

## АБХАЗСКИЙ АГ(А)-НЫХА И ЧЕРКЕССКИЙ АХЫН: К ИСТОРИИ ОДНОГО РИТУАЛЬНОГО ПРАВИЛА

А. Г. АГАБАБЯН

Предлагаемая статья посвящена подробному рассмотрению любопытного правила, которое можно охарактеризовать как господствующий акциональный элемент двух географически соседствующих ритуальных культов, известных на территории Причерноморского культурного ареала. Так называемое правило смены мест/чередования акторов при осуществлении действий с жертвенным животным стало неповторимой составляющей функционирующего в современности семейного молебна Аг(а)-ныха и прекратившего свое бытование более столетия назад торжества в честь «божества» Ахын. Однако этому факту, за исключением единичных намеков некоторых этнографов, долгое время не придавалось должного значения, а предположение о возможной близости и общности происхождения обоих празднеств умалчивалось. На примере собранных автором данных во время полевых экспедиционных исследований в Абхазии и Шапсугии и имеющегося в академическом доступе кавказского/северокавказского фольклорного материала (народные песни, семейные предания) осуществляется подробный структурно-семантический анализ центральных сюжетов, который показывает значимость зафиксированного порядка действий при церемониалах. Наряду с этим сюжетом, нами выделяется целый комплекс нарративов в виде легенд и сказочных повествований, которые идеологически оправдывают необходимость организации этих обрядов и вносят ясность в вопрос об их историческом родстве (змеборческий мотив, самошествующая жертва и др.). Следовательно, идея о вероятной преемственности одного культа от другого становится действительно резонансной. Оба случая — и абхазский Аг(а)-ныха, и черкесский Ахын — могут оказаться также осколочными локальными версиями более широкой в мифологическом контексте традиции, что требует дальнейших уточнений и сверки.

**Ключевые слова:** моление Аг(а)-ныха, семейство Ампар, культ Ахына, правило перехода с места на место, чередование акторов, нарративы, семейные легенды и предания.

*The article considers in detail an order that can be characterized as the dominant element of the two ritual cults in the Black Sea cultural area. So-called rule of changing the places/alternation of actors when carrying out actions with the sacrificial animal became a unique component of the modern family prayer Ag (a) — nykha and the celebration of Ahyn's «deity», that ceased its existence more than a century ago. This fact, with the exception of individual hints of some ethnographers, hasn't been given due importance for a long time, and the supposition about the possible proximity and common origin of this celebrations was hushed up. On the example of the data collected by the author during fieldwork in Abkhazia and Shapsugia and the available in the academic access of the Caucasian/North Caucasian folk material (songs, family legends), a detailed structural and semantic analysis of the central plots is carried out which shows the significance of the fixed procedure for ceremonies. Along with this plot, we distinguish a whole complex of narratives (legends and fairy tales), which ideologically justify the necessity of organizing these rituals and clarify the issue of their historical relationship (motive of battle with a snake, herself going cow, etc.). Consequently, the idea of the probable continuity of one cult from another becomes really reasonable. But Abkhazian Ag (a) — nykha and Circassian Ahyn can be the local versions of a wider mythological tradition, and this idea requires further clarification and reconciliation.*

**Keywords:** Ag (a) — nykha prayer, Ampar lineage, Ahyn cult, rule of passage from place to place, alternation of actors, narratives, family legends and traditions.

Абхазо-адыгской научной этнографической традицией зафиксированы две неординарные ритуальные практики, которые нашли смысловое обоснование в сконструированных мифологических системах и со временем прочно укоренились в них, заняв каждая самостоятельную нишу. В абхазском случае речь идет о ежегодном осеннем семейном молении семейств Ампар (абх. *Ам̄пар/Ам̄параа*) «родовому морскому божеству» *Аг(а)-ныха* (букв. «прибрежная икона/святыня»), в честь которого именуется церемониал. Доподлинно известно, что он еще бытовал в начале XX в. и до 1937 г., а затем после длительной паузы был восстановлен лишь в 1990-х гг. и отправляется по сей день<sup>1</sup>. В адыгском (черкесском) случае подразумевается вышедшее из массового употребления в середине XIX в. поклонение «божеству» под собирательным наименованием *Ахын*, которому приписывается статус покровителя скотоводства [1, 211-213], в пользу чего якобы свидетельствовало наличие так называемой «самошествующей/самоидущей» *Ахыновой коровы*, посылаемой к месту заклания самим покровителем. Хотя нужно оговориться, что скотоводческая природа этого культа была вторичной, поскольку первоначально термин/персонаж *Ахын* олицетворял Черное море [2, 71-74]. Современными напоминаниями о былом масштабе церемонии служат сохранившиеся в отдельных шапсугских аулах на побережье Краснодарского края<sup>2</sup> священные/божьи деревья «тхачег» (адыг. *тхьачІэгь/тхьэчІэгь/тхьэжыг*, шапс. *тхьэчІэгь*, каб. *тхьэщІагь*), которые некогда были известны предкам местных жителей как священные места для почитания *Ахына*. Следует добавить, что оба представленных ритуала локализуются преимущественно в границах Причерноморского реги-

она. Конкретизируя эту сторону вопроса, отметим, что *Ахына* хорошо знали и читли на следующих исторических территориях: Малая Шапсугия, Убыхия, Садзен/Джикетия, т.е. в нынешних Туапсинском, Лазаревском и Хостинском г. Сочи районах, а также, возможно, в Бзыбской (Западной) Абхазии. В пределах же последней, на Гудаутском участке, в прибрежном поселке Риапш села Амжикухва находится ампаровское святилище *Аг(а)-ныха*.

Приведенный выше краткий экскурс о двух молебнах, на первый взгляд, не наводит на мысль об их «родственной» связи: в академических работах они трактуются как соседи по региону. Благодаря таким соображениям этому соблазнительному, правда, весьма поверхностному заключению вот уже несколько десятилетий продолжают следовать многие исследователи, игнорирующие важное лаконичное замечание, сделанное когда-то скрупулезным кавказоведом Григорием Филипповичем Чурсиным. По итогам двух не столь длительных (в общей сложности около 32 дней), но плодотворных экспедиций в Абхазию в 1925 г.<sup>3</sup>, в поле зрения внимательного и начитанного этнографа попал акциональный компонент, присутствующий как при подготовке ампаровского, так и черкесского празднеств. Условно его можно назвать правилом смены мест действий при разделке предназначенного для центрального жертвоприношения животного (козленок/корова). Репрезентации этого принципа чередования во всевозможных нарративах, а также некоторым смежным фольклорным сюжетам и посвящена данная статья.

Итак, Чурсин, повествуя о молении Ампар, не запамятовал сообщить, согласно его личным наблюдениям или услышанным от респондентов

сведениям, что «при этом жертвоприношении соблюдается своеобразное правило: режут козленка на одном месте, шкуру снимают на другом, мясо режут на куски на новом месте, варить переносят опять на другое место и, наконец, едят на другом месте» [3, 26]. Следом он сопоставил выявленное правило с абсолютно аналогичным порядком, фигурировавшим в ахыновской обрядности. Насколько нам удалось конкретизировать на текущий момент всесторонние тонкости изучения обеих религиозных традиций, ученый был единственным, кто почувствовал их очевидную близость и поделился предположениями в соответствующих разделах своих трудов. Намеки на подобные упоминания отсутствуют даже в работах тех абхазских ученых, которые поддерживают мнение о былом почитании Ахына среди абхазов, чей мифологический образ ныне подвергся окончательному забвению, собственно, как и приуроченная к нему церемониальная составляющая [4, 127-128]. Для аргументации высказанной позиции авторы ссылаются на сведения отрывочного характера, приведенные в сводной работе дореволюционного просветителя и краеведа Н. С. Патейпы. Из скудного фрагмента мы узнаем, что в конце XIX — начале XX в. Ахын воспринимался местными жителями (без указания конкретной области Абхазии) в виде лесного «божества мужского пола», в честь которого каждую весну отправляли моление и исключительно при рекомендации, полученной от знахарки/гадальщицы [5, 32]; само молитвенное действие разительно отличалось по структуре от имеющихся классических описаний (нет сюжетов о добровольно приходившем на место жертвоприношения животном и пе-

реходах с места на место при его разделке и приготовлении).

Помимо Чурсина о символическом порядке действий при заклании козленка для ампаровского Аг(а)-ныха в середине 1970-х гг. довелось услышать фольклористу А. А. Аншбе от информанта-сказителя Владимира Чукбара (оригинальная расшифровка аудиозаписи дана на абхазском языке) <sup>4</sup> [6, 371-372]. Немного ранее, в конце 1950-х — начале 1960-х гг., Ш. Д. Инал-Ипа писал о созвучном распорядке, который демонстрируется уже в модифицированной форме, главным образом за счет смещения смысловой нагрузки от смены локаций к смене акторов: «...кто ходил покупать жертвенного козла, тот не должен был приводить его, кто привел, тот не резал, кто зарезал, тот не снимал шкуру с него, кто шкуру снял, тот не рубил мясо на части, кто разрубил мясо, тот не варил его, кто же сварил, тот не ел жертвенной пищи» [7, 294]. Причем механизм распределения обязанностей не только в отношении действий с жертвой, но и на протяжении всего обрядового цикла в виде закрепления каждого акта внутри различных пространственно-временных локусов за отдельными актерами-мужчинами из семейств Ампар успешно функционирует в современных условиях, что подтверждается материалами полевых исследований<sup>5</sup>.

Что же касается ахыновского варианта смены мест, то его содержание носит более стабильный характер: в доступных нам письменных источниках оно не претерпевает каких-либо структурных изменений или искажений, т.е. тождественно совпадает с воспроизведенной записью Чурсина, с той лишь оговоркой, что в качестве жертвы здесь выступает не козленок, а корова. Впервые о правиле сообщил в 40-х

гг. XIX в. адыгский просветитель Султан Хан-Гирей, который одновременно явился первооткрывателем культа Ахына для отечественной науки [8, 368-371; 9, 418-419]. Подробное повествование его авторства стало настолько «эталонным», что в дальнейшем неоднократно цитировалось коллегами и привело к неизбежной путанице в плане указания верного первоисточника. Спустя двадцать лет о чередовании мест при жертвоприношении Ахыну упоминал другой метр дореволюционного адыговедения — Л. Я. Люлье [10, 124]. Не обошли стороной этот сюжет при изучении религиозных пережитков на Кавказе и в XX столетии. Так, в 1930-1950-е гг. им интересовался Л. И. Лавров, поэтому в специальном разделе обобщающей статьи, посвященной доисламским верованиям адыгейцев и кабардинцев, этнограф напомнил об этом правиле, и в целом расширил информационную базу об Ахыне нарративами, собранными в результате экспедиций в Причерноморскую Шапсугию [1]. И, пожалуй, хронологически последним по фиксации в этом перечне остается аутентичный фрагмент из припоминаний деда «последнего убыхофона» Тевфика Эсенча, обнаруженный в записи текста о празднике в честь Ахына, сделанной французским филологом Жоржем Дюмезилем и его коллегой черкесского происхождения Айтеком Намитоком в мае 1954 г. в Турции [11, 42-45]. Этот рассказ Т. Эсенч усвоил, как и весь обширный фольклорно-лингвистический репертуар, которым он обладал, от своего деда по материнской линии Ибрагима («Папижа») Хунджа, проживавшего до махаджирства в убыхском ауле *Lek'aly'e/Lak'aly'a* (адыг. *Лэк'луашэ*) близ Сочи. Как вероятный очевидец событий, Ибрагим сообщил внуку, что на большой аульский луг каждую весну

приходила корова Ахын, которую местные крестьяне приносили в жертву, педантично соблюдая хорошо известный принцип смены мест при ее убое, разделывании туши, приготовлении и употреблении мяса в пищу [11, 45].

Специфическое правило заслуживает детального рассмотрения постольку, поскольку как косвенное свидетельство, оно укоренилось даже в абхазском устном творчестве в виде сюжетобразующего мотива одной примечательной песни. На этот момент совершенно справедливо указал С. Л. Зухба, поясняя, что фольклорная традиция «... своими корнями восходит к обряду жертвоприношения божееству крупного рогатого скота Ахыну и является деформированным отголоском содержания этого обряда, т.к. рудиментарно все же напоминает его» [4, 129]. Приводя подобные доводы в пользу факта наличия почитания Ахына у абхазов, фольклорист полностью упускает из виду случай с Ампар, а, значит, намеренно или по незнанию, умалчивает о синонимичной аналогии.

При этом в абхазской народной поэзии имеет хождение нарратив, повествующий о некоей украденной козе, с которой похитители совершают действия, детально повторяющие хорошо знакомый принцип переноса с места на место с параллельным чередованием акторов. Песня может не иметь названия вообще либо фигурирует сразу под несколькими заголовками: «*Ашзуа Хуцымат ицъма шкэакэа*» («Белая коза абазина Хаджмата»), «*Еслам ицъма шкэакэа*» («Белая коза Еслама») и «*Наныкъара*» («Наныкяра»). В первых двух вариантах заглавие поясняет наличие второстепенного персонажа — владельца этой самой козы, чье имя, кстати, встречается в больших количествах вариаций (Хаджмат, Хаджарат, Беслан,

Еслам). Наиболее популярным остается последнее обозначение песни в форме рефрена *наныкьара* со спорным лексическим значением (точный перевод отсутствует, служит своего рода ироничным восклицанием радости или удивления). В результате периодического сбора песенного материала на протяжении всего XX в. местными исследователями, лингвистами и краеведами в общей сложности записано семь текстов<sup>6</sup> от определенного круга исполнителей. В основной массе все они — выходцы из сел Очамчирского района, т.е. из Абжуйской (Восточной) Абхазии. Проблематичной является жанровая классификация песни, ведь зачастую ее характеризуют как бытовую, лирическую или шуточную (без особого содержательного смысла с явным доминированием словесной игры; может применяться как плясовая композиция).

Ведущим лейтмотивом, вокруг которого разворачивается описание событий, выступает инцидент с кражей козы белой масти; по интерпретации С. Л. Зухбы может подразумеваться и холощенный козел [4, 129] (внешние признаки исключены из текстов о козе Беслана и одного текста о козе Еслама). Структурно сюжет, безусловно, напоминает поэтапную демонстрацию действий с ритуальным животным при ампаровском и ахыновском церемониалах: [открыть дверь/вывести из загона] → [накинуть веревку] → [взять/привести] → [привязать/отвязать] → [повалить/положить] → [порезать горло/заколоть] → [повесить] → [снять/содрать шкуру] → [разделывать/разделить на куски] → [положить в котел] → [вытащить из котла] → [распределить/предложить съесть] → [распределители не едят мясо]. Негативная конфликтная завязка (обезличена в силу отсутствия сведений о персонажах, укравших козу) по-

лучает логическое завершение благодаря двум сценариям развития событий: в одном случае, те акторы, кто употребил сваренное мясо козы в пищу, отравились им; в обратном случае, акторы, съевшие мясо во время трапезы, оказались виновными в похищении чужого животного. Таким образом, сама украденная коза, вернее, ее приготовленное (отварное) мясо — сакральное блюдо — выступает в качестве символа правосудия, которое в зависимости от варианта концовки вершится посредством двух категорий: публичного наказания (ср. с инверсией качественных свойств мяса — теперь не целебное, а смертоносное) и выявления вины (отказ/согласие на употребление мяса определяют исходных виновников).

Конечно, трудно с достоверностью полагать о времени и причинах, способствовавших формированию и дальнейшей фиксации этой истории в народной памяти через устную передачу. Возможно, исторический контекст, действительно, был связан с интересующими нас культовыми практиками и определенным кризисным явлением при их функционировании (например, происшествия с жертвенным козлом, имевшие место быть накануне молебна и т.д.). Именно отсюда возникают трудности жанровой интерпретации песни, где драматическая ситуация обыгрывается с присущей ей долей шуточной иронии, нежели с позиции трагизма и нарушения регламентированных норм. Собственно, поэтому абхазский фольклорист А. А. Аншба допускал, что данный текст может служить отголоском иного обряда жертвоприношения, к примеру, приуроченного к поклонению Афы — покровителя грома и молнии [12, 252]. В противовес советский этнограф Ц. Н. Бжания намного раньше своего предшественника акцентировал

внимание на том, что описанный порядок чередования мест при убое скота бытовал некогда в статусе неотъемлемого обычая абхазского свадебного цикла, на основании чего впоследствии появилась песня «*Наныкьара*» [13, 131].

Наряду с обращением к правилу, прописанному в исторической и фольклорной подоснове двух религиозных обрядов, уместно также рассмотреть серию перекликающихся между собой легенд и преданий, раскрывающих причины происхождения ежегодных молебнов — утраченного и бытующего — в святых местах, локализованных на побережье Черного моря. Доминирующим в большинстве нарративов по-прежнему выступает конфликтное начало, преодоление которого происходит посредством замещения принудительной человеческой жертвы добровольной символической — корова/козленок, к которой, как мы видим, в ритуальном комплексе обязательно применялось и продолжает применяться зафиксированное правило чередования мест/актеров.

В истории культа Аг(а)-ныха фамильная легенда до сих пор играет роль катализатора, актуализирующего организацию ритуала. Ее письменные версии существуют одновременно с устными и продолжают циркулировать в той или иной форме среди представителей разных поколений семейств Ампар; озвучивали их и наши информанты<sup>7</sup>. При общем ознакомлении становится ясно, что «источником для вдохновения» на сегодняшний день в некоторой степени послужил поведенный в начале XX в. предком ампаровцев подробный рассказ, который лег в основу опубликованной абхазским педагогом и просветителем А.И. Чукбаром статьи [14, 1912]. Он гласит, что много веков тому назад ежегодно в одно и то же время

ампаровская девушка уходила к морю, чтобы стать его жертвой. Однажды брат очередной девушки вступился за нее: пуская стрелы из лука в некую силу в виде темного облака, слывшего божеством Аг(а)-ныха, он сумел достичь спасительного компромисса в тяжелой схватке на морском берегу. Согласно договоренности, теперь ежегодно ампаровцы обязывались жертвовать ему на берегу моря белого козленка. Первоначально облако потребовало приносить ему в качестве таковой белого быка (ср. с самошествующей Ахыновой коровой) или козла, но юноша отказался от исполнения невыполнимых, по его мнению, условий. Вопреки заключенному договору, облако наслало на парня и весь его род проклятие: когда он рассказывал о случившемся своим родственникам, разверзлась земля, и все ампаровцы провалились. Кары божества избежала только беременная невестка<sup>8</sup>. Информанты уточняют, что женщина, которой было суждено спасти Ампар от вымирания, происходила из фамилии Званбая/Званба/Звамба (абх. *Ажэанба/Жэанба/Жэанаа*), а на момент трагического обвала она гостила в отчем доме в селе Звандрипш Гудаутского района. Далее появившийся на свет мальчик восстановил исчезнувший род, но постепенно его членов постигали болезни, снова угрожавшие физическому существованию. Причину происшествий ампаровцам удалось установить с помощью гадалыщиц: они истолковали череду несчастий как новое испытание от божества, которого когда-то одолел их смелый предок. В результате было принято решение приносить грозной силе условленную жертву-козленка каждую осень в прибрежной зоне, на месте, где когда-то разворачивались легендарные события. Осведомитель Чукбара при беседе даже не обмолвился о правиле

перехода, но подчеркнул, что «от козленка полагается есть на берегу только сердце, печень, почки и др. незначительные части» [14, 376], ведь и сейчас ампаровцы поступают схоже и не готовят на месте произнесения молитвы основное ритуальное блюдо — вареное мясо. Эту составляющую они переносят в заключительный локус индивидуального семейного застолья путем раздачи жертвенных кусков мяса и специально-го пирога *амгьал* участникам основного моления в святилище (рис. 1).

Расхождения по некоторым позициям встречаются в иных вариациях легенды. Они касаются личности спасителя девушки: так, в версиях, услышанных А. Н. Дьячковым-Тарасовым [15, 57-58], Чурсиным [3, 26] и И. М. Хашба [16, 97-98], в данной ипостаси значится ее отец. В дополнение к этому обстоятельству Дьячков-Тарасов уточняет его имя — Мурзакан, но фамильное происхождение, в том числе и ампаровское, в тексте не фигурирует. Отца девушки вместо брата называли и некоторые однофамильцы, которые рассказывали отличающуюся от записи Чукбара вер-

сию предания [17]. Иногда информанты конкретизируют, что у героини легенды было несколько братьев (например, пять), и решение о ее спасении принималось коллегиально, хотя героическая борьба на побережье велась усилиями лишь одного из них. Другой блок проблем связан с неоднозначностью образа божества, которое забирало девушек-жертв и понималось как фамильный покровитель. Под собирательным «морским духом» может иметься в виду темное/белое облако (распространенный вариант), море, волна, смерч, туман, морской дьявол/чудовище; в статусе последнего респонденты назвали дракона.

В отношении Ахына известен более широкий спектр сказаний, которые хронологически фиксировались в научных изданиях с начала XIX в. Среди этих нарративов основополагающими по сюжету ныне остаются следующие<sup>9</sup>:

№ 1 — история о нападении неприятелей на аул близ Ахыновой рощи, проклятии беременной женщины и спасении члена рода Цсбе (точнее Цебе), пустившего жертвенную корову в рощу



Рис. 1. Куски жертвенного мяса, предназначенные для раздачи участникам моления Аг(а)-ныха, пос. Риати, 2013 г. Фото автора

в знак своего чудесного спасения Ахыном. Впервые увидела свет в «Черкесских преданиях» Султана Хан-Гирея в 1841 г. в журнале «Русский вестник» [8, 370];

№ 2 — «Предание о лесе Тхашаг», записанное кабардинским поборником фольклора П. И. Тамбиевым, помещено среди других собранных им хакучинских текстов в «Сборнике материалов по описанию местностей и племен Кавказа» за 1896 г. [18, 247-249];

№ 3 — повествование, практически идентичное тексту Хан-Гирея, приведено в том же периодическом издании (1901 г.), что и предыдущее, в «Очерках быта темиргоевцев» авторства наставника Кубанской учительской семинарии В. В. Василькова [19, 116-117];

№ 4 — предание об Ахыне, доблестном воине-скотоводе, покровительствовавшем абадзехам, этнограф-краевед М.-К.З. Азаматова опубликовала в статье «Культ божеств, магические обряды в раннеклассовом обществе и трансформация их через религии христианства и ислама», 1920-е гг. [4, 126];

№ 5 — среди записей кавказоведа Л. И. Лаврова, сделанных у причерноморских шапсугов в 1930-е гг. и опубликованных в 1959 г. в упомянутой статье «Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев» [1, 211-212], значатся три варианта легенды об Ахыне: а) о могучем великане-скотоводе с посохом, погибшем от рук своего тестя (рис. 2); б) об убыхах, напавших на старуху Ахын и проклятых ею/богом; в) о старой ведьме и мучавших ее абадзехах. В 1960 г., уже после публикации, Леонид Иванович услышал в Шовгеновском ауле Адыгеи (нынешний Хакуринохабль) версию, на порядок выбивающуюся из общего легендарного массива и отчетливо напоминающую библейский сюжет об Исааке и Аврааме: г) некогда

бездетный отец, вымоливший у Аллаха сына, должен был в ответ его пожертвовать, чего не произошло, поскольку окказионально появилась жертва-заемитель — овца [20, 188];

№ 6 — легенда, озвученная потомками убыхов в Турции и гласящая о божьего-скотоводе Ахыне, прародителе всех убыхов, появляется в 1931 г. на страницах работы французского филолога и мифолога Ж. Дюмезиля «La Langue des Oubykhs», на протяжении долгих лет изучавшего убыхский язык [21, 154-161];

№ 7 — о персонаже Ахыне, олицетворяющем Черное море, имеющем временами устрашающий облик уродливого человека с длинным штыком, которому приписывается абазинское («басхягское») происхождение, говорится в сборнике «Кабардинский фольклор» (1936 г.) [22, 84-85];

№ 8 — легенду о храбрости воине Ахыне и драконе, которого первый одолел, пожертвовав жизнью, опубликовал, опираясь на собранный в 1960-1980-е гг. полевой (шапсугский) материал, специалист в области адыгской топонимики К. Х. Меретуков [23, 32].

По стилистике каждый текст (кроме № 5г) включает выраженный лейтмотив конфликта как сюжетобразующую основу повествования. Если брать этот признак за общую сравнительную единицу, то условно нарративы можно сгруппировать в два блока. В первый блок войдут повествования №№ 4, 5а, 6, 7, 8, где Ахын выступает собственнически в антропоморфном образе как одна из конфликтующих сторон, но маркированная позитивной (защитной) функцией (воин/великан-скотовод или воин/охотник). Победа легендарного героя через его гибель (кроме № 7) становится логическим концом негативного столкновения в завязке,





Рис. 2. «Как погиб Ахын».  
Иллюстрация художника Айсы Хапишита.  
Опубликована в: Предания древнего Сочи  
(Майкоп, 2010 г.)

и, вероятно, после этого казуса в церемониальном локусе людская жертва сменяется периодической ритуальной компенсацией (в легендах не описана). Вторая блок преданий представлен текстами №№ 1, 2, 3, 5б, 5в с развернутым конфликтным сюжетом, показывающими Ахына как единственного резонного спасителя исключительно в образе универсального «бога» (инверсия «старуха Ахын — бог» здсь № 5б), к которому обращаются за оказанием экстренной помощи (здесь № 2 помогает напавшему воину в ответ на молитву плененной старухи). Структурный принцип синонимичных текстов выстроен по следующей схеме: *нападение врага* [неприятные племена/с юга/убыхи/абад-

зехи] *на аул* [в окрестностях Ахиновой рощи/около леса Тхашаг, в верховьях р. Шахе/в Абхазии/в землях абадзехов] → *грабеж и акт насилия* [танец беременной женщины/танец голой старухи-пленницы/танец абадзешки Ахын/муки ведьмы] → *проклятие/молитва и наказание врагов* [проваливаются сквозь землю/смерть от опухоли/убыхи провалились, на этом месте появилось озеро] → *благодарность спасшихся богу* [один из врагов/беременная женщина / старуха-абадзешка Ахын/ведьма] *в виде приходящей жертвенной коровы*. Так, в обоих блоках конфликтное начало выступает санкционирующим этапом появления целого культа.

Здесь следует отметить сюжетное сходство текстов №№ 1 и 3 с одной легендой, пересказанной Ш.Д. Инал-Ипа в историко-этнографическом очерке о селе Дурипш Гудаутского района [24, 78]. В ней речь идет о беременной женщине, жившей некогда около этого села, в долине у берега моря. На ее семью, как и на другие селения, напали разбойники из горной области Псху, убили мужа, а саму героиню взяли в плен и двинулись в обратный путь вместе с награбленным скарбом (скот, имущество, люди). Женщина не могла вытерпеть изнурительной дороги и тоски и взмолилась богу на вершине своего селения, чтобы тот лишил ее вместе с нерожденным ребенком мучительных тягот предстоящего рабства. Утром на рассвете она окаменела. Скала, напоминающая человеческий силуэт, находится неподалеку от села, над ущельем

Белой речки, называется «Беременная женщина».

Известное с подачи Меретукова предание № 8 выбивается из составленного нами списка, ибо посвящено схватке Ахына-воина со страшным драконом, обитавшим в болоте недалеко от аула Большой Кичмай (Лазаревский р-н г. Сочи). Благодаря нехитрой приманке — привязанной к дереву корове — герой одолел чудище ценой собственной жизни (разрубил дракона на части мечом, но пал от нанесенной им смертельной раны). Имя благородного победителя увековечили в местной топонимике (современный поселок Ахинтам). Интересен этот нарратив не только из-за своей сюжетной обособленности, но и благодаря структурной идентичности с преданиями о другом региональном персонаже — змееборце Маго/Магу (реже Мугу/Мигу). Самая ранняя интерпретация легенды записана в 1839 г. пребывавшим на Черноморском побережье британским подданным Джеймсом Беллом [25, 333-334]. По уверению очевидцев, иностранец сообщает о некоем «морском медведе», запугивающем окрестных жителей на участке берега между Туапсе и аулом Агуй. Странное создание убыли незадолго до появления Дж. Белла в этих краях способом, описанным в предании Меретукова. Кроме того, какое-то время туземцы оберегали памятный засохший ствол дуба<sup>10</sup>, к которому был привязан бык-приманка (позже его сожгли). П.И. Тамбиев [18, 249-251] и Л.И. Лавров [20, 170-171; 26, 107-108] расшифровывают в своих фиксациях опасный образ: так, оказывается, называли змею-чигибль или дракона (от шапс. *Чэджыбл* — «земляная змея/дракон»), обитавшего в устье реки Шахе/окрестностях аула Большой Кичмай/около поселка Головинка вместе с потомством. Внушающее ужас су-

щество погибло от рук Маго/Магу, когда гонялось за ним или бугаем/быком. Отважный герой перерубил обвинившееся вокруг дерева тело монстра острой саблей/шашкой, но сам утонул вместе с конем в потоках крови, которая вытекала из чудища и затопила все вокруг. Потомки храбреца, происходившего из дворян, были вознаграждены за его поступок дарованием права единолично взимать таможенные пошлины с данного и нескольких соседних участков побережья или даже получали эту землю в пожизненное пользование.

Дюмезилевская запись легенды (текст № 6) под символическим заглавием *Origine des Oubykhs* («Происхождение убухов») также заслуживает детального рассмотрения. Действующими лицами в ней являются: Ахын (кажется, назван черкесом) в образе могучего владельца-скотовода с посохом, позволяющим ему преодолевать большие расстояния прыжками (ср. с текстами № 5а и фрагментарно с № 7), его шелковолосая красавица-жена, их прислужницы Джебжин/Йебжин и Гвагун/Гуаган (подразумеваются носители убухских фамилий *Йабжьын/Йэбжьын/Джэбжьын* и *Гаагъан/Гуэгъэн/Хъвагъун*) и центральный персонаж повествования — сын Ахына, прародитель убухов как этнической общности [21, 159-161]. В сокращенном виде суть рассказа такова: узнав о существовании прекрасной жены Ахына по необычному волосу (моет голову в море; волос находят рыбаки), русский царь подсылает старуху (вредоносная старуха, ср. с текстом № 5в) в ахыновские владения; проворная старуха убивает Ахына (сломанный посох, ср. с текстом № 5а) и в сопровождении солдатского отряда похищает его супругу, вызвав у нее преждевременные роды (муки беременной женщины, ср. с текстами №№ 1, 3); недоношенно-

го младенца, обнаруженного по под­сказке выкраденной матери в навозной куче, спасают преданные служанки, до­вынашивая его в регулярно сменяемых утробах овец (ср. с общим мотивом жертвенного животного); спустя семь лет мальчик возвращает мать (признает сына по переданному прислужницами кольцу) из русского плена в день, ког­да истекает срок ее пленения и должна состояться торжественная свадьба с царем. Таким образом, драматический рассказ вобрал в себя практически все сюжетные линии из перечисленных выше нарративов. Оригинальностью отличается новое звучание конфликт­ного мотива благодаря метафориче­скому намеку на события Кавказской войны — антиколониальную борьбу и выселение в Османскую Турцию.

Два созвучных по сюжетной линии фамильных предания, посвященных происхождению одного из ответвлений знатного убыхского рода *Бэрзэгь/Бар­загь/Бэрзэдж/Бырзыкь/Барзыкь* (часто приравниваются к дворянам), проци­тированы в диссертационном исследо­вании М. Х.-Б. Кишмахова [27, 50-51]. В них идет речь об основоположнике фамилии — новорожденном мальчике, который принадлежал к княжеской фа­милии, исчезнувшей по причине стол­кновения с аналогичным по статусу фа­мильным объединением. Вдова умер­шего князя, родившая сына, и ее близ­кие прятали дитя от врагов в навозе и назвали его именем Берзек (по другой версии — родственники роженицы вы­крали ребенка и прятали тем же спосо­бом, дабы мальчика, согласно приня­тому семейному решению, не умертвили члены отцовского рода). Старожилы аула Егерухай (Кошехабльский рай­он Республики Адыгея) утверждали, что их соседи-Берзеговы произошли «из навоза», а родоначальником ветви

был некий предок по имени Ашвын (от адыг. *шъынэ* — «(ручной) ягненок», ср. с мотивом вынашивания в овечьих утро­бах), которого обнаружили в свертке на берегу моря и передали на воспитание именитому лидеру убыхского военного сопротивления Хаджи Берзеку.

Если на этом фоне вернуться к аб­хазским нарративам об украденной козе, то любопытным выглядит факт приписанного ее хозяину абазинского происхождения в соответствии с двумя текстами песни — о Хаджмате и Хаджа­рате. В связи с этим обстоятельством, нетрудно провести параллель между ге­роем песни и представлениями о гроз­ном Ахыне в кабардинской среде, где последний с неким сомнением также причислялся к абазинам [22, 85]. По­скольку мы не располагаем прямыми письменными сведениями о церемонии в честь Ахына у абазин, а ограничиваемся лишь отрывочными упоминаниями о присутствии культа в их религиозной жизни, то альтернативным источником для анализа остается абазинский фоль­клор. Оказывается, народная сказочная проза пестрит всякого рода историями, которые в разной степени переклика­ются с ключевыми мотивами фамиль­ных преданий Ампар и серией легенд об Ахыне и Маго/Магу.

Условно эти сказки следует систе­матизировать в три смысловые группы. К первой относятся тексты, рассказы­вающие о храбрых героях, в чьем по­служном списке приключений значится приручение необыкновенного морского животного: жеребца («Сказка о табун­щике Мидпе и о морском жеребце»), ры­бы-ящерицы/крокодила («Сказка о двух охотниках и старике-чабане»), суще­ства с огромным раздвоенным хвостом («Сын наседки»). Упор на укрощение странного обитателя морских просто­ров в отдельных эпизодах сближает их

с легендарным змееборцем Маго/Магу, однако более всего эта сюжетная связь проявляет себя в двух абазинских сказочных повествованиях — «Сын айныжа» и «Хаджат» [28, 46-51, 273-276]. В обоих вариантах представлен фрагмент о борьбе действующего персонажа (отпрыска айныжа-великана и Мхамата) с *атко* — чудовищем в облике змеи или дракона. Причем, если Сын айныжа вступает в поединок с чудовищем согласно классической схеме конфликта (*атко* блокирует реку и требует периодическую дань девушкой, чтобы позволить жителям аула воспользоваться водными ресурсами), то Мхамат, муж Хаджат, по подсказке дальновидной супруги помогает бедствующим аульчанам (не приносят женской жертвы) избавиться от насущной проблемы в обмен на достойное соответствующее вознаграждение. Довлестная победа Мхамата, получившего воз золота, очень напоминает наследственные привилегии семьи Маго/Магу, предоставленные им после убийства морского зверя, наводившего страх на жителей ряда поселений Черноморского побережья Северо-Западного Кавказа.

Для полноты картины нужно добавить, что в нартском эпосе абхазов обнаруживается ряд сказаний о Сасыркве, объединенных по общности сюжета в цикл «Освобождение водного источника». В них события разворачиваются идентично фрагментам из двух сказок: захваченный источник/родник, враг дракон-*аггылышъан*/великан-*адау*, девушка-жертва и т.д. [29, 191-205, 303-322; 30, 143-150]. Заметим лишь, что как в абазинских сказках, так и в абхазской нартиаде повествование завершается положительным финалом, поскольку победитель остается жив, в отличие от смертельной трагедии, которая наступает причерноморского двойника Маго/Магу.

Вторая группа включает текст «Семь братьев, их сестра и дракон» и дублирующий его с незначительными сокращениями «Три сына старухи» [28, 172-174, 182-184]. Пожалуй, их содержание, несмотря на сказочный характер и стилистическое построение, максимально приближено к ампаровским нарративам. В них говорится о спасении братьями (либо семеро, либо трое с уточнением персональных имен) единственной сестры, которую выкрал змей-дракон и сделал своей женой-заложницей. В первой сказке враг имеет параллельное антропоморфное воплощение, благодаря чему ему удается совершить «добровольное» похищение девушки (во второй сказке она именуется Цикух). Смелые братья преодолевают череду препятствий, спровоцированных змеем-драконом в момент вызволения сестры из его логова (холм/гористая местность), и в завершении учиняют расправу над ним, буквально изрубив на кусочки/убив выстрелом. Столь значимая для ампаровцев деструктивная история об исчезновении фамилии вследствие трагического провала здесь опущена за счет позитивной развязки (похититель не успевает предпринять какие-либо вредоносные действия по отношению к братьям жены во время собственной смерти).

И, наконец, в третью группу вошло всего одно сказочное сказание под названием «Побратимы» [28, 110-117], рассказывающее о жизни героя по имени Пастух и его названных братьях-друзьях. В нем примечателен заключительный эпизод, где воспроизведен сюжет зафиксированной Дюмезилем легенды об Ахыне-скотоводе — олицетворении прародителей убыхов. В эпизоде получили отражение следующие композиционные мотивы-синонимы: а) красавица-жена Пастуха выливает воду по-

сле мытья головы в реку, куда попадает ее золотой волос; б) волос оказывается в руках князя расположенного ниже по течению реки аула (передан служанкой); в) старуха-колдунья, подсланная князем, устраивается на службу в дом Пастуха, хитрым способом добивается его временной смерти и доставляет обещанную жену князю; г) оживший Пастух вместе с братьями успевают в разгар свадебного торжества спасти золотоволосую красавицу и наказать обидчиков. Как видно из пересказа, расхождения с преданием, услышанным французским филологом, возникают лишь по двум позициям, связанным с отсутствием некоторых персонажей. Они обыгрываются путем инверсии: вместо уцелевшего ребенка (опущен мотив беременности и насильственного деторождения), освободившего мать через семь лет из русского плена, этот поступок совершил главный герой, и он же нарочно обронил кольцо супруги в металлический кувшин, в который прислужница пленницы набирала воду из родника (а не верные служанки-воспитательницы передали тот же предмет мальчику для демонстрации матери как опознавательный символ). Примечательно, что в тексте сказки пресловутый сосуд для воды с узким горлышком называется по-абазински термином *гвагван* (вместо ожидаемого абаз. *къвыбгІан*, т.е. кубган/кумган), что внешне очень похоже на имя одной из служанок Ахына — *Гаагъан/Гузгъэн*.

Подводя итог, заметим, что показанные посредством структурно-семанти-

ческого анализа сюжетные совпадения как в собранном нами полевым материале, так и в отобранных примерах из устного народного творчества в виде песен, легенд, преданий и сказок чаще всего принято толковать, исходя из господствующего убеждения о близости сложившихся культурных традиций внутри кавказского/северокавказского ареала и постоянных взаимодействиях в его пределах. С другой стороны, такие мотивы, как, к слову, змееборческий, являются весьма распространенными и обладают почетным статусом одного из архаичных и аллегоричных согласно принятой мировой типологии фольклорных и мифологических текстов. В контексте рассмотренных культовых практик дополнительного и систематизированного исследования заслуживает и такой «специализированный» мотив, как сюжет о добровольно приходящей на место заклания жертве (ахыновский случай), который известен и в восточно-абхазской традиции как «явление» коровы/бычка к святыне Елыр-ныха/Илорскому храму в одноименном селе Очамчирского района (локальные вариации культа Святого Георгия). И, несмотря на широкое поле для дальнейших размышлений, зафиксированное правило перехода или чередования мест/актеров и другие смежные аспекты при отправлении двух, казалось бы, независимых церемониалов, бесспорно свидетельствуют в пользу общности происхождения или «родственной» связи между абхазским Аг (а) — ныха и черкесским Ахыном на региональном уровне.

## Примечания:

1. Подробно об истории культа и его сегодняшнем функционировании см.: Агабабян А. Г. Фамильное моление *Аг-ных* в Бзыбской Абхазии // Этнографическое обозрение. 2015. № 3. С. 78-91.

2. Полевые материалы экспедиции автора в а. Хаджико Лазаревского р-на г. Сочи, Краснодарский край. Август 2018 г. Полевой дневник.

3. В предисловии к опубликованной в Сухуми в 1957 г. работе Чурсина «Материалы по этнографии Абхазии», составленном Л. Х. Акабой, экспедиционным значится 1928 г. [3, 4], что является ошибкой в виде опечатки, т.к. в самом тексте автор упоминает сделанные им пометки наблюдений именно за 1925 г., а обзорный отчет об этих двух поездках этнографа с подробным указанием маршрута его следования помещен в восьмом номере «Бюллети Абхазского Научного Общества», вышедшем в свет в августе все того же 1925 г.

4. «*Ақыжэ ахы аххырџэаз ацэа ахырхзом, ацэа ахахырхыз еиџырхзом, еиџаганы еиџырх'уеит, иахеиџырх'уа иржэзом, иахыржэуа иныџэазом*» [6, 372]; букв.: «Там, где отрезали голову козленка, кожу не снимают, там, где сняли кожу — не разделяют, в другом месте разделяют, там, где разделали — не варят, там, где варят — не молятся». Перевод на русский язык любезно предоставлен Маианой Нодаровной Цвижба.

5. Полевые материалы экспедиции автора в с. Калдахвара и пос. Риапш (с. Амжикухва) Гудаутского р-на Абхазии. Ноябрь 2013 г. Полевой дневник.

6. Абхазские тексты песен см. в работах: Зухба С. Л. Мифология абхазо-адыгских народов. Майкоп, 2007. С. 130-132; Когониа В. А. Этюды по абхазскому фольклору и литературе: Исследования и материалы. Сухум, 2014. С. 325-329; Аџсуа жэлар рпоезиа/Еиџ. В. В. Шьынџуба. Аџуа, 1959. Ад. 273-274; Аџсуа жэлар рџаџыџџ рџиамџа: Жэаџа томкны. 1 атом. Аџба ашэаџуа, аџабзтэ поезиа, атэџаџуа, абзазаратэ поезиа/Еиџ. В. А. Коџониа. Аџуа, 1992. Ад. 257-260; Аџсуа фольклор. Жэлар рпоезиа. Актэи ашэџэ/Иан. В. А. Кэагэаниа. Аџэа, 2013. Ад. 115-118. Структурно-семантический анализ нарративов составлен на базе текстов трех песен, опубликованных с подстрочным переводом на русский язык в работах филологов-фольклористов С. Л. Зухбы и В. А. Когонии.

7. Полевые материалы экспедиции автора в с. Лидзава Гагрского р-на Абхазии. Июль-август 2013 г. Информант З. С. Ампар (1936 г.р.); Полевые материалы экспедиции автора в с. Лидзава Гагрского р-на, с. Калдахвара и пос. Риапш (с. Амжикухва) Гудаутского р-на Абхазии. Ноябрь 2013 г. (информанты: З. С. Ампар, 1936 г.р.; А. Е. Ампар, 1931 г.р.; И. Аджба-Ампар, 1978 г.р.; Н. Р. Аджба-Ампар, 1958 г.р.; Э. Марухба-Ампар, 1947 г.р.; М. Ш. Еник-Гочуа, 1964 г.р.).

8. Согласно альтернативному варианту предания, спаслась жертвуемая девушка Ампар, которая «...понесла в себе ребенка от *Всевышнего, от моря*» [17].

9. Фрагмент, включающий перечень преданий и их сюжетный разбор, ранее публиковался в статье: Агабабян А. Г. Культ Ахына // Археология и этнография понтийско-кавказского региона. Краснодар, 2016. Вып. 5. С. 37-80. В настоящей работе помещается дополненная версия с уточнениями и доработками.

10. Сравни с альтернативным вариантом ампаровской легенды, где девушку вместе с овцой приводили для жертвования морской стихии к находившемуся на берегу специальному дубу [17].

1. Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. С. 193-236.
2. Кумахов М. А., Кумахова З. Ю. Нартский эпос: язык и культура. М., 1998.
3. Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.
4. Зухба С. Л. Мифология абхазо-адыгских народов. Майкоп, 2007.
5. Патейпа Н. С. Языческие моления, совершаемые абхазцами на разные случаи жизни // Патейпа Н. С. Избранное: статьи, рассказы, стихи/Сост. Г. В. Смыр. Сухуми, 1978. С. 30-32.
6. Аџсуаа рфольклор. Артур Аншба ианџамџаџа/Еик. З. Ц. Цџапыа. Аџа, 1995. (на абх. зз.)
7. Инал-Ина Ш. Д. Абхазы: Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1965.
8. Хан-Гирей. Черкесские предания // Султан Хан-Гирей: Избранные труды и документы/Сост. М. Н. Губжоков. Майкоп, 2009. С. 321-416.
9. Хан-Гирей. Вера, нравы, обычаи, образ жизни черкесов // Султан Хан-Гирей: Избранные труды и документы/Сост. М. Н. Губжоков. Майкоп, 2009. С. 417-447.
10. Люлье Л. Я. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкес // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис, 1862. Кн. V. С. 121-137.
11. Dumézil G., Namitok A. Récits Oubykh, I // Journal Asiatique. Paris, 1955. Vol. CCXLIII, 1. Pp. 1-47.
12. Анишба А. А. Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси, 1982.
13. Бжания Ц. Н. Скотоводческие культы у абхазов // Бжания Ц. Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов: Исследования и материалы/Сост. Л. Х. Акаба и В. Б. Агрба. Сухуми, 1973. С. 124-142.
14. Чукбар А. И. Ет-ных Аг-ных (божество Ампаровых) // Сотрудник Закавказской миссии. Сухум, 1912. № 24. С. 373-376.
15. Дџачков-Тарасов А. Н. Бзыбская Абхазия // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис, 1905. Т. XVIII. № 1. С. 49-67.
16. Хашба М. М. Жанры абхазской народной песни. Сухуми, 1983.
17. Ага-ныха (божество рода Ампар). Интервью Р. Агуажба с Т. А. Ампаром, 1993 г., г. Гудаута // Народная партия Абхазии. [Сайт]. URL: [http://kiaraz.org/page21\\_2\\_3/#show2\\_3/](http://kiaraz.org/page21_2_3/#show2_3/)
18. Тамбиев П. И. Адыгские (черкесские) тексты // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК). Тифлис, 1896. Вып. 21. С. 153-328.
19. Васильков В. В. Очерк быта темиргоевцев // СМОМПК. Тифлис, 1901. Вып. 29. С. 71-122.
20. Лавров Л. И. Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924-1978 гг.). Л., 1982.
21. Dumézil G. La Langue des Oubykhs. Paris, 1931.
22. Кабардинский фольклор/Под общ. ред. Г. И. Бройдо. М.-Л., 1936.
23. Меретуков К. Х. Адыгейский топонимический словарь. М., 1990.

24. *Ина-Ипа Ш. Д.* Дурипш (опыт историко-этнографического изучения колхозного быта абхазской деревни) // Труды Абхазского института языка, литературы и истории. Сухуми, 1958. Т. XXIX. С. 77-108.
25. *Bell J. S.* Journal of a Residence in Circassia during the years 1837, 1838 and 1839. In two volumes. London, 1840. Vol. II.
26. *Половинкина Т. В.* Сочинское Причерноморье. Нальчик, 2006.
27. *Кишмахов М. Х.-Б.* Убыхский род Берзек и его абхазо-адыгские родословные ветви: Дис.... канд. ист. наук. Карачаевск, 2004.
28. Абазинские народные сказки/Сост. В. Б. Тугов. М., 1985.
29. *Джапуа З. Д.* Абхазские эпические сказания о Сасрыкуа и Абырскиле (Систематика и интерпретация текстов. Тексты и переводы). Сухум, 2003.
30. Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев/Сост. Ш. Д. Инал-Ипа, К. С. Шакрыл, Б. В. Шинкуба. Сухуми, 1988.