

З. К. ПЛАЕВА

(СОИГСИ им. В. И. Абаева ВНЦ РАН, Владикавказ)

ОХОТНИЧЬИ БОЖЕСТВА И ОБЫЧАИ КАВКАЗА: ПАРАЛЛЕЛИ С ОСЕТИНАМИ

Охота – та сфера традиционной культуры, где были наиболее ощутимы этические принципы, связанные с вмешательством человека в вопросы жизни и смерти [Чеснов 1989: 142]. Поэтому одним из самых важных и самых древних осетинских культов было поклонение покровителю охотников, владыке диких животных Афсати [Плаева 2016б: 47-55]. Сейчас существует дискуссия, является ли этот мифологический образ иранским или кавказским по происхождению, восходит ли он к аланам. В связи с этим надо рассмотреть аналогичные мифологические образы у соседних с осетинами народов, подвергшихся аланскому культурному влиянию.

Среди языческих божеств у соседей осетин – балкарцев и карачаевцев – особенно почитался покровитель охоты и диких животных Апсаты, обитавший, по поверью, высоко в горах и зорко охранявший свои стада. Он изображался в виде белого тура. Убить это животное считалось большим несчастьем для охотника. Балкарские старики, бывалые охотники, утверждали, что они стреляли по семь раз в белого тура и ни разу не попали [Калоев 1999: 88, 325; Малкондуев 1986: 40; Малкондуев 1990: 14]. Кроме того, считали, что бог диких животных являлся иногда в образе длиннорогого оленя с тремя ногами или козла. В балкарских и карачаевских песнях сохранился отголосок представления об Апсаты как о рогатом божестве. Это также образ настоящего патриарха, высокого благообразного старца с длинной белой бородой, пастуха-владыки диких животных, главы большого семейства. В текстах упоминаются имена его смелых, благородных сыновей и золотоволосых дочерей, к одной из которых, Байдымат (Фатиме), обращались с просьбой не прогневаться и вознаградить смертных. В народной памяти сохранились отрывки из песни-молитвы, с которой охотники – участники ритуала, совершавшегося до начала охоты, обращались к старшей дочери бога охоты. Часто этот бог наделялся демонической чертой, его называли «косым» [Караева 1961: 30-31; Джуртубаев 1991: 113,

116; Малкондуев 1986: 38-39; Малкондуев 1988: 82-83; Малкондуев 1990: 14, 50, 58; Малкондуев 1996: 50, 66; Туаллагов 2010: 295-296, 300; Ортабаева 1977: 32; Каракетов 2014: 399, 442]. Апсаты (Апсаны, Авсаты) у балкарцев и карачаевцев, как и у осетин, представал также слепым, кривым, одноглазым. Карачаево-балкарские исследователи ошибочно считали, что такой образ божества появился только в позднейших песнях, хотя сами отмечали в них архаические черты [Карачаево-балкарский фольклор 1983: 251; Малкондуев 1996: 55].

Песни, посвященные Апсаты, составляли у балкарцев и карачаевцев самую большую группу осенне-обрядовых охотничьих песен [Малкондуев 1990: 82]. В них бога просили отрядить усталому и голодному охотнику жирного оленя, козу или другую дичь, дабы тот имел возможность потешиться их мясом. Мольбы послать хорошую добычу, удачную охоту на благородного зверя, испрашивание удачи (утилитарная функция) были главным сюжетным элементом этих песен, которые в кругу охотников обычно исполнял самый пожилой человек. Более поздним версиям были присущи социальные мотивы, жалобы на бедность [Малкондуев 1986: 41; Малкондуев 1990: 62; Малкондуев 1996: 50, 56-59; Ортабаева 1977: 32; Хаджиева 2000: 34]. Песни про Апсаты исследователи признают общими с осетинскими [Ортабаева 1977: 6, 33]. Считалось, что Апсаты, живя на вершинах высоких гор, зорко следит оттуда за тем, чтобы охотники не истребляли зверей сверх необходимого. Он обладает магическими способностями и может лечить раны туров, оленей, коз. Верили, что проклятье Апсаты непременно сбывается. Встречи с грозным богом страшились, недругов проклинали, желая, чтобы им встретился Апсаты. У балкарцев и карачаевцев тоже был особый табуированный язык охотников (уучу тил), применявшийся для сокрытия намерений. Диких животных на нём называли Апсатыны маллары 'стадо Апсаты'. Считалось, что употребление тайного языка во время охоты приносит удачу. Веря, что никто не может добыть зверя, если на то не будет воли Апсаты, охотники почитали и боялись его, обращались к нему, почтительно именуя щедрым богом. Упомянуть его всуе запрещалось [Джуртубаев 1991: 113-114; Малкондуев 1996: 50, 56; Малкондуев 1986: 38; Малкондуев 1990: 14, 58].

Рассказывали, что однажды Апсаты решил погостить у людей и явился в гости к одному из жителей аула, владельцу огромного стада коз. Белобородого старца с посохом встретили почтительно, хотя и не знали, что перед ними божество. Но хозяин оказался настолько скаредным, что вместо козы принёс в жертву кошку. Когда Апсаты взял со стола кусок мяса, кошка вдруг ожила, соскочила со стола и сказала Апсаты, что его хотели угостить её мясом. Тогда Апсаты посмотрел на небо и попросил верховного

бога Тейри превратить стадо этого ненасытного человека в диких животных. Тейри исполнил просьбу Апсаты, и всё стадо коз ушло в горы [МАЛКОНДУЕВ 1986: 45-46; МАЛКОНДУЕВ 1990: 69-70; ДЖУРТУБАЕВ 1991: 115]. Этот мотив восходит к преданиям ираноязычных народов, частично унаследованным тюрками. Для сравнения у киргизов дикие копытные, как и у осетин, считались Божьим скотом. О том, как они стали дикими животными, существовала особая легенда. Согласно ей, у жадного богача было несметное количество овец, коров, лошадей, но он сам не ел мясо и не приносил жертву Богу. За такую жадность Бог наказал его: богача поглотила земля, а его скот превратился в диких копытных [БАЯЛИЕВА 1972: 16]. Согласно легенде из Афганского Ишкашима, все дикие животные раньше принадлежали самому богатому человеку. Затем Бог рассердился на него, уничтожил его и, отпустив стадо, объявил его диким [НАЗАРОВА 2005: 102].

У балкаро-карачаевцев народ не только щедро наделял Апсаты положительными эпитетами и приписывал ему сверхъестественную силу, но и говорил об удивительной красоте его златовласых дочерей, колыбели его внуков, неприступной высокой крепости Сары Чуу – месте жилья и ночлега рода Апсаты. Последнюю в Чегемском ущелье непременно упоминали в обрядовых песнях [МАЛКОНДУЕВ 1988: 80, 82-83; КАРАЕВА 1961: 31; МАЛКОНДУЕВ 1990: 82-83; МАЛКОНДУЕВ 1996: 64].

В гневе Апсаты и его дети могли не только ничего не дать, но и погубить охотника [КАРАЕВА 1961: 31]. Апсаты изображался единовластным хозяином всех диких животных, неусыпно и ревниво охраняющим своё стадо. Он мог обратить свою немилость на охотника, временно или навсегда лишив его удачи, заклинить затвор его винтовки или даже обратить пулю против самого же стрелка. Особую же немилость вызывали у него охотники, без жалости, без смысла, для показной удали истребляющие животных [УРУСБИЕВА 2001: 11]. Балкарцы рассказывали о Бийнёгере, сыне Гезоха, который, по преданию, происходил из княжеского рода и был неутомимым охотником. По какой-то причине народное собрание отказало ему в праве на княжение. Озlobившись, Бийнёгер отправился, чтобы забыть об обиде, на охоту и, озlobившись, стал беспощадно истреблять всю попадавшуюся ему на глаза живность. Затем он ранил любимца Апсаты – могучего белого тура, нарушив запрет убивать зверей белой масти. Тур, обливаясь кровью, явился к Апсаты с жалобой, и разгневанный бог повелел отомстить охотнику. В конце концов, тот гибнет от проклятия прекрасной дочери Апсаты – Байдымат, которая описывается как неуязвимая олениха с трёх ногах, с белоснежной шерстью горящими, как звёзды, глазами, часто с золотыми рогами. В мифе о запретной любви молодого охотника Таулана к дочери Апсаты она предстаёт опять-таки в образе белой оленихи, а потом принимает

облик прекрасной девушки с длинными волосами [КАРАЕВА 1961: 32-35; ОРТАБАЕВА 1977: 33-36; ДЖУРТУБАЕВ 1991: 114-115; МАЛКОНДУЕВ 1986: 39-41; МАЛКОНДУЕВ 1990: 14, 48-50, 59-60, 136; КУДАЕВ 1984: 16-20; ВИРСАЛАДЗЕ 1976: 68-69; ХАДЖИЕВА 2000: 35-36; КАРАКЕТОВ 2014: 399]. Песня об охотнике Бийнёгере бытовала и у осетин Дигорского ущелья как их национальная песня, версия того же сюжета [ОРТАБАЕВА 1977: 6; УАРЗИАТИ 1990: 93]. В осетинском фольклоре известны и близкие по содержанию сказки, в которых охотнику является хины сырды 'заколдованный зверь', увлечший за собой и погубивший охотника Бинегора (Егора). По замечанию исследователей, имя Бинегор означает 'князь Негор' (ср. балкарское бий 'князь') и неотделимо от имени брата красавицы Агунды в нартовском эпосе осетин – Негор-æлдар, буквально означающего 'Негор-князь'. Герой по имени Негер известен в балкарской версии нартиады. Это, несомненно, заимствованное у осетин имя, которому соответствует персонаж ряда бадахшанских сказок Мир-Нигор, то есть 'эмир Нигор'. В персидской сказке присутствует женское имя Бибинегар [ГРЮНБЕРГ 1972: 113; Персидские народные сказки 1987: 250-256; Дзиццойты 2003: 75].

По другой древней песне, Аpsаты сам жестоко покарал Жантугана, сына одного из легендарных карачаевских предводителей, любившего охоту и имевшего специальную охотничью стоянку в Баксанском ущелье. Не обращая внимания на упрёки и предупреждения отца, тот безжалостно истреблял животных, в том числе детёнышей, попадавших ему на глаза во время охоты. Разгневанный Аpsаты послал навстречу ему медведицу, и она растерзала охотника [ДЖУРТУБАЕВ 1991: 114; МАЛКОНДУЕВ 1990: 50].

Фигурирует Аpsаты и в сказках, причём как весьма могущественное божество, связанное с музыкой. В одной из них рассказывается, как на опушке леса неизвестная женщина родила ребёнка, а сама умерла. Аpsаты явился туда и, увидев происшедшее, топнул ногой. Земля разверзлась, и Аpsаты столкнул труп в трещину. На зов божества прибежала серна и стала кормить младенца. Осенью на ребёнка наткнулся охотник. В тот же момент он услышал громовой голос, повелевший ему взять младенца с собой. Голос сказал: «Я – Аpsаты, и горе тому, кто ослушается меня!». Жена охотника не обрадовалась найденышу, и всё время ругала Аpsаты да донимала мальчика. Аpsаты послал к ней медведя, и зверь растерзал её. Услышав, как охотник, горюя по жене, пел, подыгрывая себе на скрипке (жия кьобуз), мальчик попросил инструмент. В его руках кобуз «запел и засмеялся». Мальчик вырос замечательным певцом и музыкантом. Как-то раз местный князь позвал его к себе и велел спеть песню о подвигах своего предка, который на самом деле был трусом, покинувшим в опасную минуту своего товарища. Певец отказался, за что князь грубо обозвал его. Оскорблённый

парень ударил свой кобуз о стену и разбил его. Княжеские холопы избili певца. Ночью Апсаты, мстя за мальчика, бросил огромную скалу, и она погребла под собой и князя, и всех его гостей. По его воле разбушевалась буря [ДЖУРТУБАЕВ 1991: 116-117].

В одном из преданий Апсаты отнёся с большой приязнью к охотнику Тегею, который на охоте любовался красотой диких животных, не стреляя в них. Влюбившись в Байдымат, он перестал охотиться и бродил по горам с детьми Апсаты, а с одним из сыновей лесного бога, Адылом, у него завязалась крепкая дружба. Состязаясь с последним, он случайно погиб [МАЛКОНДУЕВ 1986: 42-44; МАЛКОНДУЕВ 1990: 63-68; ДЖУРТУБАЕВ 1991: 115; ХАДЖИЕВА 2000: 48-49]. Считалось, что именно это лесное божество научило смертных, начиная с пойманного им в своих владениях безжалостного охотника, готовить напиток айран из молока коз и овец, тем самым значительно сократив истребление диких животных и выступив в роли культурного героя [МАЛКОНДУЕВ 1986: 42-43; МАЛКОНДУЕВ 1990: 14, 64].

С именем Апсаты у карачаевцев и балкарцев был связан древний обряд посвящения в охотники, который проводился в широких масштабах. К участию в нем допускались только мужчины. Во время празднества у камня Апсаты (селение Верхний Чегем) устраивались жертвоприношения, которые сопровождались хоровым пением, игрой на музыкальных инструментах. Участники празднества рядились в специальные наряды, надевали маски в виде звериных голов. Они пели охотничьи песни, часто исполняя их в театрализованной форме, танцевали, имитировали приёмы охотничьего искусства. Юношей сажали в круг спиной друг к другу и лицом к окружающим их старшим мужчинам. Последние брались за руки и начинали кружить вокруг юношей, желая им удачи на охоте, мужества, смекалки и т.д. Охотники рассказывали юношам об охотничьих законах, о повадках животных, советовали не злоупотреблять добром Апсаты [ОРТАБАЕВА 1983: 7; ОРТАБАЕВА 1977: 31-32; МАЛКОНДУЕВ 1986: 38; МАЛКОНДУЕВ 1990: 57-58; ХАДЖИЕВА 2000: 34-35]. Посвящение новичков в охотники с известными церемониями проводили и горные таджики [Кисляков 1934: 185; Кисляков 1937: 109].

Перед охотой на копытных карачаево-балкарскими мужчинами в честь Апсаты, как и у осетин, исполнялся особый танец, который имитировал действия людей на охоте, а также повадки тура и оленя, их походку и т.д. Малейшая ошибка в нарушении последовательности движений или отклонение от манеры их исполнения влекла за собой, по мнению охотников, неудачу. В таких случаях охоту следовало отложить на некоторое время [Кудаев 1984: 11-13].

Магические приёмы и промысловые обычаи карачаевских и балкарских охотников были сходны с осетинскими. Они приносили в отмеченный для охоты район три удлинённые лепёшки. После молитвы старшего, обращённой к Апсаты, эти лепёшки съедали. Охотники пели специальные охотничьи песни, посвященные этому божеству. У него выпрашивали хотя бы одного «круторогого» – тура или козла, имя которых произносить запрещалось. По обычаю, старшему охотнику всегда предоставлялось право стрелять первому. При разделе дичи ему отдавали голову и шкуру. Мясо животного делилось между охотниками поровну. Совершенно недопустимым считалось проявление какой бы то ни было небрежности в обращении с телом убитого животного – нельзя было, например, волочить его по земле, грубо сбрасывать на землю и пр. Наконец, у балкарцев и карачаевцев существовал еще один охотничий обычай, аналогичный осетинскому, отдавать «встречную долю» первому, кто встретился с возвращающимся с добычей охотником, а также делиться с соседями. В песне, которая встречалась только в Черекском ущелье, говорилось, что охотник подстрелил тура, угостил его мясом стариков села и поделился трофеем со своими родственниками [Джуртубаев 1991: 118; Калоев 2004: 359; Калоев 1999: 88; Кудаев 1984: 11-12; Малкондуев 1996: 50-51, 63]. Стоит упомянуть, что такой же обычай, видимо, как сакское наследие, известен у киргизов. Исследователи высказывают мнение, что он восходит к обряду ритуального причащения, поеданию мяса священного животного хотя бы раз в году. Когда охотник привозил убитое им копытное животное, односельчане приходили к нему за мясом – подарком из охотничьей добычи. Если мяса не хватало, пили бульон, в котором оно варилось. Не угощать мясом копытных охотнику не полагалось [Баялиева 1972: 16-17]. Запрещалось у балкарцев и карачаевцев наступать на следы, оставленных животными, говорить о дне и месте охоты кому-нибудь, иметь перед ней сношения с женщиной, сквернословить. Надо было также сторониться беременных женщин. На охоту отправлялись затемно, избегая встречи с недобрый человеком. С собой нельзя было брать ничего жидкого или мясного. После ухода охотника его жена и дети ни в коем случае не должны были ссориться [Малкондуев 1988: 81; Ортабаева 1983: 5; Кудаев 1984: 11; Джуртубаев 1991: 118]. У горных таджиков охотиться на горного козла тоже ходили ночью, тайком, чтобы никто из посторонних не видел и чтобы не встретить «плохого» человека [Кисляков 1937: 109].

Святылище Апсаты, по данным исследователей, находилось в Чегемском ущелье. Развалины одной из старинных башен у села Верхний Чегем (Уллу-Эль) носили название Авсатыкъала, то есть ‘крепость Апсаты’. Находились они у подножья отвесной скалы Бостан-Къая. Там приносили

жертвы те, кто занимался охотой. Начинающие охотники сами должны были отнести и положить пироги у святилища. По рассказам старожиллов, жители Чегемского ущелья у этой священной для язычников крепости проводили специальные охотничьи обряды: исполняли песни, танцы, рассказывали легенды и предания об Апсаты, старались понравиться ему, надеясь на благосклонность со стороны бога. Охотничья деятельность у балкар-карачаевцев обычно начиналась в середине октября, когда в горах высыхала трава и питание сухой растительностью способствовало сохранению набранного весной и летом веса у диких животных. Тогда и проводились охотничьи обряды. Несколько бывалых охотников подходили к священной крепости и вместе с начинающими охотниками исполняли особую песню [Малкондуев 1988: 79-81; Малкондуев 1996: 50, 60, 68]. Ещё одно капище Апсаты – Апсаты-дарийгъыны находилось около древнего селения Тургьулкент, что в верховьях реки Кыфар. Туда осенью отправлялись охотники из Чегема, Хурзука и других сёл, чтобы поклониться Апсаты и принести ему в жертву голову убитого оленя. Эти поездки прекратились с утверждением ислама [КАРАКЕТОВ 2014: 441].

Под влиянием мусульманской религии культ этого божества трансформировался. Оно стало терять свой авторитет. В более новых песнях охотники обращались и к Аллаху. Встречались и песни, где культ Апсаты совершенно ослабел, а охотники просили помощи только у Аллаха. В этих текстах Апсаты почти утратил свою прежнюю роль патрона охоты и лесных зверей [Малкондуев 1996: 50-51, 54-55, 61; ХАДЖИЕВА 2000: 34].

У других соседей осетин – сванов покровительство птицам и рыбам оказывал языческий бог Апсат, Авсат, Апсаст [Чиковани 1966: 39, 75]. По некоторым данным, сванский Апсат имел на туров и серн меньше прав, чем местная богиня Дал (Дали) [Эристов 1897: 99; Джуртубаев 1991: 118]. Н. Я. Марр полагал, что Авсат иногда упоминался как эпитет Дали или же являлся определением ловкости и искусства [Марр 1912: 829; Дирр 1915: 4].

Тем не менее, в Сванетии охотник, кроме хозяйки животных, молил об удачной охоте святого Георгия, христианского Бога, и «милостивое» божество «Авсата скал», который «ведает зверьём», чтобы те позволили ему вернуться невредимым, не лишили своей милости, послали удачу и дали ему его долю – хоть большую, хоть малую. В сванских фольклорных материалах говорится, что покровителем диких рогатых животных являлся Апсат. Он же считался их пастухом, а также царём леса. Апсату молились перед отправлением на охоту, поскольку охотиться на диких рогатых животных, живущих в горах, было весьма опасно. По представлениям сванов, туры целыми стадами при новолунии направлялись к солёным источникам во главе с вожаком, отличавшимся более светлым цветом кожи. Охотники

старались не стрелять в него, поскольку, по их мнению, он олицетворял самого Апсата. Если бы охотник даже выстрелил в него, пуля никогда не попала бы в него, и, кроме того, след туров пропал бы для охотника, если бы он специально не устроил пир ради Апсата. Апсат или Асат представлялся сванам представительным мужчиной. Иногда Авсат – супруг Дали, иногда отец, иногда же Авсат сам обращался к ней как к матери.

Религиозные ограничения и обряды на охоте напоминали осетинские и карачаево-балкарские. Ночь накануне охоты охотник не должен был проводить с женщиной, даже с собственной женой. Особенно он должен был сторониться беременных и «нечистых» женщин. Существовала и сложная символика снов, предвещавших удачу или несчастье на охоте и определявших выбор дня и маршрута охоты. Уходили на неё тайком, чтобы никто не мог видеть. В пути охотник не должен был отвечать на вопросы и разговаривать со встречными. Охотнику также запрещалось брать с собой в дорогу что-либо мясное или жирное. В дорогу охотник брал с собой лишь пресные лепёшки — хмелганатехи, специально испеченные для него матерью или женой. Хмелганатехи представляли собой ритуальный хлебец, поверхность которого была испещрена линиями, идущими от центра, наподобие солнечных лучей. Замешивая тесто и сажая лепёшки в огонь, мать или жена охотника молились о его благополучном возвращении. Этот обычай, зафиксированный в Раче, отмечался и в сванской хоровадной песне. Приблизившись к местам охоты, у подножия скал, сванский охотник зажигал свечу, прилепив её к дереву или к камню. Затем он клал на камень зажжённые уголья и араку и, став лицом к востоку, молился, съедая хмелганатехи, к «Авсати скал», чтобы тот с миром вернул его домой и дал ему долю в звере.

По древним поверьям, убитый зверь всегда дан охотнику хозяином зверей. Сколько зверей убьёт охотник за свою жизнь, столько и встретит его на «том свете». Однако было необходимо и здесь соблюдать меру, дабы излишней жадностью не разгневать хозяина зверей и не навлечь на себя его недовольство. На основании представлений о воскрешении дичи из скелета, как и у осетин, запрещалось выбрасывать, сжигать или давать собакам грызть кости убитых зверей. Добычу охотник вёз домой ночью, также тайком. Если с охотником на дороге в горах встречался один или несколько человек, то обыкновенно половину добычи он делил с ними, но не в горах, то есть поблизости от села, он ничего не давал повстречавшимся [Маргиани 1890: 70-71; Эристов 1897: 99; Марр 1912: 829; Дирр 1915: 3; Гулиа 1926: 13; Абаев 1949: 88, 105; Вирсаладзе 1976: 29-30, 32, 35, 40-41, 129, 230, 328; Гаглоева 1987: 54-56]. Кости убитой дичи у сванов собирались охотником в своём доме. Если их накапливалось слишком много, их следовало выбросить в

реку. Если сван-охотник дарил дичь своему товарищу или посторонним, те должны были вернуть ему кости этой дичи [Эристов 1897: 99]. У тушин, если охотник собирался на охоту, он ставил свечу божееству и просил его уделить ему своей дичи. Убив дичь, охотник провозглашал имя божеества, и когда снимал шкуру, то оставлял себе сердце, лёгкие и печень, остальные же внутренности он посвящал божееству, положив их на чистый камень. Он должен был обязательно отдать часть добычи своим соседям. Если несколько охотников шли на охоту, то тот, который убивал дичь, оставлял себе голову, шкуру и грудину, остальное же он делил между товарищами поровну [Дирр 1915: 5]. У хевсуров шкура убитого тура целиком принадлежала тому, кто убил его, рога жертвовались в капище, а мясо делилось между охотниками поровну [Эристов 1855: 127; Дирр 1915: 12; Гулиа 1926: 10]. С культом бога Апсата связывалось и наличие у сванов охотничьего языка [Марр 1938: 165].

Аналогичный бог охоты, покровитель охотников и благородных животных (оленей, туров), у абазин был известен как А(д)жвапц [Урусбиева 2001: 9], Швзапц [Лавров 2009: 148]. Всякий убитый на охоте зверь считался посланным от Швзапца. Если он захочет, то охотник непременно возвратится с пустыми руками. Поэтому ему молились и приносили жертвы. Во время охоты, как и у осетин и их соседей, употреблялся магический охотничий язык, известный абазинам под именем «ажвапшибызхIва» [Лавров 2009: 148].

Наиболее близкое сходство осетинский Афсати, помимо карачаевско-балкарского Апсаты, имел со сванским, абазинским и абхазским лесными богами. Это проявлялось в общности многих обрядов и верований, а также в наличии охотничьего языка. Абхазскому языческому богу-покровителю лесной дичи, охоты и леса Ажвейпшаа охотники молились перед отправлением на охоту, а после удачной охоты абхазы пели песню, подобно осетинам, в честь этого божеества – владыки зверей и птиц [Калоев 1999: 29, 129, 328]. Как и Афсати, Ажвейпшаа абсолютно справедлив [Акаба 1979: 21]. Как и у осетин, этот бог съедал и воскрешал животных: «Велел Ажвейпш устроить ужин. Быстроногий слуга лесного владыки Шваквас зарезал тура, козу и зайца, мясо положил в котел, а кости и шкуру животных собрал в кучу. Ажвейпш ударил своим жезлом по останкам, и кости покрылись мясом, а мясо – шкурой. Звери обрели свой прежний вид. Только такая дичь, съеденная и воскрешенная Ажвейпшем, попадает на глаза охотнику, только такую дичь он может убить. Иных животных охотник даже и не увидит» [Абхазские сказки 1965: 27]. Умение охотиться рассматривалось не как результат стараний охотника, а скорее как дар Ажвейпшаа [Хаджимба 2016: 266]. В сказании об охотнике Смеле и его сыне бог Ажвейпшаа по-

слал добычу маленькому мальчику и покарал обидевшего его охотника Хныша, отняв удачу [Абхазские сказки 1965: 36-39]. Охотничьи песни и сказания, как правило, стабильно были связаны с его именем. Основным содержанием песен было обращение к божеству с мольбой и заклинанием сделать охоту удачной. По мнению некоторых авторов, форма теонима Ажвейпшаа позволяет предположить, что первоначально он обозначал не одно, а целый сонм божеств. Окончание -аа в абхазском языке является показателем множественности. Однако, возможно, что это результат переосмысления осетинского теонима Афсати.

Ажвейпшаа называли «золотым князем». Это был чернобородый мужчина, часто он упоминался как глухой старец, седой бородатый старик в оленьей шкуре. Жил он в медном островерхом домике в глухих лесах или на вершине неприступной отвесной скалы, где пасутся принадлежащие Ажвейпшаа несметные стада диких животных – олени, лоси, туры, лани, косули и др. В абхазской мифологии у него было три дочери, наделённые способностью обращаться к косулей, ланью, оленем или серной, иногда и сын по имени Иуана, а также вздорная жена, пожелавшая дом из костей живых существ. Сам Ажвейпшаа часто принимал облик оленя. Как и осетинский Афсати, он был стар, но дочери у него «вечно юные», «их тела белы, как парное молоко, а золотистые кудри свисают до щиколоток». Они доили оленей и лосей. Подобно сванской Дал, осетинской Дзерассе и древнеиндийской Тапати, дочери Ажвейпшаанн заманивали охотников в свою обитель, а затем вступали с ними в любовную связь, лишая их тем самым права женитьбы. Они могли даже приходиться к ним домой.

На белых зверей у абхазов нельзя было охотиться. Белые звери считались пастухами Ажвейпшаа, которым было поручено беречь других зверей и пасти их. Охота у абхазов считалась священным промыслом. Все избегали разговоров об охотнике, ушедшем на охоту; в случае необходимости говорили, что он куда-то ушёл. Как и у других народов Кавказа, у абхазов до благополучного возвращения охотника членам его семьи запрещалось произносить бранные слова, между ними должны были царить мир и спокойствие. Нельзя было сквернословить. В народе глубоко верили, что семейные неурядицы, конфликты могут негативно повлиять на судьбу охотника. На охоте и в семье охотника совершенно исключалась инвектива, как сами охотники, так и их домашние обязаны были по обычаю соблюдать ряд религиозно-магических обрядов и предписаний. В пути и на охоте требовалось строго придерживаться установленных правил и форм в разговоре, в приветствиях, чтобы каким-либо образом не оскорбить богов.

Успех охоты всецело зависел от Ажвейпшаа. Без милости Айжвейпшаа или его дочерей никакая дичь охотнику не досталась бы, причём они

допускали убиение только тех зверей, которых уже съели сами и вновь оживили из костей. Этому верили, потому охотники своими пожертвованиями, соблюдением различных словесных и поведенческих табу и исполнением песен старались задобрить Ажвейпшаа. В частности, ему поклонялись в пещере в Абжуйской Абхазии, которая так и называлась – «Моление Ажвейпшаа». Исполнение величальных ритуальных гимнов-песнопений, обращённых к этому божеству, как и у осетин, занимало значительное место в обрядовой сфере охотничьего культа. Так известна песня, которую пели охотники, придя в лес, перед охотой, во время молитвы к Ажвейпшаа. В ней просили послать побольше мелкого зверя, а также рогатого оленя из стада бога.

Отдельные охотники перед промыслом совершали бескровную жертву. Из дома они выходили ночью, чтобы не видели домашние, а также чтобы избежать встречных в пути. На привале возле некоторых чтимых пещер охотники совершали обряд моления богу охоты. Здесь они готовили известные в абхазской кухне начинённые сыром вареники особой конусообразной формы, предназначавшиеся для жертвенных целей. Продукты для них брали втайне от женщин. Число вареников должно было быть 10 или 15. Когда всё было готово, присутствующие выстраивались, обнажив головы, перед пещерой лицом к восходу солнца, и вожак группы произносил молитву, обращённую к Ажвейпшаа, что соответствует осетинскому охотничьему жертвоприношению пирогов.

Некоторые действия во время охоты у абхазов также сопровождались пением специальных песен. Одна из них пелась охотниками каждый раз, когда падала дичь. Убив и освежевав зверя, охотники нанизывали на заострённую палочку сердце, печень и почки, и старший охотник произносил благодарственную молитву в честь этого бога. Согласно мифу, во время оно, когда была спасена жизнь на земле, Ажвейпшаа исполнил свой обет: он принёс в жертву верховному богу Анцве лучшее животное и произнёс молитву, держа насаженные на ореховую (фундуковую) палку его сердце и печень. Это примордиальное жертвоприношение и воспроизводилось. Потом старший охотник должен был отрезать кусочек и подать тому, кто убил зверя; другие охотники тоже ели. Охотники делили свою добычу поровну, только голова животного сверх «доли» принадлежит тому, кто его убил. Случайные встречные тоже не забывались. Каждый подходил к животному, его и виновника его смерти осыпал какими-либо зёрнами, травой или сухими листьями и говорил последнему: «Да пошлют тебе боги в другой раз ещё лучшего!» [Дирр 1915, с. 1-2; Абхазские сказки 1965: 26-32, 37; АКАБА 1979: 37-54; АКАБА 2007: 357-358; Зухба 2007а: 72-85; Зухба 2007б: 395-407; Дзиццойты 2003: 61]. Тут прослеживается связь с брачными обрядами:

удачливого охотника осыпали символической благодатью, как и невесту [Чеснов 1989: 142]. Этнографы отмечали, что абхазские охотники проводили на охоте месяца два-три, главным образом зимою, подвергая себя неопределяемым опасностям в горах, без всякой выгоды для себя, так как вся убитая дичь делилась между сбежавшимися на выстрел лицами и соседями, а шкуры убитых лесных животных охотники дарили дворянам, князьям и представителям имперской администрации для украшения домов [Гулиа 1926: 9]. Выделение доли настигнувшего и доли встретившегося воспринималось абхазами как обычай, установленный нартами [Хаджимба 2016: 269-270], как и у осетин. При этом сами нарты могли пониматься абхазами как чужие «северные» люди, живущие «далеко» от Абхазии, «за горами» [Дзищойты 1992: 30-32].

Подобно осетинам и их непосредственным соседям, абхазы имели особый охотничий язык (абна бызшэа, ашаэрыцара бызшэа). По их словам, он был выдуман для того, чтобы во время охоты в своём разговоре в лесу не дать зверям возможности понять того, что охотники явились туда именно за ними, поохотиться. Если люди разговаривали на новом, якобы непонятном для зверей языке, то звери доверялись охотникам, от них не убегали, и в это время их легко было убивать. Говорить обычным, повседневным языком на охоте запрещалось [Дирр 1912: 9; Гулиа 1926: 14, 16-20; Зухба 2007а: 86]. По представлениям абхазов, охотникам, которые не знали охотничьего языка, не везло. Ажвейпшаа, говорили абхазские охотники, щедро награждает тех, кто употребляет охотничий язык [Чурсин 1956: 87; Зухба 2007а: 87]. Если говорить на лесном языке, не нарушать словесных запретов, почтительно вести себя, как это положено в лесу, то будет больше удачи на охоте. Всем этим надо суметь умиловить владыку зверей Ажвейпшаа, и он даст дичь [Бгажба 1988: 166]. Этот бог тоже был связан с музыкальными инструментами. В абхазском сказании дочь Ажвейпшаа, уходя от мужа-пастуха, обидевшего её, велела дочери играть на четырёхструнном ачамгуре, а старшему сыну – на двуструнной апхярце [Абхазские сказки 1965: 28]. Кроме того, Ажвейпшаа предположительно мог иметь некоторое отношение к змеям, а ветви лесных растений, например, граба, фундука, применяли в лечении или упоминали в заговорах от укуса змеи [Чеснов 1993: 76; Акаба 1984: 31, 36], что отсылает к несчастному случаю с нартом Кетуаном в лесу и изобретению им песни, а также созданию флейты из ветки дерева [Плаева 2016а: 74].

В то же время не у всех народов Кавказа бог охоты пользовался таким почтением. Герой адыгского предания Дад поднялся на гору и увидел огромного мужчину, собравшего вокруг себя всех зверей. Это был бог лесов Мезитха. Он выделил охотнику одного оленя, но Дад не смог спуститься с

горы. Мезитха объяснил ему, что так он наказан за убийство слишком большого количества дичи. Услышав это, охотник убил самого бога зверей и спустился с горы. С тех пор, подчёркивается в предании, люди могут свободно охотиться на зверей. У адыгского Мезитха не было семьи, как у других божеств. Он жил в лесу и, сидя на дубе, наблюдал за всем, что в лесу происходило, также любил выпить вина [Зухба 2007а: 89-92; Хут 1999: 88-89; БЖЕМУХОВА 2016: 38].

Справедливо то, что истоки таких специфических представлений относительно жизни и смерти, животных надо искать в эпохах, явно предшествовавших производящим формам хозяйства. Но весь этот комплекс воззрений, вопреки мнению отдельных исследователей, не доказывает, что форма охоты предков тех же абхазов была не степной, а горной [Чеснов 1989: 143]. Очевидно, что у всех рассмотренных божеств Кавказа много общего: это мужские мифологические персонажи, покровители диких зверей, в особенности благородных копытных животных, служащих предметом охоты. Они пожилого возраста, имеют семью, в том числе сыновей и дочерей. Эти грозные божества следят за поведением охотников и не позволяют убивать слишком много животных. Они заставляют придерживаться промысловой морали и альтруистический обычаям. Охотники им молятся, поют специальные песни, приносят особые жертвы накануне охоты и после убийства тура или оленя. С их культом неразрывно связано употребление особого охотничьего языка. Все эти моменты не просто во многом тождественны осетинскому поклонению небожителю Афсати и обычаям осетинских охотников, но также находят параллели в Центральной Азии и на Памире, что свидетельствует об их древнеиранских истоках. Дальнейший свет на происхождение образа Афсати должна пролить этимология его имени.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- АБАЕВ 1949 – АБАЕВ В. И. Осетинский язык и фольклор: В 2-х т. М.-Л., 1949. Т. 1.
Абхазские сказки 1965 – Абхазские сказки / Составил, обработал и перевел с абхазского Х. С. Бгажба. Сухуми, 1965.
АКАБА 1979 – АКАБА Л. Х. У истоков религии абхазов. Сухуми, 1979.
АКАБА 1984 – АКАБА Л. Х. Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухуми, 1984.
АКАБА 2007 – АКАБА Л. Традиционные религиозные представления // Абхазы. М., 2007.
БАЯЛИЕВА 1972 – БАЯЛИЕВА Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.

- БГАЖБА 1988 – БГАЖБА Х. С. Труды. Сухуми, 1988. Книга вторая: Исследования и очерки.
- БЖЕМУХОВА 2016 – БЖЕМУХОВА С. Б. Образ Мэзитха в фольклоре адыгов // Нартоведение в 21 веке: проблемы, поиски, решения: Материалы Международной научно-практической конференции. Магас, 2016.
- ВИРСАЛАДЗЕ 1976 – ВИРСАЛАДЗЕ Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976.
- ГАГЛОЕВА 1987 – ГАГЛОЕВА З. Д. Охота в верованиях и обычаях осетин и сванов // Известия ЮОНИИ Академии наук Грузинской ССР. Цхинвали, 1987. Вып. XXXI.
- ГРЮНБЕРГ 1972 – ГРЮНБЕРГ А. Л. Языки Восточного Гиндукуша. Мунджанский язык: тексты, словарь, грамматический очерк. Л., 1972.
- ГУЛИА 1926 – ГУЛИА Д. И. Божество охоты и охотничий язык у абхазов (К этнографии Абхазии). Сухум, 1926.
- ДЖУРТУБАЕВ 1991 – ДЖУРТУБАЕВ М. Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев: краткий очерк. Нальчик, 1991.
- ДЗИЦКОЙТЫ 1992 – ДЗИЦКОЙТЫ Ю. А. Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в Нартовском эпосе. Владикавказ, 1992.
- ДЗИЦКОЙТЫ 2003 – ДЗИЦКОЙТЫ Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал, 2003.
- ДИРР 1915 – ДИРР А. М. Божества охоты и охотничий язык у кавказцев // Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа. Тифлис, 1915. Выпуск сорок четвёртый. Отдел четвёртый.
- ЗУХБА 2007a – ЗУХБА С. Л. Мифология абхазо-адыгских народов. Майкоп, 2007.
- ЗУХБА 2007b – ЗУХБА С. Народное поэтическое творчество // Абхазы. М., 2007.
- КАЛОЕВ 1999 – КАЛОЕВ Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999.
- КАЛОЕВ 2004 – КАЛОЕВ Б. А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. М., 2004.
- КАРАЕВА 1961 – КАРАЕВА А. И. О фольклорном наследии карачаево-балкарского народа. Черкесск, 1961.
- КАРАКЕТОВ 2014 – КАРАКЕТОВ М. Д. Традиционные верования // Карачаевцы. Балкарцы. М., 2014.
- Карачаево-балкарский фольклор 1983 – Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983.
- КИСЛЯКОВ 1934 – КИСЛЯКОВ Н. Бурх – горный козёл (Древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. М.-Л., 1934. № 1-2.
- КИСЛЯКОВ 1937 – КИСЛЯКОВ Н. А. Охота таджиков долины р. Хингоу в быту и фольклоре // Советская этнография. М.-Л., 1937. № 4.
- КУДАЕВ 1984 – КУДАЕВ М. Ч. Карачаево-балкарские народные танцы. Нальчик, 1984.
- ЛАВРОВ 2009 – ЛАВРОВ Леонид. Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев. Нальчик, 2009.
- МАЛКОНДУЕВ 1986 – МАЛКОНДУЕВ Х. Х. Охотничий миф и поэзия балкарцев и карачаевцев: (Заметки) // Актуальные вопросы кабардино-балкарской фольклористики и литературоведения. Нальчик, 1986.

МАЛКОНДУЕВ 1988 – МАЛКОНДУЕВ Х. Х. Историко-этнографические истоки и функции осенне-зимних календарных песен балкарцев и карачаевцев // Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа (Сборник статей). Махачкала, 1988.

МАЛКОНДУЕВ 1990 – МАЛКОНДУЕВ Х. Х. Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1990.

МАЛКОНДУЕВ 1996 – МАЛКОНДУЕВ Х. Х. Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1996.

МАРГИАНИ 1890 – МАРГИАНИ Д. Сванеты (Некоторые черты быта) // Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа. Тифлис, 1890. Выпуск десятый. Отдел первый.

МАРР 1912 – МАРР Н. Я. Фрако-армянский Sabadīos-asvat и сванское божество охоты // Известия Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1912. VI серия. Т. VI, № 13.

МАРР 1938 – МАРР Н. Я. О языке и истории абхазов. М.-Л., 1938.

НАЗАРОВА 2005 – НАЗАРОВА Зарифа. Охотничья лексика в ишкашимском языке // Языки и этнография «Крыши мира»: Сборник посвящается 150-летию Восточного факультета СПбГУ и 80-летию Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан. СПб., 2005.

ОРТАБАЕВА 1977 – ОРТАБАЕВА Р. А. Карачаево-балкарские народные песни: Традиционное наследие. Черкесск, 1977.

ОРТАБАЕВА 1983 – ОРТАБАЕВА Р. А.-К. Карачаево-балкарская охотничья поэзия // Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1983.

Персидские народные сказки 1987 – Персидские народные сказки / Составитель М.-Н. Османов, предисловие Д. С. Комиссарова. М, 1987.

ПЛАЕВА 2016а – ПЛАЕВА З. К. Музыкальные инструменты в нартовском эпосе осетин: свирель Ацамаза // Традиционная культура. М., 2016. № 4.

ПЛАЕВА 2016б – ПЛАЕВА З. К. Небожитель Афсати – первоначальный владелец свирели Ацамаза // V Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 20-22 октября 2016 г.): сборник статей. Владикавказ, 2016.

ТУАЛЛАГОВ 2010 – ТУАЛЛАГОВ А. А. В. Ф. Миллер и осетиноведение. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. – 432 с.

УАРЗИАТИ 1990 – УАРЗИАТИ В. С. Культура осетин: связи с народами Кавказа. Орджоникидзе, 1990.

УРУСБИЕВА 2001 – УРУСБИЕВА Фатима. Избранные труды. Очерки. Эссе. Статьи. Нальчик, 2001.

ХАДЖИЕВА 2000 – ХАДЖИЕВА Т. М. Мифологические и обрядовые песни балкарцев и карачаевцев // Вопросы кавказской филологии и истории. Нальчик, 2000. Вып. 3.

ХАДЖИМБА 2016 – ХАДЖИМБА С. О. Отражение охотничьего обряда в нартовском эпосе // Нартоведение в 21 веке: проблемы, поиски, решения: Материалы Международной научно-практической конференции. Магас, 2016.

ХУТ 1999 – ХУТ Ш. Х. Национальные художественные истоки адыгейской литературы // История адыгейской литературы в 2-х томах. Майкоп, 1999. Том 1.

Чеснов 1989 – Чеснов Я. В. Размышления о народной культуре абхазов // Советская этнография. М., 1989. № 1.

Чеснов 1993 – Чеснов Я. В. «Культ онгонов» или «эффективность символов»? (К интерпретации магического лечения у абхазов) // Этнографическое обозрение. М., 1993. № 2.

Чиковани 1966 – Чиковани М.Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амირани. М., 1966.

Чурсин 1956 – Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956.

Эристов 1855 – Эристов Рафаил. О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе // Записки Кавказского отдела Императорского русского исторического общества. Тифлис, 1855. Книжка III.

Эристов 1897 – Эристов Рафаил. Заметки о Сванетии // Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества. Тифлис, 1897. Книжка XIX.