазо-адыгских языков. Какое-то время народ, говоривший на этом языке, жил на определённой территории (на прародине). Затем из этого цельного народа стали отпочковываться различные племена.

Существует несколько гипотез, объясняющих процессы формирования абхазо-адыгских народов. Согласно одной из них, эти народы сформировались примерно в пределах современной территории их обитания. В пользу этого свидетельствует лексика, общая для абхазо-адыгских языков, в которой встречаются понятия, отражающие характерные черты географии Восточного Причерноморья, его флоры и фауны: «море», «берег (с галькой)», «рыба», «гора (лесистая)», «лёд», «снег», «иней», «холод, мороз», «лес (лиственный)», «лес (хвойный)», «пихта, ель», «бук», «дуб», «кизил», «каштан», «волк», «медведь» и т.п. Важным подтверждением этой теории служат также названия местностей и рек Западного Кавказа, которые разъясняются на основе данных абхазо-адыгских языков.

Вместе с тем в народных преданиях о происхождении абхазо-адыгов говорится о более южном их обитании в древности.

С этим согласуются и результаты анализа названий местностей и рек к югу от Кавказа. Так, в области г. Трапе-

зунда (в современной Турции) и далее на северо-запад вдоль побережья Чёрного моря отмечен целый ряд древних и современных названий, оставленных предками абхазо-адыгов, на что обращали внимание такие известные учёные, как Н.Я.Март, И.А.Джавахишвили, С.Н.Джанашия, Ш.Д.Инал-ипа, И.М.Дьяконов и др. К числу названий абхазо-адыгского типа на данной территории относятся названия рек, включающие в себя элемент «псы» — «вода, река» (ср. Арипса, Супса, Акампис/Апсара, Лагумпса), а также названия с элементом «куа» — «овраг», «балка», «речка» и др.

Эти названия рек, а также некоторые другие наименования местностей могут свидетельствовать о том, что предки абхазо-адыгов в глубокой древности обитали не только на территории Западного Кавказа, но и жили значительно южнее тех областей, которые они населяют в настоящее время. Вместе с тем вероятны и передвижения части абхазо-адыгских племён внутри этой обширной территории, что нашло отражение в этногенетических преданиях этих народов.

Анализ слов, которые являются общими для абхазо-адыгских языков, позволяет вполне уверенно судить об особенностях хозяйственной деятельности далёких предков абхазо-адыгов. Они занимались мореплаванием, выращивали различные фруктовые (яблони, груши, сливы, инжир, орех) и злаки (просо, пшеницу), разводили крупный и мелкий рогатый скот, свиней, лошадей, занимались охотой, рыболовством. Большое развитие получили у них такие ремёсла, как прядение, ткачество, обработка металлов (меди, свинца, золота, серебра, железа). У них был богатый языческий культ, почитались, например, такие божества, как бог кузни (абх. Шъашвы, адыг. Глапшь), бог грома и молнии (абх. Афы, адыг. Шьи-бла) и т.д. Древние истоки имеет знаменитый эпос о богатырях-нартах, а также предание о прикованном к скале герое-богоборце (абх. Абрскил, адыг. Насрен Бородатый), которые явно перекликаются с древнегреческим мифом о прикованном к горе Кавказа богоборце Прометее.

Таким образом, исходя из вышесказанного, можно утверждать, что абхазский народ является одним из древнейших обитателей Кавказа, членом северокавказской семьи народов, которых объединяет общее происхождение, родство языков, близость традиционной материальной культуры, длительное и разнообразное взаимодействие на общей кавказской родине.

Вместе с тем абхазы, как и любой другой народ, являются продуктом длительного пути самостоятельного исторического развития. Какие же этапы являются важными для процесса этногенеза, то есть происхождения, формирования абхазов? На этот счёт существует целый ряд теорий (см. работы Ш.Д.Инал-Ипа, З.В.Анчабадзе и др.). Не разбирая все из них, остановимся на той, которая лучше всего соответствует научным фактам и пользуется наибольшей поддержкой специалистов.

Так или иначе, большинство исследователей связывает происхождение абхазов с группой древних племён, населявших северные районы Малой Азии — кашков и абешла, язык которых, как полагают учёные, находился в родстве с языком их соседей — хаттов. Учёные сопоставляют название племени кашков (*кашка*, *каска*) с тем словом, которым позднее различные народы именовали адыгов — кашаги, касоги, касаги, а племени абешлайцев (абешла) — с названием древнеабхазского племени апсилов, апшилов. В древних (ассирийских) письменных источниках кашки и абешла упоминаются как два разных названия одного и того же племени, однако этот факт может свидетельствовать о том, что кашки (адыги) и абешла (абхазы) в ту далёкую эпоху уже являлись отдельными, хотя и близкородственными племенами.

Союз кашко-абешлайских племён был довольно грозной силой, причинявшей немало беспокойств соседнему Хеттскому царству, правителям которого приходилось вести упорную борьбу с воинственными горцами вплоть до самого падения Хеттской державы. В верховьях реки Галис (ныне р. Кызыл-Ирмак в Турции) каски основали могучее государство Каску.

Часть исследователей считают, что абхазо-адыги и являются потомками переселившихся на Кавказ из Малой Азии кашко-абешлайских племён. Другие же, по-видимому, справедливо полагают, что областью расселения абхазо-адыгов (к которым принадлежали абешла и кашка) с древнейших времён являлся весь Западный Кавказ и прилегающие районы Малой Азии вдоль Черноморского побережья и в глубь этой территории. Об этом свидетельствуют, помимо прочего, упомянутые выше названия мест и рек абхазо-адыгского происхождения в таких областях, как северное побережье Малой Азии (ср. город и крепость Арипса), древнее название протекающей в Аджарии и Северной Турции реки Чорох-Апсара, имеющие несомненный абхазо-адыгский облик и т.д.

Свидетельством непосредственных связей древнего населения Западного Кавказа с Малой и Передней Азией, с цивилизациями Древнего Востока являются памятники знаменитой Майкопской археологической культуры Северо-Западного Кавказа, относящейся ко второй половине III тысячелетия до н.э., а также монументальные каменные гробницы-дольмены, наиболее ранние из которых датируются второй половиной III тысячелетия до н.э.

На связи с древневосточными цивилизациями указывает и найденная близ г. Майкоп так называемая Майкопская, а также Сухумская плитки с нанесёнными на них письменными текстами. Знаки этих текстов обнаруживают определённое сходство как с письменами, найденными в г. Библе (XIII в. до н.э.) в Финикии, так и со знаками хеттской иероглифической (рисуночной) письменности (II–I тысячелетия до н.э.).

Все эти, а также и другие факты красноречиво указывают на большую роль, которую играли в этнокультурной истории древнего населения Западного Кавказа связи с народами и цивилизациями Древнего Востока. Можно полагать, что эти контакты оказали существенное влияние не только на культурно-экономическое развитие древних абхазо-адыгских племён, но и на само формирование их этнического облика.

Как отмечают специалисты-абхазоведы, начиная с дольменной эпохи, на территории Абхазии прослеживается тесная преемственность материальной культуры. Это свидетельствует об этнической связи между создателями разновременных культурных памятников вплоть до эпохи, когда на этой территории античными авторами засвидетельствованы несомненно абхазские племена.

Население Абхазии и сопредельных районов во второй половине I тысячелетия до н.э. было довольно пёстрым по племенному составу. Античными авторами здесь упоминаются такие племена, как гениохи, ахейцы, кораксы, саниги, мисимиане и др. По-видимому, все они были близки между собой в языковом и культурном отношении. С течением времени на первый план выходят племена апсиров и абасгов, занимавших соответственно южную и северную части Абхазии. Эти племена, а также, возможно, и ряд других и являлись основными компонентами в процессе формирования древнеабхазской народности. Создание в начале нашей эры княжеств Апсилии, Абасгии, Мисиминии и Санигии, а впоследствии формирование на их основе (к VIII веку н.э.) объединённого Абхазского княжества, вскоре преобразованного в могущественное Абхазское царство (VIII–X вв.), ускорили процесс консолидации, сплочения абхазских племён. Результатом такого политического, социального и культурного единения стало формирование примерно к IX в. н.э. абхазской феодальной народности — общего предка как абхазов, так и абазин. Впоследствии, приблизительно в XIII–XIV вв., предки части современных абазин (тапанта), отсоединились от общеабхазского этнокультурного массива и, перевалив за отроги Главного Кавказского хребта, поселились на опустевших после монгольского нашествия долинах Северного Кавказа. Переселение на Северный Кавказ племени ашхарцев, часть которых до сих пор именует себя апсуа, т.е. абхазами, происходило уже гораздо позже — в XVII–XIX вв. из горных районов Северо-Западной Абхазии, а также частично из так называемой Малой Абхазии (от р. Бзыбь до р. Хоста). Раннее обособление

племени тапанта привело к тому, что между абхазским языком и тапантским диалектом абазинского образовались определённые различия, которые, однако, в целом не мешают взаимопониманию между абхазами и абазинами. Речь же абазин-ашхарцев ещё меньше отличается от абхазской, между ними достижимо почти полное языковое понимание. Строго лингвистически и абхазы, и абзины говорят на близких диалектах единого абазино-абхазского языка.

Такова, в общих чертах, картина происхождения и родственных связей абхазского народа.

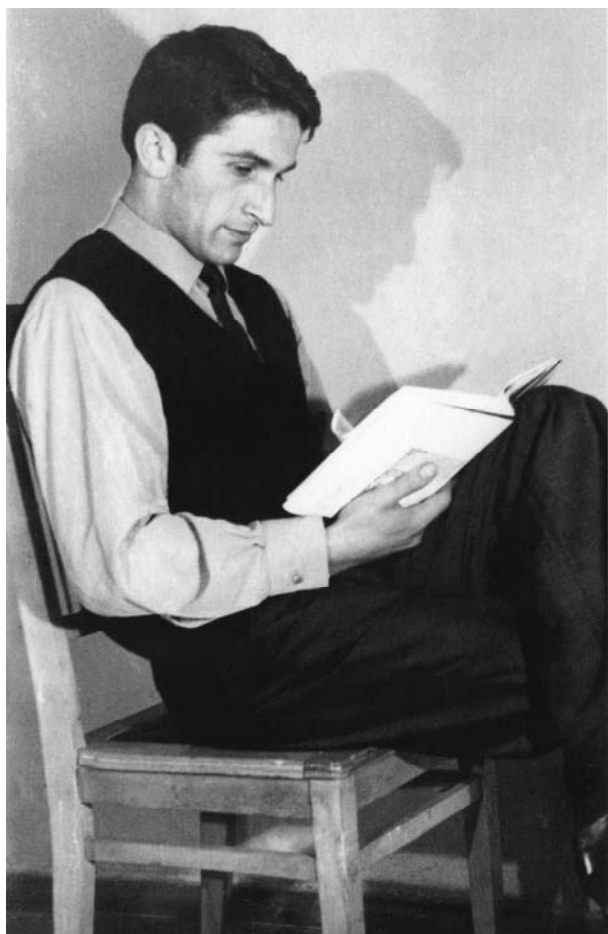
ИЗ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО СЕЛА ЭШЕРА^{*}

Абхазское село Эшера расположено в 8 километрах на запад от столицы Абхазской АССР города Сухуми. На востоке границей села является река Гумиста, на севере — отроги Бзыбского хребта, на западе — речка Шицквара (Самшитовая), а с юга — Чёрное море.

Местность, занимаемая селом, вследствие большого количества рек и речушек, протекающих через село и берущих своё начало у горных круч, чрезвычайно изрезанная, за исключением небольшого района, непосредственно прилегающего к морю.

Этимология названия Эшера (по-абхазски Ешпыра), ещё не изучалась специалистами и не вполне ясна. Старожилы видят в названии села отражение того важного в экономическом отношении положения, которое занимало в далёкие времена село, где жизнь, взаимные связи с другими народами буквально бурлили, кипели (ашпра — «кипение»). Другие связывают этимологию слова со старинной абхазской фамилией Эшба. По свидетельству старейшего жителя села Дахира Хибба, многочисленные представители этого

^{*} Статья написана двадцатилетним студентом историко-филологического факультета Сухумского педагогического института Владиславом Ардзинба в мае 1965 г. Публикуется впервые.



рода некогда населяли территорию села. Нам тоже кажется, что в названии села Эшера содержится основа указанной фамилии Эшба, у них один и тот же общий корень Эш (ср. Эшкыт — село Эшба). Суффикс же -ра является одним из древнейших словообразовательных элементов абхазского языка и встречается повсюду в местах проживания абхазов [3, с. 252].

В селе Эшера имеется много историко-археологических памятников, говорящих о том, что территория этого села была заселена человеком с древнейших времён, ещё в период нижнего палеолита. Здесь хорошо представлены и поздний палеолит, и мезолит, и неолит. Памятники раннего бронзового века на территории села были обнаружены в знаменитых эшерских дольменах, привлекавших пристальное внимание многих учёных (Б.А.Куфтин, Л.Н.Соловьёв, О.Джапаридзе и др.).

Дольмены (от бретонского *дол* «стол» и *мен* «камень») — своеобразные погребальные сооружения, состоящие из нескольких огромных каменных глыб, поставленных вертикально и перекрытых массивной горизонтальной плитой.

Эшерская группа дольменов состоит из 15 сооружений. Фасадной стороной они обращены к пониженной местности. Каждый из них имеет круглой формы пробой, через который можно проникать в погребальную камеру. Проходное отверстие запиралось «грибовидной каменной пробкой», достигающей более 2-х пудов веса. Хорошо сохранившихся эшерских дольменов осталось не много, большинство из них были варварски разрушены до революции. Самый большой из них достигает в длину 3,64 метра, вес около 100 тонн, он вывезен для экспонирования в Государственный исторический музей имени С.Н.Джанашия в городе Тбилиси, другой — весом около 50 тонн — в Абхазский государственный музей в городе Сухуми. По своим размерам эшерские дольмены являются самыми крупными не только в Абхазии, но и на всём Кавказе.

Язык народа, как нам кажется, донёс до нас название этих сооружений, которые отражают древнюю культуру местных племён. По словам старейших эшерских сказителей (Д.Хибба, Н.Шат-ипа и др.) дольмен по-абхазски называется адамра. Это слово и сейчас связано с погребальным сооружением. Некоторые так называют доску, на которую кладут покойника для омовения перед захоронением. Некоторые жители и сейчас строят для захоронения покойника небольшой каменный домик-адамру. По-абхазски говорят:

Адамра хыла дашәмырсын, т.е. буквально «Не ударьте покойника головой об адамру», адамра дтоушәа, т.е. «бледный».

Из других памятников следует упомянуть крепость Ауаз-абаа, расположенную в посёлке под тем же названием (Ауаз-абаа-ахабла). Эта старинная крепость опоясывалась крепостной стеной, ныне почти разрушенной. Все крепостные постройки занимают площадку утёса в 640 квадратных метров. За крепостной стеной видны развалины четырёх небольших сооружений. Хорошо сохранилась одна из башен, высотой около 16 метров. В развалинах другой башни имеется ход, которым пользовались защитники крепости в случае опасности. Эта крепость вместо с крепостью Абыдза (на левом противоположном берегу реки Гумиста) имели важное стратегическое значение для абхазского населения, проживавшего в долине реки Гумиста, запирая вход в Гумистинское ущелье.

В переводе на русский язык название Ауаз-абаа означает «Крепость страдания» [9, с. 53–54]. Старейшины села рассказывают, что по преданию крепость так называли из-за большого количества некогда томившихся в её стенах узников, которые подвергались здесь страшным мучениям и пыткам.

Интересными памятниками являются руины ряда христианских церквей, имеющих на территории села. Об одной из них упоминает Фредерик Дюбуа де Монпэре, который видел её, находясь на русском военном корабле в 1833 году, следовавшем вдоль черноморского побережья Кавказа.

Описывая морской берег «от Бамбора до Сухума», он пишет: «От Анакопии (Новый Афон) до сухумского мыса мы не видели ничего замечательного, кроме живописного устья реки Гумисты; в нескольких верстах от морского берега она вырывается из очень узкого ущелья, отвесно высеченного в известняке низкой горной гряды. На берегах этой реки в окрестностях селенья Ешира, расположенного в 8-ми верстах от Сухума и 4-х от моря, находится очень древняя

церковь: все четыре стены её хорошо сохранились; внутри она полна сабель, ружей и даже денег, к которым никто не прикасается. Абхазы ещё очень чтут эту церковь, они приходят сюда праздновать пасху, при этом, согласно обычаю, часто приводят корову для того, чтобы заколоть её здесь, они приносят также на пасху красные яйца. Клятва, данная перед этой церковью, ненарушима» [5, с. 132].

Эта церковь, от которой в настоящее время сохранилось лишь основание, расположена на горе Вардан-иху (Гора, холм варданиевцев). На территории села имеется ещё четыре церкви.

Местность, занимаемая селом Эшера, одна из самых плодородных в Абхазии. Это подлинное сердце Абхазии испокон веков считалось лакомым куском, яблоком спора для населения, куда стремились все племена абхазов, но где могли поселиться наиболее сильные из них» [2].

О густоте населения этого района в древности хорошо говорит абхазская народная поговорка: от моря до горных круч кошка по крышам домов ходила (Ашьхеи агеи рыбжьара ацгэы ыныхыбрала иныкэон).

Эта густонаселённость вызывала сильный земельный голод. Большая и лучшая часть земель находилась в руках феодалов-тавадов и аамста. Особенно велики были владения князей Дзяпш-ипа, которые владели в то время селом Эшера. На эшерских землях пасли также скот абхазского удельного князя Дмитрия Чачба (Шервашидзе). Скота этого было так много (князь одних кобыл держал до 150), что по милости князя никто не мог сеять кукурузы (посевы которой особенно увеличиваются в конце XIX века), ни ахудз, т.е. проса, на низких местах по берегу моря, и крестьяне были вынуждены обрабатывать землю на горе. Местность, где выпасался этот скот, носит и ныне название «луга для пастьбы» (ахэдэы). Но эти земли на горе, куда оттеснили крестьян, были превращены трудолюбивыми абхазскими крестьянами в цветущие сады. Кроме зерновых культур в их наделах произрастали различных сортов яблоки (азынцэа, ацхынцэа), груши (аха, асадха, ақәцсха) и виноград

(качыч, амлахәа, ажып, ауасархәажь). Значительны были насаждения крупного грецкого ореха. Очень много было на территории села различных ценных лесных пород дерева, и в частности кизилового дерева и самшита (кавказская пальма), который в то время хищнически уничтожался. Самшит сплавлялся по рекам и через Сухумский морской порт отправлялся за границу, где он ценился очень высоко. О том, что здесь были сплошные самшитовые леса говорит хотя бы название одной из рек — Шицквара (апыц «самшит», квара «речка»), т.е. «самшитовая речка». Но все эти богатства принадлежали феодалам. Крестьянин не имел права без разрешения тавада нарезать даже хвороста в лесу, его преследовали даже за охоту на дроздов.

Наряду с земледелием было развито скотоводство. Разводили овец и коз, а также крупный рогатый скот. Очень было развито пчеловодство.

Эшерские крестьяне никогда не мирились с гнётом феодалов, они вели активную борьбу. Эта борьба находила своё выражение как в отдельных, так и в массовых выступлениях крестьян.

Так, вооружённую борьбу крестьян Абхазии, вспыхнувшую в начале 1821 года против царского самодержавия, возглавили эшерские крестьяне, она началась нападением около двухсот эшерцев на отряд Сухумского гарнизона [7, с. 174].

В 30-х годах XIX века дядя абхазского владетельного князя Гасанбей Чачба, известный своей жестокостью в обращении с крестьянами, был убит эшерским крестьянином Хакуцвом Шамба в соседнем селе Ачадара. Это убийство явилось выражением классовой борьбы, происходившей в ту пору. Во время восстания в 1866 году в Абхазии наиболее активными его участниками были эшерцы. Царский офицер сообщал: «Наиболее упорствовавшими (в сдаче оружия. — В.А.) были жители села Эшера» [4, с. 147].

Требования народа в период этого восстания были изложены в депутации из 8-ми человек во главе со знаменитым оратором, эшерским крестьянином Османом Шамба.

Это был действительно знаменитый оратор. Известно, что переводчики переводили его речь по частям. Г.Ткецишвили, потом Г.Анчабадзе совершенно охрипли и не могли больше говорить, их сменил Д.Шервашидзе. Голос же оратора всё гремел и гремел над Лыхненской площадью.

Народ в своих песнях и преданиях донёс до нас имя своего героя, бесстрашного крестьянина из села Эшера Хаджарата Кяхба, боровшегося за интересы простых тружеников. Одно только его имя наводило ужас на местных феодалов. Его рука карала тех, против кого был направлен гнев народа. И народ называл его «защитой», «опорой крестьян». Соединённые силы феодалов Абхазии с помощью предателя окружили со всех сторон Х.Кяхба, но он, отстреливаясь до последнего патрона, не дался им в руки живым.

И народ оплакал сына своего —
Слёзы горькие рекою пролились,
И родной землёю был засыпан гроб.
Над могилой поклонялся простой народ:
— Хаджарат, ты будешь жить у нас в сердцах,
Свято выполним последний твой наказ,
За свободу и за правду постоим [1, с. 69].

И народ, помня своего героя, увековечил его память, соорудив в центре села Эшера памятник Хаджарату Кяхба.

4 марта 1921 года сбылись чаяния абхазского народа о свободе, о счастье. Заря Советской власти взошла над Абхазией. Начинается подлинный расцвет экономики и культуры села. Единоличнические крестьянские хозяйства объединяются в поселковые товарищества: им. Н.Лакоба, им. К.Маркса, им. III Интернационала и ряд других. Эти поселковые товарищества — одни из первых в Абхазии.

Кулаки всеми мерами старались приостановить победное шествие Советской власти. Они пробирались на руководящие посты в сельские советы, где заведомо искажали решения новой власти. Становились заведующими коопе-

ративных лавок, мельниками, где, действуя от имени Советской власти, старались вызвать недовольство крестьян.

Так, в одной из корреспонденций из села Эшера в газете 10 сообщалось, что Аик Аведжян, зав. кооперативной лавкой № 6 в селе Щицквара, Эшеро-Гумистинского сельсовета, получаемые промтовары распределяет среди таких же бывших торговцев, как и он сам, и между своими родственниками. Бедноте ничего не даётся [10, № 14, 1931, с. 4]. В другой корреспонденции сообщалось следующее: «На мельнице в селе Эшера сидит бывший кулак Майрам Маргосян, который за размол, вместо полагающихся 4-х фунтов с пуда, берёт 9 фунтов. Сельсовет к изжитию такой выбиравки меры не принимает» [10, № 162, 1931, с. 3].

Но замыслам реакционных элементов не было суждено осуществиться. Абхазских крестьян не удалось сбить с правильного пути. Уже в октябре 1929 года создаётся первый колхоз, с символическим названием «Путь к коммунизму». Инициаторами его создания были комсомольцы, которые на общем собрании крестьян, состоявшемся в день создания колхоза, заявили, что они уже сплотили вокруг себя колхозников [8, с. 96].

Первыми колхозниками были Мсурат Сангулия, Джгунат Цкуа, Маматла Авидзба, Саат Ардзинба, Алиас Тванба, Киамышв Когония, Киамин Ардзинба. К 1934 году коллективизация в селе была завершена. К тому времени существовали следующие колхозы: «Орденоносная Абхазия», «Апсны Капш», «имени Сталина», «Красные Эшеры» и «Путь к коммунизму».

Основным направлением этих колхозов было табаководство, которое получает теперь широкое развитие. Эшерский табак пользовался мировой славой. Это табак сорта «Самсун». Наряду с табаком начинается разведение цитрусовых (мандарины, лимоны, грейпфруты), огородничество, культивируются новые сорта винограда, менее поддающиеся заболеваниям («Изабелла», «Цоликаури» и др.). В начале колхозы были маломощные, основной тягловой силой был крупный рогатый скот. Возьмём, к примеру, вышеназван-

ный колхоз «Путь к коммунизму». К 1941 году в него входило 83 хозяйства со 130 колхозниками. Основные хозяйственные постройки — табачный сарай, животноводческая и коневодческая фермы, деревянный кукурузник и мельница. Колхоз имел 392 гектара земли (из них 45 в пользование колхозников). Колхозная земля распределялась следующим образом:

табак	—	43 га
кукуруза	—	45 га
цитрусы	—	49 га
тунг	—	32 га
сады	—	2 га
виноград	—	1,40 га

Сельскохозяйственный инвентарь исчерпывался 33 плугами, 3 боронами, 1 подвойей, 8 арбами и 2 опрыскивателями [11, ф. 303, арх. 65].

Большой шаг сделали колхозы в последнее время. Возьмём, например, тот же самый колхоз, который сейчас носит имя академика С.Н.Джанашиа. В него входят 377 дворов с 412 колхозниками. Культивируемая земельная площадь распределяется у них следующим образом:

табак	—	105 га
кукуруза	—	82 га (по 23 ц)
картофель	—	1 га (по 100 ц)
бахча	—	3 га (27 ц)
однолетние травы	—	15 га (300 ц)
кормовые корнеплоды	—	5 га (910 ц)
силос	—	18 га (450ц)
чай	—	6 га
плодовых	—	4 га
лавр благородный	—	1 га
шелковица	—	1 га

В колхозе имеется 2 трактора, 3 автомашины и другая сельскохозяйственная техника; работают высококвалифицированные специалисты — агроном, зоотехник. Широко известны имена передовиков производства, эшерских табаководов — Любовь Авидзба — депутат Верховного Совета Абхазской АССР, Джура Смыр, которую односельчане избрали депутатом Верховного Совета СССР и многие другие.

Но не только на трудовом фронте прославляли эшерцы своё село. Около 310 из них отважно сражались на фронтах Великой Отечественной войны. Особенно отличились разведчик Энвер Бганба, лётчик Азиз Авидзба, пехотинец Ясон Хварцкиа, кавалерист Григорий Ардзинба, артиллерист-зенитчик Химца Андарбуа, пограничник Михаил Ардзинба, артиллерист Дзыкур Гулиа и многие другие. Об одном из них — Э.Бганба, проявившем исключительную стойкость в боях за Советскую Прибалтику и награждённом орденами Славы II и III степени, командир части С.Боровнов писал в родное село героя: «Из сотни других героев Отечественной войны Энвер ярко выделился. Он совершил несколько славных подвигов, проявив доблесть, отвагу и мужество отважного разведчика. Честным и беззаветным выполнением своего солдатского долга он прославил свой абхазский народ» [8, с. 173]. Энвер Бганба погиб в феврале 1945 года в Восточной Пруссии.

Основным коренным населением села являются абхазы. Состав населения в прошлом был однородным, но в результате провокационной политики русского царизма и предательства некоторых абхазских феодалов, большая часть абхазского населения во второй половине XIX века уехала в Турцию. Об этом говорит и топонимика, например, название двуглавой вершины Вардан-иху (Холм варданиевцев), хотя ни одного из фамилии Вардания ныне в селе нет. Кецы-Кинтажв (Кецы — от абхазской фамилии Кецба), т.е. «Место, покинутое кецбовцами».

Указанное переселение, известное под названием «махаджирство», явилось подлинной трагедией абхазского на-

рода. В результате количество населения сократилось почти на $\frac{2}{3}$, особенно в результате переселения 1866–1877 годов. И потом абхазы долгое время не имели права заселять центральные районы Абхазии. На освободившихся землях селились колонисты — армяне, греки и др. Лишь впоследствии сюда стали переселяться и жители из других сёл Абхазии — Гума (Авидзба), Анухва, Бырцх (Хибба), да и те немногочисленные счастливчики, которым удалось вернуться из изгнания (например, Т.Авидзба). Поэтому, если в большинстве абхазских сёл имеются компактные поселения представителей немногих фамилий (Дурипш, Куланурхва и др.), то в Эшере очень много представителей различных фамилий. Основными из них являются Авидзба, Агрба, Хварцкия, Ардзинба, Гулиа, Тванба и др.

Состав эшерского населения сильно изменился, хотя абхазы составляют основную часть. Наряду с ними здесь проживают представители других национальностей — армяне, грузины, русские, азербайджанцы, персы, греки, турки и даже один негр.

За последние десятилетия число жителей здесь изрядно увеличилось, главный образом за счёт пришлого населения. Так, в 1943 году лишь в одной из частей села (так называемых Нижних Эшерах) насчитывалось 500 хозяйств с населением 2301 человек, из них мужчин — 1147, женщин — 1154. На первое же января 1965 года здесь насчитывается уже 870 хозяйств с населением 8357 человек, из них мужчин — 4012, женщин — 4345.

Таким образом, за 20 с небольшим лет население указанной части села увеличилось на 6056 человек. Всего же на территории села проживает 10 694 человека.

Несколько слов об эшерском наречии абхазского языка. Центральное, срединное положение села Эшера, находящегося между, с одной стороны, Абжуйской, а с другой — Бзыбской частью Абхазии, наложило свой отпечаток на язык эшерцев. Их язык нельзя полностью отнести к одному из двух

диалектов абхазского языка: ни к абжуйскому, ни к бзыбскому, в нём отсутствуют характерные бзыбские звуки.

Эшерские абхазы говорят на абхазском языке, а языком их общения с представителями других национальностей, в особенности с армянами, являлся в недавнем прошлом турецкий. Это знание абхазами турецкого языка объясняется почти 300-летним влиянием Турции, её ассимиляторской политикой. Что касается армян, то это в основном выходцы из турецкой части Армении — из Ордуи (Барцикян, Миносян) и района Трапезунда. Ныне турецким языком владеют больше представители старшего поколения абхазов. Но есть семьи, одинаково свободно изъясняющиеся как на абхазском, так на турецком и армянском языках (Дахир Хибба, Махты Сангулиа, Султан Ардзинба и др.). Сейчас языком общения между представителями различных национальностей стал русский язык.

Эшера представляет собой одно из немногочисленных сёл Абхазии, где особенно был силён ислам и где он имел довольно многочисленный отряд своих служителей — мулл (ахэацѳа). О наличии в этом селе, наряду с христианским, также и магометанского населения, упоминал тот же Фр. Дюбуа де Монпэре. Описывая христианскую церковь, он отмечал далее: «Вблизи церкви бѳёт великолепный родник. Магометане клянутся перед бронзовым котлом, находящемся на небольшом расстоянии от церкви» [5, с. 132]. Постепенно мусульманство завоёвывало всё более ведущую роль в селе, и к началу нашего века в селе осталось лишь 3 христианские семьи. Христианские церкви пришли в запустение или использовались колонистами-армянами¹. Коллективные моления мусульман происходили у того самого упоминаемого Дюбуа родника. По-абхазски эта мест-

¹ С разрешения члена владетельской фамилии Алексея Чачба армяне отремонтировали церковь на холме варданиевцев и использовали её.

ность именуется Хапшь-дзыхь (аҭацшәа «кувшин, амфора», азыхь «родник»). Кувшина или котла, правда, там не сохранилось и о нём старики ничего не помнят, но в самом названии Хапшь-дзыхь проявляется представление местных жителей о каком-то предмете, находящемся у родника, их взгляд на этот кувшин.

Подобные моления совершались также на горе Арашаху («Карагачевый холм»). Видимо, не довольствуясь отсутствием специального помещения для моления, сельчане приняли решение о постройке большой мечети (по-абхазски аҭьаама), размером 30 × 15 метров. За строительство взялся ныне здравствующий Дахир Хибба, с условием подвоза ему леса для строительства и получением им по пуду табака от каждой семьи. Но члены фамилии Агрба хотели, чтобы мечеть строилась недалеко от них, т.е. в местности Хапшь-дзыхь, а представители фамилии Авидзба хотели видеть её на Карагачевом холме, Ардзинба — в районе посёлка Кутишха («Куриная горка»). Но так и не договорились. Тем не менее решение о строительстве мечети говорит о том, как ещё недавно было сильно у нас влияние магометанства.

Многочисленные проповедники и муллы пользовались в своих узкокорыстных целях безграмотностью народа, одурманивали его. Так, одному из крестьян села Аацы А.Авидзба, вызвавшему из села Эшера муллу для осмотра заболевшей дочери, тот объявил, что место, где они живут, нехорошее — «домовой не любит», поэтому нужно переселиться, а то не только больная не поправится, а будут болеть и другие. Так из-за невежества крестьянина, одурманенного «знаменитым» муллой, семье Авидзба пришлось бросить свою обработанную землю, насиженное место и в конце концов разориться [6, с. 19–20].

Наряду с магометанством имелись и пережитки язычества, сохранение так называемых священных мест, где решались спорные вопросы, совершались моления богу. Таким священным местом эшерцев была гора Вардан-иху, где имелась своя аныха (священное место для моления),

известная среди жителей Абхазии как Ешпырныха. Постараемся описать один из языческих обрядов, сохранившихся среди некоторой части населения — так называемое общественное моление дождю.

Оно проводится приблизительно 20 июля, в самый засушливый период, у специально отведённого для этого места в селе Эшера (посёлок Кутишха) под сенью раскидистого грабового дерева, неподалёку от которого бьёт из-под земли родник. Раньше на такие моления собиралось целое село или посёлок, а ныне 18-20 дворов. Так, во время прошлогодного (1964 г.) моления там собралось 20 дворов. Большинство из них абхазцы, но есть также армяне и русские. Предварительно избранные люди на собранные деньги по 2–5 рублей с каждого двора, в зависимости от стоимости жертвы, покупают жертвенное животное, обычно быка, и небольшое количества вина. Они же подготавливают зелёный настил из листьев дерева. С утра режут жертву, варят мясо. В вознаграждение за свои труды они получают голову и шкуру жертвенного животного. В назначенное время собрался народ. В большинстве это представители старшего поколения — от 60 лет и старше. Много женщин, причём женщины приносят для членов семьи и гостей достаточное количество мамалыги, сваренной с сыром (очень вкусное и питательное блюдо) — так называемый айладжъ, острую подливу из алычи с примесью различных ароматических трав и большого количества красного перца, пироги с сыром (хачапури). Неосведомлённый человек решит, что народ отмечает какой-то праздник, столько тут веселья. Трудно поверить, что здесь собрались для совершения моления богу. «Засуха — это наказание аллаха за наши грехи,— говорят инициаторы моления,— надо умиловить его очистительной жертвой». Когда всё готово, приступают к жертвоприношению. К богу от имени собравшихся обращается один из уважаемых всеми старцев. В руке у него нанизанные на палочку сердце и печень жертвенного животного. Все внимательно слушают его.

Всевышний, породивший нас,
Ниспошли теплоту твоих глаз.
Собравшийся народ припадает к твоим ногам.
Тепла твоих глаз, любви твоего сердца,
На руки хлеб-соль свою сложив, просит!
Дай изобилия,
Урожай чтоб радовал,
Здоровья, мира, государству — силу крепкую,
Народу — полезное дело.

Улпха хат — хара хазшаз,
Ажэлар исизаны ушъапы ркусит:
Улыпха рыма, угъыпха рыма
Рчищыка силацаны рнапы икѣцаны иухѣонт.
Абаракъатра рыутарацы
Иаадрыхуа асаѳра иалачо,
Агъыпкъара рыма, атынчра рыма,
Ахъынтқар дыгѣгѣаны амч иманы
Ажэлар ирзеицъу каипо.

Стоящие рядом отвечают ему «Аминь!». Закончив молитву, старец отламывает от хачапури небольшой кусочек (из середины), отрезает кусочек сердца и печени, поливает всё это вином и со словами «Ачбеи Чачбеи ссыкъкъа-ссыпцѣа ирымцасцаанза, зѳа-хъаа жэлар ирымамкѳа, гъыпкъара рыман икалааит» прячет всё это в расщелину на дереве.

После жертвоприношения мясо делят на столько кусков, сколько домов принимает участие в жертвоприношении. Гостям, больным и тем, кто по каким-то причинам не смогли принять участия в жертвоприношении, посылают их доли на дом. Затем все садятся на листья и приступают к обеду. После окончания пиршества устраивают обливание водой.

Но не этими отживающими пережитками определяется быт современного социалистического села, а теми подлинно революционными изменениями, которые произошли в нём за годы советской власти.

На территории села расположены следующие посёлки: в Нижней Эшере — Кутишха, Аблыраху, Хапшь-дзыхь, Гвандра, Шицквара; в Верхней Эшере — Ахуды, Чалтлыку, Парчанда, Хуарыюта.

Характерным для этих посёлков является разбросанность усадеб в местах, удалённых от шоссейных дорог и приближение их к посёлкам городского типа. Причиной этому является близость города Сухуми — центра культурной и экономической жизни края. На территории села размещены нефтебаза, мукомольный завод, бетонный завод, лесопильный завод, газораздаточный пункт, спортивно-тренировочная база всесоюзного значения. В село ведёт асфальтированная шоссейная дорога, по которой регулярно курсируют автобусы и намечается строительство троллейбусной линии, около 75 колхозников имеют легковые машины марки «Волга» и 49 — марки «Москвич». Село электрифицировано. В домах колхозников приёмники и телевизоры (около 90 семей эшерцев имеют телевизоры), и колхозники смотрят передачи из Москвы и Тбилиси.

Основным типом жилищ являются дома городского типа, 2-этажные, из шлакобетона или кирпича, крытые железом или шифером. Кроме большого дома, называемого асааирта (гостиния), большинство эшерцев имеют и другой, маленький домик, называемый амацуртой, служащий для приготовления пищи. В основном дома последних 10-ти лет постройки. Сохранилось около 22 домов, построенных до революции. Дома эти деревянные (каштан, бук). Хозяйственные постройки состоят из хлева и кукурузника (обычно плетённого из азалиевых прутьев и укрепленного на высоких деревянных столбах).

Чтобы убедиться в коренном изменении быта современной эшерской абхазской колхозной семьи, опишем одну из них, типичную для села. Возьмём, к примеру, семью колхозника Султана Ардзинба, члена сельхозартели им. С.Н.Джанашия, села Нижняя Эшера посёлка Кутишха. В семье двое трудоспособных — сам хозяин дома и его супруга Нелли Киаминовна. Приусадебный участок равен

0,5 га. До конца 30-х годов его в основном занимали следующие сорта плодовых: яблоки — абхазское зимнее яблоко (азынцѳа), летнее яблоко (апхынцѳа), инжир, хурма, орешник, несколько корней крупного грецкого ореха и большое количество вьющегося винограда «Изабелла». Главными из них были виноград и абхазское зимнее яблоко. За последние 20 лет наблюдаются большие изменения. Больше стало различных сортов груш, яблок. Появились новые виды растений, не культивируемых ранее, к которым переходит ведущая роль. В 1939 году у этого колхозника впервые появились посадки цитрусовых, новые сорта высокоурожайных яблонь и груш. Из 40 корней яблок большинство сорта Парчанда, Шампанские, Мцарские, Майская Роза, а также Синоп, Канада и др. 20 корней груш сортов — Кифер, Бера, Вильямс; сливы — чернослив и др. За последние 5 лет особенно увеличились посадки благородного лавра, листья которого пользуются широким спросом и по высокой цене закупаются государством. По-прежнему важное место занимает разведение винограда сорта «Изабелла».

В 1964 году эта семья имела плановое задание по табаку 0,45 га, доход с которого составил 878 рублей, из них 578 рублей было получено семьѳей. К тому же на трудовни, заработанные в колхозе, они получили 2 тонны кукурузы. В то же время, доход от приусадебного участка составил: 1000 рублей от реализации мандарин, 400 рублей от реализации 1 тонны яблок и 220 рублей от продажи государству 0,5 тонн груш. Таким образом, бюджет семьи составил в общей сложности 2198 рублей деньгами, плюс 2 тонны кукурузы, которая идѳт в основном для личного потребления и в качестве корма птице.

Доход, полученный семьѳей, был распределѳен следующим образом. Основная часть — около 60 процентов, пошла на окончание строительства дома, другая — на покупку обстановки для дома — дивана, трюмо, приѳмника; третья — на одежду, пищу, и последняя, небольшая, на удовлетворение духовных потребностей — кинофильмы, книги и т.д.

За последние годы резко увеличилось число колхозников, переселившихся в новые дома. Так, у Султана сейчас имеется 3 дома: 1) маленький домик, или амацурта (кухня); 2) большой дом — асасаирта (гостиная) или акуася; 3) новый 2-этажный дом, строительство которого закончено в этом году.

Амацурта (кухня) была выстроена самим Султаном в 1935 году, размером 7×6 метров. Кухня поставлена почти непосредственно на землю, с небольшой открытой верандой и тремя комнатками. Стены дома сплетены из ореховых прутьев и обмазаны глиной, крыша крыта дранью. Входим в первую из комнаток; пол в ней земляной, три небольших окна с трудом освещают её. Чуть дальше от центра комнаты разложен небольшой костёр, который соседствует с печью, выложенной уже в 1954 году. С одной из перекинутых жердей свисает надочажная цепь (ахнышьара), для подвески котла с мамалыгой и пр. Справа небольшой столик с тремя стульями.

Через маленькую деревянную дверь попадаем в следующую комнатку — кладовую. Почти во всю её длину стоит большой деревянный сундук (апшындыкэара), в котором хранят просеянную кукурузную муку. Там же большая деревянная чашка из липового дерева для выемки муки, её просеивания (асаара). Рядом, слева, большой глиняный кувшин с соленьями из капусты сорта кольраби (ахэыл) и справа маленький буфетик для хранения посуды (адулац). Третья комната, с деревянным полом, приспособляется для хранения плодовых.

Другой, большой дом, называемый по-абхазски гостиной (асасаирта), был выстроен в 1932 году, размером 9×8 метров. В отличие от кухни, этот дом 2-этажный. Выстроен специально приглашённым мастером и стоит на высоких каменных столбах. Нижний этаж дома обшит доброкачественными каштановыми досками. Он служит погребом для хранения вина, орудий его изготовления, выдолбленного из ствола дерева корыта для давления вина (аиахэ) и применяемого ныне прессовального станка (ахьырхьын).

На второй этаж ведёт деревянная лестница, по которой мы попадаем на открытую половину дома — веранду, края которой, как и верхняя часть на уровне крыши, оформлены красивой резьбой с оригинальным орнаментом (работа ныне здравствующего 70-летнего Н.Шат-ипа). На верхнем этаже две почти одинаковые комнаты, каждая из которых с тремя окнами, со сверкающими белизной тюлевыми занавесками. В первой — три никелированных кровати со спальными принадлежностями, покрытые покрывалами. Рижский зеркальный шифоньер, небольшое трюмо, на стенах — портреты членов семьи, рукодельные вышивки работы хозяйки дома, выполненные ею ещё до замужества. На полу — шкуры убитых зверей — бурого медведя и 2-х косуль. Таково же убранство другой комнаты, которую здесь дополняют комод старинной работы и книжная этажерка.

От этих двух домов резко отличается третий — в нём сильно чувствуется влияние современной архитектуры. Это типичное здание городского типа, 2-этажное, размером 9 × 10 метров, из шлакобетона, крытое жестью. Просторные светлые комнаты, большая зала размером 5 × 5 метров, с письменным столом, диваном, новым приёмником.

В хозяйстве имеются и различные другие постройки: табачный сарай, где летом производится низка и сушка табака (зимой сарай служит хлевом для скота), кукурузник, поставленный на высоких акациевых столбах, изящный курятник на невысоких столбиках, плетённый из азалиевых прутьев. В летнее время, когда особенно жарко и готовить в комнате невозможно, строят специальный навес, куда переносится абхазский костёр. Под навесом можно приготовить мамалыгу, здесь же над костром сушится сыр, который в сушёном виде может храниться продолжительное время.

В хозяйстве 6 голов скота, из них 2 дойные коровы, один годовалый бычок и коза с двумя козлятами. В хозяйстве имеется лошадь, которая служит для перевозки тяжестей (на мельницу и т.д.), а также используется во время поездок хозяина в горные районы. По обыкновению, хозяй-

ка содержит большое количество птицы. У Нелли Киаминовны 30 кур, 21 индейка, которые, кроме яиц, дают ещё и вкусное мясо.

За последние десятилетия неузнаваемо изменился культурный облик села. В селе имеется больница с квалифицированным медперсоналом. Возьмём такой факт. До революции почти 90 процентов населения страдало от заболевания малярией. К 1946 году было зарегистрировано всего лишь 103 случая заболевания, в 1949 году — 20, в 1954 году — 4, с 1958 года уже нет ни одного человека, больного малярией. Этот маленький факт, как нам кажется, весьма многозначителен. В селе имеется три клуба, дом культуры, два дома отдыха и один санаторий.

Единственным грамотными людьми в селе в недавнем прошлом были муллы. Сейчас же здесь одна средняя и четыре 8-летние школы, в которых обучается 1576 школьников. Абхазы получили возможность обучаться на своём родном языке. Педагогический состав школы по большей части состоит из местных кадров, уроженцев села, которые, окончив высшие учебные заведения страны, вернулись в родное село. Около 149 эшерцев получили высшее образование. В их числе — завуч школы, заслуженный учитель Абхазской АССР Г.Ардзинба, педагог М.Лазба — Заслуженный учитель Абхазской АССР, председатель колхоза А.Авидзба, председатель сельсовета В.Гулиа, В.Авидзба — аспирант кафедры истории Сухумского госпединститута имени А.М.Горького, Л.Хварцкия — бывший первый секретарь Абхазского обкома комсомола, ныне зав. лекторской группы Обкома партии, и многие другие.

Абхазская колхозная деревня, сбросив свой прежний старый и забитый вид, благодаря ленинской национальной политике Коммунистической партии, превратилась в социалистическую деревню с многогранным хозяйством, зажиточной жизнью и богатой духовной культурой колхозного крестьянства.

Литература

1. Антология абхазской поэзии. Москва, 1958.
2. *Басария С.* Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении. Сухум, 1923.
3. *Бгажба Х.С.* Бзыбский диалект абхазского языка. Тбилиси, 1964.
4. *Дзидзария Г.А.* Восстание 1866 г. в Абхазии. Сухуми, 1955.
5. *Дюбуа де Монпэре Фр.* Путешествия. Сухуми, 1937.
6. *Куправа А.Э.* Из истории культурного строительства в Абхазии. Сухуми, 1961.
7. Очерки истории Абхазской АССР. Ч. 1. Сухуми, 1960.
8. Очерки истории Абхазской АССР. Ч. II. Сухуми, 1964.
9. *Пачулия В.П.* По историческим местам Абхазии. Сухуми, 1960.
10. «Советская Абхазия».
11. Центральный Государственный Архив Абхазии.

АЖӘЫТӘЗАТӘИ АЦСНЫ АҢОУРЫХ АҢЦААРА ИАЗКУ АУСУМҢА*

I

Ацсны атерритория — Кавказ ажәытәзатәи акульту-
ратә центрқәа ирсиуоуп. Ара иаарцшуп аинтерес ду зпоу
абакақәа, аладатәи палсолит (зегь рацхьатәи ахақә мыру-
гатә аамта) инаркны ацъази аихси раамта иатәу ркынза.
Иара убас ирацәоуп археологиатә материал Диоскуриес
Гинуеноси ирсицшыз антикатәи ахәхәхәтрәтә фактория
дукәа иахьрыщанакуаз атыцқәа рсы.

Ацсны ацсабара абсиарақәа, уи афольклортә қьабзқәа
аарцшуп ажәытәзатәи абырзентә классикатә литература
аптамтақәа акыр рсы. Убарт ажәытәзатәи ахәамтақәси
иаарцшу археологиатә материали роуп ацсуаа ажәытә-
затәи ретникатә сиара аҗоурых апара уасхырс иамоу. Урт
хазыртәаауа, здакам аматериал злацәахны измоу ирсиуоуп
ацсуа бызшәа, настгы инханы икоу астнографиатә матери-
ал ухәа, макъаназы иахьынзахәтоу урт азцаарақәа рсы
ахархәара змоуц. Хәара атахума, иахьа аҗцаабы инапәсы
имоу абас сицш икоу адыррақәа, аматериалқәа — сидкы-
ланы анализ рзура акәхап макъана цқьа силкаам, мамзар-

* Впервые опубликовано: «Алашара», № 6, 1972.

гъы зынза ищам ажэйтэзатэи хтоурых азцарақәа ртак акацара алзыршо¹.

Абарт азцаарақәа зегъы рзы, чыдала аинтерес ацоуп сищырдыруа ацсуара атцаабы Ш.Д.Инал-ипа аакъысқьатэи имонография, «Апсуаа ртоурыхтэ этнография адакъақәа» захъзу. Ашэкәы иагэблылоуп цакъыла сиусищшым, аха апрак-тикасы макъана зынза итцаам, ихадоу ацсуа этнокульту-ратэ тоурых азцаарақәа рыла акны сидкылоу ф-статиак².

Зегъ рацхьа иргыланы ихэатэуп, Ш.Инал-ипа, ацсуа жэлар ретнокультуратэ тоурых тцаауа, инартбааны ихы иппаирхэо археологиатэ, атоурыхтэ, аэтнографиатэ, абыз-

¹ Зегъ реища изцаара хаданы, иахынзахэтоу силкаамкәа икоуп ацсуаа ретногенез (рхылщыштра) азцаара. Аинтерес ду ацоуп абри азцаара арыхәала иаазқьылаз иаха-иаха ахшыџцара зырто иалагаз агипотеза (агәаанагара) – ацсуа-адыга бызшәакәеи ахат бызшәеи реизыказааразы. Ахат бызшәа нхсит, ашықәсцхьазара ҕыц калаанз-атэи аобатэи азқьышықәсақәа рзы Азия хәычы хәа уажәы изыштыоу агәы иқәынхоз рахтнықалақь Хаттусас архивкәа иртәыз аклинџы-рақәа рҕы. Ахат бызшәеи ацсуа-адыга бызшәакәеи анкьатэи реизаа-игәара атәы рхәоит арт абызшәакәа рстэи ахызқақәеи акапарба-кәеи рструктурақәа, ртипологиатэ сищшышья, рматериалтэ сикә-шәашьякәа ухәа. (Уи арыхәала шәрыхәацш – хаттэи абызшәеи Аҕа-да Амраташәаратэи Кавказ абызшәакәеи рструктуратэ сищшышья азы И.М.Дунаевскаиа лусумта «Амрагыларатэи ажәларкәа ркульту-ра атоурых азы атцаарақәа. Академик И.А.Орбели ихьзала сикәыр-шәоу аизага» (1960), И.М.Диаконов иусумта «Азия алагамтастэи ажэйтэзатэи абызшәакәа» (1967) ухәа, уи азцаара иазку аусумтақәа акыр). Ганкахьала, хаттэи абызшәа аматериалкәа аринахыстэи ре-изгара, реизыркәкәара, аса ганкахьала, ацсуа-адыга бызшәакәеи иарси сиеырцшны иҕегъы рытцаара, хәарада, атцаабы инапәы ика-нацашт абарт абызшәакәа реизгәакьара атәы зхәо агипотеза аитацшшәара алзыршаша акыр.

² Ари аресцензиасы хзыхцәажәо ашэкәы иану астатиақәа руакы, кәдепстатэи акәльттә хәхә иазку (ад. 159–188) идырны хәхцәажәом. Зегъ рацхьа акәны Ш.Инал-ипа итицаауа, иара ихатәы хәшьяра зито ари абака, ацсуаа ретнокультуратэ тоурых апарасы ичыдоу, хазы иалкааны изыхцәажәтәу ацоуп.

шэатэ, афольклортэ, атопонимикатэ, антропонимикатэ материал. Арт аматериалкэа рыхэтэк иара автор ихата сизигаз иреиоуп, урт рацхьаза акэны уажэоуп анаукахь ианцэыргаха, ианалагалаха.

Аматериалкэа реисырыцшратэ анализ аан автор дзыкэныкэоз, сиусицизам акультура аобласткэа шемадоу, акультуратэ тоурыхтэ традициякэа антра шрымоу, урт цсра рыкэзамкэа абицарак акнытэ абицарак ахь ишиасуа атэы зхэо, тоурыхлагы методлагы зыгэра угартэ икоу наукатэ гээанатаракэоуп. Дасакала иухэозар, территорияк асы «аи-аппаз хара ихамазар аборигентэ жэлары (шэатала абри адгылы иатэу) урт рентографиатэ бзаапшы асы уи моашыо ианыцшроуп, настгы, абра икоу, реиха ихадоу археологиатэ цшаахкэагы атыцантэикэоуп, избанзар, ажэлар иахыатэи ркультура, ус лапшыла иузгэамтозаргы ажэытэзеи иарей аницишыу рацэоуп, уи ахыцхыртакэа зны-зынла ицаулазаны ажэытэра иаларсуп, атоурыхтэ дацкэа амоуп» (ад. 3).

Хзыхцэажэо ашэкэы рацхытэи астатиа «Ацсны адольмен культурей уи стникала изтэу азцаарей» (ад. 9 – 56) асы, автор, адольменкэа рзы иахыа уажэраанза иацырпахыоу алитература анализ кацауа, иазгэситейт: урт Ацсны иахынзахыгыз аз ахэаакэа, дара рархитектура, аамтала ианыкапоу атэы, абарт ацсыжракэа реы инханы иказ — апысбаокэа, урт ирыцтаз ахэычы-мач.

Абри астатиаасы уафы хшыюзышптра ззиуша акоуп, дара реискаашыи рыонупца ирыцшааз ахэычы-мачи рыла, Ацснытэи адольменкэа Кавказ егырт араионкэа реы иуцыло арт ирейишу атынхакэа рааста акырза кэрала ипсехабу хэа Ш.Инал-ица икаицо алкаа. Настгы, абри астатиаасы зегь реиха апак змоу акоуп, Ацснытэи адольментэ культурей, Кавказ зегьтэи аайдкыланы астникатэ казшы атцаара исахыазикуа. Абри асы ихы иаирхэо аргументкэа рахытэ хэхэацшыр калоит, Кавказ нхыцгы-аахыцгы адольментэ культура ахынза-назазои ацсуа-адыга жэларкэа зкэынхо атерриториси реикэшэара³,

³ Кавказ адольменкэа ахынзакоу ареали ацсуа-адыга жэларкэа зкэынхо ртерриториси реикэшэара атэы зегь рацхыа иазгэситахыан

ацсуаа ирымаз, антикатэи авторцэси иахьа уажэраанза иаанхаз адинтэ цаскэси ишьякэдыргэгэо ақьабз — ацсы ыынтэ ижра: афы иашьыз ихаракны ашэымкьат дыкэцаны иныжьра, мамзаргьы афы иашьыз дызтоу атоубыт, ма дызлахэоу ацэ ацэа ацлахь иоаханы акнахара, абызшэацы инхаз ажэытэзатэи ацсуа жэа-хатэрақэа (фразсологи-змкэа) ухэа убас ицегьгы. Абрахь иапанакусит ацсы ыынтэ ижраантэи ацаскэа имоацыргоз рсы акыр зцазкуаз ацсхьбао амцахырхэара.

Ацсы ыынтэ ижра атэи рныцшусит ацсуаа ранимисти-катэ (ацсамцахырхэаратэ) цаскэагы. Иаххэап, иахьа уажэраанзагьы икоуп азы иагаз, ахра иагаз рыцсы амхра, нас дыросгьых анышэынтрахь анагара.

Хара хгэы иаанагоит Ш.Инал-ица диашоуп хэа, адольментэ культура ахаан Ацсны сиусицшымыз ацсыжра апаскэа ыкан хэа ахьихэо (иаххэап, ацсы деиоырсахэа (деицымхкэа) ижра, аыынтэ псыжра, ашыкэсыцхьазара ыыц калаанзатэи ажэабатэи ашыкэсқэа инаркны, антика ақэзаамтси абжьарашэышыкэсақэа ралагамтси рзы ацсыбаогьы адамра итацаны ацгьы иаргьы реицыжра, ацсыбао зынза абылра, мамзаргьы ихьблаа-сыблааны аныжьра, аццышэ акэалацкэа иртацсаны, ма акгьы итамыцсазакэа аыынтэжра). Арт сиусицшымыз ацсжышьякэа, ари атерриториасы сиусицшымыз ауаажэларкэа силанхон, мамзаргьы урт апаскэа аса тэылак акынтэ иаанагон хэа акэзам иханахэо. Абас, сиусицшым ацсыжратэ цаскэа реицыказаара хцылоит стникала иаку ажэларкэа акыр рсы. Дацэымшэакэа уаы ихэартэ икоуп, ари зыхкьо, зегь рапхьа иргылан, ауаажэларра рсоциалтэ дифференциация (класс-классла ресилыргара) ауп хэа.

Ш.Инал-ица, адольментэ кудьтурси атыцантэи ауаажэлари реилахэра атэи анихэо, ишьякэиргэгэоит, ажэ-

ытэтэи авторцэа рхэамтақэак рылагы, иаххэап, апсуа-адыга жёларқэа рахь адольменқэа рсы инаган апсататэ зшыуаз шыказ атэы ухэа акыр азгэатарақэа. Иара убас атцаарасы акрацанакусит дольменқэак ирну асахықэа ранцашыа. Аинтерес ацоуп Кефориа азиас (Инцыкычкэын ду (Большой Зеленчук) арма кэыпцэа) апстаы икоу адольмен асапхьатэи аплита иану асахыа. Уи макьана ишахэтоу итцаам. Аха уи аплитаы ала асахыа ахьану, насгы апсуа динхацарасы ала акульт акрахьацанакуаз, апстэқэа рахьтэ зыбаоқэа адольменқэа иртартоз иара запэык ахьакэыз ухэа рцабыргыгас иугар рылшоит апсуа-адыга жёларқэеи адольментэ культуреи сикэымцэо ипсилахэыз азы. Насгы, ажэа-атермин «адамра» апсуаа рсы хыла адольмен азы ишырхэапцэкыо «ашыара ақэымкэа ианышыақэ-ыргэгэаха, Ш. Инал-ица абри азпааразы икаицо алкаарақэа сихагы иаргэгэоит.

II

Акыр зпазкуа Ацсны археологиатэ культура абакақэеи апсуаа ретнографиатэ базарси реилахэра атэы ауи иахэо апанааи апангэарақэеи ирызку хзыхцаажэо аптэкэы аобатэи астатиа (ад. 57–158).

Ашыха қытақэа рсы ихаракны икоу апангэарақэа ртэы дазаатгылан иохьан абаохатэра шыахэ змаз аетнограф Ц.Н.Бжыiania (Апсуаа рынхашэа атоурых акныгтэ. «Аетнографиатэ очеркқэа». Акэа, 1962). Ц.Бжыiania иоуп урт апангэара рызцаарси, арахэ хара икацаны рырхэреи раазарси ртэы сидызхэалаз.

Ш.Инал-ица абри апыхэала икаицо атцаарақэа шыаца сыцуи апангэарақэа рцарасы. Ашыха хэыртақэа рсы да-

акөымцзакәа имоацигоз атцаарақәа ирыбзоураны, уи сиқәиршәсит сиха ихатәау ацангәарақәа рыхсаала. Ари ахсаала иапанакит, иахьатәи Ацсны атерритория аамышь-тахыгы, Адлери Шәачси рраионқәагы. Убри инацшыны ицшаауп, сизгоуп акырза зпазкуа атопонимикатә матери-ал. Зегь рацхьаза акәны, ацангәарақәа рытцаара аан, урт рыкәша-мыкәша сизган акерамикатә материал. Еихаразак ачысматәа ацыхақәа. Акерамика ара иахьыцшаахаз акыр зпазкуа усуп, избанзар, ацсуа хьыцәа уажәы ашьха анышәацшылых зынза ирыдгалазам, рхы иадырхәоит сиха ирзыманшәалоу амелых чысматәа. Ари иаанаго уи ауп хәа ақәицоит Шьалуа Инал-ица, анкьаза, уажәы икацаны ишаарцо акөымкәа, ажәытәзатәи арахәаазацәа рырахә рыманы инсита-нситацуа акыр иаанхон, аамталатәи силланхартақәасгы ирыман ашьха.

Хзыхцәажәо ашәкәы автор итицааусит, иара убасгы, ацангәарақәа рыргылашьси (иаххәап, сицыргъежъны, ихыргъагыаан) ашып-қәацә аргылашьси аицшарақәа ирымоу, ажәытәзатәи рышьбатақәа шеиларсу, ишсилахәу. Интырхәцааны ацангәарақәа анализ рызуа, иара уа иицшааз аматериалқәси уаанзатәи алитературеи ишақәнагоу ахархәара, зеицгатамала ацсуаа ретнографиатә бзазара адырра ухәа — зегь рыла автор агәра уиргоит ацангәарақәа зкацамтоу занаат хадас ирымаз шрахәааза-раз, арахә рахыгы ауасақәа шракәыз ирзаныз.

Ишдыру сицш, ацангәарақәа рыкәра ашькәыргыллара даара иуадаоу акоуп. Абри азцаара азхәтак, ацангәарақәа зегьы аамтак иатәым, сиусицшым аамтакәа рзы идыргылт хәа ирымоу агәанагарағы, Ш.Инал-ицеи Ц.Бжьаниеи сиқәшәоит, аха урт рахьтә рацхьазатәиқәа аныкарпаз аамта атәы ахьырхәо сиқәшәом. Ш.Инал-ица иақәицоит рацхьазатәи ацангәарақәа ацызтә-абронзатә эпоха иақәлоуп хәа. Усизгы ашәкәы автор ихәом ари уаха нахьцара злам гәаанагароуп хәа, инагзаны «азцаара азбаразы иатахуп хьыц-хьыцлатәи археологиатә тцаара» хәа алкаа каицоит уи.

Ишдыру сицш, ацсуа жёлар реапыцтэ хэамтақәа рсы апангэара кызцоз хәа ишьоуп апанаа. Урт реицш икоу амифологиатэ хасқәа рымоуп адыгақәа («спи»), ауацсқәа («бцента»), аха апсуаа рсы апанаа ирымоуп дара мацара ирызку, ихазу афольклортэ хэамта. Ари ахэамта ахәтақәак ааркьасзаны зегь рацхьа ианцан 70 шықәса уажәапхьа, аха ашьтахь, акраамта игыгәтажьны иахьыказ иахььаны, изыз рацәазоуп. Аха, иара убас шакәугьы, Ш.Инал-ица сиусицшым апсуа жәабжьхәащәа ркынтэи сизигазгьы, шака асакы сицшым, ачыдарақәси, ақәра дуи ухәа рыла уабы иаацьсиньаратэи икоуп. Арт ахэамтақәа рсы атоурыхтцаао дызгьлымхәаша рацәоуп, иаххәап, апанаа рхаан ауаа арахәаазара шырдыруз, рнапала ахахәгәарақәа шыкарцоз, рхазгьы, рырахә рзгьы, аха амца шырдымдыруз, ажәла шырымкыцаз.

Ари жёлар ртынха ақәра ду шамоу атэи рхәоит (Ш.Инал-ица уи ицхьазоит рацхьазатэи ауаа реилахәрантэи аетнологиатэ (апшьататэ) кызшья змоу, исинкретикатәу (силоу, силымцыц) мифны) апанаа рыхьз адгьыл апантэи адунси иахьадхәалоу (апан, аца акны). Ажытэзатэи апсуаа рдинхацарала адунси шоит хцаны: адгьыл апантэ, адгьылтэ, ажәоантэ. (Ари абыза анкьаза ихазцоз ажәларқәа рацәан).

Апанаа рзы ахэамта апшьатақәа ажытэза излаларсу ала, насгьы иара уинахыстэи афольклор асиара иалахәымзар зламуаз ала, уабы агәра игартэ икоуп Абрыскьыли, сихаракгьы нартаа ражәабжьқәа, рдацқәа апанаа ирызку ахэамтақәа ирыларсуп хәа автор иххәо. Инагзаны ахэамта ахәшьара ацхьакатэи усуп, аха, иагьа ус акәзаргьы, иара уажәы иаадыруа алагьы, Ш.Инал-ица игәаанагарақәа хрыдымгьылар ауам. Уи ихәоит, ари ахэамта ианыцшусит хәа аса жәларқәак рфольклортэ традицияқәа, сихаракгьы ажытэзатэи Амрагьыларси антикатэ Бырзентәылиси ркынтэи. Абри ацыхәала иазгәататәуп апанаа рзы ахэамта асиужети Шумертэи Вавилонтэи амифологиатэ сиужетқәси реицшраз автор иххәо. Апсуааи ажытэзатэи Амрагьыларси Быр-

зентэылы ртоурыхтэ культуратэ сизыказаарақәа уафы рыгәра игартэ икоуп. Урт уажәшьтарнахысты иалканы, хазы зцаараны ицатәу акы акәны икоуп, дара апсуаа рышьтра, излыщыз аилкааразгы, ркультура ашьатақәа раарщиразгы.

III

Зызбахә хамоу апәкәы иагәылоуп «Ацсны мшынла аныкәара атоурых акны ащц цшаарақәа» хәа захьзу астати (ад. 189–211). Ари азкуп Тамшь ақыта иаарщшу ажәытәзатәи ашхәа кацартси ашхәа-хцарта канали. Апсуаа ртоурыхи ретнографиси цкәа изымдыруа ари цьсишьаргы калоит, избанзар, иахәа уажәраанза апсуаа мшынла рныкәара атоурых атәы зхәо Ө-статиа зацәык ракәын иказ (Г.А.Зизариа — «Ацсны мшынла аныкәара атоурых азы»; Ш.Д.Инал-ица — «Ацсны мшынла аныкәара антикеи афеодалтәи эпохақәа раан»).

Иара абарт астатиакәа рылагы уафы ибоит, акыр шәышыкәса рцауларакх ишамоу апсуаа мшынла рныкәара ашьатақәа. Аха Ш.Д.Инал-ица истатиа сыц арт акы хәа иахьрыщлаз акәым аус злоу, аус злоу уи иахәо лымкаала иахьсыцу, мшынла аныкәаразы исыцу адыррақәа ахьах-натә ауп.

Ари зызбахә хамоу анышькацартси анышьхцартси даара акыр цпазкуа цшаахуп, уи знапы иканацаз, автор иажәақәа рыла иухәозар, «агидроргыларас атрадициеи апышәа дуи змаз шыоук ракәын. Абри аканал аґбакапаразы, ашхәакапаразы рхы ишадырхәо атәы ахәоит атыцантәи амикротопонимика. Иаххәап, абра икоуп абарт иреищшу атыцтә хьызқәа: «Акра» (Ацәымзаркыра»), «Аґба (ашхәа) пәырта», «Анышь-хцара» («Аґба ахьтаныкәо»). Аамтала ари аканали ашхәа кацартси антикатәи аспоха

иапанакусит хэа ақеырцоит. Хэарада, ари ызбахэ хамоу астатиа ацакы гэгэа змоу акоуп, уи иахнарбоит апсуаа ажэыгтэ мшынла аныкэараз атехника харакы змаз жёларны ишыказ, насггы, ари асың цшаах акыр сиднахусит Амшын Еикэа асы мшынла аныкэара атоурых зеггы алацшхэаакэа.

IV

Уи нахыс ицо ао-статиак абас рыхьзуп: «Апсха (апсуа хэынтқарра аполитикатэи аетникатэи тоурых азы)», «Аублаакэа (аубыхцэа), урти апсуааи ретнокультуратэ сиек-аарақэа». Апсха изку астатиа асы анализ рызууп акырза эцазкуа апроблема-сикэхэалартақэа, иаххэап: абри атермин ахронологиси, иара аныкалазтэи атоурых тагылазаашьеи, асиареи, апсха изкны апсуа тоурыхтэ хэамтақэеи, урт ахэамтақэеи атоурыхтэ тагылазаашьапэкьақэеи реизыказаашьа.

Атермин «Апсха» — Апсны ахэынтқар (ах), зегь рацхьа Н.Марр ишгэситахьаз далацэажэо, Ш.Д.Инал-ица ихэоит, ари атермин акалара ахкьсит асоциалтэ-экономикатэи аполитикатэи цхьацара, «апсуаа жёларны рышьякэгылара, апсуа хэынтқарраггы сихабцас азэы дахагылан, акны акалара» хэа. (Амала, аусумта абри ахэтасы даара уабы игэы сихьнашпыртэ икоуп, Ш.Инал-ица Апсуа хэынтқарра акалара, ашьякэгылара атэы зхэо мачны инхсит, иара азцаараггы аaidкылан ишахэтоу итцаам хэа дахьахашпаауа лымкаала акрызцазкуа Р.А.Хонелиа итоурыхтэ усумта зынза иахьигэалаимыршэо).

Абри, ажэлари апсуа хэынтқарреи рышьякэгылара апроцесс узырбо хэа, Ш.Д.Инал-ица дырзаатгылоит этнографиа тэ моментқэак, иаххэап, амилат зеггы ирзеицшу нцэахэны – анцэа икалара.

Атермин «Апсха» иахьа уажэраанзаггы апсуаа рфольклор иналымшэо иалоуп. Ш.Инал-ица ишэкэы асы урыс

бызпәала ситаганы иану абарт афольклор хәамтақәа, автор ииашаны иазипхъазонт жәлар рсащыц хәамта атынхак маңара сищ акәымкәа, атоурых зхылпуа, изцудыраартә икоу бакақәаны.

Абарт рсищ икоу ахәамтақәа, акыр шөышықәсқәа иртыхьоу, акыр цәама-жьыма зқәылахьоу, тоурых-дырга бакақәаны икалоит, убри ажәытәзатәи апашә, агәыцә уао дыцәымәашьартә ианыцшааха. Уаоы игәы иахәаша усуп, зызбахә хамоу автор ишәкәасы абри азпаара шьахәла, уақәшахатхартә иахьызбо, дахьаиааиуа.

Аха, ихәатәуп, Апсха изку ахәамтақәа рсы, Ш.Инал-ица изгәамтақәа ишынхаз даара акрызцазкуа детальк. Икалап, ари иара ажәытәзатәи авариянтқәа ирсиуазаргьы, икоу иалазәашәа инхазаргьы. Хара хазеу ахәамта авариянтқәа зегьы рсы еснагь «апсха изыхь» хәа ахьуцыло ауп. Ази ахәынтқари сидкылан рыхьз ахәара иаанаго, адунси-зегьтәи ажәларқәа акыр ажәытәзатәи рқьабзқәа рсы ахәынтқар амарымажара дасимволны дахьыршьоз ауп. Убарт ирсицшу ажәларқәа рқьабзқәа рсы, ахәынтқар, зегь рацхьа иргыланы, айбашьратә функция инадьыло, иуалуп хәа ицхъазан ижәлар ирызхаша азы ала рсиқәыршәара. Икалап, апсуа қьабзқәа рыла ахәынтқар абри афункциа ахьидыз акынтә акәзар зызбахә хамоу ахәамта «апсха изыхь» хәа уажәы-уажә изуцыло. Ари агәаанagara зырца-быргуа акы акәны уаоы ицхъазар алшоит аароарақәа раан, азиасқәа рхықәан ақәа ианахәоз апсуаа ирхәоз:

Зиуоуа, зиуоуа!
Зарикәакәа мыркылда,
Ах – ица дзышуеит:
Оы – ижәуам, зы – ижәуам,
Абыжь-кәарак симидоит,
Зы хат! Зы хат!

Азы иадкылан, азы ахьыкам акнытә ах (ахәынтқар) ица ихьз ахьырхәо машәырны икамлеит.

V

Аублаакэа (аубыхцэа) ирызку астатиа асы, Ш.Д.Инал-ица ихы иаирхэсит сиусицшым авторцэа рхэамтакэа, урт русумтакэа, насгы иахьа инханы икоу астнографиатэ материал. Хьла аублаакэа ирыдыз, иргэылацэаз ажэларкэа, — ацсуаа, ашэуаа, адыгакэа — рсы автор сизигаз астнографиатэ материал лымкаала акрацанакусит. Абри аматериал Ш.Инал-ица ихы иаирхэсит атермин «аублаа» (аубых) атерриториатэи астникатэи цакы аилкааразы, насгы иахьа уажэраанзатэи Кавказтцаарафы зынза изламкьысзат, ацсуааи аублаакэси ретнокультуратэ сизааигэара, рсицаара атэы зхэо азцааракэа рыхцэажэарафы. Абри арыхэтэ-антэи азцаара азы Ш.Инал-ица ихы иаирхэсит атопонимика (Бзыц азиаси Шэача ақалакыи рыбжыара азиаскэа, атыпкэа, ашыхақэа, апстақэа ухэа рыхызкэа). Атопонимикатэ материал рацэа сизигаз анализ азувала, автор иаа-ирицшусит абра ацсуаа рышытамта шыкоу, сгьмачымкэа⁴.

Абри афакт, Ш.Д.Инал-ица игэы излаанаго ала, «ацсуааи аублаакэси ретнографиатэи рбызнэатэи сизаа-игэара ауп изыхкьаз». Ари автор икаицо алкаа шыахэла ишыакэиргэгэсит абызнэси, адоухатэи, аматериалтэи

⁴ Краснодартэи атэылацацэ, Адлери, Шэачси, Ткэапстэи араионкэа рыстэи атопонимика зны-зынла ацсышпэалагы ашэуа бызнэ-алагы ицэажэсит. Ари иахэо уи акэхап, арт араионкэа ртопонимика шыакэгылахьан ацсуа-апшэуатэ бызнэакэа зхылцыз абызнэа-шытата ассионашаанза. Убри акынтэ, Кавказтцаафы Лавров итезис (шэахэацш «Образы русских летописей» хэа 1946 шыкэсазы итыпыз, «Советская этнография» №4 асы ианыз истатиа, мамзаргы «Абазинь» хэа 1955 шыкэса рзы итыпыз «Труды институт этнографии», XXVI-тэи атом асы ианыз иусумта), хыхь зызбахэ ххэахьоу араионкэа ртопонимика ашэуаа казшыа прымоу, насгы ашэуаа «шацсыуартэыз» рзы иаципаз, акала иузыриапо, цацгэык аманы иказам. Ари атезис инашан акритика азиусит зышэкэы арцензия кахдо авторгы. Л. И. Лавров игипотеза иасагылоит иара убас археологиатэ материалкэагы, иара ацсуа бызнэси ашэуа бызнэси рлингвистикатэ анализгы.

культурақәа реиҥырцшрала. Абарт иреиуоуп ашәкәы иагәылоу аҥсуа бызшәси аублаа бызшәси «ажәытәзатәи алексикатә фонд иатәу ржәартә сиқәшәарақәа», наҥгы аномастикатәи антропонимикатәи сиҥырцшратә материали, анхара-анцыра ачыда казшә, анхашә, асоциалтә структура, адин, афольклор ухәа сиҥырцшны анализ рзура.

Аҟада амраташәарахәтәи Кавказ ажәларқәа ретногенези ретникатә тоурыхи рытцааразы акырза зцазкуа, аҥсуааи, аублааи ретнокультуратә сизааигәара аҥаара аилкааразы, автор ихы иаирхәоит ахәаанхыцтәи аҥсуааи аублаакәси рбызшәтәи рмифологиатәи материалқәагы.

Ш.Д.Инал-иҥа имонография аинтерес ду аҟоуп аҥсуаадыга жәларқәси стгырт Кавказ иқәынхо ажәларқәагы ртоурыхи, ретнографиси, рархеологиси, рбызшәси тызцаауа рзы сицш, иҥегы зытцааратә усура тбаау аспециалистцәа рызгы.

Цәара, ҟыцәара гха ссақәак, иццакцәаны икақәоу лкаақәак алашәазаргы, иааидкылан, Ш.Д.Инал-иҥа абри иусумта лымкаала ахәшәара бзиацәкыа зтатәу усумтоуп, илагала гәгәоуп Кавказ атцаараҥы, атоурыхтә наука зегы азы.

К ИССЛЕДОВАНИЮ ДРЕВНЕЙ ИСТОРИИ АБХАЗИИ

(в связи с выходом книги Ш.Д.Инал-ипа
«СТРАНИЦЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭТНОГРАФИИ АБХАЗОВ
(МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ)»,
Сухуми, 1971, 312 с.)*

Территория Абхазии — один из древнейших культурных центров Кавказа. Здесь обнаружены, например, интереснейшие памятники каменного века (начиная с эпохи нижнего палеолита), энеолита, бронзы, железа; археологический материал, относящийся к периоду существования крупных античных торговых колоний — Диоскурии, Гюэноса и др. (которые являлись центрами оживлённого экономического обмена древнеабхазских и многих соседних племён с греческими колонистами).

Естественные богатства Абхазии, фольклорные традиции её народа находят своё отражение в классической греческой литературе. В описаниях древнегреческих и римских авторов сохранились важные сведения о наименованиях, расселении и занятиях древнеабхазских племён.

Сообщения этих авторов и выявленный археологический материал являются основными источниками для изучения древней истории этнического развития абхазов.

* Впервые опубликовано: «Алашара», 1972, № 6 (на абхазском языке). На русском языке ранее не публиковалось.

Очень ценным дополнением к ним являются данные абхазского языка, этнографический и другой материалы, пока ещё недостаточно привлекаемые в исследованиях. По всей видимости, только сравнительный анализ всех имеющихся в распоряжении исследователя сведений может пролить свет на многие неясные или совершенно не изученные проблемы древней истории абхазов¹.

В этой связи особый интерес представляет монография известного абхазоведа Ш.Д.Инал-ипа. Она включает в себя шесть статей², разных по содержанию, но объединённых одной кардинальной и практически совершенно не изученной проблемой — проблемой этнокультурной истории абхазов.

¹ Особенно неясной является проблема этногенеза абхазов. Доказано, что абхазский и тесно связанный с ним абазинский языки генетически родственны языку убыхов (см. о них ниже) и адыгским языкам. Предполагается языковое родство абхазо-адыгских (северо-западнокавказских) и нахско-дагестанских (восточнокавказских) языков с картвельскими языками (см. некоторые последние публикации, посвящённые этой спорной гипотезе [15; 16; 4; 31]).

Существует также гипотеза о родственных связях абхазо-адыгских языков с хаттским, языком населения Центральной Малой Азии, образцы которого сохранились в клинописных архивах II тысячелетия до н.э. в столице хеттского государства городе Хаттусасе. Эта последняя гипотеза кажется допустимой и в свете установленного типологического сходства структуры глагола и имени и некоторых материальных совпадений этих языков (ср., например, [7, с. 73–77; 8, с. 166–176]). Дальнейшее накопление материала по хаттскому языку, с одной стороны, и прогресс сравнительно-исторического исследования абхазо-адыгских языков — с другой, по-видимому, дадут в руки исследователей материал, необходимый для проверки гипотезы вероятного родства этих языков.

² В настоящей рецензии мы не рассматриваем специально одну из статей, посвящённую кудепстинскому культовому камню (с. 159–188). Этот памятник, впервые описанный и интерпретированный Ш.Д.Инал-ипа, представляет интерес для освещения одного из частных вопросов этнокультурной истории абхазов.

Прежде всего следует отметить, что исследуя вопросы этнокультурной истории народа, Ш.Д.Инал-ипа широко использует как данные археологии, истории, так и этнографический, языковой, фольклорный, топонимистический и антропонимистический материалы, подавляющая часть которых собрана им самим и большей частью впервые вводится в научный оборот.

При сравнительном анализе этих материалов автор исходит из исторически и методологически вполне оправданного положения о взаимосвязи самых разных областей культуры, преемственности и живучести культурно-исторических традиций. Иными словами, если на какой-либо территории «мы действительно имеем древний аборигенный народ, то в его этнографическом быту должны найти определённое отражение и находимые здесь важнейшие археологические памятники местного происхождения, потому что современная культура народа в ряде случаев бывает связана, правда, не всегда зримыми нитями, с далёким прошлым, истоки её имеют нередко глубоко уходящие исторические корни» (с. 3).

I

В первой статье «О дольменной культуре Абхазии и проблеме её этнической принадлежности» (с. 9–56) автор, анализируя существующую литературу о дольменах (погребальных сооружениях, состоящих из четырёх каменных плит, поставленных на ребро и пятой — служащей в качестве крыши), определяет границы распространения дольменов в Абхазии, их архитектуру, содержание многослойных погребений — человеческих костей и инвентаря и датировку памятников.

Существенным в этих разделах статьи является то, что на основании конструкций сооружений и содержащегося в них инвентаря Ш.Д.Инал-ипа приходит к выводу о наибольшей архаичности дольменов Абхазии (наиболее древние из которых датируются концом III–II тысячелетием до н.э.) в сравнении с аналогичными памятниками других районов Кавказа. Важным представляется и установление факта местного происхождения инвентаря кавказских дольменов.

Некоторые орудия, использующиеся и в современном быту народов северо-западного Кавказа, обнаруживают связь с инвентарём дольменов. В частности, ещё Б.А.Куфтиным³ отмечено сходство между формой наиболее характерных предметов погребального инвентаря абхазских дольменов — медных крючьев с полыми втулками для насадки их на древко и применяющимися у абхазов крючками для вынимания горячего мяса из котла.

Наиболее важным в статье Ш.Д.Инал-ипа следует считать то, что в ней впервые сделана попытка этнической характеристики дольменной культуры Абхазии и дольменной культуры Кавказа в целом. Среди аргументов, которыми оперирует автор, можно отметить, например, совпадение в целом области распространения дольменов по обе стороны Кавказского хребта и территории расселения народов абхазо-адыгской языковой группы⁴; действительное бытование у абхазов обряда вторичного захоронения, о котором сообщают античные авторы и что подтверждается пережитками религиозных верований абхазов: обряды помещения убитого молнией на высокие деревянные помосты, подвешивание гроба с мёртвым, убитым молнией, на дереве или подвешивание покойного, завёрнутого в шкуру

³ [17, с. 280].

⁴ Совпадение ареала распространения дольменов на Кавказе с территорией расселения абхазо-адыгов впервые отмечено Л.И.Лавровым [20, с. 102].

быка, к дереву; архаичные абхазские фразеологизмы и др. Сюда же относятся и материалы о пережитках почитания черепа (в абхазской религиозной традиции).

Обращает на себя внимание и то, что обряд вторичного захоронения находит объяснение в анимистических представлениях абхазов. Эти воззрения пережиточно сохраняются, например, в обрядах вылавливания души утонувшего в бурдюк или снятия со скалы души погибшего в горах с последующим перенесением её в могилу.

Нам кажется правильным то, что Ш.Д.Инал-ипа, отмечая существование на территории Абхазии в период дольменной культуры разных погребальных обрядов (скорченных и вторичных погребений, а в могильниках от X в. до н.э. до позднеантичной и раннесредневековой эпох синхронных погребений с трупоположением, полной и неполной кремацией и вторичным захоронением в урнах и без них), не связывает их ни с влиянием извне, ни с наличием разных этнических группировок на рассматриваемой территории⁵. Сосуществование нескольких погребальных обрядов обнаруживается у самых разных, этнически однородных народов мира⁶. В то же время этот факт вряд ли следует объяснять тем, что «общность материальной культуры не всегда сопровождается единством религиозных верований, которые допускали иногда значительные локально-племенные различия» (с. 40). Имеются веские основания для предположения о том, что наличие разных погребальных обрядов у определённого народа с единой религиозной традицией прежде всего может быть связано с социальной дифференциацией общества⁷.

⁵ Ср. также [30, с. 262]. Иной точки зрения придерживается Г.К.Шамба [33, с. 265].

⁶ Ср. материал суммированный в статье [35, с. 262–277].

⁷ [35, с. 270]. Прослеживается и соотнесение разных способов захоронений (или погребальных сооружений) с разными половозрастными группами населения, см. [35, с. 271 сл.].

Представление Ш.Д.Инал-ипа о связи дольменной культуры с местным населением кажется убедительным и в свете сообщений некоторых ранних авторов о том, что перед дольменами совершали жертвоприношения некоторые народы абхазо-адыгской языковой группы, в частности, убыхи. С этими свидетельствами сопоставляются и данные некоторых архаичных абхазских обрядов.

Может оказаться важным и характер изображений, имеющих на некоторых дольменах. В этой связи небезинтересен рисунок на передней плите дольмена из ущелья реки Кефара (левый приток Большого Зеленчука). Пока ещё он не получил убедительного объяснения. Однако то, что на нём изображена собака, единственное из животных, кости которого погребались в дольменах и культ которого занимает видное место в абхазской религии, видимо, может быть ещё одним веским аргументом, указывающим на связь дольменной культуры с предками абхазо-адыгов. Если же удастся доказать, что термин *адамра* действительно служил собственно абхазским обозначением дольмена, то это ещё больше подкрепит точку зрения Ш.Д.Инал-ипа.

II

Связь важных памятников археологической культуры Абхазии с этнографическим бытом абхазов устанавливается и во второй статье книги — «Абхазский миф о карликах и их горных постройках» (с. 57–158). Горные постройки — *ацангуара*, расположенные, как правило, в зоне альпийских лугов Абхазии, нашли обстоятельное описание в исследовании Ц.Н.Бжания⁸, который впервые увязал их с отгонным скотоводством.

⁸ [3].

Исследование Ш.Д.Инал-ипа представляет собой новую ступень в изучении ацангуар. Неустанные поиски в зоне альпийских лугов позволили составить наиболее полную карту распространения ацангуар (и их описания), включающую как территорию, расположенную в пределах современной Абхазии, так и Адлеро-Сочинского района. Причём существенно, что одновременно собран и большой топонимический материал.

Впервые за историю исследования ацангуар на территории этих сооружений собран керамический материал, главным образом черепки кухонной посуды. Важность обнаружения керамики объясняется, в частности, тем, что «в быту горных абхазских пастухов, доступном этнографическому изучению, совершенно не отмечается использование глиняной посуды» (с. 112). А этот факт, вместе с некоторыми другими, даёт основания считать, «что некогда, а именно в период наибольшего развития отгонного пастушеского скотоводства, зона ближайших альпийских лугов осваивалась человеком более интенсивно не только в качестве пастбищ, но частично, и как место временных поселений для полукочевого и скотоводческого населения горных и предгорных частей страны» (с. 112).

Ш.Д.Инал-ипа прослежена связь архитектуры ацангуар (в частности, кольцевидных и овальных), с древнейшим типом жилища абхазов — конусообразной плетёной хижинкой (отдельные экземпляры которой сохраняются в некоторых районах Абхазии).

Детальный анализ ацангуар с использованием полевого материала, существующей литературы вопроса и блестящего знания этнографического быта абхазов даёт возможность Ш.Д.Инал-ипа с большой долей вероятности предположить, что главным занятием скотоводов, создателей ацангуар, было разведение овец.

Хорошо известно, что очень сложной является датировка ацангуар. В этом вопросе Ш.Д.Инал-ипа солидарен с Ц.Н.Бжания в том, что ацангуары — разновременные со-

оружения, и расходится с ним в датировке наиболее ранних памятников, предполагая, что они могут относиться к эпохе бронзы (столь ранняя датировка основана, в частности, на предварительном заключении известного абхазского археолога Л.Н.Соловьёва, ознакомившегося с керамикой, собранной Ш.Д.Инал-ипа). Причём автор справедливо оговаривается, что для окончательного «решения вопроса необходимо тщательное археологическое исследование» (с. 112–113).

Как известно, в абхазской фольклорной традиции оружие ацангуар приписывается мифологическому карликовому народу *ацанам*. Последние довольно часто упоминаются как в абхазской, так и в адыгской и осетинской версиях нартского эпоса (в которых карлики обозначаются соответственно терминами *епи* и *бцента*). Однако в абхазской традиции ацаны фигурируют и в качестве героев «самостоятельно фольклорного произведения» (с. 145).

Многие существенные части этого памятника, единственная краткая запись которого составлена более 70 лет тому назад, уже утеряны. Но и то, что удалось записать Ш.Д.Инал-ипа у разных абхазских сказителей, поражает своей оригинальностью и глубокой древностью⁹. Так, например, обращает на себя внимание то, что действие происходит в эпоху, «когда люди знали уже животноводство и возводили примитивные каменные постройки для себя и для своего скота, но не умели ещё добывать огонь» (с. 152–153). В повествовании содержатся намёки на происхождение злаков (пшеница), животных (коза) и обитателей вод (лягушка), атмосферных и космогонических явлений (ветер, холод, огонь — небесная искра) и т.п.

Архаичный характер этого памятника устного народного творчества абхазов (определяемого Ш.Д.Инал-ипа как первобытно-синкретический миф этиологического харак-

⁹ Ш.Д.Инал-ипа недавно опубликован оригинал и исследование мифа об ацанах [13, с. 153–197].

тера) подкрепляется и предполагаемой автором связью карликов-ацан с подземным миром. Эта связь кажется вероятной в свете некоторых моментов содержания мифа, возможного значения термина *ацан* («под», «низ», «находящийся внизу»), что соотносится с характерной для абхазской религиозной традиции делением мира на три части: подземный, земной, небесный (засвидетельствованного у самых разных народов мира)¹⁰.

Бесспорно глубоко архаичный характер мифа об ацанах и его связь с последующими памятниками устного народного творчества абхазов делает убедительным предположение автора о том, что «начало Абраскила („прометеевского“ эпоса абхазов. — В.А.) и особенно нартвов уходят своими корнями в миф об ацанах» (с. 152). Ощутимая преемственность этих фольклорных памятников абхазов может быть ещё одним важным свидетельством кавказских корней, например, нартского эпоса (что не исключает дублированности последнего).

Хотя полная оценка мифа об ацанах представляется делом ближайшего будущего, нельзя не согласиться с мнением Ш.Д.Инал-ипа о возможном влиянии на абхазский миф «фольклорной традиции других народов, в частности, Древнего Востока и античной Греции» (с. 154). Так, заслуживают особого внимания соображения автора относительно сходства сюжетов мифа об ацанах и некоторых памятников шумерской и вавилонской мифологии. В связи с этим можно отметить то, что ряд существенных деталей абхазского мифа, например, описание потопа, уничтожившего карликов, корабля, сохранившегося со времени наводнения на вершине горы, указания на устья рек как на места поселений после потопа, обнаруживают совпадение с рассказом Утнапишти о потопе¹¹.

¹⁰ Ср., в частности, [27, с. 101–110; 28, с. 221–230; 29, с. 81–99].

¹¹ См. [34, с. 72–78]. Ср. типологический анализ мифов о потопе [23, с. 68–133].

Культурно-исторические связи абхазской фольклорной традиции (как мифа об ацанах, так и других памятников устного народного творчества абхазов) с традициями народов Древнего Востока и Древней Греции (представляющиеся допустимыми и в свете существующей гипотезы о происхождении абхазов), кажутся весьма вероятными и должны стать предметом специального исследования.

III

Исследователь, не знакомый с абхазской исторической и этнографической литературой, будет приятно удивлён, прочитав статью «Новые данные по истории мореходства в Абхазии» (с. 189–211), посвящённую открытию следов судостроительной верфи и судоходного канала на территории села Тамыш. Это удивление вполне понятно, так как изучению истории мореходства абхазов посвящены всего лишь две статьи¹², которые мало известны в среде широкой научной общественности.

Уже эти исследования, в которых суммирован как археологический материал (начиная с периода неолита и бронзы), сообщения античных и средневековых авторов, так и данные абхазского языка, фольклора дают существенные основания для утверждения о древних многовековых корнях мореходства в Абхазии. Новая же статья Ш.Д.Инал-ипа, материал для которой собран «в процессе полевой археолого-этнографической работы в 1963 году», не просто пополнение имеющегося материала, а качественно новые данные о мореходстве.

¹² [6, с. 85–104; 11, с. 73–90].

Речь идёт о значительном сооружении, создатели которого, несомненно, опирались «на большой опыт и традиции в области гидростроительства» (с. 197). Так, при строительстве канала были искусно использованы топографические условия местности. Реки в районе канала текут строго меридионально (с севера на юг в сторону моря). Поэтому канал (длина которого 2300 метров) берёт своё начало у реки Бзана на расстоянии 2870 метров от берега моря, а конец расположен у реки Дгамыш — 2400 метров от впадения реки в Чёрное море. Разность отметок использовалась для самотёчной переброски воды. Уровень воды в канале поднимался также за счёт двух других рек, пересекающих канал в центральной его части. Здесь, в середине канала, по мнению Ш.Д.Инал-ипа, существовал искусственный водоём, который мог использоваться, например, при выполнении работ по оснастке судов.

На использование канала и в качестве судостроительной верфи указывает микротопонимика района канала. Например, названия, имеющие значения «маяк», «место тесания судов», «место прикола судов», «место хождения судов» и т.п. Дальнейшие исследования района канала представляются необходимыми для выяснения времени создания сооружения (предполагается, что оно относится к античной эпохе), проверки данных о существовании ответвлений у канала и пр. Уточнение всех частных вопросов особенно важно потому, что материалы об уникальном гидротехническом сооружении Абхазии вместе с ранее установленным фактом высокоразвитого морского искусства абхазов, представляет огромный интерес, в частности, для освещения проблемы мореплавания в Чёрном море¹³.

¹³ См. [24, с. 28–30].

IV

Две следующих статьи книги Ш.Д.Инал-ипа озаглавлены «Апсха (К политической и этнической истории Абхазского царства)» (с. 212–256)¹⁴ и «Убыхи и их этнокультурные связи с абхазами» (с. 257–310). В статье об апсха анализируются такие узловые проблемы, как проблема хронологии и исторических условий возникновения и развития термина, абхазские исторические предания об апсха и их соотношение с реальной исторической действительностью.

Касаясь вопроса о происхождении термина *апсха* — «царь Абхазии» (на который впервые обратил внимание Н.Я.Март¹⁵) Ш.Д.Инал-ипа отмечает, что возникновение этого термина, составные элементы которого были хорошо известны и употреблялись в языке задолго до его возникновения, было связано с новыми условиями социально-экономического и политического развития, а именно — с процессом «образования абхазской народности и создания абхазской государственности во главе с единым верховным правителем» (с. 218)¹⁶.

В качестве показателя этого процесса рассматриваются Ш.Д.Инал-ипа и некоторые этнографические моменты. В частности, свидетельством этого является превращение архаичного религиозного божества *аницва* в общенационального бога абхазов.

¹⁴ Исследование о термине *апсха* выгодно отличается от предыдущей работы автора по этому же вопросу [12, с. 168–176] и по количеству используемого материала и по глубине анализа.

¹⁵ [21, с. 81; 22, с. 182].

¹⁶ В этой части работы остаётся непонятным то, что Ш.Д.Инал-ипа, отмечая скудость исторических данных касательно периода сложения и развития абхазского государства и недостаточную изученность проблемы в целом, не упоминает исключительно важного исторического исследования Р.А.Хонелия [32].

С термином *апсха*, встречающимся в этнографическом быту и фольклоре абхазов, связаны народные предания, подавляющая часть которых собрана автором рецензируемой работы¹⁷. Эти предания, представленные в книге Ш.Д.Инал-ипа в переводе на русский язык, справедливо рассматриваются им не только как важный памятник устного народного творчества абхазов, но и как ценный исторический источник. Источник, отражающий процесс сложения абхазской государственности.

Народные предания, просуществовавшие в течение многих столетий, лишь тогда становятся историческим источником, когда среди многочисленных напластований и переосмыслений установлено ядро повествования. И приятно отметить, что автор в основном успешно справился с этой нелёгкой задачей.

В преданиях об апсха незамеченной Ш.Д.Инал-ипа осталась одна важная особенность, быть может, сохраняющаяся в них в качестве архаизма. Мы имеем в виду постоянное упоминание в вариантах сказания «царского источника» («источника апсха»). Соотнесение источника с царём становится понятным в свете выявленного в традициях разных народов мира роли царя как символа плодородия. В традициях этих народов наиболее важной функцией царя (наряду с военной функцией) является обеспечение общества необходимой водой¹⁸, по-видимому, отражением аналогичных функций царя в абхазской традиции и является упоминание «царского источника». Это предположение получает определённое обоснование при учёте данных абхазской ритуальной песни *Дзиуоу*¹⁹, исполняемой во время обряда вызывания дождя (совер-

¹⁷ Один из вариантов преданий об апсха и его анализ см. [25, с. 125–134].

¹⁸ См. [10, с. 3–6; 26, с. 72–75].

¹⁹ В термине *дзиуоу*: *дз* < *адзы* «вода», *и* — притяжат. местоимение 3 л. ед. ч., *уоу* «получи». Иной анализ термина ср. [5, с. 63 сл.].

шаемого у берега реки). В ней говорится, например, следующее²⁰:

Получи воды, получи воды...
Сын царя жаждет воды
Вина не пьёт, воды не может достать,
Во всех семи ручьях ищет воды.
Дай нам воды, дай нам воды!

Упоминание царского сына в связи с недостатком воды, по-видимому, не может быть случайным²¹.

V

В статье, посвящённой убыхам²² (ср. выше), Ш.Д.Инал-ипа использованы как свидетельства различных авторов об убыхах и посвящённые этим последним специальные исследования, так и полевые этнографические данные. Полевой этнографический материал, собранный автором у родственных убыхам и некогда непосредственно граничивших с ними народов: абхазов, абазин, адыгов,— представляет особую ценность. Этот материал использован Ш.Д.Инал-ипа для выяснения территориального и этнического содер-

²⁰ См. [5, с. 64].

²¹ Ср. [10, с. 5]. Ср. роль старейшины в другом абхазском обряде вызывания дождя, проводимом вблизи источника, под священным деревом [5, с. 65–66].

²² Убыхи — народность абхазо-адыгской языковой группы. Занимали территорию между Адлером и рекой Шахе. В 1864 г. они почти полностью выселились в Турцию. В настоящее время убыхов осталось уже очень немного.

жания термина *убых* и связанного с ним, но совершенно неисследованного в кавказоведении вопроса об этнокультурных связях абхазов с убыхами.

Для исследования проблемы этнокультурных связей абхазов и убыхов, как показал Ш.Д.Инал-ипа, существенный интерес представляет топонимика (наименования рек, населённых и других пунктов, гор, хребтов) между рекой Бзыбь и городом Сочи. Анализ очень обширного топонимического материала²³ этого района позволил автору установить наличие в нём значительного абхазского (в широком смысле) слоя²⁴. Этот факт, по мнению Ш.Д.Инал-ипа, следует объяснить «особой этнокультурной и языковой близостью абхазов и убыхов» (с. 291). Эта точка зрения получает веское подтверждение при сопоставительном анализе данных из сферы языка, духовной и материальной культуры этих двух народов. В этой связи обращает на себя внимание таблица «словарных совпадений, относящаяся к древнейшему лексическому фонду» абхазского и убыхского языков²⁵, сравнительный ономастический (антропо-

²³ См. о доказательности выводов, полученных исследованием не отдельного наименования, а всего слоя топонимов [9, с. 129].

²⁴ Топонимика Адлерского, а также Сочинского и Туапсинского районов Краснодарского края часто объясняется как с позиции абхазского, так и абазинского языков. По всей видимости, это свидетельствует о том, что топонимия этих районов возникла задолго до разделения абхазо-абазинского праязыка. Поэтому тезис известного кавказоведа Л.И.Лаврова (см., например, [18, с. 163; 19, с. 8 и др.]) о собственно абазинском характере топонимии вышеназванных районов и об «абхазизации» абазин (который подвергнут справедливой критике и автором рецензируемой работы) является совершенно необоснованным. Против гипотезы Л.И.Лаврова свидетельствуют и результаты лингвистического анализа абхазского и абазинского языков и данные археологии (см., например, [1, с. 299–335; 2]).

²⁵ Некоторые примеры словарных совпадений абхазского и убыхского языков, приводимые Ш.Д.Инал-ипа, по-видимому, являются

нимистический) материал, сопоставление существенных черт поселений, хозяйственной жизни, социальной структуры, религии, фольклора.

При исследовании вопроса об этнокультурной близости абхазов с убыхами, имеющего важное значение для прояснения некоторых малоисследованных (и совершенно неизученных) проблем этногенеза и этнической истории народов Северо-Западного Кавказа, Ш.Д.Инал-ипа привлекает и данные языка и мифологии зарубежных абхазов и убыхов.

Монография Ш.Д.Инал-ипа представляет большой интерес и для исследователей, специализирующихся в области изучения истории, этнографии, археологии, языка абхазо-адыгов и других народов Кавказа и для более широкого круга специалистов. Некоторые огрехи и поспешные выводы не могут помешать самой положительной оценке исключительно интересного труда Ш.Д.Инал-ипа, являющегося важным вкладом в кавказоведение.

Литература

1. *Алексеева Е.П.* К вопросу о происхождении абазин (по данным археологии) // Труды Карачаево-Черкесского научно-исследовательского института. Вып. 6 (серия историческая). Ставрополь, 1970.
2. *Алексеева Е.П.* Древняя и средневековая история Карачаево-Черкессии. М., 1971.

результатом влияния абхазского языка на убыхский или общим достоянием абхазо-адыгских языков. Ср. анализ лексики абхазо-адыгских языков [14, с. 296–306].

3. Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства абхазов (Этнографические очерки). Сухуми, 1962.
4. Гамкрелидзе Т.В. Современная диахроническая лингвистика и картвельские языки // «Вопросы языкознания», 1971, № 2, 3.
5. Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960.
6. Дзидзария П.А. К истории мореходства в Абхазии // Труды Сухумского государственного педагогического института. Т. XII. Сухуми, 1959.
7. Дунаевская И.М. О структурном сходстве хаттского языка с языками Северо-Западного Кавказа // Исследования по истории культуры народов Востока. Сборник в честь акад. И.А.Орбели. М.–Л., 1960.
8. Дьяконов И.М. Языки Древней Передней Азии. М., 1967.
9. Жучкевич В.А. К вопросу о возможностях и приёмах применения топонимики в исторических исследованиях // «История СССР», 1971, № 3.
10. Иванов В.В. Эволюция знаков-символов // Труды летней школы по вторичным моделирующим системам, 3. Тарту, 1968.
11. Инал-ипа Ш.Д. О мореплавании в Абхазии в античный период и феодальную эпоху // Труды Абхазского научно-исследовательского института. Т. XXX. Сухуми, 1960.
12. Инал-ипа Ш.Д. О содержании термина «апсха» — «царь Абхазии» // Труды Абхазского научно-исследовательского института. Т. XXXIII–XXXIV. Сухуми, 1963.
13. Инал-Ипа Ш.Д. Памятники абхазского фольклора. Нарты. Ацаны (Сборник статей и материалов). Сухуми, 1977.
14. Климов Г.А. Абхазско-адыгские этимологии, I (исконный фонд) // Этимология 1965. М., 1967.
15. Климов Г.А. Абхазо-адыгско-картвельские лексические параллели // Этимология 1967. М., 1969.
16. Климов Г.А. Структурно-типологические параллелизмы картвельских и абхазско-адыгских языков // Фонетика, фонология, грамматика (к 70-летию А.А.Реформатского). М., 1971.
17. Куфтин Б.А. Материалы к археологии Колхиды. Т. I. Тбилиси, 1949.

18. *Лавров Л.И.* «Обезы» русских летописей // «Советская этнография», 1946, № 4.
19. *Лавров Л.И.* Абазины // Труды Института этнографии. Т. XXVI. Кавказский этнографический сборник. I. М., 1955.
20. *Лавров Л.И.* Дольмены Северо-Западного Кавказа // Труды Абхазского научно-исследовательского института. Т. XXXI. Сухуми, 1960.
21. *Март Н.Я.* Абхазско-русский словарь. Л., 1926.
22. *Март Н.Я.* О языке и истории абхазов. М.–Л., 1938.
23. *Мелетинский Е.М.* Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.
24. *Писаревский Н.* К вопросу о начале мореплавания в Чёрном море // Воронежский государственный университет. Сборник научных студенческих работ. Вып. 2 (гуманитарные науки). Воронеж, 1970.
25. *Салакая Ш.Х.* Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966.
26. *Семека Е.В.* О некоторых структурно-типологических особенностях культуры древневосточных обществ, применявших искусственное орошение // Труды летней школы по вторичным моделирующим системам, 4. Тарту, 1970.
27. *Топоров В.Н.* К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства) // «Народы Азии и Африки», 1964, № 3.
28. *Топоров В.Н.* Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений // Учёные записки Тартуского государственного университета. Труды по знаковым системам. II. Тарту, 1965.
29. *Топоров В.Н.* К реконструкции мифа о мировом яйце (на материалах русских сказок) // Учёные записки Тартуского государственного университета. Труды по знаковым системам. III. Тарту, 1967.
30. *Трапиш М.М.* Некоторые итоги раскопок цебельдинских некрополей в 1960–62 гг. // Труды Абхазского научно-исследовательского института. Т. XXXIII–XXXIV. Сухуми, 1963.

31. *Фогт Г.* Индоевропейские языки и сравнительные методы // «Вопросы языкознания», 1971, № 4.
32. *Хонелия Р.А.* Политические взаимоотношения Абхазского царства и царства армянских Багратидов в IX–X вв. Ереван, 1967 (автореферат канд. дисс.).
33. *Шамба Г.К.* Позднеантичные погребения нагорной Абхазии // «Советская Археология», 1965, № 2.
34. Эпос о Гильгамеше. Перевод и комментарии И.М.Дьяконова. М.–Л., 1961.
35. *Ucko P.J.* Ethnography and archaeological interpretation of Junerary remains // «World Archaeology», vol. I, 1969, N 2.

ПЕРСПЕКТИВЫ И ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ АБХАЗСКОГО ИНСТИТУТА ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОРИИ им. Д.И.Гулиа АН Грузинской ССР*

Абхазский институт языка, литературы и истории им. Д.И.Гулиа АН ГССР основан в мае 1930 года на базе Академии абхазского языка и литературы и Абхазского научного общества. С 1941 года он входит в систему АН ГССР. Институт стал главным центром, объединившим научные и культурные силы Абхазии.

В настоящее время в нём работает 70 научных сотрудников, в том числе 10 докторов и 46 кандидатов наук.

За почти 60-летнюю историю Институт превратился в ведущее гуманитарное научное учреждение Абхазии. В 9 отделах Института (9-й отдел — только что созданный хозрасчётный Отдел археологической службы) разрабатываются вопросы абхазского языка, литературы, фольклора, истории, археологии, этнографии, искусства и экономики Абхазии.

Результаты научных разысканий сотрудников Института изложены в многочисленных монографиях, коллективных работах, брошюрах, статьях, очерках и т.п. Издан также целый ряд сборников.

* Текст выступления В.Г.Ардзинба перед научным коллективом Института был опубликован на абхазском языке в журнале «Алашара», 1989, № 3.

Научная продукция Института получила признание как специалистов, так и широкого круга читателей. Об этом свидетельствует, в частности, присуждение ряду его сотрудников Государственных премий Грузинской ССР и Абхазской АССР.

О возросшем научном авторитете Абхазского института говорит и тот факт, что он всё чаще и чаще становится инициатором и организатором всесоюзных, региональных и республиканских научных форумов. Так, например, только в августе и сентябре–октябре прошлого года у нас прошли две Всесоюзные конференции — Башкапсарский археологический семинар (по проблемам медных рудников Западного Кавказа) и Научная сессия по итогам этнографических и антропологических исследований 1986–1987 гг.

Особо должен быть отмечен вклад сотрудников Института в такое чрезвычайно важное дело, как написание и составление учебников, учебных пособий и программ для средней и высшей школы республики, а также разработки практических рекомендаций по вопросам региональной экономики Абхазской АССР.

В свете решений партии Абхазский институт видит свои задачи в повышении качества научных исследований, в решительном повороте к изучению наиболее актуальных проблем общественной жизни, в улучшении взаимодействия с вузовской наукой в подготовке высококвалифицированных специалистов, в разработке учебных программ, учебников для вузов, средней школы и т.п.

Для решения этих ответственных задач необходима всесторонняя оценка существующего положения дел в Институте, с тем чтобы наметить пути перестройки работы. В этих важных поисках приняли самое активное участие многие сотрудники. И хотя пока ещё рано говорить о том, что нам стали ясны все детали перестройки, тем не менее, многие важные элементы предстоящей работы кажутся очевидными.

Прежде всего, коснёмся вопроса о резервах, заложенных в научном и интеллектуальном потенциале коллектива

Института. Важнейшая задача, которая может быть решена, состоит в том, чтобы выработать перспективную, рассчитанную хотя бы на ближайшие 10–15 лет, комплексную программу развития абхазоведения. Такая программа подразумевает определение как ближайших целей, так и долгосрочной перспективы развития. Она должна включать в себя в качестве важной составной части программу подготовки специалистов, необходимых для решения научных задач.

Реализация перспективной программы НИР Института, очевидно, будет серьёзно осложняться или даже не сможет быть воплощена в жизнь в том случае, если не будут решены блокирующие любую перспективу проблемы, о которых мы будем говорить ниже. И все мы должны осознать это. Тем не менее, коллектив с определённой долей оптимизма смотрит в будущее. Важные шаги на пути перестройки могут быть сделаны уже в ближайшие два-три года. Определённой базой для них могли бы стать предложения, содержащиеся в анкетах сотрудников Института, докладных заведующих, поданных в дирекцию, а также идеи, разделяемые руководством Института.

Одна из ведущих идей состоит в том, что в целях концентрации усилий исследователей на наиболее актуальных проблемах абхазоведения представляется необходимым создание временных творческих групп. Такие группы будут возглавляться ведущими специалистами Института. В них могут входить сотрудники разных отделов, в особенности в тех случаях, когда разрабатываемая проблема носит комплексный характер. Исследования этих групп будут контролироваться непосредственно дирекцией Института.

На настоящем этапе развития Института имеется возможность создать целый ряд творческих групп. Среди них одними из первых могут стать нижеследующие.

Творческая комплексная группа по исследованию межнациональных отношений. Целью этой группы является изучение самых разных аспектов проблематики межнациональных отношений (в том числе исследование абха-

зо-грузинских отношений с древнейших времён до наших дней, а также истории, культуры и быта наиболее крупных этнических групп, проживающих в Абхазии). Результаты работы будут представлены в виде обобщающих монографий, а также рекомендаций, предназначенных для практических организаций.

Творческая комплексная ономастическая группа. Основной её задачей будет сбор и систематизация ономастического материала как по данным литературы (архивным и другим документам), так и по материалам полевых исследований. На основе соответствующей картотеки будет подготовлен «Атлас топонимов и гидронимов Абхазской АССР», а также ряд исследований в области ономастики Абхазии.

Творческая группа «Археология Абхазии». Конечным результатом работы этой группы будет обобщающее монографическое исследование «Археология Абхазии» (с древнейших времён до XVII века) в объёме 40 авторских листов (по типу многотомной «Археологии СССР»).

Одновременно предлагается включить в перспективный план Института ряд других обобщающих исследований, которые будут создаваться силами сотрудников отделов Института совместно со специалистами из других научных учреждений и учебных заведений Абхазии. К числу таких исследований следует прежде всего отнести работу «Нарт Сасрыква и его девяносто девять братьев. Эпос абхазского народа». Речь идёт об издании двухтомника объёмом около 90 п.л. в серии «Эпос народов СССР».

В настоящее время ведётся также обсуждение планов на более отдалённую перспективу. В частности, ставится вопрос о начале работы над такими изданиями как «Традиционная культура абхазов», «Абхазский мифологический словарь», «История Абхазии» в 3-х томах и «Абхазская АССР. Энциклопедический словарь».

Необходимость разработки перспективной программы, создания творческих групп обусловлена и новыми усло-

виями финансирования академических учреждений — финансироваться будут не институты, а программы. Поэтому особо важное значение имеет участие коллектива в республиканских комплексных программах, а также в подобных общесоюзных программах. В частности, мы могли бы сотрудничать с целым рядом головных институтов АН СССР по линии Отделения истории. Я имею в виду такие комплексные программы этого отделения как «Общие закономерности и особенности исторического развития народов СССР в дооктябрьский период», «Документальные памятники истории и культуры. Проблемы их поиска, описания, публикации», «Ранние общества: взаимодействие со средой, культура и история», «История мировой культуры», «Закономерности исторического развития народов Азии, Африки и Латинской Америки», «Роль религий в истории», а также «Этническая история и современные национальные процессы». Необходимо более тесное сотрудничество и с Отделением литературы и языка АН СССР.

Следующая важная задача, стоящая перед коллективом, связана с фиксацией и введением в научный оборот как разнообразных письменных текстов, так и памятников устного народного творчества. Актуальность этой задачи связана, во-первых, с тем, что в результате пожара, произошедшего в Институте в 1979 г., погибла не только часть фондов библиотеки (полностью сгорело более 3 тысяч книг и более 1 тысячи пришло в негодность и подлежит списанию), но и, что особенно печально, по существу погиб весь архивный фонд, бесценные материалы которого по крупницам собирали многие поколения учёных Абхазского института. Во-вторых, актуальность вышеупомянутой задачи состоит в том, что первоисточники — это основа основ науки. Между тем колоссальный материал по истории и культуре Абхазии, хранящийся в различных архивах, пылится на полках и известен лишь очень узкому кругу специалистов. Следует также добавить, что без памятников устного народного творчества по существу невозможно ис-

следование многих важнейших сторон истории и культуры нашего народа.

В рамках этой задачи представляется необходимым заключить договоры с ведущими архивными центрами Москвы и Ленинграда на предмет составления описей дел по истории и культуре Абхазии. Провести аналогичную работу в архивах Грузии, Северного Кавказа (Дагестана, Ставропольского края, Северной Осетии, Чечено-Ингушетии). Отмечу, что начало такой работе было положено уже несколько лет тому назад и необходимо её продолжать.

Следует собирать воспоминания, письма, фотодокументы о политических репрессиях в Абхазии в 30–50 гг., биографии видных деятелей республики, погибших в период культа личности. Передать для научного использования материалы, хранящиеся в архивах КГБ.

Снять копии со всех имеющихся документов о Е.А.Эшба, Н.А.Лакоба и др., которые находятся в архиве Института истории партии при ЦК КП Грузии.

Практиковать ежегодные комплексные экспедиции фолклористов, литературоведов, этнографов, антропологов и др., с обязательной передачей собранных материалов в архив Абхазского института. Совершенно необходимо, чтобы Абхазский институт был в центре всей этой важной работы, объединил вокруг себя специалистов в соответствующей отрасли знания из других учреждений Абхазии, а также студентов АГУ.

Реализация этих планов возлагается прежде всего на творческую источниковедческую группу, основной целью которой будет издание наиболее важных письменных источников, освещающих историю и культуру Абхазии с древнейших времён до первых десятилетий XX в. Предполагается ввести в научный оборот свидетельства греческих и латинских авторов, письменные источники на древнегрузинском, древнеармянском, старотурецком, арабском языках, известия европейских авторов XIII–XIX вв. об Абхазии и абхазах, а также архивные документы и периодику на русском языке.

Сбор, систематизацию, введение в научный оборот памятников устного народного творчества представляется необходимым возложить прежде всего на отдел литературы и фольклора во главе с С.Л.Зухба — опытным руководителем и известным специалистом в области фольклора абхазов. В качестве важной части работы этого коллектива может рассматриваться 12-томник абхазского фольклора, 6 томов которого должны быть подготовлены к изданию к концу 1990 г.

Для реализации этих планов, в особенности связанных со сбором, систематизацией фольклорных текстов, нам крайне необходимы ксерографические аппараты. Однако, несмотря на неоднократные обращения, АН ГССР не оказывает нам помощи в этом важном деле.

Будущее Института, реализация перспективных планов находится в непосредственной зависимости от своевременной подготовки молодых высококвалифицированных кадров.

В перспективном плане подготовки специалистов по абхазоведению намечаются две линии развития.

1. Подготовка кадров по тем отраслям знания, которые развиваются в нашем Институте с момента его создания. Так, планируется подготовка новых кадров по археологии, этнографии, литературоведению, языкознанию, истории. Подготовка кадров по этим специальностям должна обеспечить необходимую научную преемственность.

2. Следующая линия развития абхазоведения должна быть связана с подготовкой кадров, в которых уже давно остро нуждается Институт, абхазоведение, но они по тем или иным причинам не были подготовлены. К ним относятся, в первую очередь, филологи-классики, историки и филологи-тюркологи, арабисты, иранисты, специалисты-древневосточники (хурритологи, ассириологи, хеттологи). Первостепенное значение имеет подготовка лингвистов-компаративистов, демографов, социологов, а также специалистов в области средневековой архитектуры, что связано с исключительной насыщенностью территории Абхазии памятниками архитек-

туры этого периода, с необходимостью широкомасштабных работ по охране, консервации и реконструкции памятников культуры.

Для реализации этих планов представляется необходимым активнее сотрудничать с АГУ в деле подготовки кадров для академической науки. Шире практиковать руководство учёными Абхазского института курсовыми и дипломными работами студентов. Сделать правилом подготовку кадров абхазоведов учёными, читающими лекции в АГУ. Привлекать студентов к участию в археологических, фольклорных, этнографических, социологических исследованиях, а также в научных заседаниях отделов Института и его Учёного совета.

Рассмотреть вопрос о создании семинара юных и молодых абхазоведов (ученики школ и студенты); издавать наиболее интересные их статьи, сообщения, собранные ими фольклорные, лингвистические и другие материалы.

Кроме того, представляется необходимым, чтобы Обком партии и Совмин Абхазии ходатайствовали о выделении в 1989–1990 гг. лимитов на Восточном факультете ЛГУ и филологическом факультете МГУ для подготовки специалистов с высшим образованием: тюркологов, арабистов, иранистов, филологов-классиков.

Намечается также переподготовка и повышение квалификации ряда молодых учёных Института путём стажировки в крупнейших научных центрах. Таким путём будут подготовлены демографы, специалисты в области межнациональных отношений.

Говоря о перспективах развития Института, следует учитывать не только отсутствие специалистов по целому ряду отраслей гуманитарной науки, но и то, что и существующие у нас в настоящее время отрасли, такие как фольклористика, литературоведение, искусствоведение, языкознание и др. не обеспечены необходимым количеством специалистов, что связано с отсутствием у Института финансовых средств. Всего 70 научных сотрудников Абхазского института должны обеспечить исследование всех

сторон культуры населения автономной республики, т.е. охватить комплекс проблем, которым в АН ГССР заняты 9 гуманитарных институтов с численностью в 1500 учёных. Необходимо, чтобы Президиум АН ГССР учитывал необходимость ежегодного, пусть даже незначительного количественного прироста кадров в Абхазском институте и выделял на эти цели определённый фонд зарплаты.

Представляется вероятным, что мы вряд ли сможем повысить научный потенциал Института, если не наладим тесные научные связи со специалистами АГУ, Абгосмузея и других научных центров нашей страны, а также с коллегами за рубежом. Первым шагом в этом направлении может стать обмен планами научно-исследовательских работ, обмен специалистами с целью информации о новейших исследованиях, обмен публикациями, создание межинститутских коллективов, занятых разработкой научно актуальных проблем.

Ещё одной важной формой научного сотрудничества могут стать немногочисленные по составу участников специализированные конференции, на которые приглашались бы и наши зарубежные коллеги.

В связи с вышеупомянутой проблемой следует кардинально изменить отношение соответствующих инстанций АН ГССР к зарубежным научным командировкам сотрудников Института. Надо прямо сказать, что зарубежные научные командировки для сотрудников Абхазского института считаются непозволительной роскошью. Между тем, АН ГССР имеет соответствующие валютные возможности, и было бы совершенно справедливо, если бы часть их выделялась Абхазскому институту.

Для дальнейшего развития абхазоведения исключительно важно решить вопрос о постоянном представительстве Абхазского института (одного-двух научных сотрудников) при Генеральном консульстве СССР в Стамбуле, т.е. в стране, где проживают десятки тысяч наших соотечественников. Следует добавить, что практика постоянного представительства тех или иных советских научных школ

и направлений в зарубежных странах имеет место в целом ряде Институтов АН СССР.

Определённые резервы повышения качества научных работ Института видятся нам в принятой у нас, как и во всей АН ГССР, системе планирования. На каждую пятилетку планируется тема, которая разбивается на ежегодные этапы. В соответствии с этим каждый исполнитель темы должен ежегодно выдавать завершённое исследование. Это совершенно нереальное требование. «Невозможно сеять и тут же собирать урожай», как ответил один из сотрудников на вопрос анкеты, которая была использована в целях учёта предложений учёных насчёт перестройки работы Института. Львиная доля работы учёного уходит на сбор и обработку материала; эта работа может длиться 1-2, а порой и 3 года. Чтобы избежать претензий комиссии, во время ежегодных проверок Института, исследователь вынужден предъявлять не собранный им конкретный материал, который будет положен в основу работ, а некий завершённый годовой этап, который по существу является фикцией. Подобная система планирования и отчётности разлагает коллектив; некоторые так приспособились к ней, что умудряются годами успешно отчитываться, не выдавая для публикации ни одной полнокровной монографии. Впрочем, такая ситуация устраивает и людей творческих, так как позволяет им в условиях жёсткого издательского лимита использовать свой шанс на издание статьи, книги.

Ещё один недостаток, заложенный в системе планирования, состоит в том, что завершение всех работ планируется на конец года, что создаёт большие сложности не только с перепечаткой работ, но и, что особенно важно, с их обсуждением. Именно поэтому Учёный совет принимает и утверждает явно сырые работы. Такие работы впоследствии годами доводятся до нужных кондиций. Существующую систему планирования предстоит самым существенным образом скорректировать, что, однако, не может быть выполнено без соответствующего одобрения АН ГССР.

Определённым тормозом, сдерживающим развитие науки в нашем Институте, стала и система оплаты труда. Разницы в системе оплаты труда специалистов, выдающих высококвалифицированную научную продукцию, и исследователей, работающих вполсилы, незначительна. Тем самым сводится на нет важный стимул производительности и качества труда. Часть сотрудников свыклась с тем, что установленная им зарплата должна сохраняться на постоянном уровне или повышаться вне зависимости от качества выдаваемых ими работ.

Не способствует повышению качества работ и система материального поощрения. Премияльный фонд Института преимущественно используется для разовых вознаграждений по итогам года. Однако в действительности распределение премий мало связано с результатами года. Негласно существовало нечто вроде очереди на премии. Премияльный фонд делился определёнными равными паями между отделами вне зависимости от конкретного вклада их в НИР Института.

С целью устранения имеющихся недостатков в оплате труда сотрудников представляется необходимым:

использовать часть премиального фонда в качестве надбавок за выполнение наиболее сложных и ответственных работ, перечень которых будет утверждён на Учёном совете Института;

ежегодно проводить в Институте конкурс на лучшую монографию, вышедшую в текущем году, и конкурс на лучший отдел года. Одновременно поощрять сотрудников других отделов Института, выполнивших плановые работы Института в срок и на высоком научном уровне. Надо поощрять и за редкий материал, добытый в экспедиции, командировке.

Перестройка работы Института должна быть связана так же с резким улучшением научной информации: необходимо информировать сотрудников о литературе, издающей-

ся в СССР и за рубежом, о республиканских, общесоюзных конференциях. Ввести в практику отчёты сотрудников перед коллективом Института о командировках, выступлениях на научных форумах.

Представляется необходимым создать в Институте постоянно действующий методологический семинар «Проблемы истории и культуры Абхазии».

Поставить вопрос об открытии в Сухуми магазина «Академкнига» и об открытии отдела книг Абхазской АССР в магазине «Дружба» (г. Москва).

С целью популяризации исследований учёных института в области истории, культуры, экономики Абхазии, интернационального воспитания трудящихся, подготовить серию научно-популярных работ по истории и культуре Абхазии. Создать при Абхазском институте лекторскую группу по проблемам абхазоведения из числа членов общества «Знание».

Ввести в практику встречи учёных Института с трудовыми коллективами. Запланировать серию выступлений специалистов — «круглые столы» для информации широкой общественности через печать, радио и телевидение о деятельности Абхазского института.

Поставить перед Совмином Абхазии вопрос об обязательном рецензировании Учёным советом Абхазского института текстов экскурсионных маршрутов по Абхазии, используемых Главным управлением по туризму и экскурсиям и Интуристом.

Теперь вкратце о тех проблемах, без решения которых не может быть и речи о какой-либо перестройке работы; собственно говоря, нет никакого будущего.

Основным препятствием на пути глубокой перестройки работы Института стали издательские лимиты. Эти лимиты: 34 п.л. в «Мецниереба» и 40 п.л. в «Алашара» — были установлены более 20 лет тому назад.

За эти года Институт неоднократно ставил перед АН ГССР вопрос об увеличении издательского лимита: с аналогичным ходатайством ещё в 1977 г. обращались в Совет Министров Грузинской ССР, Абхазский обком и Совмин Абхазии. Однако и сегодня мы имеем те же 34 п.л. из 3600 п.л., которыми располагала АН ГССР в 1987 г. В том же году лимит АН ГССР был увеличен ещё на 380 п.л. с целью расширения исследований в области археологии.

Из-за ограниченных издательских лимитов в Абхазском институте не могут планироваться и издаваться многие коллективные и индивидуальные исследования сотрудников Института, материалы ежегодных полевых экспедиций, архивные документы и другие первоисточники, пособия для высшей и средней школы и т.п.

По той же причине резко сокращаются объёмы выполненных сотрудниками Института работ, и они издаются в виде брошюр в 4–5 п.л.

Положение усугубляется тем, что многие труды Института выходят целиком на абхазском языке или включают в себя примеры на соответствующем языке. Между тем издательство «Мецниереба» не имеет необходимого шрифта и пересылает работы Института в «Алашара». Здесь они попадают в разряд внеплановых, и их публикация задерживается на многие годы.

Кроме того, само издательство «Алашара» представляет собой общественно-политическое издательство и в нём нет специализированной научной редакции. Поэтому «Алашара» имеет основания рассматривать научную продукцию как не соответствующую его профилю.

Но нашему мнению, назрела настоятельная необходимость создания научно-педагогического издательства с соответствующей собственной полиграфической базой на кооперативных началах между АГУ, АбНИИ и Абгосмузем. Это дало бы возможность, в частности Абхазскому институту, реализовать свои минимальные потребности в издательском лимите, составляющие около 300 п.л. в год,

и вместе с тем являлось бы существенным фактором в деле развития науки, просвещения и культуры Абхазской АССР (в автономной республике сосредоточено 20 научных учреждений и 2 высших учебных заведения, в которых работают свыше 1500 учёных).

Один из возможных, но менее радикальных вариантов решения проблемы может состоять также в создании специализированной научной редакции при издательстве «Алашара». Для этих целей издательству необходимо добавить к штату несколько редакторов, доведя объёмы печатной продукции «Алашара» до 1200 п.л. в год (что, кстати, соответствует одному из не выполненных до сих пор пунктов Постановления ЦК КПСС и Совмина СССР по Абхазии).

Следующая проблема связана с хранением археологических коллекций. Фонды Абгосмузея давно переполнены, теперь музей принимает только уникальные, мелкие находки (золотые украшения и т.д.). Но основной археологический материал, добытый трудом многих экспедиций, хранить негде. Чтобы получить археологические материалы затрачиваются десятки, а иногда и сотни тысяч рублей. Но затем эти материалы, насчитывающие десятки тысяч предметов, складываются в плохо оборудованных, практически не охраняемых помещениях. Имеется множество фактов утери древних находок.

В последние годы поток археологических материалов многократно возрос в связи с Постановлением Совета Министров Грузинской ССР об охране и использовании памятников истории и культуры (№ 269 от 15.04.1982 г.). Постановление обязывает безотлагательное проведение археологических изысканий на площади памятников, попадающих в зону строительства, причём за счёт средств застройщиков. Поступления от строителей образуют определённый финансовый фонд. На эти средства при Абхазском институте существовала «новостроечная» археологическая экспедиция, а ныне создан хозрасчётный Отдел археологической службы, ведущей напряжённую работу

по спасению древнего культурного наследия. Однако на следие это пристроить некуда.

Абхазский институт неоднократно обращался в руководящие органы автономной республики с просьбами о содействии. Мы предлагали передать Институту здание бывшей ферментационной фабрики. В нём намечалось создать фондохранилище, которое могло бы обеспечить потребности всей республики на 20–30 лет вперёд. Помимо хранения археологических материалов здесь можно было бы организовать музейный показ древностей, устраивать ежегодные выставки новейших находок археологов Абхазии. За счёт средств хозрасчётного Отдела археологической службы Институт мог бы взять на себя часть расходов на эксплуатацию здания бывшего ферментационного завода. Доходы от платного посещения археологического музея могли бы пойти на охранно-реставрационные работы памятников архитектуры Абхазии, на финансирование фундаментальных исследований и т.п.

Следует подчеркнуть, что настоятельные ходатайства Абхазского института по поводу фондохранилища археологических материалов в Сухуми были поддержаны Археологическим центром АН ГССР. Более того, в Постановлении ЦК КП Грузии и Совета Министров Грузинской ССР, прямо сказано о необходимости создания фондохранилищ археологических материалов в Абхазской АССР и дано поручение соответствующим ведомствам предоставить до конца 1987 г. предложения на этот счёт. Однако вышеупомянутая проблема никак не решается, т.е. не выполняется распоряжение ЦК и Совмина Грузии. Это вызывает серьёзную тревогу. На карту поставлена не только судьба науки, судьба памятников культуры. В ближайшие 2-3 года проблема фондохранилища приобретёт ещё большую остроту, так как нам предстоит обеспечить проведение охранных археологических работ на площади строительства ряда крупных объектов; сроки строительства этих объектов могут быть сорваны.

Я перечислил две главные проблемы, решение которых может быть найдено лишь путём совместных усилий АН ГССР и руководства автономной и союзной республик.

Вместе с тем, не могут быть обойдены и другие вопросы, волнующие коллектив Института. Среди них следует в первую очередь упомянуть проблему, связанную с обеспечением экспедиций археологов, фольклористов, этнографов, экономистов необходимым автотранспортом. За последние 8 лет Абхазский институт не получил ни одной автомашины. Имеющаяся в нашем распоряжении машина РАФ эксплуатируется более семи лет и часто простаивает в ремонте. Первую за всё это время автомашину УАЗ-452 мы получили в январе 1989 г. Иначе говоря, в том, что касается обеспечения Института специализированным (экспедиционным) транспортом, мы без преувеличения находимся в бедственном положении.

Вызывает серьёзное беспокойство и совершенно недостаточные, не увеличивающиеся многие годы госбюджетные ассигнования на археологические исследования, выделяемые Абхазскому институту. В то же время, как сказано в Постановлении ЦК КП Грузии и Совмина Грузии, «ежегодно увеличивается финансирование археологических исследований». Но этот естественный процесс применительно к нашему Институту не наблюдается.

Между тем, территория Абхазии — это тот регион нашей страны, где буквально каждый клочок земли таит в себе бесценные свидетельства истории, здесь расположено множество уникальных архитектурных памятников.

Мизерные ассигнования ведут к тому, что археологи получают на раскопки буквально крохи. Поэтому на десятилетия затягивается изучение важных исторических памятников, а некоторые и вовсе не исследуются до конца. Даже если пойти на крайнюю меру, резко сократив количество исследуемых объектов, сосредоточив археологов на двух-трёх самых важных объектах, выделяемых нам средств не хватит и на них. Всё вышесказанное, как нам представ-

ляется, желательно учесть руководству АН ГССР при выделении нам ассигнований на археологические исследования на будущий и последующие годы.

Из рук вон плохо обстоит дело со снабжением археологических экспедиций необходимым инвентарём. Нет теодолитов, нивелиров, приборов для электроразведки, насосов-помп, высотомеров, передвижных ГЭС, электродвижков и много другого. Следует добавить, что в соответствии с Постановлением ЦК КП Грузии и Совмина ГССР укреплена материальная база различных археологических экспедиций, ведущих работы в Грузии; однако ничего не предпринято на этот счёт для археологов Абхазского института.

С вышеупомянутыми проблемами тесно связан и вопрос о координации планов Археологического центра Грузии и планов Абхазского института. Как известно, выдача открытых листов на раскопки в Абхазии является прерогативой Археологического центра. Иначе говоря, специалисты Абхазского института должны получать разрешение на раскопки памятников абхазской национальной культуры в Тбилиси. Представляется необходимым, чтобы решение о выдаче открытых листов на раскопки памятников Абхазии в обязательном порядке согласовывалось с Учёным советом Абхазского института.

Вместе с тем следует решить вопрос о том, чтобы во всех раскопках, уже ведущихся на территории Абхазии, были задействованы и археологи Абхазского института; необходимо также, чтобы экземпляр отчёта о таких раскопках представлялся как в Археологический центр Грузии, так и в Абхазский институт.

Весьма актуальным представляется и вопрос о судьбе тех материалов, которые добывают археологи. Эти материалы являются частью национальной культуры абхазов и представляется единственно верным, чтобы вся коллекция хранилась в Абхазском государственном музее и других музеях автономной республики. В этой связи следует обратить внимание на Постановление Абхазской комиссии

по охране памятников искусства, старины и природы, созданной по решению ЦИКа ССР Абхазии 24/XII 1924 г., при Наркомпросе ССР Абхазии. В 5-м пункте Постановления, датированного апрелем 1925 г., сказано: «воспретить кому бы то ни было производство археологических разведок и раскопок без разрешения комиссии»; в «инструкции» той же комиссии, адресованной уездным исполнительным комитетам ССР Абхазии говорится: «следить за тем, чтобы археологические разведки и раскопки производились исключительно лицами, имеющими на то право на основании разрешений — открытых листов, выдаваемых Абхазской комиссией по охране памятников». Далее сказано: «следить за тем, чтобы предметы археологического значения не вывозились из пределов Абхазии без разрешения Абхазской комиссии по охране памятников».

Необходимо также обратить внимание Президиума АН ГССР и на то, что Институт лишён возможности выписывать какую-либо литературу на западных языках; на эти цели всего несколько раз за всё время существования Института выделялась, я бы сказал, символическая сумма в 50 долларов в год. Хотелось бы надеяться, что Институту будут выделены необходимые валютные средства для заказа иностранных журналов и книг (хотя бы около 300–400 долларов).

Следующий вопрос, который следует рассмотреть в данном заседании, касается планов строительства пристройки к зданию нашего Института. Согласно предлагаемому нами проекту в двухэтажной пристройке к торцу здания будут размещены библиотека, архив, фонотека, актовый зал, помещения для ксерографирующих аппаратов и компьютеров. Компьютеры необходимы нам для обработки словарных материалов. Без такой техники нам вряд ли удастся подготовить целую серию словарей, создание которых предусмотрено государственной программой развития абхазского языка.

Руководство республики с пониманием отнеслось к идее расширения здания Института. Теперь вопрос состоит

в том, финансирует ли это строительство Президиум АН ГССР.

Ещё одна проблема, о которой следует сказать особо, связана с обеспечением сотрудников квартирами, а также с созданием минимально необходимых условий для ежегодного отдыха.

Очевидно, что перестройка работы коллектива и его планы на будущее зависят и от того, будут ли созданы необходимые бытовые условия и условия для полноценного отдыха.

Проблема с квартирами для сотрудников — на сегодня самая животрепещущая. В общей сложности около 30 человек числятся в очереди на квартиры. Причём некоторые сотрудники не просто нуждаются в улучшении жилищных условий, они не имеют крыши над головой в Сухуми и вынуждены часами добираться до работы.

Справедливости ради надо сказать, что нам было обещано на 1988 г. улучшение жилищных условий для 10 сотрудников Института. Указан был и дом, в котором намечалось выделение квартир. Однако строительство этого дома ведётся черепашьями темпами и в 1988 г. дом не был сдан. Тем самым вновь откладывается долгожданное новоселье. Представляется необходимым, чтобы Горисполком взял под строгий контроль строительство этого дома и одновременно уточнил сроки решения жилищной проблемы для других сотрудников, стоящих в очереди.

Проблема отдыха сотрудников решается очень просто: ежегодно отраслевой обком профсоюза выделяет нам 2 социальных путёвки. Если учесть, что в Институте только научных сотрудников более 70 человек, то в итоге получается, что каждый может отдохнуть раз в 35 лет. Ничего не скажешь — очень радужные перспективы. Эти условия просто не сопоставимы с условиями, созданными для работников академических учреждений Москвы, Тбилиси и других крупных научных центров. К их услугам значительно более широкий выбор: они имеют свои ведомственные

дома отдыха и санатории (например, у АН СССР ведомственные пансионаты в Лиеллупе, в Дагестане, санатории и пансионаты в Подмосковье); сотрудники НИИ, расположенных в крупных центрах, пользуются услугами ведомственных поликлиник и больниц и т.п.

Даже если путёвок нам будут выделять вдвое больше, что само по себе просто необходимо, тем не менее, это проблемы отдыха не решит. Выход мне видится в строительстве в одном из горных районов Абхазии, а также на побережье моря пансионатов для сотрудников Института. В них смогли бы отдыхать и наши коллеги из АН ГССР. Хочется надеяться, что в решении этого вопроса нам окажут содействие и финансируют правительство Абхазии и АН ГССР.

Следовало бы также изыскать возможность ежегодного выделения 5 легковых автомобилей для приобретения учёными Института в личное пользование. На сегодняшний день в очереди на автомобили стоит каждый второй, и если очередь будет продвигаться прежними темпами, то большинство желающих скорее отправится на пенсию, чем исполнит свою заветную мечту. Следует подчеркнуть, что автомобили в личном пользовании сотрудников расширяют возможности учёных, в частности, в деле сбора фольклорных и иных полевых материалов.

Не обойтись нам без помощи Абхазского обкома и Совмина Абхазии, Президиума АН ГССР в решении таких вопросов, как разрешение на круглосуточное бронирование двух номеров в одной из гостиниц города Сухуми и на бронирование по два билета на самолёты, вылетающие в Москву и Тбилиси, и хотя бы 1 билет на поезд Сухуми–Тбилиси. Существует очень острая необходимость в решении этих последних вопросов. Абхазский институт поддерживает тесные связи с коллегами из других научных центров, и эти связи в свете происходящей перестройки работы Института резко возрастут.

Между тем у нас нет иной возможности, как в каждом конкретном случае слёзно просить дирекцию той или иной

гостиницы о предоставлении номера. Однако помочь нам часто бывает невозможно, так как гостиниц мало и они обычно переполнены. Ещё хуже обстоит дело с билетами на самолёт. Между тем, сотрудники Института регулярно командированы в Москву, Тбилиси, Ленинград для работы в крупных научных библиотеках, а также для выполнения служебных заданий.

Послесловие

НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ ВЛАДИСЛАВА ГРИГОРЬЕВИЧА АРДЗИНБА

Вячеслав Чирикба

Владислав Григорьевич Ардзинба по праву считается крупнейшим абхазским политиком и основателем современного абхазского государства. Именно его деятельность как общепризнанного лидера Абхазии оказала формирующее влияние на новую абхазскую нацию.

Однако не следует забывать и того, что до своей политической карьеры Владислав Григорьевич был известен в научных кругах прежде всего как учёный-востоковед, крупный мировой авторитет в области истории, культуры и религии древних хеттов, основателей одной из самых значительных ранних мировых цивилизаций, которая оказала влияние на последующие цивилизации и культуры Древнего Востока и Южной Европы. Кроме того, Ардзинба являлся редким специалистом в области языка и культуры хаттов, древнего малоазийского народа, оказавшего, в свою очередь, большое влияние на цивилизацию индоевропейцев-хеттов. И наконец, Владислав Григорьевич был кавказоведом, автором ряда незаурядных работ в области кавказского фольклора и традиционной религии.

Владислав Григорьевич Ардзинба родился 14 мая 1945 года в селе Нижняя Эшера Сухумского района в семье ветерана Великой Отечественной войны, педагога-историка Григория Киаминовича Ардзинба и Надежды Шабановны Язычба. Он получил историческое образование в стенах

Сухумского государственного педагогического института (1962–1966 гг.). Можно определённо сказать, что с учителями Владиславу Григорьевичу повезло. В стенах СГПИ читали лекции такие крупнейшие историки-абхазоведы, как Зураб Вианорович Анчабадзе, Георгий Алексеевич Дзидзария, Шалва Денисович Инал-ипа. Определяющую роль в выборе специализации молодого Владислава сыграл профессор Инал-ипа. Владислав Григорьевич рассказывал, как однажды Шалва Денисович развернул перед ним карту Древнего мира и сказал: «Вот здесь было Хеттское царство. Я бы хотел, чтобы ты занялся хеттами». Именно через изучение хеттского языка и хеттской цивилизации можно было проникнуть в тайну хаттов, древних предшественников хеттов, язык которых, как полагали некоторые учёные, генетически связан с языками Северо-Западного Кавказа. Совет учителя оказался решающим при выборе специализации молодого историка.

По окончании Сухумского пединститута в 1966 г. молодой абхазский историк поступает в аспирантуру Института востоковедения АН СССР. Его научным руководителем стал известный филолог и культуролог Вячеслав Всеволодович Иванов, автор многочисленных работ в области хеттского языка и культуры и, в частности, автор грамматики хеттского языка. Энциклопедист и полиглот, учёный широчайшей эрудиции, сын известного писателя Всеволода Иванова, друг Бориса Пастернака и Андрея Сахарова — о таком учителе можно было только мечтать. Но Владислав оказался вполне достоин своего наставника, с которым его связали искренняя дружба и тесные коллегиальные отношения. Стоит отметить, что в 1992 году, откликаясь публикацией в российской прессе на начало трагической грузино-абхазской войны, Вяч.Вс.Иванов назвал Ардзинба своим любимым учеником.

Научная судьба благоволила Владиславу Григорьевичу. С окончания аспирантуры в 1969 году и до своего возвращения в Абхазию он работал в крупнейшем российском научном центре — Институте востоковедения АН СССР.

Он был научным сотрудником сектора идеологии и культуры Древнего Востока, а с 1987 по 1988 год и его заведующим. Ему довелось работать и тесно общаться с такими крупнейшими российскими учёными-востоковедами, как М.А.Коростовцев, И.М.Дьяконов, Б.Б.Пиотровский, М.А.Дандамаев, Г.М.Бонгард-Левин, Э.А.Грантовский, В.А.Лившиц, и многими другими. Это, несомненно, способствовало развитию Ардзинба-учёного, расширяло его кругозор, оттачивало его профессиональные качества востоковеда широкого профиля.

Помимо основательного изучения хеттского языка, а также знакомства с другими древними языками — хаттским, аккадским и шумерским, Владислав уже в аспирантуре осваивает английский язык, немецкий же он хорошо знал ещё по школе. Он также читал научные труды на французском и итальянском языках. Изучал он и древнегреческий язык; помню, как он поразил меня, прочитав на древнегреческом стихи Анакреона. При всём этом Владислав Григорьевич очень внимательно следил за развитием кавказоведческой науки, общался со многими кавказоведами (в частности, с М.А.Кумаховым, А.К.Шагировым, Б.Х.Бгажноковым, А.И.Абдоковым), читал всю выходящую литературу по абхазскому языку, истории, религии, а также по многим другим аспектам кавказоведения.

Самой ранней работой Ардзинба, написанной ещё в студенчестве, является обширный исторический очерк, посвящённый родному селу, — «Из прошлого и настоящего села Эшера», который тогда остался неопубликованным. Кстати, до сегодняшнего времени эта статья, сохранившаяся в личном архиве семьи Ш.Д.Инал-ипа, является единственным монографическим очерком, посвящённым этому самому крупному по территории абхазскому селу¹. Первой же

¹ Выражаю благодарность Мирре Константиновне Инал-ипа за предоставление в распоряжение составителей данного издания машинописи этой статьи.

его хеттологической публикацией стала вышедшая в тезисах статья 1969 г. «О происхождении некоторых элементов хеттской социальной структуры» (АН СССР, Институт востоковедения. Конференция аспирантов и молодых научных сотрудников. Москва). За ней последовала статья «К вопросу о хеттском царе и „царице-матери“» (Сухуми, 1970). Уже эти первые работы молодого востоковеда отличает глубина анализа исследуемой темы, широта эрудиции и отличное знакомство с мировой литературой по изучаемой проблематике.

В 1971 г. под руководством Вяч. Вс. Иванова Ардзинба защитил кандидатскую диссертацию на тему «Хаттские истоки социальной организации древнехеттского общества (Функции должностных лиц с титулами хаттского происхождения)». Оппонентами были крупный лингвист и хеттолог Виталий Шеворошкин и известный грузинский хеттолог Григорий Гиоргадзе. Диссертация стала серьёзным историко-филологическим исследованием. Она состоит из введения, трёх глав и заключения, а также приложений и списка литературы. В первой главе, «Титулы и ритуальные функции хеттского царя и царицы», автор подробно анализирует целый ряд терминов, относящихся к титулатуре высшей знати хеттского общества — хеттского царя и царицы. Установлено, что титулы Табарна/Лабарна — «царь» и Тавананна — «царица» являются хаттскими по происхождению. Ардзинба подкрепляет идею о хаттском происхождении титула Табарна/Лабарна дополнительными аргументами, привлекая хеттские контексты, в которых этот термин употребляется. Кроме того, автор находит глагольный корень *tapar* «править, управлять» и в хаттском языке, что подтверждает его хаттский источник для хеттского.

Подробно рассматриваются автором ритуальные функции хеттского царя и царицы-тавананны, высказывается гипотеза о дуальной организации власти древнехеттского общества. Как показывает автор, в архаичных ритуалах и культовых праздниках хеттов обнаруживается дуалистиче-

ское противопоставление царя и царицы-тавананны, соотносящихся соответственно с богом Грозы и с богиней Солнца Вурусему, которые также друг другу дуалистически противопоставлены. Это доказывается, в частности, структурой святилища, посвящённого этим божествам, разделённого на два сакральных помещения.

Автор подробно освещает различные аспекты, касающиеся связи хеттского бога Грозы с функцией царя по обеспечению плодородия страны, благосостояния коллектива. Он показывает, что бог Грозы связан с царём и в его военной функции.

Среди должностных лиц хеттского «двора» важную роль играли придворные, имевшие титулы хаттского происхождения. Путём анализа сферы деятельности этих облечённых властью лиц автору представилось возможным выяснить роль хаттских элементов в структуре титулов и функций должностных лиц хеттского двора. Он производит сравнительный анализ этих хаттских элементов с функциями придворных, имеющих наименования собственно хеттского происхождения. Весь материал анализируется при сопоставлении с типологически сходными ритуалами других архаичных культур, в частности африканских. Помимо хаттского влияния на древнехеттское общество Ардзинба останавливается и на важной роли хурритского элемента, особенно в новохеттский период.

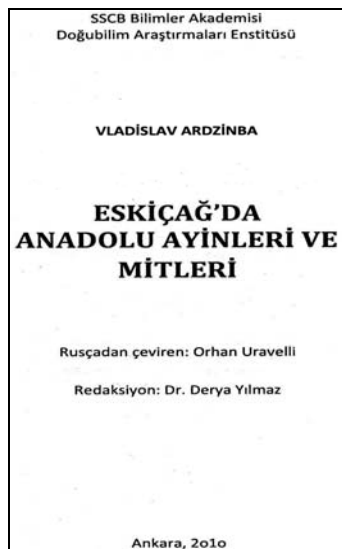
В работе рассматривается и анализируется целый ряд хеттских социальных терминов, имеющих хаттское происхождение: **katte/ti** «царь», **kattah** «царица», **wur** «страна» и др. С точки зрения изучения хаттского языка, в диссертации предложены новые для того времени интерпретации некоторых хаттских слов, их анализ и этимология. Иногда приводятся и внешние сравнения. Так, весьма интересно сопоставление хеттского и хаттского чтения идеограммы для «вина (виноградной лозы)» **GEŠTIN**(^{GIS}GEŠTIN)- **wi** с абхазским названием вина **џы**.

В приложении автор помещает транскрипции изданных ранее в автографиях хеттских текстов, даёт их русский перевод, приводит интереснейшие комментарии, включаю-

щие типологические параллели хеттским ритуалам в других архаичных традициях народов мира.

Проведённое исследование позволило автору прийти к выводу о том, что в структуре древнехеттских титулов и функций должностных лиц (традиции которой частично сохраняются и в более поздний период) прослеживается существенное влияние хаттской социальной организации. Изучение процесса складывания социальной структуры древнехеттского общества имеет важное значение для исследования общих закономерностей развития общества и государства на Древнем Востоке.

Следующей значительной работой В.Г.Ардзинба явилась монография «Ритуалы и мифы древней Анатолии» (Москва: Наука, 1982), ставшая, по существу, классическим трудом в области хеттской культуры и мифологии и настоящей «настойной книгой» для хеттологов. В этой работе, которая была защищена в 1985 г. в Тбилиси в качестве докторской диссертации, подробно описываются хеттские сезонные ритуалы, совершаемые царём, в частности многодневные сезонные праздники, сочетавшиеся с объездом территории царства. Во второй главе рассматриваются и анализируются характерные признаки структуры хеттского царского праздника, а в третьей главе рассматриваются функции царя, царицы и других участников ритуала. Автор развивает предложенную им ещё в кандидатской диссертации гипотезу об архаичной дуальной социальной организации древнехеттского общества доклассового периода, возглавлявшегося двумя вождями-царями — мужчиной и женщиной. Позднее, в процессе развития общества и становления классовой структуры, ритуальные функции вождей и их помощников были переосмыслены и соотнесены с государственными функциями. Так чисто культовые и государственные церемонии синкретически переплетаются, формируя своеобразный характер хеттской царской власти. Ритуальные царские объезды своих земель, как пишет автор, представляют собой символический акт отделения от



**Обложка и титульный лист книги
В.Г.Ардзинба «Ритуалы и мифы древней Анатолии»,
изданной в Анкаре в переводе на турецкий язык**

внешнего мира территории царства, создание вокруг него барьера от злых сил. Территория царства, таким образом, приобретала сакральный характер и воспринималась как модель Вселенной. Царь выступал в функции солнца, перемещаясь сезонно по территории царства и символизируя вращение космических тел и смену сезонов. С другой стороны, такой объезд подтверждал право собственности царя на территорию царства.

Автор убедительно раскрывает большое значение двойных символов в структуре мифологического сознания хеттов, противопоставление ими правой — мирской и левой — сакральной функций. Оппозиции правого и левого, внешнего и внутреннего играли важную роль в хеттском ритуале.

Определённое место занимает в работе и анализ хаттского и хурритского влияния на традиции хеттского общества. Важным материалом, подробно анализируемым в монографии, является и описание хеттских законов и других юридических норм и предписаний, регулирующих социальные отношения в хеттском обществе.

Монография «Ритуалы и мифы древней Анатолии» стала самым крупным и этапным произведением В.Г.Ардзинба, посвящённым истории хеттского общества и его социальной организации. Богатство идей, учёт мнений предшественников, предлагаемые новые трактовки и, помимо всего этого, ввод в научный обиход большого количества хеттских текстов и нового хеттского материала, прочтённого автором по клинописным текстам и впервые переведённого им на русский язык — а порой это были вообще первые переводы хеттских текстов на современный язык, — делают эту книгу незаменимым источником знаний о природе и функционировании хеттского общества.

Третья крупная работа В.Г.Ардзинба под условным названием «Хеттские цари и их соседи» не только осталась в рукописи, но и не была, к сожалению, закончена, поскольку переезд в Абхазию и последовавшие драматические события не оставили учёному никаких шансов на её завершение и подготовку к печати. Публикации мешала и научная добросовестность Владислава Григорьевича — он считал, что в конце XX века в науку были введены новые данные, без учёта которых текст рукописи не будет соответствовать тем высоким стандартам, которые он сам для себя установил. Такая требовательность к себе свидетельствует о высочайшем уровне внутренней культуры и профессиональной совести Ардзинба-учёного.

И, тем не менее, несмотря на опасения автора, можно без всякого преувеличения сказать, что монография «Хеттские цари и их соседи» даже в незавершённом виде обладает значительной научной ценностью, и потому мы сочли возможным поместить её в II томе собрания. На наш взгляд,

этот труд вовсе не устарел, как никогда не устаревают работы по-настоящему больших учёных — Б.Грозного, П.Услара, Н.Трубецкого.

Другие крупные работы В.Г.Ардзинба представляют собой обобщающие исследования. Это большой раздел «Хеттская культура, религия и искусство» в главе «Хеттское Царство и Эгейский Мир» коллективной монографии «История Древнего Востока», часть вторая (Москва, 1988), раздел «Цивилизации древней Малой Азии» в книге «Древние цивилизации» (Москва: Мысль, 1989, с. 118–133).

Статьи и рецензии В.Г.Ардзинба посвящены следующим темам: хаттское наследие в социальной организации хеттского общества; хеттские культы, ритуалы, сакральные празднества и мифология; хеттские законы; кавказский нартский эпос; традиционная религия и мифология абхазов.

Остановлюсь несколько подробнее на небольшой интересной работе В.Г.Ардзинба, опубликованной в 1984 г., «Хурритский рассказ об охотнике Кесси» («Кавказско-ближневосточный сборник». Вып. VII. Тбилиси, с. 61–73). Фрагментированный текст рассказа был найден в царских архивах Хаттусы и являет собой перевод с хурритского на хеттский. По мнению Ардзинба, рассказ напоминает истории, характерные для шаманских ритуалов. В частности, во сне герой видит свою смерть, а себя съеденным. Автор анализирует мотивы и сюжеты данного рассказа на фоне сопоставления с шаманской традицией якутов, малайцев и других народов. В заключении делается вывод о том, что данный рассказ об охотнике Кесси имеет несомненное сходство с посвящением человека в шаманы, необходимым элементом которого является ритуальное путешествие в другой мир. Интересны приводимые автором сравнения этого рассказа с хаттской традицией противопоставления мира людей миру богов, в соответствии с которой хаттские божества имели два имени: одно — известное среди людей, а второе — среди богов. Другая интересная параллель, приводимая автором, — сравнение рассказа о Кесси с аб-

хазским культом охоты, божеством охоты и зверей Ажвейпшаа, а также связанный с ними особый охотничий язык, отличающийся от языков людей².

Занимаясь изучением хаттских истоков социальной организации хеттского общества, В.Г.Ардзинба не мог обойти важную для него тему — происхождение хаттов. Именно в этой проблематике и крылся интерес учителя Ардзинба — профессора Инал-ипа, когда он посоветовал своему талантливому ученику заняться хеттами. Ведь ещё ранний исследователь хаттского языка, Эмиль Форрер, в работах 1919 и 1921 гг. установил неиндоевропейский характер хаттского языка и предположил его связь с абхазо-адыгскими языками. Эта же идея была предложена почти в то же время

² Продолжая отмеченный В.Г.Ардзинба типологический параллелизм с абхазским охотничьим культом, хочется отметить разительное сходство хурритского рассказа о Кесси с записанным мною в 1982 г. в Абхазии рассказом об охотнике Туща. После поисков дичи в горах охотник Туща заночевал в горной пещере. Во время сна его опутали маленькие человечки, говорившие на непонятном ему языке. Они потащили его из пещеры с намерением сбросить в пропасть. Охотник пытался что-то сказать, но внезапно онемел. Появившийся из-за скалы бородатый старик (скорее всего, сам бог охоты Ажвейпшаа) с посохом-алабашей что-то прокричал человечкам, после чего они оставили охотника в покое. Сходными в хурритском и абхазском рассказах об охотнике являются следующие сюжеты: неудачная охота в горах (прогневанное божество делает зверей невидимыми охотнику), сон, затем смерть или близость к смерти, демоны. Отец, который в рассказе о Кесси спускается с горы и справляется, почему «едят» Кесси, в абхазском рассказе сравним с появляющимся из-за скалы стариком, который что-то говорит демонам, и они Тущу отпускают. Анализируя рассказ о Кесси, в частности — сон героя, Ардзинба предполагает, что речь идёт о «смерти»/путешествии души в потусторонний мир. Так же можно интерпретировать и рассказ об охотнике Туща, о чём, помимо прочего, свидетельствует и его внезапная немота, и непонятный язык пытавшихся его погубить человечков-демонов (язык потустороннего мира; ср. специальный «охотничий» язык, употребляемый охотниками во время охоты, на что обращал внимание и В.Г.Ардзинба) и некоторые др. черты.

Робертом Бляйхштайнером (Bleichsteiner, 1923), а затем Дьюлой Месарошем (Mészáros, 1934). Главным основанием для такой гипотезы было разительное структурное сходство между этим древним языком Малой Азии, вымершим во II тысячелетии до н.э., и языками западнокавказской группы. Эти структурные сходжения были позднее рассмотрены И.М.Дунаевской (1960), И.М.Дьяконовым (1967). В чём заключаются эти сходства? Хаттская глагольная форма содержала ряд префиксов, выражающих различные грамматические отношения (субъект, объект, ориентацию, наклонение и т.д.). Порядок этих префиксов был фиксированным, а число префиксных позиций было от 7 до 10. Схожая структура имеется и в современных абхазо-адыгских языках: от 7 до 13 фиксированных префиксных позиций. Хаттская глагольная форма могла выразить по крайней мере два грамматических лица путём соответствующей постановки личных префиксов, тогда как полиперсонализм характерен также и для западнокавказских языков.

Первая работа В.Г.Ардзинба в области сопоставления структуры хаттского и западнокавказских языков была опубликована на английском языке, в сборнике, изданном по итогам востоковедческой конференции 1974 г. в Будапеште. В расширенном виде эта чрезвычайно важная работа вышла на русском языке в 1979 г. в «Переднеазиатском сборнике». Учёный анализирует структурные сходства хаттской и западнокавказской словоформ, аранжировку иерархически расположенных префиксальных позиций.

Разительный изоморфизм в области строения глагольной словоформы, за пределами хаттского и западнокавказских языков не имеющий аналогов в Евразии, подкрепляется и другими интересными структурными параллелями. Однако, как подчёркивал сам В.Г.Ардзинба (1983: 164), «типологическое сходство, каким бы близким оно ни было, не доказывает родства». В этой связи важным открытием учёного является вскрытие не только структурного, но и материального параллелизма между хаттским и абхазо-

адыгскими языками в области аблаутных чередований. Ардзинба предлагает анализировать хаттские глагольные формы **taḥa** и **tuḥ** (напр., в **an-taḥan** «то он поместил вовнутрь» и в **an-tuḥ** «он взял») как содержащие локальный префикс **ta-** «внутри» и **tu-** «изнутри» и корень **ḥ**. Таким образом, постулируется наличие вокалических чередований **a ~ u**, **a ~ ø** (ноль звука), использовавшихся для передачи направления «туда» (**a**) и «оттуда» (**u/ø**). Это находит прямую параллель в абхазском: ср. пару **a-ta-c'a-ra** «класть внутрь» (локальный преверб **ta-** «внутри/внутри», корень **c'a** «класть») и **a-tə-c'-ra** «выходить из-под» (преверб **tə-** «наружу», корень **c'(ə)** «выходить»), демонстрирующие аналогичное аблаутное чередование **a/ə** в приставке, и **a/ø** в корне, которое имеет ярко выраженное противопоставление центростремительного (с огласовкой **a**) и центробежного (с огласовкой **ə/ø**) значений³. Следует заметить, что некоторые лингвисты считают, что хаттское **u** может быть фонетически интерпретировано как **ə** (см. Girbal 164). Аблаутные чередования, сходные с приведённым примером из абхазского, имеются и в других западнокавказских языках. Они представляют собой реликт, унаследованный от древнего общего языка-предка, что делает типологическое и материальное сопоставление вокалических чередований в хаттском и в западнокавказских языках вполне обоснованным.

Помимо этого, в статье рассматривается западнокавказский и хаттский параллелизм в функциях редупликации. Обсуждаются в работе и некоторые синтаксические параллели между хаттским и западнокавказскими языками (сходство в структуре простого предложения, позиция прилагательного по отношению к существительному и т.д.).

³ Прямой материальной аналогией хаттской глагольной паре **taḥa** и **tuḥ** является абх. **ta-xa-** «оставаться внутри» (локальный преверб **ta-** «внутри/внутри», корень **xa** «оставаться») и **tə-x-** «вытаскивать, вынимать наружу» (преверб **tə-** «наружу», корень **x(ə)** «вытаскивать, снимать»), см. Chirikba (1996: 419–420).

Возвращается к теме абхазо-адыгско-хаттских параллелей В.Г.Ардзинба и в своих обширных послесловиях к вышедшим под его редакцией русским переводам книг Дж.Маккуина «Хетты и их современники в Малой Азии» (М., 1983, с. 152–180) и О.Гёрни «Хетты» (М., 1987, с. 192–222). В послесловии к первой книге автор дополняет внушительный список западнокавказско-хаттских сравнений, предложенных Вяч.Вс.Ивановым, собственными интересными находками. Это сопоставление хат. *šaḫi-s* «название ценной породы дерева и древесины» с празападнокавказским (ПЗК) *šǝ «каштан», хат. *tewa-(š)šine* «вид древесины» — ПЗК *tǝwə «бук»; хат. *ḥamuruwa* «балка» — праабхазским *xwə(m)bələ «центральная балка-мáтица в доме»⁴.

Благодаря работам И.Дунаевской, И.Дьяконова, и в особенности Вяч.Вс.Иванова мы сейчас можем с большой долей уверенности утверждать, что связь между хаттским и западнокавказскими языками вполне вероятна. Рассматриваемая небольшая статья Владислава Григорьевича, её аргументация и выводы также явились одной из важных работ как в области анализа структуры, так и выявления кавказских связей давно исчезнувшего хаттского языка. Владислав Григорьевич планировал совместную работу по изучению хаттско-западнокавказских языковых связей с другим выдающимся востоковедом и кавказоведом, нашим общим другом Сергеем Анатольевичем Старостиным (1953–2005), но планам этим, как и многим другим, к сожалению, не суждено было осуществиться.

Хотелось хотя бы кратко коснуться кавказоведческих работ В.Г.Ардзинба. Две из них посвящены нартскому эпосу: «Нартский сюжет о рождении героя из камня» («Древняя Анатолия». Москва: Наука, 1985, с. 128–168) и «Приме-

⁴ Следует отметить, что, учитывая наличие схожего слова в армянском, греческом, тюркских и некоторых других языках (в значении «балка» или «мост»), последний термин может иметь более широкий евразийский культурно-языковой контекст.

ты образа „пастуха“ абхазских нартских сказаний» («Труды Абхазского Государственного Университета», т. 5, 1987, с. 131–135). Две другие статьи анализируют культ железа и кузнечного ремесла у абхазов: «К истории имени, функции и образа общезападнокавказского бога кузнеца» («Башкапсарский полевой археологический семинар». Тезисы докладов. 1988, с. 62–64) и «К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов)» («Древний Восток: этнокультурные связи». Москва: Наука, 1988, с. 263–306).

В работе о нартском эпосе выделены основные сюжеты и мотивы основного ядра эпоса, связанного с рождением героя Сасрыквы. В другой чрезвычайно важной работе «К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов)» содержится подробный анализ культа металлов и в особенности железа у хеттов и у их предшественников и во многих отношениях их учителей — хаттов. Именно хаттов считают изобретателями металлургии железа, и именно хаттское название железа — **ḥap/walki**, по авторитетному мнению Вяч.Вс.Иванова, вошло на правах культурного заимствования во многие языки мира, в том числе и в русский язык («железо»). Выделю пунктирно самые важные, на мой взгляд, моменты этой статьи — сильное культурное влияние хаттов на хеттов, связь ПЗК названия металла, железа (***ṽlʷəλʷa** «металл-железо») с хаттским **ḥap/walki** «железо» (заимствованного в хеттский), связь названий бога кузни — **lapš** у адыгов, **šasʷə** у абхазов — с хат. **Ḥašm-il** «бог-кузнец» (также заимствованного в хеттский) с именем греческого бога кузни **Гефест/Фаистос** (**Ἥφαιστος**), ритуальная роль кузни у абхазов, сакральный характер железа в фольклоре и эпосе, почитание змеи и её связь с культом кузни, традиционные гадания абхазов, в том числе по звёздам, роль созвездия Плеяд в абхазской народной астрологии, кузнец как шаман и элементы шаманской практики у абхазов, ритуалы, связанные со встречей Нового Года и т.д.

Значение кавказоведческих работ В.Г.Ардзинба трудно переоценить, так как они затрагивают глубокий пласт фольклорного, в том числе эпического материала, а также, в целом, недостаточно хорошо изученный пласт кавказской и в особенности абхазской мифологии и традиционной религии. Новым для абхазской науки в исследовательском подходе Владислава Григорьевича были как сама методология исследования, так и поразительно широкий охват сравнительного материала из традиций многих архаичных культур мира.

Следует добавить, что материал для этих статей собирался автором, в частности, в 1982 г., во время летней археологической экспедиции Абхазского института в с. Хуап, где мы под руководством археолога Игоря Цвинария увлечённо раскапывали древние дольмены, а в свободное время посещали знатоков старинных обычаев и фольклора и записывали их рассказы. Владислава Григорьевича тогда особенно интересовали ритуалы и поверья, связанные с кузней, кузнецом и металлами. Другой темой, живо его тогда занимавшей, были элементы шаманской практики у абхазов, в том числе разные категории прорицателей — **апаафы** «вопрошающий», **ацшофы** «смотрящий» (гадающий по лопатке животного), **ахалаа** «взбирающийся вверх» и др.

Во время пребывания в Хуапе мы особенно тесно общались с Миродом Гожба, удивительным народным «философом», который помогал нам в поисках информантов, хотя он и сам был прекрасным знатоком народного творчества и старинных верований. Там же в Хуапе часто бывал и молодой археолог Мушни Хварцкия, раскапывавший редкий памятник палеолита Абхазии — пещеру Мачагуа, расположенную в горах неподалёку от Хуапа. Все наши разговоры были тогда о судьбах Абхазии. Могли мы тогда догадываться, что через десять лет, в 1992–1993 гг., агрессия Грузии против Абхазии лишит наш народ многих ярчайших личностей и патриотов, включая и ставших Героями Абхазии Мирода Гожба и Мушни Хварцкия, а Слава

Ардзинба, как мы его тогда называли, и дружбой с которым мы все очень гордились, этот скромный, интеллигентный, обаятельный и чрезвычайно умный молодой человек станет признанным лидером Абхазии, который приведёт народ к казавшейся тогда невероятной победе над сильным и коварным врагом.

В 1988 году Ардзинба возвращается на Родину, в Абхазию. Его избирают директором Абхазского института языка, литературы и истории имени Д.И.Гулиа⁵ (с 1994 года — Абхазский институт гуманитарных исследований АН Абхазии имени Д.И.Гулиа), и на этом посту он проработал до 1999 года. Руководя крупнейшим в мире центром абхазоведения, с присущей ему энергией Владислав Григорьевич увлечённо включается в работу по реорганизации абхазской науки, привлечению в неё молодых специалистов⁶. Однако начало его новой работы в Абхазии совпало с кануном распада Советского Союза. В Абхазии, как и во всей стране, политика всё более решительно отодвигала на задний план остальное, включая, к сожалению, и науку. В 1988 году Ардзинба избирается депутатом Верховного Совета Абхазии, а в 1989 году — народным депутатом СССР. В том же году он становится Председателем подкомиссии Верховного Совета СССР по государственному и правовому статусу автономных образований и членом Президиума Верховного Совета. В 1990 году Владислав Григорьевич был избран Председателем Верховного Совета Абхазии.

⁵ В 1992 году здание Института, вместе с бесценными научными коллекциями (фольклорными, языковыми, археологическими, антропологическими, неопубликованными рукописями работ многих авторов и др.), а также богатейшая институтская научная библиотека были сожжены грузинскими военными. В тот же день ими был сожжён дотла Государственный архив Абхазии.

⁶ С глубоко продуманной программой В.Г.Ардзинба по развитию в республике гуманитарных исследований читатель может ознакомиться в данном томе его сочинений (см. текст выступления перед сотрудниками АБИЯЛИ им.Д.И.Гулиа).

14 августа 1992 года наступило самое страшное, что могло произойти — война. С началом войны Грузии против Абхазии Ардзинба становится Председателем Государственного Комитета обороны, возглавив национально-освободительную борьбу народа Абхазии. Героизм народа, братская помощь народов Северного Кавказа и Юга России, полководческий и организаторский дар Владислава сумели осуществить то, что многим казалось невозможным — победу в Отечественной войне народа Абхазии, которая наступила 30 сентября 1993 года. Спустя год, 26 ноября 1994 года, Ардзинба был избран первым Президентом Республики Абхазия, а 3 октября 1999 года он избирается на второй президентский срок.

Глубоко знаменательно, что ещё при жизни Ардзинба, 26 августа 2008 года, произошло великое событие в новейшей истории Абхазии — её дипломатическое признание Российской Федерацией в качестве независимого и суверенного государства. Этот день явился в определённом смысле кульминацией вековой борьбы абхазского народа за достойное и независимое существование. Он знаменовал собою и логический итог борьбы самого Владислава за свободу своей страны. Однако за захватывающие дух политические триумфы пришлось заплатить дорогой ценой. 4-го марта 2010 года, в возрасте неполных 65 лет, Владислав Григорьевич Ардзинба скончался от тяжёлой и до конца не понятой лечащими врачами болезни.

Завершая по необходимости краткий обзор творчества Владислава Григорьевича Ардзинба, задаюсь вопросом — насколько знания, полученные им в процессе изучения истории вымерших цивилизаций, каковыми были цивилизации хаттов и хеттов, подготовили его в определённой мере к карьере блестящего политика, военачальника и дипломата? Вполне очевидно, что к этим видам деятельности он никогда себя не готовил. И тем не менее, бросая ретроспективный взгляд на впечатляющие результаты, достигнутые им в этих областях, можно сделать вывод, что всё же внут-

ренне он был к этому готов. Здесь, конечно, сыграли роль множество факторов, и не в последнюю очередь личные волевые качества Ардзинба-политика, его темперамент, его амбиции, его постоянная нацеленность на наилучший результат, на успех. По долгу своей профессиональной подготовки он хорошо знал, как создавались и как рушились могучие цивилизации. И сам он принял непосредственное участие в судьбе абхазского народа, а по сути, взвалил на свои плечи бремя ответственности за его судьбу в момент реальной угрозы его существованию. Тот, кто не был в его положении, никогда не сможет понять до конца смысла этой фразы — взять на себя ВСЮ ответственность за судьбу народа. Я не знаю, верил ли он в провидение, но совершенно очевидно, что на стыке XX и XXI веков он сыграл определяющую роль в судьбе Абхазии. Его решение в августе 1992 года, с учётом всех реальных рисков, всё же принять бой, а не соглашаться на капитулянтский мир изменило ход истории и Абхазии, и Грузии, и, несомненно, определённым образом повлияло и на судьбу всего Кавказа в целом.

Можно много рассуждать и спорить о том, насколько и в какой мере Ардзинба-востоковед помогал Ардзинба-политику и полководцу, однако сам факт такой взаимосвязи для меня лично несомненен. В доказательство своей мысли я приведу лишь один пример: съезд народных депутатов, 1989 год, Владислав Ардзинба — глава подкомиссии по государственному и правовому статусу автономных образований, активный участник затеянного Горбачёвым Новоогарёвского процесса по реформированию Советского Союза. В одном из своих выступлений Ардзинба обращается к Советскому съезду с призывом реформировать СССР на справедливых основах. Для убеждения депутатов он приводит древнехаттскую ритуальную формулу, использовавшуюся при постройке нового здания. Постройка здания — перестройка отжившего свой век государства — аналогии очевидны. Депутаты, скорее всего, приняли это изречение за какую-то кавказскую мудрость. Но это был

завет из четырёхтысячелетнего прошлого. Он звучал примерно так: «Поместите в фундамент нового дома благой камень, не кладите в фундамент дома недобрый камень». Судьба СССР нам известна, что может свидетельствовать о качестве его фундамента. Напротив, есть полная уверенность в том, что в фундамент абхазского дома Владиславом Григорьевичем Ардзинба заложен благой камень, гарантирующий благополучие и процветание его Родины — Апсны.

Литература

- Ардзинба В.Г. 1969. О происхождении некоторых элементов хеттской социальной структуры. В: *АН СССР, Институт востоковедения. Конференция аспирантов и молодых научных сотрудников*. Москва.
- 1970. К вопросу о хеттском царе и «царице-матери». В: *Сборник статей преподавателей и аспирантов Сухгоспединститута*. Сухуми: Алашара, с. 86–107.
- 1974. Some Notes on the Typological Affinity Between Hattian and North-West Caucasian (Abkhazo-Adygian) Languages. In: *"International Tagung der Keilschriftforscher der sozialistischen Länder", Budapest, 23–25. April 1974. Zusammenfassung der Vorträge (Assyriologica 1)*. Budapest, S. 10–15.
- 1979. Некоторые сходные структурные признаки хаттского и абхазо-адыгских языков. В: *Переднеазиатский сборник. III. История и филология стран Древнего Востока*. Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, с. 26–37.
- 1982. *Ритуалы и мифы древней Анатолии*. Москва: Наука.
- 1983. Послесловие. О некоторых новых результатах в исследовании истории, языков и культуры древней Анатолии. В: *Дж. Г. Маккуин. Хетты и их современники в Малой Азии*. Москва: Наука, с. 152–182.
- 1984. Хурритский рассказ об охотнике Кесси. В: *Кавказско-ближневосточный сборник*. Вып. VII. Тбилиси, с. 61–73.

- 1985. Нартский сюжет о рождении героя из камня. В: *Древняя Анатолия*. Москва: Наука, с. 128–168.
- 1987. Хеттская дипломатия. В: *Межгосударственные отношения и дипломатия на Древнем Востоке*. Москва, с. 90–131.
- 1987а. Послесловие. В: *О.Герни. Хетты*. Москва: Наука, с. 192–222.
- 1987б. Приметы образа «пастуха» абхазских нартских сказаний. В: *Труды Абхазского государственного университета*, т. 5, с. 131–135.
- 1988. Хеттская культура, религия и искусство. В: *История Древнего Востока, Часть вторая*. Москва.
- 1988б. К истории имени, функции и образа общезападнокавказского бога кузнеца. В: *Медные рудники Западного Кавказа III–I тыс. до н.э. и их роль в горно-металлургическом производстве древнего населения. Тезисы докладов Башикапсарского полевого археологического семинара (Сухуми–Башикапсара, 1988 г.)*. Сухуми, с. 62–64.
- 1988в. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов). В: *Древний Восток: этнокультурные связи*. Москва: Наука, с. 263–306.
- 1989. Цивилизация древней Малой Азии. В: *Древние цивилизации*. Москва: Мысль, с. 118–133.
- Дунаевская И.М. 1960. О структурном сходстве хаттского языка с языками северо-западного Кавказа. В: *Исследования по истории культуры народов Востока. Сборник в честь академика Н.А.Орбели*. Москва–Ленинград, с. 73–77.
- Дьяконов И.М. 1967. *Языки древней Передней Азии*. Москва.
- Bleichsteiner R. 1923. Zum Protohattischen. In: *Berichte des Forschungs-Institutes für Osten und Orient*, Bd III, S. 102–106.
- Chirikba V.A. 1996. *Common West Caucasian. The Reconstruction of its Phonological System and Parts of its Lexicon and Morphology*. Leiden: CNWS Publications.
- Girbal Ch. 1986. *Beiträge zur Grammatik des Hattischen*. Frankfurt am Main, Bern, New York: Verlag Peter Lang.
- Mészáros J. von. 1934. *Die Pākhy-Sprache*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, The Oriental Institute of the University of Chicago. Studies in Ancient Oriental Civilisations, no. 9.

Приложение

БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ В.Г.АРДЗИНБА*

- 1969 О происхождении некоторых элементов хеттской социальной структуры // АН СССР, Институт востоковедения. Конференция аспирантов и молодых научных сотрудников (тезисы). М.
- 1970 К вопросу о хеттском царе и «царице-матери» // Сборник статей преподавателей и аспирантов Сухумского государственного педагогического института им А.М.Горького. Сухуми: Алашара.
- 1971 Хаттские истоки социальной организации древнехеттского общества (Функции должностных лиц с титулами хаттского происхождения). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Москва.
- 1971 Хаттские истоки социальной организации древнехеттского общества (Функции должностных лиц с титулами хаттского происхождения). Автореферат кандидатской диссертации, Москва.
- 1971 Придворные титулы хаттского происхождения и функции соответствующих им должностных лиц // Академия наук Грузинской ССР. Отделение общественных наук. V Всесоюзная сессия по древнему Востоку. 6–9 апреля 1971 г. Тезисы докладов. Тбилиси.
- 1971 К вопросу о титулах и ритуальных функциях DUMU É. GAL и ¹⁰ME-ŠE-DI // Древний Восток. Сборник в честь 70-летия М.А.Коростовцева. Вып. 1. Москва.
- 1972 Ажəытəзатəи ацсны атоурых атцаара иазку аусумта // «Алашара», № 6.

* Составитель В.А.Чирикба.

- 1973 [Рецензия на:] *Otten H. und Souček V.* Ein althethitisches Ritual für das Königspaar (StBoT, H.8). Wiesbaden, 1969 // Вестник древней истории, № 3.
- 1973 Придворные титулы хаттского происхождения и функции соответствующих им должностных лиц // Вопросы древней истории. Тбилиси.
- 1974 Some Notes on the Typological Affinity Between Hattian and North-West Caucasian (Abkhazo-Adygian) Languages // «International Tagung der Keilschriftforscher der sozialistischen Länder», Budapest, 23–25. April 1974. Zusammenfassung der Vorträge (Assyriologica 1).
- 1975 Двоичные символы в хеттских ритуальных текстах и функции хеттских придворных // Древний Восток. Сборник 1. К 75-летию академика М.А.Коростовцева. Москва: Наука.
- 1975 [рецензия на:] *Haas, V.* Der Kult von Nerik. (“Studia Pohl” 4), Roma, 1971 // Вестник древней истории, № 1.
- 1976 К исследованию древней истории Абхазии (в связи с выходом книги Ш.Д.Инал-ипа «Страницы исторической этнографии абхазов (Материалы и исследования)», Сухуми, 1971, 312 с.) // «Алашара», 1976, № 6 (на абхазском языке).
- 1977 Заметки к текстам хеттских ритуалов // Вестник древней истории, № 3.
- 1977 [в соавторстве с Э.А.Грантовским] Этапы этнической и политической истории абхазов [О кн. «Вопросы этнокультурной истории абхазов (Сухуми, 1976)»] // «Советская Абхазия», 4 января.
- 1979 Некоторые сходные структурные признаки хаттского и абхазо-адыгских языков // Переднеазиатский сборник. Вып. III. История и филология стран Древнего Востока. Москва: Наука, Главн. редакция восточной литературы.
- 1979 К анализу хеттских «царских» праздников (EZEN) // VIII Всесоюзная конференция по Древнему Востоку, посвящённая памяти академика В.В.Струве (2.II.1889–15.IX.1965). Москва, 6–9 февраля 1979 г. Тезисы докладов. Москва.

- 1981 Хеттский праздник хассумас // Вестник древней истории, № 4.
- 1982 Ритуалы и мифы древней Анатолии. Москва: Наука.
- 1982 Хеттский строительный ритуал // Вестник древней истории, № 1.
- 1982 On the structure and functions of Hittite Festivals // Gesellschaft und Kultur im alten Vorderasien. ("Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients", 15). Berlin.
- 1983 Некоторые проблемы наследия хаттов в традиции Хеттского царства // И.В.Бромлей (ред.). Культурное наследие Востока. Проблемы, поиски, суждения. Ленинград.
- 1983 О некоторых новых результатах в исследовании истории, языков и культуры древней Анатолии. Послесловие // Маккуин Дж. Г. Хетты и их современники в Малой Азии (The Hittites and Their Contemporaries in Asia Minor, 1975). Пер. с англ. Отв. ред. и автор послесловия В.Г.Ардзинба. Москва: Наука.
- 1984 Хурритский рассказ об охотнике Кесси // Кавказско-ближневосточный сборник. Вып. VII. Тбилиси.
- 1985 Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. Москва: Наука.
- 1985 Ритуалы и мифы древней Анатолии. Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора исторических наук. Тбилиси.
- 1986 The Birth of the Hittite King and the New Year (Note on the Ḫašsumas Festival) // Oikumene, N 5.
- 1987 Приметы образа «пастуха» абхазских нартских сказаний // Труды Абхазского государственного университета. Т. V. Сухуми.
- 1987 Послесловие // О.Р.Гёрни. Хетты. Перевод с англ. Н.М.Лозинской и Н.А.Толстого. Послесловие В.Г.Ардзинба. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». Москва.
- 1987 Хеттское царство // Межгосударственные отношения и дипломатия на древнем Востоке. Авт. коллектив: В.А.Якобсон, И.А.Стучевский, В.Г.Ардзинба. Отв. ред. И.А.Стучевский. — Академия наук СССР. Институт востоковедения. Москва: Наука.
- 1988 Хеттская культура, религия и искусство // История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. Передняя Азия. Египет. Москва.

- 1988 К истории имени, функции и образа общезападнокавказского бога-кузнеца // Медные рудники Западного Кавказа II—I тыс. до н.э. и их роль в горно-металлургическом производстве древнего населения. Тезисы докладов Балкашкларсарского полевого археологического семинара (Сухуми—Башкапсара, 1988 г.). Сухуми.
- 1988 К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток: этнокультурные связи. LXXX. Москва: Наука.
- 1988 Из наблюдений над § 168 хеттских законов // ŠULMU: Papers on the Ancient Near East Presented at International Conference of Socialist Congress (Prague, Sept. 30 — Oct. 3, 1986). Pr.
- 1989 Цивилизации древней Малой Азии // Древние цивилизации. Под общ. ред. Г.М.Бонгард-Левина. Москва: Мысль.
- 1989 Абызшеа шыатамырчгоуп // «Алашара», № 4.
- 1989 Апсуа наука иахьатеи атагылазаапшьсеи уи арсиара ахырхарта хадакеи // «Алашара», № 3.
- 1989 Выступление на Первом съезде народных депутатов СССР // «Правда», 4 июня.
- 1991 On the Structure and the Functions of Hittite Festivals // Horst Klengel and Werner Sundermann (eds.). Egypten, Vorderasien, Turfan: Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalistischer Handschriften: Tagung in Berlin, Mai 1987 (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients, 23), Berlin: Akademie Verlag.
- 1991 [в соавторстве с В.А.Чирикба] Введение. Происхождение абхазского народа // История Абхазии. Учебное пособие. Сухум: Алашара.
- 2010 Eskiçağ'da Anadolu Ayinleri Ve Mitleri. — SSCB Bilimler Akademisi Doğubilim Araştırmaları Enstitüsü. Ankara. [книга В.Г.Ардзинба «Ритуалы и мифы Древней Анатолии» в переводе на турецкий].
- 2011 Мы шли на смерть, чтобы жить. Сборник интервью и выступлений. 1992–2005. Сухум.

Рецензии на работы В.Г. Ардзинба

- Антонова Е.В. (рец. на кн.:) В.Г.Ардзинба. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М.,1982 // Народы Азии и Африки, № 2, 1983, с. 198–202.
- Баюн Л.С., Дандамаев М.А. (рец. на кн.:) В.Г.Ардзинба. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982 // Вестник древней истории, № 2, 1983, с. 162–166.
- Haase, R. [Review of:] V.G.Ardzinba. Ritualy i mify Drevnej Anatoli // “Aula Orientalis”, Barcelona, No. 2, 1984, p. 158–159.

Публикации о В.Г.Ардзинба

- Памяти Владислава Ардзинбы (1945–2010) // Вестник древней истории. 2010. № 3, с. 234–235.
- Аламия Г. Эпоха Ардзинба. Стамбул, 2009.
- Зантария В. Слово о Первом Президенте. Сухум: ГПП «Дом печати», 2008.
- Хагба К., Джикирба Г. Фотоальбом. Владислав Ардзинба. Сухум: diGraphic, 2008.
- Хагба К., Зантария В. Наш Владислав. Сухум: diGraphic, 2010.
- Чирикба В.А. Научное наследие Владислава Григорьевича Ардзинба // Материалы первой международной конференции, посвящённой 65-летию В.Г.Ардзинба. Сухум: АБИГИ, 2011, с. 20–38.

Указатель имён*

- Абдоков А.И. 277
Абрскил, Абырскил 72, 195
Аведжян А. 207
Авидзба 210, 212
Авидзба А. 219
Авидзба Азиз 209
Авидзба В. 219
Авидзба Любовь 209
Авидзба Маматла 207
Авидзба Т. 210
Агдистис 69
Агрба 210, 212
Агумава Бекир 26
Аджар 47
Аджинджал Е.К. 119
Аджинджал И.А. 102, 103,
130, 131, 134, 141, 147
Ажвейпшаа 284
Аинар, Айнар, Инар-жьи 16,
24, 33, 39, 48, 55, 92, 93,
105, 113, 114, 116, 125,
129, 130
Аитар 61–64, 66, 75, 110, 119
Акаба Л. X. 54
Алхуз 31, 86
Альбов Н.М. 46
Ампар 48
Анакреон 277
Анапа-нага 62
Анатори 64
Андарбуа Химца 209
Андемыркан 56, 57, 59, 116–
118, 128, 129, 131
Анитта 96, 97
Анкаваб К.К. 55
Антар 64
Анцили 186
Анцэа 186
Анчабадзе Г. 206
Анчабадзе З.В. 196, 276
Аншба А.А. 15, 20, 24, 32, 45
Арахцау 43
Ардзинба 210, 212
Ардзинба В.Г. 95, 209–211,
253–260, 262, 263, 265–
271, 273
Ардзинба Г.К. 209, 219, 275
Ардзинба Киамин 207
Ардзинба Михаил 209
Ардзинба Саат 207
Ардзинба Султан 211, 215,
217
Арнобий 69, 70
Арстаа К. 83
Арэкъшэу 49
Атлант 89, 128

* Составитель указателей
Э.А.Гургулия.

- Афина 73
Афы 55, 93, 115, 116, 195
Ахиллес 59, 131
Ахсартаг 50
Ачба 138, 139, 214
Аче 139
- Баграт Багратион 184
Бадыноко 49
Барцикян 211
Батрадз 23, 46, 50, 51, 71
Бгажба Х.С. 147
Бгажноков Б.Х. 277
Бганба Энвер 209
Бжания Ц.Н. 225, 226, 238, 239
Бзоу 48
Бибыц 43
Бляйхштайнер Р. 155, 285
Бонгард-Левин Г.М. 277
Боровнов С. 209
- Ваал 73
Валу 32
Вальдбаум Дж. 95–97
Вардания 209
Введенский А. 140
Веста 140
Вий 88, 127
Вурусему 279
- Гадагатль А.М. 19, 23, 36, 54
Гамкрелидзе Т.В. 156
Гёрни О. 287
Гефест (Фаистос) 57–59, 122, 130, 131, 142, 288
Гильгамеш 32
Гиоргадзе Г.Г. 156, 278
Гожба М. 289
Гожба Р. 26, 119, 131
Горбачёв 292
Горький А.М. 82, 219
- Грантовский Э.А. 69, 180, 277
Греучану 131, 132
Грозный Б. 283
Гулиа 210
Гулиа Д.И. 93, 94, 115, 135, 209, 268, 273
Гулия Дзыкур 209
Гунда 18, 31, 38, 66, 67, 85, 86
Гурандухт 184
Гютербок Г.Г. 70
- Дабеч 48
Далгат У.Б. 49
Дандамаев М.А. 277
Джавахишвили И.А. 195
Джанашвили М. 103
Джанашиа Н.С. 102, 140
Джанашия Б.П. 103, 133, 195
Джанашия С.Н. 182, 195, 201, 208, 215
Джапаридзе О. 202
Джозефсон Ф. 161
Дзидзария Г.А. 228, 276
Дзяпш-ипа 203
Дунаевская И.М. 156, 160, 163, 164, 170, 222, 285, 287
Дурипш 210
Дыд 27, 31, 33
Дьяконов И.М. 156, 183, 195, 222, 225, 277, 285, 287
Дюбуа де Монпэре 203, 211
Дюмезиль Ж. 12, 13, 19, 38, 39, 45, 49, 50, 60, 69, 76
- Елдыз Шьяруан 25
Ерчхью, Иарчхью, Нарджхью, Уарчхью 43, 49, 50, 83, 84
Ерыхьшу 49

- Зартыж 83
Званба С.Т. 118, 138–140
Зевс 69, 70
Земной Кузнец 132
Зухба С.Л. 258
Иванов Всеволод 276
Иванов Вяч.Вс. 166, 167, 276,
278, 287, 288
Ильмаринен 142, 143
Инал 139
Инал-ипа М.К. 277
Инал-ипа Ш.Д. 156, 180–187,
196, 222–248, 276, 277,
284
Инара 73
Индра 32
Ин-лун 44
Иныж 46
Ирмыза 83
Иштар 89, 128
Камменхубер А. 158, 169
Каскет 127, 129
Кесси 283, 284
Кецба 209
Кибела (Кубаба) 69, 144
Кишмария Нелли 215, 218
Климов Г.А. 156, 170
Когония Киамышв 207
Коростовцев М.А. 187, 277
Кузьма-Демьян 44
Куй 87
Куйперс А.Х. 156
Кукбая А. 133
Куланурхва 210
Кумарби 26, 72
Кумахов М.А. 169, 277
Куфтин Б.А. 202, 236
Кыдай-Бахсы 88, 124, 125,
127, 128, 134
Кяхба Хаджарат 206
Лавров Л.И. 59, 108, 139,
224, 231, 236, 247
Лазба М. 219
Лакоба Н.А. 206, 257
Ларош Э. 98
Леон II 183, 184
Лившиц В.Л. 277
Ломтатидзе К.В. 169
Лукман 112
Люлье Л.Я. 59, 60
Маккуин Дж. 287
Малималия 143
Маргосян М. 207
Маркс К. 206
Марр Н.Я. 64, 94, 102, 113,
120, 132, 142, 182, 188,
195, 229, 244
Маруко 71
Масарош Д. 285
Меликишвили Г.А. 156, 185
Менабде Э.А. 156, 170
Месарош Дьюла 263
Микула Селянинович 40
Миллер А.И. 147
Миллер В. 69
Миносян 211
Митра 69, 70
Мукара 34, 43
Насрен Бородатый 195
Николаев С.Л. 15
Ногмов Ш.Б. 139
Орстхо 49
Оттен Г. 123
Павсаний 69, 70
Пастернак Б. 276
Патараз 23, 125
Перконс 72, 105
Перун 33, 72, 105
Пиотровский Б.Б. 277

- Потебня А.А. 44
Прокопий Кесарийский 139
Пропп В.Я. 31
Псевдо-Плутарх 69, 70
Рашид-ад-дин 141
Савуска 89, 128
Салакая Ш.Х. 33, 72, 83, 84, 92
Сангулия Мсурат 207
Сангулия Махты 211
Сангулия Сурам 206
Сасырква 12, 15, 16, 18, 24–30, 32, 34–50, 53, 55, 58, 59, 66, 67, 73, 74, 83–86, 102, 105–107, 115, 117, 121, 125–132, 136, 288
Сатана 18, 46
Сатаней 12, 15–25, 31, 33, 34, 38–40, 44, 47, 48, 64–69, 73–75, 83, 106, 116, 121, 127
Саусарук, Созырыко, Сосруко 17, 19, 22–24, 27, 28, 30, 31, 33, 34, 36, 38–50, 52, 54, 57–60, 64, 71, 73, 105–107, 113, 117, 125, 129, 130–132,
Сахаров А. 276
Сеска-Солсы 20
Сит 30
Смыр Джура 209
Соловьёв Л.Н. 202, 240
Сослан 12, 23, 34, 36, 40, 43, 51, 52
Соусерыш 42, 50, 58–66, 75, 140
Сталь К. 139
Старостин С.А. 15, 35, 50, 57, 93, 100, 114, 287
Стеревант 70
Страхов А.Б. 72
Суай 23, 50
Сулинкатти 158
Суппилиума I 122
Талумбак 30, 31, 38, 43
Тамара 184
Тар 34, 36, 40, 43
Татраш, Тотреш, Тутарыш 28, 30, 44, 46–49, 53, 58, 73, 130
Тванба 210
Тванба Алиас 207, 209
Телепину 86, 87, 123
Тифон 73
Ткецишвили Г. 206
Тлепш, Тлапш 24, 33, 54, 56–58, 92–94, 101, 105, 111, 113, 114, 116–118, 122, 123, 130–132, 195
Толстой И.И. 72
Тресков И.В. 107
Трубецкой Н.С. 50, 69, 191, 283
Турчанинов Г.Ф. 93, 114
Туша 284
Тхожей 47, 49
Уахсит 30, 85, 86
Улликумми 26, 70, 72, 76, 88, 89, 128
Упеллури 89, 128
Услар П. 283
Утнапишти 241
Ухна 97
Феодосий Слепой 184
Форрер Э. 155, 156, 161–163, 202, 284
Хаас Ф. 164
Хадо 127
Хамыца 46

- Хамыш 23
Хараниа Джемал 26
Хасамил 93, 122, 123
Хварцкия Ясон 209
Хварцкия 210
Хварцкия Л. 219
Хварцкия М. 289
Хибба 210
Хибба Дахир 200, 202, 211, 212
Хокори 94, 121
Хонелия Р.А. 229, 244
Хувава 32
Хупасия 74
Хуций 97

Цвинария И. 289
Цкуа Джгунат 207

Чандз 23
Чачба 138, 139, 214
Чачба А. 211
Чачба Гасанбей 205
Чачба (Шервашидзе) Дмитрий 204
Чаче 139
Чингисхан 140
Чирикба В.А. 112, 188, 253, 264
Чурсин Г.Ф. 42, 46, 55, 94, 101, 102, 113, 139, 141, 142

Шабатнуко 22, 24
Шагиров А.К. 157, 277
Шамба Г. К. 237
Шамба Осман 205
Шамба Хакуцв 205
Шат-ипа Н. 202, 218
Шаттиваза 122
Шауа 43
Шашва, Шъашвы 54, 55, 57, 92, 93, 109, 110, 113–116, 118, 119, 122, 125, 134–136, 195
Шаше 139
Шеворошкин В. 278
Шервашидзе Д. 206
Шеузерыш 60
Шибла 32, 62
Шилинг Е.М. 108, 137
Шинкуба Б.В. 165
Штернберг Л.Я. 127
Шъаруан 28

Эа 89
Энлиль 89, 128
Эсенч Тевфик 19
Эстан 167
Эшба Е.А. 200, 201, 257

Юй 44
Юстиниан I 183

Язычба Н.Ш. 275
Яковлев 157
Яншина Э.М. 87

Указатель географических названий

- Аацы 212
Абазгия 184, 188
Абжуа 132
Аблыраху 215
Абхазия 204–206, 210, 211, 213, 233, 235, 237, 238, 239, 242, 243, 252, 255–259, 263, 265–269, 271, 275, 276, 282, 289–292
Абхазская АССР 200, 219, 253, 263, 265
Абыдза 203
Адлер 226, 231, 246
Адлеро-Сочинский р-н 239, 247
Азия 155, 277
Акампис 195
Аладжа-Хююк 96
Аласия 108
Анакопия 183, 184, 203
Анатолия 11, 95, 96, 265, 259
Анкара 192
Анкува 138
Анухва 210
Апсара 195, 197
Апсилия 184, 188
Араш-аху 212
Аринна 133
Арипса 195, 197
Армянское нагорье 192
Арык 28, 48
Ауаз-абаа 203
Африка 155, 277
Ахуды 215
Ачадара 205
Ачандара 33, 142
Баксан 43
Бамбор 203
Башкапсара 92
Бзана 243
Бзыбская Абхазия 210
Бзыбский хребет 200
Бзыбь 16, 197, 231, 247
Библи 197
Большой Зеленчук 225, 238
Будапешт 285
Бырцх 210
Вардан-иху 204, 209, 212
Верхняя Эшера 215
Восток 95, 197, 227, 241, 275
Восточное Причерноморье 182
Галис 196
Гвандра 215
Греция 227, 241, 242
Грузинская ССР 253
Грузия 257, 268, 289, 291, 292
Гума 210
Гумиста 200, 203
Гумистинское ущелье 203
Гюэнос 221, 233

- Дагестан 257, 271
Дгамыш 243
Диоскурия 233
Днепр 44
Днестр 44
Дурипш 209
Дыдрыпшь 33, 120
Евразия 95, 100, 285
Закавказье 17, 69
Западная Грузия 185
Западный Кавказ 92, 190, 194, 197
Заюко 108
Индра 44
Кабарда 108
Кавказ 11, 101, 107, 108, 191–195, 197, 202, 203, 221–224, 231, 233 236, 248, 292
Кавказский хребет 17
Кайсери 96
Канес 38
Канес 96
Каниш 96
Касегабль 43
Кефар 225
Кецы-Кинтажв 219
Кипр 108
Колхида 183
Константинополь 183
Краснодарский край 247
Кубань 16
Кукумуса 143
Куланурхва 209
Кусура 96
Кутаиси 184
Кутишха 212, 213, 215
Кызыл-Ирмак 196
Лагумпса 195
Лазика 184
Латинская Америка 277
Лахцан 167
Ленинград 257, 272
Лиеллупа 271
Лыхненская площадь 206
Лыхны 132, 205
Майкоп 197
Малая Азия 93, 96, 155, 181, 182, 185, 192, 193, 196, 197, 285
Мачагуа 289
Месопотамия 95
Мисиминия 188
Москва 215, 257, 263, 270, 272
Нерик 74
Неса 96, 97
Нижние Эшеры (Нижняя Эшера) 210, 215, 275
Никопсия 184
Новый Афон 183, 203
Парчанда 215
Передний Восток 193
Передняя Азия 100
Пискурунув 123
Подмосковье 271
Прикубанье 181
Пурусханда 96
Российская Федерация 291
Самара 95
Санигия 188
Северная Абхазия 89, 188
Северная Осетия 257
Северная Турция 197
Северный Ирак 95
Северный Кавказ 17, 85, 197, 257, 291

- Северо-Восточная Абхазия
188
Северо-Западная Абхазия
188
Северо-Западный Кавказ
170, 181, 197, 247, 276
Советский Союз 290, 292
Сочи 181, 188, 226, 231, 247,
248
Средиземноморье 86
Ставропольский край 257
Стамбул 260
СССР 263, 293
Супса 195
Сурамский хребет 184
Сухуми (Сухум) 15, 26, 82,
92, 94, 147, 170, 188, 200,
202, 203, 215, 224, 233,
263, 266, 270, 271
Сухумский р-н 275
Таггата 108
Тамыш 228, 242
Танганьика 112
Тбилиси 202, 215, 268, 270–
272, 280
Тохтамышевский лес 43
Трапезунд 194, 195, 211
Троя 95
Туапсинский р-н 247
Турция 209, 211, 246
Уаз-абаа 202
Узун-Тарла 60
Финикия 197
Хапшь-дзыхь 212, 215
Харама-гора 27, 28, 45
Хатгуса (Хаттусаса) 192,
234, 283
Хеттское царство 276
Хилала-ципа 143
Хоста 190, 197
Хуап 55, 103, 120, 289
Хуарыюта 215
Цалияну-гора 74
Цальпа 97
Центральная Абхазия 188
Центральная Малая Азия
234
Центральная часть Северно-
го Кавказа 182
Ципланда 135, 138
Чалтлыку 215
Чёрное море 195, 200, 229,
243
Черноморское побережье 185,
197
Черноморское побережье Кав-
каза 181
Чечено-Ингушетия 257
Чорох 197
Шахе 190, 246
Шицквара 200, 205, 207, 215
Эшера, Ешира 103, 200–207,
210–213
Эшери-Гумистинский
сельсовет 207
Юго-Восточное
Причерноморье 182
Южная Абхазия 188
Южная Европа 275
Южное Причерноморье 182

SUMMARY

Vladislav Grigor'evich Ardzinba is one of the most known politicians of Abkhazia and founder of contemporary Abkhazian state, its recognized leader. His activities just in this capacity have made the most profound impact on the ongoing process of formation of the new Abkhazian nation.

However, before V.G.Ardzinba has started to make his brilliant political career, he was already a well-known scholar, one of the prominent experts on the history, cultural and religious life of the ancient Hittites — people who created one of most developed world civilizations which had a dramatic influence on subsequent civilizations of the Ancient Orient and Southern Europe. Moreover, V.G.Ardzinba was also one of the very few specialists on the language and culture of the Hattians, ancient people of the Asia Minor which, in their turn, had a profound influence on the rise of civilization of Hittites themselves as Indo-Europeans. Finally, the scholar was also a well-known expert on the history and cultures of the Caucasus, being an author of several remarkable works on the Caucasian folklore and traditional religion.

The first volume contains two important works of V.G.Ardzinba; one is of a generalizing nature — «Civilizations of the Ancient Asia Minor» (1989); another is a monograph entitled «Rituals and Myths of Ancient Anatolia» (1982).

If we turn to the works of V.G.Ardzinba devoted to Hittites, the first of them was the article of 1969 entitled «On the origins of some elements of Hittite social organization». This work was followed by the other article «On the question of the Hittite king and „queen mother“» (appeared in Sukhumi in 1970). These first works of the then young orientalist demonstrated the depth of his analysis, erudition and his impressive knowledge of relevant international sources.

In 1971 V.G.Ardzinba defended his Ph.D. thesis «Hattian origins of the social organization of the ancient Hittite society», supervised by Vyach. Vs. Ivanov. That fundamental work deals in great detail with the ritual functions of the Hittite tsar and queen-tawananna; it also puts forward a hypothesis related to the dual organization of the power structures in the ancient Hittite society. The author has demonstrated that archaic rituals and religious holidays of the Hittites testify to dualistic opposition of the king and queen-tawananna which are associated, respectively, with the God of the Thunderstorm and Goddess of the Sun (Vurusemu).

The author presented a detailed description of various aspects of the linkage of the Hittite God of the Thunderstorm with the royal obligations touching upon the soils' fertility and welfare of the Hittite society. He also showed that God of the Thunderstorm secured implementation, by the king, of the latter's military functions.

Members of the court circle with titles of the Hattian origin played an important role among the officials of the Hittite court. Analysis, by the author, of the activities of these officials made it possible to throw some light on the role of Hattians within the structure of titles and functions of the officials of the Hittite court. All the materials are analyzed through comparison with typologically similar rituals of the other archaic cultures (those of Africa in particular). Contribution of V.G.Ardzinba to the study of formation of social structure of the ancient Hittite soci-

ety might give important clues for our understanding of how state and society of the Ancient Orient functioned and progressed. The second volume of this collection contains an abstract of the thesis described above.

Monograph of V.G.Ardzinba «Rituals and Myths of Ancient Anatolia» which appeared in Moscow in 1982 turned out to be a classical work on the Hittite culture and mythology, a true handbook for specialists on the Hittites.

This monograph analyses some of the most important Hittite «royal» festivals (AN.TAḪ.ŠUM, nuntariyašḫa, w/purulliya, KILAM, ḫaššumaš), that is, the rites performed under the guidance and with direct participation of the king and the queen (and often — the prince). Examining the royal holidays, the author uses the data of the ritual sacrifices (SISKUR), injunctions (išḫiul — «contract»), as well as some typological correlations.

The first chapter deals with the investigation of itineraries of the king and the queen and the rites performed by the regal couple during the royal progress. The study is based on well-known publications concerning the festivals AN.TAḪ.ŠUM and nuntariyašḫa and descriptions of these rites published in the autographies (CTH N 604–625; 626; CTH 1. Suppl.).

These itineraries bring forth a supposition that the tours of the royal couple to different towns could represent the touring of the whole territory of the Hittite kingdom. Evidently, the «tours» could be also performed symbolically. The touring of the territory by the royal couple, as well as the «tours» of the sacred fleece are compared with the «going round» (weḫ-, irḫāi-/arḫāt-) the temples, ḫalentuwa and «ritual places» at the holidays of AN.TAḪ.ŠUM and nuntariyašḫa, rites of ḫaššumaš, KILAM, (ḫ)išuwa and, in their turn, with universal ceremonies of the «going round» or «circling» that occur in various cultural traditions. On the whole, performing his royal progress over the country, modelling the Universe and identified with the ruler's «body», the king evidently reproduced the rotation of cosmic powers and the «birth» of a new season (alteration of seasons), thus functioning for the Sun.

Among other common traits of AN.TAḤ.ŠUM and nuntariyašša, the author analyses, in particular, the «opening» (unsealing) of the pythoses (^{duḡ}ḥaršiyalli-) in spring during AN.TAḤ.ŠUM (and other spring holidays) and their «filling up» in autumn. It is supposed that these rites symbolized the «opening» (the «birth») of the season of spring and rain, as well as its «closing» (that is, the coming of probable hunger and dearth of fodder).

The rite w/purulliya, as well as the myth connected with it, were regarded as a means to «protect» the country. The ensuring of this «protection» by the king with the help of the rite apparently reproduced the rebirth both of the country and the king, which was the necessary condition of fertility and prosperity of the community.

In particular a description of the rite KILAM draws attention to offerings by people from different Hittite towns (these offerings are described, for example, in *MELKĪT* records) as well as to reciprocal «gifts» consisting of food, cloth and garments. These offerings and reciprocal «gifts» are compared with the exchange between the king and his subjects, described in a number of other Hittite ritual and law texts. The author draws a conclusion about the similarity of the practice described in Hittite texts and the custom of «gift exchanges» prevalent among the natives of America, Australia and Oceania, — the custom, main features of which were traced among the Scandinavians of the early mediaeval period, and the Slavs.

The use of some sacred animals' figurines in the rite KILAM (as well as the panther-like dances) together with the data of other Hittite texts are regarded as evidence of the initially totemistic sources of this rite. On the whole, the rite KILAM is characterized as spring festival of the «exchange» between the king and his subjects, aimed at the growth of fertility.

In a section dealing with the rite ḥaššumaš (CTH N 633), the author compares its characteristic features such as the grinding and milling of corn, the rite performed by the team of bulls, etc., with the Hittite and the other typologically similar rites. He ar-

rives at the conclusion about the spring character of the holiday *haššumaš* and draws attention to a specific role played by the number *twelve* in the rite (twelve gods, twelve ^{sal.meš}KAR.KID, twelve priests, twelve ^{lu.meš}APIN.LAL), and the role of the prince as the leader of the rite. The «twelve gods» are used here to determine the number of the parts of the whole («all the gods»), as a symbol of the twelve months of the year. The functions of the prince in *haššumaš* and other Hittite rites are compared with those of the king's son (substituting his father) in the ancient Indian rite *rājasūya* («birth of the king»), representing a striking typological analogy of *haššumaš*. The role of the prince as leader of *haššumaš* is explained by the fact that in this rite he functions as king, the king, so to speak, reborns in his son. The author concludes that *haššumaš* is most closely connected with rites of consecration and can be interpreted as the festival of «rebirth» (or «opening») of the king, the New Year and cosmos.

In the second chapter the author makes an attempt to determine the structure (that is, the most general fixed elements) of the royal festival. In this connection he makes a supposition that the opening of *ēhalentuwa* at dawn and the appearance of the king imitated the «opening» (or «birth») of the day and the appearance of the Sun (= king). The arraying of the ruler in the «garment of the deity» is explained by the general belief that the king became a god not only after his death, but performed the functions of deity during his lifetime, particularly in the rite.

It is supposed, that the central ceremony of the «royal» festival was constituted by the «great assembly» (*šalli ašeššar*). That was the name for the rite commencing with the seating of the king (or the royal couple) on the ritual throne. The author describes the characteristic actions connected with *šalli ašeššar*. Main actions, related to the «great assembly», offerings to the king and reciprocal gifts described in a number of texts, display certain similarity with elements of guest reception custom. This similarity allows to interpret the «great assembly» as a rite of

reception of the guest — king. The guest-king simultaneously functioned as the host, offering reception to gods and other participants of the assembly. Such an interpretation of the «great assembly» suggests that the tours of the Hittite king over his kingdom's territories during AN.TAḪ.ŠUM and nuntariyašḫa, combined with the duty of organization of the rite, could have some common sources with the ruler's (or king's) progress through his country, with participation in the feasts (aimed at collecting food and other tributes), characteristic for mediaeval societies.

In connection with the principal element of the «great assembly» — the «feast» — the author considers the actions of «contest» or «rivalry» performed for the purpose of stimulation and regeneration of cosmic powers during the most crucial periods in the life of an individual or the whole community, mainly in spring and autumn. This chapter also analyses a number of Hittite myths. It is supposed that the myth about a vanished deity was previously included into the royal spring rite. This opinion is based, in particular, on the comparison of the function of the bee in the Hittite myths and in Russian spring children songs (*vesnianki*). In this tradition (as well as in many others), the bee is closely connected with the beginning of spring. Hunger and dearth of fodder, on the one hand, — and the return of fertility connected with rebirth of the deity, on the other, characteristic for the Hittite myths, should have the same meaning as image of winter and spring, reflecting the same phenomena in Russian *vesniankas* (cf. the opposition of the season of cold, winter, darkness and barrenness, — and the season of warmth, light and harvest).

The author examines in detail the myth about the fight of the Storm-god with the Serpent (*illuyanka*-), as well as the dialogue between the king and the Throne, connected with the rite of erecting the new palace (KUB XXIX 1). The inner structure of these narratives is compared with the structure of other similar Hittite texts which reflect Hittite cosmological notions concerning the triple structure of the Universe. These cosmological no-

tions are in their turn connected with the triple structure of the «world tree», the significant elements of which are represented by ^{gis}lahḫurnuzzi- (the «greenery» or the «green crown»), ištarna peda («the middle part») and ^{gis}kapanu- (the bottom, possibly the «roots» of the tree) in KUB 43, 62, III, 2–7. Three parts of the vertical cosmos structure and the world tree respectively correspond to the bird (the eagle), the bee and the snake (or the «bearded snakes»). The world pattern identical to cosmos can also be traced in the construction of the Hittite palace comprising the three parts (KUB XXIX 1, III, 13–24): ^{gis}inašša — ^{gis}iškišana- (possibly connected with the Hittite iškiša- «spine», bearing a meaning of something like the «framework») — šamanu- «foundation»; and in the triple structure of the king's body (KBo XVII, 22, III, 10–12): ^{gis}lahḫurnuzzi- «green (crown)» — tuegga «body» — ^{gis}šurku «root».

The opposition of the Hittite king and the middle world to the Throne and the neither world, as well as the related motives in the narrative about the king and the Throne are compared with the principal pattern of the plot and the most characteristic episodes of Hittite and reconstructed Indo-European myths about the fight of the Storm god with the Serpent.

The third chapter analyses the functions of the Hittite king, queen and their «councillors» in the rite. The author investigates correlation of the king with the Storm god in the function of the country's «defender» (Hittite paḫš-, paḫḫaš-). Some aspects of this function are reflected in particular by the attributes, relating to both the Storm god and the king. The author makes a supposition in favour of the identity of the Storm god's arms — ^{gis}kalmi-, ^{gis}kalmišana- («bludgeon», or «club») and the king's attribute ^{gis}kalmu-š, which possibly played the role of the phallic symbol. The king probably used this attribute to «evoke» rain.

The chapter studies the king's relation to water (rain or brook), the sacred animals — the lion (or the panther), and the Storm god. These rites are regarded as evidence, that the king and the queen represented the symbols of fertility. The assumption is strengthened by the data of the king's «substitution» rites, and the rite KUB

XXIX 1. In the rite KUB XXIX 1 the «rebirth» of the king was represented by the following functionally equivalent actions: the victory of the king over the Throne, where the king performed the functions of the Storm god, while the Throne as his adversary — the Serpent; the instalment of the hearth (the altar) — KUB XXIX 1, III, 37–40), planting of the vine or the evergreen tree *eya* and so on (KUB XXIX 1, IV, 13–25), and erecting of a new palace, which judging by its vertical structure symbolized the creation of cosmos. The «rebirth» of the king was also presented by making of his statue (KUB XXIX 1, II, 52–54), which was identified with his body. This rite is compared with typologically similar rites, in which erection of the statue was completed by inserting the eye-balls, symbolizing the «birth» that of the statue, the god identified with it, the human being, and cosmos. In connection with the role of the king as a symbol of fertility, the author investigates the injunctions, determining the functions of the king himself, his counsellors, priests and other participants of the rite.

Further he analyses the functions of the royal «councillors» in the rite and singles out the dual classificational characteristics «that are consciously significant for the rites and myths... from the point of view of the members of the communities, using these sign systems [*Ivanov V.V., Toporov V.N. Issledovaniya v oblasti slavianskikh drevnostei. Moscow, 1974, p. 259*]. The chapter establishes correlation between the notions the «right», «auspicious (fortunate)», the «male», — and the «left», «inauspicious (unfortunate)», the «female». According to structure of the rite, the notions — the king, the Storm god, etc., are correlated with the «right», while the queen, the Sungoddess of the town Arinna, etc. — respectively, with the «left».

The councillors of the royal couple (among them — DUMU.MEŠ É.GAL, LÚ.MEŠ^{giš} BANŠUR,^{lú.meš} walḫiyaš,^{lú.meš} ABUBITI etc.) also corresponded to the general opposition of the king and the queen. The above-mentioned fact probably accounts for the opposition of the Hittite courtiers on the principle «right — lefts, «external — internal» which goes back to basic ritual opposition, «profane» — «sacred».

The correlation of the king with the «profane» — «military» («right», «external») function, and the queen, with the «sacred» («left», «internal») one, could be explained by the assumption of V.V.Ivanov, according to which, the Hittite society preserved the archaic opposition between the king and the queen — Tawananna, functioning as the element of the dual power system. The traces of this survival are to be found, in particular, in the «conflicts» between Hattušili I and Tawananna, as well as between Muršili II and Tawananna in the New Hittite Kingdom. In this connection the author makes use of the data concerning the status and functions of the rulers and their female counterparts in some of the cities-states of the Asia Minor, as well as of some typological parallels, corresponding to the Hittite royal pair — the king and the queen — Tawananna.

The Conclusion presents some general observations concerning the functions of the Hittite «royal» festivals.

The third volume of the collection is devoted those works of V.G.Ardzinba which touch upon various aspects of history and culture of the peoples of Caucasus. However, as the reader may realize, not only these topics were the primary interest of the scholar. V.G.Ardzinba was also a recognized expert on linguistics, and this made it possible for the scholar to conduct quite successfully, using his knowledge of the old folk legends, a comparative analysis of ancient languages of the Asia Minor and those of modern Caucasian peoples (see, e.g., the articles «Some similar structural features of Hattian and Northwest Caucasian languages» and «Some notes on the typological affinity between Hattian and North-West Caucasian (Abkhazo-Adygian) languages»).

Some works of V.G.Ardzinba are devoted to the history of the Abkhazian people and some contemporary issues of Abkhazia — his native land («Stages of ethnic and political history of Abkhazia», «On the study of the ancient history of Abkhazia» and some other publications).

As a kind of conclusion, the third volume contains a paper of one of the followers of V.G. Ardzinba, a well-known linguist

academician Vyacheslav Chirikba, who has made an attempt to provide a general evaluation of contribution of V.G.Ardzinba to the international scholarship.

All the papers of the three-volume edition are supplied by the information about the time and place of their first appearance; every volume contains Index of Names and Geographical Index.

Научное издание

Ардзинба Владислав Григорьевич

Собрание трудов в 3-х томах

Том III

Кавказские мифы, языки, этносы

Утверждено к печати
Федеральным государственным бюджетным учреждением науки
Институтом востоковедения Российской академии наук

Составитель В.А.Чирикба
Ответственный редактор А.Р.Вяткин
Компьютерный набор Л.З.Чамагуа
Вёрстка С.В.Кирюхина
Редакторы А.Р.Вяткин, С.В.Кирюхина

Сдано в набор 02.11.2014
Подписано к печати 15.04.2015
Формат 60 × 90¹/₁₆. Усл. п.л. 20,0.
Тираж 1000 экз. Заказ 204

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук
107031 Москва, ГСП, ул. Рождественка, 12

Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д.И.Гулиа
Академии наук Абхазии
384900 Республика Абхазия, г. Сухум, ул. Аидгылара, 44

Отпечатано в типографии ООО «Издательство МБА»
Москва, ул. Озёрная, д. 46
e-mail: izmba@yandex.ru
Генеральный директор Жвирбо С.Г.